תנ״ך · אחרונים · מלבי״ם · תורה

מלבי"ם על ויקרא

רבי מאיר ליבוש ב"ר יחיאל מיכל [מלבי"ם] וייזר

ספריית אור ברסלב · or-breslev.co.il

מלבי"ם על ויקרא

רבי מאיר ליבוש ב"ר יחיאל מיכל [מלבי"ם] וייזר

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/מלבים-על-ויקרא/
הקובץ נוצר ב־16 בנובמבר 2026 מגרסה v38-202611151759 של הספרייה.

תוכן העניינים

ויקרא 38
סימן א 38
סימן ב 42
סימן ג 43
סימן ד 57
סימן ה 59
סימן ו 62
סימן ז 64
סימן ח 65
סימן ט 68
סימן י 68
סימן יא 73
סימן יב 74
סימן יג 79
סימן יד 81
סימן טו 82
סימן טז 83
סימן יז 84
סימן יח 88
סימן יט 90
סימן כ 93
סימן כא 94
סימן כב 97
סימן כג 102
סימן כד 104
סימן כה 105
סימן כו 106
סימן כז 109
סימן כח 110
סימן כט 111
סימן ל 111
סימן לא 113
סימן לב 115
סימן לג 117
סימן לד 118
סימן לה 119
סימן לו 120
סימן לז 121
סימן לח 124
סימן לט 125
סימן מ 126
סימן מא 127
סימן מב 128
סימן מג 129
סימן מד 131
סימן מה 132
סימן מו 133
סימן מז 134
סימן מח 135
סימן מט 136
סימן נ 138
סימן נא 138
סימן נב 140
סימן נג 144

סימן נד 145
סימן נה 146
סימן נו 146
סימן נז 147
סימן נח 148
סימן נט 149
סימן ס 150
סימן סא 150
סימן סב 151
סימן סג 151
סימן סד 153
סימן סה 154
סימן סו 157
סימן סז 157
סימן סח 159
סימן סט 160
סימן ע 161
סימן עא 162
סימן עב 162
סימן עג 163
סימן עד 165
סימן עה 166
סימן עו 166
סימן עז 167
סימן עח 168
סימן עט 168
סימן פ 169
סימן פא 170
סימן פב 170
סימן פג 171
סימן פד 173
סימן פה 173
סימן פו 174
סימן פז 177
סימן פח 177
סימן פט 178
סימן צ 179
סימן צא 180
סימן צב 181
סימן צג 182
סימן צד 183
סימן צה 184
סימן צו 185
סימן צז 186
סימן צח 187
סימן צט 187
סימן ק 190
סימן קא 191
סימן קב 191
סימן קג 192
סימן קד 192
סימן קה 194
סימן קו 196
סימן קז 197
סימן קח 197
סימן קט 198

סימן קי 200
סימן קיא 201
סימן קיב 201
סימן קיג 202
סימן קיד 204
סימן קטו 204
סימן קטז 207
סימן קיז 208
סימן קיח 209
סימן קיט 210
סימן קכ 211
סימן קכא 211
סימן קכב 212
סימן קכג 213
סימן קכד 213
סימן קכה 216
סימן קכו 216
סימן קכז 220
סימן קכח 220
סימן קכט 222
סימן קל 224
סימן קלא 225
סימן קלב 226
סימן קלג 227
סימן קלד 228
סימן קלה 228
סימן קלו 232
סימן קלז 234
סימן קלח 235
סימן קלט 236
סימן קמ 237
סימן קמא 238
סימן קמב 238
סימן קמג 239
סימן קמד 241
סימן קמה 241
סימן קמו 243
סימן קמז 243
סימן קמח 244
סימן קמט 247
סימן קנ 248
סימן קנא 249
סימן קנב 249
סימן קנג 252
סימן קנד 253
סימן קנה 255
סימן קנו 256
סימן קנז 258
סימן קנח 259
סימן קנט 260
סימן קס 261
סימן קסא 262
סימן קסב 263
סימן קסג 264
סימן קסד 265
סימן קסה 266

סימן קסו 267
סימן קסז 268
סימן קסח 269
סימן קסט 272
סימן קע 273
סימן קעא 273
סימן קעב 274
סימן קעג 275
סימן קעד 276
סימן קעה 277
סימן קעו 278
סימן קעז 278
סימן קעח 279
סימן קעט 280
סימן קפ 281
סימן קפא 282
סימן קפב 282
סימן קפג 284
סימן קפד 285
סימן קפה 286
סימן קפו 286
סימן קפז 287
סימן קפח 287
סימן קפט 288
סימן קצ 289
סימן קצא 290
סימן קצב 294
סימן קצג 297
סימן קצד 297
סימן קצה 298
סימן קצו 299
סימן קצז 303
סימן קצח 304
סימן קצט 307
סימן ר 309
סימן רא 312
סימן רב 313
סימן רג 314
סימן רד 315
סימן רה 317
סימן רו 318
סימן רז 318
סימן רח 319
סימן רט 324
סימן רי 325
סימן ריא 325
סימן ריב 326
סימן ריג 327
סימן ריד 328
סימן רטו 330
סימן רטז 330
סימן ריז 330
סימן ריח 332
סימן ריט 332
סימן רכ 333
סימן רכא 334

סימן רכב 334
סימן רכג 335
סימן רכד 335
סימן רכה 337
סימן רכו 338
סימן רכז 339
סימן רכח 339
סימן רכט 339
סימן רל 340
סימן רלא 341
סימן רלב 343
סימן רלג 343
סימן רלד 345
סימן רלה 346
סימן רלו 347
סימן רלז 347
סימן רלח 348
סימן רלט 349
סימן רמ 349
סימן רמא 350
סימן רמב 351
סימן רמג 353
סימן רמד 355
סימן רמה 359
סימן רמו 359
סימן רמז 360
סימן רמח 360
סימן רמט 361
סימן רנ 364
סימן רנא 368
סימן רנב 369
סימן רנג 371
סימן רנד 372
סימן רנה 372
סימן רנו 373
סימן רנז 374
סימן רנח 375
סימן רנט 375
סימן רס 376
סימן רסא 376
סימן רסב 377
סימן רסג 378
סימן רסד 380
סימן רסה 382
סימן רסו 382
סימן רסז 383
סימן רסח 384
סימן רסט 385
סימן רע 386
סימן רעא 388
סימן רעב 388
סימן רעג 390
סימן רעד 391
סימן רעה 393
סימן רעו 393
סימן רעז 394

סימן רעח 395
סימן רעט 397
סימן רפ 398
סימן רפא 399
סימן רפב 400
סימן רפג 400
סימן רפד 401
סימן רפה 402
סימן רפו 402
סימן רפז 402
סימן רפח 403
סימן רפט 404
סימן רצ 405
סימן רצא 406
סימן רצב 406
סימן רצג 407
סימן רצד 408
סימן רצה 410
סימן רצו 410
סימן רצז 411
סימן רצח 411
סימן רצט 412
סימן ש 414
סימן שא 415
סימן שב 418
סימן שג 418
סימן שד 419
סימן שה 419
סימן שו 420
סימן שז 420
סימן שח 421
סימן שט 421
סימן שי 424
סימן שיא 424
סימן שיב 425
סימן שיג 432
סימן שיד 432
סימן שטו 433
סימן שיז 433
סימן שיח 434
סימן שיט 435
סימן שכ 435
סימן שכא 436
סימן שכב 437
סימן שכג 437
סימן שכד 438
סימן שכה 439
סימן שכו 441
סימן שכז 441
סימן שכח 442
סימן שכט 443
סימן של 446
סימן שלא 446
סימן שלב 447
סימן שלג 448
סימן שלד 449

סימן שלה 450
סימן שלו 451
סימן שלז 451
סימן שלח 454
סימן שלט 454
סימן שמ 455
סימן שמא 455
סימן שמב 457
סימן שמג 458
סימן שמד 458
סימן שמה 462
סימן שמו 462
סימן שמז 462
סימן שמח 464
סימן שמט 464
סימן שנ 467
סימן שנא 467
סימן שנב 468
סימן שנג 469
סימן שנד 470
סימן שנה 470
סימן שנו 471
סימן שנז 472
סימן שנח 473
סימן שנט 474
סימן שס 476
סימן שסא 476
סימן שסב 478
סימן שסג 479
סימן שסד 480
סימן שסה 481
סימן שסו 482
סימן שסז 482
סימן שסח 482
סימן שסט 483
סימן שע 486
סימן שעא 486
סימן שעב 488
סימן שעג 489
סימן שעד 489
סימן שעה 490
סימן שעו 491
סימן שעז 491
סימן שעח 492
סימן שעט 493
סימן שפ 493
סימן שפא 494
סימן שפב 497
סימן שפג 497
סימן שפד 497
סימן שפה 498
סימן שפו 498
סימן שפז 499
סימן שפח 500
סימן שפט 500
סימן שצ 501

סימן שצא 501
סימן שצב 503
צו 503
סימן א 503
סימן ב 506
סימן ג 508
סימן ד 511
סימן ה 512
סימן ו 513
סימן ז 514
סימן ח 515
סימן ט 515
סימן י 516
סימן יא 517
סימן יב 518
סימן יג 519
סימן יד 520
סימן טו 521
סימן טז 522
סימן יז 526
סימן יח 526
סימן יט 527
סימן כ 528
סימן כא 530
סימן כב 530
סימן כג 530
סימן כד 532
סימן כה 533
סימן כו 533
סימן כז 535
סימן כח 536
סימן כט 536
סימן ל 537
סימן לא 538
סימן לב 538
סימן לג 539
סימן לד 539
סימן לה 540
סימן לו 541
סימן לז 542
סימן לח 542
סימן לט 544
סימן מ 547
סימן מא 549
סימן מב 549
סימן מג 550
סימן מד 550
סימן מה 552
סימן מו 554
סימן מז 554
סימן מח 555
סימן מט 556
סימן נ 557
סימן נא 558
סימן נב 559
סימן נג 560

סימן נד 561
סימן נה 561
סימן נו 563
סימן נז 564
סימן נח 564
סימן נט 565
סימן ס 566
סימן סא 566
סימן סב 567
סימן סג 567
סימן סד 567
סימן סה 568
סימן סו 569
סימן סז 570
סימן סח 572
סימן סט 574
סימן ע 575
סימן עא 576
סימן עב 577
סימן עג 579
סימן עד 580
סימן עה 581
סימן עו 583
סימן עז 584
סימן עח 584
סימן עט 584
סימן פ 586
סימן פא 586
סימן פב 587
סימן פג 587
סימן פד 588
סימן פה 589
סימן פו 590
סימן פז 591
סימן פח 593
סימן פט 593
סימן צ 594
סימן צא 594
סימן צב 594
סימן צג 595
סימן צד 598
סימן צה 598
סימן צו 598
סימן צז 599
סימן צח 600
סימן צט 601
סימן ק 601
סימן קא 601
סימן קב 602
סימן קג 603
סימן קד 604
סימן קה 604
סימן קו 605
סימן קז 605
סימן קח 606
סימן קט 606

סימן קי 607
סימן קיא 607
סימן קיב 609
סימן קיג 612
סימן קיד 613
סימן קטו 613
סימן קטז 615
סימן קיז 617
סימן קיח 618
סימן קיט 619
סימן קכ 620
סימן קכא 620
סימן קכב 621
סימן קכג 624
סימן קכד 626
סימן קכה 627
סימן קכו 627
סימן קכז 628
סימן קכח 628
סימן קכט 629
סימן קל 630
סימן קלא 631
סימן קלב 634
סימן קלג 636
סימן קלד 636
סימן קלה 638
סימן קלו 639
סימן קלז 640
סימן קלח 640
סימן קלט 641
סימן קמ 642
סימן קמא 643
סימן קמב 644
סימן קמג 644
סימן קמד 645
סימן קמה 646
סימן קמו 648
סימן קמז 649
סימן קמח 650
סימן קמט 651
סימן קנ 651
סימן קנא 653
סימן קנב 654
סימן קנג 655
סימן קנד 655
סימן קנה 655
סימן קנו 656
סימן קנז 658
סימן קנח 659
סימן קנט 660
סימן קס 660
סימן קסא 661
סימן קסב 662
סימן קסג 662
סימן קסד 663
סימן קסה 663

סימן קסו 664
סימן קסז 665
סימן קסח 665
סימן קסט 666
סימן קע 666
סימן קעא 667
סימן קעב 667
סימן קעג 668
סימן קעד 670
סימן קעה 670
סימן קעו 670
סימן קעז 670
סימן קעח 671
סימן קעט 671
סימן קפ 671
סימן קפא 672
סימן קפב 673
סימן קפג 673
סימן קפד 674
סימן קפה 674
סימן קפו 675
סימן קפז 675
סימן קפח 676
סימן קפט 677
סימן קצ 678
סימן קצא 678
סימן קצב 678
סימן קצג 679
סימן קצד 679
שמיני 680
סימן א 680
סימן ב 681
סימן ג 682
סימן ד 685
סימן ה 685
סימן ו 686
סימן ז 686
סימן ח 687
סימן ט 688
סימן י 688
סימן יא 689
סימן יב 689
סימן יג 690
סימן יד 691
סימן טו 691
סימן טז 693
סימן יז 694
סימן יח 696
סימן יט 696
סימן כ 696
סימן כא 697
סימן כב 697
סימן כג 698
סימן כד 699
סימן כה 701
סימן כו 703

סימן כז 703
סימן כח 704
סימן כט 705
סימן ל 705
סימן לא 706
סימן לב 708
סימן לג 708
סימן לד 708
סימן לה 709
סימן לו 710
סימן לז 711
סימן לח 713
סימן לט 713
סימן מ 714
סימן מא 715
סימן מב 716
סימן מג 717
סימן מד 717
סימן מה 717
סימן מו 718
סימן מז 718
סימן מח 719
סימן מט 719
סימן נ 720
סימן נא 720
סימן נב 720
סימן נג 721
סימן נד 721
סימן נה 722
סימן נו 723
סימן נז 723
סימן נח 724
סימן נט 724
סימן ס 726
סימן סא 726
סימן סב 726
סימן סג 727
סימן סד 728
סימן סה 729
סימן סו 729
סימן סז 730
סימן סח 732
סימן סט 733
סימן ע 734
סימן עא 735
סימן עב 737
סימן עג 738
סימן עד 741
סימן עה 742
סימן עו 742
סימן עז 743
סימן עח 749
סימן עט 749
סימן פ 750
סימן פא 751
סימן פב 751

סימן פג 752
סימן פד 753
סימן פה 753
סימן פו 753
סימן פז 754
סימן פח 754
סימן פט 755
סימן צ 755
סימן צא 755
סימן צב 756
סימן צג 756
סימן צד 757
סימן צה 757
סימן צו 759
סימן צז 761
סימן צח 762
סימן צט 763
סימן ק 763
סימן קא 763
סימן קב 764
סימן קג 764
סימן קד 766
סימן קה 766
סימן קו 766
סימן קז 767
סימן קח 769
סימן קט 769
סימן קי 771
סימן קיא 771
סימן קיב 772
סימן קיג 773
סימן קיד 774
סימן קטו 774
סימן קטז 775
סימן קיז 776
סימן קיח 777
סימן קיט 778
סימן קכ 778
סימן קכא 779
סימן קכב 779
סימן קכג 779
סימן קכד 780
סימן קכה 780
סימן קכו 781
סימן קכז 782
סימן קכח 783
סימן קכט 783
סימן קל 784
סימן קלא 785
סימן קלב 786
סימן קלג 787
סימן קלד 787
סימן קלה 788
סימן קלו 789
סימן קלז 789
סימן קלח 790

סימן קלט 791
סימן קמ 794
סימן קמא 795
סימן קמב 796
סימן קמג 796
סימן קמד 798
סימן קמה 798
סימן קמו 799
סימן קמז 799
סימן קמח 800
סימן קמט 800
סימן קנ 800
סימן קנא 801
סימן קנב 802
סימן קנג 802
סימן קנד 803
סימן קנה 803
סימן קנו 803
סימן קנז 804
סימן קנח 804
סימן קנט 805
סימן קס 806
סימן קסא 807
סימן קסב 807
סימן קסג 807
סימן קסד 808
סימן קסה 808
סימן קסו 808
סימן קסז 809
סימן קסח 809
סימן קסט 809
סימן קע 810
סימן קעא 810
סימן קעב 811
סימן קעג 811
סימן קעד 812
תזריע 812
סימן א 812
סימן ב 813
סימן ג 814
סימן ד 815
סימן ה 816
סימן ו 817
סימן ז 818
סימן ח 819
סימן ט 820
סימן י 822
סימן יא 822
סימן יב 823
סימן יג 823
סימן יד 824
סימן טו 829
סימן טז 830
סימן יז 832
סימן יח 832
סימן יט 833

סימן כ 834
סימן כא 835
סימן כב 835
סימן כג 836
סימן כד 837
סימן כה 838
סימן כו 838
סימן כז 838
סימן כח 839
סימן כט 839
סימן ל 839
סימן לא 839
סימן לב 840
סימן לג 841
סימן לד 841
סימן לה 842
סימן לו 843
סימן לז 845
סימן לח 845
סימן לט 849
סימן מ 849
סימן מא 850
סימן מב 850
סימן מג 851
סימן מד 853
סימן מה 854
סימן מו 855
סימן מז 855
סימן מח 856
סימן מט 856
סימן נ 856
סימן נא 857
סימן נב 857
סימן נג 860
סימן נד 861
סימן נה 861
סימן נו 862
סימן נז 865
סימן נח 865
סימן נט 865
סימן ס 866
סימן סא 866
סימן סב 868
סימן סג 868
סימן סד 869
סימן סה 873
סימן סו 874
סימן סז 876
סימן סח 876
סימן סט 877
סימן ע 879
סימן עא 879
סימן עב 880
סימן עג 880
סימן עד 883
סימן עה 883

סימן עו 883
סימן עז 884
סימן עח 884
סימן עט 885
סימן פ 886
סימן פא 886
סימן פב 888
סימן פג 889
סימן פד 889
סימן פה 889
סימן פו 890
סימן פז 891
סימן פח 891
סימן פט 892
סימן צ 892
סימן צא 892
סימן צב 893
סימן צג 893
סימן צד 894
סימן צה 895
סימן צו 895
סימן צז 896
סימן צח 896
סימן צט 897
סימן ק 898
סימן קא 898
סימן קב 899
סימן קג 899
סימן קד 900
סימן קה 900
סימן קו 900
סימן קז 900
סימן קח 901
סימן קט 902
סימן קי 902
סימן קיא 902
סימן קיב 902
סימן קיג 903
סימן קיד 903
סימן קטו 904
סימן קטז 904
סימן קיז 904
סימן קיח 905
סימן קיט 907
סימן קכ 907
סימן קכא 908
סימן קכב 909
סימן קכג 909
סימן קכד 909
סימן קכה 910
סימן קכו 910
סימן קכז 912
סימן קכח 913
סימן קכט 913
סימן קל 913
סימן קלא 914

סימן קלב 914
סימן קלג 915
סימן קלד 915
סימן קלה 915
סימן קלו 916
סימן קלז 917
סימן קלח 918
סימן קלט 919
סימן קמ 920
סימן קמא 920
סימן קמב 921
סימן קמג 923
סימן קמד 924
סימן קמה 925
סימן קמו 926
סימן קמז 926
סימן קמח 927
סימן קמט 927
סימן קנ 928
סימן קנא 929
סימן קנב 929
סימן קנג 930
סימן קנד 930
סימן קנה 931
סימן קנו 932
סימן קנז 933
סימן קנח 933
סימן קנט 934
סימן קס 934
סימן קסא 938
סימן קסב 938
סימן קסג 938
סימן קסד 939
סימן קסה 939
סימן קסו 939
סימן קסז 940
סימן קסח 940
סימן קסט 941
סימן קע 941
סימן קעא 941
סימן קעב 942
סימן קעג 944
סימן קעד 945
סימן קעה 946
סימן קעו 947
סימן קעז 947
סימן קעח 948
סימן קעט 949
סימן קפ 949
סימן קפא 950
מצורע 950
סימן א 950
סימן ב 951
סימן ג 951
סימן ד 952
סימן ה 952

סימן ו 953
סימן ז 953
סימן ח 954
סימן ט 955
סימן י 955
סימן יא 955
סימן יב 956
סימן יג 957
סימן יד 958
סימן טו 958
סימן טז 959
סימן יז 959
סימן יח 960
סימן יט 960
סימן כ 960
סימן כא 961
סימן כב 962
סימן כג 962
סימן כד 963
סימן כה 963
סימן כו 963
סימן כז 963
סימן כח 964
סימן כט 964
סימן ל 965
סימן לא 965
סימן לב 965
סימן לג 965
סימן לד 966
סימן לה 967
סימן לו 967
סימן לז 968
סימן לח 968
סימן לט 968
סימן מ 969
סימן מא 969
סימן מב 971
סימן מג 971
סימן מד 973
סימן מה 973
סימן מו 973
סימן מז 974
סימן מח 975
סימן מט 975
סימן נ 976
סימן נא 977
סימן נב 977
סימן נג 977
סימן נד 977
סימן נה 978
סימן נו 978
סימן נז 979
סימן נח 979
סימן נט 979
סימן ס 980
סימן סא 980

סימן סב 981
סימן סג 981
סימן סד 982
סימן סה 982
סימן סו 983
סימן סז 983
סימן סח 984
סימן סט 984
סימן ע 985
סימן עא 985
סימן עב 986
סימן עג 986
סימן עד 987
סימן עה 987
סימן עו 988
סימן עז 988
סימן עח 988
סימן עט 988
סימן פ 989
סימן פא 989
סימן פב 989
סימן פג 989
סימן פד 990
סימן פה 991
סימן פו 991
סימן פז 992
סימן פח 993
סימן פט 993
סימן צ 994
סימן צא 994
סימן צב 994
סימן צג 995
סימן צד 995
סימן צה 996
סימן צו 996
סימן צז 996
סימן צח 996
סימן צט 997
סימן ק 997
סימן קא 997
סימן קב 997
סימן קג 997
סימן קד 998
סימן קה 999
סימן קו 1002
סימן קז 1002
סימן קח 1003
סימן קט 1003
סימן קי 1004
סימן קיא 1004
סימן קיב 1005
סימן קיג 1005
סימן קיד 1006
סימן קטו 1006
סימן קטז 1006
סימן קיז 1007

סימן קיח 1007
סימן קיט 1007
סימן קכ 1010
סימן קכא 1010
סימן קכב 1011
סימן קכג 1012
סימן קכד 1012
סימן קכה 1013
סימן קכו 1013
סימן קכז 1015
סימן קכח 1015
סימן קכט 1016
סימן קל 1016
סימן קלא 1017
סימן קלב 1017
סימן קלג 1018
סימן קלד 1019
סימן קלה 1020
סימן קלו 1021
סימן קלז 1023
סימן קלח 1023
סימן קלט 1024
סימן קמ 1026
סימן קמא 1027
סימן קמב 1029
סימן קמג 1029
סימן קמד 1029
סימן קמה 1030
סימן קמו 1031
סימן קמז 1031
סימן קמח 1031
סימן קמט 1031
סימן קנ 1032
סימן קנא 1032
סימן קנב 1033
סימן קנג 1034
סימן קנד 1034
סימן קנה 1035
סימן קנו 1035
סימן קנז 1035
סימן קנח 1036
סימן קנט 1037
סימן קס 1037
סימן קסא 1037
סימן קסב 1038
סימן קסג 1038
סימן קסד 1039
סימן קסה 1039
סימן קסו 1040
סימן קסז 1041
סימן קסח 1041
סימן קסט 1041
סימן קע 1041
סימן קעא 1042
סימן קעב 1043
סימן קעג 1043

סימן קעד 1044
סימן קעה 1044
סימן קעו 1045
סימן קעז 1046
סימן קעח 1046
סימן קעט 1047
סימן קפ 1047
סימן קפא 1048
סימן קפב 1049
סימן קפג 1049
סימן קפד 1050
סימן קפה 1050
סימן קפו 1051
סימן קפז 1051
סימן קפח 1053
סימן קפט 1053
סימן קצ 1054
סימן קצא 1054
סימן קצב 1055
סימן קצג 1055
סימן קצד 1055
סימן קצה 1056
סימן קצו 1056
סימן קצז 1056
אחרי מות 1058
סימן א 1058
סימן ב 1058
סימן ג 1059
סימן ד 1059
סימן ה 1060
סימן ו 1060
סימן ז 1062
סימן ח 1063
סימן ט 1063
סימן י 1065
סימן יא 1066
סימן יב 1067
סימן יג 1068
סימן יד 1068
סימן טו 1069
סימן טז 1069
סימן יז 1069
סימן יח 1072
סימן יט 1073
סימן כ 1073
סימן כא 1074
סימן כב 1074
סימן כג 1075
סימן כד 1077
סימן כה 1078
סימן כו 1079
סימן כז 1080
סימן כח 1080
סימן כט 1081
סימן ל 1081
סימן לא 1081

סימן לב 1082
סימן לג 1082
סימן לד 1083
סימן לה 1083
סימן לו 1086
סימן לז 1086
סימן לח 1086
סימן לט 1087
סימן מ 1087
סימן מא 1088
סימן מב 1089
סימן מג 1091
סימן מד 1092
סימן מה 1092
סימן מו 1093
סימן מז 1093
סימן מח 1094
סימן מט 1094
סימן נ 1096
סימן נא 1097
סימן נב 1097
סימן נג 1100
סימן נד 1101
סימן נה 1101
סימן נו 1102
סימן נז 1102
סימן נח 1103
סימן נט 1103
סימן ס 1104
סימן סא 1106
סימן סב 1106
סימן סג 1106
סימן סד 1107
סימן סה 1107
סימן סו 1108
סימן סז 1108
סימן סח 1108
סימן סט 1109
סימן ע 1109
סימן עא 1110
סימן עב 1110
סימן עג 1112
סימן עד 1113
סימן עה 1115
סימן עו 1117
סימן עז 1117
סימן עח 1117
סימן עט 1118
סימן פ 1119
סימן פא 1119
סימן פב 1120
סימן פג 1120
סימן פד 1121
סימן פה 1123
סימן פו 1123
סימן פז 1123

סימן פח 1124
סימן פט 1126
סימן צ 1127
סימן צא 1128
סימן צב 1129
סימן צג 1129
סימן צד 1130
סימן צה 1131
סימן צו 1132
סימן צז 1132
סימן צח 1133
סימן צט 1134
סימן ק 1134
סימן קא 1135
סימן קב 1136
סימן קג 1136
סימן קד 1137
סימן קה 1138
סימן קו 1138
סימן קז 1138
סימן קח 1139
סימן קט 1140
סימן קי 1141
סימן קיא 1141
סימן קיב 1142
סימן קיג 1143
סימן קיד 1143
סימן קטו 1145
סימן קטז 1145
סימן קיז 1146
סימן קיח 1146
סימן קיט 1147
סימן קכ 1148
סימן קכא 1150
סימן קכב 1150
סימן קכג 1150
סימן קכד 1151
סימן קכה 1151
סימן קכו 1152
סימן קכז 1154
סימן קכח 1154
סימן קכט 1155
סימן קל 1155
סימן קלא 1156
סימן קלב 1157
סימן קלג 1157
סימן קלד 1157
סימן קלה 1158
סימן קלו 1158
סימן קלז 1158
סימן קלח 1159
סימן קלט 1160
סימן קמ 1160
סימן קמא 1161
סימן קמב 1162
סימן קמג 1163

סימן קמד 1163
סימן קמה 1164
סימן קמו 1164
סימן קמז 1165
סימן קמח 1165
סימן קמט 1166
סימן קנ 1167
סימן קנא 1167
קדושים 1168
סימן א 1168
סימן ב 1168
סימן ג 1169
סימן ד 1171
סימן ה 1173
סימן ו 1173
סימן ז 1174
סימן ח 1174
סימן ט 1175
סימן י 1175
סימן יא 1176
סימן יב 1176
סימן יג 1177
סימן יד 1177
סימן טו 1177
סימן טז 1181
סימן יז 1182
סימן יח 1182
סימן יט 1183
סימן כ 1184
סימן כא 1186
סימן כב 1186
סימן כג 1187
סימן כד 1188
סימן כה 1189
סימן כו 1189
סימן כז 1190
סימן כח 1190
סימן כט 1190
סימן ל 1191
סימן לא 1192
סימן לב 1193
סימן לג 1194
סימן לד 1194
סימן לה 1195
סימן לו 1196
סימן לז 1196
סימן לח 1196
סימן לט 1197
סימן מ 1197
סימן מא 1198
סימן מב 1199
סימן מג 1199
סימן מד 1200
סימן מה 1201
סימן מו 1202
סימן מז 1203

סימן מח 1204
סימן מט 1205
סימן נ 1205
סימן נא 1206
סימן נב 1207
סימן נג 1209
סימן נד 1209
סימן נה 1210
סימן נו 1210
סימן נז 1210
סימן נח 1211
סימן נט 1212
סימן ס 1215
סימן סא 1215
סימן סב 1215
סימן סג 1216
סימן סד 1216
סימן סה 1217
סימן סו 1217
סימן סז 1218
סימן סח 1219
סימן סט 1220
סימן ע 1220
סימן עא 1221
סימן עב 1222
סימן עג 1224
סימן עד 1225
סימן עה 1226
סימן עו 1227
סימן עז 1228
סימן עח 1229
סימן עט 1230
סימן פ 1231
סימן פא 1232
סימן פב 1233
סימן פג 1234
סימן פד 1234
סימן פה 1235
סימן פו 1236
סימן פז 1237
סימן פח 1237
סימן פט 1239
סימן צ 1239
סימן צא 1240
סימן צב 1241
סימן צג 1241
סימן צד 1242
סימן צה 1242
סימן צו 1242
סימן צז 1243
סימן צח 1243
סימן צט 1244
סימן ק 1244
סימן קא 1245
סימן קב 1251
סימן קג 1252

סימן קד 1252
סימן קה 1253
סימן קו 1254
סימן קז 1254
סימן קח 1255
סימן קט 1256
סימן קי 1257
סימן קיא 1257
סימן קיב 1259
סימן קיג 1259
סימן קיד 1260
סימן קטו 1261
סימן קטז 1262
סימן קיז 1262
סימן קיח 1263
סימן קיט 1263
סימן קכ 1264
סימן קכא 1264
סימן קכב 1264
סימן קכג 1266
סימן קכד 1266
סימן קכה 1266
סימן קכו 1266
סימן קכז 1267
סימן קכח 1267
סימן קכט 1267
אמור 1268
סימן א 1268
סימן ב 1269
סימן ג 1269
סימן ד 1270
סימן ה 1271
סימן ו 1273
סימן ז 1274
סימן ח 1276
סימן ט 1276
סימן י 1277
סימן יא 1278
סימן יב 1279
סימן יג 1280
סימן יד 1280
סימן טו 1281
סימן טז 1281
סימן יז 1282
סימן יח 1282
סימן יט 1282
סימן כ 1283
סימן כא 1283
סימן כב 1286
סימן כג 1287
סימן כד 1287
סימן כה 1287
סימן כו 1288
סימן כז 1288
סימן כח 1289
סימן כט 1290

סימן ל 1290
סימן לא 1291
סימן לב 1292
סימן לג 1293
סימן לד 1293
סימן לה 1295
סימן לו 1295
סימן לז 1295
סימן לח 1295
סימן לט 1296
סימן מ 1296
סימן מא 1296
סימן מב 1297
סימן מג 1297
סימן מד 1299
סימן מה 1299
סימן מו 1299
סימן מז 1300
סימן מח 1300
סימן מט 1301
סימן נ 1301
סימן נא 1301
סימן נב 1302
סימן נג 1302
סימן נד 1303
סימן נה 1303
סימן נו 1304
סימן נז 1304
סימן נח 1305
סימן נט 1306
סימן ס 1307
סימן סא 1307
סימן סב 1307
סימן סג 1307
סימן סד 1308
סימן סה 1308
סימן סו 1309
סימן סז 1311
סימן סח 1311
סימן סט 1312
סימן ע 1312
סימן עא 1312
סימן עב 1313
סימן עג 1314
סימן עד 1314
סימן עה 1314
סימן עו 1315
סימן עז 1315
סימן עח 1315
סימן עט 1316
סימן פ 1317
סימן פא 1317
סימן פב 1318
סימן פג 1318
סימן פד 1318
סימן פה 1319

סימן פו 1319
סימן פז 1321
סימן פח 1322
סימן פט 1322
סימן צ 1323
סימן צא 1324
סימן צב 1324
סימן צג 1325
סימן צד 1325
סימן צה 1325
סימן צו 1325
סימן צז 1329
סימן צח 1330
סימן צט 1330
סימן ק 1330
סימן קא 1331
סימן קב 1332
סימן קג 1332
סימן קד 1333
סימן קה 1334
סימן קו 1334
סימן קז 1335
סימן קח 1335
סימן קט 1335
סימן קי 1336
סימן קיא 1337
סימן קיב 1338
סימן קיג 1338
סימן קיד 1339
סימן קטו 1339
סימן קטז 1339
סימן קיז 1340
סימן קיח 1341
סימן קיט 1342
סימן קכ 1343
סימן קכא 1343
סימן קכב 1344
סימן קכג 1345
סימן קכד 1346
סימן קכה 1346
סימן קכו 1348
סימן קכז 1349
סימן קכח 1349
סימן קכט 1349
סימן קל 1350
סימן קלא 1350
סימן קלב 1351
סימן קלג 1351
סימן קלד 1352
סימן קלה 1353
סימן קלו 1353
סימן קלז 1353
סימן קלח 1354
סימן קלט 1354
סימן קמ 1354
סימן קמא 1355

סימן קמב 1355
סימן קמג 1355
סימן קמד 1356
סימן קמה 1356
סימן קמו 1356
סימן קמז 1357
סימן קמח 1358
סימן קמט 1358
סימן קנ 1359
סימן קנא 1360
סימן קנב 1360
סימן קנג 1361
סימן קנד 1362
סימן קנה 1362
סימן קנו 1362
סימן קנז 1363
סימן קנח 1363
סימן קנט 1363
סימן קס 1363
סימן קסא 1364
סימן קסב 1365
סימן קסג 1365
סימן קסד 1365
סימן קסה 1368
סימן קסו 1369
סימן קסז 1369
סימן קסח 1370
סימן קסט 1370
סימן קע 1371
סימן קעא 1371
סימן קעב 1372
סימן קעג 1374
סימן קעד 1374
סימן קעה 1375
סימן קעו 1375
סימן קעז 1375
סימן קעח 1377
סימן קעט 1377
סימן קפ 1378
סימן קפא 1379
סימן קפב 1379
סימן קפג 1380
סימן קפד 1380
סימן קפה 1381
סימן קפו 1381
סימן קפז 1381
סימן קפח 1384
סימן קפט 1384
סימן קצ 1385
סימן קצא 1387
סימן קצב 1387
סימן קצג 1388
סימן קצד 1388
סימן קצה 1389
סימן קצו 1389
סימן קצז 1390

סימן קצח 1390
סימן קצט 1390
סימן ר 1391
סימן רא 1392
סימן רב 1392
סימן רג 1392
סימן רד 1393
סימן רה 1393
סימן רו 1393
סימן רז 1394
סימן רח 1395
סימן רט 1397
סימן רי 1397
סימן ריא 1399
סימן ריב 1400
סימן ריג 1400
סימן ריד 1401
סימן רטו 1402
סימן רטז 1403
סימן ריז 1403
סימן ריח 1404
סימן ריט 1404
סימן רכ 1404
סימן רכא 1405
סימן רכב 1405
סימן רכג 1406
סימן רכד 1406
סימן רכה 1407
סימן רכו 1407
סימן רכז 1407
סימן רכח 1407
סימן רכט 1408
סימן רל 1408
סימן רלא 1409
סימן רלב 1409
סימן רלג 1409
סימן רלד 1410
סימן רלה 1410
סימן רלו 1412
סימן רלז 1413
סימן רלח 1414
סימן רלט 1414
סימן רמ 1415
סימן רמא 1415
סימן רמב 1415
סימן רמג 1415
סימן רמד 1416
סימן רמה 1416
סימן רמו 1417
סימן רמז 1417
סימן רמח 1417
סימן רמט 1418
סימן רנ 1419
סימן רנא 1419
סימן רנב 1420
בהר 1420

סימן א 1420
סימן ב 1421
סימן ג 1422
סימן ד 1423
סימן ה 1423
סימן ו 1424
סימן ז 1425
סימן ח 1426
סימן ט 1427
סימן י 1428
סימן יא 1428
סימן יב 1428
סימן יג 1429
סימן יד 1429
סימן טו 1430
סימן טז 1430
סימן יז 1430
סימן יח 1433
סימן יט 1434
סימן כ 1434
סימן כא 1435
סימן כב 1436
סימן כג 1436
סימן כד 1437
סימן כה 1437
סימן כו 1437
סימן כז 1438
סימן כח 1438
סימן כט 1438
סימן ל 1438
סימן לא 1440
סימן לב 1440
סימן לג 1441
סימן לד 1442
סימן לה 1442
סימן לו 1443
סימן לז 1444
סימן לח 1445
סימן לט 1447
סימן מ 1448
סימן מא 1449
סימן מב 1449
סימן מג 1450
סימן מד 1451
סימן מה 1451
סימן מו 1451
סימן מז 1452
סימן מח 1452
סימן מט 1452
סימן נ 1453
סימן נא 1453
סימן נב 1453
סימן נג 1454
סימן נד 1454
סימן נה 1455
סימן נו 1456

סימן נז 1456
סימן נח 1456
סימן נט 1457
סימן ס 1458
סימן סא 1458
סימן סב 1459
סימן סג 1459
סימן סד 1459
סימן סה 1460
סימן סו 1460
סימן סז 1461
סימן סח 1461
סימן סט 1461
סימן ע 1462
סימן עא 1463
סימן עב 1463
סימן עג 1464
סימן עד 1464
סימן עה 1465
סימן עו 1466
סימן עז 1466
סימן עח 1466
סימן עט 1467
סימן פ 1467
סימן פא 1467
סימן פב 1467
סימן פג 1468
סימן פד 1468
סימן פה 1468
סימן פו 1469
סימן פז 1469
סימן פח 1470
סימן פט 1471
סימן צ 1471
סימן צא 1471
סימן צב 1471
סימן צג 1471
סימן צד 1472
סימן צה 1472
סימן צו 1472
סימן צז 1472
סימן צח 1472
סימן צט 1473
סימן ק 1473
סימן קא 1474
סימן קב 1474
סימן קג 1475
סימן קד 1475
סימן קה 1476
סימן קו 1476
בחוקתי 1476
סימן א 1476
סימן ב 1477
סימן ג 1478
סימן ד 1479
סימן ה 1479

סימן ו 1480
סימן ז 1480
סימן ח 1480
סימן ט 1481
סימן י 1481
סימן יא 1482
סימן יב 1482
סימן יג 1482
סימן יד 1483
סימן טו 1483
סימן טז 1484
סימן יז 1484
סימן יח 1485
סימן יט 1485
סימן כ 1486
סימן כא 1486
סימן כב 1487
סימן כג 1487
סימן כד 1487
סימן כה 1488
סימן כו 1488
סימן כז 1488
סימן כח 1489
סימן כט 1489
סימן ל 1489
סימן לא 1490
סימן לב 1490
סימן לג 1490
סימן לד 1490
סימן לה 1491
סימן לו 1491
סימן לז 1491
סימן לח 1492
סימן לט 1492
סימן מ 1492
סימן מב 1492
סימן מג 1493
סימן מד 1494
סימן מה 1494
סימן מו 1494
סימן מז 1495
סימן מח 1495
סימן מט 1496
סימן נ 1497
סימן נא 1497
סימן נב 1497
סימן נג 1498
סימן נד 1498
סימן נה 1498
סימן נו 1500
סימן נז 1500
סימן נח 1501
סימן נט 1501
סימן ס 1502
סימן סא 1503
סימן סב 1503

סימן סג 1503
סימן סד 1503
סימן סה 1504
סימן סו 1504
סימן סז 1504
סימן סח 1505
סימן סט 1505
סימן ע 1507
סימן עא 1507
סימן עב 1508
סימן עג 1508
סימן עד 1509
סימן עה 1510
סימן עו 1511
סימן עז 1511
סימן עח 1511
סימן עט 1512
סימן פ 1512
סימן פא 1512
סימן פב 1513
סימן פג 1513
סימן פד 1513
סימן פה 1513
סימן פו 1514
סימן פז 1514
סימן פח 1514
סימן פט 1514
סימן צ 1515
סימן צא 1515
סימן צב 1515
סימן צג 1516
סימן צד 1516
סימן צה 1516
סימן צו 1516
סימן צז 1517
סימן צח 1517
סימן צט 1517
סימן ק 1518
סימן קא 1519
סימן קב 1519
סימן קג 1520
סימן קד 1520
סימן קה 1520
סימן קו 1521
סימן קז 1521
סימן קח 1523
סימן קט 1524
סימן קי 1525
סימן קיא 1526
סימן קיב 1527
סימן קיג 1528
סימן קיד 1528
סימן קטו 1529
סימן קטז 1529
סימן קיז 1530
סימן קיח 1530

סימן קיט 1531
סימן קכ 1531

ויקרא

סימן א

ויקרא אל משה וידבר ה': מחוקי מליצת לשון הקודש כשיבואו שני פעלים על פועל אחד יבא תמיד שם הפועל בין שני הפעלים – "וירא ה' אל אברם ויאמר" (בראשית י"ב:ז'), "ויגש אברהם ויאמר" (שם יח), "ויגדל הילד ויגמל" (שם כא), "ותהר לאה ותלד בן" (שם כט), וכן תמיד. [והמבארים לא השכילו כלל זה]. ובמקומות שבא שם הפועל אחר הפעל השני הוא זרות וסירוס בלשון; כמו פה שצריך לסרס הכתוב ולפרש שהשם שכתוב אחר "וידבר" מוסב על "ויקרא" – ויקרא ה'. וכל מי שיש לו לב לדעת ורוח להשכיל יבין וידע שאין מדרך החכמה לעוות הכתוב ולסרס הלשון, אם לא לכוונה מיוחדת. ודרוש כמוס בסירוס הזה ורבותינו ז"ל למדונו שבכל מקום שבא סירוס כזה בא להשוות שני הפעלים זה לזה, ללמד שהיו דומים באיזה דבר ולזה הם תכופים זה לזה ורווח לא יבא ביניהם. כן אומר בבראשית רבה (פ' נג) "ותהר ותלד שרה לאברהם" (בראשית כ"א:ב') מלמד שלא גנבה אותו זרע ממקום אחר. רוצה לומר, לכן סמך פעל ההריון אל פעל הלידה וכתב שם "שרה" לבסוף, להשוות ההריון אל הלידה – כמו שהלידה היא מיוחסת לאברהם כן התיחש ההריון אליו ולא ממקום אחר. (שם פר' עד) "וילך וישב לבן למקומו" ששב לסורו. פירוש: כי מה שסמך שני הפעלים "וילך וישב" וכתב שם "לבן" בסוף מורה שהיתה ההליכה והשיבה סמוכים ורצופים זה לזה; וזה לא יצויר בהליכה פעלית, שבהכרח הולך תחלה ואחר כך שב למקומו, ולא יצויר רק בהליכה הגיונית ו"מקומו" היינו מדרגתו [ששם "מקום" בא על המעלה והערך כמו שבאר המורה (מאמר א פרק ח)] – שתיכף בהפנותו מעם יעקב שב למדרגתו ברשע וזדון. במכלתא (פר' בא) "וילכו ויעשו בני ישראל" (שמות י"ב:כ"ח) ליתן שכר להליכה ושכר לעשיה נסמכו שני הפעלים להשוותם שההליכה היה שכרה גדול כמו העשיה וההליכה כבר נחשבה חלק מהמעשה וקבלו עליה שכר. ובזה נבין מדעתינו כל כיוצא בו כמו "ויפן וירד משה מן ההר" (שמות ל"ב:ט"ו) מורה תכיפות שני הפעלים זה לזה. ועיין מה שכתבנו בפר' צו (סימן קעט) על "וישחט ויקח משה מדמו". וז"ש בספרא (משנה א) "ויקרא..וידבר" – הקדים

קריאה לדיבור; רצונו לומר שלכן לא אמר "ויקרא ה' " שהקריאה היתה תכופה אל הדיבור וחלק ממנו ומוכרחת אליו, כי לא יתכן דיבור בלא קריאה. ודע כי פעל **קרא** ישמש בג' לשונות: או במלת "אל", או במלת "את", או בלמ"ד השימוש. רצוני לומר שלפעמים יאמר "קרא אל פלוני" ולפעמים יאמר "קרא את פלוני" ולפעמים יאמר "קרא לפלוני". וחוקרי הלשון נפוצו איש לדרכו לתת הבדלים ביניהם, והיטב דברו בזה האחרונים שקריאה לפלוני מורה שהיה הקרוא רחוק ממנו ושולח אחריו שיבא אליו; וכן כשאומר "קרא את פלוני". [מלבד מה שמצאתי הבדל דק בין "קרא לפלוני" ובין "קרא את..", שקריאה שאחריו "את" מורה שהזמינו לענין גדול מיוחד, ובארתי זאת במקום אחר]. אבל בכל מקום שאומר "קרא אל פלוני" מורה שהקרוא עמד לפני הקורא או קרוב אליו והקריאה הוא דרך כבוד וחבה שמזמינהו אל הדיבור. וכלל זה בדוק בכל מקום. ומצאתיו מבואר בבראשית רבה (פר צז) "ויקרא יעקב אל בניו" ר' פנחס אומר זמנם לבניו. ואשר עוררו עליו הנוקפים ממה שכתוב "ויקרא פרעה אל משה ולאהרן" (שמות ח' כא), נשיב להם כי משה היה נמצא אז אצל פרעה ולא אהרן כמו שבמכת חשך אמר (שם י כד) "ויקרא פרעה אל משה" מפני שהיה לפניו, וביתר המכות (שם ח ד, ט כז, י טז, יב לא) כתוב "ויקרא למשה ולאהרן" מפני שקראם מביתם. ובמכלתא (בא דף יב ב) "ויקרא פרעה למשה ולאהרן" מגיד שהיה פרעה מחזיר ושואל בכל ארץ מצרים היכן משה שרוי? היכן אהרן שרוי? ודייק זה ממה שלא אמר "ויקרא אל", מורה שקראם מביתם. וכן במדרש שוחר טוב (סימן קיג) עמד לו פרעה והלך אצל משה ואהרן בלילה שנאמר "ויקרא פרעה למשה ולאהרן לילה" והיה דופק על פתחם. וכן ממה שכתוב (שמואל א ג ה) "ויבן עלי כי ה' קורא לנער" אין סתירה, כי הגם שקריאת ה' שם היה דרך חבה וכתיב "ויקרא ה' אל שמואל" מכל מקום בערך עלי – ששמואל בא אליו וחשב שהוא קריאה לבא – יצדק שקרא "לנער". ועוללתי ובדקתי אחר כלל הזה ומצאתיו נאמו בכל תנ"ך לבד שתי מקומות היוצאים מן הכלל, והם: "קרא אל השונמית הלז ויקראה ותבוא אליו" (מלכים ב ד לו); "ויקרא אל אבישלום ויבא אל המלך" (שמואל ב יד לג). וכבר כתב החכם ראב"ע בספר מאזנים (דף מד ב) כי לא נעזב דעת הלשון בעבור איזה מלות זרות שימצאו

בו, וזה מקרה כל חכמה אם מצא אחד מאלף שיצא מכלל החכמה אין משגיחין בו. ועל יסוד זה בנו הבונים טירת כסף באמרם "ויקרא..וידבר" – הקדים קריאה לדיבור, שלדעת הספרא (לקמן פרק ב משנה י) שהיה קול הקריאה נפסק, לא היה קריאה זו בעוד שהיה משה בחוץ, רק בעת שהיה באהל [1] והיה הזמנה דרך חבה לבד. וזה כפי הכלל הנ"ל שקריאה שאחריו "אל" מורה הזמנה לבד. והנה הקריאה עם שמוש מלת "אל", שמורה הזמנה, יצוייר בדבר ה' בשלשה פנים: (א) כשידבר הנבדל אליו בפעם הראשון טרם יגלה אליו דבר ה' שבזה מכינהו למען ישית לב כי ה' קורא אליו כמו שהיה בשמואל שקרא אליו שלשה פעמים ולא ידע מי הוא הקורא (ב) אם עומד בין יתר העם וקורא אליו בשמו ליחד הדיבור אליו לבדו מכל העומדים שם (ג) בעת שתהיה נבואתו באספקלריא בלתי מאירה שאז יראה מחזות ודמיונות וכל אבריו מזדעזעים וכח הגוף כשל ועשתונותיו מתטרפות כמ"ש הרמב"ם (פרק ז מהל' יסודי התורה הלכה ב) שאז קורא אליו לחזקו ולאמצו. ומזה היו רוב הקריאות שבאו אצל הנביאים שכולם חוץ ממשה ע"ה ראו באספקלריא בלתי מאירה. ומצאנו קריאה אל משה בג' **זמנים**: **במראה הסנה** "ויקרא אליו אלקים מתוך הסנה" (שמות ג':ד') ובו יש לומר שהיה הקריאה על אופן הראשון, אחר שהיא היתה הקריאה הראשונה. וזה שאמר בספרא הלא דין הוא וכולי..ונאמר בסנה 'דיבור' וכולי... (משנה ב) לא אם אמרת בדיבור הסנה שהיא **תחלה לדברות. במעמד הר סיני** "ויקרא אליו ה' מן ההר" שגם כן לא היה קריאה לבא דכתיב "אליו", וגם שכבר היה בהר [2]. ובו

[1] דעת הרמב"ן והרשב"ם שמ"ש ויקרא אל משה מוסב עמ"ש בפ' פקודי ולא יכול משה לבא אל א"מ וקראו שיכנס, וכ"מ במדרש תנחומא ורבה כאן וכן במד' רבה (בא פי"ט ונשא פמ"ו) ובת' יב"ע שמשה למד ק"ו מדבור הר סיני שלא דבר עמו עד שקראו וכו', וכ"ד התד"א הובא בילקוט, ולא כן שטת הספרא, שלדעתו בין קריאה דסיני בין קריאה דפה היה רק הזמנה, כי לא יצא הקול חוץ לא"מ וכבר היה אז בפנים, וכן אומר בברייתא די"ג מדות שבעת בא משה לא"מ כבר נסתלק הענן והיה בא מאליו, ובזה תבין מ"ש ביומא (דף ד') אר"א ויקרא אל משה, משה וכל ישראל שומעים ולא בא הכתוב אלא לחלק כבוד למשה, מיתבי' קול לו קול אליו, משה שמע וכל ישראל לא שמעו, ל"ק הא בסיני הא בא"מ, ואיבע"א ל"ק הא בקריאה הא בדבור, מבואר שדעת איבע"א כדעת המד' שהקריאה שמעו ישראל גם בא"מ כי יצא הקול חוץ לא"מ, ודעת התי' הוא כדעת הספרא שגם קול הקריאה לא שמעו כי לא יצא הקול חוץ לאהל, ומ"ש שכל ישראל שמעו היה בסיני:

[2] מפני שבדבור הר סיני נז' קריאה שלשה פעמים. (יתרו יט ג', שם כף, סוף משפטים). לכן נבוכו המפרשים, הראב"ד בחר לו מ"ש בסוף משפטים ויקרא אל משה ביום השביעי מתוך הענן ויבא משה בתוך הענן ויעל אל ההר. אולם מבואר שזה היה קריאה והרשאה לבא אל הענן כמ"ש ויבא משה בתוך הענן, ולכן לא נז' שם דבור כלל, ומ"ש אל משה, הוא מפני שהיה קרוב אל המקום, ועוד יש ע"ז דרוש ברבה תבא (פר' ז'). וזה תלוי בפלוגתא שביומא (דף ד'), דלריה"ג ויכסהו הענן למשה (והיה מעשה זו אחר עשרת הדברות) ממילא מ"ש ויקרא אל משה

יש לומר מפני שהיה במעמד כל ישראל היתה הקריאה ליחד הדיבור אליו לבדו, וזה שאמר בספרא דיבור הר סיני יוכיח וכולי..(משנה ג) לא אם אמרת בדיבור הר סיני **שהוא לכל ישראל**. וכן אין ללמוד מדיבור סנה והר סיני ביחד מבנין אב משני כתובים (שמסתמא היו כל הקריאות בדרך אחד) כי יש לומר שהיתה הקריאה על האופן השלישי – כי נבואת סנה והר סיני נבדלו מן הנבואות שנבא משה **באהל מועד** כי נבואת אהל מועד היתה שלמה, באספקלריא המאירה, ולא כן נבואת סנה שראה מחזה ודמיון, מלאך ואש בוער מתוך הסנה (כמו שבארתי בפירושי שמה). וכן ההכנה לנבואת הר סיני כתוב בה "הנה אנכי בא אליך בעב הענן בעבור ישמע העם" והיתה נבואה נמוכה ובעב הענן, כפי כח העם. וזה נודע ממה שנבואת סנה והר סיני נאמרו ב"כה" – "כה אמר ה' בני בכורי ישראל" (שמות ד כב), "כה תאמר אל בני ישראל" (שם ג יד), וכן כולם. וכן בסיני – "כה תאמר אל בית יעקב". ומבואר אצלי במקום אחר שזה היה בעת שלא היתה נבואתו שלמה כמ"ש (ספרי מטות פסקא קנג) כל הנביאים נתנבאו ב"כה"; מוסף עליהם משה שנתנבא ב"זה הדבר". וזה שאמר בספרא הרי אתה דן מבנין אב וכולי...(משנה ה) אי מה להצד השוה שבהן שהן דיבור באש מפי קדש למשה רוצה לומר, שהיה הדיבור באש שראה מחזה ודמיון, שזה מורה שהיתה נבואתו באספקלריא בלתי מאירה ולכן בא הקריאה לחזקו ולאמצו; ולא נלמד רק על דיבור כמוהו שהיה באש, רצונו לומר, נבואה בלתי שלמה, לא על דיבור אהל מועד שלא היה באש כי לא ראה אז שום מחזה ודמיון. לכן אמר גם באהל מועד "ויקרא...וידבר" להקדים קריאה לדיבור. [3]

מתוך הענן היה קריאת חבה והזמנה, ומ"ש ויבא בתוך הענן פי' שבא כבר לפני ששת הימים. ולר"ע שמפרש ויכסהו הענן להר (והיה קודם עשרת הדברות) היה קריאה לבא, (וז"ש ביומא שם ר"ע אומר וכו' משה וכל ישראל עומדים ולא בא הכתוב אלא לחלק כבוד למשה, ר"ע בא לתרץ לשטתו שהיה קריאה לבא הלא היה צ"ל ויקרא למשה בלמ"ד, לא אל משה, ומשיב שהיה לחלק כבוד שקריאה של כבוד בא במלת אל). והק"א בחר לו הכתוב ביתרו כ"ף ואינו נכון כי שם כתוב ויקרא למשה בלמד, שהיא קריאה לבא, כמש"ש ויעל משה, והנבון מ"ש שהיא בפי' ר' הלל. וכ"ה במכלתא (יתרו פ' לב) ויקרא אליו ה' מלמד שהקריאה קדמה לדבור:

[3] מפרשי הספרא הרבו להקשות על מאמר זה ולפלפל עפ"י דרכם. והוא (א) יכתב באהל מועד לבד ונילוף אינך מיניה, (והק"א השיב שאז היינו מפרשים שהוא קריאה לבא, ולא הועיל, שא"כ גם עתה שכתוב סנה והר סיני נפרש כן, כי מסנה והר סיני א"א ללמד שהיה באש, והרא"ם השיב שא"א ללמוד מא"מ כי שכן עליו הענן, וע"ז יקשה לכתוב א"מ וחד מאינך): (ב) מ"ש יכול לא היה קריאה אלא לדבור זה, למה נאמר כן, הלא תחלה רצה ללמוד מסנה או מסיני לבד ולא אמר שהיה רק לדבור זה: (ג) איך רצה לילף מסנה וסיני שהיה רק אמירה לא דבור. אולם הלמודים האלה מיוסדים על יסודו של ר"א בנו של ריה"ג בל"ב מדות דאגדה (מדה ח'), מבנין אב

סימן ב

ויקרא וידבר מאהל מועד: מליצת לשון הקודש תציין תמיד מקום הדיבור בב' השימוש, לא במ"ם כמו "במקום אשר דבר אתו" (בראשית ל"ה:י"ג), "ה אלקינו דבר אלינו בחורב" (דברים א':ו'). (אם לא כשיהיה המדבר ברשות אחר כמו "מן השמים דברתי עמכם" (שמות כ יט)). ולפי זה היה ראוי לאמר "וידבר באהל מועד", ומוכרח שהלשון מסורס ומה שכתוב "מאהל מועד" מוסב על פעל "ויקרא", כי מקום הקריאה יצוין תמיד במ"ם – "ויקרא מלאך ה' מן השמים" (בראשית כ"ב:י"א), "ויקרא אליו אלקים מתוך הסנה" (שמות ג':ד'), וכן פירש הרשב"ם. וראיתי כי דרך רבותינו בסירוס כזה שנעתקה מלה אחת (הבאה לפרש פעל אחד שבמאמר ומקומה באמצע המאמר) אל סוף המאמר; ידרשוהו כאילו הוא נשוא המאמר בכללו כמו שדרשו (בספרא מצורע זבין פרשה א משנה ח, ובנדה דף נה) "זובו טמא" – למד על הזוב שהוא טמא שאחר שראוי לכתב "כי יהיה זב זובו מבשרו" וכתוב "כי יהיה זב מבשרו זובו" פירשו מלת "זובו" שהוא נשוא אל כל המאמר – אם זב מבשרו אז זובו טמא רוצה לומר, הזיבה טמא. וכמוהו תראה הבאתי דרושים רבים כאלה (בסימן יא) על "אדם כי יקריב מכם" ועוד במקומות הרבה. וכן דרשו פה; שמה שכתוב "מאהל מועד" הוא נשוא המאמר בכלל. רוצה לומר, מה שקרא-וידבר (היינו מה שהקדים קריאה לדיבור) היה תמיד "מאהל מועד", בכל עת שדבר עמו מאהל מועד. וז"ש בספרא (משנה ו) ומנין לכל הדברות שבתורה? ת"ל "מאהל מועד" (רוצה לומר שנכתב מסורס שלא במקומו להורות) כל שהוא מאהל מועד הקדים קריאה לדיבור,

כיצד, זה יסוד מלמד ע"מ שהוא לאחריו, מאימתי נקרא יסוד משיהיה הוא נאמר תחלה, א"ר חייא על כל דבור הי' הקב"ה קורא ומשה משיב הנני, בנין אב לכולם ויקרא אליו אלקים וכו' לפי שהוא בתחלה, לפ"ז הלימוד של בנין אב באגדה הוא רק מהדבר שנאמר בתחלה, לא מדבר שנאמר אחריו, ושפיר התחיל ללמוד מסנה שהיה תחלה לדברות שאחריו, ודחה שסבת הקריאה בסנה היה מפני שנדבר עמו בפעם הראשון, והשיב דבור הר סיני יוכיח. לפ"ז לא ק' לכתוב באהל מועד לבד, שאז לא ילמד ממנו דבר כיון שאינו הנאמר תחלה, וכן ל"ק שיכתב א"מ וסנה שאז לא יוכל ללמוד סיני שהיה קודם א"מ אחר שעקר הלמוד א"מ שנאמר אח"כ, וכן שפיר אמר יכול לא היה קריאה אלא לדבור זה, כי מא"מ א"א לילף בנין אב כיון שאינו תחלה וצריך קרא. וכן יכול לדחות באמת מה לסנה וסיני שהיו אמירות, רק שאז הי' קשה עמ"ש אח"כ יכול לא הי' קריאה אלא לדברות מנין אף לאמירות, שע"ז א"צ קרא שנלמד מסנה וסיני, לכן דחה שגם אמירות א"א ללמוד מסנה וסיני שהי' באש. ומ"ש מנין לכל הדברות שבתורה בנוי עמ"ש (לקמן פ"ב מ"ד) בשלשה מקומות נאמר דבור למשה, בארץ מצרים, בסיני, באהל מועד, לפ"ז אחר שלמד שבכל דברות א"מ קדמה קריאה, כן יליף לקריאה הנאמר בסנה במצרים, וקריאה דסיני, והוא להורות על כל דברות דארץ מצרים וסיני, שלא הי' רק לדבור הפרטי בלבד:

וממילא נדע כי היתה קריאה קודמת לכל דברות שבתורה כי מיום שהוקם המשכן לא נדבר עמו רק באהל מועד כמו שבאר הרמב"ן (ריש פרשת במדבר).

סימן ג

וידבר ה' לאמר: יען דברי הספרא משנה ז ומשנה ח נוסדים ומכוננים על ההבדל שהיה לחכמינו האמתים בין לשון **דיבור** ובין לשון **אמירה**, ודבר זה יסוד מוסד להבין על ידו מאמרים רבים מפוזרים בדבריהם הנה והנה, וגם משניות רבות השנוים בספר הזה – אבאר לך הבדלם בכל פרטיהם והיה לך אור ועינים: הרד"ק בשורש "דבר" כתב וז"ל: אלא שיש הפרש ביניהם (ר"ל בין דיבור ואמירה) בשימוש הלשון; כי ה"אמירה" אינה מבלי סמיכה אל אחר, והדיבור הוא מבלי סמיכה אל אחר כי הוא מורה על עיקר הדיבור שהוא באדם כמו שתאמר "אדם חי מדבר" ולא "אדם חי אומר" אלא אם תסמכנו – "פלוני אומר לפלוני". ואף על פי שאין הסמיכה כתובה, לפעמים הענין מובן כי המאמר עם הסמיכה כמו "אמרי נא אחותי את" – כי בודאי רצונו לומר אמרי לשואלים אותך. וכן הדומים לו על זה הדרך. ולא יאמר לשון "דיבור" על שאינו מדבר אפילו דרך משל כמו שיאמר לשון "סיפור" ו"הגדה" כמו "ויאמרו לך הנני" (איוב ל"ח:ל"ה), "ועוף השמים ויגד לך ויספרו לך דגי הים" (שם יב), עכ"ל. מבואר כי הדיבור מציין המבטא לבד, בין שיהיה מדבר אל עצמו בין שידבר אל חברו, בכל אופני הדיבור. ובזה הוא כמו סוג שתחתיו כמה מינים, כי "הדיבור" המבטאי הזה שיגיע אל חברו יהיה לפעמים "אמירה" ופעמים "הגדה" או "ציווי" או "עניה" או "שאלה" וכדומה. לפעמים יהיה הדיבור מאחד לחבירו ולפעמים יהיה דיבור משותף שידברו שני אנשים יחד זה עם זה; לפעמים יהיה דיבור ארוך כדרך הדורש ברבים ומאריך פה ולשון, ולפעמים יהיה מלה אחת יחידית; על כולם יצדק פעל ושם "דבר". ובזה יכון מה שכתוב (בזוהר פר' לך דף פו) וידבר דרגא לבר.. ואף על גב דדיבור תתאה הוא, לא תימא דלאו עילאה היא, אלא ודאי דבר מליא היא מכולא ודרגא עילאה היא רצונו לומר כי בעצם היא הסוג ש"אמירה" ו"הגדה" נכנס תחתיו, לא כן "אמירה", היא מיוחדת רק על מאמר שיש בו הבנה שיגיד לחבירו. לפי זה כל מקום שהשתמש בפעל "אמר" צריך שיהיה מאמר מובן ולכן יפרש תמיד

מה היתה האמירה, מה שאין כן בפעל "דיבור" שיציין רק שדבר דברים ואינו מציין לפעמים מה היה הדיבור: "וישב אליהם וידבר אליהם" (בראשית מ"ב:כ"ד), "וידברו אליו פתח הבית", "וידבר על לב הנערה", "ודבר הוא לך אל העם", "וישמע את הקול מדבר אליו" – בכל אלה לא פורש מה היה הדיבור. ואם היה אומר "ויאמרו אליו פתח הבית" היה צריך לפרש מה אמרו. ומטעם זה יבא פעל "דבר" אחר גמר האמירה: "ויאמר, ה' אלקי אדוני אברהם..ויהי הוא טרם כלה לדבר", "לא אוכל עד אם דברתי דברי ויאמר דבר" (שם) – ובכל זה לא יפול לשון "אמירה". והראב"ע בפירוש תהלות (מזמור יט) כתב "אין אומר ואין דברים" "אומר" הם הדבורים שיש להם טעם שלם כאומר ראובן חי, וזה לא יהיה רק מחיבור דברים. וה"דיבור" הוא ראובן והקול ישמיע אות רי"ש וכולי. ולכן בא פעל "אמר" אחר פעל "דבר": "ויוסף עוד לדבר אליו ויאמר" (בראשית י"ח:כ"ט), "וידבר אל חתניו ויאמר" (שם יט) – במלת "וידבר" רצונו לומר שנתעסק עמו בעסק הדיבור ובמלת "ויאמר" מציין מה שאמר. ובאופן זה יאמר תמיד "וידבר..לאמר.." – במלת "וידבר" מציין שהתעסק במבטא ודיבור, ובמלת "לאמר" מציין מה שאמר לו. וכ"כ ביריעות שלמה (חלק ב סימן א), כי במלת "וידבר" עדיין אינו מתחיל הענין כלל רק יודיע שדבר דברים ועל ידי מלת "לאמר" מתחיל הענין ורוצה לומר וזאת וזאת אמר. ועל כן כל מקום שאומר "וידבר..לאמר" אין בו זרות וכפל כי מלת "לאמר" מפרש מהות הדיבור. וכן דרכו לבא אחר "ציווי" "הגדה" "עניה" ו"שאלה": "ויצו לאמר" (בראשית ב), "ויוגד לאמר" (שם כב), "ויענו לאמר" (שם כג), "וידבר אתם לאמר" (שם), "ואשאל אותה ואומר" (שם כד). אבל במקום שיאמר "ויאמר..לאמר" יש בו זרות וכפל. ואמר במד' רבה (פ' אמור סימן כו) כל מקום שהוא אומר "ויאמר..ויאמר" – צריך להדרש. וחושב שם כמה דברים [והרמב"ן (בריש אמור) נדחק שלפעמים יבוא "אמירה" תחת "דיבור" וכן להפך, אבל חז"ל דקדקו בזה ודרשוהו תמיד והשיבו כל לשון על מכונו. ועיין מה שכתבנו שם (סימן ג).] אולם, הגם שבכל מקום שבא בלשון "וידבר..ויאמר" או "וידבר..לאמר" האמירה הוא פירושו של הדיבור ופירושו שדבר דיבור מבטאי וזאת אשר אמר, בכל זאת במה שאמר תמיד "וידבר ה' אל משה לאמר" לא יספיק זה, שלמה כפל דבריו?

היה לו לומר "ויאמר ה' אל משה" ומזה נדע שדבר דברים? ועל כרחך כי הדבור הזה ענין מעולה יותר, שכבר אמרנו כי הדיבור יכלל גם כן הדיבור הארוך כדרך הדורש ומטעים דבריו בהצעות ובראיות ופירושים, שזה לא יצוין באמירה שהוא המאמר הפשוט. ופירוש "וידבר ה' אל משה" – שהאריך לדבר עמו ענינים רבים, היינו שהודיעו כל פרטי ההלכות והדינים והדרשות והמדות שבהם ישאבו מים מבארות עמוקים וכל מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש. ובמלת "לאמר" מציין הלשון הפרטי שבו נאמרה הפרשה בפרטיה. ובזה תשכיל כי לשון זה לא נאמר רק בנבואת משה שהיה נביא תורה ומסר לו אמירות בכתב ודברים בעל פה, לא בנבואת יתר נביאים כמו שאבאר זה אם ירצה השם (בסימן שאחרי זה). ואם לבך תשית לדעתי, הט אזניך ושמע דברי חכמים, איך דבריהם בנוים לתלפיות על פי הדברים האלה: **בספרי** (פר' בהעלותך פסקא נט) "דבר אל אהרן – לפי שכל מעשה הפרשה באהרן הביא את אהרן לכלל דיבור; "ואמרת אליו" – הרי אזהרה לאהרן. בארו כי במה שכתוב "דבר אל אהרן" שמציין רק עסק הדיבור לבד, לא מהות הנאמר, הוא לפי שמעשה הפרשות ממצות הנרות שייך אליו, לכן זכה אל הדיבור הזה. ובמה שכתוב "ואמרת אליו" מציין פרט האמירה מה שיזהיר אותו. **במדרש רבה** (ריש פ' במדבר) "וידבר ה' אל משה במדבר סיני.." – כשבא לגדל את ישראל מפרסם איזה יום איזה חדש איזה מקום איזה שנה איזה אופטיאה. "לצאתם מארץ מצרים לאמר" – מה אמר להם? "שאו את ראש כל עדת בני ישראל". כוונתם שמה שכתוב "וידבר ה' אל משה במדבר סיני באהל מועד באחד לחדש" בא להודיע כי ה' דבר עמו דברים ביום פלוני בחדש פלוני בשנה פלונית במקום פלוני וזה מצד חשיבות ישראל וגדולתם מפרט הזמן והמקום שבו דבר המלך הכבוד, וזה ענין בפני עצמו; עתה אומר, "לאמר שאו את ראש". רוצה לומר, והאמירה הפרטית היה שאו את ראש. וז"ש מה אמר להם? וכולי. **בברכות** (דף יד ב) אמר רב שמואל בר יצחק אמר רב "דבר אל בני ישראל" לא הוי התחלה, והדברים מותאמים עם אשר כתבתי, כי באמרו "דבר אל בני ישראל" כוונתו התעסק עמם בדיבור לדבר עמם איזה ענין ולכן בזה לא התחיל הדיבור כלל, רק במ"ש "ואמרת אליהם" שפירושו וזאת תאמר דהיינו פרשת ציצית, בזה מתחיל

הענין. **בספרי זוטא** (הובא בילקוט נשא דף רעב גבי פר' נזיר) "דבר אל בני ישראל" – ריבה התולש והמורט; "ואמרת אליהם" – ריבה המשפשף באדמה ונותן סימנים. וזה מובן על פי מ"ש בסוטה (טז) אמר ר"י בג' מקומות הלכה עוקבת מקרא... התורה אמרה בתער והלכה בכל דבר. ובנזיר (דף לט) "תער" אין לי אלא תער; תלש, שפשף מנין? ת"ל "קדוש יהיה גדל פרע שער ראש" דברי ר' יאשיה. וכבר בארנו כי מ"ש "דבר אל בני ישראל" כיון על תורה שבעל פה ו"אמרת" הוא תורה שבכתב, ואם כן במה שכתוב "דבר אל בני ישראל" הוא ההלכה למשה מסיני שמוזהר על כל דבר וזה שאמר ריבה התולש והמורט ואם כן מה שכתב "ואמרת" שהוא הכתוב בכתב – "קדוש יהיה גדל פרע" – קאי על שפשף באדמה שעל זה קאי בעשה של "קדוש יהיה" כי על תולש ומורט יש הלכה למשה מסיני שהוא בלא תעשה. וז"ש שיירת מ"ע החופף באדמה, שעל כרחך המצות עשה של "קדוש יהיה" משויר ללימוד זה כי על תולש ומורט יש הלכה למשה מסיני. ובזה תבין מ"ש **בספרי זוטא פר' שלח** (הובא בילקוט רמז תשמ"ה) "דבר אל בני ישראל" (דגבי נסכים) – שיהו שוקלין שקלים ולוקחין נסכים לעולות גוים לעולות התושבים לעולות הנמצאות ועל ידי מי שהניח עולתו וברח. ושם: "דבר אל בני ישראל" – שיהיו לוקחים מלח שיהיו הכהנים מולחים בו חטאתיהם ומנחותיהם והעורות. ושם: "דבר אל בני ישראל" – שיהיו לוקחים פרת חטאת ושעיר המשתלח וכולי רצונו לומר שכל זה דבר בהלכה למשה מסיני בעל פה וכל זה נכלל בכלל "דבר אל בני ישראל" שמורה שבדיבור בעל פה נדברו דינים אלה כמו ששנוי במשנה דשקלים (פרק ד). וכן **בספרי זוטא** פר' נשא (הובא בילקוט רמז תרצז ותרצח) "דבר אל בני ישראל" – לרבות הטמאים במגע ולא במשא. ושם: "דבר אל בני ישראל" – לרבות בתי ערי חומה. רוצה לומר שכל דינים אלה דבר עמו בתורה שבעל פה שנכלל במה שכתוב "דבר אל בני ישראל" שצוה שימסור ההלכות אליהם. **בספרי** (**נשא פסקא ב**): "איש או אשה כי יעשו מכל חטאת האדם" למה נאמר פרשה זאת? לפי שאומר "נפש כי תחטא ומעלה מעל ה' וכולי" אבל בגזל הגר לא שמענו...זה מדה בתורה – כל פרשה שנאמרה במקום אחד וחסר בה דבר אחד ושנאה במקום אחר, לא שנאה אלא על שחסר בה דבר אחד. רבי עקיבא אומר כל

מקום שנאמר בה "לאמר" צריך לידרש. מבואר שבעל המאמר שם הניח שפרשה זו לא נאמרה לגופה רק נשנית בשביל גזל הגר שחסר בפר' ויקרא גבי כופר בפקדון. ור' עקיבא השיב שזה היה נכון אם לא היה כתוב "וידבר ה' אל משה לאמר" שזה הלשון מורה שהיה בזו הפרשה דברים בעל פה והם מלובשים באמירות הכתב באופן שכל תיבה ניתנה להדרש. [ונראה דתנא קמא שם (שהוא ר' שמעון סתמא דספרי) הולך לשיטתו שאומר במכלתא (בשלח פ"א) ר' שמעון בר יוחאי אומר כל מקום שהוא אומר "לאמר" "ואמרת אליהם" (פירוש: "דבר אל בני ישראל לאמר..") הרי זה לדורות; וכל מקום שאינו אומר "לאמר" "ואמרת אליהם" – הרי זה לשעה. ורבי אומר אפילו בכל מקום שאינו אומר "לאמר" "ואמרת אליהם" הרי זה לדורות חוץ מג' מקומות (עיין מה שכתבנו אמור סימן רלא). והשתא לדעת ר' שמעון בכל מצוה שהוא לדורות היה צריך לומר "דבר אל בני ישראל לאמר" או "ואמרת אליהם", שהאמירה הוא האזהרה של פרטי המצוה לדורות. וקשה ליה שבפר' גזל הגר אומר "דבר אל בני ישראל" לבד. והשיב שזה מפני שפרשה זו כבר נאמרה ולא באה פה אלא בשביל דבר אחד שנתחדש ולכן לא נתנה להדרש. ור' עקביא יסבור כרבי, דגם כשאינו אומר "דבר..לאמר" הוא לדורות.] **מדרש רבה** (תשא פר' מ): כשבקש הקב"ה לומר תורה לישראל אמרה תחלה ד' פעמים בינו ובין עצמו שנאמר "אז ראה ויספרה..." וכן הוא אומר "וידבר אלקים את כל הדברים האלה" ואחר כך "לאמר" לישראל. גם דרוש זה סובב על הציר הנזכר כי ראו פה זרות בלשון שאחרי שמלת "לאמר" ענינו לציין מה היה הדיבור ופירושו וזאת אמר, וזה לא יתכן פה שאמר "וידבר את הדברים האלה" שכבר ציין הדיבור בכינוי הרומז – "האלה". ואיך יציינו שנית במלת "לאמר"? ועל כן דרשו "וידבר אלקים" שדבר בינו לבין עצמו ו"לאמר" מציין מה שאמרה לאחרים (כמו שהזכרנו מנמוקי הרד"ק שהדיבור הוא מבלי סמיכה אל אחר והאמירה לא תהיה בלא סמיכה. ואם כן הדיבור היה אל עצמו לא כן האמירה שהוא תמיד אל הזולת) מן המקור הזה התפלגו נחלים רבים לבאר דברי חז"ל כאשר תראה אם תבקר אחר כל המקומות המצוינים באילת השחר (פרק לז). **ועתה** דעת לנבון נקל לעמוד על פירוש המשנה שלפנינו: יכול לא היתה קריאה אלא לדברות בלבד; ומנין אף

לאמירות ולצוויין? אר"ש ת"ל "וידבר" (והראב"ד גרס ת"ל "וידבר..לאמר") רוצה לומר אחר שמבואר שהדיבור הוא סוג גבוה אל כל מיני הדיבור בכלל ממילא כשאמר "ויקרא..וידבר" פירושו שלכל מיני הדיבור קדמה קריאה כי פה מפרש שדיבור זה היה אמירה כמ"ש "וידבר..לאמר" והוא הדין לכל מיני הדיבור – בין אם היה אמירה או ציווי (כמו בפר' ראשי המטות שמתחלת בציווי – קדמה קריאה; שאם היה אומר "ויקרא..ויאמר" לא הייתי לומד קדימת הקריאה רק לפני אמירות. וכן אם היה אומר "ויקרא..וידבר.." בלא לאמר הייתי אומר רק לדברות, אבל אחרי שדיבור זה היה פרטיו אמירות והוא דיבור כללי, ידעינן כי לכל דיבור הכללי (מכל מין שהיא תחתיו) – קדמה קריאה. ובזה תבין גם מ"ש (במשנה ה') יכול אף להפסקות? ת"ל "וידבר וכולי" שכבר אמרנו כי מה שכתוב "וידבר" מוסב על הדיבור הכולל והוא על כל המשך הדיבור שדבר עמו בעת ההוא שלמדו אז כל הלכות קרבנות נדבה ומלת "לאמר" מציין פרטי האמירות שהם פר' עולת הבקר, עולת הצאן, עולת העוף, מנחה, וכולי כי במאמרו הפסיק בין כל אחד בפרשה פתוחה או סתומה לתת רווח בין מאמר ומאמר. אולם הקריאה היה לפני הדיבור הכולל, לא לפני אמירות הפרטיים, דהא אמר "ויקרא..וידבר".

ואשיב ידי כבוצר על סלסלות להודיעך יתר ההבדלים שבין **דיבור ואמירה** למען יהיו דברי חז"ל לאחדים בידך: הדיבור כשיסמך אל הזולת יתקשר עם מלת "עם", "את", "אל", ועם למ"ד השימוש. רצוני לומר שיאמר "וידבר עם פלוני" או "את פלוני" או "אל פלוני" או "לפלוני"; אבל ה"אמירה" לא תתקשר רק עם מלת "אל" ולמ"ד השימוש, לא עם מלת "עם" או "את". והטעם מובן בגדר שגדרתי בין "דיבור" ו"אמירה"; כי בכל מכל מקום שאומר "וידבר אתו" או "..עמו" ירמוז אל מין דיבור ששני מדברים מחליפים הדיבור זה לזה, אחד שואל ואחד משיב וכמו שאמרו ברבה תשא (פרשה מא) אמר רשב"ל מהו "ככלותו לדבר אתו"? משל לתלמיד שלמדו רבו תורה: עד שלא למדו היה הרב אומר והוא עונה אחריו. משלמדו, אומר לו רבו – בוא ונאמר אני ואתה! כך כשעלה משה למרום התחיל לומר התורה אחר בוראו. כשלמדה אמר לו – בוא ונאמרה אני ואתה. הוי: "לדבר אתו'", עכ"ל. ובמכלתא (יתרו

פב) "בעבור ישמע העם בדברי עמך" – ר' יהודה אמר מנין אתה אומר שאמר הקב"ה למשה הריני אומר לך דבר ואתה מחזירני ואני מודה לך שיהיו ישראל אומרים גדול משה שהודה לו המקום?. (ועיין אילת השחר כלל שמ). וזה מציין במלת "אתו" "עמו" שמורה ששניהם שוים בדיבור רק שמיחס אל המתחיל בו. ולא יצויר זה בפעל "אמר", שאם יאמר "ויאמר אתו" שפירושו ששניהם אמרו זה לזה, היה צריך להזכיר שני האמירות בבת אחת כי באמירה מוכרח לכתוב תכף מה שאמר, כנ"ל, וזה אי אפשר. [ויש הבדל אצלי בין "דיבור אל" ובין "דיבור ל.." ובין "דבר בו"; וכן בין "אמר אל" ו"אמר ל..." – ואין פה מקומו] **עוד** תדע שבמקום שבאו דיבור ואמירה שלא אל הזולת, רק דיבור האדם אל עצמו, אז תורֶה ה"אמירה" על מחשבת הלב והדיבור יורה שדבר בינו לבין עצמו בפיו – "ושאול אמר אל תהי ידי בו" (שמואל א י"ח:י"ז), "כי אמר מקרה הוא בלתי טהור" (שם כ), "כי אמר איוב א׳:ה׳ולי חטאו בני" (איוב א) – כולם הם במחשבת הלב. ואם היה משתמש בפעל "דבר" היה מורה שדבר בפיו אם לא שפירש "ודברתי אני בלבי" (קהלת א׳:ט"ז, ושם ב). וכ"כ במכלתא דרשב"י (פר' שמות דף יז): אמר רשב"ל לפיכך כתיב "ויאמר אל עמו", אכניס בלבהון מלה דא כמו דאת אמר "כי ה' אמר לו קלל את דוד" – מחשבת הלב בלבד. ושם: (פר' בשלח דף כה) "כי אמר אלקים" ולא כתיב "כי דבר" – דא רעותא דלבא בחשאי. ומצד זה כתב שם: (יתרו דף פב) "וידבר אלקים" – בגין לאכרזא מלין וכן כתב עוד (בפר' אמור ובפר נשא ??) ד"אמור" בלחישא ו"דיבור" בהכרזה. והטעם מובן במה שבארנו דאחר שתנאי ה"אמירה" שתסמך אל הזולת, אם הפירוש שאמר בפיו צריך להסמיכה למי אמרה, ועל כרחך היא אמירת הלב המצוה ברוח המושל אשר לו אל שכניו כחות הגוף אשר תחת משטרו. לא כן הדיבור מציין שדבר בפיו. **עתה נשוב** אל ביאור הספרא: (ביאור משנה ט): אחר שבמה שכתוב "וידבר ה' אל משה" כיון על הדיבור הכללי שהם פרשיות עולה ומנחה ושלמים שנאמרו לו בדיבור אחד, למה חלקם לאמירות ופרשיות רבות, פתוחות וסתומות? משיב שזה היה ליתן רווח למשה שיתבונן בין פרשה ובין ענין שעל זה מורה הפתוחות והסתומות כי אף שדְבַר ה' מצד המשפיע אין לו גבול ורצוף בו חכמה בלי תכלית, בכל זאת צמצם דבריו כפי

כח המקבל ששכלו אנושי ובעל תכלית וכל שכן הדיוט הלמד מן ההדיוט ששניהם, המשפיע והמקבל, שכלם שפל ומורד מאד. ועיין עוד לקמן (פרשה ה משנה א) הוכפל ד"ז ושם פרשנוהו.

(**ביאור משנה י וי"א**): בארו איכות הקריאה שקראו תמיד בשמו שני פעמים "משה משה" ושהוא השיב תמיד "הנני". ולמדו זה ממה שכתוב במראה הסנה "ויקרא אליו אלקים..ויאמר משה משה ויאמר הנני" – רוצה לומר, כי זה מבואר שלא תהיה תורה שלמה שלנו כשיחה בטלה, לספר דברים אין תועלת במו; ואם קריאה זו ותשובתו "הנני" היה רק במראה זאת למה יספר זאת? ומה יסכון עלמו משכיל אם אמר "משה משה" אם לא? או אם יאמר "הנני"? ואם להודיע שמשה השיב "הנני" בענוה (כפי דברי רש"י וירא כב א, וישב לז יג) – ידענו זה כי "משה ענו מאד מכל האדם"; ועל כרחך שבא ללמד שבכל עת שקראו קראו כן – "משה משה" – והוא השיב תמיד "הנני". וז"ש (במשנה י) ומה ת"ל "ויאמר" רוצה לומר למה ספר ויאמר משה משה? ובמשנה יא ומה ת"ל "ויאמר הנני" רוצה לומר למה ספר זה? [4] (**ביאור משנה יב**) עתה באו ליתן טעמים (א) על הכפלת השם בד' אלה: אברהם, יעקב, משה, שמואל. (ב) על השינוי שנמצא בין שם משה לשמות שלשה אלה; שבשלשה אלה יש פסיק (|) בין שם הראשון להשני, ולא כן במשה, ששם הראשון בא בטפחא. משיב על הכפלת השם שהוא לשון חבה לשון זירוז – רוצה לומר, קריאת השם הוא לשון חבה שזה דרך חבה לקראו בשמו; וכפל הקריאה מורה על הזירוז, שדרך הלשון להכפיל הקריאה לציין הזירוז כנודע. [5] ועל מה שבא שם "משה" בלא פסיק טעמא, שזה יוצא מגדר הלשון, שכבר כתב הקדמון ר' אהרן בן אשר במסורותיו בביאור הפסוק וז"ל הפסוק יהיה לחמשה דברים כאשר תקנו החוזים וכו', שנים שתי תיבות זו לעומת זו כתובות כגון: ה'|ה' (שמות לד, ו), אל|אלקים|ה' (יהושע כב, כב), יום|יום (תהלים סח, כ),

[4] הרא"ם והקנ"א ויתר מפ' נלחצו בזה והאריכו ללא צורך, וכן תראה מבואר בל"ב מדות דר"א בן ריה"ג מדה ח' כמ"ש, וראיתי במד' (סוף נשא) ששם הועתק כל פרשה הזאת מספרא, גריס, שאין ת"ל ויאמר אלא ויען הנני, ובהגהות הראב"ד הגי' כן בהתו"כ, ואין זה נכון, שלא מצאנו ויען הנני בכל התנ"ך, והוא זר למבין גדר המענה וחקיה. ואיזה תלמיד הגיה כן במד', לתקן הבנת הספרא ללא הועיל. ושוב ראיתי בשו"ת הרדב"ז ח' ג' ס' תתט"ו נשאל על זה ופי' כמ"ש:

[5] במ"ש סרה קושי' הרא"ם והמפ' על רש"י שפי' קריאה לשון חבה, והלא לפי הספרא רק הכפל מורה חבה, ולמ"ש הקריאה מורה חבה והכפל מורה זירוז:

האח|האח (תהלים לה, כא), סביב|סביב (יחזקאל מא, ח) (יחזקאל לז, ב), אמן|אמן (במדבר ה, כב) (נחמיה ח, ו), הבוגד|בוגד (יחזקאל לז, ב), עד כאן לשונו. משיב ר"א משה משה (ר"ל מה שאין בו פסיק) הוא משה עד שלא נדבר עמו וכולי והוא כמו שמובא במדרש רבה (שמות פ"ב) אתה מוצא באברהם אברהם יש בו פסיק, וכן יעקב יעקב, שמואל שמואל; אבל משה משה אין בו הפסק...ויש אומרים עם כל הנביאים הפסיק מלדבר עמהם אבל ממשה לא הפסיק כל ימיו. ויותר מפורש תראה במכלתא דרשב"י (סוף וירא) "ויקרא מלאך ה'..." פסיק טעמא בגווייהו דלאו אברהם בתראה כקדמאה, בתראה שלים, קדמאה לא שלים..אבל משה משה לא פסיק בגין דמיומא דאתיליד לא אעדי מיניה שכינתא. וכן אומר עוד (באדרא דנשא דף קלח ובפר' בלק דף קפו). – רצונם שכל הנביאים היו צריכים להפשיט חומרם בעת הדיבור והיה הקריאה הראשונה אל החומר להפשיט המסך המבדיל ואז חזר וקרא אל בתי הנפש והלחשים. לא כן במשה שהיה מוכן לנבואה בכל עת ולא היה מסך מבדיל בין שני חלקיו והיה מוכן קודם הדיבור כמו אחריו. [6]

ויקרא אל משה וידבר ה' אליו: הלכה פסוקה בדיני המליצה כי בכל מאמר שנזכר בו שם הפועל ושם הפעול בפירוש, לא יבא לעולם שם הפעול לפני שם הפועל. רצוני, שלא יכתב "וידבר אל משה ה' " או "ויאמר אל יוסף יעקב"; רק הסדר "וידבר ה' אל משה", "ויאמר יעקב אל יוסף". ועתה יפלא מאד במאמר הלז שבא שם הפועל, ה' , מאוחר מטעם הדרוש שנתבאר (בסימן א), היה ראוי שגם שם הפעול, "אל משה", יבא מאוחר. ובזה היה הלשון מסודר: "ויקרא וידבר ה' אל משה" ולא היה צריך גם כן כפל מלת "אליו"; ואיך נתהפך הסדר שהקדים "אל משה" לפני שם "ה' " הדובר, ששיעורו "ויקרא אל משה...ה' "? וזה זר ומוזר מאד. ואמרו כי הקדים שם הפעול וכפלו שנית על ידי כינוי "אליו" לדייק רק אל משה קרא ורק אליו דבר, ולמעט את אהרן. שכבר יתבאר בספר זה, במקומות לא חקר, כי קדימת שם אחד לפני מקומו וכן כפל השם עם הכינוי בא למיעוט ולדיוק. ואמרו סופרים כי י"ג

[6] והגם שבתוספתא (סוף פ"א דברכות) אומר כן על אברהם אברהם ואינך, הן קודם שדבר עמם וכו', שם לא נחית על ההבדל ביניהם מצד הפסיק, ויסבור כתי' הא' במד' שמות (ס"ב) שנתן טעם אחר על שבמשה אין בו פסיק טעמא:

דברות נאמרו בתורה למשה ואהרן, וכנגדן נאמרו י"ג מיעוטין. **ותחלה נבאר הי"ג דברות** האלה, איה מקום כבודם: במסורה (ריש חוקת) **וידבר ה' אל משה ואל אהרן**: י"א דסמיכי וסימנם: "ויצום אל בני ישראל" (שמות ו, יג), "דברו את כל" דשרצים (ויקרא יא, א), "אדם כי יהיה בעור" (ויקרא יג, א), "כי תבואו אל ארץ" (ויקרא יד, לג-לד), "איש איש כי יהיה זב" (ויקרא טו, א), "איש על דגלו באותות" (במדבר ב, א), "נשא את ראש הקהתי" (במדבר ד, א), "אל תכריתו את" (במדבר ד, יז), "עד מתי לעדה הרעה" (במדבר יד, כו-כז), "הבדלו מתוך העדה" (במדבר טז, כ-כא), "זאת חקת התורה" (במדבר יט, א-ב). עוד במסורה (בסדר וארא): **ויאמר ה' אל משה ואל אהרן**: ו' דסמיכי וסימנהון: "מופת" (שמות ז, ח-ט), "חפניכם" (שמות ט, ח), "החדש" (שמות יב, א-ב), "זאת חוקת הפסח" (שמות יב, מג), "יען לא האמנתם" (במדבר כ, יב), "בהר ההר" (במדבר כ, כג). עוד במסורה: **וידבר ה' אל אהרן**: ב' דסמיכי וסימנך: "יין ושכר אל תשת" (ויקרא י, ח-ט), "ואני הנה נתתי לך" (במדבר יח, ח). ותלתא **ויאמר ה' אל אהרן**: וסימנהון: "לך לקראת משה" (שמות ד, כז), "אתה ובניך ובית אביך" (במדבר יח, א), "בארצם לא תנחל" (במדבר יח, כ), עכ"ל המסורה. לפי זה חשבון הי"ג דברות שנאמרו למשה ולאהרן נפלא מאד! דאם נחשב רק "וידבר ה' אל משה ואהרן" אינם רק י"א; ואם נחשב גם "ויאמר ה' " הם י"ז (ועוד נמצא "ויאמר ה' פתאום אל משה ואל אהרן" דפר' בהעלותך ולא מנהו המסורה משום תיבת "פתאום" המפסיק. ועל זה כוון מ"ש ברבה במדבר (פרשה ב) בי"ח מקומות אתה מוצא משה ואהרן שוים וכולי); ואם נחשב גם "ויאמר"/"וידבר" ה' אל אהרן הם כ"ב! ועם "ויאמר ה' פתאום.." הם כ"ג! ותהי המבוכה רבה בעדת המפרשים, גם שגו במנין פקו פליליה. [7]: לכן אמרתי שִׁמעה לי, אֲחַוה דֵעי אף אני:

[7]הק"א פסקא כ' וז"ל לא הוצרך לבאר הי"ג פעמים שנאמרו בתורה הדברות למשה ולאהרן כי מבוארים הם ונתנו בהם סימן, מופת, חפניכם, החדש, ויצום, החיה, ארץ אחוזתכם, זב, איש על דגלו, נשא את ראש בני קהת, אל תכריתו, עד מתי, הבדלו, פרה. עכ"ד, והנה ג' מהם שהם מופת, חפניכם, החדש, כתוב ויאמר אל משה ואהרן. ולו שם בשלשה ועד השלשה לא בא כי ששה המה. ועשרה דכתיב וידבר, הם באמת עשתי עשר. עוד כתב שם אח"כ ואם יקשה עליך שהרי מצאנו דבור מיוחד לאהרן (בפ' קרח) וכן אמירה אחת לאהרן (שם) וכו'. ושכח כי הם שתי דברות ושלש אמירות כמ"ש מנמוקי בעלי המסורה, והראב"ד (כפי שהביא הק"א משנה ד' בשמו) דסבר שהם ט"ז דברות ואמירות, וריב"ב לא חשיב ג' דברות ואמירות שקודם החדש הזה לכם נשארו י"ג, וריה"ג חשיב גם הג' דקודם החודש עי"ש. וגם זה אינו כפתור ופרח, כי בארנו שהם י"ז או י"ח, ועוד שגם ריב"ב מונה בין המעוטים מיעוט של ויהי ביום דבר ה' אל משה בא"מ. וראיתי להחכם רוו"ה במודע לבינה אחרי שהשיג על הק"א חתר

לך עבור בספרי נביאים וכתובים מקצה לקצה ולא תמצא שיאמר "וידבר ה' אל נביא פלוני לאמר" כמו שלשון זה רגיל בספר התורה בדבר ה' אל נאמן ביתו. [כי מה שנמצא "וידבר ה' אל גד" (דברי הימים א כא, ט) פירושו שהגיע דבר ה' אליו על ידי מלאך, כי זה עצמו נזכר (שמואל ב כד) ושם כתוב "וְדָבַר ה' היה אל גד" שזה מדרגה קטנה ונמצא אף בבעלי רוח הקדש כמו "ויהי דבר ה' אל שלמה" (מלכים א יז יא), "ונמצא ויהי דבר ה' אל יהוא" (שם טז), "דבר ה' היה אל בעשא" (שם שם) – רוצה לומר על ידי שליח. וכן מ"ש "וידבר ה' אל גד" הוא דומה עם מ"ש "וידבר ה' אל מנשה ואל עמו" (דברי הימים ב לג, י) שפירושו על ידי שליח. וזולת זה לא נמצא בנביאים רק "וידבר מלאך ה' אל אליהו" (מלכים א טו) וכן (דניאל ט, זכריה ו, יחזקאל סימן מ וסימן מא) כולם מבוארים שהיה על ידי מלאך]. ובמסורה מערכיית אות א: "**וידבר ה**'" ד' בנביאים וסימנהון: "וידבר ה' אל יהושע" (יהושע כ, א), "ביד עבדיו הנביאים" (מלכים ב כא, י), "וידבר ה' אל גד" (דברי הימים א כא, ט), "וידבר ה' אל מנשה" (דברי הימים ב לג, י); וכל אורייתא דכוותיה. והטעם מבואר במה שבארתי בסימן הקודם בהבדל שבין "דיבור" ו"אמירה" ושמה שכתוב "וידבר ה' אל משה לאמר" פירושו שמסר לו דברים והלכות בעל פה ושבצם במשבצת אמירת הכתב וזה לא היה רק במשה שהיה נביא תורה, לא ביתר נביאים. רק פעם אחד נמצא בפר' רוצחים (יהושע כ) "וידבר ה' אל יהושע לאמר" שזה מפני שהחזיר שם פרשה הכתובה בתורה ואמרו חז"ל (מכות יא) אמר ר' חמא בר' חנינא מפני מה נאמרה פרשת רוצחים בלשון עזה? דכתיב "וידבר ה' אל יהושע לאמר.." מפני שהם של תורה. למימרא דכל "דיבור" לשון קשה? הן, כדכתיב "דבר האיש אדני

להמציא חלוקים שונים למצוא המנין. וחלק בין פרשה לפרשה בדוחקים עצומים לבלי הועיל. וכן מה שכתב בעל ק"א על דברי הראב"ד שלא מנה רק המצות מלבד שסותר דברי עצמו שלא חשב תחלה רק י"ג דברות ואמירות, סותר האמת, כי הדבור, עד מתי (במדבר י"ד כ"ז) הבדלו (שם ט"ז כ') וכן האמירה יען לא האמנתם (שם כ' י"ב) בהר ההר (שם כ' כ"ג) אין בו מצוה. סוף דבר, הוחלתי כי לא ידברו העתיקו מהם מלין לכן חלקי אמרה נפשי, והמעיין יבחר. אולם מ"ש במכלתא ריש בא על ויאמר ה' אל משה ואל אהרן למשה הי' הדבור ולא לאהרן וכו' ומפני מה לא היה מדבר עמו מפני כבודו של משה וכ' נמצא ממעט אהרן מכל הדברות חוץ מג' מקומות מפני שאפשר, היא דעת אחרת. שגם בכ"מ שנאמר ויאמר ה' אל משה ואל אהרן אל משה לבד דבר וזה מטעם. מפני כבודו של משה. פי' שהגם שאמירה יצויר באהרן, לא יצויר שישוה עם משה באמירה משותפת, וס"ל שגם לשון אמירה שבא אצל משה היתה מעולה מאמירה אל נביאים אחרים ולא נשתתף עמו אחר חוץ מג' מקומות והם תלתא ויאמר ה' אל אהרן לבד, מפני שאפשר אחר שאהרן היה נביא אפשר שתבא אליו אמירה, וכמ"ש בפרושי:

הארץ אתנו קשות". [והקישוי הזה כולל בין הקשה מצד עומק הדברים ומושגם כמו ענינים עמוקים שצריכים ביאור ופירוש, הן הקשה מצד ענינו, כמו דברים הרעים ווכוחים וטענות שזה נכנס בגדר הדיבור. והביא ממין אחד – "דבר האיש אתנו קשות" ראייה למין השני שפרשת ערי המקלט קשה מצד עומק מושגה יען שהיא של תורה. ובמדרש רבה (תשא פ' מב ופ' סח) ובתנחומא (פר' צו) וספרי (פר' בהעלותך) ובכמה מקומות אמרו "דיבור" קשה ו"אמירה" רכה.] על פי הדברים ואמת האלה נראה כי לא הוציא ר' יהודה בן בתירה את אהרן רק מן ה"דיבור", לא מן ה"אמירה", שכן דייק **י"ג דברות**; והרי במשנה הבדיל בין "דיבור" ובין "אמירה" ובוודאי לשונו דוקא; כי אחר שאהרן היה נביא בהכרח באה אליו אמירה מאת ה' כמו אל יתר נביאים רק ה"דיבור" לא יצויר עמו שזה מיוחד רק למשה לבד [שעל מה שכתוב "וידבר אלקים אל נח" שאל זאת במדרש (ויקרא פ"א) ועם נח לא דבר וכולי. ובאברהם כתיב "וידבר אתו"] . והם י"ג דברות – שהם י"א שכתוב "וידבר אל משה ואהרן" ושנים "וידבר ה' אל אהרן". וראיה לאמיתת פירוש זה שעל מה שכתוב "וידבר אל משה ואל אהרן ויצום" (שמות ו, יג) סיים "ויהי ביום דבר ה' אל משה", (וזה אחד מן המיעוטים). וכן על מה שכתוב על "וידבר..איש על דגלו" (במדבר ב) סיים "ויעשו בני ישראל כאשר צוה ה' את משה" (וגם זה מן המיעוטים) – מבואר שעיקר הציווי היה למשה. לא כן במה שכתב "**ויאמר** ה'..החדש הזה" (שמות יב) סיים "ויעשו בני ישראל כאשר צוה ה' **את משה ואת אהרן**, וכן על "ויאמר.." ד"זאת חוקת הפסח" (שמות יב, מג) סיים כן; מבואר דגבי "ויאמר" היה הציווי לשניהם. (**ביאור משנה ב ומשנה ג**) עתה נבאר **הי"ג מיעוטים**: ר' יהודה בן בתירה בקש חשבונות רבים, י"ג מיעוטים נגד י"ג דברות להראות שמה שכתוב "וידבר ה'...אל אהרן" פירושו על ידי שליח כמו "וידבר ה' אל גד" "וידבר ה' אל מנשה" כמו שנזכר למעלה. ובבראשית רבה (פר' כ) "ותקרא שם ה' הדובר אליה" – על ידי מלאך..."ויאמר ה' לה" – על ידי מלאך ויש אומרים על ידי שם בן נח. וכן (שם פ' מה). וברבה (יתרו פ' ??) "ויאמר אל משה אני חותנך יתרו" – ר"י אומר על ידי שליח; ר"א אומר אגרת שלו לו. וכן "וידבר..אל אהרן" – על ידי משה. (**מיעוט א ב ג**) מ"ש בסוף נשא (במדבר ז, פט): "וּבְבֹא מֹשֶׁה אֶל אֹהֶל מוֹעֵד לְדַבֵּר אִתּוֹ

וַיִּשְׁמַע אֶת הַקּוֹל מִדַּבֵּר אֵלָיו מֵעַל הַכַּפֹּרֶת אֲשֶׁר עַל אֲרֹן הָעֵדֻת מִבֵּין שְׁנֵי הַכְּרֻבִים וַיְדַבֵּר אֵלָיו". (א) מה שכתב "ובבא משה אל אהל מועד לדבר אתו" – מלת "לדבר אתו" מיותר, שכבר אמר (שמות לד, לד) "ובבא משה לפני ה' לדבר אתו", ותמצא מבואר בכל הספר הזה כי כל מאמר הכפול בתורה – האחד בא לגופיה והשני לדרוש; אמר שנית "לדבר אתו" למעט זולתו שהוא אהרן. (ב) "מדבר אליו" שלדעת רש"י הוא מן ההתפעל כמו "מתדבר" ואם כן מלת "אליו" זרה שהוראת ההתפעל הוא שמתדבר אל עצמו. ועל כן רצה הראב"ע לעשותו שם הפועל והדגש מקום "מן" וזה דוחק. ופירשו חכמים שמלת "אליו" הזרה פה בא למעט זולתו, שהקול לא הגיע לאזני זולתו שהוא אהרן. (ג) מ"ש "וידבר אליו" מיותר בהחלט דהא מתחיל בפרשה אחריו "וידבר ה' אל משה דבר אל אהרן" והרי כפול "וידבר אליו..וידבר ה' אל משה". ופירושו שבא למעט רק אליו דבר שהוא ידבר לאהרן, ולא דבר עם אהרן עצמו. (**מיעוט ד ה**): מצאנו יעידה עם מלת "לך" ג' פעמים: "וְנוֹעַדְתִּי לְךָ שָׁם וְדִבַּרְתִּי אִתְּךָ" (שמות כה, כב), "לִפְנֵי הַפָּרֹכֶת אֲשֶׁר עַל אֲרֹן הָעֵדֻת לִפְנֵי הַכַּפֹּרֶת אֲשֶׁר עַל הָעֵדֻת אֲשֶׁר אִוָּעֵד לְךָ שָׁמָּה" (שמות ל, ו), "לִפְנֵי הָעֵדֻת בְּאֹהֶל מוֹעֵד אֲשֶׁר אִוָּעֵד לְךָ שָׁמָּה" (שמות ל, לו). וכפי הכללים שהיו לחז"ל בזה (שיתבארו בכל הספר) כל דבר הכפול ומשולש בתורה צריך אחד לגופיה והיתרים באו לדרשה, ונשארו שנים למעט שהיעידה תהיה לך, לא לזולתך שהוא אהרן. (**מיעוט ו**): (שמות כט, מב) "עולת תמיד..פתח אהל מועד לפני ה' אשר אועד לכם שמה לדבר אליך שם ונועדתי שמה לבני ישראל" פירש הראב"ע ויפת אמר "אשר אועד לכם" – למשה ולאהרן, ורמז לדבר: "אליך" למשה תמיד, ועדותו "ונועדתי שמה לבני ישראל". כוונתו שאי אפשר לפרש "אועד לכם" לישראל דאם כן למה יאמר שנית "ונועדתי..לבני ישראל"? ועל כרחך "לכם" למשה ולאהרן ובאר שבכל זאת אל אהרן לא ידבר רק "לדבר אליך" – למשה תמיד. וזה דעת רבותינו. (משנה ז) (**מיעוט ז**): "כאשר צוה ה' אל משה" זה נמצא רק פעם אחת בתורה (שמות טז, לג-לד) "ויאמר משה אל אהרן קח צנצנת אחת ותן שמה...כאשר צוה ה' אל משה" (כי תמיד כתוב "את משה" ונמסר במסורה לית ושארה "את". ויש בזה ב' זריות: (א) שהיה לו לומר "כאשר צוה ה' אותי" או "אלי", אחר שמשה דבר זאת. והגם שמצאנו פעמים

שבא השם תחת הכינוי כמו "ואל משה אמר עלה אל ה' " כמ"ש הרד"ק (במכלול דף כט ב) – יש בו דרוש כמ"ש (ברכות ח) "למען אדני " – "למענך" מבעיא ליה?! למען אברהם שקראך אדון. (ב) זאת שנית מ"ש "צוה אל משה". ויש הבדל בין "צוה את" ובין "צוה ל..." בלמ"ד; ש"צוה ל..." מורה שצוה בשבילו כמו שפרש"י (במדבר לב כח) "ויצו להם משה את אלעזר הכהן" כמו עליהם ועל תנאם, כמו "ה' ילחם לכם". "עמדו ואשמעה מה יצוה ה' לכם" תרגם אונקלוס על דילכון. "צוה ה' ליעקב" (איכה א':י"ז) פרש"י על יעקב. ובסוטה (דף יב) "ויצו פרעה לכל עמו" אף על עמו גזר. "תורה צוה לנו משה" לנו בעבורינו (ספרי סימן שמה). ולכן דרשוהו גם פה שלפי שמשה פקד לאהרן לגנוז צנצנת המן באר כי צויים כאלה צוה אל ובשביל משה, לא בשביל אהרן, הגם שאהרן עשה המעשה הציוי בא אל משה שיאמר לאהרן. (**מיעוט ח**): בפר' צו (ויקרא ז, לו-לח) "אשר צוה ה' לתת להם...אשר צוה ה' את משה בהר סיני ביום צותו" ויש פה גם כן ב' זריות: (א) כפל "אשר צוה..אשר צוה", (ב) שהיה לו לומר בשניהם "כאשר". ובמסורה נמסר על שניהם: חמשה סבירין "כאשר" וקרינין "אשר"; ודרשו שבא ללמד "אשר צוה ה' ", רוצה לומר, כל מה שצוה ה' – אשר צוה אל משה, השני מבאר את הראשון שהיו הצויים מיוחדים למשה, לא לאחר עמו. (**מיעוט ט**): "אשר צוה ה' את משה" הוא מיעוט שבא בדיבור עצמו, שעל "וידבר ה' אל משה ואל אהרן" דקהת (במדבר ד, א עיין שם) (במדבר ד, יז עיין שם) סיים בסוף הענין (במדבר ד, מט) "ופקדיו אשר צוה ה' את משה" – מבואר שלמשה בא הציווי. (**מיעוט י**): גירסת הספרא "את אשר יצוה" וכן גירסת התורת כהנים, וכן מה שגרסי "את כל אשר אצוך אל בני ישראל" לא אוכל לפרשה כפי דרכי בספר הזה, ונראה לגרוס במקומם "כאשר דבר ה' ביד משה לו" (במדבר יז, ה) שכן אומר בספרי (קרח פסקא קיז) "וידבר ה' אל אהרן ואני הנה נתתי" – שומע אני שהיה הדיבור לאהרן... ת"ל "זכרון לבני ישראל..כאשר דבר ה ביד משה לו" – הא למדת שהדיבור למשה שיאמר לאהרן. ופרש"י "ביד משה לו" כמו עליו, על אהרן דבר וכולי שהוא פרשת "ואני הנה נתתי". לפי זה גם זה מיעוט שבא בדיבור עצמו ביחוד, כי מן מיעוט ט' עד מיעוט י"ג הם מיעוטים שבאו בהדברות עצמם. (**מיעוט י"א**): גם הוא נזכר בדיבור

עצמו שעל דיבור "ויצום" (שמות ו, יג) סיים (שמות ו, כח) "ויהי ביום דבר ה' אל משה בארץ מצרים" – ביאר שלמשה בא הדיבור הלז.

סימן ד

(**מיעוט י"ב**): גם הוא נזכר בדיבור עצמו שעל דיבור "איש על דגלו" (במדבר ב, א) סיים (במדבר ב, לד) "ככל אשר צוה ה' את משה וכולי ואלה תולדות אהרן ומשה ביום דבר ה' את משה בהר סיני". וגם זה בודד שתמיד כתוב "דבר אל משה" ורק פה כתוב "את". (**מיעוט י"ג**): "ויקרא אל משה וידבר אליו" כבר בארתי יסודו למעלה. (**ביאור משנה ד**) ר' יוסי הגלילי חולק על ר' יהודה בן בתירה וסובר דאין צריך י"ג מיעוטין, והולך לשיטתו שבשלשים ושתים מדות של ר"א בנו, מנה (מדה ח) מבנין אב כיצד? זה יסוד מלמד על מה שהוא לאחריו. מאימתי נקרא יסוד? משיהיה הוא נאמר תחלה. א"ר חייא על כל דיבור היה הקב"ה קורא ומשה משיב "הנני", בנין אב לכולם "ויקרא אליו אלקים.." לפי שהיה תחלה. והוא הדין בזה: אחר שבתחלת דברות ארץ מצרים ובתחלת דברות הר סיני ובתחלת דברות אהל מועד מיעט את אהרן מן הדיבור, הוא יסוד מלמד על מה שהוא לאחריו דהיינו כל דברות ארץ מצרים והר סיני ואהל מועד. אולם, לְמַה באו הי"ג מיעוטים, יפרש ר' אלעזר במשנה שאחרי זה. (**ביאור משנה ה**) ר' אלעזר סבירא ליה כשיטת ר' יוסי הגלילי ומפרש טעם הי"ג מיעוטים בדרך אחר, והוא: כי יש ארבעה נושאים שצריך למעטם: (א) ישראל שלא נשתתפו בדיבור עם משה (ב) הזקנים שהיו יותר קרובים אל האור מישראל, כי הכשרו לעלות עם משה בהר כמ"ש "עלה אל ה' אתה ואהרן נדב ואביהוא ושבעים מזקני ישראל...והעם לא יעלו עמו" (שמות ??) (ג) בני אהרן שהיו קרובים אל האור יותר שנראו בדיבור עם משה – פירוש: שדבר ה' עמהם כמו שנאמר בפ' זאת החיה "לאמר אליהם" – לבני אהרן כמו שנפרש שם, ובפ' פנחס "ויאמר ה' אל משה ואל אלעזר, ובפ' מטות "ויאמר אלעזר הכהן זאת חוקת התורה" (ד) אהרן עצמו שהיה גדול יותר מכולם שנתועד עם משה בדיבור שכמה דברות שהיו על ידי יעידה וכתוב "וידבר ה' אל משה ואהרן". וכל אחד מד' כתות האלה צריך למעטם מג' ענינים: (א) מן היעידה, (ב) מן הדיבור, (ג) מן הקול פירוש: שמבואר אצלינו בגדר פעל "יעד" שהוא

שמזמין את חבירו ומגביל לו זמן ומקום שם יתועדו יחדיו, וזה מורה על קביעות הדיבור וגודל ענינו. וצריך למעט ששום אחד מאלו לא נתיעד עם משה; למטה ממנו הדיבור המקריי בלא יעידה, וצריך לממעט שגם בזה לא נשתתף אחר עמו; למטה ממנו שגם לא שמעו קול המדבר, כי הקול הגיע רק לאזני משה לבד. נמצא הם שלשה פעמים ארבעה שהם י"ב מיעוטים, והמיעוט הי"ג בא למעט מלאכי השרת. וז"ש (במשנה ה) ר"א אמר "ונועדתי שמה.." ר"ל שהיה מקום לטעות ממה שכתוב "וְנוֹעַדְתִּי שמה לבני ישראל" שרוצה לומר שייעד ויזמין אותם אל הדיבור, ולכן אמר "וְנוֹעַדְתִּי לְךָ" – ויש הבדל בין שניהם; הראשון בא חסר (וְנֹעַדְתִּי) והשני דגבי משה בא מלא וא"ו (וְנוֹעַדְתִּי לְךָ), כמו שנמסר במסורה שם. ומיסודי הקריאה שבפעלים שהוא"ו בא בהם תמורת פ"א הפעל כגול בנפעל והפעיל **נוֹדַע נודַעְתָּ הודִיעַ מודִיע על** כתוב מלאים כמ"ש במסורת המסורת (סוף דיבור השלישי) והחסרים באו לאיזה כוונה. ולכן "ונעדתי שמה לבני ישראל" חסר וא"ו כי כבר בארתי במקום אחר כי חז"ל דעתם מסכמת אל דעת קדמוני חכמי הלשון אשר הניחו שיש פעלים שניים, שאין בשרשם רק שתי אותיות, ואמרו שהשרשים שיש בהם אחת מאותיות אהו"י, ובכלל בעלי עלומי העי"ן והנחים והחסרים והכפולים, כולם אין בשרשם רק שתי אותיות ומשתתפים בענינם רק מתחלפים מצד הוראותיהם. והענין ארוך, בררתיו ופרשתיו כשלמה במקום אחר מיוחד אליו (ועיין אילת השחר כלל ב ג ד). וכן שורש "יעד", עיקר שרשו "עד" וגלגוליו "יָעַד" "וַעַד" "עוֹד" "עֵדָה" "עוּדד" – יש להם שיתוף במובן מה. (ועיין ביריעות שלמה חלק א דף מב איך גם הוא חברם לפי שיטתו). ולכן "ונעדתי" חסר יבואנו להשרישו עם "וַעַד" שמורה על הקיבוץ, ועם "עוד" ו"עודד" שמורה על היתרון והרוממות. וז"ש עתיד אני להיות ועד להם ולהתקדש להם שנאמר "וירא כל העם וירונו וכולי..או אינו וכולי...ת"ל "וְנוֹעַדְתִּי לְךָ" שהיעידה מענין יעוד והזמנה רק למשה היתה למנה. עתה בארו (משנה ו) איך צריך ד' מיעוטים לד' כיתות על היעידה וכן ביארו (משנה ז) שצריך ד' מיעוטים למעטם מן הדיבור, וכן בארו (משנה ח) שצריך ד' מיעוטים למעטם מן הקול. ואמרו (משנה ט) שהמיעוט הי"ג צריך למעט מלאכי השרת שהגם שמחיצתם לפנים ממחיצת משה (ולא היה יכול

לכנס לרשותם עד שיִקָּרֵא), בכל זה לא שמעו את הקול, רק משה לבדו. [8] ומה שכתוב "וישמע את הקול מדבר אליו" ופרש"י (יומא ד) "מדבר לו" היה יכול לאמר, ואמר "מדבר אליו", אל תחשב כי נבנה על קו תהו וכי סותר אל הכלל שכלל רש"י ז"ל (בפירושו פר' חיי שרה ?? ז ובפר' ויצא כח טו, ובכמה מקומות) שכל "לי" ו"לו" ו"להם" הסמוכים אצל דיבור פירושם בשבילו, כי הדברים מוסדים על מ"ש למעלה כי מְדַבֵּר הוא מן ההתפעל שגדרו הוא הפועל והמתפעל בעצמו ולא יתקשר עם מלת "אליו" שמורה הוצאה הפעל לזולתו. והגם שכבר אמרנו כי הוא אחד מן הי"ג מיעוטין ובא למעט את אהרן בכל זה היה ראוי לכתוב "מְדַבֵּר לו" והיה פירושו שהקול היה מתדבר (אל עצמו) בשבילו (בשביל משה, לא בשביל אהרן) כגדר מלת "לו" הסמוך אצל "דיבור", ואמר "אליו" להורות שהקול נמשך אליו לאזנו – משה שמע וכל ישראל לא שמעו.

סימן ה

וידבר ה' אליו מאהל מועד: כתב הראב"ע בפר' תרומה על מה שכתוב "ונועדתי..ודברתי אתך מעל הכפורת" וז"ל לא אבין איך יכחיש זה הפסוק פסוק "וידבר ה' אליו מאהל מועד" כי אהל מועד שם כולל את המשכן ואת כל אשר בו ואין צריך למכריע רוצה לומר שלא יוכל להבין זה בלא כתוב אחר מכריע. אולם חכמי האמת (בספרי סוף נשא) אמרו: "ובבא משה אל אהל מועד" למה נאמר? לפי שהוא אומר "וידבר ה' אליו מאהל מועד", שומע אני מאהל מועד ממש... ת"ל "ונועדתי לך שם ודברתי אתך מעל הכפרת". אא"ל מאהל מועד שכבר נאמר "מעל הכפרת" ואי אפשר לומר מעל הכפרת שכבר נאמר "מאהל מועד"; כיצד יתקיימו שני כתובים הללו? זו מדה בתורה שני כתובים זה כנגד זה והרי סותרים זה לזה יתקיימו במקומם

[8] ודבר שפתים אך למחסור, להעתיר דברים כמו שהעתירו הרא"ם ובעל ק"א ומפרשי רש"י פלפולים שונים עשרת מונים, אשר כפי דרך פירושם כולם נכונים, אולם בדרך המלך אשר אלך, הסירותי העקוב, והמפלפל יפלפל אל צרור נקוב, כי חשפתי פי' הספרא גליתי מסתוריו, ויחדש כנשר נעוריו. גם בדבר הי"ג מעוטים קיימתי גרסת התו"כ כפי שהיתה, אשר הלכו בה המפרשים נבוכים, רק מועט, את כל אשר אצוה אותך, מחקתי, כי נכלל במ"ש למעלה ונועדתי לך ודברתי אתך, שסופו את כל אשר אצוה אותך, ואינו מיעוט כפול, והגהתי תמורתו כאשר דבר ביד משה לו עפ"י הספרי (פ' קרח), וכל מאמר זה מובא במד' נשא וספרי שם בנסחאות שונות עיי"ש. ועל סדר המעוטים אל תתפלא, כי אחרי הביא פסוק ובבא משה, שבו סיים קול לו קול אליו, הביא מעוטי היעידה סמוכים זל"ז, ואח"כ מעוטי הציווי, ומן מעוט ט' והלאה סמך המעוטים שנזכרו בדבורים עצמם, כמ"ש בפרושי:

עד שיבא כתוב אחר ויכריע ביניהם: ת"ל "ובבא משה אל אהל מועד" – מגיד הכתוב שהיה משה נכנס ועומד באהל מועד וקול יורד משמי שמים לבין שני הכרובים והוא שומע את הקול מדבר אליו מבפנים, עד כאן. פירוש: שאם היה פשט הכתוב כפירוש ראב"ע ורמב"ן שמשה עמד בחוץ והקול קרא אליו מאהל מועד ליכנס בפנים (ומה שכתוב "מאהל" מציין המקום שמשם קראו ודבר עמו) היה סתירה, כי הלא מקום שמשם יצא הקריאה והדיבור היה מעל הכפורת לבד, לא מכלל האהל. וכמ"ש (במשנה יב) "מאהל" יכול מכל הבית? ת"ל "מעל הכפרת" אבל כבר אמר "ובבא משה אל אהל מועד וישמע את הקול" מבואר שלא שמע הקול בחוץ רק בבואו. ולכן אמר "מאהל מועד" היינו ששם התפשט קול הקריאה והדיבור, ולא יצא חוץ לאהל. והנה הספרא למד מלמד שהיה הקול נפסק ולא היה יוצא חוץ לאהל – שהם שני דברים: (א) שלא נשמע בחוץ, (ב) שהיה בו מעשה נסים שמצד הטבע היה צריך שישמע חוצה כי היה קול גדול רק שהיה נפסק ממהלכתו בדרך נס. ושואל מנא לן שהיה נפסק? שהגם שמוכח שלא יצא חוץ לאהל מועד, יש לפרש מפני שהיה קול דממה דקה. וז"ש יכול מפני שהוא נמוך..." משיב שהלא כתיב "וישמע את הקול", בה"א הידיעה, שהוא קול המפורסם בגבורה של מעלה שעליו אמר המשורר "קול ה' בכח..." **ואם כן** (אם לא היה נפסק על פי נס) **למה נאמר "מאהל מועד"** (הלא בהכרח נשמע חוץ לאהל, ואהל מועד לא היה – לא המקום שמשם יצא הדיבור ולא מקום ששם נתפשט והיה גבולו. על כרחך) **מלמד שהיה הקול נפסק**. עתה מביא (במשנה יא) דוגמא לזה ממ"ש (יחזקאל י ה) שקול כנפי הכרובים גם כן נפסקו בנס בהגיעם לחצר החיצונה, הגם שהיה קול גדול "כקול שדי בדברו" בסיני, כי בפעם ההוא יצא נשמתם מן הקול כמ"ש "את הדברים דבר ה'..קול גדול ולא יסף". ועתה (במשנה יב) פירש דבריו, מי הכריחו לדרוש זה ומדוע לא נאמר כפשוטו שיצא הדיבור מאהל מועד? שזה מפני שכתוב אחר מכחישו שכתוב "ודברתי אתך מעל הכפורת" וכיון אל ההכרעה הנאמרת בספרי כנ"ל. ור' שמעון בן עזאי ור' דוסא באו לתת טעמים אגדיים למה נצטמצם הדיבור בין שדי הארון: דעת ר"ש בן עזאי שהוא מפני חבתם של ישראל וזה כמ"ש בסנהדרין (דף ז) ההוא דהוה קאמר ואזל כד רחימתן עזיזא..אמר ר"ה קראי

כתיבי, מעיקרא "ודברתי אתך מעל הכפרת" ולבסוף "הבית אשר בנה שלמה.." וכתיב "איזה בית אשר תבנו לי" כי התפשטות הכבוד על כלל הנמצאים מורה השגחתו הכללית על המציאות כולו להנהיגם כפי סידור הטבעי. אולם צמצום ההבטה על נקודה אחת מורה ההשגחה האישיית כמי שרוצה לכוין למטרה שסוגר עינו אחת למען יפלו נצוצי הראות על הנקודה הרצויה כדרך שמליצו "דומה דודי לצבי" מה צבי עינו אחת פתוחה...; ומרוב חבתן דחק לצמצם כבוד השגחתו על נקודה אחת . [אולם במה שכתב איני כמשיב על דברי רבי אלא כמוסיף בא לחזק דברי ר' עקיבא לשיטתו כי בספרי שהבאנו למעלה אמר שהקול יורד משמי שמים לבין שני הכרובים וזה שלא כדברי ר' שמעון בן עזאי שהכבוד נצטמצם למטה בין הכרובים, לא שבא לשם משמי מרומים. ויש בזה פלוגתא כי בילקוט (סוף נשא) בשם ספרי זוטא ר' אלעזר בנו של ר' יוסי הגלילי אומר שמענו כאילו לא ירדה שכינה לארץ מעולם – "מן השמים השמיעך את קולו", "מן השמים דברתי עמכם". ומה אני מקיים "ובבא משה"? אלא כמין סילון של אש היה יורד מן השמים לבין שני הכורבים ומדבר עמו. ובברייתא די"ג מדות: שני כתובים המכחישים זה את זה כיצד? כתוב אחד אומר "וירד ה' אל הר סיני" וכתוב אחד אומר "מן השמים דברתי עמכם"; השלישי הכריע "מן השמים השמיעך את קולו" (רוצה לומר, שהקול ירד כעין סילון מן השמים לארץ ושם דבר). ר' עקיבא אומר מלמד שהרכין הקב"ה שמי השמים הלעיונים על הר סיני ודבר עמהם, וכן דוד אומר "ויט שמים וירד". וכן הוא במכלתא יתרו דף מז. מבואר דר' עקיבא חולק שלא ירד כמין סילון מלמעלה רק נצטמצם הכבוד עצמו למטה. וזה אומרו "איני כמשיב..אלא דמוסיף" כי בזה החזיק דעת ר' עקיבא ושיטתו בזה] ור' דוסא נתן טעם שלא היה אפשר שיתפשט הכבוד בכל הבית משום לא יראני האדם וחי שאז היה מן הנמנע שימצא משה באהל מועד. ואגב שמזכיר פסוק זה פירש אותו דממה שכתוב "לא יראני..וחי" משמע שהראיה עצמה היא אפשרית רק שבלתי אפשר שהרואה יחיה, ודייק שבעת המיתה יראה את הכבוד כי אז תשיב הנפש אל מקורה שהוא אלקי הורוחות. ור' עקיבא פירש שמלת "וחי" אינו פעל רק שם – שאי אפשר שיראהו האדם ושיראהו החי; ומפרש "חי" הם חיות הנושאות הכסא

שנקראות בשם "חיות" במעשה מרכבה של יחזקאל. ור' שמעון הסכים גם כן לפי של ר' עקביא ועל זה אמר "איני כמשיב על דברי רבי" רק שהוסיף ששם "חי" כולל כל המלאכים בכל כתותיהם. כי גדר האדם בפי המחקרים הראשונים: חי, מדבר, מת. חי הוא שם הסוג, ומדבר הוא שם ההבדל מן יתר הבעלי חיים הבלתי מדברים, ומת הוא שם ההבדל מן מלאכי השרת שהם חיים חיי עולם ומדברים, והוא יצויר בו מיתה. ואם כן יצדק שם "חי" בעצם על המלאכים.

סימן ו

וידבר..לאמר: כבר בארנו למעלה (סימן ג) ההבדלים שבין "דיבור" ו"אמירה"; שהדיבור מורה על הדיבור המבטאיי לבד ולא יסמך אל הזולת, והאמירה תהיה אל אחר. ומתוך כך רגיל בדברי חז"ל ומפרשי המקרא לפרש מלת "לאמר" שיאמר לזולת כמו שאמרו ביומא (דף ד) וברבה (ואתחנן פ"ב) "ואתחנן..לאמר" – לדורות וכולי, "ואת העם צו לאמר" – לבניהם (רבה דברים פ"א), "זאת הארץ אשר נשבעתי לאמר" – להאבות (ברכות דף יח, ורבה מסעי פ' כג), "ויאמרו לאמר" – נהיה אומרים לבנינו ובנינו לבניהם (רבה בשלח פ' כד, וזהר שם דף נד), "אשר צויתיך לאמר" – להזהיר הבהמה החיה והעוף (ב"ר פ' כ'), וכן במקומות רבים. ובסימן הנ"ל בארתי כי במקום שאומר "וידבר ה' אל משה לאמר" פירושו שדבר עמו תורה שבעל פה ובמלת "לאמר" מציין תורת הכתב איך יאמרם לישראל בלשונו. אולם זה לא יתכן במקום שכתוב לאחריו "דבר אל בני ישראל". וכן במקום שאומר "ויאמר..לאמר". ולמדונו בספרא פה שיש עוד כמה כונות על מלה זו ויתפרש כל אחד כפי ענינו; שלפעמים פירושו שיאמר להם דברי כבושין כמו שתמצא ברבה (נשא פ' יב') "ויאמר..לאמר" – צא ואמרו להם דברי כבושים, וכן הוא במדרש שיר השירים (פסוק יפה את רעיתי). ותפס פה דוגמא, שכן מוכרח לפרש מה שכתוב (דברים ב) "ויהי כאשר תמו כל אנשי המלחמה למות..וידבר ה' אלי לאמר אתה עובר היום את גבול מואב.." שאי אפשר לפרש דבר לאמר על תורת הפה והכתב כי היה דיבור פרטי למשה, לא מצוה לדורות. ופירשוהו שצוה לו שזאת עצמו יאמר – כי **דבר ה' עמו**, לפי שכל ל"ח שנה שהיו ישראל כמנודין לא דבר עמו. [והנה המפרשים נבוכו בזה, הלא דבר

עמו פעמים כביר? ורש"י פירש שלא דבר עמו בלשון "דיבור" רק בלשון "אמירה"; ומפרשיו נבוכו: מה בין דיבור לאמירה? ועוד שמצאנו גם פרשיות רבות שנדברו אחר שילוח מרגלים בלשון "דיבור". אבל הוא הדבר אשר דברתי והוכחתי (בסימן ד) שלשון "וידבר ה' אל משה" היה ענין מיוחד למשה לבדו ולא נמצא לשון זה אצל שום נביא, ובכל מקום שאמר "וידבר ה' אל אהרן" פירושו שדבר אל משה שיאמר לאהרן. אבל לשון "אמירה", בו ידבר עם כל הנביאים ובו דבר עם משה גם בעת שהיה ישראל כמנודין. אולם, הלא בררנו (שם ובסימן ג) כי הדברות שבאו לצורך התורה והמצוה בהכרח באו בלשון "דיבור" וגם באותם השנים לא חדל מלהגיד תורה ליעקב ומשפטיו לישראל. ובהם דבר עמו בלשון "דיבור" גם אז, רק לא היה מדבר עם משם "דיבור" לצרכו בלשון דיבור בעת ההיא; כי קודם מרגלים מצאנו דברות רבות מיוחדות למשה לבדו שלא כתוב בהם "דבר אל בני ישראל", ובאו בלשון "דיבור" כמו "וידבר אלקים אל משה.. וארא" (שמות ו), ופרשיות רבות. אבל משילוח מרגלים והלאה עד שמתו דור המדבר לא תמצא זאת, שבכל מקום שכתוב "וידבר ה' אל משה" כתוב "דבר אל בני ישראל" (ויסבור שמחלקותו של קרח היה קודם מרגלים, כמ"ש רש"י ריש דברים). ובזה תבין לשון הגמרא בבא בתרא (דף קכא) ותענית (דף ל) ששם הובאה ברייתא זו וסיים "וידבר ה' אלי" "אלי היה הדיבור", כי דיבור זה היה מיוחד אל משה לבדו ולא כתוב "אל בני ישראל" שזה אות שנפייס עם ישראל וסר הזעף מעל הרועה.] ולפעמים יתפרש מלת "לאמר" שיאמר השליחות ושישיב תשובה לשולחיו כמ"ש "ויקרא אליו אלקים מן ההר לאמר כה תאמר אל בית יעקב" (שמות י"ט) וכמו שכתוב במכלתא שאומר שם "וישב משה את דברי העם אל ה' " ובודאי נצטוה על כך להשיב דבר. ועל דרך זה פירש במקומות רבים כמו שאמרו בספרי (ואתחנן פסקא כו) "בעת ההוא לאמר" – זה אחד מן הדברים שאמר משה לפני ה' הודיעני את אתהעושה לי וחשב ארבע מקומות. וכן הוא בפר' בהעלותך (פסקא קה) ובפ' פנחס (פסקא קלח) ובשמות רבה (בשלח פכ"ו). וז"ש בספרא דבר אחר: "לאמר" – אמור להם והשיבני. וברוב המקומות פירושו לאמר לישראל, והגם שכתוב "דבר אל בני ישראל" באר תיכף שכל עיקר הדיבור היה בשביל שאימר לישראל. ועל כוונה

זו באה מלת "לאמר" פה. וז"ש אלעזר בן אחוי אומר וכולי. ודברי הספרא אלה בא בשינוי נוסח במכלתא (ריש בא) ופירושו גם כן שמלת "לאמר" יתפרש לפעמים כך ופעמים כך, כל מקום כפי ענינו. לא כמו שחשבו המפרשים כי כולל כל הכוונות ביחד שזה נגד טבע המליצה והלשון.

סימן ז

דבר אל בני ישראל: יש פרשיות רבות שלא כתוב בהן רק "וידבר ה' אל משה" ולא כתוב "דבר אל בני ישראל" כמו פרשת "זאת חקת הפסח" (שמות יב, מג), "קדש" (שם יג), "כי תשא", כיור, שמן המשחה, (שם כא) מעילות, שבועת הפקדון (ויקרא ה), נגעי אדם (שם יג), תורת המצורע, נגעי בתים (שם יד), שור או כשב (שם כב), אך בעשור (שם כג), וכדומה. לפי זה יפלא מדוע נשתנו פרשיות רבות שהאריך בהן "דבר אל בני ישראל"? וכבר אמר בספרא (קדושים פרשה ד משנה א) "ואל בני ישראל תאמר", "ואל בני ישראל תדבר", "אמור אל בני ישראל", "דבר אל בני ישראל", "צו את בני ישראל", "ואתה תצוה אל בני ישראל" – ר' יוסי אומר דברה תורה כלשון בני אדם בלשונות הרבה וכולם צריכים להדרש. ולפעמים ידרשם למעט גרים ונשים אבל יבואר (בסימן שאחרי זה) שזה אינה דרשה מכרחת תמיד. אולם זה מוחלט שהעובדי כוכבים מוצאים מכלל "בני ישראל" וימעטם תמיד כל היכא דכתיב "בני ישראל". ואחר שהעובד כוכבים יכול להביא קרבנות נדבה, כמו שלמד (בספרא אמור פרשה ז משנה א), בהכרח יורה המיעוט דפה שאין לעולתו דין עולת ישראל להטעינה סמיכה שהוא מצות עשה של בעל הקרבן. וזה שאמר ואין עובדי כוכבים סומכים, ועל זה סמך גם כן מה שאמרו בחולין (דף ה) "מכם" – בכם חלקתי ולא בעובד כוכבים. והנה גם גבי תנופה דרש כזאת בספרא (צו פרשה יא ומנחות דף מא). לכן באר שאי אפשר ללמוד אחד מחברו; כי הגם שבצד אחד מדת תנופה מרובה שנוהג בדבר שיש בו רוח חיים (כגון כבשי עצרת וחזה ושוק של שלמים) ובדבר שאין בו רוח חיים (כגון שתי הלחם ומנחות) [ובמנחות (צד:) חשיב עוד דברים שנתרבה תנופה שנוהג בקרבנות ציבור ובשחוטים, ופה תפיס אחד מהן]; בצד אחד מדת סמיכה מרובה מתנופה שכל החברים סומכים על הקרבן ואין כולם מניפין כמ"ש במנחות (דף צד), ולכן אי אפשר

ללמוד חד מחבריה. ובכיוצא בזה דרשו בכל מקום דכתיב "בני ישראל" כמו גבי חטאת (בספרא דבורא דחובה פרשה א), גבי חלב (ספרא צו פרשה י משנה א), גבי זיבה (ספרא זבין פרשה א, ונדה דף לד), גבי שחוטי חוץ (ספרא אחרי פרשה ו משנה א, וזבחים דף קטז), גבי מועדים (ספרא אמור פרשה יא משנה א), גבי ערכין (ספרא בחקתי פרשה ג משנה א, ערכין דף ה), וגבי גזל הגר (ילקוט נשא דף רד: בשם ספרי זוטא "אין עכום מתודים"), וגבי סוטה (שם דף רה ע"ד בשם ספרי זוטא), וגבי נזיר (נזיר דף סא), וגבי חלה (בספרי זוטא מובא בילקוט דף רכו עמוד ג), וכן גבי ציצית (שם ובמחות דף מב, ובזבחים דף מה, תמורה דף ג), בתרומה כתיב "ולא יחללו את קדשי בני ישראל" – ולא עכו"ם, ובטומאה "וינזרו מקדשי בני ישראל" – ולא עכו"ם. ובמקומות שלא נמצא הדרוש הזה מובן מעצמו כי אטו תנא כרוכלא ליחשב וליזיל. ובמקום שאין צורך לדרוש הזה בארוהו בדרך אחר כמו בפר' יולדת (ספרא תזריע פרשה א כמו שכתבנו שם) וכן גבי עריות שמרבה (בספרא ובסנהדרין דף נו) עובד כוכבים מ"איש איש" וכן (אמור פרשתא ט משנה א) בני ישראל מועדי ה', עיי"ש. ועיין באילת השחר (כלל רס).

סימן ח

בני ישראל: שם "בני ישראל" בא לפעמים על ההרחבה ולפעמים על צד הדיוק; רצוני, שלפעמים יכלול כל מי שהוא משותף בעדת ישראל בין הנשים בין הגרים והעבדים. ולפעמים אין הנשים בכלל, וכן לא גרים ועבדים, כי שם "בן" הוא שם זכר ומגביל לו שם "בת" כמו שכתוב תמיד – "בנים ובנות", "בניו ובנותיו". וכשאמר "ויבואו בני ישראל לשבור בתוך הבאים" (בראשית מ"ב:ה'), "וישאו בני ישראל את יעקב אביהם" (שם מו), פירושו: בניו הזכרים ואינו כולל לא בנותיו ולא הגרים הנלוים אליו ועבדיו. רק אחר שהתעצמו והיו לעם והועתק שם זה על הגוי כולו יאמר לפעמים בהרחבה על כל הנלוה אל עדתם כמו "בני עמון" "בני שת" ודומיהם. כי גם שם "בן", הגם שעיקרו מורה על בנו הזכר, לפעמים יבא בהשאלה ובהרחבה כמו: "אותו ואת בנו לא תשחטו" (ויקרא כב כח), "לא תקח האם על הבנים" (דברים כב ו) – שאינו מורה על המין, כי בבעלי חיים לא יקפיד על המין כמו "בני יונה" "בני נשר" כמו

שכתבנו במקומו. וכן גם בבני אדם, הגם שדייקו חז"ל תמיד שם "בן" על הזכר [כמ"ש "בני אהרן" – ולא בנות אהרן (ספרא צו פרשה ב משנה ד, אמור פרשה א משנה א, קידושין דף לו), "וילדו לו בנים" – הבנים בתורה הזאת ולא הבנות (ספרי תצא פ' רטו), "כי יהיה לאיש בן סורר" – ולא בת (ספרי שם פ' ריח, סנהדרין דף סד), "וכל בכור בניך תפדה" – ולא בנותיך (קידושין דף כט), "ולמדתם..את בניכם" – ולא בנותיכם (שם ע"ב ודף ל, ובירושלמי פרק י דעירובין), "חקק וחק בניך" – אין חק לבנות (ספרא שמיני פרק א משנה י)] – בכל זאת, במקום שהסברה נותנת שבא על צד ההרחבה יוכלל גם הבנות כמ"ש בבבא בתרא (דף קי) "והתנחלתם אותם לבניכם" – ולא לבנותיכם. אלא מעתה למען ירבו ימיכם וימי בניכם?! ברכה שאני; וגבי יבום "בן אין לו" – אף הבת בכלל; וביבמות (דף עח) "בנים אשר יולדו" – ולא בנות דברי ר' שמעון. ר"י אומר "אשר יולדו" הכתוב תלאן בלידה. ולכן יוסיף הכתוב לפעמים שם זכר אל שם "בני ישראל" – "כל זכר בבני אהרן יאכלנה" (ויקרא יב), "פקד כל בכור זכר בבני ישראל" (במדבר ג מ). ובבבא בתרא (דף קמג:) ההוא דאמר נכסי לבנייי. הוה ליה ברא וברתא. מי קריה אינשי לברא בניי או דלמא לא קרי אנשי לברא בניי ולמושכה לברתא במתנה קאתי. מבואר שעל צד ההרחבה שלא בדיוק יקרא לפעמים לברתא "בני". ולכן אבעיא ליה אם קורא גם כן על צד ההרחבה לבנו יחידו בלשון רבים. ואז יותר י"ל שהכינוי "בנייי" בא שלא בדיוק, השם עצמו בדיוק; או אם זה אין מצוי כלל שיקרא ליחיד בלשון רבים ובהכרח השם בא על צד ההרחבה וכולל הבת כי אם גם זה לא ימצא שיקרא לבת "בן", עדיין מדוע נאמר שכיון על הבת. ועתה, בכל מקום שבא בתורה "דבר אל בני ישראל" יש להסתפק אם בא על צד ההרחבה וגם נשים וגרים בכלל, או בא על צד הדיוק ורק אל הבנים הזהיר ולא אל הבנות. אולם מבואר לכל משכיל כי לא חתמה התורה דבריה, בפרט בדברה על הדינים וההלכות בודאי לא כתבה לשון בלתי מדויק שנוכל להפך אותו אל כמה צדדים. ומסתמא אמרינן שהלשון בא בדוקא ורק לבני ישראל הזהיר, לא אל הבנות. ולכן אומר הספרא (משנה ב) הובא בכמה מקומות בש"ס, בני ישראל סומכים ולא בנות ישראל. כי אי אפשר לפרש שלא יביאו קרבן עולה כלל שזה ידעינן שבעניני

הקרבנות דינם שוה לאנשים כמו שלמד (בספרא אמור פרשה ז(?) משנה א). וכן אמר גבי תנופה (ספרא צו פרשה א משנה ב). וצריך איזה גילוי דעת שעל ידו נבין שבא הלשון בהרחבה וזה – או על ידי יתור בהכתוב כמו שלמד גבי העלאה בחוץ (ספרא אחרי פרק י משנה א), גבי דם (שם פרשה ז משנה א), גבי כיסוי (שם פרק יא משנה א), גבי מולך (קדושים פרשה ד משנה א), גבי בעלי מומין (אמור פרשה א), ובכמה מקומות בספרי וש"ס; או במקום שידעינן שאין הבדל בין נשים לאנשים כמו בחטאת וחלב וזאת החיה – לא מעט נשים מבני ישראל כי השוה הכתוב אשה לאיש לכל עונשים שבתורה כמ"ש במכלתא משפטים (פרשה ו) וספרי נשא (פסקא ב) ובפסחים (דף מג) ובכמה מקומות בש"ס. ומה שצריך ריבוי גבי העלאת חוץ ודם ובעלי מומין יתבאר במקום אחר. וכן במקום שהפרשה מדברת בנשים כמו פרשת יולדת וזיבה וערכין – אין צריך ריבוי. וכללים הללו יתבארו לך אי"ה לקמן (סימן קצא) בענין גרים שממועטים גם כן תמיד מ"בני ישראל" אם לא במקום שיש ריבוי כמ"ש פה במשנה ג' "אדם"--לרבות הגרים. ושמור דברים אלה לבל נצטרך להכפיל אותם בכל פעם. [9]

[9] במ"ש ואין הנשים סומכות, הקשו התוס' חגיגה (ט"ז. ד"ה דבר) מדוע לא מעטם משחיטה, ותרוצם מגומגם כמו שהעיר בט"א שם וכתב שהוא מאיזה תלמיד טועה. וגוף הקושיא מסולקת במ"ש בספרא (פרק ה' משנה ד') מ"מ אני מביאם להפשט ונתוח, שכשרים בכל אדם ומוציא אני הסמיכה שאין הסמיכה אלא בבעלים, וה"ה מטעם זה אינו מוציא מן השחיטה שכשרה בכל אדם ואינה מצוה מיוחדת על הבעלים עד שימעטם, וחוץ מזה יש ריבוי בספרא (צו פרשה ד' מ"ג) לרבות נשים וגרים ועבדים לשחיטה עיי"ש. ובטעם שלת"ק אין הנשים סומכות פרש"י (עירובין צו ר"ה ל"ג) משום בל תוסיף, ותוס' פי' משום דמחזי כעביד עבודה בקדשים, ובחדושי דברתי בזה ואב"מ, ובמ"ש היה לנו עגל וכ' וסמכו עליו, אומר בחגיגה (שם) דאמר להו אקפי ידייכו, א"ה לא מפני שהסמיכה בנשים ת"ל דאינה סמיכה כלל, א"ר אמי חדא ועוד קאמר, חדא דליתא לסמיכה כלל, ועוד כדי לעשות נחת רוח לנשים. והכי פי' הספרא לר' אמי, לא (עשו זה) מפני שהסמיכה בנשים, (שאז היו סומכים בכל כחם כדין), אלא מפני נחת רוח של נשים (וממילא אמרינן להו אקפי ידייכו). וכ"פ התוס' חולין (דף פ"ה ד"ה נשים) סומכות באקפויי ידייהו. ולא כדמשמע מרש"י שם. ומה שהקי' התוס' קדושין (דף ל"ו) ל"ל קרא למעט נשים מסמיכה הא מ"ע שהז"ג הוא, כבר ישבתי בחבורי ארצות החיים (סימן י"ג) ע"ד הפלפול עי"ש. ועפ"י דרכי בחבור הנוכחי לק"מ, ששם ב"י לא בא מיותר פה לנשים, כי צריך למעט עכו"ם, רק שע"י שהוא מ"ע שהז"ג אנו שוללים ואומרים שבני ישראל דוקא, ואל"כ הייתי מרבה אותם מן ואמרת אליהם, אחר שמרבה פה גרים עפ"י הכללים שיתבאר בפ' זבין (מצורע סי' קי"ט) וכמ"ש בספרי (שלח פ' קטו) הכל חייבים בציצית גרים נשים (ר"ל שהגם דכתיב בני ישראל מרבינן אותם מן ואמרת אליהם), ר"ש פוטר הנשים מן הציצית מפני שהוא מ"ע שהז"ג, ולכן מפרשינן בני ישראל דוקא, והבן כי קצרתי:

סימן ט

[**הערה**] **באיזה אופן השכילו מן "ואמרת אליהם" שלא יסמכו נשים על השלמים?**

ואמרת אליהם: כבר הרחבנו הדיבור (בסימן ג) וביררנו הגדרים וההבדלים שבין לשון "דיבור" ובין לשון "אמירה"; שהדיבור מורה על הדיבור הכולל המבטאיי והאמירה מבארת תמיד הענין הנאמר. ובמה שכתב "דבר אל בני ישראל" מציין שידבר עמם איזה דיבור, ואינו מציין עדיין מה ידבר. ובמה שכתב "ואמרת אליהם" פירושו זאת וזאת תאמר. כי הדיבור הארוך הזה בו הודיעו כל הלכות קרבנות נדבה ותחתיו אמירות רבות פרטיות שהם פרשת עולה, פרשת מנחה, פרשת שלמים. וכל אחד מחולק עוד לאמירות פרטיות – פרשת עולת בקר, פרשת עולת צאן, עולת העוף, וכן כולם. שכל אלה הם אמירות נכנסות תחת הדיבור הארוך הכללי כמ"ש (פרשה א משנה ט, ופרשה ה משנה א) ומה היו ההספקות משמשות? ליתן רווח למשה. ואם היה אומר רק "דבר אל בני ישראל" לבד, הייתי יכול לאמר שתנאי "בני ישראל" שממעט נשים (כנ"ל בסימן הקודם) אינו רק בעולה, לא בשלמים שטעונים תנופה וחמורים יותר; אבל אחר שאמר "ואמרת אליהם" שפירושו גם פרטי האמירות שהם הפרשיות הפרטיות תאמר **אליהם**, רוצה לומר לבני ישראל לבד,לא לבנות ישראל, ממילא גם פרשת שלמים שהיתה אחת מהאמירות הפרטיית שבדיבור הכולל הזה (כמו שיתבאר (בסימן יב) המופת לזה שפרשה זו נמשכת עד דיני החטאת) – אין דין סמיכה שלה נוהג רק בבני ישראל. [ובמסורה פה נמסר: **דבר אל בני ישראל ואמרת אליהם** י"ג בתורה. ובפרשת מצורע (סימן קיט) הראיתי רובי הדרושים על "ואמרת אליהם". ושם תמצא יישוב מדוע לא אמר פה כמו בכמה מקומות "ואמרת אליהם" – לרבות הגרים.] וז"ש בספרא פה יכול לא יסמכו על העולות..ת"ל ואמרת אליהם – לרבות כל האמור בענין.

סימן י

אדם כי יקריב מכם: שיעור הכתוב – אדם מכם כי יקריב.., ושם "אדם" ישמש פה כשם "איש" שבא לפעמים להוראת הכללות כמו "איש איש מבית ישראל אשר יאכל כל דם" (לקמן יז י), "איש מזרעך.." (לקמן כא יז), שפירושם כל איש ואיש או כל

אחד מזרעך. ובא לפעמים בלא מלת "מכם" או מ"ם שממנו ויובן בכח המאמר, כמו "איש אמו ואביו תיראו", "לקטו ממנו איש לפי אכלו", "איש לאשר באהלו תקחו" – שפירושם כל איש ואיש. וכן תשמש מלת "נפש" על כוונה זאת – כל נפש מכם לא תאכל דם (לקמן יז ב). אולם אחרי חקרנו ודרשנו על גדר שם **אדם** והבדלו מן **איש**; הנה גדרו האמתי שבא תמיד לציין את מין האדם בפרטות וכל מקום שיאמר "אדם" יכוין להודיע כי מן בן אדם מדבר, לא מן בעל חי או נמצא זולתו. ובכל מקום שאין זה כוונת האומר ואינו מקפיד להודיע זאת, יתפוס שם "איש" שהוא כולל כל יש ונמצא. ועל פי זה לא ימצא בשום מקום בתנ"ך שם "אדם" להוראת הכללות. [10] למשל, "איש

[10] כבר עמלו חכמי הלשון לתת גדרים והבדלים בין שם אדם ובין שם איש, אבל לא העמיקו בענין זה עד תכונתו. ואודיעך פה ראשי הדברים מאשר חזיתי בזה, ופרטי הענינים תמצא נפוץ על פני הספר במקדמות שונים, כבר כללו המדקדקים, כי בשם עצם (דהיינו השם שנקרא בו תיכף בעת הוייתו בין עצם כללי בין פרטי) לא נגזר בו לשון נקבה מלשון זכר וכן להפך, כמו בית שדה גפן תאנה וכדומה, אבל בשם התואר נאמר חכם חכמה כסיל כסילה ודומיהם, ובזה נכיר בשמות בעלי חיים איזהו שם העצם ואיזהו שם התואר, למשל גמל שפן חזיר יאמר לנקבה כמו לזכר, ארנבת יונה חסידה לזכר כמו לנקבה, כמו שכ' ר' יונה המדקדק הביאו הרד"ק, מפני שהם שמות עצמיים, אבל פר, כבש, לביא, הם שמות תארים. כי נמצא פרה כשבה לביאה, וכמ"ש חז"ל פר בן ג' שנים, ושמו העצמי שור כמ"ש שור בן יומו קרוי שור, ואל נמצא ממנו שם הנקבה שורה כי הוא שם עצם, והתבאר באילת השחר פרק ל"ג. עפ"ז נכיר בקל בין שני השמות האלה אדם איש, איזהו שם העצם ואיזה הוא שם התואר, שאחר ששם אדם לא נגזר ממנו שם אדמה, ידעינן שהוא שם העצם, ושם איש שנגזר ממנו שם אשה מובן שהוא שם התואר, מורה על שניו שלא נקרא איש עד בואו בשנים ידועים להיות איש באנשים, וע"כ נגזר ממנו שם אשה כמו מן פר פרה, ועפ"י הנחה זאת יעמדו כמה גדרים והבדלים בין שם אדם ושם איש, אשר בנו חכמי האמת עליהם מגדלים גבוהים, (הבלתי פורחים באויר כאשר חשבו נמהרי לב) רק מיוסדים על סגולת הלשון ומכונתיו: (א) שם אדם אינו מציין המין וכולל זכר ונקבה, כמ"ש זכר ונקבה בראם ויקרא את שמם אדם (בראשית ה':ב'). ונפש אדם מן הנשים (במדבר ל"א:ל"ה), וזמ"ש במד' רבה (בראשית פרק כ"א) על שדה איש עצל עברתי זה אה"ר ועל כרם אדם זו חוה כשנאמר כתפארת אדם, וכת"י שם כתושבחת' אתתא. אבל שם איש אינו מציין רק הזכר, וכ"מ שבא שם איש מעטו את האשה אם לא שבא ריבוי להרבות גם אשה, כמו שדברנו ע"ז בפרטות בכ"מ:
(ב) שם אדם אינו מציין הגדלות, כמ"ש ויקרא שמם אדם ביום הבראם, כי הוא שם העצם. וכמ"ש (נדה דף מ"ד) אדם בן יומו מטמא בנגעים דכתיב אדם כי יהיה בעור בשרו אדם כ"ש, ואמרו בסנהדרין (דף נז) ב"נ חייב על העוברים שנאמר שופך דם האדם באדם. לא כן שם איש מציין הגדלות וממעט קטן אם לא שבא ריבוי לרבותו, כמו שבארנו בכל הספר:
(ג) שם איש שרשו יש, מורה שהוא יש ונמצא, וכולל במובנו הרחב כל יש ונמצא ולכן בא בהשאלה, על המלאכים, והאיש גבריאל (דניאל ט':כ"א), על הכרובים ופניהם איש אל אחיו, על בעלי חיים, שבעה שבעה איש ואשתו (בראשית ז':ב'), ויאבק איש עמו מלאך היה (חולין דף צ' ע"ב, ב"ר פ' ע"ו זהר בא דף מ' ע"ב) וימצאהו איש זה גבריאל (ב"ר פפ"ד ובפר"א ובזהר וישב ובזהר שמות דף י"א ודף י"ט עי"ש), ובפ' משפטים (דף צ"ד). אית איש דאיתמר בי' ה' איש מלחמה ואית איש והאיש לבוש הבדים. אבל שם אדם מיוחד אל האדם לבדו, ובא מגביל נגד שם בהמה, מאדם עד בהמה (בראשית ו' ז' כ"ג, במד' ג' י"ג ובכ"מ), הסך משמן המשחה ע"ג בהמה פטור שנאמר על בשר אדם לא ייסך (כריתות ואו:), וכן בא מגביל נגד מלאכי השרת, והאיש משה ענו מאד מכל האדם ולא ממה"ש (אבות דר"נ פ"ט), ובירושלמי דיומא (פ"א) במעשה דשמעון הצדיק שהיה א' נכנס ויוצא עמו. מק' והא כתיב וכל אדם לא יהיה באהל מועד אפי' מה"ש שם מרבה ממלת כל מה"ש, [אבל שם אדם הוא שם העצם אל האדם לבדו, וכמ"ש לקמן סי' כ"ב, שהגם ששם זכר אינו כולל אנדרוגינוס מרבה אותו ממלת כל זכר, וכן מרבה שליל מן כל בהמה, שמלת כל מרבה אף מקצת אדם שהם מה"ש שכתיב בהן דמות פניהם פני אדם], ובב"ר (פ' כ"ז) כי יש אדם שעמלו בחכמה וכו' אר"י גדול כחן של נביאים שמדמין צורה ליוצרה וכ' ואשמע קול אדם. דמות

כמראה אדם, ויש בזה כונה נכבדת אין פה מקומו:
(ד) שם איש בא לחבר התואר אל המתואר, איש צדיק, איש תם, איש יודע ציד, איש מצרי, איש עברי, איש שעיר, איש חלק וכדומה. וכן בא לחבר הקנין אל הקונה. עבד איש, עולת איש, אשת איש, לא כן שם אדם לא נמצא רק אדם רשע (משלי יא ז, איוב כ' כט כז יג), אדם חנף (שם ל"ד), אדם בליעל (משלי ו' י"ב), אדם ערום (שם י"ב כ"ג), מאדם רע (תהלים ק"מ ב'), ובא על הכוונה, שהתעצם בו התואר בחלק האנושי שבו. כי יש רשע בצד חלק הבהמי שבו, בתאוה וכעס וכדומה, ויש רשע בחלק האנושי, בדבור ובמחשבת מינות ורשעה. ובמד' משלי, אדם בליעל זה המדבר לשון הרע, וכן לא בא על סמיכות הקנין רק על תכונות ומדות האדם, גאות אדם (משלי כ"ט כ"ג). בינת אדם (שם ל' ב'). וכדומה:
(ה) שם איש בא לציין נושא סתמי. וישאלו איש לרעהו, ויאמרו איש אל אחיו, ולא יצדק אדם לרעהו. אבל שם אדם אינו מציין נושא סתמי, רק שם העצם. אם לא כשבא מגביל נגד מה שאינו אדם. כמו ויוכח לגבר עם אלוה ובן אדם לרעהו (איוב י"ז):
(ו) ששם איש בא על הכללות: איש מכם, איש מזרעך, או בא בכפל איש איש מבני ישראל, איש איש מזרע אהרן, לא כן שם אדם לא נמצא על הכללות, רק פה שבא לדרוש כמ"ש בפנים. ומן הכללים האלה יפוזו נחלים רבים, כמו שכתבתי (מצורע ס' מ"ג) שבמקום שבא לחבר התואר אל המתואר אינו ממעט אשה. וכן בארתי בפ' צו (ס' פ"ז) שבמקום שבא ליחס הקנין אל הקונה אינו ממעט אשה. וכן בארתי (צו ס' צ"ג קדושים ס' כה נא בהר ס' ל"ב צ"ח) שבמקום שבא לציין נושא סתמי אינו ממעט אשה. וכן בארתי (קדושים ס' ג') ובכ"מ שבמקום שבא שם איש על הכללות אינו ממעט אשה, ויש בכל אחד גבולים ידועים יתבאר כ"א במקומו, הארתי חשכו וגליתי טעמו, לכו לחמו בלחמו ושתו יינו ומימו:
(ז) מן הגדר הזה הוציאו חז"ל לפעמים לדרוש שם אדם על אדם הראשון: כמ"ש במד' הביאותיו בפנים אדם כי יקריב מה אה"ר וכו'. וחרשי' המה מאדם מאדם הראשון (ב"ר פכ"ד): בנגעי בני אדם בנוי דאדם קדמאה (שם), אשר בנו בני אדם, בנוי דאדם קדמאה (ב"ר פל"ח ובזהר נח דף ס': ודף ע"ה). ולא ישב אדם שם זה אה"ר (ברכות לא). ולא בינת אדם לי זה אה"ר (סנהדרין ע' רבה במדבר פ"י): והמה כאדם עברו ברית כאה"ר (סנהדרין ל"ח ב' ב"ר פי"ט מד' איכה א'). אכן כאדם תמותון כאה"ר (שמות רבה פל"ב במדבר רבה פ"ו): גאות אדם תשפילנו זה אה"ר (פסקתא פ' זיין במד' רבה פי"ג): ויחכם מכל האדם זה אה"ר (במד' רבה פי"ט פסקתא פי"ד ומד' קהלת): לא אביט אדם עוד זה אה"ר (במד' רבה פ' ו זהר נח דף ס"ו). וכשתעיין תראה כי רוב אלה הדרשות ציינו שם אדם שהוא שם המין כולו ר"ל מין האדם. ויחסוהו אל צור מחצבתם שהוא אה"ר שכלל בעצמו המין כולו, כמו שהמליצו זאת במאמרם אה"ר מסוף העולם עד סופו היה, ר"ל שהיה כולל שלמיות ותכונות המין כולו, וע"ז פי' בנגעי בני אדם ר"ל נגעים הדבוקים במין האדם, וחרשים המה מאדם שהאומניות שתול בטבע השכל המעשי, אכן כאדם תמותון שהמיתה כרוכה בטבע האדם, ולא ישב אדם שם שאין המקום ראוי לישוב מצד טבע האדם הכולל כמו ארץ ציה וצלמות אויר ארסי ומעופש, ומזה תדמה על השאר. או שפי' לפעמים דרך דרוש שהוא שם העצם, כמו גאות אדם שהיל"ל גאות איש, כי סמיכת הקנין יחובר תמיד בשם איש (כנ"ל ד') ודרשוהו על אדם הראשון שנשפל ע"י גאותו, ומזה תקיש על השאר:
(ח) עוד כללו רבותינו דקברי עובדי מזלות וככבים אין מטמאין באהל (לדעת ר"ש) דכתיב אדם אתם קרואים אדם וכו', (יבמות ס"א ב"מ קיד ב' כריתות דף ואו:), ושם דהסך משמן המשחה ע"ג כותי עובד מזלות פטור מה"ט, דכתיב על בשר אדם לא יסך וכ"ה רבה במדבר (פ' יוד) ודברים רבה (פ"א) ב"ר (פ' ל"ד) זהר בראשית (דף כ), ובהקדמת הזהר (דף ז) נגד בני אדם צדיקיא, ובפסיקתא הובא בילקוט תשא וישח אדם אלו ישראל: וכלל הזה הי' אבן מעמסה אל הנושאים אותו. שהלא אומר אמחה את האדם (וכו') מאדם עד בהמה (בראשית ו) ותהי הכינם באדם ובהמה (שמות ח':י"ג) שחין וכ' באדם ובבהמה (שם ט), בהפרידו בני אדם (דברים ל"ב:ח'), יצא אדם לפעלו (תהלות קד), בקום עלינו אדם (שם קכד), ומצרים אדם ולא אל (ישעיהו ל"א:ג'), ואתן אדם תחתיך (שם מג), ודומיהם רבים. וכבר התפלאו בזה בתוס' (יבמות סא עכו"ם ג' ב"ק ל"ח. ב"ב נ"ח. סנהדרין נ"ט). עיין שם:
ועתה אחוך שמע לי, כבר אמרנו כי שם אדם נבדל מן שם איש, במה שמורה על גדרו המיוחד מצד שהוא אדם לא מצד שהוא יש ונמצא כיתר בע"ח שע"ז מורה שם איש, והנה המציאות הזה שבעבורו יקרא בשם אדם יהיה לפעמים מצד גופו, כמו שיבדלו המינים שור או כשב או עז איל וצבי ויחמור מצד בנין גופם שלפיהו כ"א בשם מיוחד יקרא, כן יקרא אדם מצד גופו שהוא בעל שתי ידים ניצב הקומה וכדומה שכבר יבדל בזה מיתר הבע"ח: ולפעמים יקבוהו בשם אדם מצד עצמות צורתו ונפשו האלהי' שבו ישכיל ויבחר לעשות טוב וצדק שמצד זה יקרא אדם באמת, כי מצד גופו הוא בהמה בתואר האדם, כמ"ש המורה כי חומר האדם הקרוב הוא חומר בע"ח הקרוב. ועתה בכל הציויים שבתורה שפרטה שם אדם כמו גבי צרעת וטומאת מת וסיכת שמן המשחה וכדומה, יפול ספק אם בא שם אדם בהבנתו המדויקת וכיון רק על מי שהוא אדם באמת כפי תנאי האדם שומר תורה ומצות

ה', או בא בהבנה מורחבת כל שאינו בהמה שיקרא ג"כ בשם אדם בשלוח, אולם בזה כבר שמנו חק ולא יעבור כי התורה לא חתמה דבריה ומסתם נאמר שדברה בדיוק (כמ"ש באילת השחר כלל פ"ט עיי"ש), ור"ל אדם באמת, ולכן גדרו אתם קרואים אדם ואין וכו', שמי שאין לו דת אלקי ויתעב לעבוד גלולים וחמנים אינו רק בהמה בצורת אדם. אולם כל זה במקום שנוכל להסתפק שבא שם אדם בדוקא, אבל במקום שאנו רואים שדבר בדרך שלוח ושלא בדוקא כמו במקום שבא שם אדם מגביל נגד שם בהמה, מבואר שאינו מדבר רק הגבלת המין, ומכוין בשם אדם הפך הבהמה, וכל מי שאינו הולך על ארבע יכלול בשם אדם. כי הלא תראה שבכל אלה המקומות אומר תמיד אדם ובהמה ולא יאמר איש ובהמה, כי שם איש אינו מגביל נגד שם בהמה רק שם אדם (כנ"ל ג'), רק שני מקומות יצאו מן הכלל, לא יחרץ כלב לשונו למאיש ועד בהמה (שמות י"א ז'), אם בהמה אם איש לא יחי' (שם י"ט ג'), ושם אמרו חז"ל שמלאכי השרת נמצאו עמהם ביציאתם ממצרים, ועם ה' במתן תורה, ושם איש כולל גם המלאכים כנ"ל, ולכן בכ"מ שאומר אדם מגביל נגד בהמה, יכלול כל מי שאינו בהמה ולא ידבר מצד עצמות האדם רק בבחינת גופו, וכלל זה בארוהו רבותינו עצמם, שביבמות (שם) ובכריתות (שם) מקשה על הכלל דאין כתיים עובדי ככבים בכלל שם אדם. והכתיב ונפש אדם ששה עשר אלף. משום בהמה. והכתיב אשר יש בה הרבה משתים עשרה רבוא אדם, משום בהמה. ר"ל דכיון דכתיב אדם ובהמה רבה. בא אדם רק מגביל נגד בהמה, ובזה תבין מ"ש בספרא (פ' ערכין הובא בגיטין ל"ח ב') כל חרם אשר יחרם מאדם ובהמה. מאדם אלו עבדו ושפחתו הכנענים. שכיון דכתיב אדם ובהמה, בא אדם על כל מי שאינו בהמה וגם העבד הכנעני בכלל, ועי' בתוס' (נדה דף נז סד"ה ובנה), וכן בכ"מ שבא שם אדם בהגבלה. כמו ואתה אדם ולא אל. ומצרים אדם ולא אל. לולא ה' שהיה לנו בקום עלינו אדם, הוא רק מגביל אדם שאינו אל רק יצור אדמה. ובמד' (ב"ר פל"ג) פי' עיר קטנה וכ' ומצא בה איש מסכן וחכם וכ' על דור המבול ונח. ואדם לא זכר את המסכן. אמר הקב"ה לית אתון מנהרין לי' אנא מנהר לי'. שנא' ויזכר אלקים את נח, מישב שקרא בני דור ההוא בשם אדם בהגבלה נגד אלקי' שהוא זכרו. וכן במקום שבא על שם המין כולו כמו אשר יעשה אותם האדם וחי בהם. דרש בספרא (אחרי פרק י"ג משנה ב') ובסנהדרין (דף נ"ט) אפי' כותי ועוסק בתורה הרי הוא ככ"ג. כי הענין מוכח שבא על המין כולו, וכן ואתן אדם תחתך מבואר מן הענין שבא בהרחבה, אבל בכ"מ שאין הוכחה שבא בדרך השלוח אמרינן שבא בדוקא. ולכן אמר בזהר נשא דדחיל חטאין נקרא אדם, ובפ' יתרו מי שהוא בעל מצות נקרא אדם, ושם (דף קנג) ובמדבר (דף ר"מ) ודברים (עמוד רל"ז) ת"ח נקראו אדם, וכ"ז כשבא סתם אמרינן שבא בגדרו האמיתי אם הוא אדם כפי עצמותו האמיתי. ודברי חכמים כדרבונות, כל יקר בם צפונות. אמרו בחולין (דף ה') מן הבהמה להביא בני אדם שדומים לבהמה מכאן אמרו מקבלים קרבנות מפושעי ישראל וכו', ושם (ע"ב) וכל היכא דכתיב בהמה גריעותא הוא והכתיב אדם ובהמה תושיע ה' ואמר ר"י אמר רב אלו ב"א שהם ערומים בדעת כאדם ומשימים עצמם כבהמה, התם כתיב אדם ובהמה הכא בהמה לחודא כתיב. וכל היכא דכתיב אדם ובהמה מעליותא היא והא כתיב וזרעתי את בית ישראל זרע אדם וזרע בהמה (ופרש"י ואמר עליו בסוטה (דף כ"ב) אפילו לא קרא ולא שנה עליו הכתוב אומר וזרעתי זרע אדם וזרע בהמה), התם חלקי' קרא זרע אדם לחוד וזרע בהמה לחוד, ומי לא יתפלא על מאמר הזה שדומה כי פי' מ"ש מן הבהמה תקריבו הוא שהבהמה מביאה הקרבן והוא פושעי ישראל. וזה מביא לידי לעג. שהכתוב אומר מן הבהמה מן הבקר תקריבו שהיא תוקרב ותובא. ואיך יאמרו כדבר הזה אשר אין לו שחר. וביותר נפלא הפלפול ע"ז וכל היכא דכתיב בהמה גריעותא היא. והלא ק' פעמים ימצאו בהמה בכתוב שהוא גריעותא על בהמות שדה וחיתו יער. והקושיה השניה וכל היכא וכ' מעליותא היא והכתיב וכ' וכי לא מצאו כתובים הרבה שכתוב אדם ובהמה ביחד והוא גריעותא רק זה לבדו. אולם כל דבריהם כגחלי אש. שאחר שכתוב פה אדם כי יקריב יש לנו לאמר שכיון על שם אדם בהבנתו המדויקת רק אדם משכיל ושומר מצוה לא פושעי ישראל. וכמו שממעט מומר הי"ל למעט פושעי ישראל מן שם אדם, אך אחר ששם אדם בא פה מגביל אל שם בהמה, אדם כי יקריב מן הבהמה. שהאדם יתכפר ע"י קרבן בהמה, ממילא י"ל שגם הפושעי ישראל נכלל בשם אדם, כי נקרא אדם כל שאינו בהמה כנ"ל, וז"ש מן הבהמה מכאן שמקבלים קרבנות מפושעי ישראל. ר"ל ע"י שכתוב מן הבהמה שם אדם מוגבל נגד שם בהמה ואין ראי' למעט מן שם אדם פושעי ישראל. וכן מ"ש וזרעתי את בית ישראל זרע אדם וזרע בהמה מ"ש זרע אדם כולל כל שהוא אדם אף בלתי משכיל כל שאינו בהמה אחר שבא מגביל נגד שם בהמה. וע"ז הקשה וכל היכא דכתיב בהמה גריעותא ר"ל שע"י דכתיב בהמה בא שם אדם לגריעותא שדי כל שאינו בהמה. והכתיב אדם ובהמה תושיע ה' שג"כ שם אדם מגביל נגד שם בהמה ובכ"ז פי' רב יהודה א"ר ששם אדם זה בא למעלה שהם ערומים בדעת כאדם. ר"ל שהוא אדם באמת כפי צורתו. והשיב שרב יהודה לא מן שם אדם דריש זאת רק שהוא פי' מ"ש אדם ובהמה הוא שם מורכב. ר"ל אדם שהוא אדם ובהמה, פי' שהוא אדם אמתי מצד צורתו ומשים עצמו לענין צרכיו החומריים כבהמה שאינה מבקשת מותרות וצרכים הרבה. אדם כזה תושיע ה'. ולפ"ז מ"ש אדם ובהמה פי' אדם שהוא בהמה. והוי"ו הוא וי"ו הבאור. (כמו יין ושכר שפי' חז"ל יין בדרך שכרותו יין והוא שכר. נבלה וטרפה נבלה שיש במינה טרפה. ובב"ק (ד:) וכי תימא פרושי קמפרש מאי מבעה הבער). ומקשה שא"כ גם

ממנו את קברו לא יכלה", "איש איש ממלאכתו" שפירושם כל אחד ממלאכתו – לא יצדק בו שם "אדם" שאינו מציין הכללות רק מציין בן אדם, לא מה שאינו אדם, כמו "אדם כי יהיה בעור בשרו שאת" בא על צד ההודעה שמן האדם מדבר – רק האדם מטמא בצרעת, לא מה שאינו אדם. וכן "אדם כי ימות באהל" ולרבותינו ממעט עובד מזלות שהוא בגדר "איש", לא בגדר "אדם" וכמ"ש ביבמות (דף סא) ובתוי"ט (ריש פי"ב דנגעים). לא כן כשאומר "אדם מכם" שבמלת "מכם" כבר הודיע שמדבר מן מין האדם ואי אפשר להעתיק (איין מענש פאן אייך) רק "מי מכם" או "כל אחד מכם" (איינער פאן אייך). ובזה לא יצדק שם "אדם" ולא נמצא דוגמא לזה בכל התנ"ך. ולישב הזרות הזה דרשו חז"ל בספרא "אדם" – לרבות הגרים, כי הגר מצד שנכנס בדתם הוא איש מן הקיבוץ שלהם ואחד מהם, אבל מצד שרשו אינו כאחד מהם ולא יצדק עליו "איש מכם" כי אינו לגמרי מהם. ועל זה רמז בתיבת "אדם" שהוא (כפי חוקי הלשון) נפרד ממלת "מכם" וכאילו אמר אדם, שהוא עתה איש מכם, כי תחלתו היה אדם בפני עצמו ועתה אחר גירותו הוא "מכם". ובמדרש רבה, הביאו רש"י ז"ל, דרש מה אדם לא הקריב מן הגזל שהכל שלו, אף אתם לא תקריבו מן הגזל. כוונו גם כן ליישב הזרות הזה ורצונם לומר כי האדם מצד היותו "איש מכם" וחלק מן הקיבוץ, ר"ל מצד היותו מדיני, עוסק במקנה וקנין, יצויר בו גזל ועושק; אבל מצד היותו אדם מתבודד, לא מכם מן הקיבוץ כמו הראשון אדם, לא יצויר בו גזל ועשק. ולכן אמר "אדם מכם" שמורה הגם שהוא "מכם" – מן הקיבוץ – יהיה אדם מתבודד, לא עושק מזולתו, שעל זה מורה שם "אדם" הבלתי מתחבר בלשון עם מלת "מכם". ונראה שגם חכמי התלמוד סמכו על דרוש זה כמ"ש בסוכה (דף ל) בשלמא לפני ייאוש – "אדם כי יקריב מכם" אמר רחמנא והאי לאו דידיה. וזה רחוק שידרשו מלת "מכם" מממונכם, שזה נגד מליצת הלשון. אך למדוהו מזרות הלשון שנסמך מלת "מכם" אל שם "אדם"

במ"ש וזרעתי את ב"י זרע אדם וזרע בהמה. הי"ל לפרש כן. שהוא שם מורכב זרע אדם שהוא בהמה. ומשיב שא"כ לא היה לו לכפול מלת זרע רק לכתוב זרע אדם ובהמה. וז"ש זרע חלקי קרא: הנה הקימותי לך שמנה נסיכי בני אדם. וזאת תורת האדם. מלבד מה שבארתי עפי"ז בדרך הפשט בפי' ישעי' (ב ט יא. לא ח. מד יג) ובפי' נביאים וכתובים אשר לא ייצאו האהלה והמה בכתובים, ואם נתן לך ה' לב לדעת ועינים לראות, תראה כי דברי חז"ל שקולים בפלס ומאזנים. ואל תחצוב בורו' נשברים לשתות מי המרים אשר לא יכילו המים. כי בם תמצא מקור מים חיים:

והוא לא יתחבר רק אל שם "איש". [ובזה מיושבים כל קושיות התוס' (דם ד"ה כי) ובחולין (דף ה ד"ה מכם)] ומ"ש לרבות הגרים פירושו: שקרבנם טעון סמיכה ושדינם כדין ישראל לענין שהמומר אין מקבלים ממנו קרבן כי ממומר עכו"ם מקבלים כמ"ש בחולין (דף ה) בכם חלקתי ולא בעובד כוכבים. וכן הוא בירושלמי דשקלים (פרק א הלכה ח) אמר ר"א מתניתין בנכרים אבל בכותים לא. ותני כן "אדם" - לרבות את הגרים. "מכם" - להוציא את המומרים, עד כאן. וכוונתו שאם כן ממה נפשך - אין דין כותי כנכרי, דאם כשרים הם - הגר מקבלים ממנו הכל;ואם מומרים הם - מומר ישראל אין מקבלים הימנו גם נדרים ונדבות.

סימן יא

[**הערה: מדוע מרבה מן מלת "אדם" גרים ולא ריבה כן ביתר מקומות דכתיב "אדם" בתורה? ומדוע מיעט מן מלת "מכם" מומרים? ומה זה שכתב ת"ל "מכם" ועכשיו אל תאמר וכולי, הלא עדיין יקשה דלמא "אדם" מרבה מומרים ו"מכם" ממעט גרים? וכל הדרשות אלה הם חידות סתומות.**]

אדם כי יקריב מכם: כבר בארתי כי שיעור הכתוב אדם מכם כי יקריב..., ומלת "מכם" בא לבאר שם "אדם", לא לבאר פעל "יקריב". וכן כתב הראב"ע מכם מאוחר וכ"ה אדם מכם כי יקריב.... ויפלא מאד על שבא הלשון מסורס, וזה כלל בכל הלשונות שלא להפך הלשון וסדרו שלא לצורך, ואף כי להפך דברי אלקים חיים. ולכן דרשוהו חז"ל בספרא (הובא בערובין דף סט, חולין ה) בדרך הדרוש; שרצונו לומר אדם כי יקריב - יהיה מכם, רוצה לומר מאמין בדת ישראל, לא כופר. ובצד זה בא מלת "מכם" כדינו כי הוא נשוא המאמר כולו [11] ומקומו בסוף המאמר, כי בארנו תמיד שהדרוש

[11] כבר העירותי למעלה. כי מיסוד חכמינו ז"ל. שכל מקום שמלה אחת (השייכה לבאר שם או פעל אחד) נסתרסה ממקומה הראוי והועתקה אל סוף המאמר. ידרשוהו תמיד כאלו הוא נשוא המאמר בכלל עי"ש: והנה אראך פה איך שמרו הכלל הזה והדרוש הזה תמיד במקום שנעתקה ממקומה מלה הבאה לבאר השם שהוא נושא המאמר. הנה סדר הלשון. כי במשפט מסודר שיבא הנושא לפני הנשוא. כן כל מלות היחוס או תוארי הנושא יבואו תיכף אחר הנושא לפני הנשוא. כמו איש איש מבית ישראל אשר ישחט שור או כשב (לקמן יז ג'), איש מזרעך לדורותם אשר יהיה בו מום (כא יז), איש איש מבית ישראל (שם ח י"ד יג: ועוד כף ב: ועד כב יח), איש איש מזרע אהרן, כל זכר בכהנים. שבכל אלה אם תועתק המלה ממקומה ישתנה המכוון. למשל אם יכתוב כל זכר יאכל אותה בכהנים ידמה שר"ל שהאכילה תהיה בכהנים. וכן ידרשוהו באמת בכ"מ שנסתרס ממקומו: כמו שדרשו פה. אדם כי יקריב (יהיה) מכם. ולא מחליף דתו. וכן במ"ש (ד כז) ואם נפש אחת תחטא בשגגה מעם הארץ. שהסדר הראוי ואם נפש אחת מעם הארץ תחטא. דרשו (בספרא דבורא דחובה פרשה ז' מ"ז ובחולין ה' הוריות ב' י"א שבת ס"ט:) מעם הארץ פרט למומר. ופי' נפש כי תחטא (תהיה) מעם הארץ. ובמ"ש (צו ו' ט"ו)

ישמר את הפשט הפשוט; רצוני, שיפרש המאמר כפי שהוא כתוב בסדרו, לא כפי שהוא מסורס. והלא כתוב מלת "מכם" במקום נשוא המאמר – אדם המקריב יהיה מכם, וכמו שבארתי באילת השחר כי כן ידרשו ויפרשו זרות כזה תמיד. ושאלו על שני הדרושים מה שדרש "אדם" לרבות גרים שהוא קצת מכם וקצת נפרד מהם (כי אינו מהם מצד לידתו והוא מהם מצד עתה) ומן "מכם" ממעט מומר (שהוא אינו מהם מצד עתה), הלא יש לומר גם כן בהפך – "אדם" ירבה מומר שהוא קצת מהם מצד לידתו ונפרד מהם מצד עתה ו"מכם" מוציא גם שאינו לגמרי מהם מצד לידתו!? וזהו שכתב ומה ראית וכולי.... ומשיב: אחר שריבה הכתוב מיעט!, רצונו לומר הלא אין צריך ריבוי רק אם יש שם איזה מיעוט, כי מה שצריך ריבוי על גרים הוא מפני כי **ת"ל בני ישראל** – שעל ידי שכתוב "בני ישראל", שיש לפרשו דוקא מבניהם ולא גר (כנ"ל), לכן צריך ריבוי ללמד שפירושו מה ישראל מקבלי ברית..., ולא בא מלת "בני" בדוקא ומרבה גרים מן "אדם" ואם כן "מכם" ממעט מומרים שאין מקבלי ברית. וז"ש אי מה ישראל בני מקבלי ברית..ת"ל מכם רוצה לומר ואם תאמר ש"בני ישראל" דוקא, לא גרים; אם כן למי לי "מכם" למעטם? הלא בלא המיעוט נמעט גרים מ"בני ישראל", כל שאין ריבוי לרבותם, ועל כרחך שממעט מומרים שהם אינם ממועטים מ"בני ישראל", והבן.

סימן יב

[**הערה: המפרשים נבוכו מה קשיא ליה ואיך יוכיח שהוא רשות כמו שהביא הקרבן אהרן בזה פירושים שונים ודחה דבריהם והוא אומר שמלות "כי יקריב" מיותר.**]

כי יקריב: העברי יציין המאמר-התנאי **באחד מחמשה דרכים**: (א) במלת **כי** כמו

דכהן המשיח תחתיו מבניו יעשה אותה שהסדר הראוי והכהן מבניו המשיח תחתיו, דריש בספרא (צו פרק ה' מ"ג מנחות נ"א:) מנין לכ"ג שמת ולא מינו אחר תחתיו שתהי' מנחתו קרבה משל יורשים ת"ל מבניו יעשה אותה. ומלת מבניו שייך אל נשוא המאמר וכמש"ש. ובמ"ש (תצוה ב"ט) שבעת ימים ילבשם הכהן תחתיו מבניו. שראוי לאמר הכהן מבניו. דריש בספרא (צו שם משנה ב') מלמד שבנו קודם לכהונה, ודרש הכהן תחתיו יהיה מבניו. ובמ"ש המקריב את דם השלמים ואת החלב מבני אהרן. דריש (בספרא צו פט"ז מ"ט חולין קל"ג) כל מי שאינו מודה בעבודה א"ל חלק בכהונה, ר"ל המקריב וכו' (יהיה) מבני אהרן מודה בעבודה כמוהם. ובמ"ש וכל נפש אשר תאכל נבלה וטרפה באזרח ובגר. שראוי לאמר וכל נפש באזרח ובגר אשר תאכל. דרש בספרא (אחרי פרק י"ב מי"א) את שאסורו שוה באזרח וגר יצא מליקה. שפי' באזרח ובגר תואר לנבלה וטרפה הסמוך לי': וכן במ"ש כל איש אשר בו מום מזרע אהרן. דרש בבכורות (דף מ"ג) מום ששוה בזרעו של אהרן. ור"ל מום שהוא בזרע אהרן. ועיין באילת השחר פרק כ"א בארך:

"כי תקנה עבד עברי", "כי ימכר איש את בתו". (ב) במלת **אם** – "אם תקריב מנחת בכורים", "אם במחתרת ימצא הגנב". (ג) במלת **אשר** – "אשר נשיא יחטא", "אשר יצוד ציד חיה" (לקמן יז). (ד) **הפעל הבינוי עם ה"א הידיעה** שטעמו כטעם "אשר" – "המקריב את זבח שלמיו" (לקמן ז כט), "כל הנוגע במת בנפש" (במדבר י״ט:י״ג) (ה) **המקור עם שימוש בי"ת או כ"ף** – "בבואכם אל הארץ", "והיה באכלכם מלחם הארץ" (במדבר ט״ו:י״ט), "בהרימכם את חלבו" (שם יח). ומבואר אצלינו כי כל שימוש מיוחד בלשון לא יתערב עם זולתו. ויש הבדלים דקים ביניהם כמו שבארנו כל אחד במקומו. והמדקדקים אמרו לחלק בין שימוש מלת "כי" ובין "אם"; שמלת "אם" יבא לרוב בדבר אשר הוא ציווי או אזהרה או דבר הראוי, ולא ידבק רק בשם; ומלת "כי" תמיד רשות. והייתי רגיל לפרש על פי דבריהם מה שכתוב בספרא פה וכן הוכפל (לקמן פרשה ח משנה ג) על "ונפש כי תקריב קרבן מנחה" יכול גזרה? ת"ל "כי יקריב" – אינו אלא רשות, וכן בפרשה י משנה א , שרצונו לומר שאם היה כתוב "אם יקריב" הייתי אומר שהוא גזירה, שזה גדר מלת "אם", אבל כשכתוב "כי יקריב" הוא רשות. אבל, אחרי הדרישה ראיתי כי מלבד שאי אפשר לפרש דברי הספרא על פי זה, כי גם על פסוק "אם הכהן המשיח יחטא" אמר כן בספרא (דבורא דחובה פרשה ב משנה ז) יכול גזירה? ת"ל "אם יחטא", וכן אמר (שם פרשה ה משנה ג) על "אשר נשיא יחטא". מבואר שגם מלת "אם" ומלת "אשר" מציינים את הרשות. וזה אמת שכל ארבעה אופנים שיבא בם צורת המשפט התנאי שהם: **כי**, **אם**, **אשר**, וה' **הידיעה** עם פעל הבינוני – כולם מציינים הרשות. ויש הבדלים אחרים ביניהם, והוא, שכל ציווי תנאית כשיצוה לאמר "אם יהיה כך..עשה כך", או "אם תעשה כך..עשה כך" – תתחיל תמיד במלת "כי". ואם יהיה המאמר ציווי תנאית מוחלקת מכמה חלוקות, אז התנאי הראשון שבו התחלת המאמר יבא תמיד במלת "כי" ותנאי החלוקות יתחילו במלת "אם": "כי תקנה עבד עברי...אם בגפו יבא...אם אדוניו יתן לו אשה..ואם אמר יאמר העבד.." (שמות כ״א:ז׳), "וכי ימכור איש את בתו...אם רעה בעיני אדוניה..ואם לבנו ייעדנה..ואם שלש אלה לא יעשה לה.."; וכן נמצא בכמה מקומות. וזה יהיה לך למופת לדעת על ידי חיבור הענין בכללו. למשל

פה: התנאי הכולל לכל הפרשיות הוא "אדם **כי** יקריב...", שכולל עולה ושלמים, ואחר כך מבאר פרטי החלוקות - "אם עולה קרבנו..ואם מן הצאן..ואם מן העוף..ואם זבח שלמים קרבנו..ואם מן הצאן...ואם עז קרבנו..." . ופרשת מנחה שמתחלת במלת "כי" היא מאמר מופסק בפני עצמו, מוסגר באמצע. כי במה שכתוב "כי יקריב קרבן מן הבהמה" אינו כולל מנחה. וכן בדיני החטאת (פרשה ד) התחיל התנאי הכולל - "כי תחטא בשגגה.." ותחתיו חלוקות פרטיות מצוינים במלת "אם" - "אם הכהן המשיח יחטא..ואם כל עדת ישראל ישגו.. ("אשר נשיא יחטא", מלת "אשר" בא לדרוש כמו שכתבנו שם) ...ואם נפש אחת תחטא..ואם כבש יביא קרבנו". וכן תמצא בכ"מ שמלת "כי" בא תמיד בתחלת המאמר ומלת "אם" בפרטי החלוקות. והטעם לזה, כי יש הבדל בין מלת "כי" ובין מלת "אם" כשמשמשים בלשון אי; שמלת "אם" מורה תמיד הספק והחלוקה ובא לפעמים עם שני החלוקות - "אם תטיב..ואם לא תטיב..", "אם השמאל..ואם הימין..", "אם ישכם עושים חסד ואמת...ואם לא.." . ולפעמים מוזכר רק חלוקה אחת וההפך מובן מעצמו - "אם יש את נפשכם לקבר את מתי..", "אם ישך נא מצליח דרכי.." - דבר בלשון ספק באשר היה במחשבתו ספק בדבר. אבל מלת "כי" ישתתף עם מלת "כאשר" שמדבר בדרך ודאי - כאשר יהיה זה יהיה זה. ובבראשית רבה (פרשה ע) "אם יהיה אלהים עמדי": ר' אבוה ור"י. חד אמר מסורסת הוא הפרשה וחד אמר על הסדר נאמרה. מאן דאמר מסורסת היא שכבר הבטיחו הקב"ה והוא אומר "אם יהיה אלהים עמדי"?! אתמהא! מאן דאמר על הסדר נאמרה מה מקיים "אם יהיה אלהים עמדי"? אלא כך אמר יעקב אם יתקיימו לי התנאים שאמר לי להיות עמי ולשמרני אני אקיים את נדרי. מבואר שקשיא ליה איך אמר מלת "אם" שמורה ספק והקב"ה הבטיחו? לכן חד אמר שהפרשה מסורסת ואמר זה קודם ההבטחה. ומאן דאמר על הסדר נאמרה סבירא ליה שהוא מלת החלוקה, ומכלל הן אתה שומע לאו שלא יחול עליו חיוב הנדר רק אחרי יקיים ההבטחה. ומצד זה צודק מלת "אם" שמגביל צדדי החלוקה. (וכפי הנראה זה תלוי בפלוגתא דר'מאיר ור' חנינא בן גמליאל בקידושין (דף עב) אי בעינן תנאי כפול; דלמאן דאמר לא בעינן תנאי כפול, במה שאמר "אם יהיה אלהים עמדי" רצוף התנאי שכנגדו - ואם לא,

לא יקיים הנדר. ואין פה מקומו להאריך בזה.) ולכן בתחלת המאמר-התנאי יתחיל תמיד במלת "כי" אחר שענינו כאשר תעשה כך, ולא ספק, כי מדבר על הצד שיהיה הדבר. ופירוש "אדם כי יקריב" כאשר יקריב, "כי תקנה עבד עברי" כאשר תקנה. אבל החלוקות שבאמצע המאמר בא בשם מלת "אם" שמורה החלוקה והספק. ועיין לקמן (סימן שנט) על "ואם נפש כי תחטא" דבר נפלא מחכמת רבותינו בזה. וכן גם במאמר פרטי יש חילוק זה כמ"ש ברבה וארא (פרשה ט) "כי ידבר אליכם פרעה": "אם ידבר אליכם פרעה" אין כתיב כאן, אלא "כי ידבר" – עתיד הוא לומר לכם כן. ריב"ש אומר כהוגן הוא מדבר רוצה לומר שממלת "כי" מבואר שדבר בדרך החלטה – כאשר ידבר, מצד שידע שידבר כן, או מצד שהסברה נותנת שידבר כן לריב"ש, וזה שאמר כהוגן הוא מדבר, ולכן לא תפס לשון "אם" שהוא לשון ספק. ובמכלתא (פרשה בא) "והיה כי יאמרו אליכם בניכם" – בשורה רעה נתבשרו שעתידה תורה להשתכח שמלת "כי" מורה שעתידים לומר כן. ובספרא (בהר פרק ד משנה ה) "וכי תאמרו מה נאכל בשנה השביעית" – עתידים אתם לומר. וכן במ"ש "והיה כי יביאך" "כי תבואו אל הארץ" – כולם מלשון "כאשר" ולא יכול לאמר "אם" – שאינו ספק, רק ודאי שיבואו. [ומ"ש בספרא וספרי עשה מצוה זו שבשבילה תכנס לארץ מוסד על הבדל אחר בין "כי" ובין "כאשר"; בארנוהו במקום אחר והארכנו בדברי רש"י ותוס' ר"ה ג, גיטין צ, ואין כאן מקומו]. ומה שמצאנו מלת "אם" במקום "כאשר" – "אם יהיה היובל", "אם תקריב מנחת בכורים", "אם כסף תלוה", כמו שכתבו רש"י ותוס' במקומות הנ"ל – יש בו גדר אחר יתבאר לקמן. ובכל זה – בין מלת "כי" בין מלת "אם", שניהם יורו על הרשות, לא החובה. ובמכלתא (סוף יתרו) ר"י אומר כל "אם" שבתורה רשות חוץ משלשה, ויתבאר לקמן; ובספרי תצא "כי תצא למלחמה" – במלחמת הרשות הכתוב מדבר; ובשבועות (דף מט:) א"ר אמי כל שבועה שהדיינים משביעים אותו אין בו משום שבועת ביטוי שנאמר "נפש כי תשבע" – מעצמו, כדריש לקיש, דאמר ריש לקיש "כי" משמש בארבע לשונות...; וברבה (צו פ"ט) כל המצות כתוב בהן "כי תראה" "כי תפגע" "כי יקרא" – אם באת מצוה לידך אתה זקוק לעשותה ואם לאו אי אתה זקוק לעשותה וכולי.... וכן הכלל שנתנו המדקדקים לחלק בין "כי" ובין "אם";

שמלת "אם" לא ידבק רק אל השם – אינו נכון, כי ידבק גם אל הפעל: "ואם יראנה הכהן..", "ואם פשה תפשה..", "ואם שכב ישכב איש אותה..", וכדומה. ויש לי בזה יסודות נאמנים מתי ידבק אל השם או אל הפעל, יתבאר לקמן. וכן מלת "אשר" הבא במשפט התנאי, וכן הבינוני עם ה' הידיעה בראשו, היא גם כן רשות: "ואיש אשר יטמא ולא יתחטא", "ואיש אשר יגע במשכבו", "הנוגע במת לכל נפש אדם". ובמכות (דף ח) אמר רבא "ואשר יבא את רעהו ביער" מה יער דאיבעי עייל ואי בעי לא עייל. ואי סלקא דעתך מצוה, מי סגיא דלא עייל? א"ל רב אדא ב"א וכל היכא דכתיב "אשר" דאי בעי הוא?! אלא מעתה "ואיש אשר יטמא"... מת מצוה דלא סגי דלא מטמא וכולי..שאני התם.... והגדר שבין שימוש מלת "אשר" למלת "אם" ו"כי" בארתי לקמן, ועיין באילת השחר פרק יא מן כלל צז' עד כלל קח'. לא נשאר לנו דבר שיציין החיוב במשפט התנאי רק המקור עם ב' או כ"ף בראשו שהוא נבדל מיתר ריעיו; שאם בא על תנאי עתידי יהיה באחד מג' פנים: (א) לפעמים מורה על התמדת הזמן, שמצד זה ישתתף עם ההוה – "בבואם אל אהל מועד ירחצו מים" (שמות כ"ח:מ"ג). רוצה לומר, בכל עת בואם. (ב) להורות על התכיפה, וכמ"ש בספרי (פ' שלח) "בבואכם אל הארץ" – א"ר ישמעאל משונה ביאה זו מכל ביאות שבתורה שבכולהו כתב "כי תבואו" וכאן כתב "בבואכם" ללמד שנתחייבו בחלה מיד. ובארתי זאת במקום אחר. (ג) בא כן אם פעולת התנאי הכרחי; בין מצד עצמו כמו "ובקצרכם את קציר ארצכם", בין מצד חיוב התורה – "בהקריבכם מנחה חדשה", "בהרימכם את חלבו". וזה כוונת הספרא בארבע מקומות הנזכרו למעלה; שאם היה ציווי מחויבת להקריב עולה או מנחה היה לו לומר "אדם מכם בהקריבו קרבן", "ונפש בהקריבה קרבן מנחה". וכן אם היה חטא המשיח והנשיא דבר שיחויב בטבע היה לו לומר "הכהן המשיח בחטאו.." "הנשיא בחטאו.." בדרך המקור. אבל אחר שהתשמש במלת **כי** ובמלת **אם** ובמלת **אשר**, מורה שהתנאי אינו מחויב לא מצד ציווי ה' ולא מצד טבע הענין. ובתנחומא (פר' ראה) "כי יכרית" – זה שאמר הפסוק "קוה אל ה'..." וכולי מהו "כי יכרית"? (רוצה לומר, הלא היה לו לומר "בהכרית", עם ב' ומקור) על תנאי הוא, שאם ישמרו התורה. ובכל מקום שאתה מוצא "כי", על תנאי הוא – "כי יקרא קן צפור", "כי תשא", עכ"ל.

וראה דבר פלא, שבכל ספר ויקרא ובספר במדבר שמדבר במצוות שבין אדם לאלקיו יקדים תמיד השם למלת "כי" (שמשמעו אשר) הבא אחריו, לא כן בפ' משפטים ובספר דברים שמדבר ממשפטים שבין איש לרעהו יאמר "כי יכה איש..", "כי יגח איש", "כי ימצא איש", וכדומה. וזה רצוף בטבע הלשון שהמשפט המוטל על האדם מצד אלקיו יספרנו בדרך חיוב, ר"ל, **האיש** שירצה לקיים מצוה פלונית או שעבר עבירה פלונית, כך וכך דינו, ועל כן יקדים את הנושא אל המסופר ממנו כי ידבר מדברים המוטלים עליו מצד מצות אלקיו; ולא כן במשפטים בין אדם לאדם, יקדים הפעל – כי יקרא לאיש כך וכך אז משפטו כך וכך, כי אינו מדבר דבר ראוי או מחויב אל האיש, רק הדבר תלוי מצד מקרה הפעולה ועסקי בני אדם. ויען שיש לטעות שבכל אלה שהקדים את הנושא אל מלת "כי" שהוא גזירה וחיוב גמור, ביאר בספרא שבכל זה הוא רשות; שאם היה חוב גמור לא יצדק מלת "כי", רק הקדים הנושא מצד שהוא מצוה שבין אדם למקום ופירושו אדם שרוצה לקיים מצוה זו להקריב קרבן, כך וכך דינו.

סימן יג

[**הערה: מה שורש דבר נמצא לדרוש הזה?**]

יקריב..קרבן: מבואר אצלנו כי בכל מקום שבא שם הפעל מוסף אל הפעל בא לדרוש. ובארנו דרכי חז"ל בתורה אור. ואחד מנתיבותיהם כי השם מורה שהדבר כבר ישנו במציאות ולכן בשם יקרא. וזה הפך הפעל, שהדבר מתנענע לצאת אל המציאות ולהתפעל. ועל כן מורה שדבר קדם לו, מציאות קודם הפעולה, שכבר הוא "קרבן" לפני ההקרבה. וזהו שפירשו שיקדים הקדשו להקרבתו. ומה שאמרו בנדרים (דף ט) שהלל היה מביא כבשתו כשהוא חולין לעזרה ומקדישה, פירש הר"ן שם שהיה מקדישה בפתח העזרה [12]

[12] כתב הראב"ע (פרשה שמות) וז"ל דע כי כל הפעלים עוברים או עתידים שם הפעל בכחם, פי' שם נגזר מן הפעל שהוא חסר הוא נשמע מכח הפעלים. כמו והנה ברכת ברך, וברך ולא אשיבנה. והטעם, וברך ברכה, וככה וברוב יועצים תקום, והשלם תקום עצה. וכ"כ הרד"ק במכלול (ד"פ דף מ"ד) וז"ל ואחר אשר נגזר הפעל מן השם כשיאמר הפעולה א"צ להזכיר השם, כי בפעולה הוא השם, כמו שתאמר שמר, אמר, אצ"ל השמירה והמאמר, אלא שלפעמים בא כן והוא תוספת באור, או בא כן לחזק הפעולה, כמו קצף ה' על אבותיכם קצף, ר"ל קצף גדול. וכן טבוח טבח. ומעלה מעל. יצנפך צנפה בצוע בצע. מהמטר עליו מטר. בוגדי בגד. עשקו עשק. גזלו גזל. שערו שער. יבושו בושת. ויצוח דוד צום, ומשול משל. מזריע זרע. והדומים להם. עכ"ד: אבל חז"ל על דרכיהם נגה אור

ולא נמשש כעור באפלה. ויש בזה גדרים מיוחדים מיוסדים על יסודי המליצה:
דרך א: הנה יש הבדל בין השם ובין הפעל. כי הפעל מורה שהפועל עוסק להוציא הדבר אל המציאות. והשם מורה שהדבר כבר נמצא במציאות ונקרא בשם. ולפ"ז בעת הפעולה א"א שיקרא בשם. וכשימצא השם עם הפעולה מורה שכבר היה לו מציאות קודם הפעולה. כמ"ש בברכות (דף י"ח) יומת המת. חי הוא, אלא המת מעיקרא. ובירושלמי (פרק היה קורא) כי לא אחפץ במות המת וכי המת מת, אלא אלו הרשעים שקרוים מתים, כי בעת פעולת המיתה לא יצדק לקראו כבר בשם מת. ובשבת (דף ל"ב) כי יפול הנופל ראוי זה ליפול משמת ימי בראשית שהרי עדיין לא נפל וקראו נופל. ומהר"ש ארקוואלטי בספר ערוגת הבושם (פרק כ"ד) כתב. ופעמים ינתן שם ותואר מה לנושא ע"ש סופו. עפ"י שני עדים יומת המת. ובגדי ערומים תפשיט. ותקח הבצק ותלש. קחי ריחים וטחני קמח. אבל חז"ל תפסו את הפשט בכ"מ, כמבואר אצלינו שיסודי הדרוש נשענים על פשטות הפשט. ואמר במד' איכה (פ' ממרום שלח אש) קחי ריחים וטחני קמח הא כל עמא טחנין חטין וא"א וטחני קמח וכו', אלא קמחא טחינא טחנית קרתא יקידתא אוקידתא וכו', והובא בסנהדרין דף צ"ו ובברכות (דף נ"ה) אר"י אין הקב"ה נותן חכמה אלא למי שיש בו חכמה שנא' יהב חכמתא לחכימין, וכן במד' קהלת (פ' כל הנחלים) לא הוה צריך קרא למימר אלא יהב חכמתא ללא חכימין וכו', וע"ז נבנה גם הדרוש בספרא פה, אחר שאמר יקריב קרבן מורה שכבר הוא קרבן ר"ל הקדש קודם הקרבתו. ובחולין (דף צ"א) וטבוח טבח פרע להם בית השחיטה. פירשו טבוח שנית ופרע את הטבח ר"ל בית השחיטה הטבוח. ובנדרים (דף י"ג) כי ידור נדר עד שידור בדבר הנדור. ושם (דף ג') נזיר להזיר שהנזירות חל על נזירות. ושם (דף ל"ט) אם בריאה יברא ה' אם בריאה מוטב ואם לאו יברא ה'. ובספרא אמור (פ"ד מ"ד) וימבמות (דף כ"ף) ושמרו את משמרתי עשו משמרת למשמרתי. וישב ממנו שבי (במדבר כ"ף) פרש"י עפ"י המד' אינה אלא שפחה אחת, ר"ל ששבו מה שהיה שבי כבר. ובב"ר (פ' ס"ב) ולבני הפלגשים נתן אברהם מתנות שם טומאה מסר להם. ר"ל נתן דבר שעומד לתתו ושלא לעכבה אצלו. ושם (פס"ו) ויזד יעקב נזיד תבשיל של עדשים לנחם אבל. ר"ל העומד לנזיד ומיוחד לכך. כל אלה הדרשות מיוסדות על כלל הזה, שהשם מורה על דבר העומד במציאות טרם העשות הפעל לא על הדבר המתהוה בעת עסק הפעולה שזה עומד בין המציאות וההעדר ושמו פלאי עדיין עד גמר הפעולה:
דרך ב: לפעמים יפרשו שבא השם להגביל את הפעל ולתת בו גבול וגדר, וזה בכמה אופנים:
(א) לפעמים בא להגביל כמות הפעל, וזה בפעלים הבלתי מוגבלים בכמות ויצויר יעשו פעם אחר פעם, ובא השם לבאר שיעשו רק פעם אחד. כמ"ש בספרא (צו פרק ט"ז מ"ב) להניף תנופה, אחת ולא שתים. כי פעל הניף אינו גודר כמה פעמים יניף, והשם היחיד גודר שיהיה רק תנופה אחת. וכן אמרו בספרא (אמור פ"א מ"א) ובמכות (ד כ) לא יקרחו קרחה לחייב על כל קרחה וקרחה, ובספרא (שם) לא ישרטו שרטת לחייב ע"כ שריטה ושריטה.
(ב) ולפעמים בא השם להגביל איכות הפעל, שלפעמים מושג הפעל רחב וכולל יותר מן השם, כמ"ש בספרא (אמור פרשה יו"ד משנה ד') וקצרתם את קצירה ולא הקטניות ולא השחת. שפעל קוצר כולל כל שעושה בו פעולת הקצירה אבל בשם קציר לא נקראת רק התבואה לבד. ובגמ' (סוטה כ"ג ב"ק לח: הוריות יוד) אר"י אין הקב"ה מקפח שכר בריה וכו' דאלו בכירה וכו' אמר הקב"ה אל תתגר בם מלחמה מלחמה הוא דלא הא אנגריא עביד בהו. צעירה וכו' אמר אל תתגר בם כלל אפי' אנגריא לא, ובביצה (דף י"ט) וחגותם אותו חג לה' ממעט לב"ש עולת ראי', שפעל וחגותם כולל, ושם חג פורט רק החגיגה:
דרך ג: ובמקום שהשם והפעל שוים בגדרם פי' תמיד שהשם בא להוסיף ולרבות איזה דבר, כמ"ש בספרא (בהר פ"ג מ"א) וכי תמכרו א"ל אלא קרקעות מנין לרבות כל דבר ת"ל ממכר, ושם (ויקרא דבורא דחובה פרשה י"א משנה ה' ו' ז') כי תמעול מעל ריבה, ושם (פכ"ב משנה ט') תשלומי כפל וכ' מנין ת"ל ומעלה מעל ריבה. ובספרי זוטא הובא בילקוט נשא ומעלה מעל דגזל הגר לרבות הנשבע בשם לשקר והמקלל. ובנדרים (דף ג). נזיר להזיר לעשות כנויי נזירות כנזירות וידות נזירות כנזירות, וכן לקמן סי' כף, ובכ"מ: וכ"ש במקום שבא איזה גדר בהשם שאז מדרך הלשון שיבא השם עם הפעל לבארו, וינגע ה' את פרעה נגעים גדולים. וירח את ריח בגדיו. ויחרד יצחק חרדה גדולה. ויצעק צעקה גדולה. וראה את המראה הגדול הזה. וכדומה. ואמרו חז"ל (ספרי פ' תצא ובב"מ דף קט"ו) כי תשיא א"ל אלא מלוה מנין לרבות שכר שכיר והקפת חנות, ת"ל משאת מאומה. וכן כשבא השם בכינוי כמ"ש ביומא (דף פ"א) א"ל (שמוסיפים מחול אל הקדש) אלא יוהכ"פ שבתות ויו"ט מנין, ת"ל תשבתו שבתכם הא למדת כ"מ שנאמר שבת מוסיפים מחול על הקדש. ואמר בספרי (תבא ס' ש"ב) א"ל אלא מעשר עני שבו דבר הכתוב שאר מעשרות מנין ת"ל את כל מעשר תבואתך ריבה. ולפעמים קבלו בו איזה היקש, כמ"ש (בספרי תצא ס' רס"ד ור"ה דף ה') כי תדור נדר נדבה מנין נאמר כאן נדר ונאמר להלן נדר וכו'. ובספרא פ' ערכין (פרשה ג' משנה ג') עיי"ש: ולפעמים ידרשו בו דרושים אנדיים, וישטחו להם שטוח מענין שחיטה (יומא דף ע"ה). וידר יעקב נדר לאמר, לאמר לדורות שיהיו נודרים בעת צרה. (ב"ר פ' ע'), פי' לאמר נדר, לאמר שינדרו, (ועיין באילת השחר ס' ל"ו ל"ז צייניתי דרושי הספרא בזה) ושמת לבך בכללים שבארתי בענין קדימת המקור אל הפעל, שהגם שהוא דרך

סימן יד

קרבן לה': מצאנו פעמים הרבה שיקדים שם הנושא שאליו ושבשבילו יעשו את הפעל לפני שם הפעל כמו: "ויעש ה' אלקים לאדם ולאשתו כתנות עור", "וישם ה' לקין אות", "וישקול אברהם לעפרון את הכסף". וזה תלוי כפי מחשבת המדבר, שדרך המליצה להקדים את המלה שהיא עיקר בכוונת המדבר, ולאַחֵר את המלה שאינה עיקר כל כך כמו שבארנו זאת במקומות רבות (וכמו שהבאנו באילת השחר פרק כב). למשל, "ותהר בלהה ותלד ליעקב בן" (בראשית ל ד) "ותהר עוד ותלד בן שני ליעקב" – בפעם הא' עיקר החידוש שילדה ליעקב, ובפעם הב' עיקר החידוש שילדה בן שני. וכן (שם י) "ותלד זלפה ליעקב בן" ושם (יב) "ותלד זלפה בן שני ליעקב". וכן שם (יז יט) הקדים מה שהוא רבותא יותר. וכן (שם יח י) "והנה בן לשרה אשתך" ושם (י"ד) "ולשרה בן"; שנגד מה שצחקה "האף אומנם אלד" השיב כי לשרה יהיה הבן, ומלת "לשרה" הוא החידוש. יחויב מזה כי במקום ששם הפעל נודע מן הפעל ולא בא רק לבאר את הפעל, ראוי שיבא מאוחר כמו: "וינגע ה' את פרעה נגעים..", "לא תשיך לאחיך נשך כסף", "כי תשה ברעך משאת מאומה", "ביום ההוא כרת ה' את אברם ברית" – כי בכל אלה שם הפעל מבואר בהפעל עצמו ואין בו חידוש להקדימו. ולפי זה היה ראוי גם פה שיאמר "כי יקריב לה' קרבן" כי שם "קרבן" אין בו חידוש ונודע בפעל "יקריב". **אולם**, אחרי העיון ראינו כי בכל מקום שתיוחס הפעולה אל ה' ובעבורו, יקדים תמיד שם הפעל לפני שם "השם" כמו "להניף תנופה להשם", "להקטיר אשה להשם", "כי ידור נדר להשם", "ויבן נח מזבח להשם", וכן תמיד. [לבד כשתים שלש מקומות שיצאו מן הכלל לצורך כמו "לכל נדריהם ולכל נדבותם אשר יקריבו לה' לעולה" (ויקרא כב ב) ושם מלת "לעולה" הוא נשוא המאמר כמבואר בספרא (אמור פרשה ז משנה א) ומנחות (דף עג) כמו שיבואר שם. וכן "מראשית עריסותיכם תתנו לה' תרומה" (במדבר טו, כא) דריש בספרי (שלח פסקא

הלשון בכ"ז דרשוהו כפי משמעותו, וזה תלוי בפלוגתא אי דברה תורה כלשון בני אדם כמ"ש שם בפרטות וכן כאן. כמ"ש בנדרים (דף ג') מ"ש גבי נזירות דכתיב נזיר להזיר גבי נדרים נמי הא כתיב לנדור נדר אי כתב נדר לנדור כמו דכתיב נזיר להזיר כדקאמרת. השתא דכתיב לנדור נדר ד"ת כלשון ב"א. הניחא למ"ד ד"ת כלשון ב"א אלא למ"ד לא ד"ת כלשון ב"א וכו' דריש לה לעשות ידות נדרים כנדרים. ונזיר להזיר דרש שהנזירות חל על נזירות::

קי) שיהיה בה כדי מתנה לכהן, ומלת "להשם" הוא קוטב המאמר – שיהיה ראוי לה', והוא אחד מכ"ד לבעל הבית ואחד ממ"ח לנחתום. ובמ"ש (במדבר יח, כד) "כי את מעשר בני ישראל אשר ירימו ליהוה תרומה" דריש ביבמות (דף פו) שמעשר דינו כתרומה דאסור לזרים לר' מאיר או דטובל לרבנן.] אבל במאמר הפשוט בא מלת "להשם" מאוחר כמו שכתוב שם (במדבר טו, יט) "תרימו תרומה לה' ". וכן אמר תמיד – "מנחה להשם", "שלמים להשם". ובארו חז"ל הטעם משום דאין ראוי להזכיר השם על דבר ריקן ולכן מקדים הדבר המקודש שעליו יחול שם ה', ומזה תוכחה למזכירים השם לבטלה. ומה שכתוב בספרא "ומה מי שהוא עתיד להתקדש...", וכן הוא בב"ר (פ"א). ובנדרים (דף י) גריס ומה זה שלא נתכוין אלא להזכיר שם שמים על הקרבן.., וזה כפי גירסת התוספות שם – ולימא קרבן לה'? דלמא אמר "לה' " ולא אמר "קרבן". אבל בגירסא הישנה כתוב דלמא אמר "לה' קרבן", ואם כן אף שאומר "לה' קרבן" ומקדיש באמת מכל מקום אינו נכון דאין להזכיר את השם על דבר ריקן, וכן משמע בדברי המאירי בחידושיו לנדרים. וכן אמר בחולין (דף צא) דישראל אין מזכירין את השם רק אחר ב' תיבות, וכן מבואר בספרי (האזינו פסקא שו) "כי שם ה' אקרא" – מצינו למדין שלא הזכיר משה שמו של מקום אלא לאחר כ"א תיבות וכולי רשב"י אומר מנין שלא יאמר אדם "לה' עולה"...אלא לאחר שהם מקודשים לשמים. אמר המקום לא יחול שמי עליהם עד שיוקדשו וכולי. ובמה שכתוב ביומא (דף לט) שהיה הכהן גדול אומר "לה' חטאת" כבר העירו בתוי"ט שם.

סימן טו

קרבן לה': בכל מקום שנזכר שם "קרבן" נזכר שם ה' (מלבד (ויקרא כג, יד)), לא שם "אלהים", כי כת מנאי שר"י היו מאמינים כי נמצאו שני התחלות: התחלה אחת שהוא שורש אל הטוב ומאֵתה תצא טוב וחסד, הויה ומציאות; והתחלה אחרת שהוא שורש אל הרע ומאתה תצא העדרר ומות, רע והספד. ורוב קרבנותיהם שהיו מקריבים היה על הכוונה לתת את כח המעדיר והרע חלקו על ידי המתת החי והשחתתו ולכפר כעסו בזה. והתורה האלקית שבאה לבער הדעות הזרות מאתנו הזהירה "זובח לאלהים יחרם", כי הקרבן לא בא לפייס מדת הדין רק אל בעל

הרחמים המרחם על מעשי ידיו ובלתי חפץ בהשחתתם. והענין, כי מצד הדין לא היה ראוי שיתכפר החוטא בקרבן רק נפש החוטאת היא תמות, רק מחסד ה' יקבל גוף הבהמה מחיר גוף האדם. והזה הענין הראה בעקידת יצחק שצוה לשחטו כי כן מהדין, ואחר כך קבל את האיל תחתיו מצד הרחמים. ועל כן בכל פרשת העקידה נזכר שם "אלהים", ומן מעשה האיל עד סוף הפרשה כתוב שם הויה. וזה שאמר ר' יוסי שלא ליתן פתחון פה למינים, היינו לכת מנאי שר"י.

סימן טז

[**הערה: איך דרש מן 'בקר וצאן' ב' דרשות? (א) שלא יביא, (ב) שאם הביא פסול. ואם דריש "בקר וצאן הנאמר אחר כך הלא צריכי לגופייהו. והקרבן אהרן לא מצא מענה לזה. ומה זה שאמר במשל שהביא חטים ושעורים הרי זה מוסיף, והא פה מביא מין אחר ואינו מביא בהמה, רק חיה?**]

מן הבהמה וכולי: אחר שלא נמצא מין בהמה טהורה רק בקר וצאן, כי זולתם מהבהמות הביתיות (כמו הסוס והפרד הגמל והחמור שקרוים "בהמות" כמו שכתוב (מלכים א יח, ה) "ונחיה סוס ופרד ולא נכרית מן בהמה", ובנחמיה (נחמיה ב, יב) "את הבהמה אשר אני רוכב") הם טמאים ואין צורך להשמיענו שלא יקרבו למזבח. אם כן מה שפרט "מן הבקר ומן הצאן" מיותר לכאורה. אמנם באמת בארנו (בפר' שמיני סימן סו) כי שם "בהמה" בהבנתה המורחבת תכלול גם החיה כמו שכתוב "זאת הבהמה אשר תאכלו..." ומפרש חיות – איל, וצבי, ויחמור. ואם יכתב "מן הבהמה" לבד נטעה שגם חיה בכלל. וכן תרגם יונתן מן בעירא דכיא, מן תורי ומן ענא ולא מן חיתא. אולם, אחר שחשב מינים הנקרבים בעולה ושלמים כמו שכתוב "אם עולה קרבנו מן הבקר..ואם מן הצאן", וכן בשלמים "אם מן הבקר הוא מקריב..אם כבש...ואם עז" – הלא נדע שלא נצטוה להקריב מינים זולתם, אך שם מדבר מן החיוב החיובי ולא נדע מזה רק שאין חיוב להקריב חיה ולא שיש איסור להקריב. כי בכל הקרבנות יאמר דרך החלטי מה יביא כמ"ש "והביא פר בן בקר", "והביא את אשמו איל תמים" – לא כן בעולה ושלמים שאמר דרך תנאי, ידוע שהמאמרים התנאים לא ישללו מה שלא נזכר בתוך התנאי. ולכן אמר בספרא (פרשה ו משנה

א) "ואם מן העוף עולה" – ולא העוף זבחי שלמים, הרי דאף על גב דבשלמים כתיב "אם מן הבקר..ואם מן הצאן..", נוכל לטעות שבכל זה יש בידו להקריב עוף. וזה הוא שאמר בספרא תלמוד לומר בקר וצאן (כיון על "אם מן הבקר..ואם מן הצאן"). יכול לא יביא ואם הביא כשר? וכולי ת"ל "**בקר וצאן תקריבו**", שהוא פרט אחרי הכלל – רק בקר וצאן אבל זולתם אסור להקריב. ומ"ש הרי זה מוסיף על דבריו פירושו דהוה אמינא שמה שכתוב "מן הבהמה...תקריבו" היינו שלא הטריח עליהם להביא קרבן מחיה כמו שמובא במדרש ואני לא הטרחתי עליהם להביא קרבן מחיה אלא מבהמה שברשותך, ומכל מקום אם רוצה לטרוח ולהביא חיה שיש בה טרחה יותר הוא מוסיף על דבריו. וגם למאן דאמר (כתובות דף צח ומעילה דף כ) דבאמר לשלוחו זיל זבין לי לתכא, וזבין לי כורא, מעביר הוה – בכל זאת בכהאי גוונא מוסיף הוה כמש"ש הכא במ"ע דאייתי ליה שוש שש בשלש. [במה שכתבנו מיושב קושיית התוס' זבחים דף לד ד"ה שאינו אלא, עיי"ש]

סימן יז

מן הבהמה מן הבקר: דע כי שם עצם כללי כשבא בה"א (ואינו ה"א הידיעה על איש מהמין שכבר נודע באחד מאופני ההודאה) אז הוא מורה על כלל המין – "וירא ה' כי רבה רעת האדם", רצונו לומר כלל מין האדם; "ומותר האדם מן הבהמה אין" רוצה לומר, מין האדם על מין הבהמה. אבל כשבא בלא ה' מורה על איש או אישים רבים מן המין אבל לא על המין כולו כמו: "ויהי לי שור וחמור", "כה תאמרו לאיש יבש גלעד" (שמואל א יא, ט), "ואיש ישראל נגש", "ויליד ביתו הם יאכלו בלחמו", "מאת בכור בני ישראל לקח את הכסף", "סֹחֵר צִידוֹן עֹבֵר יָם מִלְאוּ" (ישעיהו כג, ב), "כי נשמדה מבנימין אשה" – כל אלה אינם שם המין כדעת הרד"ק במכלול (ד"פ דף ח), דהא באו בסמיכות אל הפרט – "סוחר צידון", "איש ישראל", "יליד ביתו"; ואם כן אינו מציין המין רק כמות רב מכללות המין: אנשי יבש גלעד, סוחרי צדון, וכדומה. וכן מה שכתוב "ויהי לי שור וחמור", לא היה בידו המין כולו רק שורים וחמורים הרבה, כי ציון כלל המין צריך לומר בה"א אחר שהמינים נודעים ומפורסמים; זולת מה שכתב "תוצא הארץ עץ פרי" שהוא שם המין כי אז נברא ולא נודע עדיין. אבל

בכל מקום שבא בה' אינו בא על כמות רב סתמי רק על המין כולו, אם לא בשהכמות ידוע כמו "כי אם הסוס אסור" (מלכים ב ז:י) שהם הסוסים של מחנה ארם שנודע שם. ובמקום שבא כמות סתמי בה' דרשוהו חז"ל: "ותעל הצפרדע" – צפרדע אחת היתה (סנהדרין דף סז). הרי לא רצו לפרשו על כמות סתמי מדכתיב בה"א שמורה המין כולו ועל כן פירשוהו שהוא שם היחיד הנודע על ידי הפלא שנעשה בו ששרצה כל ארץ מצרים. וכן "וירכיבם על החמור" דרשו (פרקי דר"א ל) שהוא שם הפרט, החמור הידוע, שרכב עליו אברהם. ורש"י בפירושו פירש שירוץ הצפרדעים קורא בלשון יחידות כמו "ותהי הכנם", הרחישה. הוא לדעתו שם המקרה המשמש על הולדת הדבר, וכל זה שלא כהרד"ק הנ"ל. ולכן במה שכתוב 'כי כל אוכל חלב מן הבהמה אשר יקריבו ממנה קרבן' (ויקרא ז, כה) יכוין על כלל המין, לא על בהמה פרטית הנקרבת. אבל כשאומר "ואם כל בהמה אשר יקריבו ממנה קרבן" (ויקרא כז, יא) יכוין על בהמה פרטית שמוכנת לקרבן. לפי זה כשרוצה לדבר בשם זה על איש או אישים רבים מכללות המין ידבר או שיזכיר שם הכללי בה"א בראשו ויוסיף בו מלת "מן" כמו: "וכי ימות מן הבהמה" (לקמן יא לט), "מן האדם ומן הבהמה" (במדבר לא, יז), "מן הבהמה מן הבקר ומן הצאן" (כאן). או יזכיר שם הכללי בלא ה"א: "ויהי לו צאן ובקר" (בראשית יב, טז), "הצאן ובקר ישחט להם" (במדבר יא, כב), "וזבחת פסח לה' אלהיך צאן ובקר" (דברים טז, ב), "ויזבח בלק בקר וצאן" (במדבר כ"ב:מ'). ויש הבדל ביניהם; כי כשידבר בלא ה"א יכוין על פרט או פרטים מכלל המין, יהיה מי שיהיה כמו "הביאה לי ציד", "ויהי לי שור וחמור", וכדומה. אבל כשידבר בה"א עם מלת "מן" יכוין שרק פרטי או פרטים מיוחדים מכלל המין, לא כולו. וזה: או שיכוין על חלק מוגבל כמו "מכל הבהמה הטהורה תקח לך שבעה שבעה..ומן הבהמה וכולי שנים שנים", "אחד נפש מחמש מאות מן האדם מן הבקר וכולי" – שרוצה לומר מספר נגבל; או כשיכוין שלא יוכל לקחת כל המין וכל אישיו רק אישים מיוחדים. למשל, אם אומר "וזבחת פסח לה' אלהיך צאן ובקר" רצונו לומר כל צאן ובקר שיזדמן, וכשאומר "מן הבהמה מן הבקר" רצונו לומר שלא כל המין וכל אישיו תקח, כי יש אישים פרטים בלתי נרצים לקרבן. לכן דרשו חז"ל למעט נרבע

ונעבד ומוקצה וטריפה. וכן דרשו "מן הצאן..מן הכבשים או מן העזים" למעט חולה וזקן ומזוהם. וכן דרשו "ואם מן העוף מן התורים..מן בני היונה", "מן הבקר" דגבי שלמים, וכן תמיד. ובמה שכתבנו תבין מה שאמרו בזבחים (דף ט) וממאי דבמותר פסח כתיב? (ר"ל מש"ש 'ואם הצאן לזבח שלמים' דבר הבא מן הצאן יהיה שלמים) דלמא במותר אשם כתיב? אמר רבא אמר קרא "ואם מן הצאן" – דבר השוה בכל הצאן. מתקיף לה ר' אבון בכל אתר את אמרת "מן" להוציא והכא "מן" לרבות? א"ר מני הכא נמי "מן" להוציא דלא אתי בן שתי שנים ולא אתי בנקבה (וכן הוא בירושלמי פרק ה דפסחים ופרק ב דשקלים הלכה ה). ור"ל אחר ש"מן הצאן" הוא שם המין אי אפשר לפרש על אשם דאינו בא רק מן האלים שהוא מין נמוך מצאן, והיה לו לומר "ואם מן האלים". ועל כרחך בא על פסח שבא מכבשים ועזים ששניהם תחת סוג "צאן", ואי אפשר לתפוש לשון אחר. ואמר מלת "מן" משום דאינו בא בכל אישי המין רק זכרים ובני שנה. (**ביאור משנה ז**): והנה מה שאמרו "מן הבהמה" – להוציא את הרובע והנרבע... "מן הבקר" – להוציא את הנעבד מפרש בגמ' משום דגבי בהמה כתיב "ואיש אשר יתן שכבתו בבהמה" וגבי בקר כתיב "וימירו את כבודם בתבנית שור" – רוצה לומר שעבודת מצרים היה למזל שור שהיו עובדים למין הבקר, ועל זה אמר "מן הבקר" ולא כל הבקר. והרביעה לא היה מצד שהוא בקר רק מצד בהמותו שהיו מתעבים מעשיהם להתדמות אל הבהמות, ועל זה אמר "מן הבהמה"--להוציא את הרובע. ולזה אמר ר' שמעון (במשנה יא) אם נאמר רובע וכולי, מבואר שכל אחד מיוחד ללימודו. ומקשה שהלא נוכל ללמדו בקל וחומר מבעל מום שקל – שלא נעבדה בו עבירה ופסול, כל שכן רובע ונרבע. ומשיב ששור שחרש עם החמור יוכיח שמזה מבואר שמצד שנעבדה בו עבירה אין מוכרח שיופסל. (ביאור משנה ח) ומשיב שיש לומר שלכן שור שחרש עם החמור אין פסול אף שנעבד בו עבירה מפני שאין חייבים מיתה, תאמר ברובע ונרבע שחייבים מיתה?! פירוש: והקל וחומר הוא כך: מה בעל מום – שלא נעבדה בו עבירה שחייבים מיתה – פסול, רובע ונרבע – שנעבדה בהן עבירה שחייבים מיתה – אינו דין שיפסל?!; ומשיב טול לך מה שהבאת!, רוצה לומר שמזה לא תוכל לדון רק בשנעבדה בו עבירה בשני עדים. [והגם שבזה בר קטלא

הוא כמ"ש בבכורות (שף מא) וגם שנדע זאת ממשקה ישראל אצטריך להיכא דשחטו קודם שנגמר דינו (כ"כ התוס' בתמורה דף כח ד"ה טול)] [וצריך עיון להראב"ד (פרק ד מהל' איסורי מזבח הלכה ג) שבהמה הרובעת תינוקת פחות מבת ג' שנים אף שאין איסור באכילה אסורה לגבוה, הוה לי לומר דמיירי בהאי גוונא דאי אפשר למילף לה מבעל מום] ומה שכתב אמר ר' ישמעאל, בתמורה שם גריס אמר ר' שמעון וקצת נראה כגירסא זו דהא בגמ' שם אמר דדבי ר' ישמעאל למדו רובע ומוקצה מן "משחתם בהם מום בם". אך בעכו"ם (דף כג) אמר שגם ר' שמעון יליף מן "משחתם בהם". וצריך לומר כמ"ש התוס' בתמורה (שם ע"ב ד"ה והא) דמ"ש ר' שמעון אם נאמר נוגח.. לדברי תנא קמא קאמר, וכן פה לדברי ת"ק קאמר וליה לא סבירא ליה. ועיין תוס' חולין (דף כ"ג ד"ה כי). ומ"ש אמר לו רבי עקיבא – גירסא זו לא היה לפני בעל הש"ס (תמורה שם) ורב אשי אמרה משמיה דנפשיה כמ"ש התוס' שם. ומ"ש לא אם אמרת בבעל מום שמומו בגלוי... הקשו התוס' דנימא אתנן ומחיר יוכיחו. ותירץ הקרבן אהרן שפי' מה שאמרו שכן מומו בגלוי היינו שלכן מועיל ע"א לפסלו. ואם כן באמת באתנן ומחיר אין מועיל עד אחד לפסלו, עיי"ש באורך. וכן תירץ בס' צאן קדשים. ואינו נכון. שעל זה שיועיל עד אחד לא בא הלימוד כלל כי זה תלוי באם יש איסור בדבר ממילא מועיל עד אחד אם אין הבעל דין מכחישו, ואם מכחישו אינו נאמן; וכמ"ש בקידושין (דף סה) אמר אביי א"ל עד אחד שורך נרבע והוא שותק-נאמן. וכמ"ש הרמב"ם (פרק ד מהל' איסורי מזבח הלכה ב). ואם כן מה שעד אחד נאמן אינו מפני גילוי מומו רק מפני שעד אחד נאמן באיסורים והוא הדין שנאמן באתנן ומחיר. ומה שאמר מפני שמומו גלוי פירושו שלכן אסור, לא שלכך נאמר עד אחד. אך יש לישב קושיית התוס' דאם נלמד ע"י יוכיח של אתנן ומחיר לא נדע רק ברובע ונרבע קודם הקדשן – שאתנן ומחיר אין חל במוקדשין כמ"ש בתמורה, ולא נדע שאסורים לאחר הקדשן. (פירוש משנה ט) ומה שאמר הלא דין הוא.. רוצה לומר אתנן ומחיר איסורם קל – שאינו תופס לאסור מה שעליהם (דכתיב "גם שניהם" ולא ציפויהם) – בכל זה אסור לגבוה, נעבד שאיסורו חמור – עד שתופס לאסור הציפוי שעליו – מכל שכן שהוא אסור למזבח! ומשיב, דאדרבה נדון בחילוף; דאחר שנעבד

עצמו מותר כל שכן שהציפוי שעליו מותר! דהא ראינו שהציפוי קל מן הדבר עצמו שהרי באתנן ומחיר הגם שהם אסורים, ציפויהם מותרים (וקל וחומר זה נוטה יותר כי איסור הציפוי נגרר מאיסור של גוף הדבר, ומיושב קוש' התוס' בתמורה כח ד"ה או). ואם תאמר – הלא כתוב "לא תחמוד כסף וזהב" – נשיב שזה רק בדבר שאין בו רוח חיים. והנה היה עוד מקום לדחות הקל וחומר הראשון: שאם נדון קל וחומר נאסר גם להדיוט דהא הציפוי אסורה להדיוט, לכך צריך "מן הבקר" שעל ידי זה ידעינן שמותר להדיוט. דאם אסור להדיוט למה לי קרא לאסור לגבוה? הא כתיב "ממשקה ישראל" כמ"ש בגמ' (שם דף כח)!? ועיין בתוס' (שם דף כט ד"ה ומה) עוד דרכים שיש לומר בזה וחדא מתרתי נקיט. (פירוש משנה י): ומ"ש (אצל חלב ודם) שהם מדבר מותר – פירושו שכל שאר הבהמה מותרת להדיוט. ומ"ש (אצל מליקה) שקדושתה אוסרתה – פירוש: שקדושתה גורמת שתהיה חלוקה מחולין ולא תותר רק במליקה. ומ"ש ואם השבת..., כוונתו על התשובה שהשיב ר' עקיבא למעלה – מה לבעל מום שכן מומו גלוי, וכן תשיב כאן שלכן בעל מום אסור מפני שמומו בגלוי. כן פירשו במנחות (דף ו). ומ"ש להוציא את הטריפה מפרש בגמ' (שם) ובתמורה (דף כח) שיש ג' קראי בטריפה: מ"משקה ישראל" על היכא שלא היה לו שעת הכושר מעולם ו"כל אשר יעבור תחת השבט" לנטרפה ואחר כך הוקדשה. ו"מן הבקר" להקדישה ואחר כך נטרפה.

סימן יח

[**הערה: איך דריש "ומן הצאן" לשני דרשות? ואיך ימעט מן הוא"ו ? ובכלל צריך לשים לב על המון הדרושים האלה שיחד לכל אחד מקום בפני עצמו, מי הגיד להם ש"מן הצאן" מוציא מוקצה? "מן הבקר" למטה-טריפה, וכיוצא:**]

ומן הצאן: בספרא ובש"ס (ב"ק דף מ, תמורה כח, בכורות מא, נדה מ"א) דרשו "ומן הצאן" למוקצה ונוגח, ורחוק לפי שרשי הלשון שידרשו מיעוט כפול על ידי הוי"ו. ולדעתי, חכמינו ז"ל קבלו הדרשות על שמות המין שבאו אצל קרבנות בה"א עם מלת "מן" שבא למעט כנ"ל בסימן הקודם. ונמצא ד' פעמים "מן הבקר" ושמונה פעמים "מן הצאן". ונמצא עוד ב' פעמים 'מן הכשבים ומן העזים'. ופעם אחד "מן הבהמה",

כמו שיבואר. והנה "מן הכבשים ומן העזים" (שמות יב, ה) דגבי פסח מצרים לא דרשי כי היה לשעתו. ועל המותר היה להם דרשות מקובלות וסדרום אחר כך על הפסוקים. ודרשו "מן הבהמה..מן הבקר..ומן הבקר" (ויקרא א, ב-ג) דפה על רובע ונעבד וטריפה. "ואם מן הצאן..מן הכשבים או מן העזים" שבעולת הצאן (ויקרא א, י) – דרשו על חולה זקן ומזוהם. וכמ"ש בספרא ובגמ' בכורות (דף מא) ותמורה (דף כח). "ומן הבקר" דגבי שלמים (ויקרא ג, א) דריש למעוטי תשיעי שבמעשר כמ"ש בספרא (פט"ז משנה ד). "ומן הצאן" דגבי שלמים (ויקרא ג, ו) דריש בזבחים (דף ט) על מותר הפסח. וד' פעמים "מן הצאן" דכתיבי: גבי עולה ויורד (ויקרא ה, ו), ואשם מעילות (ויקרא ה, טו), ואשם תלוי (ויקרא ה, יח), ואשם גזילות (ויקרא ה, כה) – דריש בספרא (שם) כמו שנבאר שם במקומו. נשאר עוד "ומן הצאן" (ויקרא א, ב) דפה וגם "מן הצאן" שכתוב בפ' שלח (במדבר טו, ג) שאין בו דרוש. ודריש "מן הצאן" דשם ו"מן הצאן" דפה – אחד למוקצה ואחד לנוגח. וזהו שאמרו מן הצאן ומן הצאן – רוצה לומר פעם אחד כתוב "מן", בלא וא"ו, ופעם אחד כתיב "ומן", בוי"ו. חד למוקצה וחד לנוגח. ודרוש של "מן הבקר" דפ' נסכים (במדבר טו, ג) – לא ידענו מה הוא. ובספרי זוטא (הובא בילקוט שלח) כתוב: "מן הבקר" פרט לכלאים. בצד שני אתה אומר "מן הבקר" פרט לנוגח. "מן הצאן" פרט לרובע ונרבע. ובצד שני אתה אומר "מן הצאן" פרט למוקצה ונעבד. "מן העזים" לחלוק את הגנוב והגזול והשעיר שנתן ריח והחולה. "מן העזים" לרבות שאר כל הפסולים. ובודאי לא כיון שכולם אתמעטו מן "מן הצאן", רק שממה שכתוב כמה פעמים "מן הצאן" למדנו המיעוטים ובריייתא זו לא נחית לסדר כל מיעוט במקום המיוחד לו. כן נראה לדעתי. ולא יהיה זה מוזר בעיניך אחרי תעבור הספר הזה לפי פירושי תמצא כמוהו רבות. ואם לא תרצה לעזוב דרך הרגיל, שהדרוש הוא מן הוי"ו לבדו, אוכל לומר דתנא זה יסבור כר' יונתן דאמר במנחות (דף צא) שמה שכתוב בפר' נסכים "וכי תעשה בן בקר עולה או זבח...מן הבקר או מן הצאן" צריך לבל נטעה שמה שכתוב פה "מן הבקר ומן הצאן תקריבו" היינו שניהם יחדיו. [ופירש רש"י: מי לא כתיב "מן הצאן" בלא וי"ו?!, נטעה שהוא וי"ו החיבור. ודבריו, וכן מה שפירשו התוס' שדרש מדלא כתב "והצאן"

לא יטב בעיני הדקדוק כמו שכתבנו בפר' אחרי (סימן יא ?) בפ' "ואיל לעולה".] והעיקר כמו שפרשתי בפ' קדושים (סימן קא) שדרש כן מדלא כתיב "או מן הצאן". והשתא קשה באמת למה כתב "ומן", בוי"ו, עד שיצטרך פסוק מיוחד ללמד שיביא כל אחד לבדו? היה לו לכתוב פה "או מן הצאן" לבל נטעה. מזה הוכיחו שהוי"ו בא למיעוט בפני עצמו; רוצה לומר, על ידי הוי"ו נמשך מלת "מן" הראשון, שנית; שגם אם יכתב "מן הבקר והצאן" יהיה בכחו כאילו כתוב "מן הבקר ומן הצאן", כמו "מאת שרי האלפים והמאות" שדינו כאילו כתוב "ומאת שרי המאות". והרי כאילו כתוב ב' פעמים "מן" – מלת "מן" הנמשך בכח הוי"ו ומלת "ומן" הכתוב בביאור. ומכל מקום הוא דוחק ופירוש הראשון טוב בעיני. ומה שיש להקשות: לכתוב "מן הצאן" ולא יצטרך לימוד – יש לישב ואין להאריך. ומה שאמר ר' שמעון – אם נאמר רובע וכולי... בא לתרץ למה לא למד חד מחבריה; כי יש חומרא ברובע לגבי נוגח שעשה בו את האונס כרצון, דנרבע אנוס הוא. אבל שור האצטדיון שהוא שור שמלמדין אותו לנגוח אינו חייב מיתה דכתיב "כי יגח" ולא שיגיחוהו אחרים. ויש חומרא בנוגח לגבי רובע: שהרובע אינו משלם את הכופר, הגם שהוא גרם לה לסקל על ידי שקפץ עליה לרבעה (ועיין בתוס' ב"ק שם ד"ה וכמאן. ורבא פירש שם בשיטה אחרת, עיי"ש.) ויש חומרא ברובע לגבי נעבד דרובע אסור גם בשל אחרים אף להדיוט, ונעבד מותר בשל אחרים (וגם למאן דאמר דבעשה בה מעשה אסרה – הוא רק לגבוה, כמ"ש התוס' (חולין דף מא ד"ה תא שמע, ובעכו"ם דף נד ד"ה היתה) ועיין ברמב"ם (פרק ד מהל' איסורי מזבח)). ויש חומרא בנעבד לגבי רובע דצפויו אסור. והוא הדין שיש חומרא זו בנוגח לגבי נעבד. ומ"ש התוס' בבבא קמא (שם ד"ה למה) הא דלא קאמר נעבד וכולי... – צריך עיון שלא זכרו דברי הספרא שאומר באמת יש בנעבד וכולי.

סימן יט

תקריבו: הכתוב פתח בלשון יחיד נסתר – "אדם כי יקריב", וסיים בנוכח לרבים. וזה מסגולת הלשון במקום שידבר על הכללות על ידי שם "איש" כמו "ויחלמו חלום שניהם איש חלומו" (בראשית מ':ה'), "ויורידו איש אמתחתו" (שם מד), "ויפתחו איש אמתחתו" (שם), "כי מכרו מצרים איש שדהו" (שם מז), "לקטו ממנו איש לפי

אכלו" (שמות ט"ז:ט"ז), "איש לאשר באהלו תקחו" (שם) – שהשם הנסמך אל שם "איש" בא ביחיד והפעל עצמו יבא בלשון רבים. וחז"ל שדרשו ממלת "תקריבו" שבאה בשותפות לא הוציאו זאת מזרות הלשון, רק מצד אחר, כי המה ראו וישכילו שלא ידבר הכתוב בדרך זה רק במקום שיפול הדבר על הרבים בכלל ועל כל אחד בפני עצמו. למשל: "שימו איש חרבו על יריכו והרגו איש את אחיו" – היה הציוי לכולם בכלל שישימו ושיהרגו, ולכל אחד בפני עצמו שיקח חרבו ביחוד ויהרג את אחיו. וכן "ושבתם איש לירושתו", דבר אל הכלל בבחינת השיבה שהיא משותפת לכולם וכל פרט בפני עצמו בבחינת שישוב לירושתו. אבל במקום שלא יתחבר דיבור הכלל והפרט יחד אז ידבר: או בלשון רבים לבד כשהציוי כללית ככל הציווים שנאמרו בלשון רבים: "ועשו להם ציצית", "ויעשו את הפסח" וכדומה או ידבר בלשון יחיד אם הציווי היא פרטית – "איש איש כי תשטה אשתו", "איש כי יפליא לנדור נדר", "ואם גאל יגאל איש ממעשרו", "איש לפי פקודיו יותן נחלתו", ודומיהם. וכן הכללות שבא עם מלת "איש" במשפט-שולל בא תמיד בלשון יחיד: "איש ממנו את קברו לא יכלה ממך", "איש אל יותר ממנו עד בקר" – כי בשלילה ידבר, שאף איש אחד לא יעשה כן. ולכן במקומות שהורכבו מרבים ויחיד למדו שהדיבור מוסב אל הכלל ואל הפרט. ואמר במדרש (הנדפס בסוף ס' משפטי שבועות לרה"ג) הובא ברש"י בראשית (מט כח) "איש אשר כברכתו ברך אותו" היה לו לומר? מה תלמוד לומר "ברך אותם"? לפי שנתן ליהודה גבורת אריה ולבנימין חטיפתו של זאב וכולי יכול לא כללן כולם בכל הברכות? תלמוד לומר "ברך אותם". מבואר שבמה שכתב "אשר כברכתו" יכוין על ברכה מיוחדת לכל אחד ובמה שכתב "ברך אותם" כיון על שכלל כולם בכלל. וכן בפסיקתא (פ' ז') "ויברך אותם" – א"ר אלעזר עשה אותם יונקים זה מזה. ובזה תראה מה שדרש בספרא שמיני (פ"א משנה לב) ואחרי (פרשה א משנה א) "ויקחו נדב ואביהו איש מחתתו" – שלא נטלו עצה זה מזה, וכן דרש במד וישלח (פ' ?) על "ויקחו שמעון ולוי איש חרבו" – וזה דריש משם היחיד: "מחתתו", "חרבו" – שהיה כל אחד מיוחד במעשהו. וכן אמר בשבת (דף צו:) "איש איש ממלאכתו אשר המה עושים"--ממלאכתו הוא עושה ואינו עושה ממלאכת חבירו.

ובפסחים (דף צא) יליף מ"איש לפי אכלו" דשוחטים את הפסח על היחיד – שכל זה נשמע משם היחיד "מלאכתו" "אכלו". ולעומת זה אומר ברבה (שלח פי"ז) "ותחגרו איש את כלי מלחמתו" – נעשיתם כולכם אחת, שזה דרש מן הפעל שבא בלשון רבים שמורה על ההשתתפות בכוונת המעשה. ובב"ר (פ' צב') "ויעמוס איש על חמורו" – חד מנהון הוה נסיב טעונא בחדא ידיה ויהיב ליה על חמריה, ר"ל מדלא כתיב "ויעמסו" כמו שתמיד בא הפעל בלשון רבים, מבואר שלא עזרו זה לזה בהעמסה. [ואל תשיב הא כתיב (יהושע ד, ה) " והרימו לכם איש אבן אחת על שכמו" ואמרו בסוטה (דף לג) ובירושלמי (שם) ובמדרש במדבר רבה (פ' טז') שלא עזרו זה לזה – דשם היו כולם משתתפים בציווי ועל כן בא הפעל בלשון רבים, ואי אפשר לכתוב לשון יחיד, ובא הרבים על השתתפות הציווי ושם היחיד "על שכמו", שכל אחד ירים בפני עצמו, והבן.] וכן דייקו חז"ל בכ"מ כמ"ש ביומא (דף נח) הניח מזרק בתוך מזרק וקבל את הדם. מהו דרך שרות בכך וכולי ת"ש דתנא דבי ר' ישמעאל "את כל כלי השרת אשר ישרתו בם בקדש" – שני כלים ושירות אחת. ר"ל שאם היה כתוב "ישרתו בו" היה מורה בכל אחד בפני עצמו, לא כן בשכתוב "בם" מורה שיכול לשרת בהם כאחת. וכן גם פה שבא הכללות בלשון יחיד ורבים כאחד, מבואר שגם היחיד גם השותפים יכולים להביא עולה. [ובספרא לקמן (פרק ח משנה ב) ובמנחות (דף קד) רבי אומר הרי הוא אומר "אשר יקריב קרבנו לכל נדריהם ולכל נדבותם אשר יקריבו לה' לעולה" – כל הקדשים באים בשותפות, לא סלק הכתוב אלא מנחה. ומבואר כי רבי סבירא ליה כר' יוסי הגלילי במנחות (דף עג) ובספרא (אמור פרשה ז משנה ב) שיליף מזה לכל הקרבנות. ולכן אמר לא סלק הכתוב אלא מנחה. ולימוד זה בנוי גם כן על יסוד הזה; אחר שאמר "איש איש מבית ישראל אשר יקריב..אשר יקריבו", בא לשון יחיד ולשון רבים ביחד כמו פה.] ודרושי הספרא הם כרבי עקיבא (שם) שאומר שם אין לי אלא עולה, לכן צריך פסוקים ודרושים על עולה ועולת העוף ומנחה שבאים בשותפות. **וחוץ מזה** בארתי באילת השחר (פרק ב) שחז"ל דייקו תמיד כל מקום שכתוב לשון רבים הוא נוהג ברבים, בין בשמות בין בפעלים, עיי"ש. ומה שאמר והלא דין הוא... רוצה לומר שמדרך המדות אי אפשר ללמוד שיבואו

נדבת שנים כי מצד אחד דומה לעולת העוף ששניהם כליל לאשים והיא באה נדבת שנים, ומצד אחר דומה למנחה שבאים חובת ציבור והיא אינה באה נדבת שנים. ואחר שאין ללמדו מן הדין אם לא יכתב "תקריבו" נסמך על פשט הכתוב שבא בלשון יחיד. וכן בעולת העוף צריך ריבוי לשותפים (פרק ח משנה א) משום דנאמר בלשון יחיד. ובמנחה, הגם דנאמר בלשון יחיד, צריך **מיעוט** – "קרבנו" למעט שותפים (פרק ג משנה ג) – ביאר שם משום דיש מה הצד לרבות שותפים אף דכתיב בלשון יחיד, לכן צריך מיעוט פרטי.

סימן כ

את קרבנכם: כבר בארתי (למעלה סימן יג) באורך שבכל מקום שבא שם הפעל נוסף על הפעל בא לדרוש. ובארנו שם דרכי חז"ל בזה בפרטיהם. וכן דרשו פה; ששם הפעל "את קרבנכם" מרבה נדבת ציבור. ועוד בארנו (לקמן סימן ל) שמחוקי הלשון שלא להכפיל את השם שכבר נזכר במאמר, רק יבא תחתיו הכינוי. ובכל מקום שכפל את השם יש בו דרוש. ואחד מדרכי דרושיו שהשם השני הבא שנית אינו שם הראשון כמו שדריש (צו פרשה א מ"ו טז) "ואש המזבח תוקד בו" על מזבח הפנימי, דהוה ליה לומר "ואשו", בכינוי, ולכן פירשו שכיון על מזבח אחר. וכן גם פה. הגם שתאמר שהיה צריך לכתוב שם הפעל, בכל זאת, אחר שכבר כתבו בתחלה "כי יקריב קרבן" היה די לרמזו בכינוי – "תקריבוהו". ולכן פירשוהו שכיון על קרבן אחר; שתחלה דבר מנדבת היחיד ופה דבר מנדבת הציבור שעל זה אומר "קרבנכם", רוצה לומר קרבן הכלל. והוא עולת קיץ המזבח הבא מן המותרות לדעת רש"י, או עולה שהתנדבו רוב ציבור לדעת רמב"ן בפירושו. והנה בכתוב זה יש חיוב ושלילה; כי במה שכתב "מן הבקר ומן הצאן תקריבו" הוא משפט מחייב – שיוכל להקריב אם ירצה. ובמה שר"ל רק מן הבקר והצאן תקריבו, לא חיה [כמו שאמרו בספרא פרשה ב משנה ו)] (כנ"ל סימן טז) הוא שלילה. וידוע בהגיון כי מאמרים כאלה יחלקו לשני משפטים. וכן אמר בספרא: דבר אחר: ממקום שהיחיד מביא משם הציבור מביאין רוצה לומר וכן במשפט השולל שנמצא פה שרק בקר וצאן יביא לעולה ולא חיה ומינים זולתם – הוא נוהג גם בציבור שלא יביאו רק ממין שהיחיד מביא. ומה שאמרו והלא דין הוא!...

באר שבזולת הריבוי הייתי דן מן הסברה שלא תביא נדבת ציבור כי יתר קרבנות נדבה – שהם עולת העוף ומנחה ומשלים – אין באים נדבת ציבור. והגם שהייתי יכול לדחות שאינו דומה למנחה שאינה באה אף נדבת שנים, ולא לעולת העוף שאינה באה חובת ציבור, עדיין הוא דומה לשלמים מכל צד ונלמדה משלמים. לכן צריך הריבוי. עוד אומר (במשנה ח) שיש דין אחר ללמוד – שיביאו הציבור עולת בהמה נדבה; דהא אתרבי בעולה יותר מהיחיד, שצריכים להביא עולת חובה בכל יום (ר"ל עולת התמיד). ומשיב דהא אתמעטו בנדבה מהיחיד שאין הציבור מביאים **מנחה** נדבה. ומשיב שמזה אין ראיה שהלא גם השותפים אין מביאים מנחת נדבה ובכל זה מביאים עולת בהמה נדבה. ומשיב (במשנה ט) דשותפים שאני דעדיף כוחם בנדבה לגבי עולת העוף אבל הציבור גרוע כחם שאין מביאים עולת העוף. ומשיב שי"ל מה שאין מביאים עולת העוף נדבה הוא מפני שאין מביאים אותה חובה, אבל עולת בהמה – שהציבור מביאין חובה – יביאו גם נדבה. ומשיב שיש לומר מנחה תוכיח – שמזה נראה שאף שמביאין חובה, אין הכרח שיביאו נדבה ולכן צריך קרא.

סימן כא

אם עולה קרבנו: דרושי הספרא בנוים על שלשה יסודות: (א) כל שם הבא סתם היא כולל כל מה שיקרא בשם ההוא; שאף שהתחיל "אדם כי יקריב" שמדבר מקרבן נדבה, אחר שאמר סתם "אם עולה" ולא באר אם "עולת נדבה קרבנו" – כָּלַל כל מין עולה, נדבה וחובה. (כמו שלמד פרק ד' משנה ג' ו' לענין סמיכה, ופרק ה' משנה ב' ד' לענין הפשט ונתוח ממה שכתוב "את העולה", שכל מין עולה בכלל. וכן במקומות לא חקר). וזהו שאמר עולת חובה (כגון עולות יולדת ומצורע) מנין שכל הפסולין נוהגים בה? (שלא יביא מן החיה והוא הדין רובע ונרבע וכל הני שלמד למעלה) תלמוד לומר "אם עולה" – שכולל גם נדבה. (ובארו שאי אפשר ללמדה במה מצינו מנדבה דיש להשיב אחר שעולת יולדת ומצורע יש להם חליפין, שבדלות מביא עוף, הוא הדין דיתר הפסולים כשרים). (ב) מבואר אצלנו שיש הבדל בין השם הבא במאמר פשוט – שאז בא בדוקא, ובין השם הבא במאמר תנאי שיש בו שני חלוקות שאז לא בא השם בדוקא רק בדרך דוגמא. למשל: אומר במכלתא (פר' יתרו) על "אם בהמה

אם איש לא יחיה" חיה מנין? תלמוד לומר "אם בהמה"; אשה מנין? ת"ל "אם איש". (ובבא קמא דף נד: חיה בכלל בהמה. "אם בהמה" – לרבות עופות) ורצונו לומר שאם היה כתוב "בהמה ואיש לא יחיה" הייתי אומר שבאו השמות בדוקא ואין חיה בכלל (לדעת המכלתא, או אין עופות בכלל לסברת הגמ' דחיה בכלל שם "בהמה"). וכן אין אשה בכלל "איש", דכל מקום שכתוב "איש" מוציא אשה; אבל בשכתוב בצורת המאמר התנאי עם מלת "אם" – "אם בהמה אם איש" – בא השמות בדרך דוגמא, ר"ל בין הנכלל בכלל מין בהמה בין הנכלל בכלל מין אדם, לא יחיה. וזה כאילו אמר "מאיש עד בהמה לא יחיה" ובהכרח המינים האמצעים שבין בהמה ואיש נכלל בכללם, וחיה ועופות בכלל "בהמה" ואשה בכלל "איש", כי שם "בהמה" ו"איש" באו לדוגמא, לא בדיוק. (וכמו שכתבנו באילת השחר כלל צג). וכיון שפה בא מאמר התנאי המצוין במלת "אם", "אם עולה", שמגביל נגד "ואם שלמים קרבנו", שמחלק בין עולה ובין שלמים, מבואר ששם "עולה" הוא שם הדוגמא וכולל גם מה שדומה אליו שהוא תמורת עולה שקריבה עולה, שגם בה נוהג כל הפסולים האלו. וזהו שאמר במשניות ג' ד' ומנין שינהגו בתמורה וכולי ת"ל "אם עולה" – לרבות את התמורה (פירוש: שמרבה תמורה שאין הפסולים קרבים אף על גב שקדושה חלה עליהם כמ"ש הרמב"ם פרק א מהל' תמורה הלכה יח). (ואמר שאי אפשר ללמוד במה מצינו מעולה דיש לומר דתמורה קל מעולה שקדושה חלה עליה בבעל מקום קבוע כמ"ש בפ' בחקתי פרק ט משנה טו) (יסוד ג) הנה כבר בארנו (בסימן יב) שהמאמר הזה הוא מאמר תנאי מחולק, רצוני לומר שהפסוק הקודם "אדם כי יקריב..קרבן" הוא התנאי הכללי וכולל עולה ושלמים ואחר כך מפרש החלוקות הפרטים – "אם עולה קרבנו..ואם זבח שלמים קרבנו.."; ששני הפרשיות שהם פר' עולה ופר' שלמים הם החלוקות הפרטים של התנאי הכללי "אדם כי יקריב" (וכן כתב הרשב"ם "אם עולה" – שהתנדב עולה, ולקמן מפרש ואם זבח שלמים. וכן כתב הראב"ע "את קרבנכם" כלל, "אם עולה" פרט) ולפי זה מבואר שמה שכתב שלא יקריב רק מן הבקר ומן הצאן, ולא חיה ורובע ונעבד וכל הפסולים, כולל שלמים גם כן. ובירור דבר זה תראה מסדר מלות החלוקה; כי נודע בחכמת ההגיון שכל חלוקה סוגיית שתחת כל סוג

נמצא חלוקה מיניית – יקדים בכל מאמר את המלה שהוא יסוד החלוקה ועיקרה; שתחלה יקדים את הסוג אל המין, אחר שהוא העיקר במאמר, ובחלוקה המיניית שתחתיו יקדים את המין אל הסוג, כי בו המין הוא העיקר. למשל, פה החלוקה הסוגיית היא "אם עולה קרבנו..ואם זבח שלמים קרבנו" שמחלק בין עולה ובין שלמים. ותחת כל סוג יש חלוקה מיניית; תחת סוג עולה יחלק "אם מן הבקר...אם מן הצאן", וכן תחת סוג שלמים יחלק "אם מן הבקר..אם מן הצאן". ותחת חלוקה המיניית בשלמים יש עוד חלוקה אישיית; שתחת חלוקת "אם מן הצאן" מחלק – "אם כבש..אם עז". ראה איך דקדק שבחלוקה הסוגיית הקדים את הסוג אל המין ואמר "אם עולה קרבנו **מן הבקר**" – הקדים תנאי "אם עולה" לתנאי 'אם מן הבקר', כי פה עולה היא יסוד החלוקה, שעיקר החלוקה היא בין עולה ושלמים. וכן אמר "ואם זבח שלמים קרבנו אם מן הבקר". ובשניהם הפסיק שמלת "קרבנו" בין חלוקת הסוג להמין להורות שמלת "עולה" ו"זבח שלמים" הם העיקר בחלוקה זו. אבל בחלוקה המיניית הקדים את המין אל הסוג – "ואם מן הצאן קרבנו לעולה", "ואם מן הצאן קרבנו לזבח שלמים" – כי פה עיקר החלוקה בין צאן ובקר, ומלת "הצאן" היא יסוד החלוקה. לפי זה ממלת "קרבנו" שמפסיק בין "אם עולה" ובין "מן הבקר" מבואר שמה שכתב "אם עולה" הוא חלוקה בפני עצמו מגבלת נגד מה שכתוב "ואם זבח שלמים קרבנו", שמה שכתב "אדם כי יקריב קרבן מן הבקר ומן הצאן תקריבו" כולל גם שלמים. וז"ש בספרא (משנה ה' ו') ומנין שינהגו בשלמים? וכולי ת"ל "קרבנו" – לרבות שלמים. (ואמר שם דנלמדה במה מצינו מעולה וגם בקל וחומר, דהא עולה קילא משלמים שכשרה לבא מן העוף. ומשיב דמצאנו קולא בשלמים שמביא נקבה). והנה עדיין יקשה למה לי מלת "קרבנו" [בשגם למה שנבאר לקמן (סימן סא) דכל מקום שכתוב "קרבנו" בא לדרשא], הלא אם יכתוב רק "אם עולה מן הבקר" גם כן נדע שהכתוב הקודם כולל עולה ושלמים; דאם נאמר שמה שכתוב "אדם כי יקריב" פירושו כי יקריב עולה, לא יצדק לאמר "אם עולה" דהא מעולה הוא מדבר עד הנה! על זה הקדים בספרא (משנה א') "עולה" מה תלמוד לומר? שיכול וכולי רוצה לומר דאז נאמר שהכתוב "אדם כי יקריב" מדבר בעולה לבד. ואם שיקשה לפי זה שמה

שכתוב "אם עולה" מיותר אחר שעד עתה מדבר בעולה לבד, על זה נשיב שלכן הוסיף מלת "אם עולה" לרבות עולת חובה ותמורה (כמ"ש במשנה א' ד') וכמו שבארנו ביסוד הא' והב', ועדיין לא נדע שהכתוב הקודם כולל גם שלמים. לכן הוסיף מלת "קרבנו" שזה מורה שמה שכתוב "אם עולה" הוא חלוקה בפני עצמו נגד חלוקת "ואם שלמים קרבנו" (שגם שם, מלת "קרבנו" מיותר ואין בו דרוש כמו שיתבאר שם) להורות ששני פרשיות אלה הם פרטי חלוקות של הכתוב הכללי – "אדם כי יקריב". ובכל זאת מבאור שמה שכתוב "אם עולה" מרבה עולת חובה ותמורה שאי לאו כן לא היה צריך להוסיף מלת "קרבנו" בחנם, בינה זאת. ומה שאמר במשנה ז' מן הבקר זהו שאמרנו להוציא את הטריפה כבר התבאר למעלה (סימן יז וסימן יח).

סימן כב

[**הערה: מה ראה פה לדרוש הנכפל בבקר וצאן ובמה שהצריך שני פעמים זכר למעט טו"א יש קושיות רבות ממקומות שונים שמעטם מפעם אחד שכתוב זכר כמו שנבאר בפנים**]

זכר: דע שדיני עולה הוכפלו בבן בקר ובן צאן, אין הבדל בין עולת בקר ובין עולת צאן בשום דבר. והיה יכול לכתוב "אם עולה קרבנו מן הבקר או מן הצאן זכר תמים יקריבנו" – לא לשנות כל הפרשה של עולת הצאן בחנם. וכשנדמה שני הפרשיות נמצא כמה דברים מדיני עולה שכתובים בשניהם בשוה כמו: "זכר תמים יקריבנו", "על המזבח סביב", "ונתח אותו לנתחיו", "על העצים אשר על האש אשר על המזבח" ומצאנו דברים שנכתבו בבן בקר ולא בבן צאן והם: **סמיכה**, וק**בלת הדם**, **והפשט**, **ונתינת אש על המזבח**. ומצאנו דברים בבן צאן ולא בבן בקר כמו **שחיטה בצפון**. ומצאנו דברים שנכתבו בשניהם אבל בשינוי; אם בשינוי לשון: בעולת בקר כתוב "וזרקו את הדם", ובעולת צאן כתוב "וזרקו בני אהרן הכהנים את דמו". בעולת בקר כתיב "וקרבו וכרעיו", ובעולת צאן כתיב "והקרב והכרעים". אם בשינוי סדר: בעולת בקר כתוב "וערכו בני אהרן הכהנים את הנתחים את הראש ואת הפדר", ובעולת צאן כתוב "ונתח אותו לנתחיו ואת ראשו ואת פדרו וערך הכהן אותם". וכל זה לא נפל במקרה. ומבואר אצלינו תמיד כי רבותינו קבלו שפרשיות כפולות כאלה יחשבו

כאילו כתובים ביחד. למשל: אנו מפרשים כאילו פרשת עולת צאן מעורבת עם פרשת עולת בקר (שעל זה אמר וי"ו מוסיף על ענין ראשון כמו שיתבאר בכ"מ) ואנו למדין כאילו כתוב ביחד: "זכר זכר" "תמים תמים" "יקריבנו יקריבנו", וכן כולם. וזה עצה עמוקה מחכמה העליונה לכלול כל תורה שבעל פה בדברים מועטים כי כל דיני עולה הרבים מאד נלמדים משינויים ומכפולים כאלה עד שכפי שמסר לאדון הנביאים פירוש הכתובים בקבלה תמצא כל ההלכות הרבות קבועים בתורת הכתב כמסמרות נטועים, וכמ"ש באילת השחר (פרק כט באורך). ולכן דריש בספרא ממה שכתוב שני פעמים "זכר" שאחד צריך לגופיה – זכר ולא נקבה – ומה שכפל עוד זכר בעולת הצאן בא למעט טומטום ואנדרוגנוס. מבואר שדעת הספרא דמחד "זכר" אי אפשר למעט טומטום ואנדרוגנוס כי בצד ההרחבה יכלול שם "זכר" גם טומטום ואנדרוגנוס כי הוא ממוצע בין הזכר והנקבה, יש בו גם מעניני הזכר, ונוכל לאמר שהוא בכלל זכר אחר שאינו נקבה, לבד כשכפל שם "זכר" בא לדייק שיהיה זכר בכל פרטיו (שמבואר אצלינו בכ"מ ששם או פעל הנכפל בא להורות שיהיה בדוקא). וכן אמר בבכורות (דף מא:) על ברייתא זאת אי רבנן בתראי – מחד קרא נפקא, דהא בבכור חד זכר כתיב וממעטו כולהו מיניה. ומשני לעולם רבנן בתראי וגבי בכור תרתי קראי כתיבי "הזכר" ו"הזכרים". וכן מה שמובא בספרא פר' ערכין (בחקתי פרשה ג משנה ט) "הזכר" – ולא טומטום ואנדרוגנוס. יכול יהיה בערך אשה? ת"ל "ואם נקבה". מפרש בנדה (דף כח:) דטעמא דכתיב "הזכר..ואם נקבה" (בה' הידיעה) אבל מ"זכר" ו"נקבה" לא ממעט ליה. רוצה לומר כי שם "זכר" יכלול בהרחבה גם אנדרוגניס. [ואין להקשות ממה שמובא בספרא (לקמן פרק יח משנה ב) על מה שכתוב בשלמי צאן "זכר או נקבה" – ולא טומטום ואנדרוגנוס, וכן אמר לקמן (דבורא דחובה פרשה י משנה ה) על מה שכתוב בקרבן עולה ויורד "נקבה מן הצאן..כשבה או שעירת עזים", "נקבה" – ולא טומטום ואנדרוגנוס – הרי שגם מחד "זכר" או "נקבה" ממעט טומטום ואנדרוגנוס! כי שם "זכר או נקבה" מיותר, כי בכל מקום שסימן המין מחובר בו כמו "פר" "פרה" "כבש" "כשבה" שעיר שעירה" – אין צורך לפרש שיהיה זכר או נקבה כמו "איל תמים" (ויקרא ה':ט"ו), "כבש בן שנתו לעולה" (שם יב ו, כג יב), "כשבה

בת שנתה" (שם יד י, "במדבר ו יד), "עז בת שנתה" (שם טו כז) – ולכן אם פירש בו שיהיה זכר או נקבה על כרחך בא לדרוש כמו שדרש בספרא (ויקרא חובה פרשה ו מ"ו) מה שכתוב בחטאת נשיא "שעיר עזים זכר" (וכן במה שכתוב בחטאת יחיד (ויקרא ד, כח) "שעירת עזים תמימה נקבה" יש בו דרוש (כמ"ש לקמן סימן רסז). וכמ"ש באילת השחר (סימן קע). אבל פה שבא שם הסוג "בקר וצאן" ששוה לזכר ולנקבה, צריך לפרט שיהיה זכר ולא נקבה, כי בלאו הכי כולל זכר ונקבה. (שלכן דריש בספרא פט"ז משנה ח ופי"ח משנה ב) מה שכתוב בשלמי בקר וצאן "זכר ונקבה", וכיון שצריך שם זכר לגופיה אי אפשר למעט אנדרוגנוס.]

והנה **המכלתא חולקת** עם הספרא בפרט זה שכן במכלתא (בא פרשה ד) על "שה תמים זכר" אמר "זכר" להוציא טומטום ואנדרוגנוס ונקבה – הרי דסבירא ליה דמחד "זכר" ממעט טומטום ואנדרוגנוס, הגם דשם צריך "זכר" לגופיה, כי שם "שה" כולל זכר ונקבה. ועוד שם (משפטים פרשה ב) "וילדה לו בנים או בנות" – טומטום ואנדרוגנוס מנין? ת"ל "האשה וילדיה", ושם (פרשה יא) "או בן יגח או בת יגח" – אין לי אלא בן גמור ובת גמורה; טומטום ואנדרוגנוס מנין? ת"ל "או בן יגח או בת יגח". וכן משמע **דעת הספרי** שאמר (נשא פסקא ב) "איש או אשה" (בגזל הגר) טומטום ואנדרוגנוס מנין? ת"ל "ואשמה הנפש ההוא". ועוד שם (פנחס פסקא קלב) "איש לפי פקודיו" – יצאו נשים וטומטום ואנדרוגנוס. ועוד שם (תצא פסקא רטו) "והיה הבן הבכור לשנואה" – ולא טומטום ואנדרוגנוס. (אם לא נדחק לחלק בין שם "זכר" לשם "בן" או "איש"), הרי דסבירא להו דמחד קרא ממעט אנדרוגנוס. והנה יש לומר דר' יהודה דסתמא דספרא דפר' ערכין כוותיה כמ"ש בשבת (דף קלז) והוא הדין סתמא דפה, הולך לשיטתו דסבירא ליה (בספרא (תזריע יולדת פרק א משנה ה) , ובמשנה שבת קלד:) דמילת אנדרוגניס דוחה את השבת. ומפרש בשבת (דף קלז) שלמד זה ממה שכתוב "המול לכם כל זכר" דסבירא ליה שהגם שאנדרוגנוס אינו זכר בכל פרטיו, הוא זכר במקצת שלכן הוא בכלל "כל זכר", שמלת "כל" מרבה כל הנכנס בגדר השם, אף בדרך ההרחבה [כמו שראינו שאף ששם "בהמה" בהבנתה המדויקת אין עובר בכלל כמ"ש בספרא (פר' ערכין (בחקתי פרק ט מ"ח), ובתמורה דף יז)

בהמה בבהמה – ולא בהמה בעובריו ולא עובריו בבהמה, וכמו שפלפלו בזה בחולין (דף סט), מכל מקום מרבה בספרא (שמיני פרק ו מ"א) "לכל הבהמה" – להביא את השליל, כי בהבנה המורחבת גם עובר בכלל "בהמה" וכשאומר "כל הבהמה" כולל כל הנכנס בגדר השם, וכן הוא בכמה מקומות]. ואם כן סבירא ליה לר' יהודה ששם "זכר" בהבנתו המורחבת כולל גם אנדרוגנוס, ולכן סבירא ליה דממה שכתוב "זכר" אי אפשר למעט אנדרוגניס שיש לומר שבא במובנו הרחב – כל שהוא זכר, עד שיכפל את השם או יכתבנו בדרך הודעה שבא השם בדוקא שאז ידעינן שבא השם בדוקא. והמכלתא והספרי כחכמים דלא מרבי מילת אנדרוגנוס מן "כל זכר" דסבירה להו שהאנדרוגנוס אינו נכנס כלל בגדר שם "זכר" ולכן סבירא להו דכל מקום שכתוב שם "זכר" ו"איש" ו"בן", אף פעם אחד – ממעט אנדרוגנוס. והנה התוס' (שבת דף קלו: ד"ה דתניא, בכורות דף מב ד"ה אלמא, נדה דף כח ד"ה הא) הקשו על זה: (א) דהא ביבמות (דף עב:) אמר ר"י דאנדרוגנוס פסול מלקדש מפני שהוא ספק אשה, הרי סבירא ליה דספיקא הוא. וקשה, וכי אצטריך קרא למעוטי ספיקא?! ועוד דהא ביומא (דף מג) ממעט דאשה ואנדרוגנוס פסול מלקדש דכתיב "ונתן", ולא "ונתנה" – הרי מיעט אנדרוגנוס בלא מיעוט; וכן בשבת (שם) מקשה ומ"ש מילה, הרי רוצה לומר דמחד "זכר" נמעט אנדרוגנוס. ומתוך זה נדחקו דסתמא דספרא פה דלא כר' יהודה, ועוד כמה דוחקים, עיי"ש. ונראה, דלדעת ר' יהודה יש באנדרוגנוס ספק ששתלה בו הטבע, שאחר שיש בו קצת ??? של זכר וקצת של נקבה, נטע בו הטבע ספק זה אשר נשאר בו באמת, ואינו ר"ל שהוא ספק איש ספק אשה אצלנו, רק שהספק הזה נטוע ביצירתו וגם הטבע לא הכריעה בו כי דומה לשניהם. ומצד ספיקו זה הטבעי כשכתוב "זכר" בדרך ההרחבה גם אנדרוגנוס בכלל אחר שיש בו גם מענין הזכר. ולכן סבירא ליה לר' יהודה כשכתוב שם "זכר" בלא יתור לא יכול למעט אנדרוגנוס כי לא ידענו אם דברה התורה בדרך הדיוק או בדרך השלוח; ובכל זאת, הגם שאם לא כתוב יתור לא נמעט אנדרוגנוס, הלא לא נרבהו גם כן שנאמר שאנדרוגנוס ודאי בכלל זכר, כי אז נסתפק בהפך שאפשר שדברה בדרך הדיוק שיהיה זכר גמור; רק שלא נמעטהו, ואם יקדיש אנדרוגנוס לעולה יהיה ספק הקדש. ולכן כפלה התורה

שם "זכר" להורות זכר דוקא, ולמעט אנדרוגנוס, ואם יקדיש אנדרוגנוס לעולה לא חל עליו הקדש כלל כמקדיש נקבה לעולה. והנה גבי קידוש שממעט ר' יהודה שאשה פסולה מלקדש מדכתיב "ונתן" ולא "ונתנה", באמת לא נוכל למעט אנדרוגנוס אחר שאין שם יתור. וי"ל שדברה תורה בדרך השלוח שאנדרוגנוס בכלל זכר גם כן ובכל זאת לא נוכל לרבות את האנדרוגנוס גם כן שיהיה בכלל "ונתן" דיש לומר בהפך – שהתורה דברה בדרך הדיוק. ולכן אמר ר' יהודה דאנדרוגנוס פסול מלקדש מפני שהוא ספק איש ספק אשה – רוצה לומר, מפני ספק הטבעי השתול בו לא ידענו עם הוא בכלל "ונתן", אם לא, כי לא ידענו אם דבר הכתוב בשלוח או בדיוק. ולכן לא אמר ר' יהודה שאנדרוגנוס פסול מלקדש דממעט מן "ונתן", דבאמת לא נוכל למעטו אחר שאין שם יתור, רק שלא נוכל גם לרבותו וקידושיו ספק פסול. ובשבת (שם) על מה שאמר ר' יהודה דאנדרוגנוס מחללין על מילתו את השבת, שמזה מבואר שמשוי ליה לענין מילה כודאי זכר, כי על ספק אין מחללים שבת, על זה אמר ר"ח שם לא לכל אמר ר' יהודה אנדרוגנוס זכר שאם אתה אומר כן בערכין יערך; רוצה לומר בל תדמה שאמר זה מצד שמחשב אותו כזכר גמור לכל דבר דאם כן איך ימעט בערכין ממה דכתיב "הזכר", בה' הידיעה, והלא גם אנדרוגנוס הוא זכר גמור. ור' נחמן בר יצחק הביא ממה דאמר ר' יהודה שפסול מלקדש הרי שחושבו לספק זכר ועל זה אמר ומאי שנא גבי מילה? (ר"ל דאף שבמילה אין שום יתור, בכל זה איך מלין אותו בשבת שעל כל פנים אין בו ריבוי גם כן, והוא ספק על כל פנים אם בא הכתוב בדיוק או בשלוח. והשיב ששם יש ריבוי – "המול לכם כל זכר". ולפי זה גם מ"ש בספרא קדושים (פרק י משנה ה, הובא בסנהדרין דף סו ודף פה:) "איש איש כי יקלל את אביו" – לרבות בת וטומטום ואנדרוגנוס, לא יפלוג על ר' יהודה כי אם יכתב רק "איש" נסתפק על כל פנים בטומטום ואנדרוגנוס ולא יהיה חייב סקילה וצריך ריבוי. וכן מ"ש בחגיגה (דף ד) זכור – להוציא את הנשים, "זכורך" – להוציא טומטום ואנדרוגנוס אתיא כר' יהודה דזכר לבד אינו ממעט טומטום ואנדרוגנוס. וכן מ"ש ב(תזריע נגעים פרשה ה מ"א) "איש או אשה כי יהיה בו נגע" – מנין לרבות טומטום ואנדרוגנוס? ת"ל "או", אתיא גם כר' יהודה, דלולא הריבוי הגם שלא נמעט טומטום

ואנדרוגנוס אחר שאין שם יתור, לא נרבנו ויהיה ספק, וצריך הריבוי שיהיה ודאי. ובירושלמי (פרק יט דשבת הלכה ג, ובפרק א דחגיגה הלכה א, ופרק הערל הלכה א) תמן תנינן הכל חייבים בראיה חוץ מחרש שוטה וקטן וטומטום ואנדרוגנוס. מה אמר בה ר' יהודה? נשמענו מן הדא ר"י בן דהבאי אומר משום ר' יהודא אף הסומא. לית בר נש אמר אף אלא דהוא מודה על קדמייתא. מחלפא שטתיה דר"י תמן אמר פרט והכא אמר לרבות. ר"י ורבנן מקרא אחד דורשין: ר"י דריש זכר מה תלמוד לומר "ערל"? אפילו מקצתו ערל. ברם הכא "כל זכורך" פרט לאנדרוגנוס – נראה שהירושלמי גריס כמו שנמצא במכלתא (פר משפטים) זכורך – להוציא הנשים, כל זכורך – להוציא טומטום ואנדרוגנוס. הרי ממעט טומטום ואנדרוגנוס מן מלת "כל" ומקשה הלא גבי מילה מרבה טומטום ואנדרוגנוס מן מלת "כל"? ומשני, דגבי מילה מרבה מן "ערל", לא מן מלת "כל" דסבירא ליה שתיבת "כל" פירושו שיהיה כולו זכר, לא טומטום ואנדרוגנוס שמקצתו אינו זכר. אבל גמרא שלנו שגריס "זכורך" – למעט טומטום ואנדרוגנוס, "כל זכורך" – לרבות הקטנים סבירא ליה דמן הכינוי ממעט טומטום ואנדרוגנוס שהכינוי דינו כה' הידיעה, כנודע שהוא אחד מאופני ההודעה, וסבירה להו ד"כל" דגבי מילה מרבה מקצת זכר. וכבר דברנו בסברה זו אם "כל" פירושו כולו או מקצתו במקומו. ואמר שלכאורה אפשר ללמוד במה מצינו (א) משלמים, (ב) מחטאת, (ג) מבכור, (ד) ממעשר ואתיא כר' שמעון (בכורות דף נז) דטומטום ואנדרוגנוס אין מתעשרין. ומשיב שבכולהו יש פרכא: דשלמים פסולים מן העוף; וחטאת אין כשר לבא כל מין זכרים, ר"ל שאין חטאת בא זכר ממין הכבשים; ובכור קדושתו מרחם; ומעשר אחד מעשר. והיה יכול להקשות דליתו כולהו במה הצד ועל כרחך אית ליה איזה פרכא דעל מה הצד פרכינן כל דהו. וי"ל כמ"ש בז"ר דמה לכולהו שיש בהן שני אכילות, אכילת אדם ואכילת מזבח, מה שאין כן בעולה דכולה כליל.

סימן כג

[הערה: (א) מה ראה לומר פה כשם שאם אינו תמים.., והלא בכל קרבן כתוב "תמים"? (ב) אחר שדריש כשם שאם אינו תמים.. איך שב לדרוש שנית "תמים

יקדישנו"? (ג) הלא כבר מבואר בפ' אמור שאסור להקדיש בעל מום? (ד) במה חולק ר' יוסי ואיך ידרוש "יקריב"-יבקר, להפך התיבה ללא צורך ועוד כמה קושיות מבוארות בפנים..]

תמים: הנה האזהרה שלא יקריב בעל מום מבואר (בפר' אמור כב) "אשר יקריב קרבנו לכל נדריהם ולכל נדבותם זכר תמים..כל אשר בו מום לא תקריבו", ויפלא לפי זה מדוע הזכיר ביחוד ברוב הקרבנות שיהיו תמימים? ויאמרו רבותינו שזה בא ללמדנו על יתר הדברים שמפורשים בכל קרבן שהם לעכב כמו שתמים מעכב, ואם אינו תמים אינו לרצון כמו שכתוב שם "כל אשר בו מום לא תקריבו כי לא לרצון יהיה לכם". וזה שאמר בספרא כשם שאם אינו כענין הזה (ר"ל ככל הפרטים הכתובים פה) אינו לרצון. (ודרוש זה בנוי על היסוד שבארנו באילת השחר כלל קנט). אולם הלא פה כתוב שני פעמים "תמים" – בעולת בקר ובעולת צאן. וכבר בארנו בסימן הקודם שהוא ככתוב שני פעמים "תמים יקריבנו", ולמה כפל דבריו? אמר בספרא שהשני בא להורות שתמים יקדישנו, שמה שכתוב בעולת צאן "תמים יקריבנו" פירושו יקדישנו (כמו שנבאר (בסימן לז) שהקרבה תפול או על ההקדש או על ההולכה או ההעלאה למזבח). והגם שגם זה ידענו מפר' אמור שאסור להקדיש בעל מום, כמ"ש בספרא (אמור פרשה ז מ"ד) ובתמורה (דף ו), שעל זה אמר שם "כל אשר בו מום לא תקריבו וכמ"ש הרמב"ם (הל' איסורי מזבח פרק א ה"א) – יש הבדל בין השלילה ובין החיוב; כי כשאומר "כל אשר בו מום לא תקריבו" בשלילה, הוא רק בודאי מום, והספק מותר; אבל כשאומר "תמים יקריבנו", בחיוב, צריך שידע בודאי שהוא תמים והספק אסור. וצריך לבדוק אחר מומיו קודם ההקדש. ודעת ר' יוסי שמה שכתוב "תמים יקריבנו" הוא ההקרבה למזבח וקמ"ל שצריך שידע בשעת הקרבה שהוא תמים. ואם לא ידע בודאי על ידי ביקור, אף שנמצא אחר כך שהיה הקרבן תמים, בכל זה הוא פסול. ומה שבארתי דלר' יוסי פסול אף שנמצא תמים כן פירשו התוס' (בסוכה דף מב) דבנמצא בעל מום פשיטא כמ"ש במשנה דפסחים (דף עא). והרמב"ם, אף על גב שהביא (בפר' א מהל' תמידין ומוספין) דתמיד טעון בקור ד' ימים, בכל זאת לא הביא (בפר' ב מהל' שגגות) דהשוחט תמיד שאינו מבוקר אף שנמצא תמים יהיה

חייב חטאת. וכבר תמה בזה בכפות תמרים שם. ונראה שדעתו, דתנא קמא שדריש תמים יקדישנו חולק על ר' יוסי. והגם שבתוספתא (פרק ה דפסחים) איתא א"ר יוסי שמעתי שהשוחט תמיד שאינו מבוקר חייב שנאמר "תמימים יהיו לכם" – כשהם מבוקרים תמידין, כשאינם מבוקרים אינם תמידין. על כרחך לדידיה צריך תרי קראי, חד למצוה וחד לעכב, ולא סבירא ליה כבן בג בג דיליף דתמיד טעון בקור מפסח מצרים כמ"ש במכלתא (פר' בא) ובפסחים (דף צו). ואם כן לדידן לא סבירא לן כר' יוסי.

סימן כד

אל פתח אהל מועד יקריב: הפתח הוא מקום כניסה ויציאה שהוא מקום הפתוח, והיה בצד מזרח ההיכל, שכן בספרא (מצורע מצורע פרשה ג מ"ו), (אחרי מות פרק ב משנה א) על מה שכתוב בקרבנות מצורע ובשני השעירים "והעמיד אותם פתח אהל מועד" מפרש שהעמידן בשער נקנור. (ולא כמו שאמרו המבארים שנקרא "פתח" מצד שפתוח למעלה; שמלבד שהוא נגד קבלת חז"ל כנ"ל [וכמ"ש (בעירובין ב, יומא סב, זבחים נה) על מה שכתוב בשלמים "פתח אהל מועד" דאם שחטן קודם פתיחת דלתות ההיכל פסולות, וכן בנזיר (דף מה) על מה שכתוב "וגלח הנזיר פתח אהל מועד" – בזמן שפתוח] הוא גם כן נגד הלשון, דאיך יפרשו "פתח הבית" "פתח השער", וכדומה?) ומה שהוצרך לומר "אל פתח אהל מועד יקריב" פירושו שמחויב לטפל בהבאתם עד הפתח כמו שכן אמר גם כן בספרא (תזריע יולדת פרק ג מ"ג) ובספרי נשא (פסקא כט) על מה שכתוב ביולדת ובנזיר-טמא שיביא "אל פתח אהל מועד" שמחויב לטפל בהבאתם עד הפתח. ואין זה ענין למה שמובא בספרי (ראה פסקא עז ובתמורה דף כא) על פסוק "רק קדשיך אשר יהיו לך ונדריך תשא ובאת" – עד המקום שיביאם עד העזרה; ששם מדבר שיביאם מחוץ לארץ לארץ ישראל כמ"ש הרמב"ם (פרק יח מהל' מעשה הקרבנות ה"א) מפי השמועה למדו שאינו מדבר אלא בקדשי חוץ לארץ וכולי.

סימן כה

[הערה: הקושיא מהו אומר "יקריב..יקריב?" אין לה פותר ואיך דריש פה תשעה דרשות – ג' ריבויים וששה מיעוטים – ואין מבין. ותשוב תתפלא כי נמצא כמה פעמים "יקרבינו" בעולת צאן ובג' מיני השלמים, ולא נמצא עליהם שום דרוש? ועוד הלא כבר דריש פה מה שכתוב "יקריבנו" ומה שכתוב "יקריב אותו" לדרשות אחרות!?]

יקריבו אותו: דע שבכל מקום שידבר על הבאת הקרבן מביתו ישמש תמיד בפעל "הבאה" כמו שנאמר (ויקרא ד, ד) "והביא את הפר", וכן (ויקרא ד, יד), ו(ויקרא ד, כג) ו(ויקרא ד, כח), ו(ויקרא ה, ו), (ויקרא ט, ו), וכן (ויקרא יח, כה). ולא ישמש בלשון "הקרבה" רק כשמדבר על הגשת הקרבן (שהוא בעזרה) אל המזבח או על הולכת דמו ואיבריו, שפעל "קרב" הוא שמקרב דבר אל דבר, [שכן בפרשת המלואים (שמות כח, ויקרא ח) השתמש בפעל "קרב" כי מחנה לויה היתה אצל העזרה ולא היה צריך הבאה רק הקרבה] (וחז"ל הוציאו פעל "קרב" גם על ההקדש כמו שנבאר טעמו לקמן סימן לז). אבל על הבאה מביתו לא יצדק לשון "הקרבה", רק לשון "הבאה". ויפלא לפי זה שבדיני עולה ושלמים כתבה התורה לשון "הקרבה" תחת לשון "הבאה". ומצאנו שינוי זה אחר הדיוק בתשעה מקומות, והם ששה מקומות שבא פעל "קרב" בכינוי, והם: (א) "אל פתח אהל מועד יקריב אותו" (ויקרא א, ג), (ב) בעולת צאן "תמים יקריבנו" (ויקרא א, י), (ג) בשלמי בקר "תמים יקריבנו" (ויקרא ג, א), (ד, ה) בשלמי כבש "תמים יקריבנו..והקריב אותו" (ויקרא ג, ו-ז), (ו) בשלמי עז "והקריבו לפני ה' " (ויקרא ג, יב). ועוד ג' פעמים שבא פעל "קרב" תחת הבאה בלא כינוי והם: (א) "תקריבו את קרבנכם" (ויקרא א, ב), (ב) בשלמי בקר "אם מן הבקר הוא מקריב" (ויקרא ג, א), (ג) בשלמי צאן "אם כשב הוא מקריב" (ויקרא ג, ז) – שבכל אלה אינו מדבר לא מן ההקרבה אל המזבח ולא מן ההקדש, רק מן ההבאה שהוא בין ההקדש ובין השחיטה. (מה שאין כן במה שכתוב "אדם כי יקריב" שפירושו שיקריב למזבח דהא דרשו בספרא (ויקרא נדבה פרשה ב מ"ד) שיקדים הקדשו להקרבתו. וכן מה שכתוב בעולת בקר "תמים יקריבנו" דריש תמיד יקדישנו) ואם

כן בתשעה מקומות אלה היה לו לומר "יביא" או "יביאנו". וקושיא זאת היה קשה לרבותינו ז"ל ואמרו **מהו אומר יקריב יקריב**? רוצה לומר למה תפס לשון "יקריב" שהלא היה ראוי לאמר "יביא..והביא"? והשיבו ששינה לכתוב לשון "הקרבה" למען נלמד מזה על דיני התערובות – אם נתערבו עולה ושלמים בזולתם. ששלשה תערובות קרבים והם: עולה בעולה, עולה בתמורה, ועולה בחולין (כמו שמפרש במשנה ט מפני שעולה בעולה הוא שם אחד ותמורה קרבה עולה וכן החולין יכול להקדישם לעולה) ועליהם אמר ג' פעמים "יקריב" בלא כינוי שמורה שיקריב בכל אופן, אף שנתערב (ופירושו לפי הדרוש – יקריב על המזבח). וששה מיני תערובות אינם קרבים והם: (א) בפסולים, (ב) בחטאות החצוניות, (ג) בחטאת הפנימיות, (ד) בבכור ומעשר ובפסח, (ה) בשלמים ותודה, (ו) באשם. ועליהם אמר ששה פעמים "יקריבנו" או "והקריבו" "והקריבו אותו" בכינוי שמורה רק אותו לבדו, לא אם נתערב באחרים. והגם שידמה לך שהספרא סדר הלימודים בעולה, כשתראה ברמב"ם (פרק ו מהל מעה"ק) תראה שעולה ושלמים דין אחד להם אם נתערבו עם זולתם. וכיוצא בזה דריש בספרא (ויקרא נדבה פרשה ד מ"ז) על 'דם' "דמו", עיי"ש. וכמו שבארתי זה באורך באילת השחר (כלל רמ"ב וכלל רמ"ג), עיי"ש.

סימן כו

[**הערה: איך למד מן "יקריב אותו" שיהיה על ידי כפיה, אדרבה, מלת "לרצונו" מעיד שיהיה ברצון? ולמה לא פירש כדעת הת"ק לרצון לו?**]

יקריב אותו לרצונו: מה שכתוב "לרצונו" פירושו שיהיה לרצונו של מקריב ודעתו, לא כמוכרח על הדבר, שזה הפך ה"רצון". ואמר (ויקרא כג יט) "לרצונכם תמים זכר" כי המביא שלא ברצון יביא הפחות שבעדרו כמו שכתוב " וארור נוכל ויש בעדרו זכר ונדר וזבח משחת לאדני" (מלאכי א, יד), לא כן הרוצה – יביא המובחר. וכן אמר בשלמים (לקמן יט) ובתודה (לקמן כב) "לרצונכם תזבחו" והוא הוצעה למה שכתוב שם "ואם האכל יאכל מבשר זבח שלמיו ביום השלישי" שלא יחשב לאכלו חוץ לזמנו שהוא אזהרה אל הרצון, שלא ימעול מעל לזבוח בלא רצון הלב עד שלכן יחשב מחשבת פיגול. וכן פירש הראב"ע והרשב"ם ש"לרצונו" שב אל המקריב.

[ואני מתפלא מי הכריח לאונקלוס (ורש"י, הגם שפה פירש כדעת חז"ל בכל זאת לקמן (יט ה, וכב יט) פירש כתרגום אונקלוס) לפרש בכל מקום שכתוב "לרצונו" "לרצונכם" כאילו כתוב "לרצון לו" "לרצון לכם" שהוא: (א) נגד חוקי הלשון – כי אותיות הכינוים המחוברים בשם יורו תמיד על גוף הקונה, לא על גוף הפעול, (ב) הוא נגד פירוש חז"ל שפירשוהו על המקריב כמו שכתוב בספרא פה, וכן בפר' אמור (אמור פרשה ז מ"ב) (אמור פרשה י מ"ה) על "לרצונכם תמים זכר" ועל "והניף את העומר לרצונכם" – אמור מכאן שאין כופין את הצבור. ומן "לרצונכם תזבחו" הוציאו (זבחים מו, מנחות קי, חולין יג) דמתעסק בשחיטת קדשים פסול. ובמנחות (שם) לא לרצוני אתם זובחים אלא לרצונכם.] ועל יסוד זה אמר פה, והובא במשנה ערכין דף כא ובכמה מקומות בש"ס יכול על כרחו? ת"ל לרצונו – שההכרח הוא פעולה בלא רצון כמו שכתוב "והשתיה כדת אין אונס..לעשות כרצון איש ואיש".

והנה הרצון יבוא בעברי על שני כונות: (א) על הפיוס, שיתרצה ויתפייס על החטא כמו "כי נרצה עונה", "אז תרצה הארץ את שבתותיה".. (ב) על החפץ בדבר מה, ובזה הוא נרדף עם "חפץ". ובכל זה יש הבדל בין "רצון" ובין "חפץ"; כי הרצון הוא תכונה מחשביית והחפץ הוא תכונה נפשיית. גדר הרצון הוא שמחשבתו מסכים אל הדבר ובוחר בו, וגדר החפץ שיש לו אל הדבר נטיה נפשיית על ידי שמתאוה או שחומד בו או על ידי נטיה אחרת נפשיית, מה שאין כן הרצון נקי מכל נטיה נפשיית כי הוא מפעולת השכל והבחירה. ויצויר שירצה האדם בדבר ולא יחפץ בו, וכן בהפך. למשל, "כי חפץ בבת יעקב" (בראשית ל"ד:י"ט) יש לומר שהיה חפץ בלא רצון, כי האדם כשימלך עם מחשבתו לא ירצה בדבר רע ולכן לא תמצא בשום מקום בתנ"ך פעל "רצה" לדבר רע, רק פעל "חפץ" כמו "בשקוציהם נפשם חפצה" (ישעיהו ס"ו:ג'), כי רק חפץ התאוה תגבר אז על הרצון. וכן אמר "ואם לא יחפץ האיש לקחת את יבמתו" (דברים כ"ה:ז'), "ואם לא יחפץ לגאלך" (רות ג':י"ג) שבאמת רצון האדם ומחשבתו ירצה לעשות מצות ה' רק שחפץ נפשו ימנעהו כי לא מצאה חן בעיניו וגבר החפץ על הרצון. ולפעמים יתאמץ האדם ויגביר רצונו על חפצו. ולפי זה נוכל לצוות על הרצון ולא על החפץ; רצוני, שאי אפשר לצוות לאדם שיחפץ בדבר פלוני,

כי החפץ היא תכונה נפשיית שאין אדם יכול עליה, אבל נוכל לצוות לו שירצה בדבר פלוני והוא שיצייר בלבו טיב הדבר ותועלתו שאז תמשך מחשבתו אחריו, כי פעולת המחשבה היא בבחירת האדם. (ועל כן לא תמצא בתנ"ך לשון "ציווי" או "בקשה" מן פעל "חפץ" כמו שנמצא מן פעל "רצה" – "רצה ה' להצילני", "ולקחת מנחתי מידי ותרצני"). אבל בכל זאת, אי אפשר לצוות את האדם רק על רצונו, לא על רצון אחרים; רצוני לומר שאי אפשר לצוותו שיכריח רצון אחרים על הפעולה, כי ההכרח הוא נגד הרצון כנ"ל. ובזה תבין מה שכתב בספרא "יקריב" – מלמד שכופין אותו. "לרצונו" – עד שיאמר רוצה אני. הא כיצד? הנה הוציאו ממה שכתוב "יקריב אותו" שכופין אותו, וזה נוסד על יסוד חזק שדרך הלשון להקדים את המלה שהיא עיקר במאמר, ולפי זה כל פעל שכבר נזכר במאמר ההוא ונשנה אגב גררא יבוא תמיד מאוחר (כמו שבארנו באילת השחר פרק כב, ועיי"ש כלל קצד). ואם כן היה לו לומר "לרצונו יקריב אותו" שעיקר החידוש הוא שיהיה לרצונו, כי זה שיקריב אינו חידוש שכבר אמר "זכר תמים יקריבנו". ואם כן ממה שכתב "יקריב אותו לרצונו" מבואר שיש חידוש בפעל "יקריב" שפירושו יקריב מכל מקום, אף באונס. (וכבר בארתי במקום אחר שכל מקום שדבר אל הכלל ובאו צויים אל היחיד בלשון נסתר רצונו לומר שהצבור או הבית דין ישגיחו על היחיד שיעשו כמצוה). ועל כן שינה ואמר "יקריב אותו" ולא אמר בכינוי "יקריבנו" להורות הבדל בין מה שכתב "יקריבנו" שמדבר אל היחיד, ובין מה שכתב "יקריב אותו" שמדבר אל הבית דין שיכופו את היחיד. ואחר שפירוש "יקריב אותו" – שכופין אותו, איך אמר "לרצונו"? הלא בארנו שאי אפשר להכריח על הרצון? וזה שאמר הא כיצד? והשיבו שכופין אותו עד שיאמר רוצה אני; והוא על פי ההבדל שכתבתי בין "רצון" ובין "חפץ", שה"רצון" הוא מחשביי מצד טיב הדבר בעצמותו. אולם לפעמים החפץ יעכב את הרצון שלא יצא לפועל וזה בדבר שעשייתו טוב מצד עצמו שאז בודאי האדם רוצה בו רק שהחפץ מונעו. למשל, האדם רוצה שיתחכם ושיעשה טוב וצדקה, רק שהחפץ מונעו כי התאוה ובקשת המנוחה וכדומה יעצרו בעדו. ואם היה יכול להשיג את התכלית בלעדי האמצעיים ובלא טורח ועמל בודאי היה רוצה בו כי הטוב נרצה אצל כל בעל שכל, רק הרע המדומה אצלו

באמצעיים המובילים אל הפעולה, והם הטורח ופיזור הממון, ימנעהו מעשותו. אבל אחר שאנו כופין אותו להקריב וכבר הביא הקרבן, אז ידענו בטח שרצונו מסכים אל הדבר ברצונו הטוב מצד עצמו. וקרוב לזה באר הרמב"ם ז"ל בהל' גירושין.

סימן כז

[**הערה: איך העתיקו מלות "לפני ה'" ממקומם אל הפסוק השני נגד בעל הטעמים ונגד הפשט? ואם כן יעשה, עמודי הלשון ירופפו.**]

לפני ה': זה לשון הראב"ע: לפני ה' דבוק בטעם עם "פתח אהל מועד". ולפי זה הכתוב מסורס, שהיה לו לומר "אל פתח אהל מועד לפני ה' לרצונו יקריב אותו", ותורת ה' תמימה, אין בה עוות וסירוס (כמו שבארנו באילת השחר פרק כא). ופירשו חז"ל שלכן העתיק מלות "לפני ה' "ממקומם, להורות שלפני ה' יסמך ולא בבמה. ואחר שראינו שבכל מקום שכתב סמיכה כתוב לפניו "לפני ה' " כמו בשלמים – "יקריבנו לפני ה' וסמך", וכן בכמה מקומות, על כרחך בא להורות שהסמיכה מוכרחת להיות לפני ה' בפנים ולא בחוץ. [שכבר בארנו (בפר' צו (סימן כו) שתואר לפני ה' יש בו מדרגות רבות, ואם כתוב תחלה "אל פתח אהל מועד" ממילא מה שכתוב אחריו "לפני ה' " היינו בפני ממש, עיי"ש באורך]. וזהו שכתב "לפני ה' וסמך" – ולא בבמה... "לפני ה' וסמך" – אף על פי שסמך מבחוץ וכולי.. ובאר בספרא שצריך לימוד גבי סמיכה וגבי צפון; כי בצד אחד סמיכה מעוטה מצפון שאין סמיכה נוהג בציבור, דגמירי רק שתי סמיכות בציבור (כמ"ש במנחות דף צב); ובצד אחד צפון מעוטה מסמיכה שאין נוהג בקדשים קלים. ושיעור הכתוב אל פתח אהל מועד יקריב ואחר כך יקריב לפני ה' וסמך – כי לפני הסמיכה אסור לזר ליכנס בעזרה (כמ"ש במשנה א דכלים, ועיין במשנה למלך סוף הל' ביאת המקדש), ומקריבו אל פתח אהל מועד שהוא שער נקנור ואחר כך בשעת הסמיכה מקריבו לתוך העזרה, שמותר לכנס שם לצורך הסמיכה. ומטעם זה בפר העלם דבר (ויקרא ד) אמר "והביאו אותו לפני אהל מועד וסמכו זקני העדה..לפני ה' ", ולא אמר "והביאו לפני אהל מועד לפני ה' " – כי שם נבדל מכל הקרבנות שמביאי הקרבן אין סומכין עליו בעצמם דקיי"ל (רמב"ם פרק יב מהל' שגגות) כר"י שהשבטים מביאים הפרים והסנהדרין סומכים, ואם כן

מביאי הקרבן מביאים רק אל פתח אהל מועד והזקנים סומכים לפני ה'. אבל בפר כהן משיח אמר "והביא את הפר את פתח אהל מועד לפני ה' " כי הכהן המשיח מותר לו לכנס תיכף לעזרת כהנים.

סימן כח

[**הערה: איך דריש ג' דרשות מן "וסמך ידו"? ואם דריש ג' פעמים "וסמך ידו" יקשה הלא נמצא בתורה עשר פעמים "וסמך ידו", ידרוש כולם!? והקרבן אהרן הגיה וגריס אשתו ובנו ולדעתו דריש ד' פעמים "וסמך ידו" דכתיב בעולה ושלמים, וזה רחוק להגיה כאן ולקמן פרק יז ובגמ' מנחות (דף צג) וברש"י גיטין (דף כח: ד"ה והא) שבא כגירסא דפה. (רק שבגמ' גריס אשתו תחת בנו ועביד צריכותא דאשתו כגופו שזה לא שייך בבנו כמ"ש בבכורות דף לד). ובלי זה לא הועיל כי הלא בתורה נמצא עשרה פעמים "וסמך ידו" – ידרוש כולם. וגם מה המכריח לדרושים האלה?**]

וסמך ידו: בכל הסמיכות שנזכרות בתורה כתוב "וסמך **את** ידו" לבד שלשה פעמים כתוב "וסמך ידו" בלא מלת "את", והם: (א) בעולה (ויקרא א, ד), (ב) בשלמי בקר (ויקרא ג, ב), (ג) בחטאת נשיא (ויקרא ד, כד). והשינוי הזה לא נפל במקרה ודרשוה חז"ל למעט יד בנו, יד עבדו, יד שלוחו. ומבואר כי מג' פעמים "ידו" דריש לה שכן במנחות (דף צג) אומר על ברייתא זו וצריכי וכולי, וכשתמנה תמצא "וסמך את ידו" עשרה פעמים בתורה! רק שדרשו זאת מג' דכתיב "וסמך ידו" בלא מלת "את", כי בכל מקום דכתיב "וסמך את ידו" – ידו הוא הפעול ואי אפשר למעט שלוחו, דשלוחו כמותו בכל התורה; אבל כשאומר "וסמך ידו", בלא מלת "את", נוכל לפרש כאילו כתוב "וסמך בידו" (כי יסוד מוסד אצל המדקדקים דכל מקום שחסר אות היחוס רשות בידנו לפרש כרצונינו). וגם, שיש לפרש שידו הוא הנושא הסומך – ידו יסמוך, (כי מצאנו יד בלשון זכר: "והנה יד שלוחה אלי ובו מגלת ספר" (יחזקאל ב ט). וכן "וזה יכתוב ידו לה' לפי' בן מלך) וזה כאומר וסמך בידו בעצמו, ולא על ידי שליח. [שכן כל מקום דכתיב "בידו" "בידה" ממעט שליח כמו שאמרו בבבא מציעא (דף י:) שצריך ריבוי לגבי גט וגניבה על חצירו שהוא מטעם שליחות משום דכתיב "בידו" – "אם המצא תמצא בידו הגינבה" "ונתן בידה". ואמר בספרי (תצא ס' רסט, הובא

בב"מ דף סה, גיטין דף ע) אין לי אלא ידה; מנין לרבות גגה חצירה וקרפיפה? וכולי, ובב"מ (דף נו) וכל היכא דכתיב "מידו" לאו ידו ממש הוא?! וכולי אלא כל ידו ידו ממש הוא וכולי. ובספרי (נשא פסקא יז) "ולקח הכהן מיד האשה" – ולא מיד שלוחה, ופר' תצא (פסקא רסז) "וקטפת מלילות בידך" – שלא תהיה קוצר במגל, רק בידך, וכן בכמה מקומות]. ולכן דריש מג' פעמים "וסמך ידו" למעט שלוחו עבדו ובנו. (ועיין באילת השחר כלל רמג).

סימן כט

[**הערה: גם זה יפלא שדריש ג' דרשות כמ"ש בגמ', ומדוע לא דריש עשר דרשות כמספר עשרה פעמים שנמצאו "וסמך..על ראש" בתורה?**]

ידו על ראש: במנחות (דף צג:) גריס ידו על ראש ולא על צואר, ידו על ראש ולא על הגביים, ידו על ראש ולא על החזה וצריכי וכולי ולפי זה מה שכתוב בספרא ידו על ראש ולא על גב שפירושו על השדרה כנגד החלל כמ"ש הראב"ד – אינו בכלל המיעוטים, כי אף שנאמר שמלת "על" היא לאו דוקא וגם בסמוך מקרי "על ראשו" (כמו שבארנו באילת השחר (סימן תקע"ד) דיש "על" דפירושו בסמוך) בכל זאת ידעינן דלא על גב שהוא רחוק מן הראש, רק על הצואר ועל הגביים (שהוא בצדדי הראש) נוכל לטעות שהוא על וסמוך לראשו. וכן על החזה נוכל לטעות שכשר לסמיכה מכח הקל וחומר וצריך ג' מיעוטים. וכבר כתבנו (בסימן הקודם) שנמצא (בסמיכות של חובה) עשרה פעמים "וסמך..ידו" בתורה, ויפלא מאד איזה מהם דריש פה? אולם ראה והבט בכל הסמיכות כתיב מלת "על" במקף (שכן דרך מלה זו לבא במקף לרוב) לבד שלשה פעמים כתוב "על ראש" בטפחא על מלת "על" והם: (א) בעולה (ויקרא א, ד), (ב) בחטאת שעירה (ויקרא ד, כט) , (ג) בחטאת כשבה (ויקרא ד, לג) – ושלשה אלה הם הנדרשים שהטעם הבא במלת "על" מציין שהוא דוקא על ממש, ולא בסמוך, וממעט צואר גביים וחזה.

סימן ל

[**הערה: מה שאמר עולת חובה מנין, שעל כרחך הוא עולת מצורע, ואם כן ידעינן ממילא עולת צאן, דעולת מצורע כבש; ומה זה שאמר עולת הצאן מנין? ? ועוד הלא**

עולת הצאן למד ממילא כמ"ש ב(סימן כב) ואין צריך רבויא?]

על ראש העולה: יסוד גדול בדרכי הלשון שאין להחזיר את השם בכל פעם רק יזכירהו על ידי כינוי. למשל, "ותהר האשה ותלד בן ותרא אותו כי טוב הוא ותצפנהו.." – לא היה מתפארת הלשון לאמר "ותרא את הבן כי טוב הבן ותצפון את הבן..", ולכן המציא בעל הלשון כינויים ומלות תחת השם, בהם ירמוז את השם ולא יצטרך לכפלו בכל פעם. וכל מקום שכפל את השם דרשוהו חז"ל תמיד, וכמ"ש באילת השחר (פרק טו) באורך. ואחד מדרכי דרושיהם בזה, שבא להורות שהשם הנשנה אינו דוקא השם הראשון; כמו פה, אם היה אומר "על ראשו" היה מוסב על שם "עולה" שנזכר כבר, שמדבר מעולת נדבה ועולת בקר; לכן אמר "על ראש העולה" לכלול כל עולה, אף עולת חובה ועולת הצאן. ובכל זאת ממה שכתב "העולה", בה"א הידיעה, ירמוז שיהיה ממין העולה הידוע שמדבר בה שהיא עולה בהמה, לא עולת העוף. וזה שאמר בספרא עולת חובה מנין?..עולת הצאן מנין? ת"ל עולה – (רוצה לומר לכן כפל את השם שנית). יכול אף עולת העוף? ת"ל "העולה". וכיוצא בזה תמצא במקומות רבות בספר זה כמ"ש באילת השחר שם.

והנה קיימא לן דכל קרבנות היחיד טעונים סמיכה חוץ מבכור ומעשר ופסח (שמעט אותם בספרא פרק יז). ובציבור לא נמצא רק שתי סמיכות כמ"ש במנחות (דף צב). כל זה נלמד מן השינויים שנמצאו בסמיכה: שבשלמי עז בא הכינוי "וסמך את ידו על ראשו" (ויקרא ג, יג) ובשלמי בקר וכבש הזכיר "על ראש קרבנו" (ויקרא ג, ב) (ויקרא ג, ח) ובסמיכת פר כהן משיח (ויקרא ד, ד), והעלם דבר (ויקרא ד, טו), וחטאת נשיא (ויקרא ד, כד), ושעיר המשתלח (ויקרא טז, כא) הזכיר מין הנקרב – "על ראש הפר" "על ראש השעיר" ובעולה וכן בחטאת יחיד (ויקרא ד, כט) הזכיר מין הקרבן – "ראש העולה" "ראש החטאת". ושינויים והבדלים אלה לא באו במקרה רק דבריהם כאש וכפטיש יפוצץ סלע, שממה שכתוב פה "על ראש העולה" למדינן שהסמיכה מחויבת מצד שהיא עולה וכל מין עולה טעונה סמיכה. ושכל מין חטאת טעונה סמיכה למדו ממה שבחטאת כשבה ושעירה של יחיד כתוב "על ראש החטאת" ולא כתיב "על ראשו"; שמחטאת שעירה למד בספרא (ויקרא חובה פרק י מ"ג) לרבות

חטאת עכו"ם לסמיכה. ומחטאת כשבה לומד שם (ויקרא חובה פרק יא מ"ג) לרבות חטאת נזיר וחטאת מצורע וחטאת מטמא מקדש לסמיכה - ר"ל כי ממה שכתב בחטאת שעירה "על ראש החטאת" למד שגם חטאת עכו"ם שהיא שעירה כמוה טעונה סמיכה, וממה שכתוב בחטאת כשבה "על ראש החטאת" למד שגם חטאת נזיר טהור ומצורע שהיא כשבה, וכן חטאת מטמא מקדש שהוא עולה ויורד, טעונים סמיכה. ושפר יוהכ"פ טעון סמיכה למד שם (פרשה ג מ"ד) ממה שכתוב בפר כהן משיח "על ראש הפר". [ומה שכתוב בפר העדה "על ראש הפר" ובחטאת נשיא "על ראש השעיר" דריש בספרא (שם פ"ו מ"ג, ופרשה ו מ"ח, ובזבחים מח, מנחות נה, ודף צב)] וזאת שכל מיני שלמים טעונים סמיכה כתוב בשלמים בפירוש (ומ"ש שם "על ראש קרבנו" נדרש למעט בכור ומעשר ופסח). ושתודה צריך סמיכה למד בספרא (צו פרשה ה מ"ד) ושאשם טעון סמיכה למד בספרא (שם פרק ט משנה א) ממה שכתוב "כחטאת כאשם תורה אחת להם". ויתבאר כל אחד במקומו בישע האל.

ומה שאמר בספרא עולת חובה מנין...עולת הצאן מנין? - הנה עולת הצאן ידעינן מן "ואם מן הצאן" שוי"ו מוסיף על ענין ראשון, וכמ"ש בזבחים (דף מו); ועיקר הלימוד על עולת חובה שהיא עולת מצורע שיש לו חליפין עוף בדלות (כי עולת יולדת אינו צריך סמיכה). רק אחר שידעינן עולת מצורע ידעינן עולת הצאן ממילא, כי עולת מצורע היא כבש (דאין לומר על עולת ראיה דהא אין לה חליפין, ועוד שיליף לה בביצה (דף כ) מן "ויקרב את העולה ויעשה כמשפט") ולכן אמר עולת הצאן מנין? , רוצה לומר שאגב אורחא ידעינן גם עולת הצאן ואין צריך לוי"ו מוסיף (ונפקא מינה שאינו דבר הנלמד מהיקש, רק כתוב בפירוש). ובזה ניחא מה שיש להקשות שהיה לו לסדר תחלה "עולת הצאן מנין?" ואחר כך עולת "עולת חובה מנין?", ולפי מה שכתבנו נכון כי עיקר הלימוד בא על עולת חובה.

סימן לא

[**הערה: מדוע לא נאמר שמרצה על חייבי מיתות ומלקות שוגגין שאין להם עונש כמו שהקשה הרמב"ן ומפרשים? ואיך מוכיח ר' שמעון אף על פי שלא סמך מרצה? הלא יש לומר בהפך - "וסמך" ואז "ונרצה לו לזבחו", ואם לא סמך - אין מרצה.**]

ונרצה לו: כבר בארנו (בסימן כו) כל פעל "רצה" יבוא על שני פנים: (א) מענין רצוי ופיוס כמו "כי נרצה עונה", והוא הפך האף והקצף כמו "כי בקצפי הכיתיך וברצוני רחמתיך", "כי רגע באפו חיים ברצונו", (ב) מה שנרדף עם "חפץ" שרוצה ובוחר באיזה דבר הנאות אליו. **ודעת הת"ק** שפעל "ונרצה" מוסב על ה' שנזכר בכתוב הקודם, וזהו שאמר מלמד שהמקום מרצה לו. ולפי זה אי אפשר לפרשו מענין חפץ כי לא מצאנו פעל "רצה" שמורה על החפץ בבנין נפעל על הרוצה, רק על דבר הרצוי; כי הנפעל מורה שינוי וקבלת פעולה והרצון היא דבר בחיריי (כנ"ל בסימן כו) ולא ישתנה מצד הרוצה רק מצד הרצוי, רצוני – שהדבר הטוב הוא נרצה בהכרח לכל בעל רצון בחיריי אשר לא ימצא בו סבה לאנס את רצונו והרשע אשר לא ירצה בדבר הטוב אין זה מצד רצונו, רק מצד שאין לו רצון, שהתאוה גוברת על רצונו. לפי זה הרצון ובלתי הרצון תלוי בהדבר הרצוי, לא בהאיש הרוצה (מה שיהיה ההפך בחפץ, שהוא תלוי בתכונת נפש החופץ, לא בהדבר עצמו כי הוא תכונה נפשיית בלבד ויש דבר שהאחד חפץ בו ולא האחר לפי שינוי תכונת נפשותיהם. ומטעם זה לא נמצא פעל "חפץ" באחד מן הבנינים הנפעלים). ולפי זה אחר שפה כתיב "ונרצה" – בנפעל, על כרחך הוא מענין ריצוי ופיוס, שהשם יתפייס מקצפו על החוטא. וזה שאמר מלמד שהמקום מרצה לו, רצונו לומר שמרצה חטאיו. ועל זה שואל – ועל מה המקום רוצה לו?, רצונו לומר שאי אפשר לומר שמתפייס על מה שחטא בשוגג בעבירות שאין חייבים עליהם חטאת כגון חייבי מיתות ומלקיות (כמו שהקשו המפרשים פה ונדחקו) שעל זה אין צריך פיוס אחר שהיה שוגג ולא קצף ה' עליו, והקרבן לא בא לסלק קצף ה' רק לטהר את החוטא מן הכתם והרושם שפעל החטא בו. ובהכרח שהפיוס והריצוי הזה הוא על מזיד. ושואל איזה מזיד? אם תאמר דברים שחייבים עליהם מיתת בית דין וכולי ענשן אמור, ולא יתרצה בקרבן. ומשיב שמרצה על מצות עשה ומצות לא תעשה שיש בה קום עשה. **ודעת ר' שמעון** שפעל "ונרצה" פה מוסב על הזבח. והגם שפסוק זה מדבר על העולה בלשון נקבה והיה לו לומר "ונרצת", סבירא ליה שמוסב על הזבח שנזכר בכתוב הקודם בלשון זכר ("יקרבנו" "יקריב אותו"), וזה שאמר "ונרצה לו" – לזבחו. [כך גירסתנו בילקוט, ויותר נכון

להגיה "ונרצה לו" – זבחו] ר"ל נפעל "נרצה" מוסב על הזבח שהוא לשון זכר, שהזבח יתקבל ברצון כמו שכן רגיל לומר אצל קרבנות – "תמים יהיה לרצון" (ויקרא כב), "לא ירצו לכם" (שם). ויש הבדל בין אם בא שם או פעל הרצון סתם ובין אם בא אחריו מלת "לו" "לכם"; כי שיתקבל הקרבן ברצון יש בו שני ענינים: (א) שיתקבל הקרבן עצמו; ובשאינו לרצון הוא פסול מלהקריב, ואז נאמר סתם – "ביום השלישי לא ירצה" (ויקרא ו, יח), "פגול הוא לא ירצה" (ויקרא יט, ז). (ב) שיהיה לרצון אל הזובח; כי מצאנו הרבה פעמים שהקרבן כשר והוא לרצון ומכל מקום לא עלה לבעלים לשם חובה כמו שחשב בריש זבחים, ואז אינו לרצון להם אל הבעלים, הגם שהוא לרצון מצד עצמו, ואז נקשר עם מלת "לכם". וכמו שנבאר עוד בסימן שאחרי זה. ולפי זה ממה שכתוב "ונרצה לו" מבואר שמדבר בבחינת המקריב, לא בבחינת הזבח עצמו, שעל ידי הסמיכה יהיה הקרבן מרוצה לצורך המקריב; מה שאין כן בבחינת הזבח לא יגרע כחו אם לא סמכו עליו. וזה מה שאמרו אף על פי שלא סמך הזבח מרצה, כי אם היה הסמיכה תנאי אל שיתרצה הזבח עצמו, לא יצדק מלת "לו" [ובזה נוכל לקיים גם כפי גירסת הספרא שבידינו ונרצה לו – ולא לזבחו, אף על פי שלא סמך הזבח מרצה, רוצה לומר מלת "לו" מורה שמדבר מן המקריב, לא לזבחו, שהזבח אין צריך אל הסמיכה. ולגירסא שתקנתי על פי הילקוט דריש תחלה מלת "ונרצה" שפירושו זבחו, ואחר כך פירש מלת "לו" שמורה שאף על פי שלא סמך הזבח מרצה] ולמאי שלמד בספרא לקמן (ויקרא נדבה פרק ו משנה ו) שאף שלא סמך כשר מ"עולה היא", היא כדעת הת"ק. וכן רב אשי בזבחים (דף ד) ורבה ורב חסדא פסחים (דף סב) שלמדו ממלת "לו" שינוי בעלים אתיא כת"ק.

סימן לב

[**הערה: המאמר כולו מוקשה, למה הביא פה הדרוש אין לי אלא דם הטהור וכולי שאין מקומו פה? ומדוע דחה שלא דבר על נותר ופיגול דכתיב "לא ירצה", והלא גם טומאה בכרת? ועוד כמה קושיות יובנו מן הביאור.**]

ונרצה לו לכפר: **הכפרה** הוא רק בדם הנזרק כמו שכתוב "ואני נתתיו לכם על המזבח לכפר על נפשותיכם כי הדם הוא בנפש יכפר" (ויקרא יז:יא). ולראב"ע הוא

מענין כופר ופדיון. וצריך שיהיה ממין המתחייב – נפש תחת נפש. ולדעת חז"ל הוא מענין נקיות כמו שמובא בירושלמי (פ"א דשבת) זריזות מביאה לידי נקיות שנאמר "וכלה..וכפר". וכן הוא בזהר תצוה (דף קפה:). (ועיין רש"י וישלח על "אכפרה פניו במנחה"). וצריך שינקה עון הנפש בנפש ולכן תראה שבכל מקום שהמכפר אינו דם פרט בו "לכפר על נפשותיכם" (שמות לד, במדבר לא, במדבר נ), ולא הוצרך לפרט זאת בכפרת דם. וזהו שאמר בספרא "ונרצה לו לכפר" – במכפר וכולי, רוצה לומר שהסמיכה תרצה לו לכפר אחר כך על ידי זריקת הדם שהוא עיקר הכפרה. ועל כן אמר "לכפר" בלמ"ד השימוש, שמורה הגבול שאליו. ועל זה הקשה בסוף דבריו (מובא ביומא דף ה, זבחים דף ו, מנחות צג) הואיל ומצאנו שאין כפרה אלא בדם, מה תלמוד לומר "וסמך..ונרצה"? ומשיב שאם עשאה לסמיכה שירי מצוה מעלה עליו הכתוב כאילו לא כפר וכפר. רוצה לומר, שכפר על מצות עשה ולא כפר על עשה דסמיכה עצמו. ולמאן דאמר דמכפר גם על עשה דאחר שחיטה מפרש שלא כפר קמיה שמיא (כן הוא בזבחים שם). ומה שאמר בספרא אין לי אלא דם הטהור – אגב אורחא בא, לפרושי דגם דם הטמא מכפר. והובא כאן מפני שיש לו שייכות להההבדל שכתבתי בפעל "רצה" הנקשר עם מלת "לו" שמורה שירצה לצורך המקריב כמו שכתבנו בסימן הקודם וכמו שנבאר. וזה פי' הברייתא: שהם השכילו במ"ש "ונשא אהרן את עון הקדשים אשר יקדישו..לרצון להם לפני ה' " – משמע שנשיאת הציץ יועיל לרצון אל המקריב, לא לרצון אל הקרבן עצמו, רוצה לומר שירצה על קרבן פסול כמו פיגול ונותר, דהא אמר "לרצון להם", מבואר שמדבר מקרבן שאין בו רצון אל המקריב. כי אם היה מדבר מקרבן שאין בו רצון כלל היה צריך לומר "לרצון" סתם, בלא מלת "להם" (וכמו שבררנו זה בסימן הקודם שכן דייק במה שכתב "ונרצה לו"). ועל זה אמר אם עון פיגול, כבר נאמר "לא יחשב" (שאין ראוי כלל) ואם עון נותר, כבר נאמר "לא ירצה" שאינו מרצה כלל והקרבן עצמו פסול דהא לא כתב "לא ירצה לו". ועל כרחך מדבר בעון טומאה שהקרבן בפני עצמו כשר והציץ בא להועיל שיהיה לרצון אל המקריב. [ובריתא זאת מובאת (זבחים כג, מנחות כו, ובכמה מקומות. ורש"י ותוס' נחלקו בגירסתה. ועיין בקרבן אהרן. ועיין מה שכתבנו

בפר' צו ופה לענינינו אין נפקא מינה בזה, לכן קרצתי מזה.] והנה במנחות (דף כה) הקשה על ברייתא זאת אימא עון דבעל מום דהותר מכללו בעופות!. ומשני עליך אמר קרא "כי לא לרצון יהיה לכם" – נראה פירושו כי אצל בעל מום אמר "כל אשר בו מום לא תקריבו כי לא לרצון יהיה לכם" (ויקרא כב, כ), "כי משחתם בהם מום בם לא ירצו לכם" (ויקרא כב, כה). וזה סותר הכלל אשר הנחנו שפעל "רצה" שאחריו מלת "לכם" פירושו שירצה לצורך המקריב, שלפי זה מה שכתוב בבעל מום "כי לא לרצון יהיה לכם" פירושו שלא ירצו לצורך המקריב, והא בבעל מום גם הקרבן מצד עצמו פסול! ועל זה משני בגמ' עליך אמר קרא כי לא לרצון יהיה לכם – רוצה לומר שמזה הטעם בעצמו אמר "לרצון לכם" שבא ללמדנו בל נטעה שהציץ מרצה על בעל מום יען שהותר מכללו בעופות, לכן אמר "כי לא לרצון יהיה לכם" שגם הציץ המרצה "לכם" לצרככם, לא ירצה על בעל מום. ובזה תבין מה שכתוב בספרא (אמור פרשה ז מ"ה) "כי לא לרצון יהיה לכם" – מלמד שאין מרצים. וכן שם (אמור פרק ז מ"יב) "לא ירצו לכם" – מלמד שאין מרצים; רוצה לומר שמלמדנו שאין הציץ מרצה על בעל מום אף על גב שהותר מכללו.

ובמשנה ט בא לבאר יתר הכתוב. שמה שכתוב "לכל מתנת קדשיהם" כולל שהציץ מרצה גם על יתר מתנות כגון הקומץ והלבונה וכו'. ומה שכתב "עון הקדשים אשר יקדישו" ולא אמר בקיצור "עון קדשי בני ישראל" משום דכל מקום שאומר "בני ישראל" נוכל להוציא נשים וגרים ועבדים משוחררים (כמ"ש בסימן ח ובסימן קצא באורך), לכן הוסיף שם "הקדשים" לכלול כולם ולהורות ששם "בני ישראל" בא על צד ההרחבה כמו שבארנו כלל זה במקומו.

סימן לג

[**הערה: מדוע דריש פה מלת "עליו"? והלא כן יאמר תמיד – "וכפר עליו הכהן" ולא דריש מידי.**]

לכפר עליו: יש הבדל בלשון "כפרה". שאם הכהן מכפר בעד אחרים כתוב אחריו מלת "על" – "וכפר עליו הכהן"; ואם מכפר בעד עצמו כתוב אחריו תמיד מלת "בעד" – "וכפר בעדו ובעד ביתו", "וכפר בעדך ובעד העם". (כי מה שכתוב (שמות ל, טז)

(במדבר לא, נ) "לכפר על נפשותינו" – שם מצייר את הנפש כעצם מופשט זולת המכפר). ולפי זה, אחר שפה הבעלים מכפרים על עצמן על ידי הסמיכה והוידוי, היה לו לומר "לכפר בעדו". ור' שמעון מישב זה בספרא (הובא בפסחים דף סא, מגילה דף ח, זבחים דף ד:) את שהוא עליו חייב באחריותו וכולי – מפרש שמלת "עליו" הוא טעם הכפרה; כי אחר שהעולה אינה מכפרת רק על עשה לא יצדק בה "כפרה" כמ"ש רבא בזבחים (דף ז) האי עולה דורון הוא אי לא עשה תשובה זבח רשעים תועבה, ואי עשה תשובה התנן עבר על עשה ושב לא זז משם עד שמוחלים לו, רק שיצדק "כפרה" על עשה של העולה עצמה, דהא נדר להביא עולה ומוטל עליו בעשה לקיים נדרו. וסובר ר' שמעון דבעת שסומך על הקרבן ומוסר אותו להשחט יצא ידי נדרו וכפר העשה שמוטל עליו מהבאת העולה. ור' שמעון הולך לשיטתו שסבירא ליה במעילה (דף יט) כיון שהביאו לעזרה מעל, ופר"ש דסבירא ליה לר' שמעון דמאן דמחייב קרבן חייב באחריותו עד שיביאנו לעזרה ואז נפטר מאחריותו. ודלא כר' יהודה שסובר עד שיזרק הדם. ובודאי אין פירושו שתיכף בביאתו לעזרה נפטר מן האחריות, דהא פה אמר את שעליו חייב באחריותו, רק פירושו עד שסמך ומסרו לשחיטה שאז הוא ברשות הכהן ונפטר מן האחריות. כי בעת שבא לעזרה אז סומך, דהא אין ישראל נכנסים לעזרה אלא בשעת צרכיהם לסמיכה ולשחיטה כמ"ש בפ"א דכלים. וזהו שאמר את **שעליו** חייב באחריותו, שאם אמר "הרי עלי.." שאז מוטל עליו, לא מתכפר מעשה זאת עד הסמיכה שאז מוסרו לכהן.

סימן לד

ושחט: כבר בארנו (בסימן כב) שכל הנכתב בבן בקר שייך גם בבן צאן וכל הנכתב בבן צאן שייך בבן בקר. וכל דבר הנכפל בשניהם יש בו דרוש. ולפי זה יקשה, למה כתב פה "ושחט לפני השם"? שכבר נכתב בבן צאן שישחט צפונה ובלי זה נצטרך ללמדו משם לענין שחיטה בצפון. ואחד מדרכי ההיקש אשר קבלו חז"ל שלפעמים יכתב הכתוב פעל אחד שלא לצורך למען נקיש עמו פעל אחר הנכתב שם. (כמ"ש באילת השחר כלל קנט). ואמרו שלכן כתב פה שחיטה שלא לצורך להקיש סמיכה ושחיטה – להתכיף הסמיכה אל השחיטה. ומזה ידעינן גם כן שבמקום שסומכין שוחטין, כמו

שמפרש במנחות (דף צג) שתיכף לסמיכה שחיטה. וכן שְׁמַה סמיכה בטהורים אף שחיטה, [דאף להרמב"ם שפסק (פרק ג מהל' ביאת המקדש הי"ח) דביאה במקצת לאו שמיה ביאה, מכל מקום אי אפשר לו להכניס ידיו ולסמוך דכל הסומך ראשו ורובו מכניס, דסמיכה בכל כחו בעינן (כמ"ש בפ"ג מה' מעשה הקרבנות הי"א והלכה י"ג)]. והוא הדין דשחיטה בטהורים שלא ישחוט על ידי סכין ארוכה (וזה מדבנן כמ"ש בזבחים לב). ובזה יש לישב קושיית הר"י מאורלייניש שם, ואין להאריך.

סימן לה

ושחט: הוא פעל סתמי שישחוט מי שירצה. דאין לפרש שסמך על מה שכתב "ואתה ובניך אתך תשמרו את כהונתכם לכל דבר המזבח" שכולל שכל דבר הצריך למזבח יהיה על ידי כהן – דאם כן למה באר אחר כך "והקריבו הכהנים" שמבואר שרק מן ההקרבה ואילך מצות כהונה. וזה כוונת הספרא (מובא בזבחים דף לב). [ובאמת לימוד זה מדויק גם משלמים – (ויקרא ג׳:ב׳) "ושחטו...וזרקו בני אהרן", ובחטאת נשיא ויחיד – (שם ד) "ושחט..ולקח הכהן". רק פה מפורש יותר שתחלה אמר "וסמך..ושחט" בלשון יחיד, ואחר כך אמר "והקריבו בני אהרן..וזרקו" בלשון רבים, ובהפשט ורחיצה חזר ללשון יחיד – ללמד שאין צריך בני אהרן. ומלבד זה הדבר מפורש בקבלה כמו שכתוב "כי אם הלוים אשר רחקו מעלי..המה ישחטו את העולה ואת הזבח לעם" (יחזקאל מד, י-יא), "כי הטהרו הכהנים והלוים...וישחטו הפסח לכל בני הגולה" (עזרא ו, כ), "והלוים על שחיטת הפסחים לכל לא טהור" (דה"ב ל, יז), "ויאמר ללוים...ושחטו הפסח" (דברי הימים ב לה, ג-ו), "והלוים על מחלקותם וישחטו הפסח" (דברי הימים ב לה, י-יא) – מבואר שהלוים היו השוחטים יען שהם היו אומנים ומומחים. ומזה זכר למה שכתבו התוס' בקידושין (דף עב) דאף על גב דעבדים שוחטים, לכתחלה לא עבדי כי אם מיוחסים.] וכן אין לומר שפעל "ושחט" מוסב על "וסמך", ר"ל שהבעלים ישחטו – דהא במלואים, אהרן ובניו היו הסומכים, ומשה שחט. וזהו שלמדו שהשחיטה כשרה בזרים בנשים וכולי... ומה שכתב ובטמאים, עיין תוס' זבחים שם ובחולין דף (ב:). ובמנחות (דף יט) מקשה, לר' שמעון דסבירא ליה וא"ו מוסיף על ענין ראשון ויליף שחיטה בזרים מהקישא

דסמיכה – אי מה סמיכה בבעלים אף שחיטה בבעלים!. ומשני, גלי רחמנא בפרו של כהן גדול ביום הכפורים "ושחט את פר החטאת אשר לו" – מכלל דבעלמא לא בעי בעלים. ותירוץ זה לא יספיק למאן דאמר ביומא (דף מב) שחיטת פרו בזר כשרה. ונראה דשם רצה ללמוד קל וחומר מזריקה שכשר שלא בבעלים ודחה דאין דנים אפשר משי אפשר, וזה רק לשיטת ר' שמעון שכן הקשה אליביה גם כן בהוריות (דף ו:) ובתמורה (דף טז:) וכי דנים אפשר משאי אפשר; אבל אחר שהרמב"ם (פרק טז מהל' מעה"ק ה"טו) פסק כר' אליעזר דסבירא ליה במנחות (דף פב:) וביבמות (דף מו) שדנים אפשר משאי אפשר, כן סבירא ליה לבית הלל ביבמות (דף סא) – ידעינן זאת מקל וחומר מזריקה.

סימן לו

[**הערה: הקרבן אהרן פירש ש"בן הבקר" מיותר אבל כבר דרשוהו בגמ' למלתא אחריתי שצריך שישחט לשם בן בקר. עוד אומר דמלת "את" דריש אבל הספרא לא דריש מלת "את" בשום מקום, כל שאין בו זרות. ומאי טעמא של ר' שמעון התימני?**]

ושחט את בן הבקר לפני ה': כל מקום שיספר המקום שבו תעשה הפעולה יציין מקום הפעולה לבד, לא מקום הפועל. למשל, "ונתנו בני אהרן..אש על המזבח וערכו עצים על האש" – לא יכוין שהפועל, והם בני אהרן, יהיה על המזבח או על האש בעת נתינתם; רק שהפעולה, והוא העריכה, תהיה על המזבח והנתינה תהיה על האש, לא העורך והנותן. ומבואר שמה שכתוב "ושחט..לפני השם" מה שכתוב "לפני השם" היינו שהפעולה, והוא השחיטה, תהיה לפני ה', לא הפועל והשוחט. ואמר בספרא (לקמן משנה יב) "וזרקו את הדם על המזבח"- ואין הזורק על המזבח; וכן במכלתא דחובה (פ"ג מי"א, וביומא דף נח) "ונתן מן הדם על קרנות מזבח קטורת הסמים לפני השם" – מזבח קטורת הסמים לפני ה' ואין הנותן לפני השם. וזה פשוט. עד שיתפלא מאד מה שאמר ר' שמעון התימני בספרא (הובא זבחים דף לב:) שצריך שיהיה ידו של שוחט לפנים מן הנשחט. ולדעתי גם ר' שמעון התימני לא יכחיש היסוד הנזכר שכתבתי שהוא מיוסד בטבע הלשון ש"לפני השם" אינו מגביל רק הפעולה, שפעולת השחיטה לבד תהיה לפני ה'; אך שר' שמעון סובר שפעולת השחיטה אינו חתיכת

הסימנים לבד רק כח האדם, ועיקר פעולת השחיטה היא כח האדם המניע, וכח הזה צריך שיהיה "לפני השם" – ובהכרח תהיה יד השוחט לפנים מן הנשחט.

סימן לז

והקריבו בני אהרן הכהנים את הדם: כבר בארתי למעלה (סימן כה) כי פעל "קרב" ישמש שני ענינים: או שמקרב דבר אל דבר ובזה נרדף עם פעל "נגש", או על הקרבת הקרבן במזבח ובזה משתתף עם שם "קרבן". וחז"ל יפרשוהו לפעמים על ההקדש [כמו שדריש בספרא למעלה (ויקרא נדבה פרשה ג מי"ב) "תמים יקריבנו" יקדישנו. "כל אשר בו מום לא תקריבו" (פירשוהו בספרא (אמור פרשה ז מ"ד) לא תקדישו]. והוא לפי זה פעל נגזר משם "קרבן" כמו "מקדיש" מן "קדש" (ועיין באילת השחר כלל שעא). והנה בין השחיטה והזריקה היו שני מעשים: (א) השחיטה בכלי; שמבואר שלא היה מקבלו בידיו [כמו שלמד רב יהודה בזבחים (דף כה) ממ"ש בחמשת מיני החטאת "ואת כל דם הפר ישפוך אל יסוד המזבח" שיקבל כל הדם. וידוע שהיה למזבח כלים לקבלת הדם, נקראו מזרקות כמו שכתוב "ומלאו כמזרק" (זכריה ט), "כמזרקים לפני המזבח" (שם יד). וכן בפסח מצרים "ולקחתם מן הדם אשר בסף" פירש ר"ע במכלתא (פר' בא) אין סף אלא כלי. ובסוף משפטים "ויקח משה חצי הדם וישם באגנות". וכן תרגם יונתן ויזרקון ית דמא במזרקיא.] (ב) ההולכה למזבח, כמו שכתוב "וימציאו בי אהרן את הדם אליו" (צו ט). ומצאנו בשני אלה שהיו על ידי כהנים: קבלת הדם מבואר בכתובים (דה"ב כט כב) "ויקבלו הכהנים את הדם ויזרקו המזבחה", וגם בתורה "ולקח הכהן המשיח מדם הפר" שהוא הקבלה (כמ"ש בספרא מכלתא דחובה פ"ג מ"ה). וכן ההולכה, אמר (שם ובפר העלם דבר) "והביא הכהן המשיח מדם הפר אל אהל מועד". ועתה יש לחקור מה שכתוב פה "והקריבו הכהנים את הדם" על איזה מן העבודות כיון? והנה פשטת לשון "הקריב" מורה ההולכה וההגשה למזבח כמו "והקריב הכהן את הכל" שהוא הולכת איברים (כמ"ש זבחים דף ד, יד, כד; מנחות דף י), "הקרב אותה לפני השם" (צו ו ז) – היא הגשה דמנחה. כי על הקבלה לא יצדק לשון "הקרבה" רק לשון שימה כמו – "וישם באגנות", "והמרק שם בפרור" (שופטים ?); או נתינה – "ונתת שמה מים" (שמות ל); או קבלה – "ויקבלו

הכהנים את הדם" (דה"ב כט). אולם על זה יקשה (א) דהולכה אפשר לבטלה [לדעת התוס' יומא (דף כז) וזבחים (דף יג) שחולקים על הרמב"ם (פ"א מה' פה"מ הכ"ג) וכמו שהקשו התוס' יומא (שם) וחגיגה (דף יא)] (ב) מדוע החריש מדין הקבלה שקודמת להולכה; שבשלמא בכל הקרבנות שלא הזכיר אלא זריקה, לא רצה להזכיר רק עיקרי העבודות, לא הולכה וקבלה שאינם עבודה תמה (כמ"ש ביומא דף כד) והם בכלל זריקה שהוא מן הכלי [כמו שנבאר (בסימן מ) שלכן אמר בדה"ב (ל טז, ושם לה יא) "הכהנים זורקים הדם מיד הלוים" שמזה הוכיח רב חסדא (זבחים דף יד) דהולכה כשרה בזר. ואין ראיה שההולכה והקבלה נכללו בכלל הזריקה ופי' 'ויזרקו מידם', שקבלו והוליכו וזרקו.] לא כן פה שהזכיר חלקי העבודות שקודם הזריקה, מדוע החריש מן הקבלה? וזה מה שכתב בספרא או אינו אלא זריקה, ר"ל שאם לא היה כתוב "וזרקו" הייתי מפרש "והקריבו" על הזריקה מענין קרבן כדכתיב "לכהן המקריב אותה" (ויקרא ז) שפירושו הזורק ויהיה כמו בשאר מקומות שלא הזכיר רק הזריקה כנ"ל (ומיושב קוש' התוס' על רש"י זבחים יג, יומא כז, חגיגה יא). ומפני הכרחים אלה פירשוהו שמה שכתוב "והקריבו" היינו הקבלה. ולדעתי יפרשו שפעל "והקריבו" נגזר מן שם "קרב" שנרדף עם "תוך" – שישימו את הדם בקרב כלי ותוכו. וכן יש לפרש "בספל אדירים הקריבה חמאה" (שופטים ה) וכן "והקרבת אותם בסל", שישימם תוך הסל. והולכה לא הוצרך להודיע דיש לומר כמ"ש הרמב"ן שידענו מכל שכן מהולכת איברים לכבש וכמ"ש בזבחים (דף יד) לר' שמעון; או כפרש"י שהוא בכלל קבלה, וכמ"ש בגמ' זבחים (דף ד) וחגיגה (דף יד) שלכן השתמש על הקבלה בפעל "הקריב" שיהיה גם הולכה בכלל.

והנה אמר שלמד שהקבלה תהיה בכהן כשר ובכלי שרת, דהיינו שלא יהיה בעל מום ושיהיה לבוש בגדי כהונה. מ"ש שיהיה כהן כשר יתבאר בסימן הסמוך שלמדו ממה שכתוב "בני אהרן הכהנים" ורבי עקיבא למדו בגזירה שוה דנאמר "בני אהרן הכהנים" ונאמר (במדבר ג, ג) "אלה שמות בני אהרן הכהנים המשוחים אשר מלא ידם לכהן". ושם היו כהנים כשרים – אלעזר ואיתמר – ולבושים בגדי כהונה ד"אשר מלא את ידם" הוא ריבוי בגדים כמו שכתוב "ומלא את ידו ללבוש את הבגדים" (ויקרא

כא) "ובגדי הקדש אשר לאהרן יהיו לבניו אחריו למשחה בהם ולמלא בהם את ידם" (שמות כט). והוא הדין פה מדבר בכהן כשר וכלי שרת. ור' טרפון אמר לו (במשנה ה) ששמע הפרש בין קבלה לזריקה וחשב שההפרש הוא שהקבלה אינו צריך כהן כשר וכלי שרת (כמו שמצאנו שאין בעל מום חייב מלקות על הקבלה כמו שכתבתי בספרא אמור פרשה ג משנה ד . [ותראה שהויכוח של רבי עקיבא ור' טרפון נשנה גם בספרי (בהעלותך פסקא עח) "ובני אהרן הכהנים יתקעו בחצוצרות" – הכהנים בין תמימים בין בעלי מומין, דברי ר' טרפון. ר' עקיבא אומר תמימים ולא בעלי מומים. נאמר כאן 'כהנים' ונאמר להלן 'כהנים': מה כהנים האמור להלן תמימים ולא בע"מ אף כהנים האמור כאן – תמימים ולא בעלי מום. אמר לו ר"ט עד מתי אתה מגבב ומביא עלינו וכולי...כל הפורש ממך כפורש מחיים. ושני מאמרים אלו בדיבור אחד נאמרו שר' טרפון חשב (על פי שכחה בשני המקומות) ש"בני אהרן הכהנים" כולל גם בעלי מומין ור"ע העמידו על האמת.] ואמר לו ר"ע שההפרש ששמע בין קבלה לזריקה הוא בג' דברים: (א) שהקבלה לא עשה בה את המחשבה כמעשה. ופירשו בזבחים (דף יג) שאם חשב בשעת שחיטה על מנת לזרוק דם למחר, פיגל; שזריקה היא אכילת מזבח דאתרבי מן "האכל יאכל ביום השלישי" שני אכילות, אכילת אדם ואכילת מזבח (צו פרשה ח מ"ד). אבל אם שחט על מנת לקבל דם למחר לא נפסל הזבח דקבלה לאו אכילה הוא. (ב) שהמקבל בחוץ פטור. כי בקרא (דפר' אחרי מות) לא כתיב רק "אשר ישחט חוץ למחנה" וזריקה אתרבי בספרא (אחרי מות פרק י מ"ג) לר"ע מ"או זבח", אבל על קבלה פטור. (ג) שאם קבלוהו טמאים אין חייבים מיתה, דאינה עבודה תמה כמ"ש ביומא (דף כד) וכדתנן סוף זבחים (דף קיב:) המקבל דמים בחוץ פטור ואינו חייב עליו לא משום טומאה ולא משום זרות ולא משום מחוסרי בגדים. ונקט טמאים והוא הדין יתר הפסולים. והראב"ד גריס פסולים. ור' טרפון הודה לר"ע שכיון על פי דרשותיו אל השמועה. ובריייתא זו מובאת בתוספתא דזבחים פרק א, ובגמ' (דף יג).

סימן לח

[הערה: בספרא פר' אמור אמר בהפך, דבני אהרן מרבה בעל מום. ולא מצאו בו כל אנשי חיל ידיהם]

בני אהרן הכהנים: הכתובים יכנו אותם פעמים בשם "בני אהרן" ופעמים בשם "כהנים" ופעמים בשני השמות. ואז יכתב תמיד "בני אהרן הכהנים", לבד בפר' אמור כתוב "אמור אל הכהנים בני אהרן" ואמר שם בספרא (אמור פרשה א) בני אהרן יכול חללים? ת"ל הכהנים – יצאו חללים. ומנין לרבות בעלי מומין? ת"ל "בני אהרן". הרי שם מרבה בעלי מומין מן "בני אהרן" וזה הפך ממ"ש כאן דממעט אותם מן שם "בני אהרן". אולם דבריהם נאמנו מאד על פי הכלל המבואר בהגיון: **ששני השמות המגבילים זה אל זה אם היקף מושג שם המגביל רחב יותר מהיקף מושג השם הנגבל, בא לרבות איזה דבר בשם הנגבל. ואם היקף השם המגביל קצר מהיקף השם המוגבל, בא למעט איזה דבר בשם הנגבל.** פירוש: ששני שמות שאחד מפרש את חברו, אם השם שמפרש את חברו כולל יותר מחברו – בא לרבות. ובהפך בא למעט. וידוע ששני שמות הבאים על דבר אחד, השם השני מפרש תמיד את השם הראשון ומגביל אותו. והנה שם "בני אהרן" הוא כולל יותר ורחב יותר מן שם "הכהנים". כי שם "בני אהרן" כולל אף החללים והבעלי מומין שכולם בניו המה. אבל שם "הכהנים" אינו כולל את החללים שדינם כזרים לכל דבר (כמ"ש הרמב"ם בהל' תרומות). והבעלי מומין – לפעמים הם בכלל "כהנים" (כמו לענין אכילת תרומה וקדשים) ולפעמים אינם בכלל "כהנים" (כמו לענין עבודת המזבח). ולפי זה יש הבדל: שבפר' אמור שכתוב "הכהנים בני אהרן", ששם "בני אהרן" המפרש ומגביל כולל יותר משם "כהנים", בא לרבות איזה דבר; שאחר שהוכרח לכתוב "הכהנים" למעט חללים (כמש"ש "בני אהרן" יכול חללים ת"ל הכהנים) חשש בל נטעה למעט גם בעלי מום, שהרבה פעמים אינם בכלל "כהנים". לכן הוסיף שם "בני אהרן" שכל בני אהרן כשרים, אף בעלי מומין. וזהו מה שאמרו שם ומנין לרבות בעל מום? ת"ל "בני אהרן". אבל פה שכתוב "בני אהרן הכהנים", ששם "כהנים" המפרש ומגביל קצר משם "בני אהרן", ר"ל שאינו כולל בתוכו כל הנכלל בשם "בני אהרן", אם כן

בא למעט איזה דבר לאמר לא כל בני אהרן, רק "הכהנים" – ממילא אוציא מתוכם חללים ובעלי מומין. כי להוציא חללים לבד די בשם "הכהנים" לבד, שחללים אינם בכלל כהנים בשום מקום (וזהו שאמר יכול חללים? ת"ל הכהנים) ואחר שכתב שם "כהנים" אחר שם "בני אהרן" להורות שבא להגביל ולמעט בא על צד הדיוק – רק הכהנים הכשרים לכל דבר, לא בעל מום וזהו שאמר אוציא חללים ולא אוציא בעל מום? ת"ל "בני אהרן". פירוש לכן הקדים שם "בני אהרן" להורות ששם "כהנים" בא על צד הדיוק והמיעוט.

סימן לט

[**הערה: רש"י ז"ל פירש דתרי דם יתירין, דהוה ליה למימר "והקריבו..וזרקו.." ולא יכתב "את הדם..את הדם.." וזה דוחק עצום, הלא צריך לכתוב "את הדם" שהוא גוף הפעול? ועוד דמה שכתוב "וזרקו את הדם" דריש במשנה י"א לדרשה אחריתא. ועוד עדיין איך דריש ג' דרשות לרבות וג' למעט? ומדוע בנתערבו חיים דריש באופן אחר? ועוד כמה קושיות שיראה המעיין בעצמו.**]

והקריבו את הדם: ראינו שינוי בשני הפרשיות הללו של עולה ושלמים. ששלש פעמים תפס לשון "הדם" והם: "והקריבו את הדם", "וזרקו את הדם", ובשלמי בקר (ויקרא ג, ב) "וזרקו את הדם"; ושלש פעמים תפס לשון "דמו": (א) בעולת הצאן (ויקרא א, יא), (ב) בשלמי כבש (ויקרא ג, ח), (ג) בשלמי עז אמר "וזרקו את דמו" (ויקרא ג, יג). ורבותינו בספרא עמדו על שינוי הזה ושאלו מה תלמוד לומר דם דם? – רצונו לומר למה ג' פעמים תפס לשון "הדם" וג' פעמים לשון "דמו"? והשיבו בחכמת אלקים אשר בלבם שבא ללמד הלכה בדמי הזבחים שנתערבו מין באינו מינו, ששלשה תערובות קרבים והם: (א) נתערבה עולה באשם (ב) עולה בשלמים ותודה (ג) בבכור ומעשר ופסח. וזה נלמד משלשה פעמים שתפס לשון "הדם" שמורה כל דם שיהיה, אף שנתערב. [ועל נתערבה עולה בעולה ובתמורה ובחולין אין צריך קרא דנלמדנו ממה שריבה למעלה (ויקרא נדבה פרשה ג מ"יד) דאפילו נתערבו מחיים קרבים. וז"ש יכול נתערבו באלו יקרבו שכן אפילו נתערבו חיים יקרבו, ר"ל, ואין צריך קרא] ושלשה תערובות באינו מינו אינם קרבים והם: (א) נתערב בפסולים

(ב) בחטאת החיצוניות (ג) בחטאת הפנימיות. וזה נלמד מג' פעמים "דמו", בכינוי, שמשמע דמו המיוחד ועומד לבדו, לא התערובות שאינו "דמו" בייחוד כי יש בו גם דם אחר. והגם שנדמה שדריש בעולה, המעיין יראה שעולה ושלמים דיניהם שוים בזה. וכן דריש למעלה שם השיוניים שבשני הפרשיות לענין תערובות כמו שפרשנו (בסימן כה). ורש"י בזבחים (דף פב) ששם הובאה ברייתא זו לא פירש כן ומתוך כך גבב בקרבן אהרן המון קושיות והמעיין יבחר. **והראב"ד** גורס תלמוד לומר דם דמו, וזה נכון.

סימן מ

[**הערה: איך יוכרח זה לפי עומק הלשון שיהיה שני מתנות שהן ארבעה?**]

וזרקו את הדם על המזבח סביב: דע שיש הבדל בין **זריקה** ובין **שפיכה**, **נתינה**, **והזיה**: ה"זריקה" הוא מרחוק "וזרוק על העיר" (יחזקאל י':ב'), או מלמטה למעלה "וזרקו משה השמימה" (שמות ט':ח'). ו"השפיכה" היא מלמעלה למטה במקומו – "ולקחת ממימי היאור ושפכת היבשה" (שם ד). ה"זריקה" היא הרבה בפעם אחד ו"ההזיה" היא טיפין טיפין בידו או על ידי אגודת אזוב, ו"הנתינה" הוא בנחת (ועי' באילת השחר כלל שע"ח). וכבר רמזתי למעלה (סימן לז) שלשון "זריקה" מורה שהיה מתוך המזרק [כמ"ש הרמב"ם פ"ה מהל' מעה"ק ה"א] כי אי אפשר לזרוק הרבה בפעם אחד רק מן הכלי. והנה מלשון "סביב" היה נראה שצריך להקיף את המזבח בדם כמו "שפה יהיה לפיו סביב" שהיא בכל הקפו. אבל זה לא יצוייר על ידי זריקה. וזהו שכתב בספרא יכול זריקה אחת? ת"ל "סביב". יכול יקיפנו כחוט? ת"ל "וזרקו". אולם מבואר לדורשי הלשון שיש הבדל בין פעל "היקף" ובין פעל "סבב"; שפעל "היקף" הונח ביחוד על ההיקף השלם אבל פעל "סבב" יבוא לפעמים גם על ההיקף הבלתי שלם כמו "ויחפרו סביבות היאור" (שמות ז':כ"ד) – שלא חפרו בהיקף סביב. וכן "וסביבות בית האלקים ילינו כי עליהם משמרת" (דה"א ט, כז) והלוים לא שמרו רק על פנות הר הבית והעזרה ושעריהם (כמ"ש בפ"ק דתמיד). עד שאם בא לציין ההיקף השלם יכפול המלה "והעבירני עליהם סביב סביב" (יחזקאל ל"ז:ב') או ישמש בשני הפעלים "וסבותם את העיר הקף" (יהושע ו':י"א), "והקפתם על

המלך סביב" (מ"ב טו). ובא פעל היקף אחר סבב כמו "סובו ציון והקיפוה" שרצונו לומר בהיקף שלם. ואחרי הדיוק יצדק מלת "סביב" אם הקו המסבב נוגע בראש כל קרן מן הארבע רוחות כמו "ויקם את החצר סביב למשכן ולמזבח", והחצר לא היה מקיף את המשכן. וכן "ויעמדו איש תחתיו סביבות המחנה" (שופטים ז׳:כ״א) וכן במילואים (שמות כח) ובפר ושעיר של יוהכ"פ (ויקרא ט״ז:י״ח) "ונתן על קרנות המזבח סביב", ולא היה רק ד' קרנות. לכן פירשו שיתן שתי מתנות שהן ארבע. רוצה לומר, שנותן בקרן מזרחית צפונית ובקרן מערבית דרומית שכנגדה באלכסון. והדם מתפשט לשתי רוחות של הפנה. נמצא יש דם בכל הד' רוחות. ודעת ר' ישמעאל שיפסיק המתנות, שנותן בב' קרנות מתנות נפסקות ברוח זה וברוח שבצידו, ולמד לה מגזירה שוה ממה שאמר בפר ושעיר של יוהכ"פ "ונתן על קרנות המזבח סביב", שמלת "סביב" מיותר (שבכל החטאת אומר סתם "ונתן על קרנות המזבח"), ובא לגזירה שוה שגם "סביב" דעולה ושלמים בעי בהפסק. [כן אמר בספרא (אחרי מות פרק ד מ"י) שר' ישמעאל למד משם. ולא כפרש"י זבחים (דף נג:) שיליף ממלואים] (ועל ד' קרנות אי אפשר, דעולה טעונה יסוד, וקרן מזרחית דרומית לא היה לו יסוד). ונראה דר' ישמעאל לשיטתו דסבירא ליה בנדה (דף כב:) דגזירה שוה מופנה מצד אחד למדין ואין משיבין. וחכמים לשיטתייהו דסבירא להו שם דלמדין ומשיבין ואי אפשר ללמוד עולה מחטאת הפנימית שדמה נכנס לפנים.

סימן מא

[**הערה: איך הוציאו דרוש הזה לפי חוקי הלשון?**]

וזרקו את הדם: כבר כתבנו למעלה (סימן ל) כי מיסודי הלשון שלא להחזיר את השם שכתוב כבר, רק יזכירוהו על ידי כינוי. וכל מקום שכפל את השם דרשוהו חז"ל. וכן פה היה לו לומר "והקריבו את הדם וזרקוהו", בכינוי. ושם כתבנו שאחד מדרכי דרושיהם בזה דהשם הנשנה אינו דוקא השם הראשון, כי אם יאמר "וזרקוהו" בכינוי יהיה מוסב על הדם שהזכיר תחלה, שהוא הדם שנתקבל בכלי כמו שבארנו (בסימן לז) שפירוש "והקריבו את הדם" היינו שישימוהו תוך כלי, ולא בשנשפך מן הכלי על הרצפה שיצא מן קרב הכלי. לכן אמר "וזרקו את הדם" – אף שנשתנה ענינו

שיצא מן הכלי על הרצפה ואספו, כשר. ובכל זאת הלא זה יסוד קבוע שלא תבוא ה' הידיעה רק על דבר שנודע ונזכר במאמר ההוא. ואם כן ממה שכתב "הדם", בה"א הידיעה, ביאורו הדם הנודע, שכבר היה תוך כלי, לא אם נשפך מצואר בהמה על הרצפה. (ואף שכתבנו (סימן לט) שצריך מלת "הדם" ללמוד לדיני התערובות – שם למדין מן שינוי הלשון דם-דמו, אבל לא בעבור זה יכתב מלה שלמה שלא לצורך). ותראה שדרכו חז"ל דרך דרוש הזה במקומות לא חקר כמ"ש באילת השחר (כלל קלח) באורך, עיי"ש.

סימן מב

[הערה: איך דרש פה שתי דרשות מחולפות? (ב) מה קשה לו בפסוק הזה? ומה שכתב הקרבן אהרן דקשיא ליה שיכתב "על המזבח את הדם" או שיכתב "סביב על המזבח" וכיוצא – הכל הבל, כי כן מחוקי הלשון שיכתב תחלה גוף הפעול ואחר כך מקומו, ואם היה כתוב "סביב על המזבח" היה פירושו משונה, כמו "סביב על הכותרות". ומדוע לא דרש כן בעולת הצאן ובכל מקום דכתיב "וזרקו" כמו בשלמים ובאשם?]

וזרקו את הדם על המזבח: כבר בארתי (למעלה סימן לו) שכל מקום שיספר המקום שבו תעשה הפעולה לא יציין מקום הפועל, רק מקום הפעולה. שעל זה אמר שם "ושחט את בן הבקר לפני השם" – ואין השוחט לפני השם. והוא הדין פה, כשאמר "וזרקו את הדם על המזבח" היינו שהזריקה תהיה על המזבח ולא הזורק. וכבר בארנו (בסימן מ) שגדר ה"זריקה" והבדלו מן "שפיכה" ו"נתינה", שהזריקה הוא מרחוק או מלמטה למעלה, ואם כן אין הזורק על המזבח שאז נותן או שופך, לא זורק. ומזה הוציאו חז"ל שדם עולה למטה מחוט הסקרא כמו שמובא (בקנים פרק א משנה א). ובמפ' שם למד זה משום דכתיב בה יסוד, ואין זה מכריח (עיין זבחים דף נז ובתוס' שם דף נא:). והקרבן אהרן (דבורא דחובה פי"ח מ"ח) למד לה משום דכתיב בחטאת בהמה "המחטא אותה" אותה דמה למעלה ולא אחרת; והמעיין בזבחים (דף י:) יראה שכבר ידע אביי דדם עולה למעלה טרם שחדש הך דרשא. רק למד לה מפשטות מלת "וזרקו" שכשעומד בארץ וזורק, הגם שיזרוק למטה למעלה, הנה קומת איש עם

הפשטת ידיו למעלה הוא ד' אמות כמ"ש התוס' (ב"ב דף ק), ואי אפשר לזרוק נוזלים מן הכלי למעלה יותר מאמה. ולפי זה מה שאמרו ואין הזורק על המזבח מפשט הכתוב הוציאו, לא מאיזה יתור כפי שנבוכו המפרשים בזה. והנה פסוק זה כפול בעולת בקר ובעולת הצאן. וכבר בארנו למעלה (סימן כב) שכל הכפולים שנכפלו בבן צאן הוא למותר וחז"ל דורשים אותם כאילו כתובים ביחד שני פעמים; כאילו כתוב "וזרקו את הדם וזרקו את הדם". הא' צריך לגופיה והשני לדרשה. ועל זה אמר דבר אחר: הדם על המזבח אף על פי שאין בשר – זה הוציא ממה שנכפל "וזרקו" בעולת צאן כי מבואר אצלינו תמיד שהפעל הנשנה שלא לצורך מורה שתעשה הפעולה בכל אופן ובלי שום תנאי (כמו שבארנו זאת באילת השחר כלל קנו). ולכן אמר שנית "וזרקו את הדם" אף על פי שאין בשר (שנטמא או שנאבד) לבל נטעה ממה שכתוב (דברים י"ב:כ"ז) "ועשית עולותיך הבשר והדם" דצריך שניהם. כי זה בא להקיש הבשר לדם שיזקרנו על המזבח דרך זריקה, כי היה אויר מפסיק בין הכבש למזבח (כמ"ש בזבחים דף סב). (ואתיא ברייתא זו כר' אליעזר דאמר בספרי (ראה פסקא עח) ובתוספתא דזבחים (פרק ד) הובא בפסחים (דף עז) ובזבחים (דף קד) דדם אף על פי שאין בשר. וכמ"ש במנחות (דף יח) ובתוספתא דזבחים (פ"ב) מפני שר' יהודה בנו של ר' אלעי ור' אלעי תלמידו של ר' אליעזר לפיכך שנה לך משנת ר' אליעזר. ואף על גב דר' אליעזר יליף לה מ"דם זבחיך ישפך", חד בעולה וחד בשלמים. ועיין בתוס' פסחים (שם ד"ה דם)) ואמר, יכול יהיו זורק ורובג? רוצה לומר שיזרוק מרחוק כמו גל של אבנים, לשון מרבג של אבנים (ובתוספתא כתב ודובק, בדל"ת) תלמוד לומר "וערך הכהן". ויתבאר (בסימן נא) שגדר פעל "ערך" הוא על הסדר והערך הראוי וזה על ידי שיסדרם היטב. ולשון הספרי שם יכול יהיה עומד מרחוק וזורק? ת"ל "וערך הכהן" – עומד בקרוב ומסדרו על גבי המערכה.

סימן מג

[**הערה: למה הוציא קרא מפשטיה? והלא תחלה פירש (משנה ט) סביב כפשטו שיזרוק סביב. והקרבן אהרן אמר דקשיא ליה שיאמר "סביב המזבח", ולא הרגיש שיש הבדל במלת "סביב" כשבא לפני השם אז המקיף חוץ לדבר הניקף כמו "בניך**

כשתילי זיתים סביב לשלחנך", "**וילכו המים סביב למזבח**", "**ויחפרו מצרים סביבות היאור**". **ואם יאמר "סביב על המזבח" יהיה פירושו כמו "ושני טורים סביב על השבכה" (מ"א ז, יח), "והרמונים מאתים טורים סביב על הכותרת" (מ"א ז, כ) והיה סביב עצמו, לא סביב הכותרת רק על הכותרת.**]

המזבח סביב אשר פתח אהל מועד: כפי חוקי הלשון היה צריך לכתוב "המזבח אשר פתח אהל מועד סביב", כי כלל בלשון שמלת "אשר" (הנקרא כינוי המצרף) צריך שיכתב תמיד סמוך אל השם שהוא מצורף עמו בלי הפסק, כמו: "ותרא שרה את **בן הגר המצרית אשר** ילדה לאברהם מצחק" (בראשית כ"א:ט'), "**והאבן הזאת אשר** שמתי מצבה יהיה בית אלקים" (שם כח), "והבאת את **המנחה אשר** יעשה מאלה להשם" (ויקרא ב':ח'), "למען תאריך ימים על **האדמה אשר** ה' אלקיך נותן לך כל הימים" (דברים ד':מ'), "תקים את **האבנים אשר** אנכי מצוך היום בהר עיבל (שם), "ועבדת שם **אלהים אחרים אשר** לא ידעת אתה ואבתיך עץ ואבן" (שם כח). ובמקום שיוצא מן הכלל הזה אז מלת "אשר" הוא מלת הטעם [כמו "ואת המטה הזה תקח בידך אשר תעשה בו את האותות" (שמות ד':י"ז), פירושו כדי שתעשה האותות; "והנה רבקה יוצאת אשר יולדה לבתואל", פירושו יען יולדה לבתואל הזדמנה בהשגחה לצאת (כן פירשו במדרש שם) וכדומה]. או במקום שטעם "אשר" מוסב על כלל המאמר או שיש מקום לטעות. ובארנו זאת במקום אחר. וזולת זה דרשוהו חז"ל תמיד (כמו שחשבנו באילת השחר כלל קט). וכן ממה שכתוב פה "המזבח סביב אשר" דרשו שמלת "סביב" הוא תואר אל המזבח; רוצה לומר המזבח אשר הוא סביב, שלא נטלה קרנו [ר"ל הקרן באמצעיתו, כי הקרן שלמעלה למד בזבחים (דף סב) ממה שכתוב "קרנות המזבח", עיי"ש]. וכבר בארנו (בסימן כב ובסימן הקודם) כי הדברים המכופלים בעולת בקר וצאן צריך אחד לגופיה והשני לדרוש, ואם כן מה שכתב בעולת צאן "המזבח סביב" צריך לגופיה, ובעולת בקר שבא בו זרות מחוקי הלשון בא לדרוש – בזמן שהוא סביב.

סימן מד

אשר פתח אהל מועד: פירשו הראב"ע והרשב"ם שבא לאפוקי מזבח הקטורת. ואין זה מספיק, כי המזבח החצון נקרא בכל מקום בשם "מזבח" סתם ופנימי נקרא בשם לויי – "מזבח הקטורת" או "מזבח הזהב" או "מזבח אשר לפני השם"; ורק בעת שיזכיר שני המזבחות יכנה גם החיצון בשם לויי, ואם קרא את הפנימי בשם "מזבח הזהב" יקרא את החצון בשם "מזבח הנחושת" (שמות לט, לח-לט) וביתר מקומות יציינהו כנגדו בשם "מזבח העולה" (שמות ל, כח) (שמות לא, ט) (שמות לה, טז). וכן בפרשת החטאת קוראהו בשם "מזבח העולה" מטעם שיתבאר שם. ונקרא "מזבח העולה" מפני שאין מחנכין מזבח חדש אלא בעולת תמיד של שחר. ואם כן יפלא פה שידבר מעולת תמיד, למה הוצרך לתת בו סימן "אשר פתח אהל מועד"? וחז"ל בספרא השיבו שבא ללמד שלא יזרוק דם העולה רק בזמן שנמצא פתח אהל מועד ולא בזמן שפרקו הלוים את המשכן שאין כאן אהל מועד (אף על פי שקלעי החצר והמזבח במקומם) ולא בזמן שנגללה היריעה. והנה דעת רש"י ז"ל בזבחים (דף סא) שמה שאמרו באיזהו מקומן (דף נה) דשלמים ששחטן קודם שיפתחו דלתות ההיכל (ובמשכן קודם שיעמידו הלוים את המשכן) פסולים, דוקא בשלמים דכתיב בהו "פתח אהל מועד", ולא ילפינן שאר קרבנות מינייהו. וכן כתב בנזיר (דף מה ד"ה ת"ר). ודעת התוס' ביומא (דף כט) ובפ' התכלת (דף מט) דהוא הדין לכל הקרבנות [ועיין בתוס' יומא (דף סג ד"ה שלמים) ומנחות (דף צה ד"ה ומר) שהסכימו לדעת רש"י]. וכפי הנראה מפה היא פלוגתא דתנאי בספרא. דמאן דדורש "אשר פתח אהל מועד" ולא בזמן פרוקו וכולי סבירא ליה דהוא הדין לכל הקרבנות, דפה מדבר מעולה. ור' יוסי הגלילי חולק וסבירא ליה שדוקא בשלמים פסולה וכשיטתו יעמדו המקומות שמהם הכריח רש"י שהוא רק בשלמים (ואין פה המקום להאריך יותר). וסבירא ליה לר' יוסי הגלילי דמה שכתוב "אשר פתח אהל מועד" בא להורות שרק המזבח הוא כנגד הפתח ולא דבר אחר זולתו. כי בפר' פקודי כתוב (שמות מ, כט-ל) " וְאֶת מִזְבַּח הָעֹלָה שָׂם פֶּתַח מִשְׁכַּן אֹהֶל מוֹעֵד...וַיָּשֶׂם אֶת הַכִּיֹּר בֵּין אֹהֶל מוֹעֵד וּבֵין הַמִּזְבֵּחַ" וסבירא ליה לר' יוסי הגלילי דכוליה מזבח בצפון קאי, ובצד צפון אי אפשר

להקים את הכיור דכתיב "צפונה" שיהיה צפון פנוי כמ"ש בזבחים (דף נט). ואחר שכתוב "וישם את הכיור בין אהל מועד ובין המזבח" הייתי טועה ששם אותו כנגד הפתח בצד הדרומי ויהיה גם הכיור וגם המזבח "פתח אהל מועד". לכן אמר פה שרק המזבח לבדו היה נגד הפתח, לא דבר זולתו. ולפי זה היה הכיור משוך כלפי הדרום שלא כנגד הפתח (וכן גירסת משוך קמעה ניחא, ר"ל מעט, שלא יהיה נגד הפתח). ומה שכתוב "בין אהל מועד ובין המזבח" מפני שסמוך לאויר שבין פתח אהל מועד ובין המזבח ולכן משכו רק קמעה ולא ירחיקו מן המזבח לדרום הרבה. [במה שפרשתי יסולקו כמה קושיות המפרשים. ומ"ש בגמ' זבחים שם מתוך שנאמר "ונתת את הכיור...ואת המזבח העולה וכולי – שם קצר בדברי הברייתא שסיים יכול בין אהל מועד ובין המזבח יהיה הכיור נתון? ת"ל "המזבח סביב אשר פתח אהל מועד וכו" וכמו שרגיל בגמרא שהביאו רק תחלת הברייתא כי היתה שגורה בפיהם. ולא כמו שאמרו המפרשים שהגמ' למדו מפ' פקודי, כי הברייתא הזאת הוא עצמה הברייתא דפה]

סימן מה

[**הערה: המפרשים פירשו שהעולה מיותר, וזה אינו, דהלא דריש שם "העולה" בסימן שאחרי זה. ומ"ש שיכתב "והפשיט" סתם זה אי אפשר דהכרח לכתוב הכינוי או שם הפעול**.]

והפשיט את העולה: דע שכלל בלשון ששני פעלים הבאים על פעול אחד: **אם שני הפעלים רצופים כאחד, יבואו זה אחרי זה, וגוף הפעול או הכינוי שתחתיו יכתב אחר שני הפעלים** כמו "לושי ועשי עוגות", "ויראו ויקחו איש מטהו", "ומחצה וחלפה רקתו", "משכו וקחו לכם צאן". אבל **אם שני הפעלים אינם רצופים רק מחולקים בזמן או בתנאיהם, יבוא הפעול אחר הפעל הראשון והפעל השני יבוא בכינוי** כמו: "ויחנו על גבעון וילחמו עליה" וכדומה, כמו שתראה עוד לקמן (סימן שפ). והנה אם היה ההפשטה והנתוח נעשים כאחד – שיפשיט אבר אבר וינתח – היה אומר "והפשיט ונתח את העולה". וזה שאמר "והפשיט...ונתח" (ר"ל אם היו

כתובים רצופים) יכול יהיה מפשיט אבר אבר ומנתח. אבל כשכתוב "והפשיט את העולה ונתח" ידעינן שהם פעלים מחולקים שמפשיט כולה ואחר כך מנתחה.

סימן מו

[**הערה: מי הגיד לו לרבות כל אלה? נאמר שאינו מרבה רק עולת חובה ועולת צאן כמו גבי סמיכה?**]

והפשיט את העולה: כבר בארנו (בסימן ל ובסימן מא) שמחוקי הלשון שלא להחזיר את השם בכל פעם רק יזכירנו על ידי כינוי. ובכל מקום ששונה את השם שנית דרשוהו חז"ל. וכן פה, היה לו לומר "והפשיט אותה". (וכן יפלאו השינוים שבאו בפרשה זאת, שתחלה אמר "יקריבנו..יקריב אותו", שחוזר לבן הבקר, וחזר אל העולה – "וסמך ידו על ראש העולה", ושוב תפס "ושחט את בן הבקר", ובהפשט חזר אל "העולה", וברחיצה תפס "וקרבו" – שחוזר אל "בן הבקר") ובארו חז"ל שמלמדנו שצורך ההפשט הוא מפני שהוא עולה, עד שכולל שכל שהיא עולה טעונה הפשט. וכבר בארנו שאחד מדרכי חז"ל בדרוש הזה ששם הנשנה אינו דוקא השם הראשון (כמו שנתבאר באילת השחר כלל קלח). ואחד שהעולה הנזכר למעלה "וסמך ידו על ראש העולה" כולל עולת חובה ועולת הצאן כמו שדרש (בפרק ד מ"ג,ד,ה,ו) – מוסיף פה דאף עולת נשים ועבדים טעונה הפשט, הגם שאין טעונים סמיכה. [ומה שגריס של גרים צריך למחוק]. וכן עולה שלא לשמה שלא עלתה לבעלים לשם חובה (ולפי דעתי יש חסרון בספר וצריך לומר במשנה ב בסופו "מה לעולת נדבה שאין לו חליפין תאמר בעולת חובה שיש לו חליפין!" (כמ"ש בפרשה ג משנה ב ופרשה ד מ"ו); ובסוף משנה ג' צריך לגרוס "מה לעולת בקר שנתרבה בנסכים תאמר בעולת צאן שנתמעט מנסכים" (כמ"ש בפרשה ד מ"ד). שאי לאו כן לא מובן מה שכתב ודין הוא! ולא משיב דבר). ובאר במשנה ד' בטעם שראוי למעט עכו"ם ונשים מסמיכה (כמו שמעט אותם פרשה ב משנה א ב מ"בני ישראל") ולרבות אותם להפשט ונתוח מפני שמ"בני ישראל" מוציא הבעלים מהחיוב המוטל עליהם שהיא הסמיכה, לא ההפשט ונתוח שאינו חיוב על הבעלים רק בכל אדם. ור' חייא באר הטעם מפני שמ"בני ישראל" מעט את המקריב, לא את הקרבן, דהא לא כתיב "עולת בני ישראל".

סימן מז

[הערה: איך דריש מן "אותה" שני דרשות מפורדות? מדוע לא דריש "ונתח אותו" בעולת הצאן? (ג) מדוע נשנה דרוש זה בספרא גבי עולת הצאן שאין שם מקומו לפירוש המפרשים?]

ונתח אותה לנתחיה: למ"ד "לנתחיה" היא למ"ד החלוקה כמו "למשפחותיהם", "לגבולתיה", "למינהו", "לבנותיה", "למחלקותיה". ויש הבדל בין אם בא השם בכינוי, שאז מורה על כלל החלקים הנמצאים בו, ובין אם בא בלא כינוי כמו "ויקריב את ביתו לגברים" (יהושע ז':י"ח), "ואעמיד את העם למשפחות" (נחמיה ד':ז') רוצה לומר משפחה אחר משפחה. אבל כשאומר "למשפחותיו" רוצה לומר כל המשפחות הנמצאות. וכן כשאומר "לנתחיה" היינו לכל הנתחים הנמצאים בבן הבקר. ובכל זה עדן לא נדע איך וכמה ינתח. כי פעל "נתח" מצאנוהו על גוף הניתח לנתחים גדולים כמו "וינתחה לעצמיה לשנים עשר נתחים" (שופטים י"ט:כ"ט), ועל נתחים קטנים הנעשים לקדרה – "אסוף נתחיה אליה" (יחזקאל כ"ד:ד'). וגדר פעל "נתח" והבדלו מריעיו, על החלוקה הנעשית על איזה סדר מיוחד; אם חלוקת בעל חי לאיבריו כמו שיעשו הטבחים והרופאים, אם חלוקת הנתחים הגדולים לקטנים כמו שיעשו המבשלות. והכל נכנס בכלל "לנתחיה". וז"ש בספרא יכול ינתח נתחיה לנתחים? ת"ל "אותה" ובאורו כי בעל הלשון יציין גוף הפעול לפעמים על ידי כינוי כמו "וְהִקְרִיבוֹ הכהן אל המזבח" (ויקרא א טו), "וּשְׁחָטוֹ פתח אהל מועד" (שם ג ב); ולפעמים יציינו על ידי כינוי הדבק אל מלת "את" כמו "והקריב אותו" (ויקרא ג, ז), "ושחט אותו" (ויקרא ג, ח). וחלילה לחשוב שתהיה לשון תורתינו כעיר פרוצה אין חומה שידבר פעם כך ופעם כך כפי השלוח. והיה לחכמינו הנאמנים בזה יסוד חזק, שעליו בנו דרושים רבים מאד, שכל מקום שירמוז גוף הפעול סתם, ירמזהו על ידי כינוי – "והקטירו" "ושחטו" "והביאה" וכדומה; אבל במקום שרוצה לדייק שמכוין על גוף הפעול בדוקא אז יציינהו על ידי הכינוי הדבק אל מלת "את". וזה יהיה בשני פנים: (א) אם שירצה לאמר שהפעל ישתרע על כל עצמותו של גוף הפעול בכולו, ועל זה נבנה הדרוש הראשון, שממה שכתוב "ונתח אותה" פירושו את הבהמה בעצמה,

לא נתחיה (שמלת "את" תופס גוף הפעול – "אותה" בעצמה). ועל זה אמר בספרא (מובא בחולין דף יא) ולא נתחיה לנתחיה. (ב) או שיכוין למעט שאין הפעל משתרע על עצם אחר רק על הפעול לבדו, "אותה" ולא זולתה. ועל זה נבנה הדרוש השני – "אותו" – כשרה ולא פסולה. [וצריך לומר "אותו"]. וזה הוציאו ממה שכתוב שנית בעולת הצאן "ונתח אותו לנתחיו" (וכמו שספרתי כל הדרושים הנמצאים בספרא על מלת "אותו" באילת השחר כלל קן). וכבר בארנו (למעלה סימן כב) שכל הדברים שנכפלו בבן צאן הם למותר וחז"ל דרשום כאילו כתובים ב' פעמים בעולת בקר. ודרש ממה שכתוב בעולת צאן "ונתח אותו" – רק אותו שהיא הכשר שממנו מדבר, אבל זולתו שהוא הפסולה שנשחטה במחשבת פיגול וכדומה, אין צריך הפשט ונתוח. אף שדינם שכל הפסולים אם עלו לא ירדו, בכל זאת – תקרב כמות שהיא כמ"ש בזבחים (דף פה).

סימן מח

[**הערה: במה פליגי ר' יהודה ור' שמעון? ועוד כמה קושיות שהערו המפרשים בסוגיא דגמ' יומא (דף מה)**]

ונתנו בני אהרן הכהן אש על המזבח: הנה יפלא מאד איך יצויר שיצוה לתת אש לצורך עולת נדבה (שממנה מדבר פה) (א) הלא מוזהרים שלא לכבות אש המערכה, (ב) הלא כבר ערכו המערכה לצורך תמיד של שחר שאין לך דבר קודם לתמיד של שחר? ולפי הפשט מבואר שדבור זה היה לו צורך בעת המסעות, שאז כבו את האש בהכרח. ואם קרה שחנו אחר חצות היום שכבר עבר זמן התמיד ובא לידו עולת נדבה היה צריך להבעיר אש המערכה בשבילה, ומזה דבר פה. ומן המערכה התמידית בכל בקר דבר בפר' צו שאמר "ובער עליה הכהן עצים בבקר בבקר" (ועי' מה שכתבנו לקמן סימן נא). והנה בספרא (צו פרק ב מ"י) אמר בשעת מסעות מה היו עושין לה? (לאש המערכה) ר' יהודה אומר כופין עליה פסכתר. ר' שמעון אומר מדשנין אותה שנאמר "ודשנו את המזבח". ומפרש בירושלמי (פרק ד דיומא הלכה ו) שלר' יהודה פירוש "ודשנו" שיחנו עליה דברים דשנים שלא תכבה האש.

על פי זה תראה שר' יהודה ור' שמעון בספרא פה הולכים לשיטתם. כי ביומא (דף מה) מפרש שר' יהודה משיב לר' שמעון שאמר וכי סלקא דעתך שזר קרב על גבי המזבח? דאפשר דקאי אארעא ועביד במפוחה. ור' שמעון אמר דלאו אורח ארעא למעבד הכי. וכל אחד צודק לשיטתו. שלר' יהודה שלא כבה האש בעת המסע ומה שכתוב "ונתנו בני אהרן אש" הוא רק להבעיר המערכה וזה יכול לעשות בקל על ידי מפוח; ולכן לדידיה בא הכתוב להשמיענו שיהיה על ידי כהן. ור' שמעון לשיטתו שכבה אש המערכה בעת המסעות, ופירוש "ונתנו אש" שיביאו אש מן ההדיוט, לדידיה לא אורח ארעא למעבד זאת על ידי מפוח כי צריך לערוך הקסמים על ראש המזבח ולהבעירם. ולדידיה אין צריך ללמד שיהיה בכהן, וכי ס"ד שזר קרב לגבי מזבח?, ועיקר הלימוד שהנתינה תהיה על המזבח. ומבואר בספרא (צו פר' ב מ"ז) שר' יהודה דריש שתהיה הצתת האליתא בראש המזבח מן "והאש על המזבח תוקד בו", ור' שמעון סבירא ליה כר' יוסי שם.

סימן מט

[**הערה: איך מפרש "אהרן הכהן" על הכהנים הגדולים שלובש שמונה בגדים, והלא מ"ש "ונתנו בני אהרן הכהן" הם כהנים הדיוטים? ומה שאמר ומנין לכהן הדיוט וכולי מאיזה פסוק מוכיח זה? ומה רצה במה שאמר אש שירדה בימי משה וכולי – מה ענינה לפה?**]

בני אהרן הכהן: פה לבד מצאנו שיזכיר אל בניו תואר "בני אהרן הכהן". ויש הבדל בין כל מקום שאומר "בני אהרן" סתם ובין פה שאמר "..הכהן". כי כל זרע אהרן זכו בכהונתם מצד שהם בני אהרן, אבל הכהנים המשוחים תחתיו מבניו לכהונה גדולה הם זכו בכהונה גדולה לא מצד שהם בני אהרן, רק מצד שהם "בני אהרן הכהן" – כי זכו בכהונה גדולה שהיא כהונתו של אהרן. ומבואר שדבר פה על כהנים הגדולים מבניו אשר בזכותם עמדה איש השמים ונתחברה באש של הדיוט; שאף שנתינת האש אינו צריך כהן גדול, מכל מקום היה העמדתו בכחו של הכהן המשיח ובזכותו. כי האש העליון אשר הוא המשתוה ומתיחס אל הרוחניות לדקותו ורוחניות, (עד שמצד זה ימליצו בו את האורות הנשגבים האלהיים מצד שני איכותיו שהם ההארה

והשריפה שבו, כמ"ש "והיה אור ישראל לאש") היה במקדש על המזבח והמנורה והיה מתראה בכח ההארה שבו, ושניהם בזכות הכהן הגדול, כמו שכתוב על נר מערבי משמת שמעון הצדיק מצאוהו שכבה. ועל ידי כן אמרו (במשנה י, וביומא דף יג ודף כא) שאף על פי שאש יורדת מן השמים מצוה להביא מן ההדיוט, דהא אמר "ונתנו בני אהרן הכהן אש". ולבל תאמר שזה היה מפני שיהיה עת שיסתלק אש העליון – על זה הביא שהאש לא נסתלקה עד שסלקה מנשה, ובימי שלמה נסתלקה ממזבח הנחושת אל מזבח אבנים [כמ"ש בסדר עולם (פרק טו) ובזבחים (דף סא:). ויש שם שני תירוצים, עיי"ש] ואתיא סתמא כר' יהודה (בספרא צו פרק ב מ"י) דפסכתר היו כופין עליו, וכנ"ל סימן הקודם. וגם לר' שמעון, אף שנסלתקה בעת המסעות, ירדה בכל עת בעת החניה, ובכל זה היו צריכים להביא אש מן ההדיוט כי האש הרוחני לא חלה רק בזכות הכהן הגדול ובכח אש ההדיוט והתלהבותו לעבודת ה' כמו שהובא במדרש שיר השירים "סמכונו באשישות" – בשני אשות, באש שלמעלה ובאש של מטה. ולכן הזכיר פה בנתינת אש "בני אהרן הכהן", שהוא הכהן הגדול. אולם, מה מלמדינו זה לדינא? אמרו חז"ל שבא ללמד דאף בעבודה דלא מעכבה כפרה (כן פירשו בזבחים דף יח) צריך שיהיה להם כהונה בזמן שבגדיהם עליהם וכולי. ומה שכתב ומנין לכהן הדיוט וכולי ת"ל "הכהנים" בכהונם – היה נראה כפי השערתי שיליף לה מן "וזרקו בני אהרן הכהנים" דכתיב בבן צאן, כי ראינו שכתבה התורה בעבודה ראשונה של עולה ושל מנחה ושל שלמים "בני אהרן הכהנים" ללמד על כל עבודות העולה והמנחה והשלמים דצריך כהן כשר ולא בעל מום כמ"ש (בסימן לח). ועוד כתוב "וערכו בני אהרן הכהנים" שהוא מיותר ונדרש בספרא (ויקרא נדבה פרק ו מ"א). ונשאר "וזרקו בני אהרן הכהנים" שבבן צאן שמיותר להורות דרוש דפה – "הכהנים" בכהונם. אמנם בגמ' זבחים (דף יח) גריס "וערכו בני אהרן הכהנים" – בכהונם וכולי – ואתיא כר' ישמעאל לקמן (שם) דלדידיה "וערכו בני אהרן" מיותר, אבל לר' יהודה (סתמא דספרא) שדריש שם "הכהנים" לרבות הקרחנים נראה שדריש מן "וזרקו בני אהרן הכהנים" שבעולת זאת [ועיין זבחים (דף כה:) ואלא כהן למי לי, וצריך עיון]

סימן נ

וערכו עצים על האש: כבר בארנו (בסימן ל) שאין מדרך הלשון להחזיר את השם בכל פעם רק ירמזנו על ידי כינוי, והיה לו לומר "וערכו עצים עליו". ובכל מקום שנשנה השם שנית דרשוהו חז"ל. ואחד מדרכי דרושיהם בזה שדרך לשנות השם להורות שבא בדוקא (וכמו שבארנו באילת השחר כלל קמג). שאם יאמר "וערכו עצים עליו" נאמר שיערך כפי המורגל, שמשימין עצים ומבעיר בהם אש. לכן באר שיהיו דוקא "העצים על האש". וז"ש בספרא (והובא בירושלמי רפ"ב דיומא) עצים על גבי האש ולא האש על גבי עצים.

סימן נא

[**הערה: הלא פה דבר מעולת נדבה ואיך למדו ממנו לתמיד של בין הערבים? (ב) ומדוע לא פירש על תמיד של שחר כפירוש המפרשים? (ג) ומ"ש ביומא דף כו דנימא קרא ובער ובערו אין לו פירוש, הלא תחלה יערכו העצים ואחר כך יבערו האש כמנהג.**]

וערכו עצים על האש: כבר בארנו (בסימן מח) שפשטות הכתוב מדבר בעת הנסיעה והחניה, אם קרה שחנו אחר חצות היום שעבר זמן התמיד ובא לידו עולת נדבה שיערוך מערכה בשבילה. ובזה תבין מה שלמד בספרא (הובא ביומא דף כו:) לרבות שני גזירי עצים לתמיד של בין הערבים, וזה מפני שאי אפשר לומר שבא הכתוב רק לצורך עולת נדבה, דהא זה לא הוצרך לדורות, שאחד מעשרה נסים היה שלא כבה אש המערכה. ועל כרחך שעיקר בא ללמד שיעשה כן לצורך התמיד (שמקריב אחר עולת נדבה כי אין דבר מאוחר מתמיד של בין הערבים). וגירסת הגמ' מנין לתמיד של בין הערבים שטעון שני גזירי עצים בשני כהנים? וכן צריך לומר בספרא פה. ופירושו, כי בכל עבודת הקרבנות שתפס לשון רבים "והקריבו" "וזרקו" פירשו המפרשים מפני שהיו העולות רבים היו הכהנים מרובים. אבל מה שתפס כאן לשון רבים ובפר' צו במערכה של תמיד השחר כתוב "ובער עליה הכהן עצים" בלשון יחיד – מן השינוי מבואר שהלשון דוקא (וכמ"ש באילת השחר כלל קסב) ולמדו שלתמיד של שחר יהיה בכהן אחד ולבין הערבים יהיה בשני כהנים. (כמו שכן מה ששינה

ואמר בעולת בקר "וערכו" ובעולת צאן "וערך" הוציא שיהיה לכתחלה בכמה כהנים כמו שיתבאר בסימן שאחרי זה). והנה המפרשים פירשו שמה שכתוב "ונתנו בני אהרן..אש" מדבר בעולת תמיד של שחר, ופירושו וכבר נתנו האש לצורך מערכת התמיד. אמנם הגם שמצאנו לפעמים שיפורש על פעל עבר (כמו שהבאנו באילת השחר סימן מג), בכל זאת אין לנו לדחוק על זה שלא לצורך, כי הפעלים המסודרים זה אל זה נאמרו לרוב על הסדר ובמקום שירצה לציין העבר הנשלם בזמן קודם, דרכו להקדים השם אל הפעל (כמ"ש באילת השחר כלל קיז).

וחז"ל ביומא שם עמדו על זה, וז"ל: ואימא אידי ואידי בתמיד של שחר ואמר רחמנא עביד והדר עביד? אם כן נימא קרא "ובער..ובער". אי כתב "ובער" הוה אמינא חד אין, תרי לא, קמ"ל דנעביד חד ונעבד תרי. אם כן נימא קרא "ובער..ובערו". אי נמי "וערך..וערכו". מאי "ובער..וערכו"? שמע מינה כדקא אמרינן. ופירושו: שהמקשה הקשה אימא אידי ואידי בתמיד של שחר (ר"ל ופירוש "ונתנו" שכבר נתנו לצורך מערכת התמיד, כפירוש המפרשים) ומה שכתוב שני פעמים, כאן ובפר' צו, בא להורות שיתן שני פעמים. ומשיב, נימא קרא "ובער ובער". והמקשה לא הבין כוונתו וחשב שהתשובה הוא שיכתבו בשניהם בלשון יחיד. והקשה, דלמא לכך כתב לשון רבים ולשון יחיד ללמד שפעם אחד יעשה על ידי שני כהנים ופעם אחד על ידי כהן אחד? ובאר לו שמה שהשיב נימא קרא ובער ובער כוונתו שיכתב בשניהם לשון אחד – ובערו ובער או וערכו וערך – ר"ל דכיון שפסוק "וערכו" נאמר קודם לפסוק "ובער" אי אפשר לאמר ששניהם בשחרית ותחלה "וערכו" ואחר כך "ובער" שזה אי אפשר, דהא קיימא לן דעצים על האש ולא אש על העצים, ואיך יערוך העצים תחלה ואחר כך השני יבער שהוא שלא כמצוה? ואם כן ממה שכתב תחלה "וערך" ואחר כך "ובער" מבואר שחד בתמיד של בין הערבים וחד בשחר. והבן.

[ודע שגדר פעל "ערך" הוא הסדור הנעשה באיזה דבר בהשקפה מיוחדת לאיזה תכלית פרטי כמו: עריכת מלחמה,שיסדר אנשי החיל בערך מסודר לפי התכלית הנרצה במלחמה; ערך השלחן, סדור הדברים המושמים על השלחן לפי צורך הקרואים או לפי הנאה והיופי; וכן כולם. ובזה משתתף עם ההוראה השנית שיש

לפעל זה על השומא והשיוי שמעריך שיווי דבר זה נגד דבר אחר. והנה העצים הנתנים להדליק אינם מעורכים ומסודרים רק אחר כך נותנים עליהם עץ אחד מצד זה ועץ אחד מצד זה לרוחב המערכה שלא יתפרדו בעת הלהב, וזה נקרא "עריכת העצים". וסתם עצים אין פחות משנים וכמ"ש רש"י ז"ל (ריש פ"ב דיומא) ובכסף משנה (פרק ד מהל' תו"מ) בשם הריטב"א. וזהו שאמר בספרא למעלה (ויקרא נדבה פרשה ד משנה יב) יכול יהיה זורק ורובע? תלמוד לומר "וערך הכהן".]

סימן נב

[**הערה: הלא כל הפרשה נאמרה בלשון רבים ומה קשיא ליה על "וערכו"? ואיך דריש רבי עקיבא וערכו שנים, הלא פעל הבא על שם הרבים מוכרח לבא בלשון רבים, ואיך דורש "בני אהרן" שנים, "הכהנים" שנים? וכי נדרוש כן בכל מקום? ואיך דורש ר' יהודה לרבות קרחנים?**]

וערכו בני אהרן הכהנים: כבר כתבנו (בסימן הקודם) שמה שתפס בקרבנות לשון רבים "והקריבו...וזרקו" מפני שהיו הקרבנות והמתעסקים רבים. אמנם פה שתפס בעולת בקר "וערכו" בלשון רבים ובעולת צאן כתב "וערך הכהן", בלשון יחיד, הרי דייק בדבריו. ובהכרח יתקיימו שניהם. וזה על ידי שכל כהן יעריך שני אברים ויתקיים "וערך הכהן אותם". ויש בטלה עשרה איברים ואחד בקרבים כמו שאמרו ביומא (דף כה), נמצא צריך ששה כהנים, ומקוים "וערכו הכהנים". ור' עקיבא דייק זה מן הכתוב כי בעת שנאמרה פר' זו במדבר היו הכהנים חמשה (ארבעה בני אהרן ופנחס, וסבירא ליה כר"י ור"ש בזבחים (דף קא) דפנחס נתכהן תכף) ואם היה אומר "וערכו את הנתחים" נאמר שצריך שנים, דסתם רבים שנים, (וז"ש "וערכו" – שנים). ואם היה כתוב "וערכו בני אהרן" נאמר דצריך ארבעה כי בני אהרן היו ארבעה (וז"ש "בני אהרן" – שנים). אבל כשכתוב "בני אהרן הכהנים", הרי כלל כל הכהנים ואף פנחס עמהם, נמצא צריך להנתחים חמשה כהנים ואחר כך אמר "והקרב והכרעים ירחץ..והקטיר" – הרי שצריך עוד כהן, הרי ששה כהנים (וז"ש "הכהנים"--שנים), ומכאן לטלה שטעון ששה.

וביומא (דף כז) אומר על זה: קשיא ליה לר' אלעזר, האי בבן בקר כתיב, ובן בקר כ"ד בעי! וניחא ליה "על העצים אשר על האש אשר על המזבח" – איזה דבר שנאמר בו עצים ואש ומזבח? הוי אומר זה טלה. נראה פירושו על פי מה שהכרחנו בסימן הקודם שמה שכתוב "ונתנו בני אהרן הכהן אש" מדבר לדורות בעורך המערכה לצורך תמיד של בין הערבים, שהוא צריך שני גזירי עצים בשני כהנים; ובמה שכתוב "וערכו את הנתחים על העצים אשר על האש", שרצונו לומר על האש שערכו מחדש, מדבר לדורות בתמיד של בין הערבים. ולענין זה ירמוז שצריך ששה כהנים. [13] ור' יהודה סבירא ליה כר' ישמעאל וסבירא ליה דצריך "הכהנים" לרבות את הקרחנים (כן גרסינן בירושלמי סוף פ"ב דיומא) ובבכורות (דף מג:) והוא כל שאין לו שיטה של שער מקפת מאזן לאזן. ולחכמים פסול לעבודה מפני שאינו שוה בזרעו של אהרן. ור' יהודה מרבי ליה ממה שאמר שנית "הכהנים". וזה על פי הכלל דאין מיעוט אחר

[13] רש"י ז"ל פי' שם הוי אומר זה טלה תמיד של שחר. ובאמת כדבריו איתא בירושלמי (סוף פ"ב דיומא) וז"ל (אחר שהביא ברייתא דפה) והלא בבן בקר הכתוב מדבר, מה ת"ל בתמיד (של שחר) הכתוב מדבר, שמעון בר בא ר' יוחנן בשם ר' ינאי נאמר כאן עריכה ונאמר להלן וערך (הכהן אותם) מה עריכה האמור להלן בתמיד (של שחר) הכתוב מדבר אף עריכה האמור כאן בתמיד (של שחר) הכתוב מדבר. אולם לדעתי א"א לאמר כן כלל, דהא מבואר שמרבה מפה שני גזירין לתמיד של בין הערבים ולא יפלוג הירו' ע"ז. ורציתי להגיה בתמיד הכתוב מדבר. וכן אח"כ יש לגרוס נאמר כאן עריכה ונאמר להלן עריבה מה עריכה האמור כאן בתמיד הכתוב מדבר. והכי פי' שע"מ שמק' והלא בבן בקר הכתוב מדבר. משיב מה ת"ל בתמיד הכתוב מדבר, ר"ל אא"ל דקאי רק על עולת בקר נדבה דא"כ מה ת"ל ומה נ"מ לדורות, הלא לדורות היה תמיד אש המערכה בתמידות, וע"כ שמדבר בתמיד (ר"ל של בין הערבים), וכיון במ"ש בגמ' איזה דבר דצריך אש ועצים וכ', ור' ינאי אמר נאמר כאן עריכה ר"ל וערכו את הנתחים ונאמר להלן עריכה ר"ל וערכו עצים על האש, כמו וערכו עצים מדבר בתמיד של בין הערבים. כן וערכו את הנתחים עקרו נאמר בשביל התמיד: אבל עוד אומר שם עולא ור' ישמעאל בשם ר' אלעזר א"צ ממשמע שנאמר וערכו (אין) אנו יודעים שהם שנים ואת דריש וערכו שנים בני אהרן שנים הכהנים שנים. ותני כן אין לך דבר שקודם לתמיד של שחר אלא קטורת בלבד. יכולים הם ג' להעלותו, ולמה איל קרב בי"א אלא כדי לעשות פומבי, רבנן דקסרין אמרו מ"מ פר קרב בכ"ד כדי לעשות פומבי לדבר ע"ש בבית אלקים נהלך ברגש ואת דריש וערכו שנים בני אהרן שנים הכהנים שנים מכאן לפרו של יחיד שיהיה קרב בששה: עפ"ז נראה שמ"ש בירושלמי תחלה שבתמיד של שחר הכתוב מדבר. דס"ל כפי' המפ' שפי' ונתנו ב"א אש, וכבר נתנו לצורך תמיד השחר, וכס"ד של הגמ' ביומא שהבאתי (בס' נא). אמנם עולא השיב באמת שכל דרוש זה הוא אסמכתא ואין לו יסוד בהכתוב, והכריח זה מכמה ראיות, (א) שגוף הדרוש וערכו שנים (כפי פשוטו שממה שבא הפעל בל"ר מורה שנים, ושם בני אהרן בל"ר מורה ג"כ שנים) הוא דרך אסמכתא, שא"א לספור הנושא והנשוא שכ"א מורה שני', וא"ת כן י"ל וערכו מורה כהנים רבים וז"ש ממשמע שנא' וערכו אנו יודעים (כצ"ל) שהן שנים ואת דרוש וערכו שנים ב"א שנים, ור"ל וזה אין מוכרח, כי לא מוכח רק שנים לא יותר, (ב) הק' והלא ותני אין לך דבר קודם תמיד של שחר ר"ל וא"כ פסוק זה שמדבר מעולת נדבה א"א שידבר קודם הקרבת התמיד רק אחריו ואיך מפרש וערכו על נתחי התמיד. (ג) הק' (שא"ת זה מן סברא שטעון ששה) יכולים הם ג' להעלותו. (ד) ולמה איל קרב בי"א שזה א"ל סמך מן הכתוב אלא כדי לעשות פומבי, וכן מ"מ פר קרב בכ"ד, הרי שהכל רמז ואסמכתא לבד. וז"ש הלא רבנן דקסרין אמרו שפר קרב בכ"ד כדי לעשות פומבי ואת דריש וערכו שנים ב"א שנים, ולפי דבריך הלא כתוב זה מדבר בעולת בקר נדבה א"כ נאמר שפרו של יחיד קרב בששה ואיך אמרו שפר קרב בכ"ד וע"כ הוא רק אסמכתא. ועיין במ"ל פט"ו מה' מעה"ק הי"ט שהוציא מן הירו' הלז שפרו של יחיד קרב בששה, ולמ"ש אמר זה דרך קושיא ודחיה:

מעוט אלא לרבות שהוא מיוסד בחכמת הדיבור וההגיון (וכמ"ש באילת בשחר כלל רלז) שכל שני שמות הבאים זה אחרי זה, שם השני מגביל את השם הראשון, ואם בא אחריו שם שלישי, השם השלישי מגביל את השני; ואם השם השני בא למעט – בא השם השלישי להגביל את המיעוט, שלא ימעט כל דבר וממילא בר לרבות. כי כבר כתבנו (בסימן לח) ששני שמות "בני אהרן הכהנים" (שבאו גבי קבלה) בא שם "כהנים" להגביל ולמעט שם "בני אהרן" שלא כל בני אהרן כשרים, רק הכהנים לבד. ובא למעט בעלי מומים, הגם שהם בני אהרן, פסולים כי אינם "כהנים". ובמה שכפל עוד שם "בני אהרן הכהנים" בפסוק זה בא שם "כהנים" להגביל את שם "כהנים" הראשון, הממעט ומגביל, בל תאמר שנאמר בצמצום וממעט כל מין בעלי מומין אף הקרחנים – הוסיף שנית "הכהנים" (שדינו כאילו כתוב ב' פעמים "הכהנים" ביחד) ובא לרבות כל שהם כהנים כשר באמת מן התורה, אף שיש בו מום למראית עין.

---הערת "נר מצוה" מאת המלבי"ם---

רש"י ז"ל פירש שם הוי אומר זה טלה תמיד של שחר. ובאמת כדבריו איתא בירושלמי (סוף פ"ב דיומא) וזה לשונו (אחר שהביא ברייתא דפה): והלא בבן בקר הכתוב מדבר? מה ת"ל בתמיד (של שחר) הכתוב מדבר. שמעון בר בא ר' יוחנן בשם ר' ינאי נאמר כאן עריכה ונאמר להלן "וערך (הכהן אותם)" מה עריכה האמור להלן בתמיד (של שחר) הכתוב מדבר אף עריכה האמור כאן בתמיד (של שחר) הכתוב מדבר. אולם לדעתי אי אפשר לאמר כן כלל, דהא מבואר שמרבה מפה שני גזירין לתמיד של בין הערבים, ולא יפלוג הירושלמי על זה. ורציתי להגיה בתמיד הכתוב מדבר. וכן אחר כך יש לגרוס נאמר כאן עריכה ונאמר להלן עריכה: מה עריכה האמור כאן בתמיד הכתוב מדבר וכולי. והכי פירושו: שעל מה שמקשה והלא בבן בקר הכתוב מדבר? משיב מה ת"ל בתמיד הכתוב מדבר - ר"ל אי אפשר לפרש דקאי רק על עולת בקר נדבה דאם כן מה תלמוד לומר ומה נפקא מינה לדורות? הלא לדורות היה תמיד אש המערכה בתמידות ועל כרחך שמדבר בתמיד (ר"ל של בין הערבים). וכיון כמ"ש בגמ' איזה דבר דצריך אש ועצים וכולי. ור' ינאי אמר נאמר כאן עריכה (ר"ל "וערכו את הנתחים") , ונאמר להלן עריכה (ר"ל "וערכו עצים על האש") –

כמו ש"וערכו עצים" מדבר בתמיד של בין הערבים כן "וערכו את הנתחים" עיקרו נאמר בשביל התמיד. אבל עוד אומר שם: עולא ור' ישמעאל בשם ר' לעזר אינו צריך ממשמע שנאמר "וערכו" אין אנו יודעין שהן שנים?! ואת דרש וערכו שנים בני אהרן שנים הכהנים שנים. ותני כן אין לך דבר שקודם לתמיד של שחר אלא קטרת בלבד. יכולין הם ג' להעלותו ולמה איל קרב בי"א? אלא כדי לעשות פומבי. רבנן דקיסרין אמרי מפני מה פר קרב בכ"ד? כדי לעשות פומבי לדבר על שם "בבית אלהים נהלך ברגש" ואת דריש "וערכו" שנים "בני אהרן" שנים "הכהנים שנים" מיכן לפרו של יחיד שיהא קרב בששה על פי זה נראה שמ"ש בירושלמי תחלה, שבתמיד של שחר הכתוב מדבר, דסבירא ליה כפי' המפשרים שפירשו "ונתנו בני אהרן הכהנים אש" וכבר נתנו לצורך תמיד השחר, וכסלקא דעתין של הגמ' ביומא שהבאתי (בסימן נא). אמנם עולא השיב באמת שכל דרוש זה הוא אסמכתא ואין לו יסוד בהכתוב והכריח זה מכמה ראיות: (א) שגוף הדרוש וערכו שנים (כפי פשוטו, שממה שבא הפעל בלשון רבים מורה שנים ושם "בני אהרן" בלשון רבים מורה גם כן שנים) הוא דרך אסמכתא שאי אפשר לספור הנושא והנשוא שכל אחד מורה שנים, ואם תאמר כן י"ל "וערכו" מורה כהנים רבים. וז"ש ממשמע שנאמר "וערכו" אנו יודעין (כצ"ל) שהן שנים ואת דריש וערכו שנים בני אהרן שנים ור"ל וזה אין מוכרח, כי לא מוכח רק שנים, לא יותר. (ב) הקשה והלא ותני אין לך דבר קודם לתמיד של שחר, ר"ל ואם כן פסוק זה שמדבר מעולת נדבה אי אפשר שידבר קודם הקרבת התמיד רק אחריו, ואיך מפרש "וערכו" על נתחי התמיד? (ג) הקשה (שאם תאמר זה מן הסברה שטעון ששה) יכולים הם ג' להעלותו (ד) ולמה איל קרב בי"א? שזה אין לו סמך מן הכתוב אלא כדי לעשות פומבי, וכן מפני מה פר קרב בכ"ד – הרי שהכל רמז ואסמכתא לבד. וז"ש הלא רבנן דקסרין אמרו שפר קרב בכ"ד כדי לעשות פומבי ואת דריש "וערכו" שנים, "בני אהרן" שנים! ולפי דבריך הלא כתוב זה מדבר בעולת בקר נדבה, אם כן נאמר שפרו של יחיד קרב בששה ואיך אמרו שפר קרב בכ"ד? ועל כרחך הוא רק אסמכתא. ועיין במשנה למלך פרק טו מעה"ק הלכה יט שהוציא מן הירושלמי הלז שפרו של יחיד קרב בששה, ולמה שכתבנו אמר זה דרך קושיא ודחיה.

סימן נג

וערכו בני אהרן..את הנתחים את הראש ואת הפדר: הנה במה שכתוב "והפשיט את העולה ונתח אותה לנתחיה" צוה ג' דברים: (א) שיפשיט העור, (ב) שלא יתחיל לנתח שום אבר עד כלות הפשטה כמו שכתוב "והפשיט את העולה ונתח" כנ"ל (סימן מה), (ג) שלא ינתח הנתחים לנתחים (כנ"ל סימן מז). ומן הלשון הזה היינו אומרים שגם הראש בכלל כל אלה כמו "ואוחז בפלגשי ואנתחיה לשנים עשר נתחים" (שופטים י"ט:כ"ט) שהיה החלוקה בין הגוף השלם עם ראשו. אבל ההלכה מלמדנו שהראש נבדל מן הגוף בשני דברים: (א) שאינו צריך הפשטה (ב) שיסיר אותו קודם ההפשט. ודומה לו בדבר אחד – שאסור לנתח אותו, כמו שאמרו בחולין (דף יא) אתיא מרישא של עולה, וכי תימא דלייף לה ובדיק לה והכתיב "אותה לנתחיה" ולא נתחיה לנתחיה. וזה למדנו ממה שכתוב בעולת בקר "וערכו...את הנתחים את הראש ואת הפדר" שמבואר שבמה שכתב "והפשיט..ונתח" לא נכלל הראש, שאי לאו כן הלא הוא בכלל הנתחים. וזה מה שאמרו בספרא מלמד שאין הראש והפדר מהנתחים ולכך אין שייך בו הפשט. וכן מתיז אותו תחלה, ששני התנאים שלמדנו מפסוק "והפשיט את העולה ונתח אותה לנתחיה" לא שייך בו. ור' חייא (במשנה ג) באר הטעם שזה מפני שהראש הותז בשחיטה ואינו בכלל הנתחים שמנתח אחר השחיטה. ומזה הוציא ששחיטה מן הצואר. [ומה שאומר בדברי ר' חייא תלמוד לומר "את ראשו ואת פדרו" פירשו בגמ' חולין (דף כז) דהכי קאמר: מנין לרבות את הראש שכבר הותז? ת"ל "את הראש ואת הפדר". ו"ראשו ופדרו" מבעיא ליה לכדתניא ומנין לראש ופדר שקודמים לכל האיברים? ת"ל "את ראשו ואת פדרו". פירשו את הברייתא שדברי ר' חייא שייכים לדרוש הראשון. ואחר דברי ר' חייא צריך לומר ומנין שהראש והפדר קודמין וכולי עד סוף משנה ב', שיש קיצור לשון, והבן.] ומ"ש בעולת הבקר "ואת הפדר" מפני שצריך לפרוש הפדר על בית השחיטה והיא טפל אל הראש. ובעולת צאן, ששם לא נזכר הפשט, רק נתוח, אמר "ונתח אותו לנתחיו" שכולל הכל עם הראש שנתח כבר, שהוא בכלל הנתחים לענין זה שלא ינתח נתחיו לנתחים. ומ"ש "ואת ראשו ואת פדרו וערך הכהן אותם" בא

ללמד שהראש והפדר שעליו קודם לכל הנתחים. וז"ש ומנין שהראש והפדר קודמים וכולי. (שאי אפשר לפרש "ונתח..ואת ראשו" שינתח הראש, רק ש"את ראשו" מוסב על "וערך". ואחר שמזכירו בפרט, מכלל שהוא הקודם כמו: "לכו ראו את הארץ ואת יריחו", "ושלמה אהב נשים נכריות רבות ואת בת פרעה", וכדומה.

סימן נד

[**הערה: אחר שכל הדרושים הנזכרים פה קיימים להלכה, איך נדרשם כולם מפסוק אחד? (א) מדוע דרש פסוק זה שבעולת בקר, והלא זה כפול ארבעה פעמים, ומה ידרוש בהנותרים?**]

על העצים אשר על האש אשר על המזבח: מה שכתוב "אשר על האש" וכן מה שכתוב "אשר על המזבח" מיותר, דהלא כבר אמר "וערכו עצים על האש". וכן אמר "ונתנו אש על המזבח" וידעינן שהעצים על האש ושהאש על המזבח. וזה כפול ארבעה פעמים: שבעולת בקר וכן בעולת צאן כתוב "אשר על האש אשר על המזבח" (ויקרא א, ח) (ויקרא א, יב). ובעולת העוף וכן בשלמי בקר כתוב "על העצים אשר על האש" (ויקרא א, יז) (ויקרא ג, ה). וארבעה כפולים אלה דורש פה לארבעה דרשות. שמה שכתוב בעולת העוף "על העצים אשר על האש" נדרש (במשנה ד') בתמיד (דף כט) עצים הנתונים (וי"ג הנתוכים) להיות אש, היינו עצים בחורים שנוחים לשרוף ואין מעלים עשן. [ואומר דכל העצים (פירוש רובן) כשרים, חוץ משל זית וגפן שיש להם קשרים שנוטף מהם לחות. ולר"א אף של חרוב ודקל פסולים. ועיין תמיד שם מפלפל בזה ועיין במשנה למלך פרק ז מהל' אסורי מזבח ה"ג)]. ומה שאומר בשלמי בקר "על העצים אשר על האש" דריש (סוף משנה ה, הובא בזבחים דף סב:) שיהיו העצים על האש ולא יצאו הגזרין חוץ ממקום המערכה, שלכן היו ארכם אמה כמדת המערכה. ומה שאומר פה "אשר על האש אשר על המזבח" (במשנה ה' ובמנחות דף כב) מה מזבח משל צבור אף עצים ואש משל צבור. ומה שאומר בעולת הצאן "על האש אשר על המזבח" דריש (שם, ובמנחות שם, ובזבחים קטז:) מה מזבח שלא נשתמש בו הדיוט אף עצים ואש שלא נשתמש בהן הדיוט, ומבואר בזבחים (שם) דאף בבמת יחיד הדין כן.

ובמה שכתבנו תבין מה שהרמב"ם (פ"ה מהל' אסורי משבח הי"ג, ושם פרק ו הלכה ב) פסק לשתי ההלכות. והלחם משנה תמה עליו, הלא ר' אלעזר בר' שמעון שאמר שיהיו משל צבור ור' אליעזר שאומר שלא נשתמש בהן הדיוט פליגי. ולמה שכתבנו כל אחד דורש פסוק אחד מן הכפולים. ומה שאמרו בגמ' מנחות (שם) מאי בינייהו איכא בינייהו חדתי ועתיקי - לא משום דפליגי, רק ששואל מה הוסיף ר' אליעזר בדרוש השני, ואומר שמוסיף חדתי. ובזה ניחא מה שיש להקשות, הלא איכא בינייהו אם צריך להיות משל צבור! ולמה שכתבנו ניחא - כי מר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליגי (ועיין באילת השחר כלל רמב).

סימן נה

[**הערות: איך דרש פה שני ריבויים ושני מיעוטים מפסוק אחד? ומה ההבדל בין הנדרש פה ובין הנדרש למעלה (סימן כה) (וסימן לט)**]

וקרבו וכרעיו ירחץ: ובבן צאן אמר שנית "והקרב והכרעים ירחץ". ומלבד מה שבארנו (בסימן כב) שכל הכפולים בעולת הצאן הוא למותר ולדרוש, יפלא השינוי שפה תפס "וקרבו וכרעיו", בכינוי, ובבן צאן אמר בלא כינוי. ולמדו רבותינו שבא ללמדנו בדיני התערובות אם נתערבו קרבי עולה בזולתה, ששני מיני תערובות קרבים, והם: (א) עולה בעולה, (ב) עולה בתמורה. ועל זה אמר "והקרב" סתם, אף שנתערב. ושני מיני תערובות אינם קרבים, והם: (א) בפסולים, (ב) באינו מינו. ועליהם אמר שני מיעוטים - "וקרבו" בכינוי, "וכרעיו" בכינוי. רק שלו, לא אם נתערבו. ואף שבספרא (ויקרא נדבה פרשה ג מ' יד טו) ו(ויקרא נדבה פרשה ד מ' ז ח) לענין נתערבו מחיים או נתערבו הדמים מצריך שלשה ריבויים וששה מיעוטים, כמו שכתבנו (בסימן כה ובסימן לט) - שם יש הבדל ביניהם בענין זריקת הדם, אבל לענין האיברים אין ביניהם רק שני הבדלים: פסולים ואינו מינו (וצ"ע דלכאורה סתם ספרא זה סבירא ליה דלא כר' יהודה בזבחים (דף עא)).

סימן נו

[**הערה: איך דרש כל אלה הדרשות מן מלת "במים"? ולמה נשנו דרשות אלה בספרא ג' פעמים כמו שהבאנו בפנים?**]

ירחץ במים: בכמה מקומות נזכר רחיצה סתם, וגם אצל הקרב וכרעים במלואים (בפר' תצוה (שמות כט, יז) ובפר' שמיני (ויקרא ח, כא) (ויקרא ט, יד)) אמר "וירחץ את הקרב". ובאמרו "במים" בא לבאר ולפרש ענין הרחיצה. ואחרי הדיוק נמצאו ג' רחיצות שהיו במקדש לנקיות (ולא לטהרת טומאה) שנכתב בהם "ירחץ במים", והם: כאן, ובעולת הצאן (ויקרא א, יג), ובפ' צו גבי כלים הבלועים מנותר כתוב (ויקרא ו, כא) "ומורק ושוטף במים". ועל כולם בא דברי הספרא; כמו שהוא כאן פה, ונשנה בעולת הצאן (פרק ז מ"ד) ומשולש על "ומורק ושוטף במים" (צו פרק ז מ"ג). ודריש מג' פעמים "במים": (א) שאין צריך מ"ם סאה, בל נלמדהו מרחיצת טבילה, לכן אמר שדי במים כל שהן (ב) במים דוקא, לא יין ומזוג שאינו מים (ג) להכשיר כל מים, אף מכונסין, דלא בעינן מים חיים וכל שכן מים הראוים למי כיור (אתיא כר' ישמעאל דאמר מי כיור מי מעיין הם ומי כיור עצמם פסולים מפני שיש להם שם לויי "מים קדושים", כ"פ בזבחים (דף כב).

סימן נז

[**הערה: איך דרש מן "והקטיר" אף על פי שפסול וכולי, הלא תמיד אמר לשון זה "והקטיר הכהן" ולא דרש מידי? ואיך דרש "המזבחה" כשהם בראש המזבח" והלא תמיד פירשו "המזבחה" שיעלה ויקטיר במזבח? וכן הלא לפי זה נימא שגם מה שמרבה מן "את הכל" העצם והגידין וכולי הוא דוקא "המזבחה", כשהם במזבח, ומ"ש ועשית עולתיך הבשר והדם היינו כשהם למטה? וחוץ מזה כפי שהבינו המפרשים מאמר זה אין טעם בריר חלמות.**]

והקטיר הכהן את הכל המזבחה: זה נשנה בעולת הצאן ושם כתיב "והקריב הכהן את הכל והקטיר המזבחה". ומלבד מה שבארתי (בסימן כב) שכל הנשנה בעולת צאן הוא למותר ובא לדרשה, יפלאו השינויים; שפה כתוב "והקטיר את הכל" ושם כתיב "והקריב את הכל" שהוא הולכת איברים לכבש. וכתיב "והקטיר" סתם ולא כתיב "והקריב והקטיר את הכל" שיסוב מלות "את הכל" גם על הקטרה. ופירשו חז"ל בקבלתם שבא ללמדנו שלפעמים יקריב את הכל ולא יקטיר את הכל, ולפעמים יקטיר את הכל ולא יקריב את הכל. שפה אמר "והקטיר את הכל המזבחה" היינו

כשהם כבר במזבח, אז יקטיר את הכל – אפילו הפסולים יוצא ופיגול ונותר וטמא, אם עלו לא ירדו ויקטירם, כמו שיתבאר בפרשת צו (סימן ב). אבל אם עדיין לא עלו, לא יקריבם ויוליכם למזבח, ולכן לא אמר פה "והקריב את הכל". וז"ש (במשנה ח) "והקטיר" אף על פי שפסול..יכול כשהם למטה? ת"ל "המזבחה" וכולי. ולפעמים יקריב את הכל (פירוש, שיוליכם למזבח) ולא יקטיר את הכל, שעל זה אמר "והקריב את הכל והקטיר" (לא את הכל). והם העצמות והגידין והקרנים והטלפים וכולי שצריך להוליכם ולהעלותם למזבח. לבל נטעה ממה שכתוב "ועשית עולתיך הבשר והדם" שמשמע ולא עצמות וגידין ואינך דאינם בכלל "בשר", שצריך לתלשם ולהשליכן, קמ"ל שכל זמן שהם מחוברים הם טפלים אל הבשר וקרבים למזבח. ועל זה אמר "והקריב את הכל". ובכל זאת לא יקטיר את הכל, והוא אם פירשו, אף בראשו של מזבח – צריך להורידן; שאז אינם טפלים אל הבשר וכתיב "ועשית עולתיך הבשר והדם", לכן לא אמר "והקטיר את הכל". וז"ש (במשנה ט) "את הכל" – לרבות העצם וכולי. ובזבחים (דף פה:) ובחולין (דף צ) מוקי לה כרבי, ומה שכתוב שם רבי היא דתניא "והקטיר הכהן את הכל" צריך לגרוס "והקריב הכהן את הכל".

סימן נח

עולה ריח: מפרש שצריך לכוין חמשה דברים: (א) לשם הקרבן, שלא יתכוין לשם קרבן אחר; (ב) לשם אשים, לאפוקי מכוין על מנת לעשותו חתיכות צלויות בגחלים, ש"אשה" לשון אש; (ג) לשם ריח, לאפוקי אם צלאן תחלה חוץ למערכה דתו לא מסקי ריחא; (ד) לשם הנחת רוח לה' שאמר ונעשה רצונו. ר"ל שידוע שאין שייך ריח למעלה רק שכן צוה ועושים רצונו ועל זה בא השם "ריח ניחח לשם" שאינו מריח ח"ו רק שמקבל הנחוח וזה מצויר במשל ריח הקרבן; (ה) לה', שלא יכוין לשם אלקים כדרך העכו"ם שהיו מקריבים הקרבן לתת חלק לכח המעדיר והמפסיד, רק לשם הויה שעשה את העולם ומקיימו. וכמ"ש (בסימן טו). וזה מובא במשנה דבזחים (פ"ד מ"ו) לשם ששה דברים הזבח נזבח. ולדעת הרמב"ם צריך לכיון בזה בשעת זביחה , ולדעת התוס' כל ד' עבודות צריכים כוונה. וכן בשעת הקטרה חוץ מכוונת הזובח

(שחשיב בשנה שם) דלא שייך בשעת הקטרה. ופה שאמר "והקטיר..עולה אשה" שמדבר בהקטרה לא חשב רק חשמה דברים ולא חשב לשם זובח.

סימן נט

[**הערה: מה רצה פה בשאלתו למה הפסיק? שכבר שאל זה למעלה (פ"א מ"ט) וכמו שתנקשו הרא"ם והק"א**]

ואם מן הצאן: כלל בלשון שכל דברות המחוברים על ידי וי"ו החיבור יש להם קישור זה לזה, לא לבד באמצע המאמר כי גם בראשי הפרשיות. הנה מלת "כי" שמציין תמיד ראש הענין כמו שכתבנו (בסימן יב) יבא לרוב בלא וי"ו כי הוא מורה ענין בפני עצמו. ובבואו עם וי"ו מציין שיש איזה יחוס לענין זה עם ענין שלפניו וכמו שאמרו בקידושין (דף יד) על "וכי תשיג יד גר ותושב" ובבבא מציעא (דף צה) על "וכי ישאל איש" – וי"ו מוסיף על ענין ראשון וילמד עליון מתחתון ובהפך. וכן מלת "אם", הגם שהוא מציין הפרטים החלקיים של התנאי הכולל (כמו שבארנו בסימן הנ"ל) ומורה על פרשיות של ענין אחד, בכל זאת זה דוקא כשבא בוי"ו שאז המאמרים מדובקים ולמדים זה מזה כמ"ש בזבחים (דף מח) ובכריתות (דף כב) על "ואם מן הצאן" דפה ועל "ואם נפש כי תחטא" דפרשת אשם תלוי. וכן ביבמות (דף ט) על "ואם נפש אחת תחטא" דפ' שלח; מה שיהיה בהפך אם לא בא בוי"ו, יורה הפירוד בין הענינים, הגם שבא מלת "אם". וכבר מסרו בעלי המסורה דכל ספר בראשית ונזקין ר"פ "אם" ובמקומות יו"ד "ואם". וכל שאר אורייתא דכותיה ר"פ "ואם" במקומות י"ח "אם". וכל זה לא נפל במקרה (ועי' באילת השחר כלל תקפה). וכבר בארנו (למעלה סימן כב) שפרשת בן בקר ובן צאן הם כמעורבים – שסמיכה והפשט שנאמר בבקר הוא הדין בעולת צאן, וצפון שנאמר בעולת צאן הוא הדין בבן בקר. וכל הדברים הנשנים בעולת צאן דינם כאילו נאמרו שני פעמים ונדרשים, כמו שבארנו הדרושים האלה (בסימנים: כב, כג, לד, מב, מג, מז, נה, נו, נז). וזה היה מחכמתו העליונה יתברך שעל ידי שחלק אותם לשני פרשיות נתן ריוח למשה להתבונן בין פרשה לפרשה, ר"ל לדעת השינויים שנמצא ביניהם והכפולים והיתורים שבהם רצוף כל הלכות תורה שבעל פה. ואם היה מסדר לו הכל בפרשה אחת לא היה הכלי יכול לסבול כל

אלה. וזהו שאמר והלא הדברים קל וחמר וכולי, וכמו שבארתי כבר למעלה (סימן ג) על מאמר זה שנכפל בספרא למעלה (ויקרא נדבה פרשה א מ"ט), עיי"ש.

סימן ס

מן הצאן מן הכשבים ומן העזים: כבר בארתי (למעלה סימן יז) שיש הבדל בין אם יזכיר שם הכלל בלא ה"א הידיעה, שאז לא יקפיד על אישי המין, יהיה מי שיהיה כמו "וזבח פסח לה' אלקיך צאן ובקר" – כל שיהיה. ובין אם מזכיר את שם הכלל בה' הידיעה עם מלת "מן" שאז יורה הקצתית, שלא כל אישי המין כשרים, וימעט תמיד. ולמדו ששלשה מעוטים שבפסוק זה ממעטים חולה וזקן ומזוהם. (ועיין בבכורות דף מא עביד צריכותא בינייהו. ר"ל דיכתב אחד בפירוש ולא איצטריך ג' מיעוטים).

סימן סא

[**הערה: מה קשה לו במלת "קרבנו"? והלא מלת "קרבנו" כתוב בתורה פעמים לא מעט.**]

מן הצאן קרבנו: כפי משפטי הלשון היה ראוי לאמר "ואם מן הצאן הוא מקריב", בפעל (כי חק קבוע בדרכי הלשון שבכל חלוקה שהחילוק מיוסד בין הגופים הפועלים או הנפעלים ,לא בין הפעולות עצמן, ידבר בדרך הפעל לא בדרך השם) כמו "ואם משדה אחוזתו יקדיש" (ויקרא כ"ז:ט"ז), "ואם בית אשה נָדרה" (בדמבר ל), "ואם בכלי ברזל הכהו" (שם לה) – שלא יתכן לומר "ואם משדה אחוזתו הקדשו", "ואם בית אשה נִדרה", "ואם בכלי ברזל מכתו". וזה הכריח לרבותינו ז"ל לדרוש בספרא, הובא בב"ק (דף סו סז) שבא השם "קרבנו" לדייק קרבן שלו, לא גזול. ואחרי הדיוק מצאנו שבכל מקום דכתיב מלת "קרבנו" "קרבנך" "קרבנכם" יש בו דרוש: כמו שדריש בספרא (פרשה ו מ"ו) "מן העוף עולה קרבנו" ושם (פרק ח מ"ג) על "והקריב מן התורים את קרבנו" ושם (פרק י מ"ג) על "סולת יהיה קרבנו" ושם (פרק יב מ"א, ומנחות דף עד) על "קרבנך..קרבנך" שבמנחת מחבת ומרחשת ושם (פי"ז משנה ג-ו) על ששה פעמים "קרבנו" דגבי שלמים ובמכלתא דחובה (פרשה ו מ"ב) על ג' פעמים "קרבנו" דגבי חטאת נשיא ויחיד ושם (פי"ט מ"ד) על "והביא את קרבנו עשירית האיפה. ובסדר צו (פרק יד מ"י) על "והקריב קרבנו על זבח" ושם (פרק יב מ"א) על

"ביום קרבנו יאכל" ושם (מ"ח) על "ואם נדר או נדבה זבח קרבנו". ושם (פרשה יא מ"ו) על "יביא קרבנו" דגבי תנופה. ולמעלה (ויקרא נדבה פרק ג מ"ד) על "תקריבו את קרבנכם" ושם (ויקרא נדבה פרשה ג מ"ו) על "אם עולה קרבנו" – בארנו בישע האל שבכל מקומות אלה יש בו זרות והוא: או שכל המלה מיותרת ואז ידרוש לרוב כל מלה, או שבא השם תחת הפעל ואז ידרוש לרוב הכינוי "נו". ואמרות ה' אמרות טהורות, אדירות ובצורות ברי אלקיים חיים מזוקקים שבעתים.

סימן סב

מן הכבשים או מן העזים: אין תחת סוג "צאן" רק כבשים ועזים, ויפלא למה פרט פה את המינים לבדנה. ודרשו חז"ל שבא למעט את הכלאים הנולד מכבש ועז, לזה אמר מלת "או" לחלק או כבשים או עזים, לא תערובתם. (ומה שקשה על זה ממ"ש בספרא (אמור פרשה ח מ"א) "או כשב" – פרט לכלאים, יתבאר אי"ה (שם סימן קכה).

סימן סג

[**הערה: אם בא לומר שלא נמעט מן הג' מעוטים חולה זקן ומזוהם, רק נעבדה בו עבירה יקשה הא על זה די במיעוט אחד? ולמה צריך ג' מיעוטים? (ב) מדוע תפס הציור שעבר על ז' איסורים דוקא? (ג) מה קשה לו במה שכתוב "כבשים לעולה" עד שירבה ממנו ריבוים? (ד) במה פליגי ר' יהודה ור' שמעון ור' אלעזר?**]

ומן העזים לעולה: מלת "לעולה" מיותר שכבר אמר (ויקרא א, ג) "אם עולה קרבנו מן הבקר", והיה די לאמר "ואם מן הצאן קרבנו". ודרשוהו חז"ל בדרך הדרוש שבא לרמז שכל דבר המובא מן הכבשים והעזים כשר לעולה (וכמוהו דריש בזבחים (דף ח:) על מה שכתוב "ואם מן הצאן קרבנו לזבח שלמים" שמותר הפסח הבא מן הצאן קרב שלמים). ויש בזה פלוגתא מה מרבה בזה: דעת ר' יהודה שמרבה את שנעבדה בו עבירה. ובאר מקום הטעות, שיש לטעות שמי שנעבדה בה עבירה פסול לקרבן, כי הייתי אומר שהשבעה מיעוטים שנזכרו בעולת בקר וצאן [והם: "מן הבהמה" "מן הבקר" "ומן הצאן" (פסוק ב), "מן הבקר" (פסוק ג), "מן הצאן" "מן הכבשים" "מן העזים" (פסוק י) שהם ז' פעמים "מן" (כי הדרוש "ומן הצאן" בארתי שלא נמצא בפרשה זו, עיי"ש (בסימן יח))] ימעט ז' דברים והם: (א) שחרש בשור וחמור, (ב)

שהם מוקדשים, (ג) כלאים בכרם, (ד) שביעית, (ה) ויו"ט, (ו) יוהכ"פ, (ז) שבת – ר"ל מן מיעוט א הייתי ממעט דבר החמור והוא אם עבד בו בשבת שחייב מיתת בית דין, ומן מיעוט ב' הייתי מוסיף שגם אם עבד ביוהכ"פ שהוא כרת, ומן המיעוט ג' ימעט עף נעבדה עבירה של חייבי לאוין שקל מכרת אם נקבצו כל החמשה דברים שחשב, ומן מיעוט ד' ימעט עף שקל יותר שין בו רק ד' דברים, עד שבמיעוט האחרון ממעט אף שאין בה רק אחת – בכל זה פסולה. [ואם נרצה לחשוב דם מיעוט 'מן הצאן' "ומן הצאן" שיש בפרשה שמונה מיעוטים, יש לפרש דבמיעוט השביעי ממעט אם אין בה רק אחת שיש בה בעצמה שתי לאוין כמו מקודשין שחייב עלייו משום שתי לאוין או כלאים בכרם שחייב גם כן שתים כמ"ש רש"י בפסחים (דף מג) ובמכות (דף כא:)]. וז"ש בספרא אתה אומר לכך נאמרו מעוטים הללו או לא נאמרו אלא להוציא את שנעבדה בו עבירה שחרש בשור וחמור וכולי (ולא חשב כהן ונזיר אבית הטומאה שחושב במשנה דמכות שם מפני שאינה עבירה בגוף הבהמה) לכך נאמרו 'כבשים ועזים לעולה. וזה פירוש משנה ב'. ור' שמעון סבירא ליה שבא הכתוב לרבות תמורה, דהוה אמינא שאף שכתוב "והיה הוה ותמורתו יהיה קדש", בכל זאת אינה קרבה למזבח. (ואומר על זה שאין ללמוד זה מקל וחומר משלמים דחמירי מעולה, שאין עוף בא שלמים, ובכל זאת תמורתן קריבה (כמ"ש בספרא פט"ז מ"ט) וכל שכן בעולה – דיש להשיב בהפך, דעולה חמירא דלא כשרה לבא נקבות כזכרים). ויסבור ר' שמעון (וכן ר' אלעזר במשנה ד') דילפינן מלמודים אחרים (המובאים בסוטה דף מו) לרבות קדשים שנעבדה בם עבירה. וזה פירוש משנה ג'.

ודעת ר' אלעזר בן שמוע שבא לרבות מותרות דהוה אמינא שרק מותר עולה קרב עולה לכן אמר שכל מותר הבא מן הכבשים ומן העזים הואלעולה. ולמד למותר חטאת ואשמות ועשירית האיפה של חוטא ומותר קיני זבים וזבות ויולדות ומותר קרבנות נזיר ומצורע שקרבים עולות; וכן הוא הדין בדין השנוי במשנה דשקלים (פרק ד מ"ח) במקדיש נכסיו והיו בהם דברים ראוים לגבי מזבח יינות שמנים ועופות שיימכרו לצורך אותו המין ויביא בדמיהן עולות [להראב"ד בהשגות (פ"ה דערכין הי"ח) אתיא כר' יהושע ולשיטת הרמב"ם (שם) אתיא כר"א גם כן. ולדעתי הרמב"ם

גרס פה ובשקלים ר' אליעזר וכדבריו משמע בירושלמי דשקלים. ובתוספתא שם (פרק ב) משמע כדעת הראב"ד, ואין כאן מקום להאריך] וחכמים סבירא להו דיפלו לנדבה, ופירשו שהגם שגם הנופל לנדבת צבור לקייץ המזבח מקריבין ממנו עולות, יש חילוק: דלר' אלעזר שהיא עולת יחיד טעונה סמיכה, ונסכים באים משל בעלים, ואם הוא כהן עובד בעצמו ונוטל העור (כמו שלמד בבבא קמא דף קט); ולחכמים שהיא עולת צבור אין צריך סמיכה, ונסכים באים משל צבור, והעבודה והעור שייך לאנשי המשמר (כמ"ש בסוכה דף נו). ולפי זה חכמים (שהם ר' יהודה ור' שמעון) סבירא להו דמותרות עולה יליף מן "אשם אשם לה' " כמו שנאמר בספרא (פרק כא משנה ז) וכמו שאמר ר' שמעון לר' יהודה בזבחים (דף קג ובתמורה דף כג) אם כן בטלת מדרש יהוידע הכהן, עיי"ש. ודרשו "כבשים לעולה" כל אחד לשטתיה. וצריך לומר גם כן דר' יהודה ור' אלעזר למדו תמורה כמו שלמדה ר' ישמעאל בתמורה (דף יז:) מן "רק קדשיך אשר יהיו לך", עיי"ש. וזה פירוש משנה ט.

סימן סד

ושחט אותו: כבר בארנו (באילת השחר כלל קן) כי בעל הלשון יציין גוף הפעול לפעמים על ידי כינוי ולפעמים על ידי כינוי הדבק אל מלת "את" כמו "ושְׁחָטו" "ושחט אותו". וחז"ל יסדו יסוד מוסד שכל מקום שיציין הפעול על ידי כינוי הדבק למלת "את" בא לדייק שמכוין על גוף הפעול בדוקא ולרוב בא למעט זולתו (שיהיה עולה על הדעת). וכן פה שאומר "ושחט אותו" (תחת "ושְׁחטו") בא למעט. וסבירא ליה לתנא קמא שבא למעט עוף (כמ"ש במשנה ה') אותו בצפון ואין העוף בצפון (שהיה עולה על הדעת שאחר שקבע לו כהן למליקתו, מה ששחיטה כשרה בזר, כל שכן שקבע לו צפון). ודעת ר' אליעזר בן יעקב (במשנה ו) שבא למעט פסח (שהיה עולה על הדעת שאחר שקבע לו זמן לשחיטתו כל שכן שיקבע לו מקום). והנה תנא קמא שהוא ר' יהודה סתמא דספרא סבירא ליה כר' יוסי בר' יהודה (לקמן משנה ט) (בשגם לגירסת הקרבן אהרן שם ר' יהודה) דמחצי המזבח לדרום פסול לשחיטה. ור' אליעזר בן יעקב יש לומר דיסבור כר' יוסי שם דהלכתא כוותיה דכל המזבח כשר ודינו כצפון. ואם כן הלא מליקת העוף שהוא בראש המזבח (כמ"ש בספרא (ויקרא

נדבה פרשה ז מ"ד)) הוא בצפון באמת דשם דינו כצפון. לכן אמר דבא למעט פסח. ור' יהודה (וכן ר' חייא) יסברו כפרכת הגמ' זבחים (דף מט:) מנחות (דף נו) מה לעולה שכן כליל ואין צריך מיעוט על פסח. ודעת ר' חייא (משנה ז) שבא למעט שאין השוחט צריך להיות עומד בצפון. וכבר בארנו (למעלה סימן לו) דממשמעות הלשון "ושחט לפני ה' " אין הכרח שהשוחט עצמו יעמד לפני ה' רק שפעולת השחיטה תהיה לפני ה'; רק ר' חייא אומר דהוה אמרינן כן על ידי מה מצינו מקבלה שדינו שגם המקבל יעמד לפני ה' והוא הדין בשחיטה. וזה שלא כדברי התוס' במנחות (דף נו ד"ה אלא) שיסברו בהכרח כתוס' זבחים (דף מח ד"ה אותו) דר' חייא יסבור כשמעון התימני, ולמה שכתבנו אין זה מוכרח, דר' חייא אומר שהיה טעונין על ידי מה מצינו מקבלה, רק כתוס' זבחים (שם ד"ה אלא) ופי' רק אותו ר"ל הפעולה הנעשית בו יהיה בצפון, לא הפועל. ובגמ' שם מבואר דיש עוד יתור "ושחט אותו" דגבי שעיר נשיא ושחד מהני תנאי דריש האי "אותו", ואין להאריך.

סימן סה

[**הערה: איך יוכיח שפניו בדרום ובגמ' דזבחים רמי גברא אאפי' וכולי והוא חידה סתומה. ודברי הקרבן אהרן שמפרש ירך האדם העולה יהיה פונה לצפון וכל פי' בגמ' לא יטעם לחיך. חדה היא ותהי לחדה.**]

על ירך המזבח צפונה: הנה השמות **פנים**, **אחור**, **כתף**, **שכם**, **צד**, **ירך**, וכדומה הושאלו מן גוף האדם אל עצמים בלתי בעלי איברים ויאמר: "כתף הבית", "צדי המשכן", "אחורי המשכן", "ירך המשכן", וכדומה. והנה בגוף האדם יכונה סוף הגוף מזה ומזה בשם "ירך". וכן הושאל אל הבית והמשכן ויאמר "ירך המשכן תימנה", "ירך המשכן צפונה", "ירך המזבח". ויש בזה הבדל: בין בית שארכו יתר על רחבו ויש לפניו חצר בו יכנסו אל הבית כמו שהיה במשכן, שאז יקרא החצר "פני הבית", כי מקום הפתח שבו נכנסין נקרא "פנים", ושני צדדי החצר מפה ומפה לצפון ולדרום נקראו כתפי הבית, וחלקי הבית הקרובים למערב מצפון ומדרום יקראו "ירכתי הבית" שהם בדמיון ירכי האדם אם הוא שוכב על פניו. ועל זה אמר "ירך המשכן תימנה" "ירך המשכן צפונה". וצד מערב יקרא בשם "אחורי המשכן", ולא נקרא בשם

"ירך" בלשון יחיד, רק אמר "לירכתים ימה" כי הוא מחבר שני הירכים של צפון ודרום מזה ומזה אל אמצע מערב. אבל בבנין מרובע שארכו כרחבו לא יצדק שם "ירך" רק על צד מערב אם הפתח במזרח (או אל צד שכנגד הפתח). ולפי זה כשאומר פה "על ירך המזבח צפונה", אחר שהמזבח היה בנין מרובע וקורא צד צפון בשם "ירך", מבואר שצד דרום היה הפנים שדרך שם היו נכנסים אל המזבח ועולים בכבש (כמ"ש רש"י בזבחים (דף סב.) ד"ה שכ"מ) וזה לשונו ובכבש כתיב "אל פני המזבח" והוא הכבש שהיה פניו של המזבח שעולים לו דרך שם, כי היכא שחשיב צד מזרחית "פני אהל מועד" מחמת שהפתח שם, וכן כתב בסוכה (דף מט ד"ה שכל). וז"ש בספרא שהירך בצפון והיכן הם פונים לדרום הא למדנו שהכבש בדרום. ובזבחים (דף סב:) מקשה על זה: **אימא ירך בצפון ופניו בצפון. אמר רבא רמי גברא אאפיה. אמר ליה אביי אדרבה תריץ ואותיב גברא. אמר ליה רבוע כתיב. והא מבעיא ליה דמרבע רבוע. מי כתיב מרובע. ולטעמיך מי כתיב רבוץ. א"ל רבוע כתיב דמשמע הכי ומשמע הכי**, עכ"ל. רצה לומר, כי מה שכתבנו שהושאל שם "ירך" אל הצד המגביל נגד צד הפנים כנגדו, זה דוקא אם נצייר הגוף מושכב כמו שהוא הציור באדם השוכב על פניו, שאז כשפניו לצד מזרח יריכו שוכב לצד מערב. אבל בגוף העומד זקוף ביושר, למשל עמוד העומד זקוף ניצב הקומה, אז צד מעלה נקרא "פניו" וצד מטה בכל הרוחות סביב נקרא "ירכו" כמו שהוא באדם כשעומד זקוף שצד תחתיתו נקרא "ירך" כמו שאמר "אל ירכתי בור" שהוא שולי הבור ותחתיתו. על פי זה שואל הגמ' **אימא ירך בצפון ופניו לצפון**?. והשיב רבא **רמי גברא אאפיה** – רצה לומר שמשערין בציור אדם מושכב. ואמר ליה אביי **אדרבה תריץ ויתיב גברא** – ר"ל הלא נוכל לצייר המזבח בציור אדם עומד, שאז כל תחתיתו מסביב אף בצד שכנגד פניו נקרא "ירך". והשיב לו **דכתיב** "**רבוע**" **ולא כתיב** "**מרובע**". ופירושו כי שם "רבוע" הוא שם התואר על שהיה מכוין ארכו כרחבו, כמ"ש ר' אבוה שם דמדכתיב "רבוע סביב" מורה שהיה מרובה סביב, ארכו כרחבו. ומזה מבואר שמציירים את המזבח כאדם שוכב כי שם "רבוע" לא יצדק בו רק מצד ארכו ורחבו שהיו שוים רבוע סביב, אבל גבהו לא היה שוה אל ארכו ורחבו. ואם נאמר שמשערין אותו כאדם עומד ניצב הקומה איך יקרא

בשם רבוע על צד ארכו ורחבו? הלא עמוד העומד ניצב, הגם שארכו ורחבו מרובעים בשיוי, לא יקרא בשם רבוע רק בשם ארוך או קצר, כי קומתו הוא העיקר בו ולפיהו בשם יקרא. ומדקראו בשם "רבוע" על כרחך לא ישקיף על קומתו רק על ארכו ורחבו שמשערין אותו מושכב. וזה שהשיב "**רבוע**" **כתיב**. אמנם אביי לא עלה על לבו דיוק שם "רבוע" שהוא שם התואר, והשיב הלא יש לומר שאמר עליו "רבוע" על שיעשה בו פעולת ההרבעה בארכו ורחבו, לא מצד שהיא עיקר שמו כפי ציור העמדתו. וזה שאמר **והא מבעיא ליה דמרבע רבוע**. וגלה לו רבא **מי כתיב** "**מרובע**"? – שיש הבדל בין שם מרובע שהיא שם מורה על הפעולה שנעשה בו פעולת ההרבעה, ובין שם "רבוע" שהוא שם מציין הקנין הנמצא בו. רצוני לומר שהוא שם התואר (בלתי מציין הפעולה רק הצורה המוחלטת בו מכבר). וכן כתב הראב"ע בספר צחות (דף כז עמוד ב): "רָבוּעַ יהיה המזבח" – הטעם ארכו כמו רחבו, ואיננו כן לפ"ד "מְרוּבָּעוֹת", לא עגולות, עכ"ל. ועיין באילת השחר סימן לה. והמקשה לא הבין הדבר ושאל שנית **מי כתיב** "**רבוץ**"?, הלא יש לצייר גוף עומד. וגלה לו "**רבוע**" **כתיב** – ר"ל שהוא שם התואר ממנו ידעינן שהוא מרובע וממנו ידעינן גם כן שהרבוע הוא שמו העצמי כפי ציורו כגוף מושכב, לא כגוף עומד ששמו העצמי ינתן אליו מצד קומתו, לא מצד פעולה שנעשית בארכו ורחבו. וז"ש דמשמע הכי ומשמע הכי. ור' יהודה למד לה ממה שכתוב ביחזקאל (סימן מג) על המזבח "ומעלתהו פונה קדים" שפעל "פנה" מציין תמיד שמסב פניו מצד שהיה בו אל צד אחר, ואם כן אי אפשר לפרש שמעלות המזבח היו בצד מזרח שאז היה לו לומר "ומעלותיהו עולה קדים", רק פירושו שבעת שעולה יסוב משם פניו למזרח. וכבר למדנו ממה שכתוב בים שעשה שלמה שעומד על י"ב בקר שלשה פונים צפונה ושלשה פונים ימה ושלשה פונים נגבה ושלשה פונים מזרחה. וכפי דברינו ש"פנה" היא על פנות הפנים לצד שרוצה ללכת מתחיל ממזרח ופונה דרכו לצפון ומשם למערב ומשם לדרום ומשם למזרח שהיא הסבוב דרך ימין. ובמה שאמר "פונים.. פונים" בכפל משמיעני שצריך לפנות דרך ימין תמיד ואם כן בהכרח היה מעלות המזבח בדרום שמשם פונה דרך ימין למזרח. כ"פ בגמ' זבחים (שם).

סימן סו

על ירך המזבח צפונה: מפשטות הכתוב משמע שלא ישחוט רק על ירך המזבח, לא על ראש המזבח. אמנם נמצא כתוב אחר (שמות כ, כ) "מזבח אדמה תעשה לי וזבחת עליו את עולותיך ואת שלמיך" – מבואר שיכול לשחוט בראש המזבח. ופליגי תנאי בפירושו: דעת ר' יוסי שפירוש "וזבחת עליו" שיכול לזבוח עולות ושלמים על כולו. ודעת ר' יוסי בר' יהודה שרק על חציו הצפוני יכול לזבוח. ודבריו בנוים על יסוד מוסד שכלל גדול בלשון שהכתוב לא ידבר בדרך זו ואין צריך לומר זו, רק בדרך לא זו אף זו (כמו שיסדנו בפתיחותינו לפירוש ישעיה ובמקומת רבים מספרינו זה, כמ"ש באילת השחר כלל קצט). ואם כן יקשה איך אמר "את עולותיך ואת שלמיך" הלא זביחת שלמים (שכשרים בכל מקום) פשוט יותר מזביחת העולות, והיה לו לומר בהפך – "את שלמיך ואת עולותיך". ועל כרחך שפירושו שבצד אחד (שהוא חציו הצפוני) יזבח העולות, ועל כולו יזבח השלמים. ודעת ר' יוסי שיש רבותא במה שאמר "שלמיך" דהוה אמינא דשלמים שאין המקום דחוק להם לא ישחטו על המזבח (כן פירשו חז"ל בזבחים דף נח). וכפי ההשקפה ר' יוסי דסבר דכולי מזבח בצפון קאי [כמ"ש בזבחים (שם ודף נג ודף סג)] נטה לפרש פשט הכתוב דכולו כשר לעולה דמקוים בו צפונה. זה שרמז בספרא פה שהמזבח כולו ראוי להיות צפונה. ור' יוסי בר' יהודה שסבירא ליה דכולה מזבח בדרום קאי כמ"ש בגמ' שם נטה לפרש שרק חציו שלצד צפון כשר, שהוא צפונה למזבח. ומבואר בזבחים (שם) שעיקר למודם מוסב על פסוק "וזבחת עליו", וכן פרשתי.

סימן סז

[**הערה: מה שורש הדרוש זה, במה מחולק ר"י עם הת"ק? ובמה פליגי תנאי במשנה ב?**]

על ירך המזבח צפונה לפני ה': הנה בפ' צו (סימן כו) בארנו דכל מקום דכתיב "לפני ה' " מציין הקדושה ויש בו מדרגות לפי הענין; שלפעמים יכוין על קדש קדשים ולפעמים על פתח ההיכל. והנה פה שכבר ציין המקום, שיהיה "על ירך המזבח צפונה", למה אמר "לפני ה' "? לזה סבירא ליה לר' אליעזר בן יעקב שמזבח כולו עומד

בדרום, ואחר שפתחו של היכל מכוין באמצע העזרה (ויש בו שני פתחים, כל אחד חמש אמות), ממילא מתחיל המזבח כנגד חצי פתחו של היכל דהיינו כנגד אחד מן הדלתות ונמשך לצד דרום. וממילא צד הצפוני של המזבח הוא "לפני ה' " – ר"ל שהוא פתח ההיכל הצפוני. וזה חידש במה שהוסיף "לפני ה' ". ורבי יהודה חולק עליו וסבירא ליה דמזבח היה ממוצע באמצע העזרה עד שצד צפונו של המזבח נמשך ט"ז אמות מן צד צפונה של העזרה שעל אותם ט"ז אמות עמד חצי המזבח הצפוני. ונראה שר' יהודה הולך לשיטתו שלמד (במשנה ח) שהכבש בדרום מן "ומעלתהו פונה קדים" ואם כן אם איתא שצפון המזבח מתחיל במקום ששם מתחיל צפון העזרה, היה לו לומר "ושחט אותו צפונה על ירך המזבח" ויהיה פירושו בצפון העזרה כנגד ירך המזבח, דהא א"צ "צפונה" לציין שהירך בצפון ועל כרחך שצפון המזבח הוא לפנים מן צפון העזרה. ופירוש "על ירך המזבח צפונה" בצפון המזבח, לא בצפון העזרה. (ועיין בזבחים דף נט וביומא דף לז). ואמר במשנה ב [הובא בזבחים (דף כ) ובתוספתא שם (פרק ו) וביומא (דף לה:)] דעת ר' יוסי בר' יהודה שאין כשר לשחיטה רק כנגד המזבח מצפונו ולא מן המזבח והלאה, לא לצד מזרח ולא לצד מערב. ונראה דאזיל בשיטת אביו שסבירא ליה (במנחות דף צו) ששם היו נותנים שני בזיכי לבונה דכתיב "ונתת על המערכת לבונה זכה" ובעינן "על" ממש, דלא כאבא שאול דסבירא ליה שהוא כמו "ועליו מטה מנשה" דפירושו אצלו. ולכן סבירא ליה גם כאן דבעינן "על" בסמוך, ולא לצדי המזבח. ורבי סבירא ליה דגם מהלאה למזבח, בין בצד מערב ובין בצד מזרח כשר (רק בבין החליפות שהיה בכותל האולם מאחריו חלונות שהכהנים מצניעין שם סכיניהם שזה פסול לכולי עלמא דלא מתחזי מזבח התם). ורבי הולך לשיטתו דסבירא ליה בסוטה (דף לז) במה שכתוב "**על** הר גריזים **ועל** הר עיבל", ובמנחות (דף סב) במה שכתוב "**על** לחם הבכורים", ושם (דף צח) במה שכתוב "ונתת **על** המערכת לבונה" – דלא בעינן "על" ממש, דפירוש "על" – בסמוך. ולכן סבירא ליה דהוא הדין הצדדים הסמוכים לצפון המזבח כשרים. וראב"ש סבירא ליה גם כן כשיטת רבי ולכן מכשיר בין האולם ולמזבח בצד המערב, רק במקום

דריסת רגלי הכהנים שהוא מצד מזרח המזבח – פוסל, דבעי "צפונה לפני ה' ", והוא הסמוך להיכל, לא צד מזרח הרחוק ממנו.

סימן סח

[הערות: הדרשות שנזכרו בסימן זה כבר דרשם הספרא בבן בקר ולמה נכפלו שנית בבן צאן? ואם דורש גם הפסוקים שבבן צאן למה צריך זה אחר שכבר למדנו הכל בבן בקר? ולפני המפרשים היה הר הגדול למישור]

ונתח אותו לנתחיו וכולי וקרבו וכרעיו וכולי: פסוקים האלה כפולים בבן בקר ובבן צאן. וכבר בארנו (בסימן כב) שכל הכפולים בבן צאן הם למותר ונדרשים. וכבר נזכרו הדרושים כולם בבן בקר בספרא, איש על מקומו. ומקצת הדרושים הוכפלו פה. ראשי פרקים מהם. שמה שכתוב "ונתח אותו" – כשר ולא פסול, "אותו לנתחיו" וכולי – כבר נזכרו (ויקרא נדבה פרק ה מ"ז) ומפורש (בסימן מז). ומה שאמרו "ואת ראשו"..מלמד שהראש קודם.. – נזכר (ויקרא נדבה פרק ו מ"ב) ומפורש (בסימן נג) שנדרש מעולת צאן. ומה שכתב "וערך הכהן אותם" – כסדרן מבואר במה שכתבנו (סימן מט) בגדר פעל "ערך" ונזכר בספרא (ויקרא נדבה פרשה ד מ"יב). והגם שעדיין אין מוכרע מזה שיערך הנתחים כסדרן, כי כל שמסדר אותם על ערך מיוחד יצדק עליו פעל "ערך" – נראה שזה למד ממלת "אותם", שהיה לו לומר "וערכם". וכבר בארתי (סימן מז) שכל מקום שבא הכינוי דבוקה אל מלת "את" יציין גוף הפעול בפרטות ופירושו שיערוך אותם כפי שהם כסדרן. וביומא (דף כה:) יש בזה פלוגתא איך היה הסדר. ור' יוסי סבירא ליה דרך הפשטו היה קרב, ור' עקיבא סבירא ליה דרך נתוחו, ור' יוסי הגלילי סבירא ליה דרך עלויו, עיי"ש. ואחר דכולהו סתימאה אליבא דר' עקיבא, משמע דפה ר"ל כסדר הנתוח. ולכן אמר מלת "אותם" אצל בן צאן שלא נזכר הפשט, רק נתוח, ללמד שמלת "אותם" מציין כפי הסדר שנתח אותם. ומה שכתב "על העצים.." – שלא ישנה וכולי נזכר (ויקרא נדבה פרשה ד מ"ה) ומפורש אצלי (בסימן נז). ויש בזה ד' דרושים ופה נשמטו יתר הדרושים. ומה שכתב במשנה ד' והקרב ירחץ..אפילו נתערבו... – נזכר (ויקרא נדבה פרשה ד מ"ו) ומפורש (בסימן נה). ומ"ש ירחץ יכול מה רחיצה.. נזכר שם (משנה ז) ומפורש (בסימן נו). ומ"ש

במשנה ה' "והקריב הכהן את הכל" – לכבש מובא בגמ' (חגיגה דף יא, פסחים דף סה, זבחים דף ד, יד, כד, לח). ומ"ש אף על פי שפסול אף על פי שיוצא מוזכר (ויקרא נדבה פרק ו מ"חט) ומפורש (בסימן נז). וחסר פה חצי הדרוש השני שנדרש מפה.

סימן סט

[**הערה: מה עלת הדרוש הזה, ואיך דריש כזאת? מי הגיד להם זאת כי "עולה" מרבה לא הפשיט ונתח, ו"הוא" ממעט לא נשחט בצפון? ואיך הוסיף שנית לרבות גם לא סמך?**]

עולה הוא: יפלא מאד מדוע בקצת הקרבנות הזכיר בסוף "עולה הוא" "חטאת הוא", ובקצתם לא הזכיר. כמו בעולת בקר וצאן ועוף אמר "עולה" ובשלמים לא אמר "שלמים הם". במנחת מחבת אמר "מנחה הוא" וכן בחטאת הקהל אמר "חטאת הקהל הוא". וכן באשם תלוי אמר "אשם הוא" ולא אמר כן ביתר מנחות וחטאת ואשמות. וגוף הדבר, מה שאמר "עולה הוא" מיותר, דהא כבר אמר "ואם מן הצאן קרבנו לעולה" וגם ראינו שבמקומות הרבה לא יכתב מלת "הוא" כמ"ש "קדש קדשים מאשי ה' ", "אשה לה' ", "שבת שבתון מקרא קדש" – ולא אמר "קדש קדשים הוא", "אשה הוא". וכן בפרשת בן הבקר אמר "עולה אשה" בלא מלת הוא. וחלילה לחשוב כי באו דברי ה' בלא כונה כפי הרצון המושלת. ולכן בכל מקום שבא מלת "הוא" נמצא בו דרוש לרבותינו ז"ל כמו שיתבאר בכל הספר אם ירצה ה'. (עי' באילת השחר כלל קל"ה שם ספרתי חמשים וששה דרושים כאלה הנמצאים בספר זה על זאת). והנה ממה שכפל פה "עולה הוא" מבואר שבא להודיע שאף באופן שיהיה עולה על הדעת שאינה עולה, בכל זה הוא עולה – ר"ל אף שחסר בו פרט אחד ממצותו. ובמה שכתוב מלת "הוא" שמציין על הנזכר תחלה מבאר בהפך – שרק הוא, הוא עולה, ר"ל כפי שנזכר תחלה, לא אם חסר דבר. ולפי זה יש במלות אלה ריבה ומיעוט. וזה שורש לכל הדרושים שיתבארו בספר זה על מלת "הוא". והנה בעולת הצאן חידש שחיטה בצפון והשמיט סמיכה והפשט שלא נזכרו בו. ועל זה אמר "עולה הוא", שגם אם לא נעשה כפי התנאים שנזכרו בפרשה, שחסר בו סמיכה והפשט (והוא הדין נתוח שדומה בדיניו להפשט), בכל זאת, דינו כעולה וכשר. ובמלת "הוא" מציין

רק הוא כפי התנאי שנזכר בו שהוא אם נשחט בצפון. [ובארו שהטעם שמרבה אם לא הפשיט ונתח מפני שהוא לאחר הרציה וכבר סתם בספרא למעלה (ויקרא נדבה פרשה ד מ"ט) כר"א דיזרק הדם אף שאין בשר. ומה שכשר בלא סמך משום דיש עולת צבור שאינו צריך סמיכה. ופסול בלא שחט בצפון משום שהוא לאחר הרציה.] וצריך לומר דאתיא כר' אליעזר בזבחים (דף י:) דלמד עכובא מן מלת "הוא" דכתיב אחר הקטרת אימורים. ובזבחים (דף מט) יש לימודים אחרים על עכובא דשחיטת צפון.

סימן ע

ואם מן העוף עולה: מלבד מה שמלת "עולה" מיותר, דכבר אמר בראש הענין "אם עולה קרבנו" וכמו שבארנו למעלה (סימן סג), בא גם כן שלא במקומו; שכפי חוקי הלשון ראוי לאמר "ואם מן העוף קרבנו לעולה" כמו שכתוב "ואם מן הצאן קרבנו לעולה" "ואם מן הצאן קרבנו לזבח שלמים" "ואם כבש יביא קרבנו לחטאת". (ומבואר אצלינו שבמאמרים התנאים יקדים תמיד את המלה שהוא יסוד החלוקה, ואם השם הוא יסוד החלוקה יקדים את השם ויסמיך אחריו תמיד את הפעל שהוא נשוא המאמר כמו "ואם תחתיה תעמוד הבהרת" וכדומה. ופה מלת "קרבנו" בא תחת הפעל וראוי להקדימו). וחז"ל תקנו זאת מפני שאין העוף זבחי שלמים, רצונו לומר כי תנאי "לעולה" מגביל נגד תנאי "לזבח שלמים", שיען שמן הצאן מביא עולה ושלמים אמר "ואם מן הצאן קרבנו לעולה" נגד מה שיאמר "ואם מן הצאן קרבנו לזבח שלמים" – לא כן העוף, שלא יובא שלמים, לא יצדק לאמר "ואם מן העוף קרבנו לעולה". ויען שעדן היינו למדין קל וחומר שיביא שלמים מן העוף, לכן אמר "ואם מן העוף עולה" להורות שמן העוף לא יובא רק עולה. ור' שמעון למד קל וחומר דהוה אמינא דשלמים שריבה בהבאתם שגם נקבה כשרה לשלמים, כל שכן שהעוף כשר. ור"י לא הוטב בעיניו דרך הלימוד הזה כי יש להשיב דשלמים מיעט בהבאתם גם כן, שאין הצבור מביאים שלמים (כמ"ש בפרק טז מ"ה) ולמד הקל וחומר נקבות דעוף מנקבות בהמה, שריבה הכתוב בהבאת של נקבות דעוף יותר מנקבות דבהמה, ואם נקבות דבהמה כשרים לשלמים כל שכן נקבות דעוף. והראב"ד פירש שר' יהודה

קאמר ליה לר' שמעון כפי הדין שאתה דן אינך יכול להכשיר לשלמים לא הזכרים ולא הנקבות דדיו לבא מן הדין להיות כנדון אבל אני יכול לדון להכשיר אף הנקבות.

סימן עא

מן העוף: כבר בארתי למעלה (סימן יז) שיש הבדל בין אם יזכיר שם המין בלא ה' הידיעה ובין אם יזכירנו על ידי ה' הידיעה עם מלת "מן". כשאומר "מן הבהמה" "מן הבקר" בא למעט תמיד שרק קצת מן המין כשר, לא המין כולו. ובאר בספרא (הובא בקידושין דף כד) ש"מן העוף" ממעט מחוסר אבר, דאף שאין המום פוסל בעופות כמו שלמד כאן ולקמן (אמור פרשה ז מ"ב) ממה שכתוב "תמים זכר בבקר בכשבים ובעזים" דממעט עופות, דלא נאמר דגמרינן להו ממה דכתיב "תמים" בעולת בקר וצאן, דוי"ו מוסיף על ענין ראשון (בזה מיושב קושיית הרא"ם שפלפל בה בלחם משנה פ"ג מה' איסורי מזבח ה"א), בכל זאת מחוסר אבר פוסל בהם. ור' שמעון אמר (במשנה ד) דוגמא לזה דכמו כן הייתי יכול לטעות דעופות שאין המום פוסל בהם אין אתנן ומחיר פוסל בהם, וצריך לרבוי' במה שכתב "לא תביא אתנן זונה..לכל נדר", שמרבה עופות (והובא בתמורה פרק ו משנה ד ובגמ' פסחים דף צ).

כבר בארנו (סימן כב) דכל מקום שיזכיר שם המין כולל זכר ונקבה, ומה שבאר בשלמים שיהיה "זכר או נקבה" בא למעט טומטום ואנדרוגינוס כמ"ש בספרא (פי"ח מ"ב). ואם כן ממה שפה הזכיר שם המין סתם ולא הזכיר שיהיה זכר או נקבה הוציא ר' אליעזר (במשנה ג, הובא ביבמות דף פג ובבכורות דף מב) שאין טומטום ואנדרוגנוס פוסלים בעוף. וחכמים פליגי עליו (שם ובזבחים דף פה) וסבירא להו דאם מלקה מטמא בגדים אבית הבליעה כמו שפסק הרמב"ם (פ"ג מהל' אסורי מזבח הלכה ג) דסבירא להו דברייה בפני עצמו הוא.

סימן עב

קרבנו: כבר בארנו למעלה (סימן סא) שכפי חוקי הלשון וכלליו צריך לומר "ואם מן העוף הוא מקריב" (בפעל, לא בשם). ושם הראינו שבכל מקום שבא זרות כיוצא בזה שבא שם "קרבנו" תחת הפעל דרשו חז"ל הכינוי. וכן דריש פה שבא למעט צבור שאין מביאין עוף. ובאר (במשנה ו ז ח) דצריך המיעוט משום שהייתי לומדו

במה מצינו מעולת בהמה שבא בנדר ונבדה וגם הצבור מתנדבים אותה, והוה אמינא דהוא הדין עוף. והגם שמצינו בהפך, דמנחה ושלמים אינם באים נדבת צבור, יש לדחות דמנחה הלא גם השותפים אין מקריבין אותה ולכן גם צבור אינו מקריב מנחה; והשלמים נמתעטו בתמות ובזכרות (פירוש: שאנדרוגינוס פסול לשלמים דצריך זכר ודאי או נקבה ודאית כר' אליעזר במשנה ה', ויותר נראה דיש למחוק מלת "בזכרות"); אבל עוף שהשותפים מביאין אותה (כמ"ש (ויקרא נדבה פרק ח מ"א)) ואין המום פוסל בו (כמ"ש (ויקרא נדבה פרשה ו מ"ג) נאמר שהצבור מביאין עוף – לכן צריך "קרבנו". ובמשנה ט' ביאר עוד שנוכל ללמוד זה מדין קל וחומר, דאחר שריבה הכתוב בהבאת עולת העוף על עולת בהמה – שיכול להביא נקבה ובעל מום שאין באים מן הבהמה – כל שכן שתבא נדבת צבור שמביא מן הבהמה. לזה צריך "קרבנו" למעט. ועיין שבועות (דף יב:) ברש"י ותוס'.

סימן עג

[**הערה: מה עולה מצאו במלת "והקריב"? ויאמר הקרבן אהרן שהיא יתירה ויאמר בזית רענן שדרש "והקריבו הכהן", ויש מפרשים שהוי"ו יתירה – ראה אם דברו נכון כפי חוקי הלשון.**]

והקריב מן התורים: יש פה זרות נפלא, כי יסוד מוסד בדרכי הלשון שיקדים תמיד את המלה שהיא העיקר במאמר ויאחר את הטפל (כמו שבארנו זאת באורך באילת השחר פרק כב). (ועל פי יסוד זה תמצא שבמאמרים התנאיים יקדים תמיד בגזרה האחרונה שהיא תולדות התנאי את המלה שהיא העיקר, ואז אם הפעל הנזכר בגזרה האחרונה שהיא תולדת התנאי בא כבר בגזרה הראשונה שהיא התנאי – אז בא הפעל מאוחר תמיד ויקדים לו את השם או המלה שהיא עיקר החידוש) ועל פי זה אמר 'אדם כי יקריב קרבן..מן הבהמה תקריבו', ולא אמר "והקרבתם מן הבהמה". וכן אמר "אם עולה קרבנו **זכר** תמים יקריבנו", "ואם מן הצאן קרבנו **זכר** תמים יקריבנו", "ואם תקריב מנחת בכורים..**אביב קלוי** באש גרש כרמל תקריב" – כל אלה בא פעל "תקריב" או "יקריבנו" לבסוף, ולא אמר "והקריב זכר תמים" "והקרבת אביב"; כי בפעל "הקריב" אין בו חידוש שכבר נזכר בהתנאי "אדם כי יקריב", ועיקר בא

להודיע מה יקריב או איך יקריב, לא אם יוכל להקריב, שכבר נודע ממה שכתוב "אדם כי יקריב" שיכול להקריב. רק אם הפעל לא נזכר בהתנאי, אז יקדים את הפעל כמו שכתוב "אם הכהן המשיח יחטא..והקריב על חטאתו" "ואם כל עדת ישראל ישגו..והקריבו הקהל", וכן בכל דיני החטאת, כי שם עיקר החידוש שיקריב, לא מה שיקריב. ולפי זה היה לו לומר פה "מן התורים או מן בני היונה יקריב את קרבנו" כי גם פה כבר אמר "ואם מן העוף קרבנו", ולא בא להודיע שיכול לקריב קרבן, רק להודיע מה ואיזה מין יקריב, ועיקר החידוש הוא שמן התורים יקריב, לא שיכול להקריב קרבן. מה שאין כן במה שסדר הפעל "והקריב" תחלה, משמע שהוא עקר הרבותא – שיכול להקריב קרבן. ולישב הזרות הזה אמרו רבותינו ז"ל שבא ללמד שהשותפין יכולים להקריב עוף ופירוש "ואם עוף קרבנו..והקריב" שיכול להקריב אף באופן שהיה עולה על הדעת שלא יוכל להקריב, וזה בשותפין שהיה עולה על הדעת כמו שהצבור אין מביאין עולת עוף, כן השותפין; לכן למדנו שיקריב. ולפי זה הדרוש, עיקר החידוש בפעל "והקריב" ולזה הקדים את הפעל. ורבי [במשנה ב' הובא במנחות (דף קד:)] למד לה ממה שכתוב בפרשת אמור (כב יח) "איש איש מבית ישראל..אשר יקריב קרבנו לכל נדריהם ולכל נדבותם אשר יקריבו לה' לעולה". וכבר בארנו דרך הדרוש והלימוד הזה, ויסודו בדרכי הלשון למעלה (סימן יט) שממה שפתח בשם הכללות בלשון יחיד וסיים בלשון רבים מבואר שבין היחיד ובין הרבים יכולים להביא כל הקרבנות כמו שכתוב "לכל נדריהם ולכל נדבותם" (זולת מנחה שסלק הכתוב כמו שלמד בספרא (ויקרא נדבה פרק י מ"ג) ממה שכתוב "קרבנו"). ולפי זה מה שדריש בספרא (ויקרא נדבה פרק ג מ"א) גבי עולת בקר ובפרשת אמור (אמור פרשה ז מ"ו) גבי שלמים לרבות שותפים, אתיא כתנא קמא דרבי. וברור שתנא קמא ורבי פליגי בפלוגתת רבי עקיבא ור' יוסי הגלילי בספרא (אמור פרשה ז מ"א) ובמנחות (דף עג) שתנא קמא סבירא ליה שהעכו"ם אין מביאין רק עולה, דשם אין מדבר רק בעולה ולכן הביא על כל אחד ואחד דרוש מיוחד. ורבי עקיבא סבירא ליה דשם מרבה הכל, ולכן הוכיח הכל משום מפסוק אחד.

סימן עד

[**הערה: על המשנה הזאת והגמ' בחולין הערו המפרשים קושיות רבות, עיין עליהם. ויובנו מתוך דברי.**]

מן התורים או מן בני היונה: הם שני משפחות נפרדות ממין הזה, כמ"ש בחולין (דף סב) חסיל פסול משום תורין וכשר משום בני יונה דאציפי ותורין של רחבה וכולי. כי יש בין היונה כשבעים משפחות. היונה היא נוחה להכנע, לאו כן התור הוא חפשי. התור נוסע בחורף כמ"ש "ותור וסוס ועגור שמרו את עת בואנה" (ירמיה ח, ז), "וקול התור נשמע בארצינו" (שה"ש ב, יב) – לא כן היונה (עיין מה שכתבנו בפירושנו ישעיה לח יד). והנה מלת "בני" מציין הצעירים – "בן בקר" "בן אתונות" "בן ראמים" "בני צאן" "בני נשר"; ומדוע תפס אצל קרבנות תמיד "בני יונה ותורים" ולא תפס לפעמים "בני תורים ויונה"? מזה נלמד דבני יונה דוקא קטנים ותורים דוקא גדולים. ובאמת הדיוק מן הלשון "בני יונה" מוכרח בלשון; אבל מן לשון "תורים" אינו מוכרח, כי שם "תורים" כולל גדולים וקטנים כמו "כבשים ועזים". ובחולין (דף כג:) שאלו באמת אימא בני יונה דכתיב בהו "בני" – קטנים אין, גדולים לא; תורים – אי בעי גדולים לייתי אי בעי קטנים לייתי! ומשני דומיא דבני יונה. מה בני יונה קטנים ולא גדולים אף תורים גדולים ולא קטנים. נראה, שהגם ש"תורים" כולל גם קטנים, פה כיון על הגדולים בהכרח, כי מבואר אצלינו (לקמן סימן שיב) שיסוד מוסד בדרכי הלשון שידבר תמיד בדרך לא זו אף זו, ולא בהפך. וממה שהקדים תמיד תורים לבני יונה מבואר שתורים גדולים, ויאמר שיביא תורים גדולים ואף בני יונה שהם קטנים גם כן יכול להביא, וממילא ראוי לומר שכמו שבשם "בני יונה" כיון רק על קטנים שבזה מוסיף רבותא על תורים, כן בשם "תורים" כיון רק על גדולים שבזה חידושו פחות מחידוש בני יונה, לכן כתוב תמיד קודם. ועיין מה שכתבנו בפר' תזריע (סימן כה) על "ובן יונה או תור לחטאת". והנה שמות אלה כפולים בתורה כמה פעמים. ותמיד דייק לכתוב "תורים ובני יונה" (ומצאנו גבי מצורע עני כפל שמות האלה שני פעמים בפרשה אחת). ומשיב בספרא שהוכרח לכפול זאת תמיד כי הייתי למד מדרך הקל וחומר שיוכשרו תורים קטנים או שיוכשרו בני יונה גדולים, והייתי אומר

שרק בעולת העוף ובמקום שגלתה התורה בפירוש יש קפידא, לא במקום שסתם הכתוב. לכן הוכרח לדייק ולבאר זאת בכל פעם. כן נראה, והוא הדרך הקצרה לישב כל קושיות התוס' והמפרשים והרא"ם והקרבן אהרן שהאריכו בסוגיא זו דחולין.

סימן עה

מן התורים או מן בני היונה: כבר הזכרתי (למעלה סימן יז) שיש הבדל בין אם יזכיר שם המין בלא ה' הידיעה (שיכוין על כלל המין, יהיה מי שיהיה), ובין כשיזכיר בה' הידיעה עם מלת "מן" שאז בא למעט תמיד שלא כל המין כשר. ופירשו בספרא שבא למעט תחלת הציהוב, כשמתחילים כנפיהם לצהב סביב צוארם, שאז יצאו מכלל קטנות ולכלל גדולים לא באו, ופסולים לתורים ובני יונה. והנה בגמ' חולין (דף כב: וכג) מסיק דתחלת הציהוב ספיקא הוה ולא צריך קרא, ושהכתוב ממעט נרבע ונעבד דיליף להו בבהמה לר' ישמעאל מן "כי משחתם בהם מום בם" והוה אמינא דבעוף שאין מום פוסל גם הני אין פוסלין. (וכן כתב הרמב"ם (פ"יז מהל' מעשה הקרבנות ה"ב)). אמנם הספרא אזיל לשטתו שממעט נרבע ונעבד מן "מן הבהמה" "מן הבקר" כמו שמובא (ויקרא נדבה פרשה ב מ"ז ומ"ט), וזה דלא כר' ישמעאל כמ"ש בתמורה (דף כח) וזה שלא כדברי התוס' שם (ד"ה כי משחתם), ואין להאריך יותר.

סימן עו

והקריב מן התורים את קרבנו: כבר בארנו למעלה (סימן יג) שכל מקום שבא שם הפעל נוסף על הפעל יש בו דרוש לחז"ל, ושם בתורה אור הארתי הדבר בכל פרטיו. וכן דרשו פה מה שהוסיף מלת "את קרבנו" שבא לדייק שרק את קרבנו יביא תורים ובני יונה, אבל להכשר גופו לבא אל המחנה אם נצטרע – אין מועיל תורים ובני יונה, רק צפרים כמו שכתוב "ולקח למטהר שתי צפרים". ובאר דהוה טעינין ממדת הקל וחמר שכל שכן שיוכל להביא תורים ובני יונה שכחם גדול מצפרים שכשרו לכפר בפנים. ואמר (במשנה ז') שלא תדון קל וחומר שיועילו צפרים לכפר בפנים שהרי כחם גדול מתורים גבי הכשר מצורע – דהא אמר כלל ופרט: "ואם מן העוף..והקריב מן התורים" ואין בכלל אלא מה שבפרט וכמ"ש (במשנה ג) יכול יהא העוף כולו כשר וכולי. ור' יהודה (במשנה ח) דקדק יותר ואמר שבמצורע עני בלי זה לא הייתי טועה

שיועילו להכשרו תורים ובני יונה כי הייתי יודע זה מצד אחר; שאחר שבמצורע עשיר, הגם שהמכשיר שבפנים (שהוא אשמו שמכשירו לאכל בקדשים) שוה למכפר שבפנים (שהוא החטאת, ששניהם בהמות) - ובכל זאת המכשיר שבחוץ חלק מהם (שאינו בהמה רק עוף, דהא צריך "ושלח על פני השדה"), כל שכן במצורע עני שגם בפנים אין המכשיר שוה למכפר (שהכשרו כבש ובכפרתו תור ובן יונה לחטאת) שלא ישוה המכשיר שבחוץ אל המכפר שבחוץ להיות תורים, ואין צריך לכתוב "קרבנו" למעט; רק שבמצורע עשיר שם אין הקל וחומר הזה והייתי טועה שיהיה גם המכשיר תורים ובני יונה – לזה צריך מלת "קרבנו".

סימן עז

והקריבו הכהן אל המזבח: יפלא מאד לענין מה אמר זה? שבמנחה שצריכה הגשה אמר "והגישה אל המזבח" אבל בעולת העוף שאינה צריכה הגשה למה אמר שיקריב אותה אל המזבח, מה שלא אמר כן בשום קרבן? ואמרו חז"ל בספרא (הובא בזבחים דף סה, כריתות דף ט) לפי שהייתי יכול לטעות שצריך להביא שני פרדין, ד"תורים ובני יונה" לשון רבים, לכן חזר פעל "והקריבו" שנית בכינוי היחיד ללמד שדי בפרידה אחת. ולכן לא אמר "ומלק הכהן על המזבח את ראשו" רק חזר שנית פעל "והקריבו". (ועיין באילת השחר כלל קד). והנה בשם המין מצאנו שמות שידבר על הרבים בלשון יחיד כמו "ויהי לי שור וחמור צאן", ומצאנו שמות שלא יבואו בלשון יחיד לסימן המין כמו "מן הכבשים ומן העזים תקחו" – שלא יתכן לומר "מן הכבש ומן העז". ויש בזה הבדל לדעתי בין מין הגבוה ובין מין הנמוך שנקרא על שם שניו; שרק מין הגבוה יבא בלשון יחיד, כי צאן הוא מין הגבוה, אבל כבשים ועזים שהם מין נמוך תחת סוג צאן ונקרא בשם היחיד "כבש ועז" ורק כשהוא בן שנתו – יבוא ברבים. וכן תורים ובני יונה הם מין נמוך תחת מין הגבוה "עוף", ונקראו כן בימים ידועים (כנ"ל סימן עד). לכן באו בלשון רבים. ובזה לא יקשה למה לא אמר "מן התור או מן בן יונה" ולא יהיה מקום לטעות ולא יצטרך "והקריבו"? מפני שזה נגד טבע הלשון, ואחר שמוכרח לומר "תורים ובני יונה" בלשון רבים, יש מקום לטעות שצריך שנים, בפרט שלא מצינו פרידה אחת קריבה בכל התורה כולה כמ"ש בספרי (שלח פסקא

קח) ובכריתות (שם) להביא פרידה אחת אי אפשר שלא מצינו בכל התורה כולה...,
לכן אמר שנית פעל "והקריבו".

סימן עח

[**הערה: איך דרש התנא קמא מן "הכהן..ומלק" ב' דרושים? ובמה חולק רבי עקיבא?**]

והקריבו אל המזבח ומלק: כבר בארנו (בסימן הקודם) שפה אין צורך להקריבו על ידי הכהן למזבח כי עולת העוף אינו צריך הגשה כלל; ועיקר כוונת המאמר שימלקנו במזבח (ומה שתפס "והקריבו" ולא אמר "ומלק במזבח" מפני שרצה לתפוס פעל "והקריבו" בכינוי יחיד ללמד שאין צריך שתי פרידות). ומזה מבואר דהמליקה צריכה כהן שאי לאו כן היה לו לומר "והקריבו אל המזבח ומלק", למה אמר "הכהן"? ובאר בספרא (הובא בזבחים דף סה) דהוה טעינן מדין קל וחומר דאינו צריך כהן, דהא עולת צאן שחמורה יותר – שצריך צפון – אינו צריך כהן לשחיטתו, וכל כשן מליקה הקלה – שאינו צריך צפון – שאינו צריך כהן. ובמשנה ג' למד עוד ממה שכתוב "הכהן..ומלק" שמליקה צריכה להיות בגופו של כהן. וזה בנוי על יסוד מוסד בטבע הלשון שיקדים תמיד את הפעל קודם לשם הנושא – "וערך הכהן" "וידבר ה' ", "וימל אברהם", וכדומה. וכל מקום שהקדים את שם הנושא קודם אל הנשוא כיון איזה דיוק בהנושא ואיזה גדר והבדל וכדומה (וכמ"ש באילת השחר פרק יב). והיה צריך לומר פה "ומלק הכהן את ראשו", ולמה הקדים שם "הכהן" קודם לפעל שלו? ועל כרחך בא לדייק שהכהן בעצמו ימלק, לא על ידי כלי (כי מן הדין הייתי אומר שהוא כל שכן משחיטה שקבע לה כלי, כמו שלמד בזבחים (דף צו:)). ור' עקיבא אומר שאין צורך לדיוק זה כי מה שכתוב "הכהן" מיותר לגמרי, דבלי זה נדע שהוא בכהן אחר שהיא במזבח (כמ"ש בסימן שאחרי זה) ואין זר קרב על המזבח, ולא בא רק לדבר זה שתהיה המליקה בעצמו של כהן.

סימן עט

[**הערה: המפרשים פירשו משום דכתיב חד "המזבחה" על "ומלק והקטיר". ויש אומרים ש"המזבחה" לא מוסב כלל על "ומלק".**]

והקריבו הכהן אל המזבח ומלק: לא פורש באיזה מקום מן המזבח ימלוק, אם אצל המזבח או למעלה במקום שמקטיר. וז"ש בספרא (הובא בזבחים דף סה) יכול ימלקנו בין מלמעלה בין מלמטה? אמנם הסברה מחייבת שיהיה במקום ההקטרה שאי לאו כן מה שכתוב "והקריבו אל המזבח" מיותר, דהא בחטאת העוף לא נזכר זאת יען שנעשית למטה. ואם פה קפיד על מקום מיוחד בצד המזבח היה ראוי לבאר כמו שכתב אצל הגשה דמנחה (צו ו) "הקרב אותה לפני ה' אל פני המזבח" וכדומה. ומדכתב סתם ידעינן שהוא עצמו מקום המזבח שהזכיר אחר כך לגבי הקטרה. ואמר בספרא ובזבחים (שם) ובירושלמי ריש יומא המזבח אמור לענין הקטרה ולענין מליקה. מה הקטרה למעלה אף מליקה למעלה. וזה בנוי על שורש חזק שהיה לחז"ל בדרכי ההיקש שבא לפעמים שם או פעל כפול שלא לצורך במאמר אחד כדי להקישם זה לזה (כמו שנתבאר באילת השחר כלל קמד קנט קס). וכן פה כפול שם 'המזבח' שני פעמים להקישם זה לזה, שמה שכתב לענין מליקה "והקריבו אל המזבח" הוא עצמו במקום של המזבח שנזכר לגבי הקטרה שפירושו למעלה. [לא כמו שפירשו המפרשים שמלת "המזבחה" מוסב גם למעלה על מליקה, וזה אינו, כי כלל בלשון שהשם הצדדי הבא במשפט שיש לו שני נשואים יתפרש לרוב על הנשוא הסמוך לו; שאם כן נפרש גם כן "וקמץ משם מלא קומצו והקטיר המזבחה" או "ושסע אותו בכנפיו..והקטיר המזבחה" שהקמיצה והשיסוע יהיו בראש המזבח! והעיקר כמו שפירשתי שמן "והקטיר המזבחה" ידעינן בדרכי ההיקש שגם "והקריבו אל המזבח" פירושו למעלם.] ומה שאמר ודין הוא... – בגמרא לא גרס לא, ויש למחקה מן הספרים שזה לענין הזיה, ומקומו לקמן משנה ז גבי מיצוי.

סימן פ

ומלק את ראשו: כתב הרשב"ם מדכתיב "ומלק את ראשו" ולא כתיב "ומלק אותו" כמו "ושחט אותו" פירשו דונש כי הוא ראיה לדברי רבותינו שראו עבודת המקדש כי היה חותך בצפרנו שדרה ומפרקת מאחוריו עד שיגיע לסימנים. והנה בחטאת העוף באר הכתוב "ומלק את ראשו ממול ערפו", והוא הדין בעולה. וכן למד שם מפה לענין שתהיה המליקה בעצמו של כהן. אבל במקום המליקה היה הבדל ביניהם – שזה

למעלה וזה למטה; שזה למד בעולה בהיקש, ודבר הלמד בהיקש אינו חוזר ומלמד בהיקש. כך כתבו התוס' בזבחים שם.

סימן פא

ומלק את ראשו והקטיר המזבחה: מבואר שמקטיר את הראש בפני עצמו ואחר כך מקטיר את הגוף, דהא אחר כך אמר "ושסע אותתו בכנפיו והקטיר המזבחה", וכמ"ש בספרא משנה ו' ומנין שהקטרת הראש לעצמו? כשהוא אומר.... והנה בחטאת העוף אמר "ומלק את ראשו..ולא יבדיל" ואם נאמר דמליקת עולת העוף וחטאת העוף שוה, י"ל שגם בעולת העוף בעת שמולק אינו מבדיל הראש מן הגוף רק אחר גמר המליקה וההזיה, אז מפריד הראש ומקטירו בפני עצמו. אך שאם כן היה צריך לכתוב "ומלק את ראשו ומצה את הדם" לפני ההקטרה, שלא מצאנו בקרבנות שיקטיר שום דבר לפני הזית הדם. ובאמת כתב רש"י ז"ל ופשוטו של מקרא מסורס הוא ופירושו וקודם הקטרה ונמצה דמו כבר. ואצלינו יסוד מוסד שלא נמצא סירוס ועוות בכתבי הקדש (וכמ"ש באילת השחר פרק כא). ולמה הפך הסדר? ועל כרחך בא להורות שתיכף אחר מליקתו צריך שיהיה ראוי להקטירו בפני עצמו - ר"ל שיהיה נבדל מן הגוף. כי יש פעלים רבים שמורים על שהפעולה מוכנת להעשות - לא על עשייתם, כמו "כי משחיתים אנחנו את המקום הזה" (בראשית י"ט:י"ג), "ויבא האיש את האנשים ביתה יוסף..ויגשו וידברו אליו פתח הבית ויבא האיש את האנשים ביתה יוסף" (שם מג) שפירושו של "ויבא" הראשון שהיה מוכן להביאם. וכן "והביא את אשמו...והביא אל הכהן" (ויקרא ה ז-ח) ש"והביא" הראשון פירושו שהיה מוכן להביאה. וכן פירשו בכמה מקומות בספר הזה כמ"ש באילת השחר (סימן י). וכן פה פי' "והקטיר המזבחה" שיהיה ראוי להקטרה. וז"ש בספרא (הובא בזבחים שם) אי מה מליקה...אף כאן מולק ואינו מבדיל. ת"ל ומלק והקטיר ונמצה וכולי אלא מלקו כדרך הקטרתו.

סימן פב

ונמצה דמו: הוא נפעל עבר ופירושו וכבר נמצה דמו קודם שהקטיר, כמו שפרש"י על "וישמע יעקב" (בראשית כח, ז) שפירושו וכבר שמע, וכנ"ל בסימן הקודם. והנה

פעל זה מצאנוהו על שלשה תמונות: (א) נחי עי"ן – "מיץ חלב יוציא חמאה" (משלי ל:ל"ג). (ב) מן הכפולין – "למען תמוצו והתענגתם" (ישעיה סו, יא). (ג) מנחי ל"ה – כמו כאן ששרשו **מצה** כדבר הראב"ע והרד"ק. [ורש"י ז"ל שפירש ונמצה לשון "מיץ אפים" "כי אפס המץ", הולך לשיטתו שדעתו כדעת קדמוני הלשון שבעלי עלומי העין והנחים והחסרים והכפולים כולם משורש אחד המה ועיקר הוראתם אחד, ויתחלפו מצדדי הוראתיהם. כמו שכתבנו בפי' בראשית על "הוא ישופך ראש" ועל "אנשי השם", ובפר' לך על "ואנכי הולך ערירי". וכן **אנן און אנה** כמ"ש במדבר (יא א); וכן **נסך סכך סכה** כמ"ש שמות (כה כט), וכן במקומות רבים. והארכתי בזה במקום אחר שכן דעת חז"ל ועיין אילת השחר (כלל ב ג ד)]. ובכל זאת יש הבדל ביניהם, ש"מצץ" מן הכפולים – מוצץ בפיו דבר שיש בו לחלוחית; "מיץ", מנחי ע"ו – סוחט משקה הנבלע באיזה דבר; ו"מצה" מנחי ל"ה – מורה על תמצית המשקה באחרית הכלי כמו השמרים שבשולי הכוס. ואמר תמיד "שְׁתִית מָצִית" (ישעיה נא, יז) (יחזקאל כג, לד). ואמר "אַף שְׁמָרֶיהָ יִמְצוּ יִשְׁתּוּ" (תהלים עה, ט) בדרך המליצה שיהיה תמצית השמרים בשפע כל כך עד שישתו אותם. וכן מה שכתוב פה "ונמצה דמו" ובחטאת העוף "והנשאר בדם ימצה" פירושם שיסחוט עד אחריתו. ולפי זה מה שכתוב בספרא ובזבחים (דף סה) ונמצה דמו – דם כולו – זה נודע מן פעל "ונמצה". ומה שאמרו אוחז בראשו ובגוף ומוצה – זה פירושם על "דמו" (שהכינוי אינו מוסב על ראשו רק על העוף. ושכן מ"ש אחריו "והסיר את מוראותו" הכינוי מוסב על העוף) ופירושו דם העוף, שכולל הגוף והראש. ובזה לא יקשה הא ר' יהודה סתמא דספרא סובר בספרא (אחרי מות פרק יא מ"ט) ובחולין (דף פח) דדמו אפילו מקצת דמו – כי הלימוד של דם כולו הוא מן פעל "ונמצה", כן נראה.

סימן פג

על קיר המזבח: המזבח בכללו כולל גוף המזבח וגגו וקירותיו ויסודו והכבש שעולים בו אליו, שכולם חלקי המזבח. ובארנו (בסימן קמב) שלפעמים בדרך ההרחבה גם הכבש בכלל "מזבח". אמנם כשפורט את חלקיו, למשל גג המזבח, קיר המזבח, יסוד המזבח – אז דבר על חלקיו בדוקא. וכשאומר "קיר המזבח" אין היסוד והכבש בכלל,

שאלו נקראו בשם אחר: "יסוד המזבח" "מעלות המזבח". וזה שאמר בספרא לא על קיר הכבש ולא על קיר היסוד, רוצה לומר שלכן אמר "על קיר" ולא אמר "על המזבח" שבזה ממעט הכבש והיסוד. וכן הוא בספרא (ויקרא חובה פרק יח מ"ח) על מה שכתוב בחטאת העוף "והזה מדם החטאת על קיר המזבח". [ושני הברייתות הובאו בזבחים (דף סד: ודף סה) ושם לא גרס ולא על קיר היסוד]. ובמה שכתב "המזבח" מבואר שלא על קיר האולם וההיכל (כן גירסתו בגמ'). ובארו חכמים שמה שכתוב "על קיר המזבח" היינו על קיר העליון למעלה מחוט הסקרא (הגם שממדת הקל וחומר יש לומר שהוא למטה דהא חטאת העוף מזה דמה למטה מן החוט אף שדם חטאת בהמה למעלה, וכל שכן עולת העוף שגם דם עולת בהמה למטה). ולמדו זה בדרכי ההיקש, שכבר כתבנו (בסימן עט) שאחד מדרכי ההיקש הוא שיכפול הכתוב שם אחד שלא לצורך כדי ללמוד שני השמות הבאים במאמר זה מזה, כמו שכפל שם "המזבח" גבי מליקה והקטרה להדמותם זה לזה כמו שכתבנו שם. והוא הדין מה שכפל שם "המזבח" גבי הקטרה וגבי מיצוי שהיה יכול לאמר "והקטיר המזבחה ונמצה דמו על קירו", שמבואר שאין דרך לכפול השם ולשנותו במאמר אחד רק להזכירו על ידי כינוי, וכל מקום שכפל את השם בא לדרוש כמ"ש באילת השחר (פרק טו). ובא ללמד ששם "מזבח" הנזכר גבי הקטרה הוא עצמו השם שנזכר גבי מיצוי, ומה הקטרה למעלה אף מצוי למעלה [בזבחים דף סה גרס בברייתא זו וכי לאחר שהקטיר חוזר וממצה, וכן גריס רש"י. אמנם בספרא גריס זה במשנה ה', וכן כתב בחולין (דף כא:) דכן גרס לה בספרא, וכן כתב בפירוש התורה. וגירסא זו עיקרית.] ואמר (במשנה ח') שהיה עולה בכבש ומשם פנה לסובב (שהיא כניסה שניה שבגובה המזבח כדתנן ברפ"ג דמדות עלה אמה וכנס אמה זה יסוד, עלה חמש וכנס אמה זה הסובב). ושני כבשים קטנים יוצאים מן הכבש שבהם פונים ליסוד ולסובב כמו שמובא בזבחים (דף סב:). ומשם בא לו לקרן דרומית מזרחית שקרובה לבית הדשן להשליך שם מוראה ונוצה (כמ"ש בדף סד:) ושם מולק ומוצה. ודעת הת"ק דהזיה כשרה אפילו אחת למטה מרגליו, רוצה לומר - למטה מן הסובב שעליו עמד ברגליו; כי חוט הסקרא המבדיל בין דמים העליונים והתחתונים היה

אמה למטה מן הסובב, וכל שמוצה למעלה מן החוט – אף שהיא למטה מן הסובב – כשר, כי סבירא ליה דיכול לעשות מערכה ולהקטיר על גבי הסובב ואם כן הוא מקום הקטרה. ורבי נחמיה ור' אליעזר בן יעקב סבירא להו שאין להקטיר על הסובב, ולכן סבירא להו דאין נעשית אלא בראשו של מזבח, שרק שם הוא מקום הקטרה. כן פירשוהו בזבחים (דף סה).

סימן פד

והסיר את מוראתו: שרשו **ראה**, ענין לכלוך וטנוף. וכן "וְשַׂמְתִּיךְ כְּרֹאִי" (נחום ג, ו). והמ"ם כמ"ם **מקדש משכן מחנה**, שפירושו מקום החניה, כן "מוראתו" - מקום שבו הטינוף. כי בבהמה אמר "והקרב ירחץ במים", ובעוף צוה להשליכו. וזה לכ"ע שגם המעים בכלל, שאי לאו כן היה לו לומר שירחצם במים, כי בודאי לא יקריבם עם הטנופת, והכתוב לא הזכיר רק הזפק שלא נמצא דוגמתו בבהמה. אבל בקרקבן יש פלוגתא בספרא ובזבחים (דף סה) – שלדעת אבא יוסי צריך להסיר גם אותו, ולדעת התנא קמא אינו צריך להסירו כי הפרש שבו יוסר בקל שלא על ידי רחיצה ואינו בכלל "מוראתו" לדעת התנא קמא. ובנוצתה, רוצה לומר, עם הנוצה שכנגד מקום המוראה (וכינוי הה"א על "מוראתו" שהוא לשון נקבה) כמו "גְּדוֹל כְּנָפַיִם וְרַב נוֹצָה" (יחזקאל יז, ז), "אִם אֶבְרָה חֲסִידָה וְנֹצָה" (איוב לט, יג). וכך פירשו ראב"ע ורשב"ם, ולא כרש"י. ועל זה לא חלק אבא יוסי כלל כי מחלקותו הוא רק אם הקרקבן בכלל "מוראה". ולפי זה מ"ש במשנה זבחים (דף סד:) והסיר את המוראה ואת הנוצה ואת בני מעיים היוצאים עמה אתיא כתנא קמא, וכן פסק הרמב"ם (פרק ו מהל' מעשה הקרבנות הלכה כא). והרא"ם והקרבן אהרן ויתר המפשרים ראשונים ואחרונים נדחקו בזה ללא צורך.

סימן פה

[**הערה: איך דריש כל אלה הדרושים ממלת "אותה"?**]

והשליך אותה: יסוד מוסד בטבע הלשון ששני פעלים הבאים זה אחרי זה והפעל השני משלים וגומר פעולת הפעל הראשון, אם נזכר גוף הפעול אחר הפעל הראשון אז יבא הפעל השני סתם בלא כינוי ובלא מלת "את" המורה על הפעול. כמו: "**ולקח**

הכהן מדם החטאת...**ונתן** על קרנות" (ויקרא ד, כה) (ויקרא ד, ל-לד) "**והרים** את אזכרתה...**והקטיר**" (ויקרא ב, ט)(ויקרא ו, ח) – לא שייך לומר "ונתן אותו" "והקטיר אותו" או "ונתנו והקטירו" כי ההקטרה היא גמר פעולת ההרמה והנתינה היא גמר הלקיחה. וכל מקום שנלוז מן החק הזה דרשוהו חז"ל (וכמו שכתבנו באילת השחר כלל קנא). וכן כאן היה לו לומר "והשליך אצל המזבח" כי ההשלכה היא גמר פעולת ההסרה. וכבר בארנו (באה"ש כלל ק"נ) שכל מקום שידבר על ידי כינוי הדבוק אל מלת "את" (תחת שיכול לדבר בכינוי לבד) יש בו מיעוט ביחוד ודרשוהו חז"ל. ולפי זה יש פה שני מיעוטים: (א) הכינוי שמיותר אחר פעל "והשליך" (ב) מה שנדבקה הכינוי אל מלת "את" שמורה גם כן מיעוט. ומזה הוציאו חז"ל למעט: (א) שהפסולה אם עלתה על גבי המזבח (שדינה שלא תרד) אינו צריך להשליך המוראה והנוצה לבית הדשן, (ב) רק אותה ישליך, רצונו לומר עולת העוף, לא זולתה שהם חטאת העוף ועולת בהמה. וכפי הנראה עיקר המיעוט על עולת בהמה (דהוה טעינין מדין קל וחומר (כמ"ש במשנה ב') דאחר שפסל בו את העור שקרב בעוף, כל שכן שיפסל בית הראי שפסול בעוף. והוה אמינא שמה שכתוב "והקרב ירחץ" היינו קרבים שאין בם ראי) אבל על חטאת העוף אינו צריך לומר מיעוט דהא אינו קרב רק נאכל לכהנים, ותפסיה אגב גררא.

סימן פו

[**הערה: למה לא פירש כפשוטו קדמה למזבח?**]

הנה מלת "אצל" תורה בכל מקום על הסמיכות; שבמה שכתוב "ואכלוה מצות אצל המזבח" -אף ששירי מנחה נאכלים בכל העזרה- מקשה באמת בזבחים (דף ס) וכי אצל המזבח אכלוה?, עיי"ש. ואמר בספרא (שמיני פרק א מ"ו) לפי שאמר אצל המזבח, אין לי אלא סמוך למזבח וכולי. ובמה שכתב "לא תטע לך אשרה כל עץ אצל מזבח", אף שאיסורו נוהג בכל העזרה (רמב"ם פ"ו מהל' עכו"ם ה"ט, ופ"א מהל' בהב"ח ה"ט) – צריך לומר שלפי שהנטיעה שהיה נוהג בין העכו"ם היה בסבת המזבח. ולכן אמר בספרא כאן וכן בפר' צו (צו פרק ב מ"ד) על "ושמו אצל המזבח" סמוך למזבח. וכן תרגם הירושלמי סמוך למדבחא. והנה כפי הפשט משמע

שהיה צריך להשליכו למזרח המזבח. אולם חז"ל בקבלתם למדו שישליכהו למזרחו של כבש שהוא בדרום המזבח. וילאו כל הפותרים למצוא חדתם. אבל מי כמוהם מבין עומק הלשון ודרכיו! כי עם העיון השקפתי שיש הבדל בין **קדם** ובין **מזרח**; ששם "מזרח" מציין מזרח השמש, ושם "קדם" מציין הצד הקודם במקום או במעלה. ובשביל זה נקרא צד מזרח בשם "קדם" על שהשמש עולה משם והוא הקודם לביאת האור על האופק. ועל פי זה גם צד המזרחי של הבתים והערים נקראו בשם "קדם" כי בימים ההם היו פתחי הבתים ושערי הערים פתוחים למזרח על פי הרוב, וכמ"ש בתוספתא דמגילה (פרק ג) אין פותחין בתי כנסיות אלא למזרח שכן מצינו במשכן שנאמר "והחונים לפני המשכן קדמה מזרחה". [ועיין תוס' עירובין (דף יח:) ד"ה ולא]. ועל כן, במקום שצריך לבאר שצד מזרח יוקדם יאמר "קדמה מזרחה" כמו בדגלים – "והחונים קדמה מזרחה", ובגבולים – "משם עבר קדמה מזרחה" (יהושע י"ט:י"ג); רוצה לומר שצד מזרח היה קודם בנסיעה או במקום. ולפי זה בבית שאין פתחו במזרח, לא יצדק על מזרח שם "קדם". ואם כן המזבח שהיה מעלותיו בדרום ששם היה הכבש (כנ"ל סימן סה) לא יצדק על מזרח המזבח שם "קדם"; לכן פירשוהו שהיה במזרח הכבש, שמבואר אצלינו (לקמן סימן קמב) שאם יאמר שם "מזבח" בכלל יכלול גם הכבש. והיה בדרום המזבח, ומצד זה היה במזרח ובצד קדם לכניסה. ויצדק שם "קדם" בטוב. ומבואר במסכת תמיד (פרק א מ"ד) שהיה רחוק מן המזבח לצד דרומו עשרים אמה. וכתב המפרש (שם) והתוס' במעילה (דף יא: ד"ה דישון) משום דכתיב "והשליך" ואין השלכה פחות מעשרים אמה. ודבריהם תמוהים. הלא כתיב "ותשלך את הילד תחת אחד השיחים" (בראשית כ"א:ט"ו), "השליכו אותו אל הבור" (שם לח). ועוד, מדוע לא הצריכו לפי זה שהשלכת ארץ ואזוב ושני תולעת אל תוך שריפה הפרה יהיה ממרחק כ' אמה? וזה אמת שפעל **שלך** מורה מרחוק, כי אם מניחו בידו על הארץ יאמר "מניח" או "משים" או "נותן". ו"משליך" היא מרחוק. (ומקושר בפעל זה גם מושג היאוש מן הדבר או העזיבה כמו "כי נשאתני ותשליכני" ומזה הצד אמר "ותשלך את הילד"). ומבואר פה שישליך אל הצד (שאם די שיפילו מלמעלה למטה במקום שעומד שם היה לו לומר "והסיר את מוראתו אל

אצל המזבח" כמו 'להסיר מעל ראש אפרים על ראש מנשה' או "ויתנה אצל המזבח" כמ"ש בהרמת הדשן "ושמו אצל המזבח"). ושיערו כי המשליך אל הצד מגובה עשר אמות דבר קל כמו המוראה והנוצה נופל מרחוק כ' אמה. גם הסברה נותנת כך, כי אחר שחצר המשכן היה רחבו מצפון לדרום חמשים אמה ממילא לא מבעיא לר' אליעזר בן יעקב שסבירא ליה בספרא (ויקרא נדבה פרק ז מ"א) ובזבחים (דף נט) ויומא (דף לז) דכוליה מזבח בדרום קאי, ומזבח של משה תפס חמש אמות, לא נשאר עד כותל הדרומי רק עשרים אמה, ממילא עשה מקום הדשן בצד הכותל והיה רחוק עשרים אמה מן המזבח. ולר' יהודה דאמר בזבחים (דף נח:) וביומא (דף טז) דהמזבח חציו בצפון וחציו בדרום, הא סבירא ליה בזבחים (דף נט:) דמזבח של משה מאמצעיתו היה מודד והיה ארכו ורחבו עשר אמות וחציו מחזיק ה' אמות בדרום. ולר' יוסי דסבירא ליה (שם דף נח) דכוליה מזבח בצפון קאי, הא סבירא ליה (שם דף נט:) דמזבח של משה היה גובהו עשר אמות [וכן ר' יוסי הגלילי (שם) ור' אלעזר בזבחים (דף סג) שסבירא להו דכוליה מזבח בצפון], ע"כ סבירא להו כי גמיר גזירה שוה בגובהו הוא דגמיר דהא ס"ל שהמזבח היה רק חמש אמות כמו שמוכח בגמ' (שם) וביומא (דף טז). ולדידהו יש עוד טעם אחר, דאחר שהיה גובה המזבח עשר אמות היה רוחב הכבש ל"ב אמות בהכרח, כמבואר מדברי התוס' זבחים (דף סג ד"ה כל), ואם כן בין במשכן בין בבית עולמים לא היו יכולים להשליך יותר מכ' אמה שאחר שאנו מפרשים "אצל המזבח קדמה" למזרח הכבש, מבואר שאי אפשר להחזיק הכבש שיהיה קרוי "מזבח" רק עד עשרים אמה, שעד שם היה גובה הכבש לכל הפחות ג' אמות, שזה שיעור הקרוי "מזבח" (דאף למאן דאמר דהיה גובהו עשר סבירא ליה דג' אמות היה מקום המערכה שעליו אמר "שלש אמות קומתו" ושיעור זה נקרא "מזבח") ואחר עשרים אמה נפחת גובה הכבש בשפועו מג' אמות כמ"ש בזבחים (דף סג) אמר רבי בר חמא כל כבשי כבשים...חוץ מכבשו של מזבח שהיו שלש אמות ומחצה ואצבע ושליש אצבע. ולפי החשבון אחר כ"א אמות נתמעט מג' אמות. ומקום הדשן היה מחזיק אמה והיה מוכרח שישים בסוף אמה העשרים, לא יותר. וכל שהיה יכול להרחיק ההשלכה מן המזבח היה מרחיק, והבן. ובמדרש

איכה (בפתיחה זכור את בוראיך) ובמד' קהלת (על פסוק זה) א"ר חנינא המוראה דבר קל הוא והיה הכהן זרקו על הכבש שלשים ושתים אמה – וצריך עיון.

סימן פז

[**הערה: מאין לו שיהיה שני בתי דשנים? ומנא ליה שגם דישון מזבח הפנימי והמנורה נתונים במזרחו של כבש?**]

אל מקום הדשן: שהיה עוד מקום אחר במזרח המזבח ששם היו שורפים פסולי ק"ק ואימורי קדשים קלים ופרים ושעירים הנשרפין שאירע בהם פסול קודם זריקה כמו שמובא בזבחים (דף קד:). וזה נקרא "מקום השריפה", לא "מקום הדשן". (עיין תוס' יבמות דף ק ד"ה והשירים). והנה כבר אנו יודעין מקומו ממה שכתוב "אצל המזבח קדמה" (כמו שכתבנו בסימן הקודם), אך הוסיף "מקום הדשן" ללמדנו ששם יהיה מיוחד גם לשאר דשנים. והנה דישון מזבח החיצון אינו צריך ללמוד מפה דהא אומר שם "ושמו אצל המזבח" (ויקרא ו, ג), ומתאחד עם מה שכתוב כאן "אצל המזבח קדמה" כמו שאמרו במעילה (דף יב) ובירושלמי דיומא (פרק ב הלכה ב). אך בא ללמד שיתן שם דישון מזבח הפנימי והמנורה; כי ממה שכתב "הדשן", בה"א הידיעה, מורה שיהיה מיוחד לכל הפחות על ב' ענינים עד שיהיה מקום ידוע מיוחד לדשן (וזהו שאמרו במעילה שם מנורה מנלן? 'דשן' "הדשן"). ונראה שלכן אמר "**מקום** הדשן", משום דדישון מזבח הפנימי והמנורה היו נבלעים במקומם כמ"ש ביומא (דף כא), לא כן דישון מזבח החיצון, לא היה נבלע לדעת ר"ת ביומא (שם) ובזבחים (דף סד ד"ה דישון) והמפרש בתמיד. ולכן אמר "מקום הדשן" – אף על פי שאין שם דשן כי נבלע ולא נשאר רק מקומו כמ"ש בפסחים (דף עה) "על שפך הדשן" אף על פי שאין שם דשן.

סימן פח

[**הערה: איך דריש שני דרושים ממלת "אותו"**]

ושסע אותו: כבר בארנו (באילת השחר כלל קן) שכל מקום שבא מלת "אותו" בא לדייק ולבאר רק אותו, לא זולתו. ואמרו חז"ל שממעט את הפסולה; שאף שהדין הוא שאם עלתה לא תרד, אינו צריך שסוע, רק קריבה שלימה כמו שהיא. והנה יש לטעות

על ידי דין קל וחומר שגם עולת בהמה טעונה שסוע, דהא חמורה מעוף שצריכה נתוח, וכל שכן שתטעון שסוע כעוף. אמנם אם כן היה לו לומר "ושסע **אותה**", בכינוי נקבה, ויסוב על שם "עולה" להורות שצריך שסוע מדין עולה. ובשכתוב "אותו", בכינוי הזכר, שמוסב על העוף, מבואר רק עוף טעון שסוע, לא עולה בכללה שהיא כולל עולת בהמה. וזהו שאמר "אֹתו" – אותו בשסוע וכולי.

סימן פט

[**הערה: אם כפירוש הרמב"ן שפירש "בכנפיו" במקום כנפיו, מנא לן להכשיר את העור? ואם כפרש"י "בכנפיו" שאינו צריך למרוט הנוצות, היה לו לומר להכשיר את הנוצות? ואם אין צריך קרא לנוצות היה לו לומר "ושסע אותו בעורו"?**]

ושסע אותו בכנפיו: רש"י ז"ל פירש שאינו צריך למרוט כנפי נוצתו. והרמב"ן טען עליו שהנוצה לא נקרא "כנף"; ועוד שאם כן לא זכר באיזה מקום ישסעהו, אם מלפניו אם מגבו. ועל כן פירש ב' של "בכנפיו" שהוא ב' המקום ורצונו לומר במקום כנפיו ישסעהו, דהיינו מגבו. ודבריו נכונים. ומכל מקום בהכרח ידעינן מזה גם כן שאין צריך למרט נוצתו; כי יש הבדל בין שני השמות **כנף** ו**אבר**. שהפרק העליון שבו מחוברים הנוצות נקרא "אבר",(?) והנוצות המחוברות בו שבם יעופף נקראו "כנף" כמ"ש "יפרוש כנפיו יקחהו ישאהו על אברתו" (דברים לב) – שדרך הנשר לפרוש הנוצות בהם יקח גוזליו ועל האבר ישאם. ואמר "באברתו יסך לך ותחת כנפיו תחסה" (תהלים צב) – שסך ומגין עם האבר, והחסיה ימצאו תחת צל הנוצות. וכן אמר "אם אברה חסידה ונוצה" (איוב לט). ואם כן, אם היה צריך למרוט הנוצות איך אמר "בכנפיו"? הלא אז לא נשאר רק האבר והיה צריך לומר "ושסע אותו באברתו"? והנה זה שלא יסיר הנוצות אינו צריך קרא שלא גרע מצמר שבראשי כבשים ושער שבזקן תישים שהיה קרב. רק דהוה טעינן שצריך להפשט העור (דהא בבהמה שהכשיר בו בית הראי, פסל את העור. וכל שכן שבעוף שפסל בו בית הראי שהעור פסול), וממילא יוסר הנוצה בהכרח. וז"ש בספרא, הובא בשבת (דף קח), "בכנפיו" – להכשיר את העור, רוצה לומר שאף שהפירוש כרמב"ן, במקום כנפיו, מדוע לא אמר

"ושסע אותו מגבו"? ועל כרחך בא ללמד שישאר בו הנוצות כי אינו צריך להפשיט עורו.

סימן צ

[**הערה: איך מוכח מן "והקטיר" דאם הבדיל כשר? והמפרשים יאמרו דוי"ו קדרישׁ, וזה דבר שאין לו שחר.**]

ולא יבדיל והקטיר אותו הכהן: כפי חוקי הלשון וגדריו מלת "אותו" מיותר שהיה לו לומר "והקטיר הכהן" כמו שכתב בעולת הצאן "והקריב את הכל והקטיר המזבחה" ובמנחת מרחשת "והרים את אזכרתה והקטיר"; כי כבר בארנו (בסימן פה) שכל מקום שיבואו שני פעלים זה אחרי זה באופן שהפעל השני משלים פעולת הפעל הראשון, ונזכר גוף הפעול או הכינוי-הבא-תחת-השם אחר הפעל הראשון – יבוא הפעל השני סתם, כמו: "ויקח משה את השם ויתן על קרנות המזבח" (ויקרא ח׳:ט"ו) ולא אמר "ויתנהו" או "ויתן אותו". וכל מקום שבא הכינוי שנית דרשוהו חז"ל וכמ"ש באילת השחר (כלל פה). וגם כבר בארנו באילת השחר (כלל קן) שכל מקום שבא הכינוי דבוק אל מלת "את" בא למעט איזה דבר אחר זולתו. ואם כן במה שכתב פה "והקטיר אותו" יש שני יתורים: (א) הכינוי, (ב) מלת "את" שהכינוי דבק בו. ואמרו חז"ל בספרא שאחד בא לרבות אם לא הבדיל שכשר. רוצה לומר שמה שכתב "והקטיר אותו" ולא כתב "והקטיר" סתם, לפי שאם יכתב "ושסע ולא יבדיל והקטיר" יהיה כולו מאמר אחד ונאמר שרק אם שסע ולא הבדיל, אז יקטיר; אבל אם שסע והבדיל – לא יקטיר, כי פעל "והקטיר" כשבא בלא כינוי אחריו הוא גמר פעולה הראשונה. אבל על ידי שכתוב "והקטיר אותו" הוא מאמר בפני עצמו, בלתי נמשך על המאמר הראשון. שתחלה דבר משסוע בלא הבדלה ואחר כך "והקטיר אותו" מכל מקום - אף אם הבדיל; כי פה מדבר על העוף בכלל, לא על התנאי הנזכר במשפט שלפניו. וזהו שאמר בספרא יכול אם הבדיל פסול? ת"ל "והקטיר" – רצה לומר דהא אומר מאמר חדש, "והקטיר אותו", מכל מקום. אולם עדיין היה די אם היה אומר "והקטירו", בכינוי, שבזה היה גם כן מאמר בפני עצמו. ולמה אמר "אותו" שבא למעט – ולא לזולתו? אמרו שבא למעט מלקו בסכין, ר"ל רק אותו שהוא עולת העוף

הנזכר בפרשה שנעשה כמצותו, לא אם לא נמלק כמצותו; כמו שפירש שיש לפסול במליקה מפני שהוא לפני הרציה. והנה הרמב"ם (פרק ו מהל' מעה"ק הלכה כב) כתב ואינו צריך להבדיל ואם הבדיל כשר. וטעמו מבואר בשרשיו (שורש ח) למנין המצות שכתב "כי מלת "לא" תתפרש אזהרה או שלילה, ורק מענין המאמר יודע לנו אם הוא אזהרה או שלילה. וע"כ "לא יבדיל" אשר בחטאת העוף הוא אזהרה כי השלילה תהיה למותר, כי מאין נאמר שצריך להבדיל, כי לא נוכל ללמדה מעולת העוף שמשונים בדיניהם. אבל "ושסע אותו בכנפיו לא יבדיל" אין ראוי למנותו מכלל הלאוין כי הוא שלילה ולדברי הכל אם הבדיל כשר. כי בעבור שאמר בעולת בהמה "ונתח אותו לנתחיו" היה עולה על הדעת שבעולת העוף גם כן; לכן אמר שאינו צריך להבדיל אבל אם הבדיל כשר, עיי"ש. אך מדברי הספרא לא משמע כדבריו דהא אמר שכשר מפני שהוא לאחר הרציה, ומשמע שבכל זה עבר בלאו. וכן בספר יראים כתב דאם הבדיל בשסוע לוקה, ועיין באילת השחר (כלל רכז).

סימן צא

[**הערה: מה שורש לדרושים האלה התולים על בלי מה?**]

עולה היא: כבר בארתי (בסימן סט) שיפלא מאד מדוע בקצת הקרבנות הזכיר בסוף "עולה היא" "מנחה/חטאת היא"', ובקצתם לא הזכיר זאת? (ב) שמה שכתב "עולה הוא" מיותר דהא פתח "ואם מן העוף קרבנו לעולה". (ג) שראינו בהרבה מקומות יחסר מלת "הוא" כמו בבן הבקר אמר "עולה אשה" ולא אמר פה "עולה היא". ועל פי זה דרשו חז"ל תמיד בזה. שבמה שכתב "עולה הוא" בא לרבות שאף בענין שהיה עולה על הדעת שאינו עולה, שלא נעשה בכל פרטיו, בכל זה - הוא עולה. ובמה שהוסיף מלת "הוא" שמרמז רק הוא הנזכר למעלה - בא גם למעט שבכל זה צריך שלא ישנה את ענינו. וקבלו פה שהריבוי הוא אף שלא מצה דם הראש, דהוה אמינא שבזה פסול דהא אמר "ונמצה דמו" שהוא כל הדם ובעולת העוף חלק הראש מן הגוף וכתב בכל אחד הקטרה לעצמו, הוה אמינא דהוא הדין אם לא מצה דם הראש – פסול; ולכן אמר שבכל זה הוא עולה, כיתר עולות, שדי אם קבל וזרק והזה דם הגוף. ובכל זאת אמר רק "**הוא**", אם נעשה כמצותו שמצה דם הגוף, ואמר על זה בזבחים (דף סו)

מאי תלמודא? אמר רבינא מסתברא דרוב דמים בגוף שכיח. ובאר עוד מה שכתב "עולה..אשה" בא להורות שיהיה לשם עולה ואשים וריח, וכמו שבארנו למעלה (סימן נח). והנה כפל זאת בעולת בקר וצאן ובעולת העוף, וכן במנחה, הגם שאין זה מעכב בדיעבד וכמ"ש התוס' בריש זבחים; וגם דהא לאחר הקטרת אימורים כתיב, ואין ללמוד מזה עכובא כמ"ש בזבחים (דף י) ובפרט שבמנחה אין לומר כן. ואמרו חז"ל בספרא, הובא בשבועות (דף טו) ומנחות (דף קי) שבא ללמד ששוה בעיני ה' מנחת נדבה של העני ועולת העוף עם עולת הבקר והצאן. כי אין הדבר תלוי בעצם הקרבן וכמותו, רק בכוונה ובמחשבת הלב לשמה.

סימן צב

[**הערה: איך יוכיח מן וי"ו של "ונפש" כהן משיח? ולמה דריש וי"ו זו יותר מכל ווין שבאו בכל פרשה?**]

ונפש: דרך הכתובים שבכל פרשיות שהם ענין אחד לא יכפול שם הנושא; דהא לא אמר "ונפש כי תביא עולת העוף" או "ונפש כי תביא שלמים" וכדומה, כי סמך על הנושא שהזכיר בראש הענין – "אדם כי יקריב". רק בפרשה וענין חדש שהתחיל "וידבר ה' אל משה לאמר" יזכיר את הנושא – "נפש כי תחטא" "אדם כי יהיה בעור בשרו". ואם כן ממה שהתחיל פרשת מנחה במלת "ונפש" מורה שהיא ענין חדש כי הפרשה מדברת בקרבן בהמה כמו שכתב "כי יקריב מן הבהמה" וכוללת עולה ושלמים. ופרשת מנחה היא כמאמר מוסגר שלכן מתחלת במלת "כי", לא במלת "אם" כמו שבארתי זה היטב (למעלה סימן יב). אך שלפי זה היה לו לומר "נפש" בלא וי"ו, שכבר בארתי (בסימן נט) שכל מקום שהפרשה מתחלת בוי"ו החיבור יש לה קישור לפרשה הקודמת לה כמו שאמרו וי"ו מוסיף על ענין ראשון. ואמרו רבותינו שבא הוי"ו לחבר הנושאים של שני הפרשיות: "אדם (כי יקריב)...ונפש (כי תקריב)", להורות שהנושא עצמו שמביא עולה - הוא מביא גם כן מנחה; ובא לרבות כהן משיח (דאף שהמשיח יש לו מעלה לענין מנחה – שמביא מנחת חביתין בכל יום – יש לו חסרון שאינו מביא מנחה על טומאת מקדש וקדשיו, והוה אמינא שכן לא יביא גם מנחת נדבה, תלמוד לומר "ונפש"). ועיין באילת השחר (כלל תקפה). והנה בהוריות

(דף ח ודף ט) שלש מחלוקת בדבר: דלר' יוסי הגלילי ציבור ונשיא ומשיח אין חייבים בקרבן עולה ויורד כלל. ולר' עקיבא: נשיא חייב בכולן חוץ משמיעת הקול; ומשיח וציבור פטורין מכולן מקרבן עולה ויורד. ולר' שמעון הנשיא והמשיח חייבים, רק המשיח אין חייב על טומאת מקדש וקדשיו. ולכאורה ממה שכתוב פה שאינו חייב על טומאת מקדש וקדשיו, ולא אמר שפטור לגמרי מקרבן עולה ויורד, משמע דאתיא כר' שמעון. אך זה אינו, דהא במה שכתב (במשנה ב') תאמר בציבור שאינו מביא על טומאת מקדש וקדשיו! הוא לאו דוקא, רק רצונו לומר שאינם מביאים קרבן עולה ויורד כלל. ולפי זה מוכרח דאתיא כר' עקיבא דאי לאו כן איך אומר משיח יוכיח שאינו מביא מנחה על טומאת מקדש וקדשיו! – הלא יש להשיב מה לציבור שכן אינו מביא קרבן עולה ויורד כלל, מה שאין כן משיח שמביא על שמיעת הקול וביטוי שפתים! וע"כ דאתיא כר' עקיבא וטעמיה דר' עקיבא דכתיב "זה קרבן אהרן ובניו"- – זה באה חובה לו ואין אחרת באה חובה לו.

סימן צג

ונפש כי תקריב: כבר בארנו (בסימן הקודם) שפרשה זו מקושרת עם הפרשה שלפניה שעל זה מורה סימן הוי"ו שבא לחבר המאמרים בכל מקום. ולפי זה לא היה לו להתחיל במלת "נפש" רק היה לו לומר "וכי תקריב" [שמלת "וכי" כבר יציין שהוא תנאי חדש כמו שבארנו (בסימן יב)] ואמרו חז"ל שבא למעט את הציבור שכן בכל מקום שתפס שם האישי מדבר באישים מיוחדים, לא בכלל האומה, כמו שאמרו איש נדחה לפסח שני ולא ציבור (פסחים סו:), "איש כל הישר בעיניו" ולא ציבור (זבחים דף קיז), ובכמה מקומות. וכן אמר בספרא (בתשעה מקומות, ציינתים בפר' צו סימן קלב) – "ונכרתה הנפש" "ונכרתה האיש" – ולא ציבור. [ובארו שצריך המיעוט הזה כי בלאו הכי הייתי אומר דהציבור מביאין מנחת נדבה דהא יפה כחם לענין מנחה שמביאים בכל יום מנחת נסכים עם התמיד, ואף שגרע כוחם לענין שאין מביאין מנחה על טומאת מקדש וקדשיו (כי אין מביאין קרבן עולה ויורש כמ"ש בהוריות דף ח ע"ב) – זה אין מגרע לענין מנחת נדבה דהא גם המשיח אף שאינו מביא מנחה על טומאת מקדש וקדשיו (כנ"ל בסימן הקודם) בכל זה מביא מנחת נדבה, וכל שכן

ציבור. לכן כתב "נפש" למעט.] ומ"ש (במשנה ג') נפש...תקריב יכול גזירה?.. – כבר בארנו למעלה (סימן יב).

סימן צד

קרבן מנחה: לא מצאנו שיסמך שם קרבן אל שם אחד מן הקרבנות שיאמר "קרבן שלמים" "קרבן עולה". וגם שם "מנחה" בא תמיד לבדו. ומדוע אמר פה "קרבן מנחה"? ובזה יש דרוש תמיד כמו שכתבנו באה"ש (כלל צה). וכבר בארתי (למעלה סימן יג) כי כל מקום שבא שם הפעולה נוסף על הפעל יש בו דרוש; כי השם מורה על דבר שנמצא במציאות וכבר שמו עליו, והפעל מורה על דבר המתהוה עתה ועדן לא יצא אל המציאות; ולפי זה בעת הפעולה אי אפשר שיקרא בשם. וכמ"ש בברכות (דף יח) "יומת המת", חי הוא! אלא המת מעיקרא. ולכן דריש בספרא מה שכתב "אדם כי יקריב..קרבן" שיקדים הקדשו להקרבתו, שבהכרח שהיה קרבן קודם הפעל, כמו שכתבנו שם באורך. וכן פה שאמר "כי תקריב קרבן מנחה" בא להודיע הטעם שיכול להתנדב מנחה, יען שהיא קרבן במקום אחר, כי היא באה תמיד עם הבהמה לנסכים לעולה ולשלמים ולכן קרבה גם בפני עצמה. אמנם מה רצה להורות בזה? מפרש שבא ללמד שהוא הדין כל דבר הבא טפל אל המזבח יכול הוא להביאו נדבה בפני עצמו; ונלמד מזה שהוא הדין לבונה ויין ועצים שבאים טפלים אל הזבח יכול להביאם נדבה. ובאר (במשנה ד' ה' ו') שלולא הריבוי אי אפשר ללמד מן הסברה במה מצינו ממנחה שיש להשיב דשאני מנחה שכבר מצינו שבאה חובה בפני עצמה כגון מנחת חוטא ומנחת קנאות ומנחת חביתין. ואמר דלבונה לא יפחות מקומץ כמ"ש בספרא (ויקרא נדבה פרק י מ"ט) דשיעור לבונה שעם המנחה קומץ. ויין יהיה ג' לוגין כפחות שבנסכים. ומשניות אלו הובאו בש"ס מנחות (דף קד קו קז). ובשמן חולק ר' טרפון ור' עקיבא: שדעת ר' טרפון ששמן מובא בנדבה כמו יין. ודעת ר' עקיבא ששמן אינו מובא מפני שבא בלול עם המנחה ולא בא בפני עצמו. ופלוגתתן מוזכר בזבחים (דף צא) ומנחות (דף קד). ומה שהקשה התוס' שם – למה לי מה מצינו? הלא נלמד מקרא דכתיב "קרבן" – לא קשיא מידי דבקרא אין מפורש רק שכל דבר הדומה למנחה שבא עם הזבח מובא גם בפני עצמו, ובשמן לא ידענו אם דומה למנחה דהא בא מעורב.

וסבירא ליה לרבי טרפון שיש לו דימוי ליין שלמד אותו ממנחה, ור' עקיבא חולק שאין לו דימוי אליו. ומ"ש ומנין שהיחיד מתנדב עצים.. נזכר במנחות (דף כ ודף קו) ושם אמר דכן הוא אומר (נחמיה י, לה) "והגורלות הפלנו על קרבן העצים". ומ"ש דלא יפחות משני גיזרין מפני שכן מביאים למערכה של בין העברים. ובירושלמי דשקלים (פרק ו הלכה ז) מפרש שדוקא אם אמר "עצים", אבל אם אמר "עץ" – מיבא גזר אחד. ומה שאמר (במשנה ח') ר' יוסי אומר וכולי מובא במנחות (דף נ) ושם גריס יכול יהיה יחיד מתנדב קטורת וקורא אני "מוצא שפתיך תשמור"? ת"ל "לא תעלו עליו קטורת זרה". יכול לא יהיה יחיד מביא שאין מביא חובתו כיוצא בו, אבל ציבור יהיה מביא שמביא חובה כיוצא בה? ת"ל "לא תעלו". יכול לא יעלו על מזבח הפנימי אבל יעלו על מזבח החיצון? ת"ל "את שמן המשחה ואת קטורת הסמים לקדש ככל אשר צויתיך יעשו" – אין לך אלא מה שאמור בענין. ופירושו: שממה שכתב "לא תעלו" בלשון רבים מוכח שאף הצבור לא יעלו. ויש לישב גם גירסא דפה על פי מה מש"ש אפילו יחיד על מזבח החיצון. ועיין בתוס' שם ד"ה תלמוד לומר. ואין להאריך.

סימן צה

קרבן מנחה סולת: מה שלא אמר "קרבן מנחת סולת" או "אם סולת קרבנו" כמו שכתב בכל המנחות "מנחת מחבת" "מנחת מרחשת" – כתב רש"י ז"ל שבא לאמר שהנודר מנחה סתם יביא מנחת סולת. וזה כר' יהודה במנחות (ריש פרק יג). אבל הרמב"ם (פ"יז מהל' מעה"ק ה"ה) פסק כתנא קמא דהאומר הרי עלי מנחה יביא מאחד מחמשת מיני מנחות שירצה. והנה מה שלא אמר "אם סולת קרבנו" יש לומר דבא להשמיענו שלא תדמה ליתר מנחות שנאפות קודם יציקה ולא היתה עוד סולת, רק פתיתין; אבל מנחה זו נקראת "מנחת סולת" שלא נאפת קודם [לא מבעיא למה שמבואר מדברי הרמב"ם (פ"י מהל' מעה"ק ה"טו) שמנחת סולת היתה מתחלקת לכהנים קודם לישה; (וכן כתב הסמ"ג (מ"ע סי' קפד). וכן מבואר מדבר הרמב"ם (פ"יג מהל' מעה"ק ה"י) שלא היתה נאפת עשרה חלות. ועי' במשנה למלך שם. וכן נראה מדברי רש"י בפסוק ד' כל המנחות האפויות לפני קמיצתן באות עשר חלות, שבא למעט מנחת סולת כמ"ש הרא"ם.) אלא אף לדעת הרא"מ והלחם משנה שגם

מנחת סולת היתה נאפת עשרה חלות, על כל פנים היה זאת אחר הקמיצה.] ועל זה אמר "סולת יהיה", רוצה לומר, שלא תאפה. ובעודה סולת "ויצק עליה שמן..וקמץ". אמנם בכל זאת, היה לו לומר "כי תקריב מנחת סולת סולת יהיה קרבנו". פירשו חז"ל בספרא "מנחה" – ליתן את האמור כאן בכל המנחות וכולי – רוצה לומר מה שקראה בשם "מנחה" סתם בא להורות שכל הדינים שנאמרו בה לא נאמרו בה מצד שהיא "מנחת סולת", רק מצד שהיא "מנחה" סתם, כי דינים אלה נוהגים בכל המנחות והם דיני הקמיצה והלבונה (כי היציקה ובלולה נלמד מן מחבת כמו שיבואר בסימן קכו). וכן שמצד זה נוהג בה כל הנוהג בסתם מנחות בכללן כי לכן נקראה בשם הכולל – "מנחה"; לא בשם המיוחד "מנחת סולת".

סימן צו

סלת יהיה קרבנו: הסולת היא של חטין כמו שמפורש במלואים (שמות כ"ט:ב') "סולת חטים תעשה אותם". וז"ש בספרא [פה, ו(ויקרא נדבה פרשה י מ"ד), ומכלתא דחובה (ויקרא חובה פרק יט מ"ה), (צו פרשה ג מ"ה), ובספרי נשא] מה סלת האמורה להלן וכולי. והדבר מבואר בקבלה (מלכים ב ז, א-יח) "סאה סולת וסאה שעורים". והנה היה לו לומר "סולת יביא קרבנו" כמו שכתב בכל מקום, ולמה תפס לשון "יהיה" שמורה על קיום הדבר, וכמו שבארנו תמיד דמלת "יהיה" מורה עכובא (וכמ"ש באילת השחר כלל תר). פירשו חז"ל שבא ללמד שלא יתנדב ויביא אלא מן החטין. ובאר דיש מקום לטעות שכמו שהצבור שמביא מנחת חובה מן החטים (שהיא מנחת תמיד בכל יום) מביא גם מנחת חובה מן השעורים (שהיא מנחת העומר), כן היחיד שמביא נדבה מן החטים יביא גם נדבה מן השעורים. קמ"ל. ואמר (במשנה ב) שאם התנדב מנחה מן השעורים (והוא הדין ביתר דברים כגון שאמר הרי עלי מנחה מן הקמח או שלא בשמן ולבונה או חצי עשרון): דעת התנא קמא (שהוא ר' יהודה סתמא דספרא, ובתוספתא דמנחות פרק יב סיים בה בהדיא "דברי ר' יהודה") שיביא מנחה כדינו; וכדמפרש לה במנחות (דף קג) באומר אילו הייתי יודע שאין נודרין מן השעורים הייתי נודר מן החטים. וכיון דלמנחה מעליא מכוון, מיד כשאמר "הרי עלי מנחה.." – איחייב ליה במנחה מן החטין, ומה שאמר "..מן

השעורים" – היה בטעות. וסבירא ליה דתפוס לשון ראשון (וכגון דאמר "הרי עלי מנחה מן השעורים", לא באומר "מנחת שעורים" דאז לא תופס הנדר כלל. וכן במה שאמר "עשרון ומחצה" מיירי דאמר "הרי עלי מנחה חצי עשרון ועשרון" שכיון שאמר "מנחה.." אחייב בעשרון; כן פירשו בגמ' שם. [ועיין ברמב"ם (פ"יז מהל' מעה"ק ה"ט ובראב"ד שם)]. ובפרט דר' יהודה לשיטתו דסבירא ליה בזבחים (דף ל) דתפוס לשון ראשון.) ור' שמעון דפוטר סבירא ליה כר' יוסי דאמר בתמורה (דף כה:) דאף בגמר דבריו אדם נתפס ואם כן לא התנדב כדרך המתנדבים דהא סיים בשעורים ובקמח וחצי עשרון. והנה לקמן (ויקרא נדבה פרק יג מ"ה) למד ר' יהודה שיחיד לא יתנדב מנחה מן השעורים ממה שכתוב "אשר יעשה מאלה". וצריך לומר דצריך תרי קראי לשיטתו ללמד דאף אם התנדב שעורים יביא חטים. ור' שמעון לשיטתו דסבירא ליה (שם משנה ו) דמה שכתוב "אשר יעשה מאלה" צריך לדרשה אחריתי, עיי"ש.

סימן צז

סולת יהיה קרבנו: מלת "קרבנו" מיותר. שהיה לו לומר "סולת יהיה" או "סולת יקריב" בפעל. וכבר בארנו פרט זה היטב (למעלה סימן סא) שכל מקום דכתיב "קרבנו" יש בו דרוש, עיי"ש. ודרשו חז"ל שבא למעט שותפים. (ואף שבמנחות (דף קד:) למד זאת מן "נפש", העיקר כמ"ש התוס' בזבחים (דף ב: ד"ה נפש) שסמך על מלת "קרבנו"). ובארו שלולא המיעוט הייתי מדמהו לעולת בהמה שבאה נדבת שנים, ואין לומר דשאני עולת בהמה שבאה גם נדבת ציבור דעולת העוף יוכיח שאף שאין באה נדבת צבור באה נדבת שנים. והוא הדין דהוה מצי למימר שלמים יוכיחו, רק חדא מתרתי נקיט. ומה שכתב כשם שאין מתנדבים...יין... – נראה שזה רק להספרא דגמר הכל מ"מנחה" (כנ"ל (ויקרא נדבה פרשה ח משנה ג' ח'), אבל להש"ס דגמר מ"אזרח" כמ"ש בזבחים (דף עג ודף קד) ולפי זה יש ללמוד לבונה ועצים במה מצינו מן יין, יש לומר דהשותפין מביאין כל הני; וכ"מ לדברי רבי שלמד (בספרא פרק ח משנה ב ובמנחות דף קד) מן "כל נדריהם וכל נדבותם אשר יקריבו" – הכל באים בשותפות, ושם בספרא (אמור פרשה ז מ"ב) למד מזה יין ועצים ולבונה ואם כן באים בשותפות. ובזה תבין מה שהרמב"ם לא הביא דבר זה בהלכותיו.

סימן צח

[הערה: באיזה אופן יפרש מלת "עליה" הראשון על כולה ומלת "עליה" השני על מקצתה? ומה הוא הדבר אחר שאמר?]

ויצק עליה שמן ונתן עליה לבונה: יש הבדל בין לשון "יציקה" ובין לשון "נתינה" כשבא אחריהם מלת "על". ש"יציקה" שאחריו "על" מורה שיוצק בשפע על דבר הניצק כמו "אשר יצק מים על ידי אליהו", "כי אצק מים על צמא" (ישעיה מד, ג). ולכן אמרו (כריתות ה, הוריות יא) שמושחים את המלכים כמין נזר ואת הכהן גדול כמין כ' יוונית, שלשון "יציקה" מורה שיוצק סביב ראשו. לא כן לשון "נתינה" שישמש גם אם נותנו על חלק מן הדבר כמו "ונתת על המערכה לבונה זכה" "ונתן אהרן על שני השעירים גורלות". לכן אמרו ש"יצק עליה שמן" הוא על כולה ו"נתן עליה לבונה" על מקצתה, שגם אם נותן על מקצתה יצדק לשון "נתינה". אולם הלא יצדק לשון "נתינה על" גם אם נותנו על כולה כמו "ויתן את המצנפת על ראשו" ודומיהם רבים, רק שאם היה הכתוב מקפיד שיתן דוקא על כולה היה לו לכתוב "ויצק עליה שמן ונתן לבונה" שבזה היה מלת "עליה" נמשך לשני הפעלים, כמו שהוא למרבה במליצת הכתובים, ובזה היה הנתינה דוגמת היציקה – על פני כולה. ועל ידי שכתב מלת "עליה" גבי נתינה בפני עצמו מבואר שהוא נבדל מן "עליה" שגבי יציקה, כי די אף על מקצתה. וז"ש שאין ריבוי אחר ריבוי בתורה אלא למעט; כי מבואר אצלינו בכלל הזה דאין ריבוי אחר ריבוי.. שהוא מיוסד בחכמת ההגיון, שכל דבר הנשנה בא להגביל את השם או המלה הראשונה ולתת בה גדר מיוחד, וכמ"ש באילת השחר (כלל רלז). ופה שנה מלת "עליה", ולא סמכו אל המלה שבמשפט הקודם; כי "עליה" שגבי יציקה הוא על כולה, ו"עליה" שגבי נתינה די על מקצתה. ועוד באר (במשנה ח) שיש לזה טעם גם על פי הסברה שיוצק שמן על כולה מפני שנבלל עמה ולכן צריך שיתערב בכולה, לא כן הלבונה שעומד בפני עצמו – די אם מניחה עליה מן הצד.

סימן צט

[הערה: (א) למה ציין פסוק "ויצק עליה שמן" שאינו נדרש פה? (ב) מ"ש טעונה קמיצה וטעונה לבונה, והוא הדרוש הנזכר במנחות דף קו ממ"ש (ויקרא ו, ח)

"והרים...מסולת המנחה ומשמנה ואת כל הלבונה", לא יצדק לר"י ור"ש שלמדו מפסוק זה דדי לבסוף בשני קרטין ואם כן נהפוך הוא שמדבר בנשאר קורט אחד או שני קרטין. (ג) לקמן (פרשה ט מי"ב) למד ר"ש דלבונה קומץ מ"סלת...אזכרתה". (ד) הפלוגתא של ר"מ ור"י ור"ש במנחות דף יא אם קומץ בסוף אם קורט או שני קרטין ממ"ש "ואת כל הלבונה" צריך להבין במה פליגי ואיך הכריח כל אחד את דעתו מהכתוב.]

ונתן עליה לבונה: מלשון "ונתן" משמע דצריך שיעור כמו שאמר במנחות (דף נט:) נתן משהו שמן פסול. מאי טעמא? שימה כתיב ושימה כל דהו משמע. כזית לבונה פסול. מאי טעמא? לא יתן עליה לבונה – עד דאיכא כזית. ולפי זה ממה שלא אמר "וישם עליה לבונה" משמע שיש בו שיעור ואיני יודע כמה. ואמר בספרא הרי אני דן טעונה קמיצה... – ודבר זה מבואר יותר במנחות (דף קו:) לבונה לא יפחות מקומץ. מנלן? דכתיב "והרים ממנו בקומצו מסולת המנחה ואת כל הלבונה" – מקיש לבונה להרמה דמנחה, מה הרמה דמנחה קומץ, אף לבונה נמי קומץ. אולם, נראה שטעם זה אתיא אליבא דר' מאיר דסתם משנה כוותיה דחִסֵר לבונתה פסולה (והוא בא לפרש המשנה), ולא לר' יהודה ור' שמעון. דבמנחות (דף יא) אמר דר' מאיר סבר קומץ בתחלה וקומץ בסוף; ור' יהודה סבר קומץ בתחלה וב' קרטין בסוף; ור' שמעון סבר קומץ בתחלה וקורט אחד בסוף. ושלשתם מקרא אחד דרשו: "ואת כל הלבונה אשר על המנחה" (ויקרא ו, ח) – ר' מאיר סבר עד דאיתא ללבונה דאקבעה בהדי מנחה מעיקרא; ור' יהודה סבר "כל" ואפילו חד קורט, "את" לרבות קורט אחד; ור' שמעון "את" לא דריש. [פירוש: דמה שכתוב "ואת כל הלבונה" על כרחך אינו מוסב אל פעל "והרים" – שירים בקומצו את הלבונה – דהא הלבונה אינה נקמצת עם הקומץ, דאם עלה בידו קורט של לבונה פסול. רק מוסב אל פעל "והקטיר.." ופירושו ואת הלבונה יקטיר. ויש יסוד מוסד במלת "כל" שלפעמים היא מחייב כללי ולפעמים הוא שולל כללי; והיינו שאם בא במשפט מחייב – יחייב את הכל, ואם בא במשפט שולל הוא שולל את הכל. אמנם גם במשפט מחייב, אם נלוה אליו איזה מיעוט אז גם מלת "כל" בא על החלקיית, ובזה פליגי ר' מאיר עם ר' יהודה ור' שמעון. שלדעת ר'

מאיר מה שכתוב "אשר על המנחה" לא בא למעט רק לרבות, שרוצה לומר הלבונה כולה, דאקבעה בהדי מנחה מעיקרא שהוא קומץ. ולכן לדידיה גם מלת "כל" הוא מחייב כללי ופירושו כל הלבונה שהיה על המנחה בלי חסרון. ור' יהודה ור' שמעון סברי שמה שכתוב "אשר על המנחה" בא למעט, שדי בלבונה שנמצאת כעת על המנחה (דאי לאו כן הוא מיותר). ולפי זה גם מלת "כל" בא על המעטה שאף כל שהוא, כי כן דינו שבמשפט ממעט מורה הקצתית בכל מקום. לזה סבירא להו שהגם שבשעת קמיצה צריך שיהיה לבונה קומץ, בעת הקטרה יקטיר כל הלבונה הנמצאת על המנחה בעת ההוא, אף כל שהוא. רק ר' יהודה דייק עוד מה שכתב "ואת" שמלת "את" מורה גם כן שמוסב בצד אחד אל פעל "והרים" – שירים את הלבונה והקטיר; שאי לאו כן היה לו לומר "וכל הלבונה והקטיר". וזה נכון על פי מ"ש בספרא (סוף פרק יג) "והרים" – יכול בכלי? ת"ל להלן "בקומצו". מה הרמה האמורה להלן בקומצו, אף כאן בקומצו. ופרשתי שם שרצה לומר שאף הלבונה ילקט ביד, לא בכלי, עיי"ש. ובצד זה אמר "והרים בקומצו מסולת..ואת הלבונה" – שירים את הלבונה ביד, לא בכלי(ור' יהודה סתמא דספרא לשיטתו). ומזה מבואר שצריך שישאר שני קרטין דעל קורט אחד לא שייך "והרים" שמשמע שילקט הלבונה הנמצאת מפוזרת על המנחה. וז"ש לר' יהודה "כל" ואפילו קורט אחד, "את" לרבות עוד קורט - ר"ל שאם היה אומר "וכל הלבונה והקטיר" שהיה מוסב רק על פעל "והקטיר" היה משמע חד קורט, כי מלת "כל" פה מורה הקצתית כנ"ל, אבל במה שכתב "ואת כל הלבונה" שמוסב גם אל פעל "והרים" שירים הלבונה בידו, מבואר שצריך על כל פנים שני קרטין שיהיה שייך בו הרמה גם כן. ור' שמעון לא דייק זה.] והשתא לר' יהודה ור' שמעון לא מוכח מפסוק זה ששיעור הלבונה קומץ דהא לדידהו מדבר פה שלא נשאר בעת הקטרה רק קורט או שני קרטין. ולפי זה מ"ש בספרא ומפורש במנחות (דף קו:) ללמוד דלבונה קומץ ממה שכתוב "והרים בקומצו...ואת כל הלבונה" מה קמיצה מלא הקומץ אף לבונה מלא הקומץ, אתיא לר' מאיר דלדידיה אף בשעת הקטרה צריך קומץ. ועל זה אמר בספרא ר' יהודה אומר אם מיעט לבונתה כשרה - ר"ל ואם כן לא מוכח דרוש זה לשיטתו, דשם מדבר בשעת הקטרה שכשר בשני קרטין. אמנם ר' יהודה יסבור כר'

שמעון שלמד דלבונה מלא הקומץ ממנחת חוטא כמ"ש בספרא (ויקרא נדבה פרשה ט מי"ב) וכמו שיתבאר (בסימן קט). ובזה תבין מה שציין הספרא "ויצק עליה שמן ונתן עליה לבונה" שהוא דברי מותר, שעיקר דבריו רק על "ונתן עליה לבונה". אבל כוונתו לישב השינוי; שבמנחת סולת אמר 'ויצק שמן ונתן לבונה' ובמנחת בכורים (ויקרא ב, טו) אמר "ונתת עליה שמן ושמת עליה לבונה". וזה נכון על פי דעת ר' יהודה שהדין הוא לשיטתו שאם חסר שמנה פסולה ואם חסר לבונתה כשרה וכמו שפסק הרמב"ם (פ"יא מהל' פסולי המוקדשין ה"יח). וכבר כתבנו ד"נתינה" צריכה שיעור ו"שימה" היא בכל שהוא. ולכן במנחת סולת (שמדבר בעת הקמיצה שאז גם הלבונה צריכה שיעור) אמר "ונתת עליה לבונה" שתהיה הלבונה כשיעור, אבל במנחת בכורים שלא נזכרה קמיצה כלל רק "ושמת עליה לבונה והקטיר" שמדבר בעת ההקטרה אמר "ושמת עליה לבונה" כי אז אין צריך שיעור ללבונה, שדי בשני קרטין. וקמ"ל שמכל מקום השמן צריך שיעור גם לבסוף, ועל זה אמר "ונתת עליה שמן".

סימן ק

[**הערה: הלא גם הגשה ותנופה שקודמים אל הקמיצה צריכים כהן**]

והביאה אל בני אהרן הכהן: מבואר שלצורך הקמיצה יביאוה אל הכהנים, והמעשים שנעשו תחלה כשרים בזר; וכן אמר בפסחים (דף לו:) ובמנחות (דף ט ודף יח:) מקמיצה ואילך מצות כהונה, לימד על יציקה ובלילה שכשרים בזר. והנה באמת גם הגשה ותנופה צריכים כהונה, וכבר עמדו בזה התוס' מנחות (דף ט ד"ה מקמיצה) והרמב"ן בפירוש התורה. (ומ"ש התוספות במגילה דף כ: ד"ה לקמיצה צ"ע). אמנם החכמה השכילה בדבריה ולא כתבה במנחה הראשונה לא מתן שמן ולא בלולה ולא הגשה, ולפי הסדר הלא ראוי שיסודרו תכף במנחה הראשונה. אולם לא כתבה רק יציקה וקמיצה דמעכבין, אבל בלולה ומתן שמן דאינם מעכבין (כמבואר במנחות דף יח וברמב"ם (פ"יג מהל' מעה"ק ה"יא)) לא הזכיר פה. והנה מקמיצה ואילך מצות כהונה – שמעכב בדיעבד, אם עשאה זר פסולה; וקודם קמיצה יש הבדל: שיציקה ובלולה ופתיתה כשרות בזר לכתחלה כמ"ש בסוטה (דף יד:) וברמב"ם (פ"יג מהל'

מעה"ק ה"יב) (פ"יא מהל' פסולי המוקדשין ה"ז) (ודברי הרמב"ם (פ"ט מהל' ביאת המקדש) שכתב אבל היוצק והבולל...אע"פ שנפסלו - צע"ג). אבל המגיש והמניף צריכים כהן ומכל מקום אם עשאם זר כשרות. ופה אין מדבר רק מדברים המעכבים בדיעבד, שמקמיצה ואילך היינו הד' עבודות פסולות בזר בדיעבד. ומזה דהגשה צריכה כהן – לא דבר פה, כי זה מבואר בכתוב "והקריבה אל הכהן והגישה אל המזבח" ובפר' צו "הקרב אותה בני אהרן לפני ה' ".

סימן קא

[**הערה: מה עול מצא בכינוי "והביאה" עד שהוציאה לדרשה?**]

והביאה: כבר בארנו (למעלה סימן פה) שדרך הלשון שאם יבואו שני פעלים זה אחרי זה (שהשני משלים וגומר פעולת הראשון) יבוא הפעל השני בלא כינוי; כמו "ולקח מלא המחתה גחלי אש והביא מבית לפרוכת" (ויקרא טז, יב), "לצוד ציד להביא..ועשה לי מטעמים והביאה לי.." (בראשית כ"ז:ז'), "וישלחו את כתונת הפסים ויביאו אל אביהם" (שם לז). וכל מקום שבא הכינוי או הפעול – יש בו דרוש. וכמ"ש באילת השחר (כלל קנא). ולמה אמר פה "והביאָהּ" בכינוי? אמרו חז"ל שבא ללמד שלא יחלק מנחה של שני עשרונות בשני כלים, וזה אומרו "והביאָהּ" בכינוי היחיד, שלא יהיו שנים רק אחת.

סימן קב

אל בני אהרן: הנה בעולת הבקר והצאן והשלמים תפס לשון רבים, "וזרקו בני אהרן", כי בבן הבקר והצאן דרך שיתעסקו כהנים רבים בעבודתם כמו שכתבנו למעלה (סימן נא וסימן נב) בשם המפרשים. ובעולת העוף וכן במנחה תפס עבודתה בלשון יחיד – "והקריבו הכהן", "והקטיר הכהן", "והרים הכהן" – כי דרך שיתעסק בזה כהן אחד. ולמה תפס פה "בני אהרן" בלשון רבים? אמרו שבא להורות שהדרת מלך שיתעסקו כהנים רבים בעבודתו אף במנחה הקטנה: בהגשה, בקמיצה, בליקוט לבונה, במתן כלי, במליחה, בהולכה והקטרה – משום חבובי מצוה. (ועיין באילת השחר כלל קסג).

סימן קג

[**הערה: למה בקשו פה דין וחשבון שהייתי טועה שקמיצה אינו צריך כהן? הלא גם בלא מקום טעות מדוע נאמר דצריך כהן? והלא בכל מקום שגלה קרא שצריך כהן כמו "והקריבו הכהנים" לא דרש בספרא מקום לטעות שאינו צריך כהן, ומה נשתנה כאן?**]

הכהנים וקמץ: הנה מה שהזכיר במנחת סולת ונשנה במנחת מרחשת שתהיה הקמיצה על ידי כהן הוא לכאורה למותר שהלא באר זאת בפ' צו ששם נאמרו דיני המנחות בכללם – "וזאת תורת המנחה הקרב אותה בני אהרן..והרים ממנו וכולי..". ונדע שקמיצת המנחות כולנה צריכות כהן. ופירשו חז"ל מפני שהיינו טועים ללמוד מדין קל וחומר שהקמיצה אינו צריך כהן ועל ידי זה נדחק לפרש שמה שכתב בפ' צו "והרים ממנו" אינו מוסב על הנושא שהזכיר מקודם ("הקרב אותה בני אהרן"), רק נפרש "והרים" כל מי שירצה; לכן הוצרך לפרש ביחוד שהקמיצה צריכה כהן. וכן הוצרך לשנות זה שנית במנחה מרחשת להורות שהדבר מעכב גם בדיעבד. [ובאר שהיינו טועין מדין קל וחומר משחיטה; שהגם שחמורה שטעונה צפון – אינו צריך כהן. ושאין לדחות שמליקה תוכיח שגם כן צריכה כהן הגם שאין טעונה צפון – כי מליקה יש לה חומרא אחרת שטעונה מזבח (כמ"ש בספרא (ויקרא נדבה פרשה ח מ"ד)), לא כן קמיצה שאין צריך צפון ולא מזבח (כמו שיתבאר לקמן משנה ה'), נטעה שאין צריך כהן. תלמוד לומר "הכהנים וקמץ".]

סימן קד

[**הערה: איך מוכח מן "וקמץ" דקומץ אחד לששים עשרון? ומנא לן דלבונה קומץ אחד לששים עשרון? וכבר נתקשו בזה הראב"ד והקרבן אהרן ולא מצאו מענה.**]

אל **בני אהרן** הכהנים **וקמץ**: הנה בא השם בלשון רבים והפעל "וקמץ" בלשון יחיד, והוא זרות בלשון כמו שחשבם הרד"ק במכלול (דף ח). והיה לו לומר "וקמצו" כמו "וזרקו" ודומיהם. ואמרו חז"ל מפני שהקמיצה אינה דומה ליתר עבודות שאפשר שיעשו על ידי שנים – זורקים ומוליכים ומקטירים – אבל הקמיצה שצריכה להיות בימין הכהן ואין במנחה רק קומץ אחד, אי אפשר שיקמצו שני כהנים. ומזה מבואר

דגם המנחה של ששים עשרון (דיותר מזה אי אפשר להביא בכלי אחד כמ"ש רש"י במנחות (דף יח:), ולא כקרבן אהרן שפירש על פי דברי רש"י במנחות (דף קג:)) אינו קומץ ממנה רק קומץ אחד, דאי לאו כן היה יכול לאמר "וקמצו" בלשון רבים שמשכחת שיקמצו כהנים רבים ממנחה אחת שיש בו כמה עשרונות. ובאר (במשנה ג' ד' ה') שאם נרצה לדעת זאת מן הסברה יש פנים לכאן ולכאן: כי הלבונה שבאה עם המנחה – די בקומץ אחד לששים עשרון; והשמן שבא עמה צריך לוג לכל עשרון. והקומץ דומה בצד אחד ללבונה שכולו עולה לאשים, מה שאין כן השמן נאכל לכהנים; ובצד אחד דומה לשמן דשניהם מעוטו מעכב את רובו (כדתנן במנחות (דף כז)), מה שאין כן הלבונה אם חסרה אחר קמיצה כשרה (לר' יהודה סתמא דספרא כנ"ל פרק י משנה ח). ולכן צריך קרא. והנה מה שהביא דלבונה די בקומץ לששים עשרון נדחקו הראב"ד והקרבן אהרן מנלן זאת. ונראה שידענו זאת מלחם הפנים שלמד בספרא (אמור פרק יח מ"ז) ממה שכתוב 'אזכרה' שהוא מלא הקומץ לכל סדר, ושם כל חלה מחזקת שני עשרונים, ואם צריך קומץ לכל עשרון היה צריך י"ב קמצים לכל סדר. ומה שהביא דשמן צריך לוג לכל עשרון הוא כדברי חכמים בספרא מצורע (מצורע מצורע פרשה ד מ"ה) ובמנחות (דף פח), דפסק כן הרמב"ם (פי"ג מהל' מעה"ק הלכה ז).

וקמץ משם: מלת "שם" הונח על המקום ויבא לרוב על המקום הכללי – "ויעתק משם ההרה", "שם שם לו חק ומשפט". ולפעמים יבא גם על כלי שהוא מקום להחזיק איזה דבר כמו "ונתת שמה מים" – שהיה יכול לאמר "ונתת בתוכו" או "ונתת בו מים"; ותפס מלת "שם" בבחינת שיהיה הכיור מקום להמים שבתוכו. ולא יצדק זה רק על הכלי שהוא מקום לאיזה דבר, אבל פה שיכוין שיקמוץ מן **המנחה**, לא יצדק מלת "משם", רק היה צריך לומר "וקמץ ממנה". ואמרו חז"ל בספרא (והובא במנחות (דף ו:) ו(דף ח:) ובזבחים (דף סג)) שרומז במלת "משם" על המקום הכללי, שהזר המביא המנחה אל בני אהרן (כמו שכתב "והביאה אל בני אהרן הכהנים") עומד שם, ומשם יקמוץ הכהן. וקמ"ל דאף על גב דהגשה שלפני הקמיצה הוא אל המזבח, אין הקמיצה צריכה מזבח. ובן בתירא סבירא ליה דמלת "משם" מציין הכלי שהמנחה

בה, ורוצה לומר ממקום שקמץ כבר יוכל לקמוץ שנית; וזה אם קמץ תחלה בשמאל (והוא הדין לשאר כל הפסולים שקמצו) – אית ליה תקנתא בחזרה.

סימן קה

[**הערה: מה שאמר חופה את פס ידו משמע כל היד, וזה סותר למה שאמרו ביומא דרק חופה ג' אצבעותיו. והקרבן אהרן כתב שמכאן יש סייעתא להרמב"ם שכתב שקומץ בכל היד. ואם כן יקשה על הגמ' מברייתא דפה. ומה זה שסיים במחבת ובמרחשת דוקא? ומה זה שאמר מוחק בגודלו? וזה הפך ממה שאמר חופה פס ידו? ודברי הגמ' ביומא שסיים רב פפא "מלא קמצו" כדקמצי אינשי, הפך רב ובריתא דשם תמוה.**]

וקמץ..מלא קומצו: הנה במנחת סולת וכן במנחת חוטא (ויקרא ה, יב) אמר "וקמץ מלא קמצו". ובתורת המנחה (בפר' צו) אמר "והרים ממנו בקמצו". והנה רש"י כתב חופה שלשה אצבעותיו על פס ידו וקומץ. והרמב"ם (פ"ג מהל' מעשה הקרבנות ה"יג) (פרק יג מהל' מע"הק הי"ג) כתב פושט אצבעותיו על פס ידו. וכפי המבואר מפשטות דברי הספרא, שרק במחבת ובמרחשת חופה את פס ידו ומוחק בגודלו ובאצבעו – לא במנחת סולת; כי באמת הקמיצה הוא כדקמצי אינשי, בכל פס ידו, רק שבמחבת ומרחשת שהם מנחות האפויות, שקומץ אחר האפיה, הפתיתין יוצאין מן פס היד ובזה הקומץ פסול בהם, מוכרח להשוות ולמחוק בגודלו ובאצבעו. וזהו שאמר במחבת ומרחשת מוחק בגודלו – **דוקא** במחבת ומרחשת, לא במנחת סולת. וכן כתב הרע"ב (פרק א דמנחות מ"ב) שרק במנחות האפויות היה מוחק, לא במנחת סולת. והרדב"ז בתשובה (ח"ב ס' תשי"ב) פירש כן גם לדעת הרמב"ם. ולכן, במנחת סולת וכן במנחת חוטא כתב "מלא קמצו" כי בהם היה קומץ מלא היד, ובפר' צו ששם מדבר מכל המנחות שרובם אפויות אמר "והרים..בקמצו" – כי במנחות האפויות לא יכול לקמוץ מלא הקומץ שאז יהיה מבורץ, וצריך למחוק בגודל ובאצבע והיה רק "בקומצו". ובזה תבין דברי הגמ' במנחות (דף יא.) א"ל אביי לרבא כיצד קומצין. א"ל כדקמצי אינשי. איתיביה זה זרת וזה קמיצה אלא להשוות. היכי עביד? אמר רב חופה ג' אצבעותיו וקומץ. תניא נמי הכי "מלא קמצו" – יכול מבורץ? ת"ל "בקמצו".

אי "בקמצו" יכול בראשי אצבעותיו? ת"ל "מלא קמצו". הא כיצד חופה ג' אצבעותיו על פס ידו וקומץ במחבת ומרחשת מוחק בגודלו מלמעלה ובאצבעו קטנה למטה וזו הוא עבודה קשה שבמקדש. א"ר פפא פשיטא לי "מלא קמצו" כדקמצי אינשי. וכבר תמה הכסף משנה דאיך פליג רב פפא על רב ועל ברייתא? ולמה שכתבתי הנה הקומץ הוא אמת כדקמצי אינשי שהוא מלא היד, וביאר רבא שמה שתני זה זרת וזה קמיצה הוא להשוות, ר"ל במנחות האפויות, שהפתיתין בורצין חוץ מהיד וצריך להשוות – אז ימחוק בגודל ובקומץ. ועל זה פירש רב חופה ג' אצבעותיו וקומץ - ר"ל במקום שצריך להשוות. והביא הברייתא דספרא שבמחבת ומרחשת מוחק בגודלו ובאצבעו. ועתה בא רב פפא לבאר הדבר, שזה רק במחבת וברחשת שלכן כתיב בהם "והרים ממנו בקמצו", כי בם צריך להשוות ואי אפשר לקמוץ מלא קומצו; אבל "מלא קמצו" – כדקמצי אינשי, ר"ל מנחת סולת שכתוב "וקמץ מלא קמצו" צריך לקמוץ מלא היד כדקמצי אינשי, כי אין צריך להשוות. [ויותר נראה שיש לגרוס בברייתא המובא בגמ' (מנחות (דף יא), (יומא דף מז:)) "חופה אצבעותיו על פס ידו", כמו שהיא בספרא ולמחוק מלת "שלש". ופירושו שבמנחת סולת חופה אצבעותיו על פס ידו ובמחבת ובמרחשת בהם מוחק בגודלו. ובזה נבין השינוי במנחת סולת ובמנחת חוטא, וכן במנחת סוטה (במדבר ה, כו) כתיב "וקמץ"; ובמנחת מרחשת ובפר' צו כתיב "והרים". כי מנחת סולת וחוטא וסוטה שהיו של קמח נהי' קומץ מלא היד, יצדק "וקמץ" שהונח בעצם על שממלא ידו. לא במנחות האפויות שנזכרו בפר' צו. וכן מנחת מרחשת לא יכול לכתוב "וקמץ" כי היה רק בג' אצבעותיו – לכן כתוב "והרים". ובזה נבין מה שדריש בספרא הובא ביומא (דף מז) ובמנחות (דף יט:) ממה שכתוב "והרים ממנו בקמצו" שלא יעשה כלי למדת קומצו, והלא זה צריך לדרשה שלא יהיה מבורץ? אך אחר שבמנחות האפויות אינו לוקח מלא קומצו משום דאז יהיה מבורץ ולכן מוחק באצבעו. ולמה לא ימחוק בכלי או בידו האחרת? ועל כרחך שצריך לעשות הכל בקומצו, בלי אמצעי, וכל שכן שלא יעשה כלי למדת קומצו. וז"ש התוס' שם דתרתי שמעית מינה.

סימן קו

[הערה: איך הוציא ממלות אלה דרושים הרבים שחשב פה? והמפרשים העלו פילא בקופא דמחטא. (ב) למה דריש הדרוש שבמשנה ט' שנית בספרא פר' צו פ"ב משנה ה, הלא כבר נלמד פה? ומדוע לא דריש שם יתר הדרושים? ולה כפל הכתובים, הלא כבר נלמד פה? וגם עוד בא במנחת בכורים "מגרשה ומשמנה", ומה ידרוש בו?]

מלא קומצו מסלתה ומשמנה: זה כפול במנחת בכורים "והקטיר את אזכרתה מגרשה ומשמנה", ומשולש בפר' צו "והרים ממנו בקומצו מסולת המנחה ומשמנה". ונדרש פה לשלש דרשות: מ"ש פה במנחת סולת "מסלתה ומשמנה" בכינוי הה"א מוכרח בלשון, שאם יאמר "וקמץ סולת ושמן" נאמר שדי אם קומץ סולת הגם שהשאר קמח. וכן אם יאמר "וקמץ מסולת ומשמן" לא נדע עדיין שכל העשרון צריך להיות סולת, ולא יהיה משמע רק שמקום הקמיצה והצדדים יהיה סולת והשאר יכול להיות קמח. מה שאין כן כשאומר "מסלתה ומשמנה" מבואר שכל העשרון של המנחה צריך להיות סולת ושמן. וכן ממה שכתב "מסלתה ומשמנה" בויו"ו החיבור, מבואר שיהיה הסולת והשמן בלולים זה בזה ויקמוץ משניהם. (ב) אומר (במשנה ח) שמה שכתב במנחת בכורים שנית "מגרשה ומשמנה" (מה שתפס "מסלתה" שגרת לישן הוא להורות שהדבר כפול כי מה שכתוב "מגרשה" הוא כמו "מסלתה") בא להורות בכינויי הה"א שיהיה סולת המנחה והשמן שלמים, שאם חסר כל שהוא – פסולים. (וזה מובא במנחות (דף ט) (ודף כז). ושם אומר שממה שכפל הוי"ו ומשמנה במנחת סולת ובכורים מורה עכובא לסולת ושמן דמעכבים זה את זה) (ג) אמר (במשנה ט) שמה ששלש לכתוב בפר' צו "מסולת המנחה ומשמנה" ולא אמר "מסלתה" – כפל שם "מנחה" מורה מסולת של אותו מנחה ולא ממנחה אחרת. ומכאן אמרו שתי מנחות שלא נקמצו וכולי, כמו שמובא במנחות פ"ג מ"ג). ותראה שדרשה זו הוכפלה בספרא (צו פרק ב מ"ה), וזה לאות כי למד אותה מפסוק דשם. והוא עפ"י היסוד שהתבאר (סימן למד) שאין דרך להחזיר את השם בכל פעם, רק יזכירהו על ידי כינוי. ואם חזר את השם מורה רק המנחה הזאת. ואמרו (במשנה י) שממה שכתוב "מלא קמצו מסלתה" מבואר מפשטות הלשון שצריך שיהיה קומצו מלא מן הסולת והשמן,

לא מדבר אחר. (ולפי הדקדוק היה צריך לומר "וקמץ מלא קמצו משם מסלתה..."), כי השמות הבאים ביחוס שממנו להורות המקום צריכים להיות סמוכים זה לזה, ועל כרחך בא לדרוש מלא קומצו מסלתה, עד שמלת "משם" מבאר פעל "וקמץ" ומלת "מסלתה" מבאר "מלא קמצו".) ומזה הוציאו דאם קמץ ועלה ביוד צרור... – פסול, כמ"ש במשנה מנחות (דף ו). ושם בגמ' (דף יא) מפרש כל הני למה לי. צריכא דאי תנא צרור וכולי...

סימן קז

[**הערה: איך יוכיח שני דרשות מן "על כל לבונתה"? והלא זה נשנה במנחת בכורים (ויקרא ב, טז) ומשולש בפ' צו (ויקרא ו, ח). ומה ידרוש שם? ולמה הוכפל מאמר זה בפר' צו?**]

מסלתה ומשמנה על כל לבונתה: זה כפול במנחת בכורים (ויקרא ב, טז) "מגרשה ומשמנה על כל לבנתה". ופירשוהו במנחות (דף כז.) שהוא כפול ללמד שהקומץ והלבונה מעכבין זה את זה. (ועיי"ש בדף יט (דף יט.) ובתוס'). ועוד הוא משולש בפר' צו – "והרים...מסולת המנחה ומשמנה ואת כל הלבונה אשר על המנחה והקטיר". ושם בספרא (צו פרשה ב מ"ה) חזר שני הדרושים המוזכרים פה; ומבואר שדריש ממה שכתוב פה "על כל לבונתה והקטיר" שילקט הלבונה ויעלה לאשים. וממה שכתוב בפר' צו "ואת כל הלבונה אשר על המנחה" דריש שתהיה הלבונה בשעת קמיצה על המנחה.

סימן קח

[**הערה: איך מוכיח מן "והקטיר" אף שאין שירים? ומה שאמר בקרבן אהרן מדלא כתוב "והקטירו", הלא כן הלשון תמיד לומר "והקטיר" בלא כינוי?**]

והקטיר הכהן את אזכרתה המזבחה: מה שכתב "את אזכרתה" מיותר משני טעמים: (א) שכבר בארנו שאין דרך הלשון להחזיר השם בכל פעם, רק יסמנהו על ידי כינוי, והיה די לאמר "והקטירו" או "והקטיר אותו" - שהוא הקומץ, או "והקטירם" על הקומץ ולבונה שהזכיר כבר, ולמה כפל שם הפעול? (ב) כבר בארנו (בסימן פה) שדרך הלשון שכאשר יבואו שני פעלים על פעול אחד באופן שהפעל השני משלים

וגומר פעולת הפעל הראשון, יזכיר את הפעל השני סתם בלא כינוי, כמו שאמר תמיד: "והקטיר המזבחה" בלא כינוי. וכל מקום שבא הכינוי, יש בו דרוש. וכן פה שפעל "והקטיר" משלים את פעל "וקמץ" היה לו לאמר "והקטיר המזבחה" אף בלא כינוי, וכל שכן שאין ראוי שיכפל שם הפעול. ומבואר אצלנו שבכל מקום שבא השם שלא לצורך יש בו דרוש. ובארנו באילת השחר (כלל קמ) שאחד מדרכי הדרוש בזה שבא לדייק שדי בגוף הפעול שמזכיר עתה, רוצה לומר – שאם יכתב "והקטיר המזבחה" יהיה מוסב על מה שאמר תחלה "וקמץ..והקטיר", שמדבר שנוטל הקומץ ומשאיר השירים. ובא לדייק שבכל אופן יקטיר אזכרתה, אף שאין שירים רק האזכרה לבדה, כי במה שחזר שם הפעול הוא משפט בפני עצמו בלתי תלוי בהקודם ואמר דע שתמיד יקטיר אזכרתה לבדה מבלי יביט אם יש שירים או לא. ואתיא כר' אליעזר כמ"ש במנחות (דף כו.). ואזיל הספרא לשיטתו שכן גם לענין דם אף על פי שאין בשר, סָתַם למעלה (ויקרא נדבה פרשה ד מי"ב) כר' אליעזר, דר' יהודה סתמא דספרא היה שונה תמיד משנתו כר' אליעזר כמ"ש במנחות (דף יח.). ואמר שבהפך, אם נטמא הקומץ – השירים אסורים, שעל זה אמר "והנותרת מן המנחה לאהרן ולבניו **מאשי השם** ", שאין להם היתר בשירים רק מאשי ה'; רוצה לומר אם קרבה האזכרה על האישים. ובאר כי היה מקום לטעות על פי דין קל וחומר משתי הלחם ולחם הפנים שאין בהם קומץ והכהנים אוכלים אף על פי שלא הפריש מגופן לגבוה כלום. וכל שכן במנחה שהופרש חלק גבוה, אע"ג שנטמא ולא קרב, הוה אמינא שיאכלו השירים. רק שאין הדין כן דאז לא נוכל לקיים "מאשי ה' ".

סימן קט

[**הערה: איך מוציא מן "אזכרתה" ג' דברים אלה? והקרבן אהרן אמר שמה שכתוב "מסלתה ומשמנה" מיותר, וזה אינו שכבר נדרש (בסימן קו). ומה שאמר ר' שמעון נאמר כאן אזכרה ונאמר להלן אזכרה, פירש הראב"ד שהוא מה שכתוב בלחם הפנים 'אזכרה' – ואינו מספיק שהלא גם בפר' אמור נשנית ברייתא זו. וכבר נשפכו כמה דיו לפרש מאמר זה והכל דחוק, עיין ברא"ם ובקרבן אהרן.**]

את אזכרתה: כבר בארנו (בסימן הקודם) ששם "אזכרתה" פה מיותר, ודריש לה

שיקטיר האזכרה אף שאין שירים. אמנם דבר זה נמצא עוד ארבעה פעמים בתורה (חוץ מ"אזכרתה" דגבי סוטה שהיא מזכרת עון), והוא: (א) במנחת מרחשת (ויקרא ב, ט) "והרים הכהן מן המנחה את אזכרתה.." (ב) במנחת בכורים (ויקרא ב, טז) "והקטיר הכהן את אזכרתה מגרשה ומשמנה על כל לבנתה". (ג) במנחת חוטא (ויקרא ה, יב) "וקמץ הכהן ממנה מלוא קמצו את אזכרתה". (ד) בפר' צו (ויקרא ו, ח) "והרים ממנו בקמצו מסולת..והקטיר המזבח ריח נחוח אזכרתה לה' והנותרת ..." ואמרו רבותינו שבא ללמד שכל אחד מחלקי המנחה עולה לזכרון לה', כי תמצא עם העיון שיש הבדל בין שם זֵכֶר על משקל פֶּעֶל ובין שם "אזכרה" או "זכרון". ששם זה יבוא על כל דבר סימני, הבא לאות ולהזכיר דבר שירצו לזכרו תמיד, אם טוב אם רע, כמו: "אבני זכרון" "ספר זכרון". וכן "אזכרה" שאצל מנחה פירושו שיהיה לזכרון לה'. והנה במנחת מרחשת שאמר "והרים את אזכרתה" כולל גם הלבונה כי שם לא הזכיר הלבונה ביחוד. ובמנחת העומר מדבר מן הקומץ כמ"ש "אזכרתה מגרשה ומשמנה" דהא הזכיר הלבונה ביחוד. ועל זה אמר נזכרים בקומצה, נזכרים בלבונתה. ובפר' צו שהזכיר זה לבסוף אצל "והנותרת" פירש "ריח נחוח אזכרתה לה' " – שגוף המנחה בכללה, בכל חלקיה, היא אזכרה לטובה. ועל זה אמר נזכרים בה. ועל מ"ש במנחת חוטא "וקמץ הכהן ממנה מלוא קמצו את אזכרתה" דריש ר' שמעון שהשם "אזכרתה" שמיותר שם בא לגזירה שוה; שכמו שהאזכרה דשם הוא מלא קומצו (כמו שכתוב "מלא קמצו את אזכרתה" כי במנחת חוטא לא היה לבונה והיה הקומץ לבדו האזכרה), כן האזכרה שנזכר בדיני המנחה שכולל גם הלבונה (כמ"ש במנחת מרחשת "והרים את אזכרתה" שכולל הלבונה גם כן) היא מלא הקומץ. ומאמר זה הוכפל בספרא פר' אמור (אמור פרק יח מ"ז) על מה שכתוב "והיו ללחם לאזכרה" שלמד שם שאזכרה שגבי לחם הפנים הוא מלא הקומץ לכל סדר. ולמד לה גם כן ממה שכתוב גבי מנחת חוטא "מלא קמצו את אזכרתה". והמפרשים הלכו נבוכים בפירוש המאמר הזה ולא מצאו בו כל אנשי חיל ידיהם, עיין בקרבן אהרן. וכבר בארנו (בסימן צט) שגם ר' יהודה סתמא דספרא סובר בהכרח כר' שמעון בדרוש הזה והולכים לשיטתם דאי אפשר ללילף דלבונה קומץ ממה שכתוב בפר' צו "ואת

הלבונה אשר על המנחה" דהם סבירא להו במנחות (דף יא) דאם חסרה הלבונה בשעת הקטרה – כשרה, עיי"ש. ועיין באילת השחר (כלל רמב).

סימן קי

[**הערה: מן משנה א' עד משנה וא"ו דריש על כל מלה ג' דרשות ואיך ידרשו דרשות האלה כולם מן מלה אחת? ועוד, שבפסוק י' אמר זה שנית' ובפרשת צו (ויקרא ו, ט) אמר שלישית "והנותרת .." ומה ידרוש שם? ואיך מוציא דרושים כאלה מן המלות על פי חוקי הלשון?**]

והנותרת מן המנחה וכולי: פסוק זה נמצא שלשה פעמים: (א) במנחת סולת, (ב) במנחת מרחשת (ויקרא ב, י) , (ג) בפר' צו (ויקרא ו, ט). הפסוק הראשון צריך לגופיה והשני והשלישי המיותרים באו לדרשה, וכמ"ש באילת השחר (כלל רמב, כלל רמד). ודריש בספרא שמה שכתוב במנחת מרחשת "והנותרת מן המנחה לאהרן ולבניו" בא להורות אף על פי שלא הומלחה ולא הוגשה; ומה ששלש בפר' צו "והנותרת ממנה יאכלו אהרן ובניו" בא להורות אף על פי שלא הקטיר את כל לבונתה. וביאור הדבר, שמבואר אצלינו באילת השחר (כלל קנו) שכל דבר הבא כפול מורה שיעשה הדבר בכל אופן. והנה במנחת מרחשת הוסיף הגשה ומליחה (פסוקים ח, יג) , ובארתי (בסימן ק) שלכן לא נזכר הגשה במנחת סולת (שהיא ראשונה) מפני שאינה מעכבת – דאם לא הגיש כשרה – וכן לדעת הספרא אם לא מלח כשרה. (ולא כן פסק הרמב"ם (פ"ה מהל' איסורי מזבח ה"יב) (פ"יא מהל' פסו"מ ה"טז)). והוה אמינא שהגם שהמנחה כשרה, מכל מקום לא יאכלו הכהנים השירים כיון שלא נעשה כמצותו. לכן אמר במרחשת שמכל מקום – הנותרת ממנה לאהרן ולבניו. ובפר' צו הוסיף ללמד שאף על פי שלא הקטיר כל לבונתה – כשרה, כמו שאמר "ואת כל הלבונה" שלמד מזה ר' יהודה ור' שמעון שמלת "כל" משמע כל שהוא, והוה אמינא שמכל מקום לא יאכלו בשיריים; לזה כתב שם עוד "והנותרת..יאכלו אהרן ובניו" – מכל מקום, אף שלא נעשית כמצותו.

סימן קיא

והנורת מן המנחה: כבר בארנו (סימן ל ובאילת השחר פרק טו) שאין דרך הלשון לחזור את השם בכל פעם, רק יזכירהו תמיד על ידי כינוי. והיה לו לאמר "והנותרת ממנה", כמו שכתב בפר' צו; ולמה אמר במנחת סולת ובמנחת מרחשת (ויקרא ב, י) "והנותרת מן המנחה"? דרשו חז"ל שמה שכתב במנחת סולת "והנותרת מן המנחה" בא ללמד שתהיה המנחה שלימה, שאם יאמר "הנותרת ממנה" יהיה משמע כל שנותר, אף שחסרו שירים אחר קמיצה; לזה אמר שצריך שיהיה הנותרת מן המנחה עצמה, ולא הנותר מן הנותר. וגם ה' הידיעה מורה הנותר מן **המנחה** – כפי שהיתה בתחלה. [כן אומר במנחות (דף ט:) אמר זעירא "הנותרת" (פירוש: "מן המנחה") – ולא הנותרת מן הנותרת. ור' ינאי אמר "מן המנחה" – מנחה שהיתה כבר.ואף על גב שכבר דרוש (ויקרא נדבה פרשה ט מ"ח) "מסלתה" שאם חסר סלתה פסולה – שם דרש לשחסר קודם קמיצה ופה דריש לשחסר בין קמיצה להקטרה שלא יקטיר הקומץ לר"ל או לא יאכל השירים לר"י, כן פירשו במנחות שם] ומה שכתב שנית במנחת מרחשת "והנותרת מן המנחה" בא לדייק שתהיה מן המנחה שנעשית כדינה [כי מבואר אצלינו באילת השחר (כלל קי"ג) שהשם הנשנה יבא לדייק יותר; שתחלה אמר שתהיה המנחה שלמה בשיעורה ובשנית דייק יותר – המנחה הנעשית כהלכתה], לאפוקי אם חסר קומצה ולא הקטיר מן הלבונה כלום.

סימן קיב

לאהרן ולבניו: היה לו לומר "והנותרת מן המנחה לבני אהרן" כמו שכתב בכל מקום. ודרשו חז"ל שמה שכתוב במנחת סולת "והנותרת לאהרן ולבניו" מורה שאהרן יקח את חלקו תחלה ואחר כך יקחו בניו את חלקם; שכלל בלשון שאם פרט שני שמות והיה יכול לכללם בדבור אחד, מורה הסדר והקדימה כמו שבארתי זה (בכמה מקומות. חשבתים באילת השחר כלל קכא). וכן פה "לאהרן" תחלה ואחר כך "לבניו". (ב) מה שאמר שנית במנחת מרחשת "והנותרת לאהרן ולבניו" מוסיף להודיע שהגם שבניו נוטלים על ידי חלוקה (שכל כהני בית אב חולקים בשוה כמ"ש בפר' צו), אהרן לוקח כל מה שירצה שלא במחלוקת. (ג) מה שאמר שלישית

בפר' צו "והנותרת ממנה יאכלו אהרן ובניו" בא ללמד שדבר זה יהיה גם לדורות. כי מבואר אצלינו (צו סימן לט) שלרוב כשאומר "אהרן ובניו" יכוין על הכהן גדול והכהנים הדיוטים שעומדים במקום אהרן ובניו כמו שהוא ברוב המצות שיזכיר בם שם "אהרן"; כי הלא אהרן לא יחיה לעולם, ועל כרחנו יכוין על הכהן הגדול מבניו שהם במקומו. ובכל זה בדבר שהוא לשעתו יכוין על אהרן לבדו כמו בדיני המלואים שכיון רק על אהרן. והנה גם פה יש לטעות שקדימה זו (שיקח אהרן חלק בראש שלא על ידי חלוקה) הוא לאהרן לבדו בעודו חי, לא לכהן גדול אחריו, כי הוא רק מעלה לאהרן שבניו זכו מכחו ומזכותו, לא ליתר כהנים גדולים. לכן שנה הדבר בפר' צו "יאכלו אהרן ובניו" ללמד שהוא מצוה לדורות כי לא ישנה ולא יצוה על האכילה על דור ההוא לבדו, וידעינן שזה נוהג גם בכהנים גדולים לדורות.

סימן קיג

לאהרן ולבניו קדש קדשים: הנה מה שכתב "קדש קדשים" מיותר שכבר אמר בפר' קרח (במדבר יח, ט) "זה יהיה לך מקדש הקדשים כל קרבנם לכל מנחתם.. קדש קדשים הוא" ופירשו בספרי (פסקא קיז) "לכל מנחתם" – זה מנחת חוטא ומנחת נדבה – הרי פירש ששירי מנחת חוטא ונדבה הם "קדש קדשים". וזה נכפל שלש פעמים: (א) במנחת סולת (ויקרא ב, ג) , (ב) במנחת מרחשת (ויקרא ב, י), (ג) בפר' צו "חלקם נתתי אותה מאשי קדש קדשים הוא" (ויקרא ו, י). (א) ופירשו חז"ל שמה שכתוב במנחת סולת "קדש קדשים הוא" בא לגופיה להתיר מנחת ישראל שיהיו הכהנים אוכלים את השירים; כי בפר' נסכים כתב "כל האזרח יעשה ככה להקריב אשה" ופירושו שהאזרח מוכרח לעשות ככה, להביא מנחת נסכים שקרבה על גבי האש, וקמ"ל שלא ירבה ולא ימעט משיעור המפורש שם בנסכים. כן דריש בספרי שם: ר' יונתן אומר "יעשה ככה" – שלא ירבה ולא ימעט (כך גרסתו בקרבן אהרן אם רצה להרבות לא ירבה). ויש לטעות שהפירוש הוא שכל האזרח יוכל לעשות ככה להביא מנחת נדבה שכולה יהיה כליל כמנחת נסכים שכולה כליל, שעל זה אמר "להקריב אשה" רוצה לומר שתהיה מנחת נדבה קריבה גם כן על גבי האשים, כי כן מורה יותר פשט הכתוב שמלמד שהאזרח יוכל לעשות ככה להקריב בנדבה,

ונלמד משם דמנחת נדבה כולה כליל. וכאשר יקשה לנו דהלא פה אמר "והנותרת מן המנחה יאכלו אהרן ובניו" שמבואר ששיריה נאכלים, נאמר שפה מדבר במנחת נשים וגרים ועבדים שאינם בכלל אזרח (ועיין מה שכתבנו בפר' אחרי סימן עד) ושירי מנחתם נאכלת, אבל האזרח – שירי מנחתו נשרפת. לכן באר שהנותרת לאהרן ולבניו מצד שהוא "קדש קדשים" – שבזה מורה שמה שכתוב בפר' קרח "וזה יהיה לך מקדש הקדשים מן האש..לכל מנחתם" אין הבדל בין מנחת אזרח ובין מנחת נשים וגרים שכולם נאכלים יען שהם קדש קדשים כמו שכתוב שם "קדש קדשים היא". וזה פירוש משנה ב'. (ב) היה מקום לטעות שעל כל פנים מלוקת חטאת העוף אינה נאכלת דהא הוא נבלה (דאף שאמר בספרי פר' קרח "לכל חטאתם" – זו חטאת יחיד וחטאת צבור וחטאת העוף וחטאת בהמה – זה אחר שידעינן מפה שנאכל, ואם כן הייתי אומר שבא רק על חטאת בהמה. ועיין בזבחים (דף מד:) ומנחות (דף עג.) וצע"ק). לכן אמר שנית במנחת מרחשת "לאהרן ולבניו קדש קדשים" להורות שמצד שהוא קדש קדשים מצד זה שייך לאהרן ובניו ובא לכלול שכל דבר שהיא קדש קדשים יאכלו אהרן ובניו. וזה פירוש משנה ג'. (ג) היה מקום לטעות שעל כל פנים לא יאכלו מלוקות של חטאת העוף שהביא הכהן (ובאר מקום הטעות מפני שגם שירי מנחת כהן אסורה באכילה אף שסולת רשות מותר, כל שכן שירי מליקת כהן שמליקת רשות אסור. ואין לדחות שהרי מליקת מצוה מותר בחטאת ישראל אף שברשות אסורה - שיש לומר שזה מפני שגם שירי מנחת ישראל נאכלים, אבל בכהן ששירי מנחת סולת של כהן אין נאכלים, כל שכן שירי מליקת חטאת). לכן אמר פעם ג' "חלקם נתתי אותה מאשי קדש קדשים הוא" להרבות שכל השירים הנותרים אחר מתנת האישים נאכלים כמו שירי מנחה (וזה פירוש משנ' ד' וה'). ובאר שרק "מאשי ה' ", רק אחר מתנת האישים. ובספרא צו (??) למד ממה שכתוב "חלקם נתתי אותה מאשי קדש קדשים" לרבות כל הקדשים שאינם רשאים ליטול אלא מותר האישים. והוא אחד עם דרשה דפה דאחר שממה שכתוב "קדש קדשים" בא לרבות שיאכלו שירים אחרים עד שריבה שיאכלו אף מליקת חטאת העוף של כהן וכן גם תנאי מאישי מוסב לכל הקדשים שלא יזכו בו עד לאחר האישים.

סימן קיד

[הערה: הלא כבר למד זאת (פרשה ח מ"ג) מן "כי תקריב" שבמנחת סולת, ולמה צריך לימוד שנית? ומדוע שם תפס הלשון יכול גזירה? תלמוד לומר "כי תקריב" (וכן הלשון בכ"מ) ולמה שינה הלשון פה?]

וכי תקריב: כבר בארנו למעלה (סימן יב) שדרך העברי שבמאמר תנאי שיש בו כמה חלוקות, אז התנאי הראשון יתחיל במלת "כי" והחלוקות הפרטיות יתחילו במלת "אם". שמלת "אם" מורה על החלוקה. למשל, "איש כי יפליא נדר... (היא התנאי הכולל) ואם נקבה היא..ואם מבן חמש..ואם מבן חדש...ואם בהמה ואם גאל יגאלנה..." – וכן כל הפרשה תדבר מלת "אם". ולפי זה היה לו לומר פה "ואם מנחת מאפה תנור תקריב". והספרא מתרץ זה: "וכי תקריב" – כשתקריב, ר"ל דסתמא דספרא ר' יהודה הוא דסבירא ליה דהנודר מנחה סתם מביא מנחת סולת, לכן אמר מלת "כי" ללמד שמנחת מאפה אינה נכללת בתנאי הראשון; שאם יאמר "ואם" נפרש כחכמים שהנודר מנחה מביא מאחת מחמשה מיני מנחות ומדבר בחלקי התנאי הקודם שפתח "וכי תקריב מנחה..." ומדבר בנודר מנחה סתם שרשות בידו להביא מא' מחמשה מנחות, ואמר שאם מנחת מאפה תנור מביא דינו כך וכך. ולפי זה מדבר שכבר נדר והוא חובה עליו. לכן אמר "וכי" להורות שהוא מאמר חדש ואינו מדבר מנדר הקודם, רק כשתקריב עתה לעשות הדבר רשות שמדבר בשלא נדר עדיין. ומאמר כזה מובא כבר למעלה (ויקרא נדבה פרשה ח מ"ג) ושם כתיב יכול גזירה? ויש לו פירוש אחר כמו שבארנו (סימן יב), אבל פה אין לפרש כמו שם דאם כן למה כפל זאת למותר? וכן למה לא אמר הלשון שאמר בזה תמיד יכול גזירה?.., ולכן פרשתי בדרך אחר.

סימן קטו

[הערה: פה משמע שר' יהודה מוכיח מן מלת "קרבן" ובמנחות אמר שהוכחת ר' יהודה ממה דכתיב ב' פעמים "בשמן". ואם כן למה אמר תלמוד לומר קרבן ועל מה הוסד הוכחת ר' יהודה מן "קרבן" או מן "בשמן..בשמן"? והוכחת ר' שמעון ממה דכתיב "קרבן" פעם אחד ולא ב' פעמים? ואיך ירו אבן פנת פלוגתתם על

יסודי הלשון?]

קרבן מנחה מאפה תנור: הנה הוי"ו יורה לפעמים על החיבור כמו "על מצות ומרורים יאכלוהו", "ולקחתם לכם כפות תמרים..וערבי נחל" שפירושו שניהם כאחד. ולפעמים יורה על החילוק כמלת או כמו: "מכה אביו ואמו", "לא תביא אתנן זונה ומחיר כלב" שפירושו או אמו. ולפי זה מה שכתוב פה 'חלות מצות ורקיקי מצות' יש להסתפק אם פירושו שיביא שניהם או פירושו שיביא חלות או רקיקין. אמנם כבר הארכנו בפרט זה על פלוגתת ר' יאשיה ור' יונתן בפר' קדושים (סימן קא) ושם בררנו שבציווי פשוטה ליכא פלוגתא כלל וכולי עלמא מודים שהוי"ו בא לחבר בכל מקום, אם לא שיש איזה הכרח מן הלשון שהוי"ו בא לחלק (כמ"ש בב"ק (דף נג.) לר"י לחלק מן "ונפל" נפקא, ובחולין (דף פז.) לר"י לחלק מן "דמו" נפקא, עיי"ש באורך.) ועל זה סמך ר' שמעון שפירש מה שכתוב כאן "חלות מצות ורקיקי מצות" שהוא וי"ו החיבור ויכול להביא משניהם חלות ורקיקין. אמנם ר' יהודה סבירא ליה שיש פה הוכחה שהוי"ו הוא וי"ו החילוק ממה שכתוב "קרבן מנחה", שכבר כתבנו (שם סימן צד?) שמה שקורא אותה פה בשם "קרבן מנחה" הוא למותר, שתמיד יאמר "עולה" "שלמים" "מנחה" סתם בלא מלת "קרבן", ובזה יש דרוש תמיד כמ"ש באילת השחר (כלל צה). ופירש ר' יהודה שבא ללמד שאין במנחת מאפה רק קרבן אחד, או חלות או רקיקין, לא שני קרבנות (חלות ורקיקין) ולכן הוסיף שם היחיד "קרבן מנחה". אולם ראיה זו אינה שלימה עדיין כי גם אם נאמר כר' שמעון שמביא מחצה חלות ומחצה רקיקין הוא גם כן רק קרבן אחד ואינו מביא עמו רק לוג אחד שמן, שהחלות והרקיקין הם מנחת אחת. רק בגמ' מנחות (דף סג:) בארו דברי ר' יהודה וזה לשונו: ור' יהודה, שפיר קאמר ר' שמעון!? אמר לך כיון דכתיב "בשמן בשמן" כמאן דכתיב "קרבן קרבן" דמי. ור' שמעון, אי לא כתיב "בשמן בשמן" הוה אמינא דוקא מחצה חלות ומחצה רקיקין אבל חלות לחודייהו ורקיקין לחודייהו לא, קמ"ל. רוצה לומר שר' יהודה מכריח דבריו ממה דכתיב "חלות בלולות בשמן ורקיקין משוחים בשמן", וסתם שמן הנאמר אצל מנחה הוא לוג, ואם כן אם נאמר כר' שמעון דהוי"ו מחברת ובהכרח מביא שני לוגין – לוג לחלות ולוג לרקיקין, (דהא

אמר על כל אחד "בשמן" שהוא לוג שמן) ואם כן הם שני מנחות אחר שטעונים שני לוגין (ור' יהודה הלא סתם בספרא למעלה (ויקרא נדבה פרשה ט מ"ד) שדי בלוג שמן למנחה של ששים עשרון). ולהוציא מזה אמר הכתוב "קרבן מנחה" שהוא קרבן אחד ועל כרחך שהוי"ו בא לחלק שיביא או חלות ולוג שמן או רקיקין ולוג שמן. [במה שכתבתי מיושב מה שהקשו שהספרא למד מן "קרבן" והגמ' מסיק שהלימוד ממה שכתוב ב' פעמים "בשמן". ולפי מה שכתבתי שניהם לימוד אחד.] ור' שמעון השיב לו (במשנה ב) וכי נאמר קרבן קרבן שני פעמים?!, ודבריו מבוצרים על יסוד מוסד כי מצאנו לפעמים ששם הנסמך לסומכים רבים יבא עם כל סומך כמו "בפרי בטנך ופרי אדמתך", "שרי אלפים ושרי מאות"; ולפעמים לא יבא בכל פעם: "מעשר דגנך תירושך ויצהרך", "ונדר אלמנה וגרושה". ולחז"ל בזה יסוד מוסד (כמ"ש באילת השחר כלל רו, רז, רח) שכל מקום שהענינים מחולקים יבא שם הסומך בכל פעם כמ"ש בבכורות (דף ה:) אמר רב יהודה "אך בכור שור בכור כשב ובכור עז" שיהיה הוא שור ובכורו שור, הוא כשב ובכורו כשב. ושם: וריה"ג לכתוב קרא "אך בכור שור כשב ועז", "בכור..בכור" למה לי?. וכן אמר שם (דף נג.) אין תורמין ממין על שאינו מינו מנא לן. דאמר קרא "כל חלב יצהר וכל חלב תירוש ודגן" – תן חלב לזה וחלב לזה. ושם (דף נד.) אלא מעתה גבי מעשר בהמה דלא כתוב "וכל מעשר בקר ומעשר צאן" – יתעשרו מזה על זה?!. ובחולין (דף קלה) ורבנן, "ראשית הגז" הפסיק הענין. ושם: ור' אלעי, איידי דהא קדושת דמים והא קדושת הגוף פסיק להו. וכן דריש זה (בדף קלו) לחלקו מתרומה שאין ראשית הגז טובל, עיי"ש. מבואר דכל מקום שירצה לרמז שהענינים מחולקים יחזור את השם פעם שנית. וזה שהשיב ר' שמעון; שאם כדעת ר' יהודה שהוי"ו בא לחלק, היה לו לומר "קרבן חלות מצות וקרבן רקיקי מצות" שעל ידי שישנה שם "קרבן" נדע שהם מחולקים, או זה או זה. (וכבר באר במנחות שם שעל מה שהוכיח ר' יהודה שהוי"ו הוא וי"ו החילוק ממה שכתוב שני פעמים "בשמן" השיב ר' שמעון דלכן כתוב ב' פעמים "בשמן" משום דיש ברירה בידו להביא גם חלות לבד ורקיקין לבד אם ירצה ואז כל אחד יש לו שמן ביחוד). ואמר

שאם הביא משניהם בולל את הפתיתין בענין שיקמוץ משניהם. ואם קמץ מאחד דיו אחר ששניהם קרבן אחד. (ועיין עוד מזה בפר' צו סימן צ).

סימן קטז

מאפה תנור: פעל **אפה** ושם **מאפה** כולל כל מיני אפיה דהא מה שכתוב בפר' צו "לא תאפה חמץ" וביחזקאל (סימן מו) "אשר יאפו את המנחה" כולל גם הנאפה במחבת ובמרחשת. לכן הוסיף שם "תנור" לדייק רק אם נדר מאפה תנור, לא יתר מיני אפיות. והנה שם "תנור" במובנו המדויק הונח על כלי חרס העשוי בצורה ידוע שהאור מסיקו ואופין בו את הפת (כמ"ש רש"י רפ"ב דבבא בתרא ובשבת דף קפו, והרע"ב פרק ב דעדיות מ"ח ופרק ה דכלים מ"א). ובמובנו הרחב יכלול גם כל העשוי בדוגמתו להסיק בו את האור והוא הכופח כמ"ש בשבת (דף לח:) דזוטר הבליה מדתנור. ואמר בכלים (פרק ה מ"ב) דכופח העשוי לבישול שיעורו ככירה העשוי לאפיה שיעורו כתנור. וכשידבר בדרך השלוח נכלל בשם "תנור". אמנם מבואר אצלינו שהגם שלפעמים יבא השם בדרך השלוח, בכל זה כשבא השם לבאר שם אחר על כרחך בא בדוקא כמו פה ששם "מאפה" כולל הנאפה בתנור ובכופח, ואחר שבאר "מאפה תנור" לשלול יתר מיני אפיות כבר דבר בדרך הדיוק ולכן אמר בספרא "מאפה תנור" ולא מאפה כופח ולא מאפה רעבים וכולי כי שולל הכל. אמנם ר' יהודה למד ממה שנשנה זה בפר' צו "וכל מנחה אשר תאפה בתנור" (ויקרא ז, ט) שגם שם "תנור" מיותר דכבר הודיע פה שהנאפה יהיה בתנור. ומזה הוציא דאין מיעוט אחר מיעוט אלא לרבות. (והוא על פי המבואר אצלינו באילת השחר (כלל רלז) שכלל זה יש לו יסוד בחכמת ההגיון ששם הנשנה לבאר שם אחר אז שם השני מגביל את השם הראשון. ואם בא אחריו שם שלישי אז השם השלישי מגביל את השני. ואם שם השני בא למעט, בא השם השלישי להגביל את המיעוט שלא ימעט כל דבר וממילא בא לרבות. וכן בהפך, אם שם השני בא לרבות, בא השם השלישי להגביל את הריבוי שלא ירבה כל דבר.) ומטעם זה אמר ר' יהודה (ויקרא נדבה פרק ו מ"א) "הכהנים" – לרבות את הקרחנים כמו שכתבנו למעלה (סימן נב). וכן פה שם "תנור" בא לפרש שם "מאפה" ובא למעט שלא כל מאפה כשר, רק מאפה תנור לבד.

וממילא שם השלישי שהוא שם "תנור" שבא בפר' צו בא להגביל שם "תנור" הראשון בל תאמר שבא בדרך הדיוק הגמור ורק תנור ולא כופח; שלזה הוסיף שכל אשר תאפה בתנור ורוצה לומר כל שהוא תנור אף בדרך השלוח, והוא הכופח שבהרחבה יקרא בשם "תנור" גם כן, כשר. (ורש"י שפירש במנחות (דף סג.) אין ריבוי אחר ריבוי צריך לומר אין מיעוט אחר מיעוט). ור' שמעון סבירא ליה שבא השם כפול להורות שצריך שתאפה בתנור ויקדשה על מנת שתאפה בתנור, כן פירשו במנחות (דף סג.).

סימן קיז

חלות מצות בלולות ורקיקי מצות משוחים: הנה בהאי גוונא שנזכר שני שמות ולכל שם ציווי ופעל מיוחד, לפעמים הוא דוקא ולפעמים הוא שלא בדוקא. כמו שדעת ר' מאיר בפסחים (דף כא:) ובעכו"ם (דף כ.) ובחולין (דף קיד) שמה שכתוב "לגר אשר בשעריך תתננה ואכלה או מכור לנכרי" אינו בדוקא, דהוא הדין לגר במכירה ולנכרי בנתינה. וגם ר' יהודה היה מודה לו אם היה כתוב "ומכור", בוי"ו. וכן אמר רבינא בב"מ (דף סא) שמה דכתיב "את כספך לא תתן לו בנשך ובמרבית לא תתן אכלך" פירושו דהוא הדין כסף במרבית ואוכל בנשך. והוא הדין שיש לומר גם פה שהגם שתפס חלות בלולות ורקיקים משוחים הוא לאו דוקא; שהוא הדין חלות משוחים ורקיקים בלולים, כי תפס רק לדוגמא. [והגם שבארנו במקום אחר ששם הכריחו זאת ממה שהקדים במשפט השני את הפעל אל השם וכתב "מכור לנכרי" והיה לו לומר "לנכרי תמכר" כמו שאמר במשפט הראשון "לגר..תתננה"; וכן היה לו לומר "ואכלך במרבית.." כמו במשפט הראשון "כספך..בנשך" כמו שבארתי זאת על פי חוקי ההגיון – בכל זה מצאנו בבכורות (דף כה) ובחולין (דף קלז) "לא תעבוד בבכור שורך ולא תגוז בכור צאנך" – אין לי אלא שור בעבודה וצאן בגיזה; מנין ליתן את האמור של זה בזה ואת האמור של זה בזה? ת"ל "לא תעבוד..ולא תגוז" – הרי אף ששם נאמרו שני המשפטים בסדר אחד, שבשניהם הקדים את הפעל, למדינן שתפס רק לדוגמא כי דרך לעבוד בשור ולגוז את הצאן, והוא הדין שאסור בהפך, דאי לאו כן היה לו לדייק לכתוב "לא תגוז" בלא וי"ו שנדע שהענינים מפורדים. ובתענית (דף טו) מלכים בקימה ושרים בהשתחויה שנאמר "מלכים יראו וקמו שרים

וישתחוו". מתקיף לה ר"ז אי הוה כתיב "ושרים ישתחוו" כדקאמרת, השתא דכתיב "שרים וישתחוו" הא הא עביד. – הרי שוי"ו של "וישתחוו" מחבר הקודם ורצונו לומר שרים יקומו וישתחוו. וכן וי"ו "ולא תגוז" מחבר הענינים ששניהם אסורים בגיזה ועבודה.] והוא הדין שיש לומר פה שמה שכתוב "חלות בלולות ורקיקין משוחים" הוא לדוגמא והוא הדין בהפך, כי יש לדון זאת ממדת הקל וחומר שבכל אחד יש לדון קל וחומר כמו שבאר – תלמוד לומר "חלות בלולות". ובמנחות (דף עה.) אמר על זה מאי תלמודא? אמר רבא לא לשתמיט ולכתוב "חלות משוחות ורקיקים בלולים"?!, רצה לומר הגם שאינו מוכרע ממקומו הוא מוכרע ממה שראינו שדבר זה נאמר במלואים ובפר' צו גבי תודה ובפר' נשא גבי נזיר, ובכולם תפס "חלות בלולות ורקיקים משוחים", ואם היה רק לדוגמא היה לו לתפוס במקום אחד להפך כדי שנדע שהוא לאו דוקא, ומזה מבואר שהוא בדוקא. ועיין באילת השחר (כלל רכב).

סימן קיח

[**הערה: הנה במאמר זה תלו עליו כל שלטי הגבורים. הלא מ"ש "בשמן בשמן" נדרש כבר (בסימן קטו) לר' יהודה כדאית ליה ולר' שמעון כדאית ליה, וכבר הביא בקרבן אהרן מ"ש בו הרא"ם והג"א ודחה דבריהם. וגם מ"ש הוא בזה אין בו ממש כאשר יראה הרואה. ועוד הלא נמצא עוד "בשמן" כפול גבי תודה וגבי לחמי נזיר, ומדוע לא דריש שם מאומה ונבבו(?) כל הדרשות על ב' פעמים "בשמן" דפה לבד.**]

בלולות בשמן. משוחים בשמן: כבר בארנו (בסימן קטו) למה כפל מלת "בשמן", לר' יהודה כדאית ליה ולר' שמעון כדאית ליה. אמנם זה נמצא עוד שני פעמים: (א) בתודה (ויקרא ז, יב) "חלות מצות בלולות בשמן ורקיקי מצות משוחים בשמן וסולת מורבכת חלות בלולות בשמן"; (ב) גבי נזיר (במדבר ו, טו) "סולת חלות בלולות בשמן ורקיקי מצות משוחים בשמן". וזהו שכתב בספרא מה תלמוד לומר "בשמן בשמן" שני פעמים?", רוצה לומר שעוד יש שני פעמים בתורה שאומר "בשמן..בשמן" כפול (כי מה שכתוב פה "בשמן..בשמן" כבר נדרש). והשיב שמה שכתוב בתודה "בשמן..בשמן" בא להכשיר בשמן השני ולהכשיר בשמן השלישי, כי שם נכתב ג' פעמים "בשמן" – אחד צריך לגופיה והשני בא להורות שגם השמן השני היוצא מבית

הבד על ידי טעינה כשר, ו"שמן" השלישי בא להורות שאף שמן השלישי היוצא מבית הבד על ידי טחינה וטעינה כשר למנחות (כמ"ש במשנה דמנחות (דף פו) שלשה זיתים הם ובהן שלשה שמנים. הראשון מגרגרו בראש הזית..הראשון למנורה והשאר למנחות. וכמו דאיתא בספרא אמור (אמור פרשה יג) ונתבאר שם (בסימן רי)). ומה שכתב עוד גבי נזיר שני פעמים "בשמן" דריש ר' אליעזר בן יעקב שבא ללמד דמושח את הרקיקים כמין כ"י (ותמצא בספרא זוטא הובא בילקוט נשא שדריש זאת מן "בשמן..בשמן" שגבי נזיר). וזה נבנה על השורש שאין ריבוי אחר ריבוי אלא למעט. וכבר בארנו (באילת השחר כלל רלז) ששורש זה מיוסד על הנודע בחכמת ההגיון ששם הבא לבאר שם או פעל הוא מגביל את השם או הפעל, ואם בא אחריו שם שלישי אז אם השם המגביל בא לרבות, בא השם השלישי להגביל ולמעט; כי אם יאמר "בלולות" נאמר שדי בבולל במעט שמן ולכן אמר "בלולות בשמן" שסתם שמן הנאמר במנחות הוא לוג, ומרבה שצריך לוג. וכשהוסיף שנית "בשמן" גבי רקיקין בא למעט שדי אם מושח במקצת מן השמן והשאר נאכל לכהנים. והנה למאן דאמר בברייתא דמנחות (דף עה.) דמושחן וחוזר ומושחן עד שיכלה כל השמן שבלוג, ופסק כן הרמב"ם (פ"יג מהל' מעה"ק) ידרוש "בשמן..בשמן" שגבי תודה כר' עקיבא בספרא צו (צו פרק יא מ"ד) ומנחות (דף פט). ו"בשמן..בשמן" שגבי איל נזיר ידרוש לשמן השני והשלישי.

סימן קיט

חלות מצות ורקיקי מצות: כבר בארנו (סימן קיז) שאין הכרעה מן הכתוב אם דבר בדוקא שיהיו החלות בלולות והרקיקין משוחים או תפס לדוגמא והוא הדין שיכול למשוח החלות ולבלול הרקיקין. ויש קל וחומר שיכול לעשות כן. ואמר ר' יהודה שלכן הוכפל שם "מצות" אצל חלות ורקיקין ללמד שכל הנכתב שם הוא בדוקא ואין ליתן את האמור של זה בזה ואת האמור של זה בזה שאז לא היה צריך לכפול "מצות" אצל רקיקין. וזה היה לר' יהודה כלל בלשון שכל מקום שחזר תנאי אחד בשני המשפטים מבואר שכל מה שכתוב בהם הוא דוקא ואין ליתן את האמור של זה בזה; שכן אמר גבי כיור שפעל "לרחצה" מוסב רק על הכיור (שהוא העיקר במאמר),

לא גם להכן, מדהוצרך לשנות בו שיהיה נחושת (והובא בזבחים (דף כב.)). וכן אמר שאף שכתוב "ועשית חושן משפט כמעשה אפוד" אינו דומה אליו בכל פרטיו שיהיה כפול כמוהו דהא פירש ואמר "זהב תכלת וארגמן" – מבואר שרק לענין זה המפורש ידמה לו, לא לדבר אחר. והמעיין יראה שכל אחת מן השלשה דוגמאות שהביא בנוי על שורש אחד שאם נכפל דבר אחד בביאור, לא נאמר ליתן האמור של זה בזה, ובכל זה מסתעף לשלשה בדים בפרטיהם, וממנו נקיש לכל מקום.

סימן קכ

ואם מנחה על המחבת: כיון דעשייתן בפנים וצותה התורה שתעשה בכלי, ודאי כלי שרת בעינן. וכן דריש בצו (צו פרק ד מ"א) על "מחבת בשמן" שגבי חביתי כהן גדול שטעונה כלי. והוא הדין במאפה תנור דכתיב "תנור", בעי כלי. וזה כר"י דסבירא ליה במנחות (דף צה.) דה"ה שתי לחם ולחם הפנים נעשים בפנים. ולר' שמעון דאמר דכשרות אבית פגי לא דייק זה. וילמד כלי גבי מנחות כמו שלמד רבי במנחות (דף צו) – כן היה נראה לכאורה. ובזה הי' מיושבים המון הקושיות שהעירו התוס' בענינים אלה במנחות (דף סג.) ד"ה וכשרות ובכמה מקומות. לולא שהקדמונים לא כתבו כן, ויש להאריך בזה, ואין כאן מקומו.

סימן קכא

על המחבת קרבנך: כבר בארנו (למעלה סימן סא) שכפי חוקי הלשון היה צריך לומר "ואם מנחה על המחבת תקריב" בפעל, לא "קרבנך" בשם, כמו שבארתי שם טעמו כפי משפטי המליצה. וכל מקום שבא השם תחת הפעל נדרש בכל מקום. וכן מה שכתוב אחר כך "ואם מנחת מרחשת קרבנך" הוא זר בלשון שראוי לכתוב "ואם מנחת מרחשת תקריב". ואמרו חז"ל בקלבתם שקבלו בזה שבאו שני מלות אלה דרך זרות למען נקיש מנחת מרחשת ומחבת זה לזה, כי במנחת מחבת כתיב "סולת בלולה בשמן..ויצקת עליה שמן" ובמנחת מרחשת כתיב "סולת בשמן תעשה"; שמה שכתב "סולת בשמן תעשה" היא תחלת העשייה שיתן שמן בכלי תחלה ונותן עליה המנחה, ומה שכתוב "ויצקת עליה שמן" היא שיוצק שמן לבסוף, וכמ"ש במשנה דמנחות (דף עד:) כל המנחות הנעשות בכלי טעונות ג' מתנות שמן – יציקה ובלילה

ומתן שמן בכלי קודם לעשייתן. ולמדינן משיווי שני מלות הזרות האלה ליתן של האמור במחבת במרחשת ואת של האמור במרחשת במחבת. **אמנם** מדוע התחכמה התורה ללמד הלכות האלה בדרך זה ולא בדרכים אחרים יותר מבוארים יתבאר לקמן (סימן קכו).

סימן קכב

[**הערה: על מה שאמרו חכמים דלחמי תודה אי אפשר לבוללם כשהם חלות מפרש בגמ' משום דרביעית שמן הוא, האיך מתחלקת לכמה חלות, פרש"י ותוס' משום דאי אפשר לבלול הכל ברביעית שמן שהוא מעט. ועל זה קשה: (א) מה שהקשה הקרבן אהרן למה לי האי טעמא, תיפוק ליה דלחמי תודה לא היו בהם פתיתה? ותירוצו דחוק. (ב) ועוד קשה הלא לר' אליעזר בן יעקב במנחות (דף פח.) מנחה של ששים עשרונים אין לה רק לוג שמן ובכל זאת נבללים. (ג) ועוד למה אמר איך הוא מתחלקת? ולא אמר איך יספיק לחמשה קבים?**]

סולת בלולה בשמן: משמע שבוללה בעודה סולת. ובמנחת מאפה אמר "חלות מצות בלולות" שמשמע שבוללן אחר היותן חלות. וסבירא ליה לתנא קמא שעיקר הוא מה שכתב פה "סולת בלולה" ומה שכתב במנחת מאפה "חלות בלולות בשמן" היינו חלות אשר כבר נבללו בעודן סולת. ורבי סבירא ליה דעיקר הוא מה שכתוב "חלות בלולות", שבוללן בעת שהם חלות; ומה שכתוב "סולת בלולה בשמן" משום דסבירא ליה שאחר שפותתן מחזירן לסלתן כמו שסבירא ליה לתנא דבי ר' ישמעאל בברכות (דף לט:) ובמנחות (דף עה:) ואז נקרא "סולת" כי חזר לסלתו על ידי שטוחן אותה כקמח. אמנם חכמים השיבו לו מלחמי תודה ששם נאמר "חלות בלולות" ואי אפשר לבוללן כשהם חלות. ובמנחות (דף עה.) אומר על זה האי "אי אפשר" דקאמרי ליה רבנן לרבי מאי הוא? אמר ר"ש בר יצחק רביעית שמן היא, האיך הוא מתחלקת לכמה חלות?! – נראה פירושו כי לדעת רבי מה שכתוב בלחמי תודה "חלות בלולות" אי אפשר לפרש שבוללן אחר אפיה דהא לחמי תודה לא היה פותתן ואי אפשר לבלול לחמים שלמים שזה קרוי "משיחה", לא "בלולה". ועל כרחנו יפרש שיבלול בעודם עיסה, כי גם קודם אפיה, כל שנעשה בו הצורה העגוליית (שעל פיה יקרא בשם

"חלה" על שם החלוליית והעיגול) יקרא "חלה" כמו שכתוב "מראשית עריסותיכם חלה תרימו תרומה" (כי בלחמי תודה אין צורך לקיים גם "סולת בלולה" להחזיר לסלתן). ועל זה השיבו שאי אפשר לבלול כל חלה בפני עצמה בשמן (אחר שנעשה בו הצורה העגוליית שאז תקרא חלה) אחר שהיו ארבעים חלות ולא היה שם רק רביעית שמן ואי אפשר לחלקו אל ארבעים חלקים. וזהו שאמר רביעית שמן היא האיך הוא מתחלקת לכמה חלות, היינו שקשה לחלק רביעית לארבעים חלקים.

סימן קכג

מצה תהיה: מלת "תהיה" מיותר שהיה לו לומר "בלולה בשמן מצה" כמו שאמר במנחה מאפה "מצות בלולות בשמן" או יאמר "בלולה בשמן מצה תקריב" או "מצה תביא" כמו שכתוב ביתר הקרבנות. וכלל בלשון שמלת **יהיה** מורה הקיום שלא ישונה בשום אופן, וכן פירשוהו בכמה מקומות כמו שבארנו באילת השחר (כלל ת"ר). ועל זה אמר מפני שבכל מקום דכתיב במנחות "מצה" יש לומר שהוא למצוה, לכן אמר "מצה תהיה" לעיכוב. ובמנחות (דף נג.) פלפלו בזה והביאו ברייתא זאת. ועיין בתוס' שם ואין כאן מקום להאריך.

סימן קכד

[**הערה: באיזה אופן הוציא ממה שכתוב "אותה פתים" שיהיו ארבעה דוקא? ולמה במנחת כהנים לא היה מבדיל אם פירוש "פתים" להבדיל? ואיך יתכן שמנחת כהן משיח לא היה מקפל, הלא כתוב** (ויקרא ו, יד) "**מנחת פתים**"? **ומה טעמו של ר' שמעון הלא היא נגד הכתוב דכתיב בכולהו "פתות פתים"? ויתר הקושיות שהעירו בזה בקרבן אהרן והמפרשים אשר לפניו והמשנה למלך פרק יג מהל' מעשה הקרבנות. ומאין מוכח שהפתיתין כזיתים?**]

פתות אותה פתים: דע שיש הבדל בין **פת** ובין **לחם**. שהלחם הוא השלם ויקרא בכמה שמות של לווי לפי מעשהו וצורתו **ככר לחם**, **חלה**, **רקיק**, **מצה** וכדומה. ו"פת" הוא הלחם הבלתי שלם רק שנשבר או נתכפל עד שאיננו בצורתו השלמה. ויש הבדל בין **פתת** ובין **פרס**. כי "פרס" היא הנשבר מן הלחם ונבדל ממנו כמו "הלא פרוס לרעב לחמך" (ישעיהו נ"ח:ז'), ומזה אמר "ולא יפרסו להם על אבל" (ירמיהו טז, ז)

כי היה דרכם לחלק הלחם ולשברו לפני האבל בעת סעודת הבראה (שעל זה אמר "פרשה ציון בידיה אין מנחם לה", רוצה לומר שעל ידי שלא היה לה מנחמים שישברו הלחם כמנהג, הוצרכה לפרוש ולשבר הלחם בידיה). אבל ה"פתיתה" יצדק גם אם הוא מחובר כמו עוגה או רקיק שנתכפלה אף שעדן החלקים מחוברים יקרא בשם "פת" אחר שאינו שלם. ויש הבדל בין **פתת** ובין **פרר** שבלשון התלמוד (שמקורו מן העברי "פור התפוררה ארץ" (ישעיהו כ"ד:י"ט), "אתה פוררת בעזך ים" (תהלות פט)) ש"פרר" היא המפורד לחתיכות קטנות מאד בלתי חשובים אשר הם פחותים מכזית לרוב. ואמרו פרורין שאין בהם כזית, דרכו של תינוק לפרר, וכדומה. אבל ה"פתות" יפול בעצם על החתיכה המיוחדת לאכילה שיש בה כזית לרוב כי הפחותים מזית הם "פרורי לחם", לא "פתיתי לחם". ולכן אמר בספרא ובמשנה מנחות (דף עה) **פותתן** כזית, רוצה לומר שלא יהיו הפתיתין פחותים מזיתים שאז נקראים בשם "פרורים" לא בשם "פתים". ובזה נבוא לביאור הספרא: פתות יכול שנים? ת"ל "פתים" - כי כבר בארנו (למעלה סימן יג) שכל מקום שבא שם הפעל נוסף על הפעל יש בו דרוש. ובארנו שם שמושג השם סותר אל מושג הפעל. כי גדר השם הוא שהדבר ישנו כבר במציאות ונקרא שמו עליו, וגדר הפעל שהדבר יוצא עתה אל המציאות ועדן לא היה עד עתה. ועל כן יפרשו לרוב את השם הנוסף אל הפעל שירמוז לדבר שכבר יצא אל המציאות כמו שאמרו "אדם כי יקריב..קרבן" – שיקדים הקדשו להקרבתו, רצונו לומר שיקריב מה שהוא "קרבן" מכבר. "וישב ממנו שבי" – ששבו שפחה אחת, ששבו דבר שכבר היה שבי מקודם. וכן פה במה שכתב "פתות..פתים" היינו שיפתות הפתים, שאם יאמר "פתות" בפעל לבד יהיה די שיפתות הלחם לשנים; אבל במה שהוסיף השם "פתים" היינו שיפתות הפתים. וזהו שאמר "פתות" יכול שנים? ת"ל פתים. אולם לפי זה היה צריך לומר "פתות פתים" בלא כינוי, שיפורש שיפתות הפתים. רק שאז הייתי אומר שיעשה פתים כפי שירצה ואחר כך יפתת הפתים עד שיהיו כפרורים קטנים, כי שם "פתים" יכלול שנים וגם יותר משנים. לכן אמר "פתות אותה" באופן שיובן גם כן שיחלק המנחה עצמה לשני פתים ויפתת כל פת לשנים באופן שתחולק לארבעה פתים. וכבר אמרנו שמגדר פעל "פתת" אין הכרח שיהיו

הפתיתין מובדלים כי בכלל פתות היא גם מצה המתכפלת לשנים או לארבעה הגם שאין הפתיתים מובדלים; שאם היה מקפיד שיהיו מובדלים היה לו לאמר "פרוס אותה לפרוסים" שזה הבדל בין "פתת" ו"פרס". רק שמ"מ במנחת ישראל שהיתה נקמצת היה מוכרח להבדיל, כי הקומץ מחזיק שתי זתים ואם יהיה הלחם מכופל בלא הבדלה יהיו ארבעה זיתים דבוקים יחד ולא יוכל לקמוץ, ולכן היה מוכרח להבדיל הפתיתין זה מזה לצורך הקמיצה. אמנם במנחת כהנים שהיתה כליל ולא היתה נקמצת ובכל זאת היתה נפתתת (כמו שלמד במשנה ח' לרבות כל המנחות לפתיתה) בודאי היה די שיכפול לארבעה ולא יבדיל כי ההבדלה אינה נצרכת מצד הפתיתה, רק מצד הקמיצה. וזהו שאמר מכאן אמרו מנחת ישראל כופל אחד לשנים ושנים לארבעה ומבדיל. מנחת כהנים...ואינו מבדיל. וכל זה במנחות ישראל וכהנים דכתיב "פתות..פתים", שהשם עם הפעל מורה שיהיה כפול שני פעמים עד שיהיו ד' פתים, אבל במנחת כהן משיח שכתוב "תופיני מנחת פתים" - שבא השם לבד בלא הפעל וסתם פתים שנים, די בשקופל פעם אחד. וזהו שאמר מנחת כהן משיח לא היה מקפלה, ופירשו בגמ' (דף עה:) שלא היה מקפל את הכפל, רק די בפעם אחד; שקפל אחד לשנים, ולא שנים לארבעה. וכן לא היה מבדיל אחר שאין בה קמיצה. אמנם ר' שמעון אזיל לטעמיה שדריש טעמיה דקרא בכל מקום והיה מבין הטעם מדוע כתוב בכל המנחות "פתות אותה פתים" שיקפלה לארבעה ובמנחת כהן משיח כתוב "מנחת פתים" שאינו צריך לקפל, שזה מפני הקמיצה שסבירא ליה טעם הקיפול לארבעה מפני הקמיצה ולכן במנחת כהן משיח שאין בה קמיצה, אינו צריך קיפול. וממילא הוא הדין מנחת כהן, רוצה לומר מנחת נדבה שלו (כי מנחת חוטא של כהן טעונה קמיצה לר' שמעון כמ"ש במנחות דף עב), דומה כמנחת חביתין שלא היה מקפלה לארבעה, רק לשנים. וזה שתפס אין בהם פתיתה כי לר' שמעון בכל פתיתה היה מבדיל כי היה הפתיתה לצורך הקמיצה ובמקום שלא היה בה קמיצה לא היה פתיתה כלל אף בלא הבדלה, רק כיפול אחד לשנים ככהן משיח. ומ"ש ר' שמעון מנחת כהנים ומנחת כהן משיח, הגם שמבנחת כהן משיח גם תנא קמא מודה שלא היה מכפלה (וכבר עמד בזה במשנה למלך (פרק יג מהל' מעה"ק) והביא

שכבר התעוררו בזה הראב"ד ור' ישעיה הראשון כי הכריחו מזה שר' שמעון חולק במנחת כהן משיח שלא היה מקפל אף אחת לשנים והתפלאו הלא הכתוב אומר "מנחת פתים") – ולמה שכתבנו עיקר מה שחדש ר' שמעון הוא הטעם שלכן אין פתיתה במנחת כהן משיח מפני שאין בה קמיצה (שלדעת התנא קמא אין הטעם משום קמיצה) ומזה הוציא שהוא הדין לענין מנחת כהנים שאין בה קמיצה דינה כמנחת כהן משיח. ובמה שכתבנו תמצא ידך גם ליתר הקושיות שהעיר במשנה למלך שם. והרמב"ם ז"ל יש לו שיטה אחרת בכל זה, עיי"ש בחיבורו ומה שכתב בפירוש המשנה. ואין כאן מקום לפלפל בזה. ועיין מה שכתבנו בפר' צו (סימן מח).

סימן קכה

[**הערה: הלא כבר דריש מלת "אותה" בסימן הקודם משנה ג'.**]

פתות אותה פתים: כבר בארנו באילת השחר (כלל קנ) שבעל הלשון יציין גוף הפעול על ידי אות הכינוי כמו "לעבדה ולשמרה", ולפעמים תדבק אות הכינוי במלת "את" כמו "לעבוד אותה ולשמור אותה". וכל מקום שבא הכינוי דבוקה במלת "את" בא לדייק שמכיון על גוף הפעול בדוקא ולרוב בא לשלול זולתו. והנה פה הגם שצריך לבוא בכינוי (שאם יאמר "פתות" בלא כינוי נאמר שיעשנה כפרורים כמו שתהבאר בסימן הקודם) בכל זה היה די שיאמר "פתותה פתים", בכינוי, ולמה אמר "פתות אותה" בכינוי הדבק במלת "את"? אמרו חז"ל שבא למעט זולתה שהם שתי לחם ולחם הפנים משום דכל המנחות אתרבו לפתיתה ממה שכתוב "מנחה היא" (ויתבאר דרוש זה בסימן שאחרי זה) ובא להוציא שלחם הפנים ושתי לחם שאין מהם לאשים, אין בהם פתיתה.

סימן קכו

[**הערה: בדרושים האלה יש קושיות רבות ומבוכה גדולה, מקצתם נזכרו בפנים. וקושיות רבות נזכרו בדברי התוס' ומפרשי הש"ס והספרא. ובמה שכתבנו בפנים יתבררו ויתלבנו הדברים בפרטיהם**]

ויצקת עליה שמן מנחה הוא: כבר הזכרנו (בסימן סט) שיפלא מאד מדוע בקצת הקרבנות הזכיר בסוף "עולה הוא" "מנחה הוא" "חטאת הוא", ובקצתם לא הזכיר

זאת. ושגוף הדבר מה שאמר "מנחה הוא" הם דברי מותר שכבר הודיע שבמנחה מדבר. ובארנו שכל מקום שכתב כן דרשוהו חז"ל (וכמ"ש באילת השחר כלל קלה). והנה אחד מארחות דרושיהם בזה היא שרצה הכתוב ללמד שהדינים המוזכרים אינם מיוחדים במנחה זו שהיא מנחת מחבת לבד, רק מצד שמנחה היא, כי זה דבר כולל בכל המנחות וזה מחויב בה מצד שהוא מנחה בכללה, לא מצד שהיא מנחת מחבת בפרט. ולמדנו שהפתיתה ויציקה שמוזכרים פה הם נוהגים בכל המנחות. וזהו שאמר במשנה הקודמת מנחה לרבות את כל המנחות לפתיתה, ואמר במשנה זו "מנחה" לרבות את כל המנחות ליציקה. (ועוד יתבאר מנא לן לרבות גם פתיתה). והנה לפי זה היה ראוי שיכתב "ויצקת שמן מנחה" אחר שרצונו לומר שהיציקה נוהג בכלל מנחות וגם במחבת מצד שהיא גם כן מנחה, ראוי יותר שיכתב "ויצקת שמן" בלא כינוי הדבוק אל מלת "עליה" שמרמז רק על מנחת מחבת. וגם כבר בארנו (בסימן סט) שמצאנו לפעמים הרבה שיזכיר "עולה" "אשה" "קדש קדשים מאשי השם" בלא מלת "הוא". ואם כן ראוי ליתן טעם למקומות שהוסיף מלת "הוא". ובארו ז"ל שמלה זו באה תמיד לרמז רק הוא ולא זולתה. וכן כינוי "עליה" מרמז רק מנחה זו שמדבר בה, לא זולתה. ואמרו שממעט חלות ורקיקין של מנחת מאפה שהזכיר בכתוב הקודם, שאם היה מחויב ליצוק שמן גם על מנחת מאפה תנור היה אומר "ויצקת שמן" והיה מוסב גם על הכתוב הקודם, לכן באר "ויצקת עליה..מנחה הוא". [ובירושלמי (פרק ה' דסוטה ה"א ופרק א דהוריות הלכה ג) ר' אמי בשם ר' יוחנן ואפילו באמצע התיבה ויצקת עליה שמן מנחה לרבות כל המנחות ליציקה, עכ"ל. רוצה לומר שבזה דרשינן "ויצקת שמן מנחה" בלא מלת "עליה" וגורעין המלה שיצוק על כל מנחה; ואחר כך דורשין שנית "ויצקת" רק עליו למעט מנחת מאפה כמו שכתבנו] וכבר העלה המשנה למלך (פי"ג מהל' מעה"ק הלכה ה') בראיות ברורות שהוא הדין שאין צריך מתן שמן בכלי במנחת מאפה תנור רק בלולה דכתיב ביה. וכבר הזכרנו (בסימן קכא) שכל המנחות היו צריכים ג' מתנות שמן והוא: מתן שמן בכלי קודם לעשייתו, ובלולה, ויציקה. וגם מנחת סולת בעיא ג' מתנות כמ"ש הרמב"ם (פ"יב מהל' מעה"ק ה"ה)?? והסמ"ג מצות עשה (סימן קפו) דלא כרא"ם.

והנה במנחת סולת נזכר יציקה, ובמנחת מאפה תנור נזכר בלולה בשמן, ובמנחת מחבת נזכר בלולה בשמן ויציקה, ובמנחת מרחשת נזכר נתינת השמן בכלי שעל זה אמר "סולת בשמן תעשה", ובמנחת בכורים נזכר שוב יציקה לבדה. וכבר התבאר (בסימן קכא) שמגזירה שוה "קרבנך" "קרבנך" דכתיב במחבת ומרחשת למד מתן שמן בכלי במחבת ויציקה ובלולה למרחשת; וכאן אמר שְׁמֶן הריבוי "מנחה" מרבינן דכל המנחות טעונות יציקה ופתיתה, ומשני המיעוטים "עליה" ו"הוא" ממעטינן חלות ורקיקין של מאפה תנור. וכבר התבאר שממעטים אותם בין מיציקה בין ממתן שמן בכלי. וכן מרבים כל המנחות גם למתן שמן בכלי, דאחר שעל ידי הגזירה שוה ד"קרבנך" ידעינן דמנחת מחבת צריכה גם מתן שמן בכלי ויציקה ובלולה כתיבי ביה, מרבה דהוא הדין לכל המנחות (דאי לאו כן מנא לן מתן שמן בכלי לכל המנחות? ועיקר הגזירה שוה של "קרבנך" היא רק ללמד על מחבת כי זה שמרחשת טעונה יציקה ובלולה ידעינן מן "מנחה הוא" וזה כתירוץ אמצעי של התוס' במנחות (דף עד), שהתוס' לא רצו בו לפי שיטתם שמאפה תנור לא אתמעט מן מתן שמן בכלי. וכבר באר המשנה למלך דלא כוותייהו כנ"ל). והנה צריך לשום לב להבין: (א) למה בחרה תורה בסדר הלימוד הזה? ומדוע לא כתבה כל הג' מתנות שמן במנחת סולת שהיא המנחה הראשונה ויכתב בה הריבוי "מנחה היא" ללמד על כולם, שכן הסדר הראוי. (ב) למה כתבה התורה יציקה במנחת סולת ובמנחת בכורים, הלא נלמדנה מן "מנחה הוא" הכתובה במנחת מחבת כמו שאנו למדין מתן שמן ובלולה משם? (ג) למה לא כתבה גבי מחבת כל הג' מתנות? רצוני לומר שיכתב גם "בשמן תעשה" גבי מחבת ולא יכתב גבי מרחשת כלל, ואז לא יצטרך הגזירה שוה ד"קרבנך" כי נלמד מרחשת וכל המנחות ממנחת מחבת לכל הג' מתנות על ידי שכתוב "מנחה הוא". ולמה זה נעו מעגלותיה באופן זה עד נצטרך לגזירה שוה ולימודים שונים בחנם? (ד) מנא לן לרבות מן "מנחה הוא" כל הכתוב בענין שהם פתיתה ומתן שמן שלמדנו במחבת על ידי גזירה שוה? דלמא אינו מרבה רק יציקה הסמוך לה כמו ששני המיעוטים "עליה" ו"היא" אינם ממעטים חלות ורקיקים רק מיציקה ומתן שמן, לא מפתיתה? על אלה הדברים הלא ישתומם כל משכיל. אמנם שא עיניך וראה איך הדברים מסודרים בסדר

האלקי היותר נכון: **הנה** לא היה יכול לכתוב את כל דיני המנחה במנחה הראשונה שהיא מנחת סולת וללמוד ממנה לכל המנחות על ידי שיסיים בה "מנחה הוא" כי דין מנחת סולת נשתנה מכל המנחות האפויות שהיה בולל ויוצק השמן וקומץ בעודו סולת, ובכולם היה אופה את המנחה אחר שבלל בשמן ואחר האפיה פותת ויוצק שמן וקומץ. ולכן אמר במנחת סולת "סולת יהיה קרבנו ויצק עליה שמן" – רצה לומר שיצוק בעודו סולת. ובמנחת מחבת שהיא הראשונה מן מנחות האפויות שצריכה ג' מתנות כתב "סולת בלולה בשמן מצה תהיה פתות..ויצקת", רצה לומר שאחר הבלילה מצה תהיה ותאפה ואז פתות ויצק שמן אחר האפיה. ואם היה כתוב הכל במנחת סולת והיו יתר המנחות למדין הימנה לא היינו יודעין שתהיה היציקה אחר האפיה; וכן לא היינו יודעים הפתיתה בכל המנחות כי במנחת סולת לא היה פתיתה. ולכן היה מוכרח לסדר הלמודים במנחת מחבת שהיא הראשונה מן מנחות האפויות שצריכה ג' מתנות. וכפי זה מבואר שמנחת מאפה אין הג' מתנות נוהגות בה, דאי לאו כן היה ראוי לסדר כל הג' מתנות במנחות מאפה שהיא קודמת למחבת ולכתוב בה הריבוי של "מנחה הוא", שכן הסדר הראוי; ועל כרחך שאין נוהג בה רק בלולה דכתיב בה, ועל כן דריש "עליה" ו"היא" למעט מאפה תנור אחר שכבר הסברה מחייבת שאין הדינים נוהגים בה. אמנם עדיין היינו אומרים שמה שכתוב במנחת מחבת "מנחה הוא" לרבות שאר מנחות אין מרבה רק יציקה שכן כתוב "ויצקת שמן..מנחה היא", ומנא לן שמרבה גם לפתיתה? (דהא תמיד לא מרבינן רק דבר אחד שכתוב לבסוף). ולכן התחכמה התורה וכתבה יציקה גבי מנחת סולת וגבי מנחת בכורים והשתא אי אפשר לפרש שעיקר הריבוי ליציקה דהא במיני מנחות הנזכר בפרשה זו ידעינן יציקה בכל אחת – שבמנחת סולת ובכורים נזכרו בפירוש, ובמנחת מרחשת ידעינן יציקה בלי זה על ידי גזירה שוה ד"קרבנך", ומנחת מאפה אינו צריך יציקה; ובהכרח שמה שכתב "מנחה הוא" לרבות קאי על כל הפסוק שנזכר בו פתיתה גם כן מרבינן כולם לפתיתה והוא הדין למתן שמן, הגם שלא נזכר, אחר שרבינן לכל מילי. ומטעם זה התחכם גם כן וכתב "סולת בשמן תעשה" אצל מרחשת ולא כתב הכל אצל מחבת (ולא יצטרך לגזירה שוה ד"קרבנך") דאז נאמר שאינו מרבה

מן "מנחה הוא" רק יציקה למנחת מרחשת ושאינו קאי אפתיתה שלפניו. וכן אם יכתב בקרא דמחבת ג' דברים בביאור מתן שמן דפתיתה ויציקה, הגם שיהיה איזה גילוי דעת שמה שכתב "מנחה הוא" קאי גם אפתיתה, לא נדע דקאי גם על מתן שמן שלפני פניו. לא כן עתה שלא נזכר בביאור, הוא בכלל יציקה. בינה זאת כי מצות ה' ברה מאירת עינים. ועיין במנחות (דף עה.) ובתוס' שם מה שפלפלו בזה ואין כאן מקום להאריך יותר.

סימן קכז

מנחת מרחשת: ההבדל בין מחבת ומרחשת תלוי בהכלים ובשינוי צורתם כדעת בית הלל במנחות (דף סג) כלי היה במקדש ומרחשת שמה. ודעת ר' יוסי הגלילי שהבדלם מצד הכיסוי. ודעת רחב"ג שהבדלם מצד הכלי, שהמרחשת עמוד והמחבת צפה, ומצד זה מעשי המרחשת רוחשין ומעשה המחבת צפים למעלה. וכדבריו מדיוק הלשון "וכל נעשה **במ**רחשת **ועל** מחבת", שהב' הוא ב' התוך, ומלת "על" מורה למעלה. וכן אמר "ואם מנחה על המחבת קרבנך". וביחזקאל (יחזקאל ג, ד) "ואתה קח לך מחבת ברזל ונתת אותה קיר ברזל בינך ובין העיר" – מבואר שדומה לקיר (וכמ"ש הרד"ק שם) ולכן הנאפה בה קשה בהכרח שלא ישפך. ותרגום מחבת משריתא, ואמר (שמואל ב י"ג:ט') "ותקח את הבצק ותלש ותקח את המשרת" – מבואר שהיה מעשיו קשים. ובאמת כן גם זה דרכו שהמחבת אין לה כיסוי והמרחשת שעמוקה יש לו כיסוי רק פליגי מה העיקר בקריאת השם. ונפקא מינה אם המחבת יש לו כיסוי או כשהמרחשת אין לה כיסוי. ומה שכתוב "סולת בשמן תעשה" מלמד שהוא טעונה מתן שמן קודם לעשייתה; רוצה לומר שמה שכתוב "בשמן" הוא ב' התוך, שיתן הסולת תוך השמן, כי אי אפשר לפרש עם שמן דהוה ליה למימר "בשמן תבלול" או "תצוק שמן".

סימן קכח

[**הערה: איך דריש מן "את המנחה" ג' דרשות? לרבות המנחה עצמה, ולרבות כל המנחות, ולרבות מנחת חוטא? והקרבן אהרן כתב דיליף דרוש הג' מן מלת "את". ומלבד מה שמלת "את" באה כדרכה ולא מיותר, עדיין קשה איך דריש ב' דרשות.**

ובגמ' לא גריס מנין לרבות כל כל המנחות רק מנחת חוטא מנין]

והבאת את המנחה אשר יעשה מאלה לה': הנה מה שכתב "אשר יעשה מאלה" צריך לדרוש שיתבאר (בסימן קל). אבל למה אומר "את המנחה"? היה לו לומר "והבאת את אשר יעשה מאלה.." שכן דרך להשמיט לרוב את השם המצורף אל מלת "אשר" כמו "והקריב את אשר לחטאת" (תחת "את העוף"), "לכל אשר יבטא האדם" (תחת "לכל דבר"). ועיין באילת השחר (כלל קלט). ומשיב (במשנה א) שיש לומר שצריך לכתוב שם "המנחה" לבל נטעה שיגיש הקומץ לבד, שלשון "אשר יעשה להשם" מורה על הקומץ הנקטר לה'. אולם על זה אינו צריך קרא דהא כבר באר (בפ' צו (ויקרא ו, ז)) "וזאת תורת המנחה הקרב אותה בני אהרן" שהוא ההגשה. ושם מבואר שיגיש את כל המנחה. וזהו שאמר בספרא יכול אין לטעון הגשה אלא הקומץ? (רצה לומר אם תאמר כן אני משיב לך) תלמוד לומר מנחה – שכבר נאמר מנחה בפר' צו ואין מקום לטעות. ובאר שלכן אמר פה "והבאת את המנחה" שהוא לרבות כל המנחות, כי בפר' צו לא דבר רק מחמשת מיני מנחות דהא אמר (ויקרא ו, ח) "והרים ממנו בקומצו..ואת כל הלבונה" ולא דבר ממנחת חוטא שאין בה לבונה. ופה מרבה אף מנחת חוטא. ומה שאמר (במשנה ב) יכול אין לטעון הגשה אלא מנחת נדבה; מנחת חוטא מנין? הוא פירוש למה שכתב מנין לרבות את כל המנחות דהיינו שבא לרבות מנחת חוטא [כי מנחת כהן וכהן משיח הוא פלוגתא דר"י ור"ש ופה מדבר אליבא דכולי עלמא. ובגירסת הגמ' השמיט באמת בבא זו ד-מנין לרבות כל המנחות שהוא כפול באמת. ובמ"ש במנחות (שם ע"ב) לרבות שאר מנחות מנחת עכו"ם מנחת נשים – תראה ברש"י דלא גריס לה, ומפרש "שאר מנחות" מנחת חוטא. וכמ"ש התוס' שם עמוד א ד"ה מנחת חוטא, וכן עיקר.] ובאר בספרא (משנה ג-ו) שאין ללמוד מנחת חוטא במה מצינו ממנחת נדבה דיש לומר שאני מנחת נדבה דטעונה שמן ולבונה, ואין לעשות "יוכיח" ממנחת סוטה (דגם כן אין צריך שמן ולבונה וטעונה הגשה) דיש לומר דשאני מנחת סוטה דטעונה תנופה. ואין ללמד במה הצד ממנחת נדבה ומנחת סוטה, דיש לומר דשניהם שוו בעשיר כבעני, לא כן מנחת חוטא שרק העני מביא אותה. לכן צריך ריבויא דקרא.

סימן קכט

[הערה: איך מוכיח מנחת העומר מן "והבאת" ומנחת סוטה מן "והקריבה"? וכי גזירה שוה הוא להקיש המלות? (ב) הלא בסוטה מבואר הגשה בגופא כמ"ש "והקריב אותה אל המזבח"?]

והבאת את המנחה והקריבה אל הכהן: מה שכתוב "והבאת..והקריבה אל הכהן" מיותר לגמרי, ואין ראוי שימצא שפת יתר ואורך לשון בדברי אלקים חיים בפרט בדברי ההלכות שכל המלות ספורות ומנויות. והיה ראוי לאמר "והגיש הכהן את המנחה אשר יעשה מאלה לה' אל המזבח". ואמר ר' שמעון שמה שאומר "והבאת" בא לרבות מנחת עומר שנאמר בו 'הבאה', ומה שכתב "והקריבה" בא לרבות מנחת סוטה שנאמר בו 'הקרבה', כן פירשו המפרשים. ולפי זה יהיו דרשות אלה אסמכתות חלושות מאד ולא יעלו כפי הדרך אשר יסדנו שדברי רבותינו מוכרחים תמיד בפשט הכתוב וביסודי הלשון. בפרט הלא במנחת סוטה מבואר שצריכה הגשה כמו שכתוב "והניף את המנחה לפני ה' והקריב אותה אל המזבח", ובספרי נשא (פסקא יז) "והקריב אותה לפני השם" – למד על מנחת סוטה שטעונה תנופה והגשה; ולמה יעזבו כתוב מפורש וישענו על משענת קנה רצוץ? ולדעתי נראה כי אשר שכתוב "והבאת את המנחה אשר יעשה מאלה" שבאר תנאי שרק המנחה הנעשית מאלה - רוצה לומר מהמינין שנזכרו פה, רק היא טעונה הגשה, מבואר שרק מנחה הבאה מן הסולת טעונה הגשה, לא מנחה הבאה מן השעורים שאינה מאלה המינים שחשב פה, וכמו שיבואר זה בסימן שאחרי זה. ואם כן מנחת העומר ומנחת סוטה ששניהם באים מן השעורים ראוי שלא יטענו הגשה. ואף שבמנחת סוטה מפורש בה הגשה, הנה יהיה שני כתובים המכחישים זה את זה דהא פה התנה שרק המנחה אשר יעשה מאלה, רוצה לומר מסולת, יגיש; לא מנחה של שעורים. לכן באר הכתוב עצמו שהתנאי שהתנה שיעשה מאלה ולא מן השעורים אינו מוסב על מנחת העומר ומנחת סוטה, שלכן אמר "והבאת" שהוא כינוי היחיד, רק בהבאה שאתה לבדך מביא יש תנאי שיעשה מאלה, לא בהבאה אחרת שהרבים מביאים כמו שכתוב "והבאתם את עומר". וכן אמר "והקריבה" שהוי כינוי ליחיד נסתר – רק במנחה שיוכל הזכר

להקריבה, לא במנחת סוטה שרק האשה מקרבת אותה אל הכהן כמ"ש "ולקח הכהן מיד האשה" (ודריש בספרי ולא מיד שלוחה); שבאלה לא הטיל תנאי זה, ואף שהם מן השעורים – יש בהם הגשה כמו שמפורש הגשה בסוטה שנאמר "והקריב אותה אל המזבח", והוא הדין במנחת העומר. וכבר מצאנו דרושים כאלה רבים שבא להטיל תנאי בתנאי הנמצא במאמר והוא מיוסד בלשון ובדרכיו. ור' יהודה סבירא ליה שמה שכתוב "והבאת" רצונו לומר אם אתה תביא, לא אם תביא האשה כמו בסוטה שנאמר "והביא את קרבנה עליה" שמביא בשבילה לא בשביל עצמו, שבזה לא הוטל התנאי של "אשר יעשה מאלה". כי דעת ר' יהודה שמן הכתוב אי אפשר לרבות הגשה כי הגם שבאר שתנאי הניתן פה לא ניתן רק במנחת יחיד ובמנחה המיוחדת להאיש, לא להאשה לבדה – בכל זאת אין מבואר ההפך שיטענו מנחות העומר וסוטה הגשה; שהגם שאי אפשר למעטם, אי אפשר לרבותם על ידי שגלה שהתנאי **מאלה** לא הוטל רק ביחיד ובאיש. רק בסוטה מבואר בכתוב בפר' נשא שטעונה הגשה ובאר פה שאין הכתובים מכחישים זה את זה כי פה לא מדבר רק אם "והבאת" – אתה האיש – לא אם האשה מביאה. ומנחת העומר סבירא ליה לר' יהודה שלמדין מדין קל וחומר כמו שיתבאר אחר שמה שכתב פה "אשר יעשה מאלה" ולא מן השעורין לא נאמר במנחה של רבים (שהכתוב דבר בלשון יחיד). ומ"ש "והקריבה" צ"ל לר' יהודה לדרוש שיתבאר (בסימן קלא). (ובאר בספרא (פרק יג) שאי אפשר ללמוד מנחת סוטה מן הדין, שאם ילמד מקל וחומר ממנחת חוטא (שאינו צריך תנופה וצריכה הגשה) נשיב דשאני מנחת סוטה שבא מן השעורים, ולא נוכל לעשות "יוכיח" ממנחת העומר דשאני מנחת העומר שצריך שמן ולבונה. ולא נוכל ללמד במה הצד משניהם ששניהם צריכות סולת ומנחת סוטה קמח. ולכן צריך קרא. ובמנחות (דף ס:) דר' יהודה סבירא ליה דמנחת עומר לא צריך קרא דאתיא בקל וחומר ממנחת חוטא. ואם תשיב דמנחת חוטא שאני דבאה מן החטין, נאמר מנחת סוטה יוכיח. ואם תאמר שאני מנחת סוטה דמזכרת עון, נלמד במה הצד משניהם. ור' שמעון דחה זה דמה להצד השוה שבהן שהם מצוין. ור' יהודה סבירא ליה דמנחת עומר מצוי יותר ממנחת חוטא וסוטה כיון שקבוע בכל שנה.

סימן קל

[**הערה: למפרשים שְׁמִן "והבאת" הייתי מרבה מנחת נדבה מן השעורים יקשה איך נרבה זה מן "והבאת"? ועוד, אם מן ריבוי המקרא למה אמר "ודין הוא!", ולמה לי קל וחומר עם ריבוי?**]

והבאתה את המנחה אשר יעשה מאלה: מה שכתב "אשר יעשה מאלה" פרש"י מאחד מן המינים הללו. אמנם יפלא לענין מה אמר זה? שאם רצונו לומר רק מאחד מחמשת מיני מנחות הלא כבר רבה ממה שכתב "את המנחה" שגם מנחת חוטא טעונה הגשה! ואם רצונו לומר רק הנעשית מסולת וכמו שתרגם יונתן וּתְהַנְעֵל יַת מְנְחָתָא דְתִתְעֲבֵד מִן סְמִידָא וּמִשְׁחָא הָאִלֵּין – יפלא גם כן, הלא לא נמצא מנחה הבאה מן השעורים רק מנחת העומר ומנחת סוטה וכבר ריבה שניהם להגשה. ופי' ר' יהודה שר"ל שלא יביא מנחה רק מאלה, סולת של חטין; דהוה טעינין מדין קל וחומר דיוכל להביא מן השעורין נדבה. (ומ"ש "או אינו אלא "והבאת" אלא שיהיה היחיד מתנדב" פירושו שמן הסברה הייתי אומר כן, וכמוהו רבות בספרא). ובאר עוד בל תטעה לפרש שמה שאמר "אשר יעשה מאלה" פירושו שאם נדר מנחה סתם מחויב להביא מנחה שיעשה מאלה, חמשת מיני מנחות שחשב בפרשה, ושעל זה אמר "והבאת את המנחה" שמחויב להביא המנחה שנדר מאלה המינים כולם – שזה אינו; שאם היה כונתו לזה היה צריך לומר "אשר יעשה באלה", בב', לא **מאלה** במ"ם, שהמ"ם מורה הקצתית תמיד. וזהו שאמר או אינו אומר "אלה" אלא האומר...ת"ל "מאלה"; שאם אומר "מאחת מאלה" הוא רק מין אחד, ואם כתוב "מאלה" לבד כולל בין אחת מהם בין כולם. וזהו שאמר יש מביא אחת מהן ויש מביא חמשתן דהיינו באמר "הרי עלי מנחה" סתם, מביא אחד מחמשת מנחות. ולר' יהודה היא מנחת סולת כמ"ש במנחות (דף קד:). ודעת ר' שמעון שמה שכתוב "אשר יעשה מאלה" פירושו מן המינים האלה שהם חמשת מנחות המוזכרים פה, אחר שבמה שכתב "והבאת את המנחה" מרבה גם מנחות שלא נזכרו פה (וכמו שבארנו במשנה א' דאתי לכולי עלמא, ולא כתוס' מנחות (דף ס: ד"ה ר"ש) שלמד מן מלת "את") הנה יש פה ריבוי ומיעוט וממילא תפסינן הדרך הממוצע (כמו שהוא בכל מקום שיש ריבוי ומיעוט) שר"ל שיהיו דומה

לחמשת מיני מנחות – שבמ"ש "המנחה" מרבה הדומה למנחות האלה דפה; ובמה שכתב "אשר יעשה מאלה" ממעט הבלתי דומה לאלה. והוא: שהדומה להם (שיש מהם לאישים) – צריכים הגשה, ושתי הלחם ולחם הפנים (שאין מהם לאשים) – ממעט שאינו צריך הגשה. וזה פירוש משנה ו'.

סימן קלא

[**הערה: מה זרות מצא בה"א של "והקריבה" "והגישה" שדורש אותם?**]

והקריבה אל הכהן והגישה: מבואר אצלנו כי בכל מקום שיבואו שני פעלים זה אחר זה על פעול אחד באופן שהפעל השני משלים וגומר את פעולת הפעל הראשון, יבוא הפעל השני בלא כינוי; כמו "קח לך עגל בן בקר..והקרב לפני השם" (ויקרא ? ב), "ויקח יוסף את שניהם..ויגש אליו" (בראשית מ"ח:י"ג). וכן בשלשה פעלים זה אחרי זה שהשנים משלימים פעולת הראשון, יבואו השנים האחרונים בלי כינוי – "ויעש גדי עזים..ויוצא אליו אל תחת האלה ויגש" (שופטים ו, יט), "ותקח את הלביבות..ותבא אל אמנון ותגש אליו" (שמואל ב י"ג:י"א). וכן פה היה לו לומר "והקריב והגיש", בלא כינוי, אחר ששני פעלים אלה משלימים את פעל "והבאת". ובכל מקום שבא כינוי בפעלים כאלה דרשום חז"ל תמיד, כמו שכתבנו באילת השחר (כלל קנא). וכן דריש ר' שמעון פה שבא למעט "והקריבה" – ולא זולתה, "והגישה" – ולא זולתה. ואחר שלדעת ר' שמעון מה שכתב "אשר יעשה מאלה" בא למעט רק הדומה לאלה (מיני מנחות הנזכרות בפרשה), וכן במה שכתב "והקריבה" ממעט רק הדומה למנחה זו, וכן במה שכתב "והגישה" – הרי יש פה שלש מיעוטים וממעט בהדרגה: שמן מיעוט האחד לא הייתי ממעט רק שתי לחם ולחם הפנים שאין מהם כלל לאשים ואינם דומים כלל למנחות שבפרשה, מה שאין כן מנחת נסכים שדומה להן שכולה לאשים. לכן הוסיף מיעוט שני למעט גם מנחת נסכים שאין דומה למנחות אלה במה שאינה באה בעבור עצמה. ועדיין לא הייתי ממעט מנחת כהנים ומנחת כהן משיח שבאים בגלל עצמם, לכן הוסיף מיעוט שלישי "והגישה" למעט גם אלה שאין דומים למנחות שבפרשה מצד שאין מהם לכהנים שכולה כליל. כי על ידי שלשה מיעוטים אלה למד שצריך שתדמה למנחות שבפרשה בג' תנאים הנמצאים במנות שבפרשה: (א)

שיש מהם לאשים, (ב) ובאות בגלל עצמם, (ג) ויש מהם לכהנים. [והנה הגם שכבר דריש ר' שמעון מה שכתוב "והקריבה" לרבות מנחת סוטה – שם דריש המלה ופה דריש הכינוי, וכמ"ש במנחות (דף ס:) והא אפיקתיה! והקריב והקריבה. ובדף סא האי מבע"ל לגופיה שטעונה הגשה! מן והגיש והגישה]. אמנם לר' יהודה שסבירא ליה דמה שכתוב "אשר יעשה מאלה" בא ללמד שלא יתנדב מנחת שעורים כמ"ש במשנה ה', לא יש רק שני מיעוטים – והקריבה והגישה – (ולדידיה כל המלה של "והקריבה" מיותר לדרשא והקריבה לא זולתה כי הוא סבירא ליה דמנחת העומר למד בקל וחומר כנ"ל סימן קכט) ולא ממעט רק שתי לחם ולחם הפנים מן "והקריבה" ומנחת נסכים מן "והגישה". ולדידיה מנחת כהנים ומנחת כהן משיח צריכים הגשה וכמוהו סתם במשנה דמנחות (דף ס ודף סא) וכן הלכה כמ"ש הרמב"ם (פ"יג מהל' מעה"ק ה"ו). והנה שני הפרקים האלה שהם פרשתא יא' ופרק יג' מובאים ומועתקים בגמ' מנחות (דף ס ודף סא). ועל פי מה שכתבנו תמצא ידך להשיב קושיות רבות אשר הערו המפרשים בהלכה זו. ואנכי ברית(?) שמתי לקצר.

סימן קלב

[**הערה: למה לי גזירה שוה הזה? הלא כבר למד לה בפר' צו ממה שכתוב "והרים ממנו בקומצו" שלא יעשה מדה לקומץ. והראב"ד פירש שקאי על "והרים" דפר' צו, ואין זה משמעות הלשון והענין**]

והרים הכהן מן המנחה את אזכרתה: כבר בארתי (בסימן קה) מדוע שנה הכתוב לכתוב פה לשון "והרים" ולא כתב "וקמץ". אולם חז"ל היה להם בזה טעם אחר; שאחר ש"אזכרתה" פה כולל הקומץ והלבונה, לא יכול לכתוב "וקמץ" – כי לא קמץ רק הקומץ, לא הלבונה. וטעם זה יצדק גם כן מה שבמנחת סולת אמר "וקמץ" מפני ששם מדבר מן הקומץ לבד. וכן במנחת חוטא ובמנחת סוטה אמר "וקמץ את אזכרתה" כי שם לא היה לבונה רק הקומץ. אולם לפי זה יקשה מדוע בפר' צו אמר "והרים ממנו בקומצו", אחר ששם מדבר מן הקומץ לבד כמו שכתוב "בקמצו". היה לו לומר "וקמץ". וזה שקשה להספרא (המובא במנחות דף סא). והשיבו יכול בכלי? ת"ל להלן בקמצו... – ואין פירושו שירבה שלא יקח הקומץ בכלי, שזה כבר דריש

בספרא ((צו פרשה ב מ"ה) מובא במנחות דף יט ויומא דף מז) ממה שכתוב "והרים ממנו בקמצו" שלא יעשה מדה לקומץ שר"ל שלא יקמוץ בכלי, ואין צריך גזירה שוה; רק פה למד ענין חדש, שאחר שלקוט לבונה צריכא כהן, צריך שילקט הלבונה ביד, לא בכלי. וזה למד ממה שתפס בפר' צו על הקמיצה לשון "והרים" ופה אמר "והרים את אזכרתה" שקאי גם על הלבונה ולמד שגם הלבונה ירים בקומצו.

סימן קלג

[**הערה: איך דריש מן "כל המנחה" לרבות כל המנחות ולרבות מנחות שאין שיריהם נאכלים? ולמה צריך ריבוי ללחם הפנים ומנחת נסכים? וכבר האריכו התוס' בקושיא זו ועוד קושיות, עיי"ש**]

כל המנחה אשר תקריבו לה' לא תעשה חמץ: במנחות (דף נז.) העתיקו ברייתא דפה בזאת הלשון: **שאר מנחות מנין? ת"ל "כל המנחה". "אשר תקריבו לשם" - כשרה ולא פסולה. מכאן אמרו המחמץ את הכשרה חייב ואת הפסולה פטור**. וגירסא זו עיקרית. הנה מה שכתוב "אשר תקריבו לשם" אין לטעות בו שהפירוש רק החלק הקרב לגבוה אסור להחמיץ, לא כלל המנחה - דהא אמר "המנחה אשר תקריבו..", הרי באר שכלל המנחה אסור להחמיץ. וזהו שאמר יכול אין לי בלא תעשה..ומנין לרבות את המנחה וכולי... ומה שכתב "אשר תקריבו לשם" הוא תנאי - שרק המנחה הראויה להקריב שהוא הכשרה אסור להחמיצה, לא המנחה הפסולה. ומה שכתב "כל המנחה", שמלת "כל" מורה על הכללות, בא לרבות כל המנחות. ואף שכבר ידעינן זה ממה שכתוב בפר' צו "לא תאפה חמץ" שכולל כל המנחות - מפרש מפני שיש לטעות שאין לי אלא מנחות ששיריהם נאכלים שבפר' צו מדבר מהם כמו שכתוב "והנותרת לאהרן ולבניו" ואמר "לא תאפה חמץ חלקם" שדרשו שאפילו חלקם לא תאפה חמץ (ועיין בתוס' מנחות שם ד"ה מנחה), לכן אמר פה "כל המנחה" לרבות גם מנחות שאין שיריהם נאכלים. עתה באר מה שכתוב 'לא תקריבו' בלשון רבים, והלא כל הפרשה מדברת בלשון יחיד. ומשיב שאם היה כתוב בלשון יחיד הייתי אומר רק מנחה של יחיד אסורה בחימוץ, לא מנחה של רבים (והוא לחם הפנים לר' יוסי הגלילי שהוא של רבים או מנחת נסכים לר' עקיבא שהציבור מביאין אותה).

לכן תפס לשון רבים להורות שגם אלה אסורים בחימוץ. (ועיין בתוס' שם ד"ה אשר וד"ה לרבות, ואין כאן מקום להאריך).

סימן קלד

לא תעשה חמץ: עשיה כוללת כל המעשים שבה ואפיה בכלל. ובפר' צו אמר "לא תאפה חמץ". והרי זה דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל ללמד, לא ללמד על עצמו יצא שחייב על האפיה בפני עצמה אלא ללמד על הכלל כולו יצא שכן חייב על כל מעשה בפני עצמו. אם התרו בו "אל תעשינה חמץ" ולש וערך ואפה – חייב על כל אחת ואחת. ומה שכתב וכל מעשה ומעשה לאתויי קיטוף, כן פירשו במנחות (דף נז:). ועיין בתוס' (ד"ה אף) ועיין ברמב"ם (פ"יב מהל' מעה"ק ה"ט) שמשמע שפירש שלא כתוס', ואין כאן מקום להאריך.

סימן קלה

[הערה: (א) למה דריש ר"א (דברייתא זו כוותיה כמ"ש בפסחים) "כל שאור" על חצי שיעור ו"כל מחמצת" דריש בפסחים על עירובו. (ב) איך מוכח עירובו מן מלת "כי"? (ג) וכן מ"ש עירובו מנין ת"ל וכל דבש שפירשו המפרשים דוא"ו של "וכל" מרבה עירובו, למה נדרוש וי"ו הזה שבא כדרכו לדרוש זר ומוזר? (ד) במ"ש דברים שהדבש יפה להם מנין? ת"ל וכל דבש פירש בקרבן אהרן דהוי"ו דריש. והלא כבר דריש הוי"ו לרבות עיריבו? (ה) מ"ש מה תלמוד לומר כל שאור ומה תלמוד לומר כל דבש אין לו ביאור כלל. וגם הלא כבר דרוש לה להקיש. וכל הדרושים כולם נשיאים על כנפי רוח, כמוץ גנבתו סופה]

כי כל שאור וכל דבש לא תקטירו: מבואר אצלינו כי מלת "כל" כשבא במשפט מחייב היא מחייב כללי וכשבא במשפט שולל היא שולל כללי. והנה החיוב או השלילה הכללית תהיה בב' פנים: שאם השם שבא בו מלת "כל" הוא שם הסוג או המין שכולל תחתיו אישים נבדלים – יחייב או ישלול במלת "כל" את הנשוא אל כל האישים אשר במין ההוא; כמו "כל שרץ העוף שקץ הוא" "כל הולך על גחון..לא תאכלום". ואם השם שם אישי ואינו מקיף על אישים נבדלים – אז יחייב או ישלול כל חלקי האיש ההוא; כמו "ורחץ את כל בשרו" וכדומה. והנה במה שכתב כאן "כי כל שאר" אי

אפשר לפרש כל מין שאור – כי השאור אין בו מינים רבים, רק מין אחד. ובהכרח פירושו אפילו מקצת מכמותו ושעורו (והוא חצי קומץ לרבא וחצי זית לאביי במנחות (דף נח.)). וזהו שאמר בספרא הממועט מנין? ת"ל כל שאור. [בזה תבין מדוע דריש ר"א (בפסחים (דף מג.)) עירובו בלאו מן "כל מחמצת לא תאכלו" ולמה לא פירש שמלת "כל" חצי שיעור כמו פה (דהא שם אומר שברייתא דפה ר"א הוא), אך ששֵם "מחמצת" שאני שהוא שם הסוג וכולל תחתיו שני מינים חמץ – מעורב ובלתי מעורב, ובזה פרשינן השלילה הכללית אל כל אישי המין; מה שאין כן "שאור" אינו כולל המעורב]. והנה יש הבדל בין "שאור" ובין "חמץ"; שהשאור בו מחמצין את העיסה, והעיסה הנחמצת ממנו נקראת חמץ. ויש הבדל בין חָמֵץ ובין חוֹמֵץ; ש"חומץ" כולל כל שמחמצין טעמו כמו חומץ יין ובוסר וכדומה, אבל שם "חמץ" ו"מחמצת" הוא רק העיסה שנתחמצה. וזהו שכתב בספרא עירובו מנין? ת"ל כי כל שאר – רצה לומר שאחר שאמר 'לא תעשה חמץ כי כל שאֹר..בל תקטירו', מבואר על ידי מלת "כי" שהוא מלת הטעם שמחבר שני המשפטים זה לזה בדרך סיבה ומסובב (שלכן לא תעשה חמץ מפני איסור הקרבת השאור); מבואר שאף שנתערב השאור עד שנקרא "חמץ" גם כן אסור בהקרבה, דאי לאו כן איך יהיה הוא סיבה לאסור עשייתה מחמץ. וכן נראה לפרש מ"ש בפסחים (דף מג) ור' אליעזר אימא "כל" לרבות הנשים, "כי כל" לרבות עירובו! וכי תימא "כי כל" ר"א לא דריש והתניא 'שאור לא תקטירו' אין לי אלא כולו; מקצתו מנין? ת"ל "כל". עירובו מנין? ת"ל "כי כל". מאן שמעת ליה דדריש "כל"? ר' אליעזר (רצו לומר שדריש "כל מחמצת" על עירובו בלאו) ודריש "כי כל"! נראה פירושו, שאחר דכתיב "שבעת ימים שאֹר לא ימצא בבתיכם כי כל אוכל מחמצת ונכרתה" מבואר ששני המשפטים מחוברים שלכן לא ימצא שאור יען שחייב כרת בחמץ; מבואר שאף על עירוב השאור מחייב כי בחיבור המשפטים על ידי מלת "כי" אין הבדל בם בין המשפט הקודם והמתאחר כנודע, ואם כן נאמר ד"כי כל" מרבה עירובו. ואמר וכי תימא "כי כל" ר"א לא דריש, רצה לומר שאינו סובר הלימוד הזה מן חיבור שני המשפטים של שאור ושל חמץ על ידי מלת "כי", רק סבירא ליה שגם חמץ הוא רק בלא תערובות והוא אחר שנתחמץ (לא משעה שמערב

בו השאור קודם שהוחמץ ממנו). על זה מביא הברייתא של שאור בל תקטירו ששם מפרש שחמץ הוא המתערב. וזהו שכתבו ומאן שמעית ליה דדריש "כל"? ר' אליעזר – ר"ל ר"א שדרש "כל מחמצת" לחמץ שנתערב הרי סבירא ליה שמלת "חמץ" כולל המעורב גם כן, ובהכרח שגם הלימוד שנמשך ממנו על ידי מלת "כי" הוא גם כן לר"א שסבירא ליה שחמץ כולל המעורב גם כן. [ובזה מיושב מה שהקשו התוס' שר' עקיבא דרש גם כן "כל". וכן מה שהקשו דהלא רבנן דרשו "כל" בעלמא. לא קשיא. שלכן לא דרשו "כל מחמצת" דסבירא להו ש"מחמצת" אינו כולל המעורב ואי אפשר לרבותו על ידי מלת "כל" כי אינו שם המין כנ"ל. וכן מה שכתוב שם אחר כך: וזעירי אמר אף שאור בל תקטירו כמאן כר"א מובן בזה. וכפי שיטת התוס' שם ד"ה כמאן. ומש"ש ורבנן דלית להו עירוב, "כל" לא דרשו אלא נשים מנ"ל. "כל" לא דרשו, "כי כל" דרשו – נראה פירושו "כל מחמצת" לא דרשו לעירובו דסבירא להו דשם "מחמצת" אינו כולל המעורב, "כי כל אוכל חמץ" דרשו לרבות הנשים כי שם "אוכל חמץ" הוא שם המין, כולל זכרים ונקבות, ולכן הוא מחייב כללי].

והנה הדבש הנאמר פה הוא שם כל דבר מתוק ואינו פורט מין או מינים ידועים, כי מצאנוהו על דבש דבורים (שופטים יד), על דבש הקנים (ש"א יד), על דבש תמרים "ארץ זית שמן ודבש". וכן פרש"י פה כל מתיקות פרי קרוי דבש וכמ"ש הרשב"ם בבא בתרא (דף עט.) ותוס' במעילה (דף יב.) ושבועות (דף יב.) הביאם המשנה למלך (פרק ה מהל' אסורי מזבח ה"א). וכן העלה באורך הרדב"ז בתשובה נדפסה בספר אגורה באהליך (דף ז', עיי"ש). ואם כן אי אפשר לפרש "כל דבש" כל מיני דבש – כי המתיקות היא אחד, אינו חלוק למין מין. ובהכרח פירושו גם כן אף מקצת מן הדבש שר"ל אף חצי שיעור כמו "כל שאֹר" כנ"ל. וזהו שאמר בספרא דבש לא תקטירו אין לי אלא המרובה; הממועט מנין? ת"ל כל דבש. ואחר שאמר "כל שאֹר וכל דבש" וכבר בארנו כי במה שכתוב "כל שאור" כולל גם התערובת, ממילא גם מה שכתוב "כל דבש" כולל גם התערובות. (כי כלל בלשון ששני שמות הבאים כאחד ואין שינוי ביחוסם ובמלות המחוברות עמהם אמרינן תמיד שבאו בענין אחד וזה אחד מיסודות ההיקש כמו שבארנו באילת השחר (כלל נט וכלל ס)) וזהו שאמר אין לי אלא עצמו;

עירובו מנין? ת"ל "וכל דבש" – ר"ל והוא דומה עם "כל שאֹר" שכולל התערובת. אמנם הלא יש מקום לטעות אחר שתלה שני המאמרים זה בזה ביחוס הסבה והמסובב שלכן לא תעשה חמץ מפני שכל שאור לא תקטירו (כנ"ל) ואם כן יש לומר שמנחה הנעשית חמץ כגון שתי הלחם יהיה מותר גם להקטירה, שאם יהיה אסור להקטירה חמץ, איך מותר לעשותה חמץ. וזהו שאמר יכול מנחות שהם במצה תהיה יהיו בבל תקטירו; מנחות שאינם במצה תהיה לא יהיו בבל תקטירו... והתשובה לזה שהלא אמר "כל שאֹר וכל דבש לא תקטירו" ואיסור הקטרת דבש בלתי נתלה מהמשפט הקודם וכולל גם לשתי הלחם, וממילא ה"ה איסור הקטרת שאור הוא שלילה כללית. וזהו שכתב תלמוד לומר "כי כל שאֹר וכל דבש". וכן יש מקום לטעות בהפך, שטעם איסור הדבש מפני שפוגם את המתערב עמו. ולפי זה נאמר שבקטורת (שהדבש יפה לה) מותר לתת דבש. וזהו שאמר אין לי אלא דברים שאין הדבש יפה להם.. והתשובה לזה, אחר שבא באזהרה אחת עם שאור שאיסורו כללי גם בקטורת, כן גם הדבש. וזהו שאמר תלמוד לומר "וכל דבש" פירוש: שהלא מחובר עם שאור בוי"ו החיבור, שזה מורה שבאו ביחוס אחד. וכל אלה הדרושים בנוים על יסוד ההיקש שאחד מנתיבותיו שאם חבר הכתוב שני שמות לענין אחד לאזהרה או לציווי או דרך סיפור, בהכרח ששני השמות נאמרו בענין אחד, שאי לאו כן לא היה מחבר את הבלתי דומים; כמו שאמרו "על המשכן ועל המזבח" – מקיש מזבח למשכן (שבת דף צב), "חפני ופנחס כהנים לה' " – מקיש חפני לפנחס (שם דף נה:), "וברך את לחמך ואת מימיך" – מה לחם שניקח בכסף מעשר אף מים (עירובין דף סה), "וישלחו מן המחנה כל צרוע וכל זב" – בשעה שטמאי נפש משתלחין וכולי (פסחים דף סז:), וכמוהם למכביר. וכמ"ש באילת השחר (כלל קס). וכן פה אחר שכלל הכתוב אזהרת שאור ודבש בהכרח הם דומים בעניניהם. והנה ראינו שלפעמים יבא מלת "כל" בכל שם ושם הנזכר במאמר כמו "וכל בגד וכל כלי עור וכל מעשה עזים וכל כלי עץ תתחטאו" (במדבר ל"א:כ'), "ואת כל בהמתם ואת כל מקניהם ואת כל חילם בזזו" (שם). ולפעמים לא יבא מלת "כל" רק בשם הראשון כמו "כל האדם והבהמה אשר ימצא בשדה" (שמות ט':י"ט), "כל אלמנה ויתום לא תענון" (שם כב), "לשמור לעשות אל כל חוקותיו

ומצותיו" (דברים ו׳:ב׳). והכלל בזה שאם השמות מחולקים זה מזה יבא מלת "כל" כפול עם כל אחד ואחד, ואם השמות דומים וטפלים זה לזה לא יבא מלת "כל" רק עם הראשון. ולכן מפרש בברכות (דף סג.) "על כל ברכה ותהלה" – על כל ברכה תן לו תהלה, רצה לומר שממה שאינו אומר "וכל תהלה" מבואר שהיא טפלה לברכה. **וזה ששאל במשנה ה** (הובא במנחות דף נח) מה תלמוד לומר כל שאור ומה תלמוד לומר וכל דבש – רצה לומר שהיה לו לומר "כל שאֹר ודבש" או "כל דבש ושאֹר", ואחר שחלקם על ידי כפילת מלת "כל", על כרחך יש הבדל בין שניהם (שאי לאן כן יכתב הדבר השוה לחברו בסוף ולא יכפל מלת "כל", ויהיה מלת "כל" נמשך על שניהם ונדע גם כן שהשם השני אסור מקצתו ותערובתו). ועל זה השיב לפי שהם מחולקים באמת (א) שיש בשאור מה שאין בדבש – שהשאור הותר מכללו למקדש (בשתי הלחם שמקריבים אמרי כבשים שבאים עמהם לאשים. וכן הותר בלחמי תודה. מה שאין כן הדבש לא הותר מכללו, דאף שמביאין בכורים דבש, אין מהם למזבח כלום). (ב) ויש בדבש מה שאין בשאור – שהדבש הותר בשירי מנחות, לא השאור כדכתיב "לא תאפה חמץ חלקם" כמ"ש במנחות (דף נה). ולכן הבדילם על ידי מלת "כל". ועיין באילת השחר (פרק כד).

סימן קלו

[**הערה: באיזה אופן דריש דרוש זה שאינו במשמעות הכתוב? פה משמע שדוקא אם הקטירם משאור ודבש ובגמרא אמר דאפילו בלא שאור ודבש אסור. ולמה חלק הרמב"ם דאם הקטיר בשאור ודבש לוקה ואם הקטיר מותר האישים לבדם אינו לוקה? ועוד כמה קושיות שתמהו המפרשים.**]

לא תקטירו ממנו אשה לה': מלת "ממנו" בא פה דרך זרות שמלבד שהיא מיותר – שהיה לו לומר "לא תקטירו אשה לה'" – הוא בלתי צודק. (א) שראוי לדבר בלשון רבים, "מהם", כמו שכתב "תקריבו אותם" שמוסב על השאור ודבש (ב) שראוי לאמר "לא תקריבו אותם" ביחוס הפעול, לא ביחוס שממנו, כמו שכתב "תקריבו אותם" דהא אינו מקטיר מן השאור, רק את השאור. ומוכרח שכינוי ממנו מוסב על "קרבן ראשית" שיזכיר אחר כך, רוצה לומר לא תקטירו **ממנו** (מן קרבן ראשית) שאור ודבש

על המזבח, רק קרבן ראשית **תקריבו אותם** (את השאור ודבש תקריבו להיות קרבן ראשית – שתי הלחם ובכורים) אבל לא תקטירו מן הקרבן ראשית אשה למזבח. ופירוש זה מוכרח בעומק הלשון להסיר הזרות הנמצא במלת "ממנו". ואם כן עיקר האזהרה שלא יקריב שאור ודבש ותפס כינוי "ממנו" להזהיר שלא יקטירו שאור ודבש ,וגם מן קרבן ראשית (הגם שהוא מובא מן שאור ודבש). אמנם לענין מה אמר זה, הלא סיים "ואל המזבח לא יעלו" שמוסב על שתי הלחם והבכורים. ולמדו חז"ל שבא ללמד שכמו שאין להקטיר שאור ודבש משתי הלחם יען שכבר עלה מהם לאשים אימורי הכבשים שעל זה אמר שלא תקטירו ממנו אשה שיען שכבר עלה ממנו לאשים לא תקטירו ממנו מן השאור והדבש והוא הדין שכל דוגמתו שעלה ממנו לאשים מוזהר מלהקטיר שאור ודבש. וזה מבואר בתוספתא (פ"ג דמכות) וזה לשונו: המעלה כזית משתי הלחם לעבודה או בחוץ – הרי זה חייב שנאמר "קרבן ראשית תקריבו" לכך המעלה מבשר החטאת מבשר אשם מבשר קדשי קדשים מבשר קדשים קלים ממותר העומר משתי הלחם ומלחם הפנים ומשירי מנחות, משאור ומדבש – עובר בלא תעשה שנאמר "כי כל שאֹר וכל דבש לא תקטירו" מבואר ממה שכתב לכך המעלה מבשר החטאת וכולי שעיקר האזהרה בא על שתי הלחם ומהם אנו למדין לכל הדומה להם שכבר עלה ממנו לאשים שלא יקטירום בשאור ודבש. ולפי זה מה שכתוב בספרא מנין המעלה מבשר חטאת..והקטירם מן השאור ומן הדבש עובר בלא תעשה? הוא דוקא אם הקטירם מן השאור והדבש, ולא כהמפרשים שרצו למחוק מלות אלו, שכן בירושלמי (פרק כלל גדול) הובאו דברי הספרא האלה ככתבם וכלשונם. אמנם בתלמודא דידן מנחות (דף נז:) הביא ברייתא זו ולא הזכיר התנאי שיקטירם מן השאור ומן הדבש. וכן סתמא דגמ' בכמה מקומות (יבמות דף ק, יומא דף מז:, סוטה דף כג) שגם בלא שאור ודבש אסור להקטיר כל שממנו לאשים. אמנם מה יפו ומה נעמו דברי רבינו הגדול ז"ל שכתב (פ"ה מהל' איסורי מזבח ה"ג) וזה לשונו: אפילו הקטיר דבר שאינו ראוי להקטרה בדבש או בשאור, הואיל והוא מן הקרבן – לוקה. (הלכה ד) כיצד? המעלה מבשר חטאת ואשם או מבשר ק"ק...המעלה כזית מאחת מכל אלו בחמץ או בדבש בין למזבח בין

לכבש - לוקה, אף על פי שאין כל אלו ראוים להקטרה הואיל והן קרוים קרבן חייב עליהם שנאמר "קרבן ראשית תקריבו אותם לה' ". (הלכה ה) וכן אסור להקטיר על המזבח דבר מכל דברים אלו שאין ראוים להקטרה כגון בשר חטאת ואשמות ושירי מנחות וכיוצא בהן. מפי השמועה למדו שכל דבר שמקצתו לאשים הרי שארותו בבל תקטירו. מבואר כי מה שכתב בהלכה ד' שאם מקטיר מהם עם השאור והדבש לוקה זה הוא המיוסד בפשט הכתוב כמו שדרשו הספרא. ומה שכתב בהלכה ה' שאסור להקטיר דבר שממנו לאשים אף בלא שאור ודבש הוא דבר שלמדו מפי השמועה ואינו מיוסד בפשט הכתוב ולכן אינו לוקה עליו. וכן כתב הרדב"ז בלשונות הרמב"ם (ח"ב סימן פז) דמה דאמרינן כל שממנו לאשים הרי הוא בבל תקטירו לא הוה לאו מפורש אבל איסורו מן התורה ואינו לוקה עליו. ועיין שם שהאריך בדברי הרמב"ם אלה. ולמה שכתבנו דברי הרמב"ם מיוסדים לתלפיות על פי דברי הספרא והתוספתא דמכות כמו שבארנו.

סימן קלז

קרבן ראשית תקריבו: מפרש ש"קרבן ראשית" תוכל להביא מן השאור ומן הדבש, והם שתי הלחם מן השאור ובכורים מן הדבש. והנה הבכורים נקראים "ראשית" כמו שכתוב "ולקחת מראשית כל פרי האדמה", אבל למה קורא שתי הלחם בשם "ראשית" דהא אין מחויב להביא המבוכר ראשונה? וגם לא יקראו בשם "ראשית" על שהוא ראשית הקציר דהא כבר קדם לו קציר שעורים. והשיבו שתהיה ראשונה לכל המנחות, ר"ל שלא יביא מנחה מן החדש קודם לשתי הלחם שעל זה אמר (ויקרא כג, טז) "והקרבתם מנחה חדשה לשם". ועדיין יש לחשוב שיוכל להביא מן השעורים (דהיינו מנחת קנאות) קודם להם כמו שהציבור הביאו מנחת העומר קודם לשתי הלחם. לכן אמר שנית "בהקריבכם מנחה חדשה" (במדבר כח, כו) (ומבואר אצלינו תמיד ששם הבא כפול בא בדיוק וכמ"ש באילת השחר כלל קמג) שתהיה חדשה לכל המנחות אף למנחת שעורים. וכן דריש בספרא אמור (אמור פרק יב מ"ט) ובספרי פנחס (פ' קמח). והנה יש לשאול בכורים ושתי הלחם ששניהם נקראו בשם "ראשית" ובשם "בכורים" מי מהם קודם? ומשיב (במשנה ח') ממה שכתוב (בפר' תשא לד

כב) "וחג השבועות תעשה לך בכורי קציר חטים" הרי הקפיד שנקרא בשם "בכור **הקציר**" מה שלא הקפיד בבכורים (שכל שבכרו קודם, אף שקצר דבר קודם להם, נקראים 'בכורי פירותיו'). ועדיין לא נדע שלא יביא בכורי שעורים קודם לשתי הלחם. משיב דהא אמר (בפר' משפטים כג טז) "וחג הקציר בכורי מעשיך אשר תזרע בשדה" ופירושו החג שבו תקצור בכורים כי קודם לו אין להביא בכורים. (ויותר נראה שגם מ"ש "בכורי קציר חטים" פירושו כאילו אמר "קציר בכורי חטים" כמו "רבים עמים" "משנה כסף" וכדומה). עתה פירש מה שכתוב "אשר תזרע בשדה" שהשם "בשדה" מיותר. ומבואר אצלינו שלפעמים יוסיף שם לבאר שהפעל לא בא בדוקא. שאם יאמר "אשר תזרע" נוכל לאמר שמקפיד על שזרע בעצמו, לא אם עלה מאליו. וכשאמר "אשר תזרע בשדה" יכוין על שנמצא בשדהו (ואף שעלה מאליו נקרא "זורע" בדרך ההרחבה על שרוצה בקיומו כמו שבארנו בפר' קדושים (סימן ??) שמזה למד בספרא שמה שכתוב "שדך לא תזרע כלאים" הוא אף המקיים כלאים בשדהו, עיי"ש). אמנם היה מקום לאמר שלכן תפס שם "בשדה" להוציא אם זרע בגג וחצר וחורבה. משיב דהא כתיב (בפר' קרח) "בכורי כל אשר בארצם". ואומר דאין לומר שלכן אמר "אשר תזרע בשדה" להוציא פירות האילן והנסכים דהא אמר "בכורי מעשיך" ואמר אצלו "וחג האסיף באספך את מעשיך"; וכמו שמה שכתב "באספך את מעשיך" כולל כל מעשיו כן מה שכתב "בכורי מעשיך". וכל פסקא זו מובא במנחות (דף פד:) ועיי"ש מה שפלפלו בזה.

סימן קלח

[**הערה: איך דרש זה ממלת "תקריבו", והלא דריש כבר מלת זאת בסימן קכה. ומה שכתב הקרבן אהרן מדלא כתב "תקריבום" אינו צודק דהא אמר "תקריבו אותם" ומלת "אותם" דרש אחר כך, ואי אפשר לומר "תקריבום אותם".**]

קרבן ראשית תקריבו: יסוד מוסד ששני מאמרים הבאים זה אחרי זה שהאחד אזהרה והאחד ציווי הסותר אל האזהרה – אז הציווי הזאת אינה מצוה רק רשות כמו "שלש שנים יהיה לכם ערלים לא יאכל...ובשנה החמישית תאכלו את פריו" – פעל "תאכלו" אינו ציווי רק רשות שמותר לאכול. "לא תאכלו כל נבלה..לגר אשר בשעריך תתננה

ואכלה" – פעל "ואכלה" הוא רשות שמותר לאכול. "לא יגוש את רעהו..את הנכרי תגוש" (דברים ט"ו:ג'), "לא תאכל עליו חמץ שבעת ימים תאכל מצות" (שם טז) – רשות. [אם לא במקום שנכפל הפעל שלא לצורך והוא אם המשפט השני מצוין במלת "כי אם" כמו שבארתי זה בפר' אמור (סימן ח וסימן כו). ועיין באילת השחר (פרק כו)]. והנה גם פה מאמר "קרבן ראשית תקריבו" הוא ההיפוך של האזהרה "לא תקטירו ממנו אשה" הקודם לו, או ההיפוך של האזהרה "ואל המזבח לא יעלו" שאחריו; ואם כן אינו מדבר בחיוב, רק ברשות, שרוצה לומר שקרבן ראשית תוכלו להקריב מן השאור והדבש. ולפי זה אין להוכיח מכתוב זה ציווי פרטית שיקריב רק קרבן ראשית - רוצה לומר שלא יוקדם דבר אחר קודם לקרבן זה, כי אין בכתוב זה ציווי כלל, רק שלילת האזהרה הקודמת. והבחינה על זה הוא מסידור המלות. שאם היה כוונתו על ציווי בפני עצמו היה לו לאמר "והקרבתם קרבן ראשית לשם" ואז היה מאמר בפני עצמו, בלתי נתלה במאמר הקודם. כי מבואר לחוקרי הלשון שהמשפט הנאמר רק בדרך הפוך וסתירה של משפט שלפניו אז אם יסוד הסתירה (של החיוב והשלילה) הוא בין השמות – יקדים את השם אל הפעל כי השם עיקר במאמר, כמו "לנכרי תשיך ולאחיך לא תשיך" "וימת כל מקנה מצרים וממקנה בני ישראל לא מת אחד" "ועלית אתה ואהרן עמך והכהנים והעם אל יהרסו לעלות" וכדומה. וכמו שהבאנו באילת השחר (פרק יב). וכן ממה שהקדים פה את השם אל הפעל "קרבן ראשית תקריבו" מבואר שלא בא בדרך ציווי בפני עצמו רק בדרך סתירה ושלילה של המשפט הקודם ורצונו לומר קרבן ראשית תוכלו להקריב. וזהו שכתב בספרא יכול אם קדמו דבר אחר לא יקרבו? תלמוד לומר "תקריבו" – רוצה לומר ולא אמר "והקרבתם קרבן ראשית".

סימן קלט

[**הערה: איך מוכח ממלת "אותם" שיקרבו לאחר עצרת? ועוד הלא מלת "אותם" דרש (בסימן קמא) לדרשה אחרינא**]

קרבן ראשית תקריבו: לפעמים ייחד הציווי או האזהרה אל האדם ולפעמים ייחסם אל הדבר. "**וערלתם** ערלתו", "שלש שנים **יהיו** לכם **ערלים לא יאכל**", "לא יאכל",

"לא יֵאָכל" וכדומה. וכל יודע סגולת הלשון ומעגלותיו יודע שיש הבדל גדול בין אם ידבר בתכונת הפעל או הנפעל. ועל כל פנים, דרך הלשון שכל מאמר ידבר בדרך אחד, ואחר שאמר "ואל המזבח לא **יעלו**" (שתפס האזהרה על הדבר) – כן היה לו לומר "קרבן ראשית **יוקרבו**", שיהיה הציווי על הדבר; ובזה היה מרויח שלא יצטרך למלת "אותם" ולא לכינוי. ועל ידי שאמר "תקריבו" (שבא הציווי אל הפועל) נגרע הדרת הלשון, גם ניתן לה שפת יתר. והשיבו חז"ל שיש הבדל בין אם ידבר בתכונת הנפעל – "קרבן ראשית יוקרבו" – שאז מוכרח שתעשה הפעולה בכל אופן כמ"ש במנחות (דף מט:) על "מחבת בשמן תֵּעָשה" תנא דבר"י אף בשבת אף בטומאה. (שאם יאמר "תַּעֲשה" יביט אל הפועל שפעולתו קשורה בזמן ובמקום ועת לכל חפץ, כי אין לעשות בשבת ובטומאה; לא כן כשאמר "תֵּעָשה" לא יביט אל שום תנאי.) ואמר אביי בבא קמא (דף ז.) מי כתיב "ישולם"? "ישלם" כתיב, מדעתו משמע (שאם היה כתוב "ישולם" לא היה תלוי בדעת הפועל ובתנאיו, רק היה פירושו שישולם בכל אופן). וכן אם היה אומר "קרבן ראשית יוקרבו" היה פירושו שיוקרבו בכל אופן, שאם לא קרבו בזמנו יוקרבו אחר כך. ועל ידי שכתוב "תקריבו אותם" היינו בזמן המיוחד אל הפועל להקריב שהוא בעצרת כמבואר בפר' אמור. (ותפס בספרא תלמוד לומר "אותם" כי רוב הדיוק ממה שעל ידי שתפס הציווי אל הפועל הוצרך להאריך בלשון ולכתוב הכינוי "אותם", מה שהיה מקצר אם היה אומר "יוקרבו" שלא היה צריך מלת "אותם".)

סימן קמ

קרבן ראשית תקריבו: הכתוב מדבר בלשון רבים ולפעמים בלשון יחיד. ודברי אלקים חיים אינם כפי ההזדמן, רק בכל מקום שידבר בלשון רבים בא הציווי אל הרבים כמו שדרש (ויקרא נדבה פרק ג מ"א ומ"י) "תקריבו את קרבנכם", וכן על "וערכו בני אהרן" (ויקרא נדבה פרק ו מ"א) – שקאי על הרבים. וכן (ויקרא נדבה פרשה יב מ"א) מה שכתוב "אשר תקריבו" להביא לחם הפנים שהיא מנחה של רבים. וכן במקומות לא חקר. וכמ"ש באילת השחר (כלל קסא). ואחר שאמר פה "תקריבו" בלשון רבים

מבואר שאין היחיד יכול להקריב. (בגירסת הספרא כתוב תלמוד לומר "אותם" והוא טעות סופר וצריך לומר תלמוד לומר "תקריבו" וכן הוא במנחות (דף נח).

סימן קמא

תקריבו אותם לה': כבר בארנו באילת השחר (כלל קנ) שהעברי יציין גוף הפעול לפעמים על ידי כינוי ולפעמים על ידי הכינוי הדבוק אל מלת "את". ושכל מקום שיציינהו על ידי כינוי הדבוק אל מלת "את" יכוין לדקדק רק אותם, ולמעט מה שהוא זולת הפעול. ודרשוהו חז"ל תמיד. וכן פה הגם שצריך לבוא בכינוי, היה די שיאמר "תקריבום לשם", ולמה אמר "תקריבו אותם"? דרשו חז"ל שבא ללמד רק אותם, רוצה לומר שאור ודבש הבא להיות קרבן ראשית יקריבו, לא זולתם; והם שאור ודבש שיתנדבו הציבור שזה כבר לא יקרא בשם ראשית, הוא לא יוקרב.

סימן קמב

[**הערה: למה בכאן מרבה הכבש ממה שכתוב "אל המזבח" ובכל מקום אמר שאין הכבש בכלל מזבח? ומה שכתב הקרבן אהרן שדרש וי"ו של "ואל" אין טעם לו**]

ואל המזבח לא יעלו לריח נחוח: הנה בדרך ההרחבה גם הכבש בכלל "מזבח". דעל מה שאמר בזבחים (דף כו.) נתנה על גבי הכבש פסול אמר שמואל דבעלים נתכפרו דכתיב "ואני נתתיו לכם על המזבח לכפר" – כיון שהגיע דם למזבח נתכפרו בעלים. [והגם שהתוספות (שם ד"ה אמר ומנחות דף נז: ד"ה אין) צדדו ששמואל לא קאי על נתנם על גבי הכבש הנה הרמב"ם (פ"ב מהל' פסולי המוקדשין ה"י) לא סבירא ליה כן.] אמנם בדרך הדיוק כשידבר על מקום פרטי מן המזבח - אין הכבש בכלל, כמו כשאומר "על קיר המזבח" דריש בספרא (למעלה (ויקרא נדבה פרשה ז מ"ז) ובמכלתא דחובה (ויקרא חובה פרק יח מ"ש) ובזבחים (דף סד ודף סה)) ולא על קיר הכבש – כי כשציין "קיר המזבח" מדבר בחלקיו, ואין הכבש בכלל; מה שאין כן במה שכתוב "על המזבח" שכיון על כללות המזבח, כי הדם יהיה לפעמים למעלה כמו בחטאת ולפעמים למטה כמו בעולה ואשם ושלמים, ואם כן מדבר מכולו ואז גם הכבש בכלל. אולם פה הכריחו שכיון גם על הכבש ממה שכתוב "אל המזבח" תחת שהיה לו לומר "על המזבח" כמו שכתוב בכ"מ "והקטירם על מזבח העולה" "והקטיר

עליה חלבי השלמים". לא כן מלת "אל" מורה הגבול שאליו עולים אל המזבח כמו שאמר בהגשה "והגישה אל המזבח" שהוא אל הקרן למטה. וכן במה שכתוב בפר' אמור אצל בעלי מומים "ואל המזבח לא יגש" סבירא ליה להרמב"ם במנין המצות (לאוין סח) ובחיבורו (פ"ו מהל' ביאת המקדש ה"א) שאם נכנס מן המזבח ולפנים אף על פי שלא עבד - לוקה. וכן במה שכתוב בפר' קרח "ואל המזבח לא יקרבו" הוא לדעת הרמב"ם אפילו בלא עבודה (עיין בדבריו (פ"א מהל' ביאת המקדש ה"טו) ובמשנה למלך שם פרק ט הלכה טו). וכן משמע ממה שכתוב בספרא (למעלה (ויקרא נדבה פרק ה מ"ח) וביומא דף כד ודף מה) לגבי הצתת אליתא, ושם ((ויקרא נדבה פרשה ז מ"ג) ובזבחים (דף סה)) לגבי מליקה, ובמנחות (דף כ) גבי מליחה וכי עלתה על דעתך שהזר קרב לגבי המזבח [ויש לנו דברים עם הרמב"ן החולק על הרמב"ם בזה. אין כאן מקומו]. וכל זה ממלת "אל" שמורה הקריבה אליו אף שאינו על גביו עובד עבודה. ושפיר הוכיח הספרא ממה שכתוב "ואל המזבח לא יעלו" שאף הכבש אסור. וכן הוכיח בספרא (צו פרק א מי"א) שמה שכתוב "כל הנוגע במזבח יקדש" אף הנוגע בכבש , דהא אמר פה "אל המזבח לא יעלו", הרי שמקטירם על הכבש. (וגירסת הגמ' בזבחים דף פו תלמוד לומר "את המזבח" משובשת כמש"ש במקומו ובירושלמי פרק ז דשבת הלכה ב כגירסת הספרא). ומבואר שדבר בדרך ההרחבה וכולל אף הכבש, ובזה מסולקים כל קושיות התוספות במנחות ((דף נז:) ד"ה אין לי). ומה שאמר "יכול לעבודה ושלא לעבודה" מובא בזבחים (דף עז) ובכמה מקומות בש"ס. ודייק ממה שכתוב "לא יעלו לריח ניחח" - אבל יכול להעלותם לשם עצים.

סימן קמג

וכל קרבן מנחתך במלח תמלח: הנה אחר שאמר "על כל קרבנך תקריב מלח" שכולל כל הקרבנות, למה פרט בייחוד "וכל קרבן מנחתך..תמלח"? ולמה כפל דבריו "ולא תשבית מלח..מעל מנחתך", והלא זה כולל "בכל קרבן", לא במנחה לבד? ולמה אמר "וכל **קרבן** מנחתך" שכבר בארנו (באילת השחר כלל צה) שאין דרך הלשון לאמר "קרבן שלמים" "קרבן עולה"; שתמיד יאמר "שלמים" "עולה" "מנחה". ולמה הוסיף

שם הסוג "קרבן"? ומבואר אצלינו ששם הסוג הנוסף אל שם האישי עושה אותו שם מיני ורצונו לומר קרבן הדומה למנחה. ופירשו חז"ל שבמה שכתב "וכל קרבן מנחתך" הוא שם הכלל – כל קרבן שהוא כמנחה. כי אם יאמר שם "קרבן" לבד שהוא שם הסוג נאמר שאף עצים ודם צריכים מלח דאקרי גם כן "קרבן". לכן אמר "קרבן מנחתך" שהוא שם המין, קרבן הדומה למנחה, ומרבה כל הדומה – שאחרים באה חובה לו – שצריכה עצים להקטרה, וממעט דם ועצים שאין צריך דבר אחר להכשרם. ואמר (במשנה ב) שמזה לבדו אי אפשר עדיין לדרוש כי נאמר כל הדומה למנחה אף בזה הצד שהוא מתיר (כמו הקומץ דמנחה), ונביא גם הדם שהוא מתיר. ועל זה מוסיף הפרט "מעל מנחתך" שממעט גם דם. (ובגמ' מפרש מדוע אמרינן למעט דם ולא למעט איברים שאין מתירים כמותו, עיי"ש). ואמר (במשנה ג) שהלא לכ"ז ראוי שידונו בכלל ופרט דאין בכלל אלא מה שבפרט – מנחה אין, מידי אחרינא לא. ומנין לרבות לבונה וכל הני דחשיב? ועל זה בא הכלל השני "על כל קרבנך" שבזה דנין אותו בכלל ופרט וכלל ומרבה הדומה להפרט בכל דבר. ובמנחות (דף כ.) מקשה שנאמר שרק הדומה לפרט בשני צדדים – שאחרים באים חובה לה ומתרת – ולא נרבה רק את הלבונה הבאה בבזיכין דשריא לחם, אבל מידי אחרינא לא. ומשיב, מדאיצטריך "מעל מנחתך" ולא "מעל דמך" מכלל דהני כולהו אתי בחד צד. פירוש: שאם אינו מרבה רק לבונה לבדה היה די שיאמר "קרבן מנחתך" לבד, שבכל מקום שאנו מרבים משם הסוג הנלוה אל שם האישי אין אנו מרבים רק הדומה בכל צד כמו שתראה אם תעיין אחר הדרושים שציינתי באילת השחר (כלל צה צו), ולא נרבה רק לבונה. ולמה הוסיף הפרט "מנחתך" שעל ידי זה הוכרח להוסיף עוד כלל לדונו בכלל ופרט וכלל? ועל כרחך שמרבה הדומה לפרט בחד צד. (ושם מסיק דאפיק עצים ועייל נסכים כי לרבי שסבירא ליה דעצים אקרי קרבן סבירא ליה גם כן דעצים צריכים עצים). ור' ישמעאל בנו של ריב"ב סבירא ליה דצריך שיהיה מעין הפרט בג' דברים: (א) דבר שמקבל טומאה – יצאו עצים שאין מקבלים טומאה (עיין במנחות (שם) ברש"י ותוס', ובתוס' פסחים (דף יט) ד"ה אלמא, חגיגה כג ד"ה והא, זבחים (דף לד) ד"ה ואפילו, חולין (דף לה) ד"ה אין. וברמב"ם (פ"ו מהל' איסורי המזבח

ה"ח) ומה שכתב הראב"ד פרק י מהל' ט"א הלכה יז, והכסף משנה שם. ובפרק ?? מהל' שאה"ט הלכה יג, עיי"ש). (ב) שיהיה עולה לאשים – יצא דם. (ג) ושיהיה על מזבח החיצון – יצא קטורת. ועיין בקרבן אהרן ובגמ' שם, ואין כאן מקום להאריך.

סימן קמד

במלח תמלח: בכל מקום שהשם שבו נעשה הפעל מובן מאליו אין דרך שיבא השם, כמו "וידבר" "וירח" "וילך" "וירא" אצל "וידבר בפיו" "וירח באפו" "וילך ברגליו" "וירא בעיניו", אם לא לכוונה פרטית – "וילך ברגליו" שלא הלך על הסוס, "שמע באזניך וראה בעיניך" לא על ידי אחרים שומעים ורואים ומגידים, "בוער באש" כי יוכל לבער על ידי דבר זולת האש, גחלת וסיד רותח (עיין באילת בשחר כלל יג). ומכל שכן כשהפעל בנוי מן השם שלא יבוא השם עם הפעל: "ויאהל עד סדום", לא "ויאהל אהל". ואחר שאמר "תמלח" למה אמר "במלח"? ואם רצה להזכיר השם היה לו לומר "במלח תקריב" או "תשים" או "יהיה". ואמרו חז"ל בספרא, הובא במנחות (דף כא), שאם יאמר "במלח יהיה" או "במלח תשים" נבין ממנו שהקרבן יהיה מושם במלח ומוקף ממנו מכל צדדיו [מה שאמרו יכול תבונהו פירשו רבה בר עולא (שם) יכול תבוננו כתבן וטיט (מלשון תבן שהתי"ו שרשית). אמר ליה אביי אי הכי "יתבוננו" מבעיא ליה! (שלפי זה צריך להוסיף אות אית"ן המשמש על העתיד על התי"ו שהוא שרשית) אלא אמר אביי יכול יעשנו כבנין (ושרשו "בנה" מנחי ל"ה). אמר ליה רבא אם כן "יבננו" מבעיא ליה (ר"ל "תבננו" או "תִבְנֶהו"). אלא אמר רבא יכול תבונהו יכול יתן בו טעם כבינה (מנחי ע"ו)]. לכן אמר "תמלח". ואם יאמר הפעל "תמלח" לבד נאמר שדי במי מלח, כי פעל "מָלַח" יצדק כל שהנמלח יש בו טעם מלוח. לכן אמר שצריך שימלחנו במלח עצמו, לא במי מלח. ועיין בסמ"ג (לאוין קלז).

סימן קמה

לא תשבית מלח: יש הבדל בין פעל **שבת** ובין יתר הלשונות **חשך**, **מנע**, **חדל** הנרדפים עמו במה שפעל "שבת" מורה תמיד שמפסיק מן דבר שעסק בו עד עתה או שיתבטל עסק שהתמיד עד עתה במציאות כמו "והשבתם אותם מסבלותם", "והשבתי ממלכת בית ישראל". מה שאין כן פעלים האחרים מורים שמונע או חדל

בעתיד. שאם יאמר "כי בו חשך מכל מלאכתו" יפורש שלא פעל בעתיד, וכשאמר "כי בו שבת מכל מלאכתו" רצונו לומר שהפסיק העסק שעסק בו עד עתה בעבר. [ובזה תלוי הפלוגתא (בראשית רבה פרשה כה' ובכמה מקומות) "יום ולילה לא ישבותו" ר' אליעזר אומר מכאן שלא שבתו. ר' יהושע אומר מכאן ששבתו. שר' אליעזר דייק הפעל "שבת" שמורה שעד עתה התמידו יום ולילה ושמשו מזלות, שאם לא שמשו בימי המבול לא יצדק פעל "ישבותו" והיה לו לומר "לא יחדלו" שפירושו שיתחילו לשמש. ור' יהושע דייק העתיד "ישבותו" שפירושו שאם יפסקו לעתיד אחר שיתחילו לשמש, אז יצדק פעל "שבת" ואמר שלא ישבותו בעתיד כי בימי המבול שבתו ולא שמשו מזלות. ועיין מה שכתבנו פר' בחקתי סימן ח?.] ועל פי זה יפלא מה שכתוב פה "ולא תשבית מלח" - שעל שלא ימנע מתת מלח לא יצדק פעל "שבת". מזה השכילו חכמינו הנאמנים שדבר פה מצד שמציאות המלח מתמיד ומוכרח לצורך קיום כל נמצאי עולם השפל, כי חלקי מלח ממוזגים בכל דבר, ונמצאים בצמחים ובגופות הבעלי חיים כאשר בחנו על ידי מלאכת הכימיאה שכל גופי בעלי חיים מורכבים ממים מלח שמן ועפר. והמלח הזה הוא הכח המעמיד הגוף, מחזק האיברים ומחבר ומדבק החלקים ולפיהו יתחזק כח הגוף או יתמעט. וכן יקיים ומחזיק הצומח וכל הגופים המורכבים. והוא עצמו המלח המעורב תוך מי הים שבעבורו הם מלוחים, וזה מעמיד מי הים בל יסריחו. ולכן במקומות הקרובים יותר לקו המשוה יהיו שם המים מלוחים ביותר והוא המלח סדומית הנפרד מן המים על ידי השמש. ואמר שהגם שתשרף גוף הקרבן (שזה מורה על הפסד הגוף והעדרו), לא תשבית ממנו המלח המקיים את הגופים שמורה על הקיום וההויה, וזה על ידי שתוסיף בו מלח חדש ממינו ומזה לא תשבית מציאות המלח המקיים את הגופים מהפסדם. ונקרא "מלח ברית אלהיך" שהוא הברית שכרת ה' לקיום הנמצאים בל יופסדו עוד כל ימי הארץ. ולזה צריך מלח שאינה שובתת, רוצה לומר מלח הלקוח ממזג מי הים שאינה בטלה לעולם, כי מוכרח לקיום הנמצאים ויצדק פעל "לא תשבית" כי בזה משבית דבר המתמיד בהויה. לא כן אם מביא מלח אסטרוקנית שהוא הנחפר מן ההרים ועומק הארץ שהוא אבן בפני עצמו בלתי ממוזג בנמצאים - לא יצדק פעל "תשבית

מלח" כי אין מציאותו מוכרח ואינו "מלח ברית עולם". אמנם ממה שאמר אחר כך "על כל קרבנך תקריב מלח" ולא תפס לשון השבתה, מבואר שבדיעבד יוכל להביא גם מלח אסטרוקנית כי נקרא בשם "מלח" ומקיים "תקריב מלח".

סימן קמו

ולא תשבית מלח ברית אלהיך: לא נמצא ברית עם היחידים, רק עם הרבים או עם יחידים שיצאו מהם רבים ועם מלכות ב"ד שהם עומדים כמו הכלל. וממה שאמר על המלח "ברית אלהיך" מבואר שבא משל ציבור שעמהם נכרת הברית, וכמו שאמר בלחם הפנים "מאת בני ישראל ברית עולם". פה באר שהוא "ברית אלהים", ושם באר שהברית עם בני ישראל, ושניהם אחד. כי לא יהיה הברית רק מאלקי עולם עם העולם, רצוני לומר עם המין כולו הקיים לעולם. ובספרא שם (אמור פרק יח מ"ט, עיי"ש הגירסא וצ"ע) "ברית עולם" – מי שהעולם שלו. [ובגירסת הגמ' מנחות (דף כא:) תלמוד לומר "מלח ברית עולם" וכן (בדף יט:), ורבינו תם מחקו בשני המקומות] ובאר שבלא הלימוד יש להסתפק כי יש לומר שדומה לעצים (הבאים משל ציבור כמ"ש בספרא למעלה (ויקרא נדבה פרשה ד מ"ה)) שהוא קרב עם כל הזבחים כמוהו, ויש לומר שדומה ללבונה (שבא משל בעל המנחה) כי הוא קרב עם המנחה יחד כמוהו. לכן צריך קרא.

סימן קמז

[**הערה: איך הוציא מכאן ד' ריבויים?**]

תקריב מלח: כבר בארנו (בסימן קמד) שממה שכתוב "במלח תמלח" ולא אמר "תמלח" לבד למדו חז"ל שאין די שישים מלח כל שהוא, רק צריך מליחה גמורה שלכן כפל הפעל עם השם. אבל אחר שפה אמר "תקריב מלח" שמשמעותו אף מלח כל שהו מבואר שדיעבד די בכל שהוא. וכן בארנו (בסימן קמה) שממה שכתוב "ולא תשבית מלח" למדו חז"ל שצריך מלח שאינה שובתת כמו שבארתי שם אבל ממה שסיים פה "תקריב מלח" מבואר שיוכל ליתן בדיעבד כל מין מלח. וזהו שאמר בספרא (הובא במנחות דף כא) "תקריב מלח" כל שהוא, "תקריב מלח" מכל מקום וכמו שהבאתי באילת השחר (כלל קנו). אמנם היה לו לאמר "על כל קרבנך תשים

מלח" או "תתן מלח" כי לא מצאנו לשון הקרבה על דבר שבא לתקן הקרבן כמו "ונתת שמן ושמת לבונה" - שלא יצדק לומר "והקרבת שמן" כי אינו קרב בפני עצמו. ואמרו חז"ל שתפס פעל "תקריב" להורות שדין המלח כדין הקרבן, וממילא בקרבן צבור שדוחה שבת וטומאה – גם מליחתו דוחה שבת וטומאה. וזהו שאמר (שם ושם) תקריב אף בשבת תקריב אף בטומאה.

סימן קמח

[**הערה**: (**א**) **מה קשה לו על מלת "אם", הלא כן אמר גם כן "ואם כבש יביא קרבנו" "אם זבח שלמים קרבנו" וכדומה? (ב) במ"ש שמנחת בכורים ויובל עתידים לפסק ולחזור תמהו המפרשים הלא כל הקרבנות בטלו בחורבן המקדש וחזרו. ודרשת ר' שמעון צריכה פירוש וכן מה שסיים במשנה ד' וכן הוא אומר ולחם וקלי וכולי אין מבין כוונתו**]

ואם תקריב מנחת בכורים: דקדוק מלה זאת קשה מאד כי כבר בארנו (בסימן יב) שמלת "אם" הוא מלת החלוקה או מלת האפשריות. רצוני, שבמאמר שיש בו כמה חלוקות אז יציין תחלת המאמר במלת "כי" והחלוקות הפרטיות יציין במלת "אם", בין אם ידבר בחלוקות מדבר של רשות או של חובה, כי מצד שדבר בדרך החלוקה יצדק מלת "אם" – אם כך ואם כך.... כמו "ואם כבש יביא קרבנו לחטאת" – הגם שהחטאת חובה, בכל זאת החלוקה אם כבש יביא הוא רשות ואפשריות (כי יכול להביא שעירה). וכן יבא מלת "אם" בכל דבר אפשרי כמו "והיה אם נשך הנחש את איש", "אם כנים אתם" וכדומה. ולפי זה אחר שפה מדבר במנחת העומר כקבלת חז"ל והוא חובה והוא מאמר בפני עצמו בלתי מחובר למאמרים שלפניו שמדבר ממנחת נדבה, היה לו לומר "**וכי** תקריב מנחת בכורים", לא מלת "אם" שלא יצדק פה, לא מצד שיהיה מלת החלוקה (כי מאמר זה אינו חלוקה מן המאמר הכולל הקודם) ולא מצד האפשריות (אחר שהבאת מנחת העומר חובה). ומפני קושיא זו פירש הראב"ע שיוכל להביא מנחת בכורי שדהו נדבה, ולפי דעתו הוא חלוקה מהמאמר הקודם – "אם מנחה על המחבת..ואם מנחת מרחשת..ואם מנחת בכורים.." שכולם נדבה. אבל מלבד שהוא נגד הקבלה המוסדת בהכרחיית הכתובים (כמו שיתבאר בסימן קנד),

הוא נגד דקדוק הלשון ודרכיו, כי יש לנו כלל גדול במלת "אם" המורה על החלוקה שתמיד יסמוך אצלו את המלת שהיא יסוד החלוקה, בין אם יהיה **שם** או **פעל** או **מלה**. למשל, בחמשת מיני החטאת יסוד ועיקר החלוקה הוא בין החוטאים – "אם הכהן המשיח יחטא..ואם כל עדת ישראל ישגו...ואשר נשיא יחטא...ואם נפש אחת תחטא..." – הקדים תמיד את השם. ובמה שכתוב "ואם תחתיה תעמוד הבהרת", "ואם לא מצאה ידו די השיב לו", "אם עוד רבות בשנים", "ואם מעט נשאר בשנים" – בכל אלה המלה היא יסוד החלוקה. ובמה שכתוב "ואם פשה תפשה המספחת", "ואם פרוח תפרח הצרעת", "ואם העלם יעלימו עם הארץ את עיניהם" – בכל אלה עיקר החלוקה היא בין פעל ופעל ולכן הקדים את הפעל (ועיין באילת השחר פרק כב). ואם תמצא שיכתב אחר מלת "אם" מלה שאינה עיקר בחלוקה תבין שהיא מאמר מוסגר כמו בפרשת נגעים: "ואם יראנה הכהן והנה אין בה שער לבן", מלת "יראנה הכהן" הוא מאמר מוסגר, והמופת לזה הוא כי בכל מקום שנסמך פעל עתיד אחר מלת "ואם" שבא על החלוקה כפל תמיד המקור עם הפעל והיה לו לאמר "אם ראו יראה" (ובארתי כלל זה במקום אחר). ולפי זה לדבר הראב"ע שמלת "אם" שבכאן היא מלת החלוקה היה לו לאמר "ואם מנחת בכורים תקריב" כמו שאמר "ואם מנחה על המחבת קרבנך" אחר שהשם "מנחת בכורים" הוא יסוד החלוקה שמבדיל בין מנחת בכורים למנחות הקודמים לה; ואיך הקדים הפעל "ואם תקריב" שמורה שהוא חלוקה בין פעל ופעל? ובזה מוכרח שהוא מאמר בפני עצמו ומה שכתוב "ואם תקריב" דינו כאומר וכי תקריב. אולם לפי זה צריך להבין איך אמר מלת "אם", הא מחויב להקריב? והיה לו לומר "וכי תקריב" או "בהקריבך מנחת בכורים", [כי כבר בארנו (בסימן יב) שכשירצה לציין דבר שמחויב להעשות, בין מצד המצוה בין מצד המציאות, יציין אותו לרוב במקור עם ב' כמו "בקוצרכם את קציר ארצכם", "בהקריבכם מנחה חדשה", "בבואכם אל הארץ", "באכלכם מלחם הארץ", "בהרימכם את חלבו". אולם לפעמים ישמש בזה במלת "כי" כמו "כי תבואו אל הארץ". ויש בזה הבדל בבחינת כוונת המדבר; שאם ישקיף מצד שהדבר מחויב ידבר בדרך המקור, ואם ישקיף מצד שזמן מציאותו לא חל עדיין ידבר במלת "כי".

ועל זה אמר ר"י בספרי שלח משונה ביאה זו מכל ביאות שבתורה. בכולם כתב "כי תבואו" ובחלה כתיב "בבואכם" ללמד שנתחייבו בחלה מיד] אבל דבר שהוא אפשרי גם מצד עצמו, רצוני לומר שהוא רשות, ידבר בו במלת "אם". וכבר אמר במכלתא (יתרו פרשה יא, משפטים פרשה יט) ר' ישמעאל אומר כל "אם" שבתורה רשות חוץ מג' – "אם מזבח אבנים תעשה", "אם כסף תלוה", "אם תקריב מנחת בכורים". ועל מה שכתוב "אם מזבח אבנים תעשה" הוכיח במכלתא שם שאם רצה לעשות של אדמה עושה ומצד זה יפול בו האפשריות כי רשות בידו לעשות אדמה או אבנים. וכן במה שכתב "אם כסף תלוה" יש דרוש בפר' משפטים, בארתי שם. אמנם במה שכתב פה "אם תקריב מנחת בכורים" חדש ר' יהודה בספרא חק חדש שיפול מלת "אם" גם על דבר שהוא מחויב מצד עצמו והוא אפשרי מצד הזמן, והוא אם לא יוכל לעשותו בכל זמן שעל זה אומר "ואם תקריב", כי מציאות העומר אפשרי מצד שעתיד לפסוק ולחזור תמיד. ובאר שנמצא דוגמתו מה שכתוב "ואם יהיה היובל לבני ישראל" שגם שם יקשה שצריך לומר "וכי יהיה היובל" אחר שמציאות היובל מוכרח. רק שאמר מלת "אם" מצד האפשריות הדבוק תמיד במציאותו שגם אחר שיתחיל יפסוק ויחזור. [ורצתה התורה לרמז שהמקדש (שבו תלוי הבאת העומר) וישיבת ישראל על אדמתן (שבו תלוי מצות היובל (כמ"ש בערכין דף לב)) הוא דבר אפשרי שיוכל להתבטל בחטאם, ולא קשיא מידי מה שהקשו המפרשים שהיה לו לומר מלת "ואם" בכל הקרבנות שבטלו גם כן בחורבן - כי די בשרמז להם זה במקום אחד במה שתפס מלת "אם" במקום "כי" וביתר מקומות תפס מלת "כי" או ב' בכל"ם שזה עיקר השימוש בלשון] ור' שמעון בא גם כן לישב דקדוק מלת זאת והקדים (במשנה ב) בל תטעה שהוא נדבה (כפירוש הראב"ע) דהא כתיב "והבאתם את עומר" - מבואר שהוא חובה (וכמו שיתבאר עוד בסימן קנד). אך מה שכתב מלת "אם" פירשו (במשנה ג) כי יען שמשלמות המעשה הוא אם עושה אותה מצד הבחירה החפשית ובחפץ הלב, לא אם עושהו מצד ההכרח, ובמצות הבאת העומר נלוה עמו הכרח שאסור לאכול חדש קודם הבאת העומר, ואם יביא העומר רק מצד הכרח זה כי אכף עליו פיהו לאכול מן החדש - לא עשה המצוה לשם ה', רק לצורך עצמו. לכן למד אותנו במה שכתב

מלת "אם" (המורה על הנדבה התלוי לבחירתו) שצריך שיוחשב בעיניו כאילו אינו מוכרח על המצוה רק עושהו מרצון לב ונדבה. וזהו שאמר אם אתם מביאים אותה לרצון..כאילו נדבה הבאתם... וכן הוא אומר "ולחם וקלי..לא תאכלו וכולי – רצונו לומר ומצד זה יש הכרח, ולמדה תורה שלא יפעול הכרח זה בכוונתו במצוה זו לפנות לבו לפניה זו, רק יעשה מנחת המצוה בחפץ לבו.

סימן קמט

מנחת בכורים אביב: מה שכתוב "מנחת בכורים" פירשוהו חז"ל שהוא מנחת העומר שכתוב בו "והבאתם את עומר ראשית קצירכם" (דאין לומר שהם שתי הלחם דהא אמר שיקטיר הקומץ וזה אי אפשר בשתי הלחם שהיה מחמץ). ויען ששם סָתַם ולא פירש איך יביאוהו פירשו כאן פרטי הלכותיו. ולכן אמר "אביב" שיביא השבלים שהם קרובים לבשולם. ואחר שהעומר מובא בניסן, מבואר שהוא מן השעורים שהם מתבשלות בחדש ניסן בארץ ישראל ובסביבותיה, כי החטים אין מתבשלות עד סיון כמ"ש "וחג שבועות בכורי קציר חטים" (שמות ל"ד:כ"ב) ועל שם זה נקרא ניסן "חדש האביב". וזהו שאמר זו מנחת העומר מנין הוא בא מן השעורים. וראיה ממה שכתוב "כי השעורה אביב" (שמות ט':ל"ב) ונאמר "והחטה והכוסמת לא נכו כי אפילות הנה", ומצרים וארץ ישראל זמן קציר תבואותיהם שוות. וזהו שאמר אמר ר"א נאמר כאן "אביב" ונאמר "אביב" במצרים וכולי (והובא במנחות (דף סח:) ו(דף פד.)). ורבי עקיבא (שם ובספרא) הוסיף בטעם הדבר שכמו שהיחיד מביא חובתו מן השעורים ומן החטים, כן ניתן להצבור מנחת שעורים בפסח ומנחת חטין בעצרת. גם באר הכרח שהם משעורים, לא מחטים, שאי לאו כן למה קרא שתי הלחם בשם "בכורים" והלא כבר הביא עומר מן החטים בפסח? ועל כרחך שהעומר משעורים בא. (ובגירסת הגמרא דבר אחר: אם אתה אומר עומר מן החטין אין שתי הלחם בכורים. ובירושלמי פרק ב דסוטה הלכה א מביא ברייתא זו כגי' דפה.) ור' ישמעאל בנו של ר' יוחנן בן ברוקה סובר דכוסמין ושבולת שועל ושיפון הם מין שעורים ואם כן עדיין יש לומר שיוכל להביא מנחת העומר מהם. והשיב שזה נדע מקל וחומר מחטין שכשרו ליתר מנחות ולא כשרו למנחת העומר. ואין לומר שעורים יוכיחו כי

השעורים כשרו למנחת סוטה. ויצאו חטין מן הכתוב (שכתוב "אביב") ומינים אלה מקל וחומר. ור' אליעזר ור' עקיבא יסברו כסתם משנה דפרק א' דכלאים שכוסמין ושיפון הם מין בפני עצמם ויצאו גם כן מן הכתוב שכתוב "כי השעורה אביב". כן למדתי מדברי הירושלמי פרק א דחלה ששם הובאה ברייתא זאת.

סימן קנ

קלוי באש: מצאנו על הקליות שני שמות נרדפים: **קלוי** כמו "וחמש סאין קלוי" (שמואל א כה, יח), "אֵיפַת הַקָּלִיא הַזֶּה" (שמואל א יז, יז) **נְקֻדִים** (מלכים א יד, ג). ודעת ר' מאיר שה"נקודים" הם היבשים לגמרי על ידי מוקד גדול של אש, מלשון "יקד יקוד כיקוד אש" (ישעיהו י:יט"ז) שהוא המוקד הגדול. וה"קלוי" היא ההבהוב קצת עד שנשאר לח בפנימיותו. ולא במוקד, רק באור. וזהו שאמר שהבהבין אותו באור. וסבירא ליה שאין לחרכם על ידי כלי דהא כתיב "קלוי באש" ואם נקלה בכלי אינו "באש" כמ"ש בפסחים (דף עו.) "צלי אש" – ולא צלי מחמת דבר אחר. ולדעתו היה חורך השבלים עצמן. ודעת חכמים שההבדל שביניהם שהקלוי אינו מהובהב באש עצמו רק באמצעות הכלי, ומה שכתוב "קלוי באש" מפני ששם "קלוי" הונח בעצם על הכלי, לא על השעורים המהובהבים, שהכלי נקרא "קלל" ועל שם זה אמר "נחושת קלל", והמהובהב בו נקרא "קלוי" על שם הכלי כמו "ברבורים אבוסים" (מ"א ד) על שעמדו על האבוס, "עוללי טפוחים" (איכה ב:כ') שנמדדו בטפח. ושפיר יצדק "קלוי באש" אם הכלי הוא באש.[ובזה תבין מה שאמרו בגמ' מנחות (דף סו:) ואין אור לשון קלוי אלא דבר אחר (ר"ל על ידי אמצעי), אין לשון "קלוי" אלא דבר קליל (בזה מפרש שאמר "קלוי באש" מפני שהכלי שנקרא "קלל" הוא באש)]. ומה שהוצרך לומר "באש" הוא להורות שהכלי מנוקב עד שישלוט האש בכולו. וזהו שאמר בספרא וגמרא שם ומנוקב...כדי שיהיה האור שולט בכולו. [ובמדרש רות "ויצבט לה קלי" – קליל בשתי אצבעותיו – מה שכתוב "קליל" היא פירוש "קלי" וכחכמים. ומה שאמרו בשתי אצבעותיו פירשו שפעל "ויצבט" נגזר משם "אצבע".] ובכל זה גם לחכמים היה לח בפנימיותו; ובתרומות (פרק ה) יאכלו נקודים או קליות, פירושו – אף קליות שאינו יבש לגמרי, לא חיישין שיוכשר לקבל טומאה, עיין תוי"ט שם. ובסנהדרין

(דף צג) "אשר קלם מלך בבל באש" – אשר שרפם לא נאמר אלא קלם. אר"י משום רשב"י שעשאם כקליות - ר"ל שלא נשרף גופם לאפר כי הוציאם בעת שהוציא את יהושוע הכהן גדול מן הכבשן כמש"ש.

סימן קנא

אביב קלוי באש גרש: ידוע שלפעמים יקדים המתואר אל התואר ולפעמים יקדים התואר אל המתואר כמו "שני תולעת" - "תולעת שני", "עמים רבים" - "רבים עמים"; וכן "שופר תרועה", "בכורו שורו", "אחד קדוש", "אחד נפש", "משנה כסף". ולפי זה כשבאו שני שמות ותואר ביניהם לא נוכל להכריע אם התואר שייך אל השם הראשון או אל השני כמו פה שיש לפרש אביב קלוי ויש לפרש גם כן קלוי גרש (שיקלנו אחר שטחנם ונעשו גריסין). וזהו שאמר בספרא (הובא במנחות דף סז) הדבר שקול, אפשר יקלנו גרש. אמנם זה כלל בלשון שצריך שיסמך התואר אל המתואר והמלות שבאו לבאר את התואר יבואו לבסוף תמיד כמו "גדול האיש מאד". וכן יצדק לאמר "רבים עמים מאד" ולא "רבים מאד עמים". ועיין עוד מזה לקמן צו (סימן קה). ולפי זה כשאומר "קלוי באש" אי אפשר לפרש שהוא תואר אל "גרש" שאם כן היה לו לומר "גרש קלוי באש" בסדרו. ומבואר שהוא תואר אל "אביב". וזהו שאמר תלמוד לומר "באש" הפסיק הענין, והוא שיקלה את האביב ואחר כך טוחנין אותו בריחיים של גרוסות (כי "גרס" טחון ושבור כמו "גרסה נפשי לתאבה") להוציא ממנו הסולת כמו ששנינו במנחות שם.

סימן קנב

כרמל: מוסכם מחכמי הלשון שאין שורש בלשון הקדש יותר מג' אותיות. ועל המרובעים והמחומשים יאמר הבחור (מאמר ד' בסופו) שהם מלשונות אחרות. ורבים יאמרו שהם מורכבים וכמו שהביא הראב"ע (ספר צחות דף נא וספר מאזנים דף מב) דעת המפרשים שמלת "יכרסמנה" מורכבת – ימלא כרסו ממנה; וכן כתב הרד"ק במכלול אות א' על "אחשדרפנים" שמורכב מן אחש דרי פנים, "אחשתרנים" אחשי תרין, ובשרש **בל** "בליעל" בל יעל, ובאות ז' בשם אביו על "זרזיף" "זרזיר", ובאות ע' "עבטיט" עב טיט, ובאות פ' בשם התרגום "פרשדנה" פרש שדונה, ובאות

רי"ש "רטפש" רטוב פש. ועל רבים מהם כתב שהם מלשונות אחרות - ארמי או פרסי או מצרי. וקצת משמע שגם חז"ל דרשו מוצאם מלשונות אחרות כמ"ש בראש השנה (דף כו) לא הוה ידעי מה מטאטא. אר"ע כשהלכתי לכרכי הים היו קורין לנדה גלמודה. ובכל זה לא הסכימו שתהיה לשונינו מעורבת מלשונות הלועז, רק פירשוהו כפי הדרך שהם מלות מורכבות כמו שאמרו (שם) מאי "גלמודה"? גמולה דא, "אלגביש" על גב איש (ברכות נד), "אברך" אב רך (ב"ב ג', ב"ר פר' צ), "גיהנם" גיא הנם (עירובין יט), "דמשק" דולה משקה (כמ"ש הרד"ק די משק) (יומא כח), "מחוספס" נמוח על פס יד (יומא עה), "חרצובות" חרד עצב (שבת לא), "חשמל" חש מל (חגיגה יג), "טפסר" טפש שר (בראשית רבה פ' צ'), "כדכד" כדין כדין (ב"ב דף עה), "כרפס" כרים של פסים (מגילה יב), "מכתם" מכתו תם (סוטה י), "מדהבה" מדוד הבה (שבת קנ), "מלקש" מל קש (תענית ו), "מלתחה" דבר הנמלל ונמתח (גיטין נט), "פרבר" כלפי בר (זבחים דף נה, תמיד דף כז), "פרשז" פרש זיו (שבת פח), "פתיגיל" פתי גיל (שבת דף ס), "צלמות" צל מות, "תלתלים" תילי תלים (עירובין כא), "תלפיות" תל שפיות פונים שם (ברכות לא). וזה הוא המוסכם מן המדקדקים האחרונים כמ"ש ביסוד הנקוד (שער הפעלים ס' פ"א ושער השמות סי' נח), ובצוהר התיבה (שער השמות ס' מה). ועל פי זה אמר בספרא "כרמל" רך מל, רוצה לומר כר מל, והפך מלת "כר" כמו "כבש" "כשב" וכמ"ש התוס' במנחות (דף סד). וכן הוא בירושלמי פ"א דשבת. וכן דרש "וכרמל בצקלונו" שם "צקלן" נחלק לשתים – צק לנו. ומה שאמר ואכלנו ונאוה היה הוא לפאר מליצתו. וכל זה כפי דרך הכבושה לכל גדולי הלשון אשר ידענו.

אמנם להבין מה שאמרו (במשנה ט) וכן הוא אומר כנף רננים נעלסה ולהבין גם מאמרים כמוהם הנמצאים בתלמוד ומדרשים אין ספורות למו אשר ישתוממו עליהם המעיינים – תדע כי אשר הסכימו האחרונים שאין שורש בלשון הקדש פחות מג' אותיות הוא דבר אשר נחלקו בו גדולי הלשון בימי קדם, ודעת גדוליהם שיש פעלים שנים. ובארתי במקום אחר שכן היה גם דעת רבותינו ז"ל שהנחים והכפולים והחסרים כולם שורש אחד להם. ובזה יובנו מדרשים רבים שונים. וכן דעת רש"י ז"ל

בפירושו במקומות הרבה, עיין מה שכתבנו למעלה (סימן סד? וסימן פב). [אולם חוקרי הלשון מקרוב ובראשם בעל **יריעות שלמה** האריך להוכיח כי יסודי הלשון בכלל נבנה משתי אותיות ואותיות האמ"נתיו הנמצאים בין ג' אותיות, השורש מלפניו ומאחריו וגם באמצע הם נוספות. ויאמר בספרו (ח"א דף ב) כי שם **ראש ירש רשסה רשת** מקורם **רש**. (ובדף ג) כי **חלה חלל מחול נחל חלא חיל חלף חלון חלילה** – מקורם **חל**. (ובדף ה) כי **סוף שפה סף ספה מספוא ספן אסף**(?) **יסף סופה** – שרשם **סף**. וכן רבים. ויאמר גם כן כי הפעלים השלישיים של(?) נמצא בם אות האמנתי"ו הם מורכבים משתי תיבות: **זרק** – זר רק (דף פח), **גרש** – גר רש (דף צ). ויאמר עוד כי שרשים רבים מקורם רק אות אחד כמש"ש (דף ע) שמן אות עי"ן נבנה שם **עת** ומלת **עם** ושם **עי יע ען ענה מעון ענן עון ענין מע תעה**. (ובדף עב) מן הד' נבנה שם **דד דוד אד אוד אודות מאד מד מדה תמיד יד הוד תודה דת דין דא דאה**, עיי"ש. וכן כתב (בדף עו) ששורש "נמג" רק הגימי"ל לבד וממנו **יגון גיא גת**; וכן שורש "נמק" הקוף לבד. וכמוהו רבים נפוצים על פני ספרו.] והנה לא לבד שלא תתפלא על דברי הספרא אלה במה שכתב על "נתעלסה" ועל "נעלסה", שדבריו מבוארים כי חקק על צור מחצבת פעל "עלס" שלא נמצא רק ג' פעמים בתנ"ך (ואין דעת חז"ל כהאומרים שהסמ"ך והצד"י מתחלפים כאשר מאן בזה הראב"ע וכפי שהעירותי על זה במקום אחר) ויאמרו שהוא מורכב מן עלה נשא, שכפי סברת בעלי השניים שורש "עלה" **על** ושורש "נשא" היא השי"ן לבד, כי הה'(?) מן "עלה" ונו"ן אלף מן "נשא" יפלו בנופלים. ועל זה אמר נושא ועולה. וכן פעל "ירט" שלא נמצא לו חבר רק "ועל ידי רשעים ירטיני" (איוב טז) ובכפולים "ורטט החזיקה" (ירמיה מט) יאמרו כי מורכב מן ירא נטה או ראה נטה. ששורש **ירא** הוא הרי"ש ושורש "נטה" הוא הט', כי הקצוות הם מן הנופלים, ומשמש על החרדה הגדולה הפתאומית שעל ידו יטה מדרכו וירתע לאחוריו. ויתר המלות שהוסיפו "ניתן ונתחטא" הוא לביאור הכוונה. וי"ל בשם "צקלון" שמורכב מג' תיבות צק לנו נאה. שורש יצק – "צק", ושורש לנו הוא הלמ"ד (שממנו נגזר לי לו להם לנו), ושורש נאה הוא הנו"ן. [וכגירסת הספרא מובא במנחות (דף סז:). ובספרי גירסא אחרת כמ"ש התוס' שם. ועיין בבכורות (דף

נז:) וברש"י, ויש לפרשו עם דברינו.] ואם כן נוכל לפרש דברי הספרא הזה גם אם לא נגע בצנור החדש שגם אותיות האמנתי"ו הם נוספות על השרשים. אולם מדברי מאמרים אחרים התבאר לי כי כן היה דעת חז"ל שכל שרשי לשון הקדש הסתעפו מאות אחד או שני אותיות, וכן הורכבו ונתרבו. והגם כי הדרכים שדרכו האחרונים רחוקים המה מן השכל והאמת בפרטיהם. כי מי יוכל לנבאות איך ובאיזה אופן הורכבו?! ודומים בזה כחולמים ברוח המדמה בכל זה היסוד בכללו. אמת שהם מורכבים ואנחנו לא נדע איך. אבל חז"ל שהיו קרובים אל המקור וידעו את הלשון ומבועו ידעו איך השתלשל והשתמשו בזה באגדותיהם. למשל, הנה תראה להרב שלמה פאפנהיים בספרו (ח"א דף מא עמוד ד) יאמר כי שם **סלף** מורכב מן סף אף. וכן **חלף חרף טרף שלף חנף** מורכבים מן חל אף, חר אף, טר אף, של אף, חן אף. וראית במדרש במדבר (פ"ח) "הדם הוא יחניף את הארץ" – יתן אף על הארץ. ושם (פ"י) "לא תנאף" – אל תתן אף. ידענו שם ז"ל ידעו ששורש פעל "חנף" – חן אף (ר"ל חנה אף) ושורש פעל "נאף" – נתן אף. והנו"ן שורש לפעל נתן. ובבראשית רבה (פ' נ) "ויפצר" – אף צרה. למדו שפעל "פצר" שרשו אף צר (והלא אמר ביריעות שלמה (ח"א דף צא) ששורש "פגע" – "פה גע" ושורש "פגש" – "פה גש", ולמה לא אמר "אף גע" "אף גש" שזה קרוב יותר?). ובמדרש (שה"ש פסוק כאהלי קדר) "בל יצען" – יצא ינוע. "צען" שרשו "יצא נע". שורש "יצא" הוא הצד"י ושורש "נע" הוא הע'. והנו"ן נוספת. וכן "בפרך" – "פה רך" (סוטה יא), "תרצדון" – רצים מדיינים "רץ דין" (שורש "דין" הוא הד' כנ"ל); "ושחט" – "שח חט", "וזבח" – "זב חט" (חולין כז); ודומיהם הרבה שהשכילו באור השורש על ידי שירדו אל המקור שממנו נובע. אבל רק המה ידעו מקור הלשון ושרשו, ולא לנו לעשות כן לעוף על כנפי רוח לבנות בזה בנינים על קורי עכביש. לבד זאת נדע כי דברי חכמים אמת ועמהם מתה חכמה. ודי בהערה זו כי אין פה המקום להאריך יותר. ועיין באילת השחר (פרק א).

סימן קנג

תקריב את מנחת בכוריך: מה שכתוב שנית "את מנחת בכוריך" הוא למותר שהיה לו לומר "תקריבנה" כמו שכתב תמיד "זכר תמים יקריבנו". וכבר בארנו שזה זרות

גדול בלשון לחזור שם הפעול בכל פעם. ואחד מן הדרכים שידרשו חז"ל בזה שאם יאמר "תקריבנה" בכינוי יהיה מוסב על המשפט הקודם, רוצה לומר תקריב בתנאים הנזכרים, שהוא אביב (דהיינו מן התבואה החדשה) וכרמל (דהיינו רך ומל). ולכן אמר "תקריב את מנחת בכוריך" שהוא משפט חדש בפני עצמו רצונו לומר שתקריב מכל מקום, אף אם אין בו התנאים הנזכרים - שאינו אביב (וזהו שאמר מנין אף מן העליה) ואינו כרמל (וזהו שאמר מנין אם לא מצא רך מל וכולי) כי יתר התנאים שהם קלוי וגרש יוכל לעשות תמיד לקלותם ולגרסם בריחיים. [ובריית זאת סבירא ליה שיכול להביא עומר מן הישן כמ"ש במנחות (דף פג.). ובריית המובאה (שם דף עב) יביא מן העומרים סבירא כמתניתין שם דאין להביא מן הישן, עיי"ש.] וכדרשות האלה תמצא בכמה מקומות כמו שחשבתים באילת השחר (כלל קמ).

סימן קנד

[**הערה: איך הוכיח ממה שכתוב "בכוריך" בכורי כל יחיד שאינה באה אלא משל ציבור? נהפוך הוא. והראב"ד הגיה באמת יכול בכורי כל יחיד ויחיד? ת"ל ראשית קצירכם". ואנחנו רוצים לישב הגירסה הכתובה בספרים. ודברי ר' שמעון תמוהים ומופלאים כמו שיראה המעיין**]

תקריב את מנחת בכוריך: כבר הזכרנו (בסימן קמח) שאבן עזרא מבאר פרשה זו בקרבן יחיד; שיכול יחיד להתנדב מנחת עומר על בכורי שדהו. ומלבד ששגה בזה בדקדוק הלשון שאם כן היה לו לומר "ואם מנחת בכורים תקריב" (כמו שבארנו שם באורך) הנה דעת חז"ל מוסדים במקומם, שאם ביחיד מדבר מדוע לא בארה תורה הלכות עומר של ציבור המוזכר בפר' אמור מה יעשה בו? אם יקריבהו קלוי גרש כרמל, אם ירימו ממנו הקומץ והלבונה וכדומה. ועוד, שאם כן מדוע העתיק פרשה זאת ממקומה? שהלא אחר מנחת מרחשת היה לו לומר "ואם מנחת בכורים תקריב..." ואחר כך יאמר "והבאת את המנחה..והרים.." שזה כולל כל המנחות; וכבר הערו בזה המפרשים. ועל כן בזה לא הסתפקו חז"ל; שפרשה זאת מדברת בקרבן צבור. אבל יש בזה ספק אחר: כי יש לפרש אף על פי שעיקר הפרשה מדברת במנחת עומר של ציבור, יש לומר שגם יחיד יוכל להתנדב כזאת על בכורי שדהו, ושלכך

סמך הלכותיה אל ה' מיני מנחות של יחיד. והשיב ר' עקיבא ממה שכתוב מלת "בכוריך" שהוא מיותר, שהגם שמוכרח להחזיר שם הפעול מטעם הדרוש שנתבאר בסימן הקודם, בכל זאת היה לו לומר "תקריב את מנחתיך", שכן בכ"מ שחזר שֵם הקרבן לא חזר רק שם הסוג, לא שם האיש. כמו שכתוב "ואם מן העוף קרבנו והקריב מן התורים את קרבנו", "ונפש כי תקריב קרבן מנחה סולת יהיה קרבנו..." – ולא אמר "את קרבן עולתו" "סולת יהיה קרבן מנחתו" (כמ"ש באילת השחר כלל קמח). ולמה אמר פה "מנחת בכוריך"? ולמד ר' עקיבא שזה בא ללמד שאינו נוהג בשל יחיד. כי מה שנקראת בשם "מנחת בכורים" יש לפרש מפני שהוא ראשית הקציר המתבכר ראשונה, ויש לפרש מפני שהוא ראשונה לכל המנחות כמו ששתי הלחם נקראת "בכורים" מטעם זה שאף שאינם ראשית הקציר (כנ"ל סימן קלז). אמנם אם יהיה טעם שם "בכורים" מפני הביכור הראשון, לא יצדק על מנחת הציבור "מנחת בכוריך" בנוכח, כי לשון יחיד הנאמר על כלל העם הוא מפני שהדבר כולל כל כללות העם. וזהו שאמר "בכוריך" – בכורי כל יחיד ויחיד, רוצה לומר שאחר שאמר על הכלל "בכוריך" בהכרח כולל כולם, וזה אי אפשר שהעומר יהיה בכורי כל העם כי אין התבואה מתבכרת בזמן אחד לכולם. ואם כן אי אפשר לפרשו על הכלל שם "בכוריך" בנוכח רק מצד שהוא מנחה ראשונה לכל המנחות שבזה הוא "מנחת בכורים" לכלל הכנסיה, בכורה לכל מנחותיהם. ואחר שנקראת מצד זה "מנחת בכורים" אי אפשר שיביאנה היחיד שאז לא נקראת "מנחת בכורים" שכבר קדמו על המזבח מנחת העומר של ציבור ומנחות העומר שהביאו יחידים קודם לו. וזהו שאמר מלמד שאינה באה אלא משל צבור. ואם כן לר' עקיבא חזרה התורה שֵם "בכוריך" ללמד שהוא מובאת רק מצד שהוא בכורה למנחות ולא יצויר זה ביחיד.

ור' שמעון למד זה בדרך אחר שנאמר בשתי הלחם "בכורים לה' " ושם פירושו בכורים למנחות, כי שתי הלחם לא היה ראשית הקציר ולא נקראו "בכורים" רק מצד שהיה המנחה הראשונה (כנ"ל סימן קלז). והוא הדין שמה שכתוב פה "בכורים" פירושו שהוא בכורים למנחות וממילא אי אפשר שיביאה היחיד שאז אינם "בכורים" כמו שבארנו לשיטת ר' עקיבא. ומפני שעל זה יש להשיב עדיין (כי גזירה שוה לא היה

מקובלת אצלו דהא ר' עקיבא לא למדה) שהא כדאיתא והא כדאיתא (שבכורים דשתי הלחם היינו בכורים למנחות ולא משכחת להו ביחיד, ובכורים של עומר פירושו בכורי קציר ויוכל גם היחיד להביאה. וזהו שאמר "אם תאמר זו משל יחיד", פירוש: **אף** משל יחיד והלן משל ציבור). על זה השיב "אם זו בכורים לה' אין הלן ראשית קציר ואם הלן ראשית קציר אין זו בכורים". פירושו, שאם תאמר שמה שנקרא העומר "בכורים" הוא מפני שהוא ראשית קציר ולכך כל יחיד יוכל להביאו מראשית קצירו, אם כן אין שתי הלחם בכורים. כי שתי הלחם נקראו "בכורים" רק מצד שהם בכורי מנחות שלא קרב שום מנחה של יחיד מן החדש קודם להם, והרי קרבו מנחת עומר של יחידים. ואם כן, **אם זו בכורים לשם**, ר"ל אם שתי הלחם בכורים מבואר שאסור להקריב מנחת יחיד קודם להן; אם כן **אין הלן ראשית קציר**, פירוש – אין מנחת העומר נקראת "בכורים" מפני שהוא ראשית קציר (עד שיביאם גם היחיד), רק מצד שהוא בכור למנחות ואין היחיד מביא אותה. ובריתא זו שנויה גם בפ' אמור (אמור פרק יג מ"ג) ותפס לשון "הלן..זו" כפי הנשנה שם ששם עיקר מקומו, והבן.

סימן קנה

ונתת עלה שמן ושמת עליה לבונה מנחה הִוא: כבר הזכרתי (בסימן סט) שיפלא מאד מדוע בקצת מקרבנות הזכיר לבסוף "עולה היא" "מנחה היא" "חטאת היא" ובקצתם לא הזכיר זאת. וגם גוף הדבר מה שכתב "מנחה הוא" מיותר דהא כבר מבואר שבמנחה ידבר. ובארנו (בסימן קכו) שאחד מדרכי חז"ל (אשר דרשו זה בכמה מקומות/בכל מקום) שבא לבאר שמה שצריך שמן ולבונה אינו מיוחד במנחת בכורים לבד מצד שהוא מנחת בכורים, רק מצד שהוא מנחה, ושגם מנחה אחרת של צבור צריכה שמן ולבונה אחר שהיא מנחה גם כן. ועל זה אמר (במשנה ה') שבא לרבות מנחת יום השמיני ללבונה ששם כתיב (ויקרא ט, יד) "ומנחה בלולה בשמן" ולא ידעינן שהיה שם לבונה (כי שעה מדורות לא ילפינן כמ"ש במנחות דף נט) ולמדו שיתן לבונה. ולא מבעיא למפרשים ששמיני למלואים היו בח' ניסן ופרשיות אלה דבר באחד בניסן, אלא אף לרבותינו ששמיני היה בראש חדש ניסן דבר הפרשיות קודם. אמנם לפי זה היה יותר נכון לאמר "ונתת שמן ושמת לבונה

מנחה..."‏, אחר שרצונו לומר שנתינת שמן ולבונה כולל לכל מנחה. לא היה לו לומר מלת "עליה" שפורט רק מנחה זו. וכבר דרשו חז"ל גם מלת "עליה" שבמנחת מחבת מטעם זה שגם שם כתוב "ויצקת עליה שמן מנחה.." (כמו שבארנו בסימן קכו). כי מלת "עליה" פורט רק עליה, לא על זולתה. ואמרו (במשנה ג') שבמה שכתב "עליה שמן" ממעט לחם הפנים משמן (דהוה אמינא שילמוד קל וחומר ממנחת נסכים, ובמשנה ד' אמרו שמה שכתוב "עליה לבונה" ממעט מנחת נסכים (דהוה אמינא שילמוד קל וחומר מלחם הפנים. ועיין מה שכתבו התוס' מנחות שם ד"ה ונתת). עוד בארנו (בסימן סט) שמצאנו פעמים הרבה שלא יכתב מלת "היא" כמו שכתוב "עולה אשה.." (ויקרא א, ט), "קדש קדשים מאשי השם" (שם ב ג) – ולא אמר "עולה היא". ולכן בכל מקום שכתוב "הִוא" שבא לרמוז רק הוא, לא זולתו דרשוהו חז"ל. ובארו שמה שכתוב פה "מנחה הוא" בא למעט שתי הלחם משמן ולבונה (אף דאקרי "מנחה" כדכתיב "והקרבתם מנחה חדשה לשם" - תוספות מנחות שם). ובארו טעם הברייתא שהוצרכה לפרש המיעוט בתרוייהו שהגם שיש לכל אחד גריעותא מצד אחד עד שאם נשקיף על זה יהיה קל וחומר מחברו, זה עצמו מחייב ההפך שהא בצד האחר יש לו מעלה. וזהו שאמר הוא הדין!. ולכן תפסה הברייתא המיעוט על שמן ולבונה. וכל הפסקה הלזו הובאה במנחות (דף נט) ושם הקשה על כל המיעוטים שימעט מנחת כהנים. ומסיק מסתברא נפש – רצונו לומר שכאן שדבר במנחת ציבור מרבה וממעט מנחת ציבור; שמנחת שמיני שמרבה, ולחם הפנים ומנחת נסכים ושתי הלחם שממעט – כולם של ציבור שבה מדבר בפר' זו; אבל מנחות של יחיד שייכים להתרבות או להתמעט במנחת יחיד, לא פה.

סימן קנו

[הערה: (א) איך מרבה כל הני מ"זבח שלמים" אחר שיש טעם לחלק ביניהם? נימא רק תודה ולא יותר. (ב) למה לי "זבח שלמים"? ירבה כל הני מן "קרבנו" כמו שמרבה עופות ומנחות, דהא אם היו עופות ומנחות בכלל "זבח" היה מרבה כולהו מן "זבח שלמים" לבדו. (ג) אם דריש "זבח שלמים" מה יעשה ביתר מקומות שכתוב "זבח שלמים" בתורה, יותר מארבעים פעמים! ועד פרשה צו כתוב שמונה פעמים "זבח

שלמים" - מדוע לא דריש את כולם? (ד) **דלמה שאמרו (במשנה ב') שלמים שהכל שלום בהן ואם כן ליכא לרבויי כל הני שהרי אין הבשר והעור לבעלים, אם כן יקשה "זבח" למה לי**? **ו"קרבנו" למה לי**?]

ואם זבח שלמים קרבנו: שם **שְׁלָמִים** בא בריבוי תמיד; ומצאנו הנפרד ממנו – "וְשֶׁלֶם מְרִיאֵיכֶם לֹא אַבִּיט" (עמוס ה, כב) בשש נקודות. כמו כן: **עֶבֶד מֶלֶךְ / עבדים מלכים**. ודעת ר' יהודה שהוא לשון **שלום** שמביא שלום לעולם, או מצד שהכל שלום בהם. וכן כתב הרד"ק במכלול וכן דעת בעל הפרחון. ור' שמעון סובר כדעת הרמב"ן שהוא מן **שָׁלֵם** - והדקדוק מכריע כדבריו. כי לדעת ר' יהודה ראוי שיאמר **שְׁלומים** כמו מן **גָּדוֹל רָחוּק קָרוֹב / גְּדולים רְחוקים קְרובים**. וכן נמצא "וְלִשְׁלוֹמִים לְמוֹקֵשׁ" (תהלים סט, כג). אבל משקל **שָׁלֵם**, הגם שנמצא הרבוי ממנו **שְׁלֵמִים**, וכן דין משקל **פָּעֵל** כמו **שָׁכֵן זָקֵן / שְׁכֵנִים זְקֵנִים**, ימצא ממקשל זה שישתנה בסמיכות למשקל אחר כמו **כָּתֵף יָרֵךְ גָּדֵר** שבסמיכות יאמר "כֶּתֶף הבית" "יֶרֶךְ המזבח" "גֶּדֶר אבניו". ולפי זה אחר ש"שלם מריאיכם" היא סמוך ובא בשש נקודות יצויר שיהיו הרבים ממנו דומה כמשקל הסמיכות ויאמר "שְׁלָמִים". והנה בכמה מקומות קראם "שלמים" סתם ולמה קראם פה בשם "זבח שלמים"? ובזבחים (דף ד) מנא לן דבעינן זביחה לשמה? דכתיב "ואם זבח שלמים" – שתהיה זביחה לשם שלמים. ודלמא היינו שמייהו? מדכתיב "המקריב את דם השלמים..הזורק את דם השלמים" ולא כתיב "זבח" והכא כתיב "זבח" שמע מינה דבעינן זביחה לשמה. וכפי המבואר מן הספרא למד זה ממה שכתוב (ויקרא ג, ו) "ואם מן הצאן קרבנו לזבח שלמים" (כי בעלי הש"ס לא חשו לדקדק איזה פסוק ותפסו הפסוק הראשון תמיד כמו שבארתי במקום אחר). הנה זה יסוד בלשון – אם נלוה שם הסוג אל שם האישי בא להורות שדבר זה נוהג גם ביתר הסוג (כמ"ש באילת השחר (כלל צה, כלל צו)) ודרשו שבא להורות שגם זבח אחר הדומה לשלמים, מביא שלום בעולם לר' יהודה או אינו מביאו אלא כשהוא שלם לר' שמעון. [ומה שכתב "דבר אחר: שהכל שלום בהן..." הוא ליישב מה שקשה שאם כן למה נקראו אלה בשם שלמים ביחוד אחר שכל קרבן מביא שלום ויצדק עליו שם זה. ומשיב דשם האישי "שלמים" הוא מפני הכוונה השניה

הרצופה בשם זה שהכל שלום בהן שזה מיוחד בשלמים לבדם. ועיין בתשב"ץ ח"א סימן צא)]. והנה בסדר ויקרא נמצא "זבח שלמים" שמונה פעמים. על ד' יש דרוש והם: "ואם מן הצאן קרבנו לזבח שלמים" (ויקרא ג, ו) - דבעי זביחה לשם שלמים כנ"ל. "והקריב מזבח השלמים.." (ויקרא ג, ג) דגבי שלמי בקר. ועוד בשלמי כבש (ויקרא ג, ט) יש בו דרוש (כמו שיתבאר בסימן קסה) ועוד אומר בחטאת כהן משיח "כאשר יורם משור זבח השלמים" (ויקרא ד, י) ודריש שם בספרא ללמד דמביא שלום לעולם (דיש לומר רק חטאת יחיד, לא כהן משיח כמו שיתבאר שם). ונשארו עוד ארבעה שאין בם דרוש והם: (א) פה "ואם זבח שלמים קרבנו" (ויקרא ג, א). (ב) בחטאת נשיא "כחלב זבח השלמים" (ויקרא ד, כו). (ג) בחטאת שעירה "כאשר הוסר חלב מעל זבח השלמים" (ויקרא ד, לא). (ד) בחטאת כשבה "כאשר יוסר..מעל זבח השלמים" (ויקרא ד, לה). ומרבה (א) תודה, (ב) עולה, (ג) בכור ומעשר ופסח, (ד) חטאת ואשם. וכבר בארתי (למעלה סימן סא) שכפי חוקי הלשון צריך לומר "ואם זבח שלמים **מקריב**", בפעל. וכל מקום שבא שם "קרבנו" תחת הפעל יש בו דרוש, עיי"ש. ובא לרבות עופות ומנחות ויין ולבונה ועצים (שהגם שאינם קרוים "זבח" כמו שמבואר בספרא (צו פרק יג מ"ד)), אחר שקרוים בשם "קרבן", הם מביאים שלום לעולם לר' יהודה או שאינם מביאם אונן לר' שמעון. ועיין בזבחים (דף צט.) שם הובאו דברי ר' שמעון, עיי"ש. ועל המקומות שנכתבו "זבח שלמים" מן פרשה צו ואילך תמצא הדרוש בכל מקום במקומו. ומה שכתב פסח פירשו בגמרא זבחים (דף ק) לתירוץ אביי (דהכי קיימא לן כמו שהביא הרמב"ם (פ"ו מהל' קרבן פסח ה"ט)) דהיינו במת לו מת קודם חצות, ודלא כקרבן אהרן.

סימן קנז

מן הבקר: כבר בארנו (למעלה סימן יז) שיש הבדל בין אם יזכיר שם המין בלא ה' הידיעה (שאז יכוין על כל אישי המין, יהיה מי שיהיה) ובין אם יזכירנו בה' הידיעה עם מלת "מן" (שאז יורה הקצתית; שלא כל אישי המין יקח). ושם (בסימן יח) בארנו דרושי רבותינו בכל מקום שבא כן כמו "מן הבהמה מן הבקר...מן הצאן" בא תמיד למעט. אמנם בכל זה הלא אפשר שידבר בלא שם הכלל כמו "והביא פר בן בקר

לחטאת", "אם כשב הוא מביא את קרבנו" – שיכוין רק על הפרטי הנקרב. ולפי זה במה שכתב "הבקר", שכולל המין, מרבה את המין כולו. ובמה שכתב "מן הבקר" ממעט שלא כל המין. ודריש הריבוי לרבות אחד עשר של מעשר והמיעוט למעט התשיעי. שהדין הוא שאם קרא לתשיעי "עשירי" ולעשירי "תשיעי" ולאחד עשר "עשירי" ששלשתן מקודשין כמו שלמד בספרא בחקותי (בחקתי פרק יג מ"ב). ועל זה אמר שם המין – כל מין בקר, אף הבא על ידי טעות מעשר, שקרב שלמים. ומלת "מן" ממעט את התשיעי שאינו קרב, רק נאכל במומו לבעלים. [במה שכתבנו תבין מה שאמרו בזבחים (דף ט.) וממאי דבמותר פסח כתיב (מה שכתוב "ואם מן הצאן קרבנו לזבח שלמים") דלמא במותר אשם כתיב!? אמר רבא אמר קרא "ואם מן הצאן" – דבר השוה בכל הצאן. מתקיף לה ר' אבין בכל אתר אתה אומר "מן" להוציא והכא "מן" לרבות!? א"ר מני הכא נמי "מן" להוציא, דלא אתי בן שתי שנים ונקבה. וכוונתו שממה שכתוב "**הצאן**", שם הכלל, מבואר שהוא ריבוי, דבר השוה בכל הצאן, רוצה לומר המין כולו, לא אשם. ומה שכתב "מן" הוא משום דלא משכחת בכל המין, דלא אתי בן שתי שנים ונקבה]. ובאר בספרא שלכן מרבה אחד עשר וממעט תשיעי משום דאי אפשר שיעשה תמורה אלא לאחר שהוא עצמו קדוש למעשר, לא התשיעי שעדיין לא קדוש העשירי (וסתם ספרא ר' יהודה כמ"ש על ברייתא זאת בבכורות (דף סא.) והוא לשיטתו דסבירא ליה דטעות מעשר תמורה הוי. אבל לר' שמעון (שם במשנה דף ס) שאינו משום תמורה, לא שייך סברא זו. ובזה יש לפרש מה שאמר אביי בתמורה (דף כא.) תשיעי של מעשר רחמנא מעטיה – "העשירי" להוציא תשיעי, שזה לישב גם אליבא דר' שמעון).

סימן קנח

הוא מקריב: בכל מקום שבא מלת הגוף נוסף על סימן הגוף הנכלל בפעל בא לדייק – אותו הגוף דוקא, לא זולתו. (אם לא במקום שיש איזה גדר הפוך וסתירה). וכמו שפרש"י על פי חז"ל (בר' כד ס) "אחותינו את היי לאלפי רבבה" אותו ברכה שנאמר לאברהם יהי ממך ולא מאשה אחרת.ובמדרש ויקרא רבה (פ"א) "כאשר שמעת אתה ויחי" – אבל אומות העולם שמעו הדיבור ומתו. ודומיהם רבים (כמו שחשבנו באילת

השחר כלל רט). וכן מה שכפל פה "**הוא** מקריב" ולא אמר "אם מן הבקר מקריב" בא לדייק רק הוא, היחיד (או השותפין שגם הם בכלל יחיד בפרשה זאת), לא הציבור. ובאר דאף שבלי זה נדע דהפרשה מדבר ביחיד, היה מקום ללמד מן הדין שיביאו כמו שמביאין עולת בהמה (כמו שהובא (ויקרא נדבה פרשה ג מ"ד)). ואין לומר מנחה תוכיח, דשאני מנחה שגם שותפים אין מביאים אותה (כמו שמובא (ויקרא נדבה פרק י "מ"ה) מן "קרבנו"). ואין לומר עולת העוף תוכיח, דשאני עולת העוף שאינה באה חובת צבור, אבל שלמים שבאים חובת ציבור (שני כבשי עצרת) ושותפים מביאים אותה (כמו שלמד בספרא אמור (אמור פרשה ז)) דומה כעולת בהמה שגם הציבור מביאים אותה. לכן צריך קרא. וצריך עיון הא בספרא (אמור פרשה ז מ"ו) למד לה מלימוד אחר, עיי"ש.

סימן קנט

[**הערה**: (**א**) **מדוע למד מן "זכר" ולד ומן "נקבה" תמורה ולא בהפך? וממה שאמר בכל אחד הלא דין הוא מבואר שולד נלמד רק מן "זכר" ותמורה רק מן "נקבה"**. (**ב**) **מה מקשה והלא דין הוא!, והלא אם יכתב "זכר" לבד או "נקבה" לבד נטעה שאין כשר רק זכר או נקבה**.]

אם זכר אם נקבה: כבר בארתי (בסימן כב) דכל מקום שאומר שם הסוג כולל זכר ונקבה ואין צריך לבאר שיכול להיות שניהם, דכל שלא אמר כמו בעולה "זכר תמים יקריבנו" ידעינן שבין זכר בין נקבה כשרים. ולמה הוצרך להודיע פה "אם זכר אם נקבה"? ולמדו רבותינו משום דאף שזכר ונקבה כשרים, מכל מקום המורכב משניהם כמו טומטום ואנדרוגנוס – פסולים, כמו שלמד (ויקרא נדבה פרק יח מ"ב). והוה אמינא שהוא הדין בזכר הבא מכח נקבה, וכן נקבה הבאה מכח זכר - פסולים. קמ"ל. והנה זכר הבא מכח נקבה משכחת בולד קדשים שהולד הזכר בא מכח קדושת אמו שהיא נקבה, וזהו שאמר "זכר" – לרבות את הולד. ונקבה הבאה מכח זכר משכחת בתמורה אם המירו נקבה בזכר של קדשים דאתיא מכח קדושת זכר. וזהו שאמר "נקבה" – לרבות תמורה. ורצונו לומר כיון שהוא זכר ודאי או נקבה ודאית, כשרה. [ובריתא זו הובאה בתמורה (דף יז:) ומקשה אימא "זכר" לרבות את

התמורה, "נקבה" לרבות את הולד! ומשני, ולד לשון זכר משמע, תמורה לשון נקבה משמע. ונוכל לכוין גם דְבָרי בכוונתם שמלשון "זכר" משמע שמרבה ולד ומלשון נקבה משמע שמרבה תמורה וכמ"ש, ואגב תפס לסימן ש"ולד" לשון זכר ו"תמורה" לשון נקבה כי דברי חז"ל כפטיש יפוצץ סלע.] ובארו שאי אפשר ללמוד ולד מקל וחומר מתמורה שיש לו קולא (שאינה גידולי הקדש), כי לעומת זה יש לו חומרא (שנוהגת בכל הקדשים), וולד לא משכחת בעולה ואשם בכור ופסח שהם זכרים. וכן אין ללמוד בהפך -תמורה מולד- כי יש לומר בהפך. [ומה שאמר שתמורה נוהגת בכל הקדשים פירושו בקרבנות יחיד, כמ"ש בתמורה (דף יד).] והנה הקושיא שהקשה בשניהם והלא דין הוא! אין פירושו שיכתב "זכר" לבד לרבות ולד, או "נקבה" לבד לרבות תמורה, והשני נלמד מקל וחומר - דזה אינו; דאם יכתב "זכר" לבד נאמר שאין כשר לשלמים רק זכר, וכן אם יכתב "נקבה" לבד. רק הקושיא הוא הלא דין הוא ואם כן מיותר מלת "נקבה" ונדרש ממנה תמורת בעל מום שלמד (במשנה י) מן מלת "אם", ולמה כתב "אם". וכן בקושיא הראשונה "זכר"..והלא דין הוא! רוצה לומר ומיותר מלת "זכר" לולד בעלי מומין ולמה לי רבויא של מלת "אם".

סימן קס

[הערה: מה חדש ר' יהודה ומה בעי הכא? ומה שכתב בקרבן אהרן שר' יהודה בא לומר כשם שרבינו ולד עם אמו ממלת "אם" כן גם כן ממלת "גם" רבינין דוב עם ארי – אינו מספיק, כי אין דמיון זה לזה כלל]

אם זכר אם נקבה: מלת "אם" הונח בעצם על התנאי או על החלוקה וכדומה, לא במקום מלות "בין...בין". ובכל מקום שבא על כוונה זו יפורש לרבותא – "לבלתי לכת אחר הבחורים אם דל אם עשיר" (רות ?), רוצה לומר כל דל וכל עשיר שיהיה. וכן "אם בהמה אם איש לא יחיה" דרשו כל מין בהמה וכל מין איש ומרבה חיה ואשה כמו שבארנו גדר זה למעלה (סימן כא). וכן פה היה לו לאמר "זכר או נקבה" כמו שכתב בשלמי כבש, ותפס "אם זכר" - רצונו לומר כל זכר, "ואם נקבה" כל נקבה. ומרבה מזכר ולד בעל מום שכבר אמרנו (בסימן הקודם) שמה שכתוב פה "זכר" שמיותר בא מרבה אף הולד ומוסיף במלת "אם" אף ולד בעל מום, ומן "נקבה" מרבה

תמורה ומוסיף במלת "אם" אף תמורת בעל מום. (דממה שכתוב "לא ימיר אותו טוב ברע..." לא נדע דכשרים לקרב). [ובאר שזה רק בקדם הקדשן את מומן אבל אם קדם מומן להקדשן לא חל עליהם רק קדושת דמים. ובילקוט לא גרס "ונפדו", וכן הראב"ד מחקו מן הספר.] ור' יהודה לשיטתו דסבירא ליה בתמורה (דף יב.) ולד עושה תמורה וסבירא ליה דמה שכתוב "אם נקבה" בא לרבות אף שהתמורה בא מן הולד שנרמז במלת זכר. ומביא דוגמא לדרשה זו במה שכתוב "גם את הארי וגם הדוב הכה עבדך" שמלת "גם" בא לרבות תמיד, רוצה לומר כי גדר מלת "גם" לתוספות בכל מקום. [וכתב הרד"ק במכלול שמה שכתוב "למה אשכל גם שניכם" – כל אחד לרבות חבירו. וכן "גם בני ישראל" (שמות יב). וכן "גם כעס" (שמאול א א ?), רצונו לומר כעס אחר כעס. וכתב שם שמה שכתוב "גם אתם גם בני ישראל", "גם אנחנו גם אתה" (בראשית מ"ג:ח' ?), "גם אנחנו גם אשר נמצא הגביע בידו" (שם מד ?), "גם רכב גם פרשים" (שם נ ?) – כל אלה לפי שאין דבר מוקדם בענין הכוונה לכן אמר גם עם הקודם, כי יכשר היותו אחרון, לפיכך יאמר "גם" עם כל אחד. וכן "וילכו גם אחיו" לפי שאמר בתחלה "ויצוו אל יוסף" ידמה ששלחו אליו אנשים נכבדים ואחר כך הלכו גם הם. והכל ענין ריבוי, עיי"ש. ועל זה בנו יסודתם שאמרו בכל מקום ש"גמין" רבוין, כמ"ש במקום אחר.] ואמר ר' יהודה שמה שכתוב "גם את הארי" מוכרח שמוסיף על השני שהוא הדוב, ובמה שכתב "גם את הדוב" מוסיף על הראשון שהוא הארי; כי היה ארי עם דוב ודוב עם הארי. וכן מלת "אם" פה שבא לתוספת כאילו יאמר "גם זכר גם נקבה" יכוין גם ולד עם התמורה וגם תמורה עם הולד שהוא ולד תמורה. והנה בתמורת ולד יש רבותא דולד עושה תמורה אבל בולד תמורה אין רבותא מצד עצמו ולכן מוקי להאי ריבוי ד-"אם זכר" לרבות ולד בעל מום. ותמורת בעל מום למד מסברא.

סימן קסא

וסמך ידו: משנה זו כבר נשנית בעולת הבקר (ויקרא נדבה פרק ד מ"ב) ושם פרשנו שהדרוש לא יד עבדו וכולי למד מג' פעמים שנמצא בתורה "וסמך ידו" בלא מלת "את"; ופה אחד מן המקומות ולכן חזר פה דרוש הזה. והדרוש על ראש ולא על

הצואר וכולי למד מג' פעמים דכתיב בתורה "וסמך ידו על ראש" בטפחה במלת "על". ואגב שחזר הדרוש הראשון שנה פה הדרוש השני. ובארנו אותם למעלה (סימן כח וסימן כט). קחנו משם.

סימן קסב

על ראש קרבנו: בפרשה זו נמצא ששה פעמים מלת "קרבנו" שבאו שלא כדין (חוץ מן "אם זבח שלמים קרבנו" שכבר נדרש כמ"ש בסימן קנו). מקצתם מיותרים לגמרי ומקצתם בא השם תחת הפעל שבא לדרשה בכל מקום כמו שבארתי זה היטב (למעלה סימן סא). והם: (1) בשלמי בקר (ויקרא ג, ב) "וסמך ידו על ראש קרבנו" (תחת "על ראשו"). (2) בשלמי צאן (ויקרא ג, ו) "ואם מן הצאן קרבנו" (שעל פי חוקי הלשון צריך לומר "ואם מן הצאן מקריב" כמו שבארנו בסימן הנ"ל). (3) (ויקרא ג, ז) "אם כשב הוא מקריב את קרבנו" (מיותר) (4) (ויקרא ג, ח) "וסמך את ידו על ראש קרבנו" ("קרבנו" מיותר שצריך לומר "על ראשו") (5) בשלמי עז (ויקרא ג, יב) "ואם עז קרבנו" (תחת "ואם עז מקריב") (6) (ויקרא ג, יד) "והקריב ממנו קרבנו" ("קרבנו" מיותר). ודרשום חז"ל לששה דרושים: (1 א,ב) לרבות כל בעלי חוברין לסמיכה, כל שיש לו חלק בקרבן יסמוך, וזה לרבנן דסבירא להו יורש סמוך. ולר' יהודה דסבירא ליה יורש אינו סומך בא למעט – "קרבנו" ולא קרבן אביו. ולרבות כל בעלי חוברין לית ליה. כן פירשו במנחות (דף צג.) ובריש ערכין. וזהו שאמר (במשנה ג) "קרבנו" – ולא קרבן אביו שר' יהודה אומר אין היורש סומך. וביאר שצריך ריבוי לרבנן לרבות בעלי חוברין דהוה אמינא מדין קל וחומר מתנופה שחמירא מסמיכה שנוהגת בחיים (כבשי עצרת ואשם מצורע) ובשחוטין (בחזה ושוק של שלמים ותודה) ואין נוהגת בחוברין (דהיכי ליעבד כמ"ש בגמ' שם) וכל שכן סמיכה הקלה שאינה נוהגת בחיים (2) "קרבנו" – ולא קרבן אחר. ועיין בתוס' מנחות (דף סא:) ד"ה מצינו, ובהגהת הראב"ד כאן. (3) "קרבנו" – ולא קרבן עובד כוכבים. (4) "קרבנו" – ולא הבכור (בל תלמדנו בקל וחומר משלמים אחר שחמור שקדוש מרחם). (5) "קרבנו" – ולא המעשר (בל תלמדנו בקל וחומר אחר שחמור שמחויב

בהבאתו) (6) "קרבנו" – ולא הפסח (בל תאמר הואיל וריבה בו מצות יתירות). ובגמ' מנחות (דף צב:) אמר דכל הני קל וחומרין פריכי נינהו, עיי"ש, ואין להאריך.

סימן קסג

ושחטו פתח אהל מועד: בשלמי בקר כתיב "וּשְׁחָטוֹ" (ויקרא ג, ב), ובשלמי כבש כתיב "ושחט אותו" (ויקרא ג, ח), וכן בשלמי עז כתב "ושחט אותו" (ויקרא ג, יג). וכבר בארנו (באילת השחר כלל קנ) כי דרך הלשון לציין גוף הפעול על ידי אות הכינוי, וכל מקום שיציינו על ידי מלת "אותו" בא לדייק ולמעט זולתו. ואם כן במה שכתוב שתי פעמים "ושחט אותו" תחת "ושחטו" בא למעט. ואמרו חז"ל בספרא (מובא בספרי פר' ראה סימן עה ובקידושין (דף נז:)) שזה משום דכתב בפר' ראה "כי ירחיב ה' את גבולך ואמרת אוכלה בשר כי תאוה נפשך לאכל בשר...כי ירחק ממך המקום אשר יבחר ה'..וזבחת מבקרך ומצאנך..כאשר צויתך ואכלת בשעריך..רק קדשיך אשר יהיו לך ונדריך תשא ובאת אל המקום וכולי". ודרש ר' ישמעאל (בספרי שם ובחולין דף יז) שמה שכתוב "כי תאוה נפשך" בא להתיר להם בשר תאוה (שבמדבר היה אסור לשחוט בהמה תמימה חוץ לעזרה כמו שכתוב "אשר ישחט..ואל פתח אהל מועד לא הביאו וכולי" (ויקרא י"ז:ד')) ואמר שבארץ – אחר שיתרחקו מן המקדש – הותר לזבוח בשר תאוה. ואחר שאמר "כי ירחק ממך המקום..וזבחת" משמע שלא יזבח רק בריחוק מקום, רוצה לומר חוץ לעזרה, לא בקירוב מקום כמו שכתוב "רק קדשיך תשא ובאת". וזהו שאמר פרט לחולין שלא ישחטו בעזרה. אמנם משם אין מבואר רק בתמימים שרק בהם נאסר בשר תאוה ובהם דבר הכתוב. מנין אף בעלי מומין? לכן אמר בשלמי כבש "ושחט אותו" – לא זולתו. ומנין לאסור החיה? לכן אמר בשלמי עז שנית – "ושחט אותו". ומנין לאסור העופות שאינם בשחיטה (כי סבירא ליה כמאן דאמר אין שחיטה לעוף מן התורה, כן פירשו הרשב"א בקידושין)? אומר שזה מוכח מן "ושחטו" שבשלמי בקר, שרק דבר שיש בו שחיטה יהיה "פתח אהל מועד". (כפי דברי המפרשים אתמעיטו ג' מיעוטים מג' פעמים "ושחטו..ושחט אותו..ושחט אותו". ואנכי נטיתי מדבריהם כי כינוי "וּשְׁחָטוֹ" אינו מיותר, רק שעוף נלמד מגוף הפעל "ושחט" אחר שאינו בשחיטה. ובספרי שם כתוב יכול אף חיה ועוף? תלמוד

לומר "אותו" – הוא סבירא ליה דיש שחיטה לעוף מן התורה ואתרבי חיה ועוף ממיעוט אחד ובעל מום ממיעוט אחד, וזה ראיה כדברי. וצריך לומר בספרי תלמוד לומר "ושחט אותו לפני אהל מועד"). ובאר (במשנה ט) שממה שכתוב "וזבחת מבקרך ואכלת" מבואר שאם זובח בקירוב מקום, רוצה לומר חולין בעזרה – אסורים באכילה. וממה שכתוב "ובשר בשדה טריפה לא תאכלו לכלב תשליכון אותו" (ולא אמר "תשליכנו", שכבר בארנו שהכינוי הדבק למלת "את" בא למעט תמיד) דרשו שרק בשר בשדה שכולל כל בשר שיצא חוץ למחיצתו (כמו עובר שהוציא ידו בעת שחיטת אמו כמ"ש בחולין (דף סח), ובארנו טעם דרוש הזה במקום אחר) – רק אותו תשליך לכלב ולא בשר שנכנס לפנים ממחיצתו שאסר גם בהנאה.

סימן קסד

ושחטו פתח אהל מועד: יש הבדל בין **פתח** ובין **דלת**. שהחלל שבו נכנסין אל הבית נקרא "פתח" והנועל והסותם את החלל נקרא "דלת". ואם יריעה פרושה לפניה כמו שהיה במשכן יאמר "מסך פתח המשכן". ולפי זה מה שכתוב "ושחטו פתח אהל מועד" הוא כשהפתח פתוח. ומה שכתוב שנית בשלמי כבש "לפני אהל מועד" בא ללמד שאין צריך דוקא נגד פתח ההיכל (כי מה שכתוב "פתח אהל מועד" פירושו בזמן שהאהל מועד פתוח, לא שיהיה נגד הפתח) שעל זה אמר "לפני אהל מועד" ואף האויר שכנגד סוף כותלי היכל ואולם, לצפון ולדרום, בכלל "לפני אהל מועד". ומה שכתוב בשלמי עז "ושחטו לפני אהל מועד" בא ללמד שמה שכתב "לפני אהל" אינו בדוקא, שלא תאמר כמו שמה שכתב "ושחטו פתח אהל מועד" פירושו בזמן שהפתח קיים (שאינו סגור), כן מה שכתוב "לפני אהל מועד" פירושו בזמן שהאהל מועד נטוי לאפוקי בעת שנפרק המשכן בעת המסעות. לכן כפל "לפני אהל מועד" שמבואר אצלינו (באילת השחר כלל קמג) ששם הבא כפול בא להורות שהוא בדוקא ופירושו: דוקא לפני אהל מועד בצדדים, ולא בצידי צדדים. ולהוציא מדברי ר' אליעזר (במשנה יא) שצריך קרא מיוחד לצפון באר תנא קמא דצפון אינו צריך קרא דידעינן מקל וחומר אחר שכשר לקדשי קדשים, כל שכן לקדשים קלים. ודעת ר' אליעזר דמן הדין נוכל לומר בהפך – שכמו שקבע הכתוב לקדשים קלים מקום בפני עצמם כן

קבע לקדשי קדשים מקום בפני עצמם ועדן יש קל וחומר דמקום עולה שצר ודחוק יהיה מיוחד לעולה לבד, לכן צריך "לפני אהל מועד" גבי שלמי עז להכשיר גם רוח צפון. ולפסול צידי צדדים אין צריך קרא לדידיה דלשון "לפני אהל מועד" היינו לפניו ממש (כן פירשו ברייתא זו בזבחים (דף נה:)).

סימן קסה

[**הערה: איך דריש "מזבח" אף שלא לשמו? ובגמרא יליף דצריך לשמו מן "זבח שלמים". ואיך דרש ב' דרשות – שלא לשמו ושלא סמך? ולמה נכפל זה שנית בשלמי כבש?** (**ויקרא נדבה פרק יט מ"א**)]

והקריב מזבח השלמים: כבר בארתי (בסימן ל) שאין דרך הלשון לחזור שם הפעול בכל פעם, כי די לומר "והקריב ממנו...אשה לה' " כמו שכתב בשלמי עז (ויקרא ג, יד) או "והקריב אשה לשם" כמו שכתב בחטאת נשיא "ואת כל חלבו יקטיר". וזולת זה כבר בארתי (בסימן קנו) שבכל מקום דכתיב "זבח שלמים" יש בו איזה דרוש כי די לאמר "והקריב מהשלמים", עיי"ש. והנה זה כפול גם בשלמי כבש (ויקרא ג, ט), וכן דרושי הספרא דפה כפול על "מזבח השלמים" דשם (ויקרא נדבה פרק יט מ"א), ודריש מה שמובא פה "והקריב מזבח השלמים" – אף על פי ששחטו שלא לשמו. כי ממה שכתוב "ואם מן הצאן קרבנו לזבח שלמים" דריש שיהיה הזביחה לשם שלמים (כנ"ל סימן קנו) שפירשו שֵׁם "זבח" כדמות פעל (כי שם "זבח" בא מצד זביחתם) ושם "שלמים" מבאר שיהיה הזבח **לשלמים**. אבל פה שכתוב "מזבח השלמים", בה' הידיעה, שם "זבח" מבאר שם השלמים – כל שנזבחו השלמים באיזה אופן שיהיה יקריב אותם, אף שלא נזבחו לשמן. ומה שכתב שנית (ויקרא ג, ט) "והקריב מזבח השלמים" – כל שנזבחו השלמים, אף שלא סמך עליהם. ומה שאמר "אשה" – לשם אשים כבר התבאר למעלה (סימן נח? , סימן צא?) גבי עולה. והנה שם כתוב "אשה" שני פעמים. וכן כתוב "ריח ניחח לה' " (שהוא לשם ריח, לשם ניחח, לשם ה'). ואמר בספרא (סוף פרק יז/ [פרשה יד]) שנכפל שם "אשה" לגזירה שוה ללמוד שגם בשלמי כבש ושלמי עז צריך ריח נחוח לה', עיי"ש. וכן ממה שכתוב "לזבח שלמים" דריש לשם זבח. וכן בזבחים שינוי בעלים, עיי"ש. לכן מכאן אמרו לשם ששה דברים

הזבח נזבח וכולי. ור' יוסי אמר שהוא תנאי בית דין שישחט סתם כמו שמפרש בריש זבחים דדלמא אתי למימר שלא לשמו, דאף על גב דבעלים יחשבו לשמו לא מהני כי אין המחשבה הולכת אלא אחר העובד כדכתיב "הקריב אותו לא יחשב" ולכן תקנו שישחט סתם. והוא משנה בזבחים (דף מו:).

סימן קסו

[איך דריש חמש מיעוטים ממה שכתוב "את החלב המכסה את הקרב"? ואם נפרש שדריש כן ממה שכתוב זה חמשה פעמים – יקשה, הלא לקמן (ויקרא נדבה פרק יח משנה ד) דריש מה שכתוב גבי שלמי כבש "את החלב המכסה את הקרב" לדרשה אחריתא. ועוד יפלא מה שכתב יכול לא יהיה בכלל אזהרה אבל יהיה בכלל הקרב – הא מה שממעט שאינו בכלל אזהרה הוא ממה שלמד שאינו קרב למזבח ואם כן איך נטעה שיהיה בעמוד והקרב? וכן קשה על מה שמובא בפסקא שאחרי זה יכול לא יהיו בכלל אזהרה אבל יהיה בכלל הקרב? – ואיך דורש רק שלשה דרשות והלא גם חלב ושתי הכליות כתובים חמשה פעמים, והיה לו לדרוש גם כן חמש דרשות?!]

את החלב המכסה את הקרב ואת כל החלב אשר על הקרב: אחר שאמר "את כל החלב **אשר על** הקרב" הלא נכלל בזה גם "החלב **המכסה** את הקרב", שהוא החלב שקורין טילא, שהוא גם כן "על הקרב"; ולמה כפל דבריו? אך שהייתי טועה שגם חלב הדפנות בכלל האיסור (שהוא גם כן תותב קרום ונקלף כמ"ש התוס' והרא"ש בפרק גיד הנשה (דף לג) והסמ"ג (לאוין קלח) והגהות מיימוניות (פ"ו מהל' מאכלות אסורות) בשם סה"מ (דלא כרא"ם סימן קמד)) כי מלת "על" אינו דוקא בסמוך כמו שבארנו במקום אחר. לכן אמר שאך המכסה את הקרב – לא אשר עליו ולמעלה ממנו על הדפנות. ויתור הזה נמצא חמש פעמים: (א) בשלמי בקר (ויקרא ג, ג) (ב) בשלמי כבש (ויקרא ג, ט) (ג) בשלמי עז (ויקרא ג, יד) (ד) בפר כהן משיח (ויקרא ד, ח , עיי"ש) (ה) בפרשת צו גבי אשם (ויקרא ז, ג , עיי"ש) (שהגם שבאשם לא כתב "את כל החלב אשר על הקרב" - יקשה, שהיה לו לומר "את כל החלב אשר על הקרב" ולא יכתב "המכסה את הקרב") ודרשוהו לחמשה מיעוטים - כי בחלב חולין יש אזהרה ממה שכתוב "כל חלב שור וכשב ועז לא תאכלו", ויש עונש כרת "כי כל

אוכל חלב ונכרתה"; ובחלב קדשים יש לאו מיוחד "חוקת עולם...כל חלב וכל דם לא תאכלו" (ודעת ר' יהודה סתמא דספרא דהאוכל חלב מן המוקדשין לוקה ג' לאוין – חלב, ומעילה, וחלב קדשים כמו שמובא בתוספתא (פרק גיד הנשה) ובכריתות (דף ד). ויש עונש מעילה דיליף מן "חלב לה' " (כמ"ש בספרא פרק כ משנה ד). ולמאן דאמר הזיד במעילה במיתה יש גם עונש מיתה (ועל זה הביא בספרא אלו הארבעה פסוקים, והבן). ובאו החמשה מיעוטים: (א) למעט חלב הדפנות מאזהרה בחולין (ב) למעט מעונש בחולין (ג) למעטו מאזהרה בקדשים (ד) למעטו מעונש בקדשים (ה) למעטו שאין קרב למזבח. [וצריך לומר דמה שכתוב גבי שלמי כבש "את החלב המכסה את הקרב" בא למעט שלא יקרב כמ"ש (ויקרא נדבה פרק יט משנה ד) דהוה טעינין עדיין שיתרבה להקרבה בחלב הדפנות כמו שנתרבה באליה והואיל שנתרבה באליה יתרבה בחלב הדפנות, עיין מה שבארנו שם.]

סימן קסז

ואת שתי הכליות וכולי: גם זה נאמר חמשה פעמים: בג' מיני שלמים (ויקרא ג, ד) (ויקרא ג, י) (ויקרא ג, טו), ובפר כהן משיח (ויקרא ד, ט), ובאשם (ויקרא ז, ד). ושלשה מהן מיותרים. כי בשלמי עז צריך לכתוב הכל כמו שבאר הספרא (ויקרא נדבה פרק כ משׁ ב-ג) שהייתי טועה שימתעט מכולם ולא יקריב רק חלב הקרב, לא הכליות וחלביהן דאי אפשר ללמוד משלמי כבש שנתרבה באליה, ולא משלמי בקר שנתרבה בנסכים, כנ"ל. אבל מה שכתוב זאת בשלמי בקר אחד מהם מיותר; דאם יכתב זה בכבש לבד נלמד שלמי בקר מכבש ועז, דיש קל וחומר – מה שלמי כבש שנתמעט בנסכים אתרבי בכולם, קל וחומר לבן הבקר שנתברה בנסכים. ואם תאמר מה לשלמי כבש שנתרבה באליה, נשיב שלמי עז יוכיחו!. וכן אם יכתב בבקר לבד נלמד שלמי כבש מבקר ועז, דמה בן בקר שנתמעט באליה נתרבה בכולם, קל וחומר לכבש שנתרבה באליה. ואם תשיב מה לבן בקר שנתרבה בנסכים, נשיב שלמי עז יוכיחו!. ואם כן אחד מהשלשה שבשלמים מיותר. וכן מה שכתוב בפר כהן משיח "ואת שתי הכליות ואת החלב..." מיותר דהא אמר שם "כאשר יורם משור זבח השלמים". והרי ביתר מיני החטאת לא אמר רק "ואת החלב יקטיר כחלב זבח

השלמים", ותו לא. ובאר בספרא (מכלתא דחטאת (ויקרא חובה פרק ט מ"ד) גבי חטאת נשיא, ושם (ויקרא חובה פרק י מ"ז) גבי חטאת שעירה, ושם (ויקרא חובה פרק יא מ"ד) גבי חטאת כשבה) מה שפירש בזבח השלמים – חלב תותב קרום ונקלף שתי הכליות ויותרת, אף כאן וכולי... וכן מה שחשב שתי הכליות באשם מיותר גם כן שכבר קל וחומר הוא משלמים – שאין כל מינם טעון אליה וטעון שתי כליות וחלבהן, וכל שכן אשם שכל מינו כבש ואיל כמו שמובא בספרא משנה ה. ולמדו רבותינו דשלשה פעמים אלה באו ללמד על חלב השליל, כי הולד הנמצא בשלמים או בחטאת נאכל כדין קדשים (כמ"ש בתוספתא דחולין) וידעינן שמה שכתוב "שתי כליות" בא בדוקא – שתים ולא ארבע – שאם יקריב גם כליות השליל יהיו ארבע כליות. ובתמורה (דף יא ודף כה) השוחט את החטאת ומצא בה בן ארבע חי – הרי זה נאכל כבשר החטאת, שממעי אמן הם קדשים, ופסקה הרמב"ם (פ"ד מהל' תמורה ה"ג). ועתה תפול השאלה מה יעשה בחלב השליל, בין לענין אכילה בין לענין הקרבה? והנה על ידי שמיותר "שתי כליות" בשלמים ובחטאת כהן משיח ובאשם, בא לגזירה שוה ללמד שכמו ששתי הכליות האמורות באשם הם רק מהאשם עצמו, לא מהשליל הנמצא בתוכו (כי אשם אינו בא אלא מן הזכרים ואין בו שליל), כן שתי הכליות שבשלמים וחטאת הם רק מהקרבן, לא מהשליל. וידעינן שמה שכתוב "שתי כליות" בא בדוקא, שתים ולא ארבע; שאם יקריב גם כוליות השליל יהיו ארבע כליות. ומיניה למדינן שהוא הדין שחלב המכסה את הקרב שנאמר בו – אינם נוהגים בשליל. ולמדינן (א) לענין עונש, (ב) לענין אזהרה, (ג) שאינו בעמוד והקרב. ורצוני לומר שאחר דכתב "כל חלב לה'..כל חלב וכל דם לא תאכלו" שפירושו שעל ידי שכל חלב לה' לכן כל חלב לא תאכלו, אם כן במה שלמד שאינו קרב ממעט גם כן מאיסור ומעונש לאכילה. ובחולין (דף עה.) פלפלו מהך ברייתא. ויש לדבר בזה אבל ברית שמתי לקצר.

סימן קסח

ואת כל החלב אשר על הקרב: יש הבדל בין **חלב** ובין **השומן** (כמ"ש הרמב"ן) במה שהיא מובדל ונפרד מן הבשר, בין בטבעו בין בענינו; והשומן הוא המתבדק אל

הבשר ונולד ממנו כמו "וישמן ישורון ויבעט", "ובשרו כחש משמן", "ושמן בשרו ירזה". טבעו חם ולח. אבל החלב טבעו קר ולח, גס ועב, קשה להתעכל באיצטומכא וממהר לכלות ומוליד ליחה לבנה. והוא נפרד מן הבשר, לא יתערב עמו. וכמו שגדרו ענינו (במשנה ז') שיהיו תותב קרום ונקלף לרבי עקיבא או על כל פנים קרום ונקלף לר' ישמעאל, עד שיהיה ענין אחר מן הבשר. ואמרו שלא יעשה לעולם באבר שהוא סמוך לעור ולא באבר שיניע(?) תמיד. והנה התנאים האלה - שיהיה ענין בלתי מתדבק עם הבשר - ידענו מצד השם לבד שנקרא "חלב" ולא "שומן". אמנם מה שהאריכה התורה בסימניו הוא כי לא כל הנקרא "חלב" היה קרב על גבי המזבח, שכבר יתקבץ חלב גם באבר אחר ויהיה תותב קרום ונקלף וימצא גם בדפנות. והנה שם "קֶרֶב" לא יבוא רק על המעים שהמאכל מתקבץ ומתעכל שם שהם הכרס והקיבה, המסס ובית הכוסות והדקין. וכולם בחלק התחתון של הבטן, תחת הפריסה שאחר החזה שהיא יותרת הכבד המבדיל בין כלי הנשימה לכלי העיכול. שכן בעולה אמר "והקרב..ירחץ במים" והוא כולל כל בני המעים שנמצא פרש בתוכם (כי הלב והריאה והכבד והטחול היה מפריד עם הנתחים כמו שכתב הרמב"ם (פ"ה מהל' מעה"ק ה"ה)). כי שם "קֶרֶב" הונח בעברי על דבר הסוגר בתוכו כמה דברים הנצפנים בו כעצמים אשר בבטן המלאה; ויבוא - או על המקיף (כמו קרבי החי שסוגרים את המזון בחללם), או על הניקף (שמצד זה כל בני מעים הם "קרב הבטן", המקיף עליהם בכלל) כמו "ויתרוצצו הבנים בקרבה". ומזה הושאל אל כל דבר אשר תדמהו המליצה לחלקים המוסגרים יחד. [ויש הבדל בין "קרב" ובין "תוך" – יתבאר בפרשת שמיני (סימן קכז)].

והנה במה שכתב "המכסה את הקרב", הנה פעל "כסה" יבא לפעמים בדיוק ולפעמים בשלוח. כשיבא בדיוק הוא משתתף עם "שַלְמה" "בגד" ו"יריעה" שפרושה על דבר אחר כמו "כסוי עור תחש", "מכסה אלים מאדמים", "ותכס בצעיף", "כנפות כסותך". וכשיבא בשלוח יכלול כל העוטה על דבר כמו "וכסתה הצרעת את עור הנגע", "וכסהו בעפר". ובזה פליגי ר' ישמעאל ור' עקיבא (במשנה ז'). שר' עקיבא אומר מה חלב המכסה את הקרב תותב קרום ונקלף אף כל תותב קרום ונקלף ("הוא

שמלתו" מתרגמינן הוא תותביה), שצריך להיות כשמלה פרושה כי סבירא ליה שבא בדרך הדיוק. ור' ישמעאל סבירא ליה קרום ונקלף ואין צריך תותב, כי סבירא ליה שבא בדרך השלוח. ובתוספתא (פרק ט דחולין) החלב המכסה את הקרב זה חלב החופה את הכרס שהוא הפרישה הנמצא על הכרס שקורין טילא שהוא עשוי ככסות הפרוסה על הקרב. ובחולין (דף צג.) "ואת כל החלב אשר על הקרב" – הוא חלב של המסס ובית הכוסות. ובמה שכתוב "ואת כל החלב", שמלת "כל" הוא מחייב כללי, בא לרבות חלב שעל הקיבה לר' ישמעאל וחלב שעל הדקין לר' עקיבא. וטעם פלוגתתן מפורש (במשנה ז') שר' ישמעאל סבירא ליה מה חלב המכסה קרום ונקלף אף כל וכולי; ורבי עקיבא סבירא ליה מה חלב המכסה על הקרב תותב קרום וכולי – פירוש, דאחר שראינו שגבי אשם לא כתיב רק "את החלב המכסה את הקרב" – הרי שמה שכתוב "כל החלב אשר על הקרב" נכלל במה שכתב "המכסה את הקרב", וכן בפר ואיל המלואים (פרשת תצוה כח) אמר "כל החלב המכסה את הקרב", ובעשייה (פרשת צו) "את כל החלב אשר על הקרב" - מבואר דשניהם אחד. והשתא לר' עקיבא דסבירא ליה דמה שכתוב "המכסה" הוא שיהיה ככיסוי פרושה כנ"ל, כן מה שכתוב "החלב **אשר על הקרב**" הוא תותב קרום. לכן אי אפשר לרבות ממלת "כל חלב" הקיבה שאינה תותב, רק חלב הדקין שהם תותב קרום ונקלף. (כ"כ בשאלתות (פרשת ויקרא) ריש מעיא באמתא בעי גרירא. מאי טעמא? תותב קרום ונקלף הוא. וכן כתב רש"י חולין (דף מט:) תותב כשמלה פרוש על הקרב וכן על הדקין בראשם. ובמרדכי פא"ט [פרק אלו טרפות?] (סימן תרכג) לא משמע הכי. וכבר עמדו בזה בכו"פ ואחרונים, ואין כאן מקומו). ור' ישמעאל לשיטתו דסובר ד"המכסה" הוא בדרך השלוח ודי בקרום ונקלף, לכן מרבה אף חלב שעל הקיבה וכל שכן חלב שעל הדקין (כן פרש"י בחולין (דף מט). ומה שכתב שם (דף צג) על מה שאמרו "ריש מעיא באמתא בעי גרירה" וזה חלב שעל הדקין **שנחלקו בו ר' ישמעאל ור' עקיבא** - פירושו, שנחלקו אם מרבינן ליה מן "כל" או ידעינן ליה מכל שכן מן חלב שעל הקיבה, אבל לדינא לא נחלקו). [והנה מה שכתבנו שהריבוי הוא ממלת "כל" רש"י ז"ל בהוריות (דף ז.) כתב שהוא מוי"ו "ואת". והראב"ד כתב שהם תרין ריבויין – וי"ו ומלת "כל".

ולכאורה משמע כדבריו ממה שאמרו בהוריות (דף ג.) מעוט בחלב שעל גבי הקיבה ומעוט בחלב שעל גבי הדקין כיון דבתרי קראי קאתי וכולי. אולם בתוס' שם (ד"ה הורו בית דין) ומלשון רש"י שם משמע שהיה גרסתם בגמרא מעוט בחלב המכסה את הקרב ומעוט בחלב שעל גבי הדקין; וכן הוא בגמרא (דף ז) הוא בחלב המכסה את הקרב והן בחלב שעל גבי הדקין.] [והנה הרב המגיד במשנה למלך (פי"ג מהל' שגגות הלכה ה) האריך להקשות על ברייתא דהכא, והמעיין היטב ימצא שעל פי מה שבארנו ישובו כל קושיותיו שמה. וכן מה שהאריך להוכיח על פי מה שהקשה, שְׁמַה שמרבה חלב הדקין והקבה הוא לענין הקרבה, לא לענין אכילה; ובריייתא (דמשנה ז') הוא לענין אכילה; ויאמר דאיסור אכילה לא תליא בהקרבה – הוא כדעת הרמב"ן, וכבר בארנו בסדר צו שאין העיקר כן. וסוגיא דפרק בהמה המקשה (דף עה) תיובתיה. וכן מסוגיא דהוריות (דף ג) הנ"ל מבואר שחייב כרת. וכבר בארו הבה"ג והשאלתות וגדולי הראשונים דכל הקרב אסור באכילה וחייב כרת, ומפני יראת האריכות עזבתי להשיב על דבריו בפרטות כי המצע קצר מלפלפל פה.] והנה בכל המקומות כתיב "החלב המכסה את הקרב" לבד בפר כהן משיח כתיב "המכסה על הקרב". ונראה כי הקרום שתחת החלב אסור באכילה ואין ענוש כרת כמבואר בפוסקים. לפי זה בשלמים ואשם שהבשר נאכל בודאי היו מקטירים החלב עם הקרום שלא יבואו לידי נותר אחר שאינו נאכל והוא טפל עם החלב ושייך קצת אליו. כי ברמב"ם (פ"יח מהל' פסולי המוקדשין ה"כא) לא חשיב הקרומות האלה בין הדברים שאין חייבים עליהם משום נותר. ועל כן אמר "המכסה את הקרב" שגם הקרום בכלל. אבל פר כהן משיח שהיה נשרף – בודאי היה הקרום נשרף עם הבשר כיון שהוא גם בכלל "בשר הפר", על כן אמר "המכסה על הקרב", מלמעלה, לא הקרום.

סימן קסט

ואת שתי הכליות: מלת "שתי" מיותר כי סתם לשון רבים הוא שתים. ומבואר אצלינו באורך (לקמן סימן שכח) שבכל מקום שיאמר מלת "שתי" במקום דליכא למטעי יש בו דרוש. ופירשוהו חז"ל בספרא (הובא בבכורות (דף לט.)) שאמר "שתי" מפני שיש

מציאות לשלש או לאחת בחסר או יתיר שהוא אסורה למזבח, אף על פי שאינה מום. ופסקה הרמב"ם (פ"ה מהל' איסורי מזבח ה"יא).

סימן קע

ואת החלב אשר עליהן: היה די לומר "ואשר עליהן" והיה נמשך לשם "חלב" שאמר תחלה, וכמו שכתב "אשר על הכסלים" שפירושו חלב שעל הכסלים. אך שאז נטעה שפירושו הבשר שעליהן שהוא הבשר שקורין לונביל. ובחולין (דף צ?) דריש ולא מה שבתוכן, להתיר לובן כוליא שבתוך החרוץ. זה דריש ממה שכתוב "אשר עליהן" ולא אמר "ואת חלביהן" כמו שכתוב במלואים (ויקרא ח, טז).

סימן קעא

אשר על הכסלים: בחולין (דף צג.) **אמר שמואל האי תרבא דקלוביסתא אסור וענוש כרת וזה "חלב שעל הכסלים"**. ופרש"י עצם קטן הוא ומונח על עצם שקורין הנק"א ומחובר לחוליית האליה מלמעלה ועליו יש חלב תחת ראש המתן שקורין לונבי"ל. והר"ן כתב כלשון רש"י רק במקום שכתב "ומחובר לחוליית האליה מלמעלה" כתב "ומחובר לכליות מלמעלה" ופירש שאף זה חלב שעל הכסלים. רצה לומר, כי שם אומר עוד אמר שמואל חלב שהבשר חופה אותו מותר - שעל הכסלים, לא שבתוך הכסלים. איני והאמר שמואל תרבא דתותי מתני אסור. אמר אביי בהמה בחייה אפרוקי מפרקא. ופרש"י "שעל הכסלים" – שתחת הכליות ונראה בגובה הכסלים ואחר כך נבלע תחת הבשר אדום ודק וכולי. "תרבא דתותי מתני" – זה עליונו וגובהו של אותו חלב קודם שיכסהו הבשר ואותו גובה מכוסה במתנים. ורש"י בפירוש החומש כתב "הכסלים" – פלאנקי"ן בלע"ז שהחלב שעל הכליות כשהבהמה חיה הוא בגובה הכסלים ["למטה וזהו" צ"ל] ולמטה מזה החלב שתחת המתנים שקורין בלעז לונביליש. לובן הנראה למעלה בגובה הכסלים ובתחתיתו הבשר חופהו. מבואר שהחלב שעל הכליות מתחבר עם תרבא דקלוביסתא שהוא בראש המתן, ולמטה מזה החלב שתחת המתנים הוא תרבא דתותי מתני והוא נגד אמצע הכוליא כמ"ש בחולין (דף נה) לקתה בכוליא עד דמטא לקותא למקום חריץ. והיכי מקום חריץ. לחוורא דתותי מתני. לפי זה כלל רש"י ז"ל בפירושו שני ענינים ששניהם בכלל

כסלים ולכן אמר הכתוב "את החלב אשר עליהם אשר על הכסלים" כי חלב הכליות מתחבר עם חלב הכסלים. אמנם בשאלתות (פרשת ויקרא) וברי"ף ובה"ג פירשו תרבא דקלוביסתא היכי דילפי אטמהתא, ר"ל מקום שהירכים מתחברים, וכן כתב הרמב"ם. ומזה בא שם "כסל" כמ"ש במומי בכור (בכורות דף מ) את הכסל שרגלו גבוה מחברתה. ויש לומר שמשם נטה אהלו על התקוה והמחשבה שממנו שורש תנועת הרגלים, כאילו הם יפקדו על התנועה ללכת או לחדל. ורמז לדבר "כי ה' יהיה בכסליך" (שרשי הרגלים והתחלת תנועותיהם) ועל ידי כן – "ושמר רגלך מלכד". ובזה פליגי ר' יוסי הגלילי ור' עקיבא בספרא. שר' יוסי הגלילי מפרש "על הכסלים" חלב שבין הפקוקלות (כן גרסינן בילקוט וכן הוא בתוספתא חולין פרק ח. ולא כגירסת ספרינו שהפכו דברי ר' עקיבא לר' יוסי הגלילי דהא בספרא (ויקרא חובה פרק ט מ"ב) "חלבו האליה" – זה חלב שבין הפקוקלות דברי ר' עקיבא). והוא היכי דילפי אטמתא (פקוקלות לשון פקק, קוליות חיבור האטמהות, פקק לשון קשר). ודעת ר' עקיבא שהוא חלב שעל העוקץ כפרש"י על תרבא דקלוביסתא כי כן דיוק הכתוב – "אשר עליהם אשר על הכסלים" שהוא מתחבר עם חלב הכליות כנ"ל. וחלב שבין הפקוקלות מרבה מן "חלבו האליה", ר"ל חלב הסמוך לאליה. ודברי הקרבן אהרן בזה כהים ומושבשים. ופלוגתת ר' ישמעאל ור' עקיבא – אם קרום ונקלף אם תותב קרום ונקלף – כבר בארתי למעלה (סימן קסח). ובפירוש "תותב" יש פלוגתא בין ר' יואל ור' אפרים. ועוד יש בזה ענינים, אין פה מקומו להאריך.

סימן קעב

ואת היותרת מן הכבד על הכליות: היותרת הוא הקרום הפרוש המבדיל בין איברי הנשימה לבין איברי העיכול הנקרא "חצר הכבד" בלשון חז"ל, ו"טרפשא דכבדא" בלשון ארמי. וכן תרגם אונקלוס חצרא דכבדא. והכבד תלוי ומעורב בצד אחד עם חצר הכבד ובצד אחד עם כוליא משני הכליות (עד שנחלקו הפוסקים במה שאמרו כזית במקום חיותא אם הוא בצד שמעורה עם טרפש הכבד או בצד שמעורה עם הכליות). ויאמר שיטול היותרת כולו ומעט מן הכבד הדבוק עמו ויכוין לקחת מן הכבד עד מקום דבוקו בכליות עד שיקח גם הכליות עמם. ובזה לוקח את היותרת **על**

הכבד ועל הכליות - כמו "עם" ("ויבואו האנשים על הנשים") או כמו "מלבד" (וזה שלא כדעת רשב"ם והרמב"ם בהקדמתו לסדר קדשים שהיותרת הוא אצבע הכבד כמו שהכריע הרא"ם בספר יראים). אמנם בכתוב הזה היה מקום ספק. שיש לומר שעיקר לקיחתו הוא היותרת כולו ועמו לוקח מעט מן הכבד הדבוק, ועל זה אמר "על הכבד" – עם הכבד הדבוק בו; ויש לומר שעיקר לוקח את הכבד ועמו לוקח את היותרת הדבוק בו כי לשון "על" שבא במקום "מלבד" יורה לרוב שהשם שרמז עליו במלת "על" הוא עיקר כמו "על עולת התמיד" וכדומה (וכמ"ש באילת השחר כלל תקעה). ולפי זה צריך ליקח כל הכבד ומעט מן היותרת. וזהו שאמר בספרא הדבר שקול: שיטול מן הכבד על היותרת או מן היותרת על הכבד. אמנם הדבר מתפרש ממקום אחר. שאמר (שמיני ט י) "ואת היותרת מן הכבד" שמשמע ולא הכבד עצמו, רק היותרת הנפרד מן הכבד, שזה הוראת מלת "מן". ובזה ידעינן שאינו לוקח רק מעט מן הכבד עם היותרת. ובזה יצדק "על הכבד" בבחינת החלק שלוקח עם היותרת ויצדק "מן הכבד" בבחינת החלק שנשאר. ואונקלוס תרגם חצרא דעל כבדא על כוליתא להורות שעיקר לוקח את היותרת שעל הכבד. ומזה שלא אמר "אשר על הכבד" ידעינן שלוקח גם מעט מן הכבד.

סימן קעג

[**הערה: באיזה אופן דורש מן מלת "יסיר" אף על פי שאין כליות, אף על פי שאין יותרת? ומן "יסירנה" אפילו כוליא אחת?**]

על הכליות יסירנה: מלת "יסירנה" מיותר, שטוב יותר להמשיך כל המאמר אל פעל "והקריב" – "והקריב מזבח השלמים את החלב..ואת שתי הכליות..ואת היותרת..". ולמה עשה מן "ואת היותרת" מאמר בפני עמצו, נמשך אל פעל "יסירנה"? והשיבו חז"ל שאז נאמר שהיותרת והכליות מעכבים זה את זה, דהא כתוב "והקריב את היותרת על הכבד על הכליות" ויבואר שתנאי ההקרבה שיהיו יותרת וכליות שכן אומר במנחות (דף כז.) הקומץ והלבונה מעכבים זה את זה דכתיב "על כל לבונתה" – הרי מצאנו לשון "על" שמשמש "מלבד" שמורה שמעכבים זה את זה (בפרט שפה א"ל אחת מן ההוראות שמלה זו מורה עליהם כמו "על" שהאחד עיקר או

שהאחד בסבת השני כמו שבארתי במקום אחר גדר מלה זו). ולכן הוסיף פעל "יסירנה" להורות שמה שכתוב "ואת היותרת.." נמשך לפעל "יסירנה", לא לפעל "והקריב" (שיסיר היותרת על הכליות). וזהו שאמר "יסיר" – יותרת אף על פי שאין כליות; "יסיר" – כליות אף על פי שאין יותרת - רוצה לומר זה מוכח מפעל 'יסיר' שמיותר. ועיין עוד דרשות כיוצא בזה באילת השחר (כלל קנח). אמנם עוד יפלא מדוע אמר "יסירנה "בכינוי היחיד, ולא אמר "יסירם" ויהיה מוסב על היותרת והכליות. דהא בארנו (בסימן הקודם) שפירושו שיקח היותרת עם מעט מן הכבד הדבוק עמו עד מקום דבוקו בכליות באופן שיקח גם הכליות הדבוקים בכבד; ואם כן, הגם שלענין הכבד נכון מה שכתב "יסירנה" (כי אינו לוקח את הכבד רק מעט ממנו, הטפל אל היתרת כמ"ש "היותרת מן הכבד" כנ"ל), אבל אחר שאת הכליות מסיר כולם היה לו לומר "יסירם" שיסוב להיותרת והכליות? והשיבו חז"ל מפני שגם בכליות אינו מקפיד שיהיה דוקא שתי הכליות (כמ"ש שתי הכליות ולא אחת), רק קודם קבלת הדם דצריך שיהיה תמים. אבל אחר קבלת הדם, אף שמסיר כוליא אחת – די. ואם כן עיקר פעל "יסירנה" מוסב על היותרת, לא על הכליות; שדי בדיעבד אם לקח מעט מהם שלכן לא אמר פה "**שתי** הכליות" (כן הוא מסקנת הגמ' בכורות (דף לט.) בישוב ברייתות אלה כפי ההלכה ברמב"ם (פ"ב מהל' איסורי מזבח) כתירוץ ר' יוחנן). וזהו שאמר "יסירנה" – אפילו כוליא אחת, שעל ידי שלא אמר "יסירם" מבואר שאפילו כוליא אחת.

סימן קעד

והקטירו אותו בני אהרן: כינוי "אותו" שב אל שם "אשה" (שבפסוק ג'); וכן בשלמי כבש אמר "והקטירו הכהן", רצה לומר האשה. אבל בשלמי עז אמר "והקטירם הכהן" הכינוי הרבים ומוסב על החלבים והכליות שזכר שהם רבים. אמנם כבר בארנו (באילת השחר כלל קנא) שמחוקי הלשון שאם יבואו שני פעלים זה אחרי זה באופן שהפעל השני משלים וגומר פעולת הפעול הראשון וגוף הפעול מוזכר אחר הפעל הראשון – יבוא הפעל השני בלא כינוי כמו "והקריב הכהן את הכל..והקטיר" (ויקרא א יג), "והרים הכהן מן המנחה את אזכרתה..והקטיר המזבחה" (שם ב ט), "ואת כל

חלבו ירים ממנו והקטיר המזבחה" (שם ד יט). ובכל מקום שנלוז מן החק הזה יש בו דרוש. ואם כן, מה שבא פעל "והקטיר" בג' מיני השלמים בכינוי - זר לפי כללי הלשון. וגם יפלא מדוע שינה וכתב בשנים מהם כינוי היחיד ובשלמי עז תפס כינוי הרבים. וגם כבר בארנו (בסימן מז) ובאילת השחר (כלל קנ) שבכל מקום שבא מלת "אותו" תחת כינוי הוי"ו יש בו דרוש ומורה לרוב הדיוק – רק אותו הנזכר, לא זולתו. ואמרו רבותינו בספרא (מובא בפסחים (דף סד:)) שמה שכתוב בשלמי בקר "והקטירו אותו" בא לדייק בדיוק גמור – רק האשה המוזכר בפרשה שהוא כשר, לא הפסול. ומה שכתוב בשלמי כבש "והקטירו" בכינוי היחיד שמוסב אל האשה בא ללמד שיקטיר האשה ביחוד, שלא יתערב עם אשה אחר, רוצה לומר שלא יערב חלבים של אשה זו בחלבים של אשה זולתו. ומה שכתוב בשלמי עז "והקטירם" בכינוי הרבים שמוסב על החלבים הפרטים של האשה מלמד שיוכל להקריב החלבים של קרבן אחד כאחד, ואין צריך להקטירם אחד אחד כאיברי עולה דתנן בהו (פרק ז דתמיד) הושיט לו הראשון הראש..הושיט השני וכולי. וראיתי בירושלמי (סוף פרק תמיד נשחט) מביא ברייתא זאת ומקשה הכא את אמר שלא יערב חלבים בחלבים והכא את אמר הקטירם כולם כאחד! א"ר לא כאן במגס, וכאן על גבי המזבח. נראה שמקשה על מה שכתוב בתוספתא (פרק ד דפסחים) אפילו של ד' וה' נותן במגס ומקטירן וזה סותר למה שאמרו שלא יערב חלבים בחלבים (ופירוש "והכא את אמר הקטירם כולם כאחד" היינו בתוספתא). ומשיב שהלא בתוספתא מיירי שנותן במגס, שכל אחד ניכר בפני עצמו.

סימן קעה

אשה ריח ניחח לה': בשלמי בקר ובשלמי עז כתוב מלת "אשה" שני פעמים בכל אחד; ו"ריח ניחח" נאמר בבקר ובעז ולא בכבש; ו"לה' " נאמר בבקר ובכשב ולא בעז; ו"לחם" נאמר בכבש ובעז ולא בבקר. ולמד מגזירה שוה ממלת "אשה" שמיותר בכל אחד ליתן את האמור בכולן בכל אחד ואחד, שכולם קרוין "לחם". ונפקא מינה לענין שבעל מום מוזהר עליהם כמו שיתבאר בפרשת אמור. ושכולם צריך להקריבן לשם ריח ניחח ולשם מי שאמר והיה העולם. וכבר כתבתי למעלה (סימן עט) שאחד

מדרכי ההיקש שלפעמים כפל שם או פעל ב' פעמים למען נקיש שני המשפטים זה לזה.

סימן קעו

ואם מן הצאן: כבר הזכרתי (למעלה סימן כב) שפרשת עולת בקר ופר' עולת צאן חשובין כמעורבים, שהרבה דברים לא נכתבו בבן צאן (כמו סמיכה והפשט) וסמך עצמו על מה שכתב בבן בקר. וכן שחיטה בצפון לא כתב בבן בקר, רק בבן צאן. וגם כל הדברים שנכתבו בשניהם – כולם באו לדרשה כמו שבארתי שם, כי כל פרשת עולת צאן לא נכתבה רק לדרשה. לא כן בפרשת שלמים שנכפלה פרשת שלמי כבש לגופיה ולא סמך את עצמו בשום דבר ללמדה מפרשה הקודמת ולא ללמד בקר מצאן. וחז"ל העירו על זה ושאלו בספרא מה תלמוד לומר שלמים בבן בקר ומה תלמוד לומר שלמים בבן הצאן - שלא היה לו לכתוב רק דבר שנתחדש בצאן (שטעונה אליה) ולא כל הפרטים, שהלא נדע מבן בקר; או יכתב בצאן ולא בבקר כמו שנהג בפר' עולה. והשיבו לפי שאי אפשר ללמוד דיני עולת בקר מדיני עולת צאן שבן צאן נתרבה בצבור שמביאין שלמים כבשי עצרת מן הצאן ולא מצאנו שלמי בקר בצבור. וכן אי אפשר ללמוד דיני שלמי צאן מדיני שלמי בקר ששלמי בקר אתרבי בנסכים שמביאין ג' עשרונים וחצי ההין לנסך. לכן פרט הלכות כל אחד בפני עצמו.

סימן קעז

זכר או נקבה: כבר כתבתי (סימן קנט) שלא היה צריך לומר בשלמים שיהיה זכר או נקבה שכל שלא אמר כמו בעולה "זכר תמים" ידעינן שגם נקבה כשרה. ומה שכתוב בשלמי בקר "אם זכר אם נקבה" בא לדרוש, כמו שבארנו שם. ומה שאומר בשלמי צאן "זכר או נקבה" בא ללמד שיהיה זכר או נקבה ודאי, לא טומטום ואנדרוגנוס. וכבר בארתי טעם הדרוש בכל פרטיו למעלה (סימן כב), עיי"ש. ואמר בספרא דיש ללמדה במה מצינו: (א) מעולה, (ב) מחטאת, (ג) ממעשר – שכל אלה פסולים לבא טומטום ואנדרוגנוס. ומשיב, שעל כל אחד יש פרכא. וכמאמר זה נמצא בספרא גבי עולה (ויקרא נדבה פרשה ג מ' ח-יא). ושם איתא גם מה מצינו מבכור. ופה קצר בדבר וסמך על מה שכתב שם. וכבר בארתי מאמר זה למעלה (סימן כב), קחהו משם.

סימן קעח

[**הערה: איך הוציא פסח מכאן ופה מדבר בשלמים? ואיך ריבה אליה ממלת "כשב"?**]

אם כשב: כל אורייתא "כבש כבשים כבשה כבשת" כתיבין בי"ת קודם לסי"ן, בר מן ארביסר בלישנא דקדם סי"ן לבי"ת. ששה מנהון בלשנא ד"כשב", וסימן: (א) "אם כשב הוא מקריב" (ויקרא ג, ז) (ב) "כאשר יוסר חלב הכשב" (ויקרא ד, לה) (ג) "כל חלב שור וכשב ועז" (ויקרא ז, כג) (ד) "אשר ישחט שור או כשב" (ויקרא יז, ג) (ה) "שור או כשב או עז" (ויקרא כב, כז) (ו) "אך בכור שור או בכור כשב" (במדבר יח, יז) ושבעה בלשנא ד"כשבים" והם: (בראשית ל, לב), (בראשית ל, לג), (בראשית ל, לה), (בראשית ל, מ), (ויקרא א, י), (ויקרא כב, יט), (דברים יד, ד). וחד "כשבה" וסימן: "נקבה מן הצאן כשבה" (ויקרא ה, ו). ועם העיון מבואר דלישנא ד"כשב" ו"כשבים" נוטה יותר על שם המין ובא עמו תמיד מין אחר סמוך אצלו כמו "בבקר בכשבים ובעזים". אמנם מה שכתוב פה "אם כשב" אין לו טעם דלא סמיך ליה "כשב או עז" והוא שם פרטי תחת סוג "צאן" שנזכר תחלה. וזה ששאלו חז"ל בספרא (הובא בפסחים דף צו-צז ובכמה מקומות) למה נאמר "כשב"? [וגם יש לפרש כפירוש רש"י שמלת "כשב" מיותר דכיון שאמר "אם עז" ידעינן שתחלה דבר בכשב; פירוש – דאף ששם "צאן" כולל כבשים ועזים, כבר כתב הרד"ק בשרשיו שורש **צון**(?) שפעם כולל כולם ופעם פורט על אחד מהם כמו "ולו צאן שלשת אלפים ואלף עזים" (שמואל א כ"ה:ב') שפירושו של "צאן" כבשים. ואם כן כשאומר אחר כך "ואם עז" היה די במה שכתוב "ואם מן הצאן" ויתפרש מן הכבשים] ולמדו שבא לרבות את הפסח באליה. כי מה ששאר אימורים קרבים בפסח למדו בפסחים (דף סד.) וזבחים (דף לז) ממה שכתוב (במדבר יח, יז) "אך בכור שור או בכור כשב...את דמם לא תזרוק ואת חלבם תקטיר" "דמו וחלבו" לא נאמר אלא "דמם וחלבם" - ר"ל ממה שכתוב "דמם וחלבם" בלשון רבים למדו שאינו מדבר בבכור לבד רק בכל קרבנות הדומים לבכור שהם מעשר ופסח. ועדיין לא ידענו שתהיה האליה קרבה בפסח דהא בעי שיהיה שלם (כפרש"י במנחות דף פג, ובפסחים (דף צז) טעם אחר). לכן אמר בלישנא ד"כשב"

שגם שם אמר בלשנא ד"כשב" - "בכור כשב" - להורות שכשב הנאמר שם הוא הנאמר כאן שאלייתו קרבה; שכן מטעם זה אמר גם בחטאת כשבה "כאשר יוסר חלב הכשב מעל זבח השלמים" (שתפס לשנא ד"כשב" שלא כדין כי אין מין אחר סמוך לו) להורות שיקרב האליה, כמ"ש בספרא (ויקרא חובה פרק יא מ"ד). וגם יוכל להיות ששם "כשב" יבוא בו מצד חוזק גופו - כש עב, כמו "שמנת עבית כשית" (דברים לב, טו) והוא מצד אלייתו. לא כן שם "כבש" שבא מצד צמרו שמכבסין אותו כמ"ש דורשי הלשון. ו"כשב" דפה שבא בשינוי הלשון בא ללמד על "בכור כשב" דשָם; שמשם למד הקטרת אימורים בפסח שגם אלייתו קרבה.

סימן קעט

[**הערה: באיזה אופן הוציאו ממלת "אם כשב" פסח שעבר זמנו וכולי ושיהיה זה מוכרח מלשון הכתוב?**]

אם כשב: יותר היה נכון שיאמר "ואם מן הצאן כשב הוא מקריב לזבח שלמים"; שלרוב יכלול חלוקה הראשונה בתחלת המאמר כמו שנאמר "אם עולה קרבנו מן הבקר" ולא אמר "אם עולה קרבנו, אם מן הבקר וגומר". אמנם כבר בארנו (בסימן כא) שיש הבדל בין השם שבא במאמר פשוט (שאז בא בדוקא) ובין השם שבא עם מלת "אם" (שלא בא בדוקא, רק לדוגמא), עיי"ש. וגם כבר בארתי (סימן קס) שמלת "אם" המיותר בא לפעמים לרבותא כמו "אם זכר" - כל שהוא זכר. וכן פירשו מה שכתוב "אם כשב", ר"ל כל שהוא כשב, יהיה באיזה אופן שיהיה, ובא לרבות פסח שעבר זמנו (זמן שחיטת הפסח) ושלמים הבאים מחמת פסח [והוא לפרש"י בזבחים (דף ז.) (דף לו.) ובחגיגה (דף יד). אבל בפסחים (דף צו.) פירש "שלמים הבאים מחמת פסח" מותר פסח כגון תמורתו ופסח שכפרו בעליו באחר. ועיין בתוס' זבחים (דף ט.) ד"ה ושלמים, ובפסחים (דף עא.) ד"ה לימד, ובראש השנה (דף ה ד"ה שלמי פסח) שהשיגו על רש"י ופירשו דשלמי פסח הוא מותר הפסח שדינו שיקרב שלמים]. ודינם לתנא קמא דנאכלים ליום ולילה כמו שלמד בספרא צו (צו פרק יב) מן מה שכתוב בתודה "זבח תודת שלמיו", ועיי"ש. ולדעת בן עזאי דינו לענין אכילה כפסח, כי סבירא ליה מצד הסברה שאי אפשר שיצאו לקולא ונשארו לענין אכילה

כמו שהיה דינן בהיותם פסח. אבל לענין החומרות שבשלמים כגון סמיכה ונסכים ותנופה (שאין נוהגים בפסח ונוהגים בשלמים) יש להסתפק אם יהיה דינם כ"אביהן", דהיינו כפסח (שבאו מכחו) או כשלמים, אחר שהן עתה שלמים. ומרבה זה ממה שכתוב "אם כשב". ועיקר לימוד הזה מיוסד בטבע הלשון שאם היה איזה הבדל בזה בין שלמים לשלמים (שהיה בנמצא מינים שהם שלמים כמו פסח שעברה זמנו ומותר הפסח שאין דינם כשלמים שנזכרו בפרשה זו) איך אמר "אם כשב קרבנו..ואם עז קרבנו" שמשמע שאין הבדל רק בין הבהמות שמביאין השלמים מהם, לא במיני השלמים עצמם. וכבר דרשו (בזבחים דף ט) "ואם מן הצאן קרבנו לזבח שלמים" – דבר הבא מן הצאן יהיה שלמים שמותר הפסח קרב שלמים. וקוטב דרוש הזה בארתי (בסימן סג?) ועליו אמר "אם כשב..אם עז" שמשמע אבל במיני השלמים אין שום הבדל. ואם כן מבואר שכל שהוא שלמים טעון סמיכה והוא הדין נסכים ותנופה, אחר שאין מדמים אותו לאביו שאין טעון סמיכה, והוא הדין לענין תנופה ונסכים. וזה שכוונו במה שאמרו וכשהוא אומר "אם כשב" - רצה לומר, ולא הבדיל הבדל אחר במיני השלמים עצמם, רק במיני הבהמות, מוכח שכל מיניו דומים בדיניהם. וליתר חיזוק סמכוהו על מלת "אם" שהוא מלה כוללת – כל שהוא כשב, יהיה באיזה אופן שיהיה, דין כל שלמים שוה.

סימן קפ

הוא מקריב: כבר בארתי (למעלה סימן קנח) שמה שכתוב "אם מן הבקר הוא מקריב" בא לדייק – רק הוא, היחיד או השותפין, לא הצבור. ושם בארתי יסוד הדרוש הזה וטעמו. ואמר זה בבן הצאן שנית למעט צבור דהוה אמינא דאף שאין מביאין שלמים נדבה מבן הבקר – דלא משכחת ליה שלמים בצבור; יביאו מבן צאן דמשכחת ביה שלמים בצבור בכבשי עצרת שמביאין אותם חובה, והוא הדין שיביאו נדבה. ובודאי יש גם כן איזה סברה לטעות בהפך – שאף שאין מביאין מן הצאן יביאו שלמים מן הבקר דאתרבי בנסכים או סברה אחרת, דאי לאו כן קשה – לכתוב בבן צאן וליתי בן בקר מיניה.

סימן קפא

והקריב מזבח השלמים: מאמר הספרא הלז כבר נזכר בבן בקר ופירשתיו למעלה (סימן קסה), שים עיניך עליו.

סימן קפב

חלבו האליה תמימה: כבר בארנו (בסימן קסח) שאין קרוי בשם "חלב" אלא הנפרד מן הבשר, והוא תותב קרום ונקלף; ואם לאו מקרי "שומן". ולכן התפלאו המפרשים למה יאמר "חלבו האליה" הלא שומן האליה מתערב עם הבשר ואיננו חלב. וכללא הוא שכל הנקרא בשם "חלב" נאסר באכילה (חוץ מחלב הדפנות שיש בו חמשה מיעוטים למעטו מהקרבה, ומלאו, ומכרת - בקדשים ובחולין (כנ"ל סימן קסו) שאי לאו כן אף שנתמעט מהקרבה הוא אסור באכילה). ואם כן, אם שומן האליה נקרא "חלב", למה מותר באכילה? ויאמר הרמב"ן ז"ל שפירושו שיקריב חלבו **ב**אליה, כי אם יסור האליה לעומת העצה יוסר חלב רב עמה (רצה לומר שמצאנו הרבה פעמים שב' השימוש חסרה כמו "ירחצו מים", "כי ששת ימים", וכדומה. וכן פה פירושו חלבו באליה). וזה דעת רבי עקיבא בספרא שאמר להביא את החלב הסמוך לאליה. ורש"י ז"ל פירש "חלבו" – המובחר שבו. ומהו? זה "האליה תמימה". ולדעתו האליה עצמה נקרא "חלב", רק שלא נקרא "חלב" בעצם, רק בהשאלה; כי שם "חלב" הושאל אל כל מיטב כמו "בהרימכם את חלבו ממנו", "כל חלב דגן ותירוש", וכדומה. וכן מורה דעת יונתן בן עוזיאל שתרגם טיב שומניה אליתא שלימתא. וזה דעת רב אשי שהשיב (דף קטז.) ששואל אי אליה אקראי "חלב" תאסר באכילה! אר"א "חלב האליה" אקראי, "חלב" סתמא לא אקראי - רצה לומר ששם "חלב" שבא בהשאלה על המיטב והמובחר לא בא סתם, רק נזכר תמיד אצלו הכינוי או הסמיכות מאיזה מיטב הוא מדבר כמו "ואכלו את חלב הארץ", "חלב כליות חיטה", וכדומה. ואחר שפה לא אקרי בשם "חלב" סתם (שהוא רק חותב קרום ונקלף), רק אמר "חלבו האליה" (בכינוי "חלבו" וסמוך אליו השם שבו מדבר) ואם כן פירושו מענין מיטב, לא מענין חלב. אך הגמרא דחה תירוץ זה והקשה אלא מעתה לא ימעלו בה. ומסיק דהעיקר כתירוץ רב זביד שם שמשיב על מ"ש דמה שכתוב "כל חלב לה' " ששנה

רבי שמרבה קדשים קלים למעילה (הגם שנוכל ללמוד זה מן "כאשר יורם משור זבח השלמים") בא ללמד שגם אליה מועלים בה. והקשה אם אליה חלב תתסר באכלה!. והשיב עליך אמר קרא "כל חלב שור וכשב ועז" – דבר השוה בשור וכשב ועז. ולדעתי גם רב זביד דעתו על פי הפשט ש"חלבו האליה" הוא מענין מיטב; שהלא קשה למה כתבה תורה לשון זה? שמלבד שהוא למותר (כי למה לנו הסיפור הזה שהאליה מיטב), הלא טעו בו המכחישים ואמרו שהאליה חלב האסור עד שהוצרכו הגאונים, הר' סעדיה והרמב"ן, להשיב עליהם. ולא עוד אלא שכפל זה באשם (צו (ויקרא ז, ג)) "ואת כל חלבו יקריב ממנו את האליה" - הרי שם הפריד שם "חלבו" במאמר בפני עצמו, שהוא חלב ממש, וכלל גם האליה תחת שם "כל חלבו"; מזה מבואר כי רצה ללמדנו שהאליה דינה כחלב לאיזה דבר. מבואר שבא בכוונה להורות לנו שהאליה, הגם שהוא שומן מצד שמה וטבעה, דינה לענין קדש כחלב שהתורה קראה אותה בשם "חלב"; רצוני לומר שדינה כדין החלב ללמד שמה שכתוב "כל חלב לה' " – שבא ללמד (כמ"ש בספרא (ויקרא נדבה פרק כ מ"ד), ובגמ' שם, ובכמה מקומות) שחייב על החלב משום מעילה. וכן במה שכתוב בסוף הפרשה "כל חלב לא תאכלו" שהוא לאו מיותר על חלב קדשים נוהג גם באליה דאקרי חלב לענין זה. ובכל זאת אין לומר דהתורה קראה אותה "חלב" לענין שתאסר גם באכילה (אחר שהקיש אותה לחלב) דלענין אכילה גלה דעתו במה שכתב "כל חלב שור וכשב ועז" שרק מה שהוא חלב בכל המינים והוא החלב הגמור - אסור, לא מה שהוא אינו חלב מצד עצמו רק בכשב השלמים נתנה התורה לו דין חלב לענין קדשים לבד. ותראה כדבָרי ממה שכתב הרמב"ם (פ"ז מהל' מאכלות אסורות ה"ה) וזה לשונו: האליה מותרת באכילה. לא נקראת חלב אלא לענין קרבן בלבד כמו שנקראו כליות ויותרת הכבד חלבים לענין קרבן; כמו "חלב הארץ", "חלב כליות חטה". ולפי שמרימין דברים אלו מן הקרבן לשריפה לשם נקראו "חלב", שאין שם דבר טוב אלא המורם לה', עכ"ל. וזה לכאורה כתירוץ רב אשי והלא הגמ' דחה תירוץ זה ומקשה אלא מעתה לא ימעלו בה ומסיק כדרב זביד משום דבעי דבר השוה בשור וכשב ועז כמ"ש בחולין (דף קיז) ובכריתות (דף ד). אך שגם רב זביד סובר כן; רק שהוא למד זה ממה שכתוב "כל חלב שור

וכשב ועז" שמזה ידעינן שלענין אכילה אינו חלב כי הוא רק מיטב, לא "חלב", רק לענין מעילה נותן לו דין חלב. וכן פירש המגיד והגהות מיימון שם, וביתר ביאור בלבוש (סימן סד סע"ה). ובזה תבין מה שאמר התוס' חולין ((דף צב:) ד"ה אמר אביי) כתירוץ רב אשי. וכן בט"ז ביורה דעה (סס"ד סק"ו). וזה דעת ר' יהודה בספרא פה שאמר הקיש אליה לחלב. מה חלב בשני לאוין אף אליה – ר"ל כי בכריתות (דף ד) אמר דהאוכל חלב מוקדשין לוקה שתים, משום זרות ומשום חלב; ור"י סבר דלוקה שלש דיש בחלב קדשים שני לאוין דסבירא ליה דלאו "כל חלב שור וכשב" מדבר גם בקדשים. אמנם לענין אליה שאינה נוהגת בחולין דאינו דבר השוה בשור וכשב, לא יש רק לאו דחלב קדשים ד"חוקת עולם" ולאו דזרות (בלאו זה יש פלפולין שונים. עיין מכות (דף יח.), מנחות (דף עח.), ובתוס'. ואין כאן מקומו.)

סימן קפג

[**הערה: איך מוכח ממלת "יסירנה" שיכנס לפנים מן העצה והלא הלשון הוא "לעומת העצה יסיר", לא לפנים ממנה?**]

האליה תמימה לעומת העצה יסירנה: אם יאמר שם "האליה" לבד לא נדע שצריך ליטול את כולה, כי גם חלק גדול ממנה התלוי למטה יפול עליה שם זה. לכן אמר "תמימה", בלי חסרון. וזהו שאמר יכול יקיים בה מצות אליה? תלמוד לומר "תמימה". והנה האליה כלה בסוף השדרה והוה אמינא שדי בשלוקח "עם השדרה" - רוצה לומר, במקום כלות השדרה. לכן אמר "לעומת העצה". והרד"ק בשרשיו פירש הֶעָצֶה הוא השדרה שמסתעפת כעץ שורק. וכן תרגם אונקלוס לקבל שדרתא. אבל חז"ל בחולין (דף יא) פירשו "העצה" – כליות מלשון "עֵצָה", שהעצה מיוחס אל הכליות; שיקח האליה עם חלק השדרה שנגד הכליות. ובתוספתא (פרק ט דחולין) ואיזהו אליה? חותך ויורד עד שמגיע לעצה. נכנס לפנים מן העצה עד שמגיע לפרק, חותך ונוטל את כולה. מבואר מלשונה שמקום השדרה שמכוין נגד הכליות אין שם פרק וחוליא ואם ירצה לכיון לקחת נגד העצה ממש לא יוכל להסירו עד ישבר העצם של השדרה שבין פרק לפרק באמצעו ולכן נכנס "לפנים מן העצה", רוצה לומר למעלה מעט במקום הפרק ושם חותך. והנה יש הבדל בין מלת **לעומת**

ובין יתר המלות הנרדפים עמו כמו **מול**, **נכח**, **נגד**, **לקראת**. שמלת "לעומת" מציין נקודה אחת המגבלת ביושר נגד נקודה אחרת שכנגדה כמו "וְשִׁמְעִי הֹלֵךְ בְּצַלַּע הָהָר לְעֻמָּתוֹ...וְיִסַּקֵּל בָּאֲבָנִים לְעֻמָּתוֹ וְעִפַּר בֶּעָפָר" (שמואל ב טז, יג), "לְעֻמַּת הַמִּסְגֶּרֶת תִּהְיֶיךָ הַטַּבָּעֹת" (שמות כה, כז), וכדומה. מה שאין כן לשון "נגד" אינו מציין הגבלת נקודה מצומצמת, רק נגד הרוח ההוא בכלל. ומלת "מול" מציין ההגבלה באורך, זה למטה מזה, סמוך אצלו, כמו שכתוב "מול העורף" מול הרואה את העורף. וכן יש הבדל ביתר לשונות כמו שכתבנו במקום אחר. ולפי זה ממה שכתוב "לְעֻמת העצה" מורה שיהיה נקודת המקום שמסיר בו האליה מכוין נגד נקודת הכליות ממש. וזהו שאמר אי לעומת העצה יכול לא יכנס לפנים מן העצה? - כי זה גדר מלת "לעומת"; רק שאם נאמר כן לא יצדק פעל "יסירנה" שפעל 'הסרה' לא יצדק רק בשני דברים שהם מחוברים זה אחרי זה ומסיר אחד מחברו, לא אם חותך עצם אחד לשנים שעל זה ישמש בלשון 'כריתה' או 'חתיכה' או 'שבירה' וכדומה. ואם יצטרך לכרות עצם השדרה באמצע הפרק, לא יצדק לשון "יסירנה" כי אז צריך לשבור או לחתוך או לכרות העצם עצמו לשנים, ולשון "הסרה" לא יצדק רק בין פרק לפרק שהם שני פרקים מדובקים זה לזה או יתרים וגידם הקושרים ביניהם ומסיר פרק אחד מחברו. וזהו שאמר תלמוד לומר "יסירנה" – נכנס לפנים מן העצה, רוצה לומר עד הפרק שהוא למעלה מן העצה. ובכל זאת יצדק גם מלת "לעומת" כמו שמובא בתוספתא הנ"ל חותך ויורד עד שמגיע לעצה (ר"ל חותך בשר האליה לעומת העצה ממש בכיון, ובזה מקיים "לעומת", ובעת שמגיע לעצם אז) נכנס לפנים מן העצה עד שמגיע לפרק (ובזה מקיים "יסירנה", כי) חותך ונוטל את כולה, ואינו צריך לשבור העצם.

סימן קפד

[**הערה: הלא כבר דרש (בסימן קסו) מה שכתוב חמשה פעמים "את החלב המכסה את הקרב" לחמשה דרשות. וכן יקשה במה שמובא לקמן (סימן קפז) גבי שלמי עז, עיי"ש.**]

את החלב המכסה את הקרב ואת כל החלב: כבר בארתי למעלה (סימן קסו) שמה שכתוב "את החלב המכסה את הקרב" מיותר שהלא נכלל בכלל "את כל החלב עשר

על הקרב", ובא למעט חלב דפנות שהוא תותב קרום ונקלף. ובא לשון זה חמשה פעמים בתורה למעט: מאזהרה ומעונש בחולין, ומאזהרה ומעונש בקדשים. ואמר פה שמה שבא זה בשלמי כבש בא למיעוט החמישי שנזכר בספרא שם (ויקרא נדבה פרשה יד מ"ג) שלא יהיו בכלל הַקְּרֵב. כי הגם שפרט בבן בקר שרק החלב המכסה ולא חלב דפנות, הייתי טועה לאמר שבן צאן שנתרבה באליה יתרבה בחלב הדפנות גם כן. לכן פרט את פרטיהן בבן צאן בפני עצמו. ודעת ר' ישמעאל שבבן צאן הוכרח לכתוב הפרטים שנית מפני שיצא לידון בדבר החדש שהיא האליה, ואי אפשר להחזירו לכללו עד שיחזירנו הכתוב בפירוש. ודעת תנא קמא דשאני הכא שאינו סותר לכללו כמו שאמרו התוס' בזבחים (דף מט.) ד"ה לפי. ומה שאמר (במשנה ה') "והקטירו" – שלא יערב חלבים בחלבים - כבר כתוב (ויקרא נדבה פרשה יד מ"י) ומבואר (בסימן קעד). ומה שאמר שם למד על החלבים שהם קרוים "לחם" - כבר בארתי (בסימן קעה).

סימן קפה

ואם עז קרבנו: כבר בארנו (בסימן קעו) הטעם למה לא כללה התורה שלשה מיני השלמים בפרשה אחת, וכמ"ש בספרא (ויקרא נדבה פרק יח מ"א) ומה תלמוד לומר שלמים מבן הבקר ומבן הצאן וכולי - כי אי אפשר ללמוד אחד מחברו. וכן אי אפשר ללמוד שלמי עז משלמי כבש (כמו שמבואר במשנה ב'). אבל עדיין קשה מדוע לא כלל כבש ועז כאחת במה שיכתוב "ואם מן הצאן קרבנו" שכולל כבשים ועזים. ולמה חלק "אם כבש..אם עז.."? והשיבו שזה מפני החילוק שאין עז טעונה אליה, וזהו שאמר "הפסיק הענין", רצה לומר שחלקו בפרשה בפני עצמה. והובא בפסחים (דף צו), זבחים (דף ט), מנחות (פג). ועיין ברש"י במקומות אלה.

סימן קפו

והקריב ממנו: מלת "ממנו" הוא למותר שנבין זאת שהוא מן העז. ופירשוהו בספרא (מובא במנחות (דף עז.)) שיקח מן המחובר, שלא ינתח הבשר קודם שיטול האימורין; שהעז המנותח לא נקרא עוד בשם "עז" רק "בשר העז ואיבריו" ולא יצדק עליו כינוי "ממנו". וכן דריש בספרא (ויקרא חובה פרק ד מ"א) על מה שכתוב

בפר כהן משיח "ירים ממנו", ובסדר צו (צו פרשה ב מ"ה) ובמנחות (דף כד) על מה שכתוב "והרים ממנו" גבי מנחה, ושם (צו פרשה ז מ"א) ובמנחות שם על "והקריב ממנו אחד מכל קרבן" דגבי תודה – כי מלת "ממנו" מציין את הגוף הנזכר שהוא השלם, לא אם נפרד ואין שמו עליו.

סימן קפז

את החלב..ואת שתי הכליות..: כבר בארתי (בסימן קסז) שמה שכתב חמשה פעמים "את שתי הכליות ואת החלב..ואת היותרת" – הראשון מהם צריך לגופיה, ושלשה מהן צריכים לדרוש שנתבאר בספרא (ויקרא נדבה פרשה יד מש' ד-ה). ומה שחשבם כולם בשלמי עז צריך גם כן לגופיה כמו שמבואר בספרא פה משום דאם לא היה כתוב רק "את כל חלבו" לא נדע שתי כליות ויותרת ולא נוכל ללמדו – לא מבן בקר שנתרבה בנסכים ולא מכשב שנתרבה באליה. ומה שכתב (במשנה ד') "והקטירם" – כולם כאחד כבר התבאר למעלה (סימן קעד), קחהו משם.

סימן קפח

כל חלב לה': מה שכתב "כל חלב לשם" מיותר דהא כבר חשב כל חלבים הקרבים. וגם מלת "לה' " מיותר שכבר למד (ויקרא נדבה פרשה יד מ"י) ממה שכתוב "לחם אשה לריח ניחח" שהוא הדין שצריך לה' (לכן ציין הספרא גם מה שכתוב "לחם אשה לריח ניחח"). ואמרו חז"ל בספרא (הובא בכמה מקומות בש"ס) שבא ללמד שהחלב הוא קדש לה' ויש בו משום מעילה (עיין באילת השחר כלל רלט). והנה בגמ' (חולין (דף קיז.), תמורה לב, כריתות כג, מעילה טו) אמר זה בשם רבי "כל חלב לה' – לרבות **אימורי** קדשים קלים למעילה. ובחולין (שם) פירש אביי שלאימורים אין צריך קרא שלמדינן כדר' ינאי מ-"כאשר יורם משור זבח השלמים" שבא ללמד ונמצא למד שאימורי זבח השלמים יש בהן מעילה כאימורי פר כהן משיח. רק הלימוד "כל חלב" איצטריך לחלב אליה דליתא בשור. ובתמורה (שם) אומר אלא חטאת ואשם לא נפקא אלא מדרבי וכולי. [ועיין במעילה (דף טו.) ובתוס' שם ד"ה מאי קרא, שכפי הנראה עיקר כיש גורסים והא קרא קא נסיב ועיקר קרא ד-"כל חלב" לר' ינאי על חלב אליה, וגם בחטאת ואשם יש חלב אליה.] אמנם הדרוש דספרא פה משמע שקאי על

חלב בכלל, דהוה אמינא שאין איסור מעילה חל על איסור חלב (כמ"ש במעילה שם); בפרט שר' יהודה סתמא דספרא לשיטתו דסבירא ליה בחולין (דף ק:) דאין איסור קל חייל על איסור חמור, עיי"ש, וכמו שמובא בכריתות שם לרבי. ודרשת הספרא על חלב בכלל, בין קדשי קדשים בין קדשים קלים. ודרשת רבי על חלב האליה מן "כל חלב" שמלת "כל" בא לרבות. ור' יהודה סתמא דספרא לא הזכיר דרשת רבי דהוא לשיטתו דאמר (ויקרא נדבה פרק יח מ"ב) "חלבו האליה" – מה החלב בשני לאוין אף אליה.., עיין מה שכתבנו שם. ועיקר קרא ד-"כל חלב לה' " בא על חלב, בין של קדשי קדשים בין של קדשים קלים, למד דאיסור חל על איסור בקדשים. ודעת ר' ישמעאל (במשנה ה'), מובא בזבחים (דף לז.) שמה שכתוב "כל חלב לשם" בא לרבות שחלבי ואימורי פסח קרבים. כי במעשר ופסח לא נזכר לא זריקת דם ולא הקטרת אימורין (והוא סבירא ליה דמה שכתוב בבכור "את דמם תזרוק ואת חלבם תקטיר" מוסב על "בכור שור ובכור כשב", לא על יתר קדשים, דלא כר' יוסי הגלילי). ולמד זריקת דם במעשר ופסח מן "ודם זבחיך ישפך" והקטרת חלב ואימורין מן "כל חלב לה' ". ויש לפרש דר' ישמעאל יסבור כדרשת הספרא (ויקרא חובה פרק כ מ"ב) שלמד החלב למעילה מן "קדשי השם"; או דסבירא ליה איסור חל על איסור והוא בכלל אימורין שלמדין מן "כאשר יורם משור זבח השלמים" כר' ינאי.

סימן קפט

חוקת עולם לדורותיכם בכל מושבותיכם: לפי שתלה איסור אכילת חלב מפני שקרב למזבח כמו שכתב "כל חלב לשם...כל חלב לא תאכלו", וכן תרגם יונתן כל תרב וכל דם לא תאכלון על גבי מדבחא יתקרב לשמא דה' – יש לטעות (א) שלא נאסר רק במשכן שנאסר להם בשר תאוה לר' ישמעאל (חולין דף יז) והיו צריכים להקריב החלב לשלמים, לא כן בבית עולמים שהיה מותר להם בשר תאוה שאין החלב קרב. לכן אמר "חקת עולם" כי הוא חק הנוהג לעולם, לא לפי שעה לבד. (ב) יש לטעות שעל כל פנים לא נאסר רק בזמן המקדש שיש מציאות להקרבת החלב על המזבח, לא בחורבנו. לזה אמר "לדורותיכם" – גם בדור שאין בו מקדש בנוי. (ג) יש לטעות שעל כל פנים לא נאסר בחוץ לארץ שאין שם מציאות לקרבן בשום זמן. לכן אמר

"בכל משבתיכם" וכמ"ש בקידושין (דף לז.). ועיין בפר' אמור (סימן ??) בארתי דבר זה באורך, ת"ל [תהלה לאל??].

סימן קצ

כל חלב וכל דם לא תאכלו: כבר כתבנו למעלה (סימן קלה, ובאילת השחר כלל קס) כי דרך הכתוב לחבר שני דברים הדומים באזהרה אחת; והבלתי דומים לא יכללו באזהרה אחת. וזה אחד מדרכי ההיקש ששני דברים שכללן הכתוב באזהרה אחת בהכרח הם דומים זה לזה. והנה ראינו שלקמן בסדר צו (ויקרא ז, כה-כו) הפריד הכתוב ביניהם והזכיר על החלב בלאו בפני עצמו ועל הדם בלאו בפני עצמו; ולמה חברם כאן יחד שע"כ הם מוקשים זה לזה. ואמר ר' יהודה שמקיש הדם לחלב שכמו שעל החלב של מוקדשים עובר בשני לאוין לר' יהודה משום חלב מוקדשים ומשום לאו דזרות, כן עובר על הדם. [כן פירשוהו בכריתות (דף ד:) שפירושו שני לאוין חוץ מלאו דחלב ודם של חולין] וחכמים סבירא להו דאינו חייב על לאו דזרות בדם דכיון דאמעוט דם מטומאה (בחולין קיז:) – אמעוט נמי מזרות. [ועיין בתוספתא סוף פרק גיד הנשה, וצ"ע]. ובכריתות (שם) מבאר דלרבנן אצטריך ההיקש למילתא אחריתי, עיי"ש. ובארו (במשנה ז' ח') שמה שכתוב (דברים יב טז) גבי פסולי המוקדשים שנפדו "רק הדם לא תאכלו", וכן מה שכתוב (שם טו כג) גבי בכור "רק את דמו לא תאכל" – שאזהרה זו שהוא ללא צורך, בא להוציא לר"י, בל נטעה שעל דם פסולי המוקדשין חייב שתים (על לאו דדם ולאו דזרות שהיה חל עליהן בעודו קדשים, דהגם דפקעה קדושה מבשרן, לא פקעה מדמן); לכן כתב בו שנית אזהרת הדם מחדש ללמד שאין חייב על אזהרה הראשונה שהיה עליהן בעודן קדשים. וכן אומר בספרי (פסקא עא) "רק הדם לא תאכל" – לאו אחד יש בו, ולא שני לאוין וכולי. וכן נוכל לטעות בבכור שחייב על דמו שתים (כי בכור אי אפשר ללמוד מפסולי המוקדשין שהוא יצא מהן שנאכל במומו ואין לו פדיון), לכן אמר גם בבכור "רק את דמו לא תאכלו". וממילא ידעינן שגם על חלב של פסולי המוקדשין ושל בכור אינו חייב משום חלב קדשים, דהא החלב והדם הוקשו זה לזה לענין לאו דקדשים. וזהו שאמר חלבו מנין? תלמוד לומר 'חלב ודם'. וכל זה לשיטת ר' יהודה. ורש"י בפירוש החומש (מ"ג דברים

יב טו, מ"ג דברים טו כג) שפירש טעם אחר בזה הוא לרבנן דסבירא להו שאין בדם קדשים משום לאו דזרות. ועיין בפרשת אחרי (סימן קז), תראה שר' יהודה אזיל בזה לשטתיה דלדידיה אייתרי תרי לאוין גבי דם, עיי"ש.

סימן קצא

[**הערה: (א) הלא לקמן (ויקרא חובה פרשה ב) דריש "בני ישראל" לדרשה אחריתי. וכן ממלת "נפש" דריש דרשה אחרת שם. (ב) מדוע לא פתח "דבר אל בני ישראל" ופתח "נפש כי תחטא"? (ג) למה לי למעט עכו"ם? איך נאמר שיביאו חטאת והלא בפרשת אמור (אמור פרשה ז מ"ב) צריך קרא לרבויי עכו"ם על נדרים ונדבות. ועוד קושיות רבות בענין הריבוי לגרים ועבדים שיבואו בפנים.**]

דבר אל בני ישראל נפש כי תחטא: כבר בארתי זה למעלה (סימן ז) שיפלא מאד שבפרשיות הרבה התחיל הציוי סתם ובהרבה פרשיות התחיל "דבר אל בני ישראל". ובארנו שם שכל מקום שהתחיל "דבר אל בני ישראל" בא למעט עובד כוכבים, עיי"ש. וזהו שהביא בספרא "נפש כי תחטא" - רצה לומר היה לו להתחיל "נפש כי תחטא" ולמה התחיל "דבר אל בני ישראל"? ומשיב שבא ללמד שבני ישראל מביאין חטאת ולא עובדי כוכבים שאינו בכלל "בני ישראל". והנה בארנו עוד למעלה (סימן ח) שכל מקום שאומר "בני ישראל" בהבנה המדויקת, ירצה רק בני יעקב הזכרים יוצאי יריכו בלבד, לא הנקבות ולא מי שאינו מבניו. אבל בהבנה המורחבת כולל כל הנלוה אל האומה - הבנות והגר בתוכה; כמו "בני עמון" "בני מואב" שכולל גם הנלוה אל עדתם. והנה מצאנו בכמה מצות שהודיע הכתוב בפירוש שחיובה מוטל גם על הגר כמו בחמץ (שמות יב, יט) "כל אוכל מחמצת ונכרתה...בגר ובאזרח הארץ", ושם (שמות יב, מח) "וכי יגור אתכם גר ועשה פסח..המול לו כל זכר..והיה כאזרח הארץ". וכן גבי העלאה בחוץ (ויקרא יז, ח), גבי דם (ויקרא יז, י), גבי כיסוי הדם (ויקרא יז, יג), וכן בכמה מקומות – שמזה מבואר שגר צריך ריבוי. ובמכלתא פרשה בא (ס"פ טו) "תורה אחת יהיה לאזרח ולגר" מה תלמוד לומר? והלא כבר נאמר "והיה כאזרח הארץ"? לפי שהוא אומר "וכי יגור אתך גר", אין לי אלא פסח שהשוה בו הגר לאזרח; שאר כל מצות שבתורה מנין? תלמוד לומר "תורה אחת יהיה לאזרח ולגר"

– בא הכתוב והשוה את הגר לכל מצות שבתורה. וכן אמר בספרי (בהעלותך פסקא עא) על מה שכתוב שם "חוקה אחת יהיה לכם לגר וכולי". ובפרשה שלח (פסקא קט ג??) על מה שכתוב "תורה אחת ומשפט אחד יהיה לכם ולגר הגר אתכם" (במדבר טו, טז) בא הכתוב והשוה הגר לאזרח לכל מצות שבתורה. ועתה יקשה, למה פרטה התורה במקומות הרבה חיוב של הגר ביחוד? אמנם מצאנו מענה לזה בספרי נשא (פסקא לט) וזה לשונו זה כלל, כל זמן שדבר לכהנים – מעשה בכהנים, דבר לישראל – מעשה בישראל, דבר לישראל מעשה בכל אדם צריך להביא הגרים. ופירושו, שכל מקום שאמר "דבר אל אהרן ובניו" הי' הציוי רק לכהנים, לא לישראל. ובכל מקום שאומר "דבר אל בני ישראל" אז המעשה בישראל, לא בכהנים לבד. אולם אז נוכל לאמר שרק בישראל, לא בגרים. ואם **דבר לישראל ומעשה בכל אדם** אז **צריך להביא הגרים** בפירוש על ידי איזה ריבוי; שבלא ריבוי אינם בכלל "בני ישראל". לפי זה מה שכתוב "תורה אחת לגר ולאזרח" הוא ריבוי לכל המצות שאין כתוב בהם "בני ישראל" – שחיובם שוה בגר ובאזרח; אבל בכל מקום דכתיב "בני ישראל", לא למדנו מזה, והוצרך הכתוב לבאר תמיד על ידי ריבוי שגם הם בכלל כמו גבי חמץ דכתיב "בני ישראל" וכן גבי העלאה בחוץ וגבי דם וכיסוי כתיב "בני ישראל", וכן גבי עריות דכתיב "האזרח והגר" (ויקרא יח, כו) כתב שם "בני ישראל". וכן במולך (ויקרא כ, ב), במקריב בעל מום (ויקרא כב, יח), גבי ברכת ה' (ויקרא כז, כב), ובעינוי דיום הכפורים (ויקרא טז, כט) – בכולהו כתיב "בני ישראל" (ובעינוי דיום הכפורים כתיב "לכם" – ולא לאחרים כמ"ש בספרא (אחרי מות פרק ז מ"א)). וכן אמר בספרי (שלח פסקא קיא) "ונסלח לכל עדת בני ישראל ולגר הגר בתוכם" – לפי שמעשה בישראל צריך להביא את הגרים. וכן בספרי חוקת (פסקא קכד) וכן במכלתא (בא פרשה י) "כי כל אוכל מחמצת.. בגר ובאזרח הארץ" – לפי שהוא מעשה בישראל צריך להביא הגרים אף כל שהוא מעשה בישראל צריך להביא הגרים. ובספרי (שלח פסקא קט) "חוקה אחת יהיה לכם ולגר הגר" (במדבר טו, טז) – לפי שמעשה בישראל צריך להביא את הגרים (ר"ל דכתיב שם "בני ישראל"). "ככם כגר יהיה לפני השם" למה נאמר? לפי שכתוב "והיה על מצחו תמיד לרצון לפני השם"; לגרים מנין? (ר"ל דשם

כתב "את עון הקדשים אשר יקדישו בני ישראל" וכמ"ש בספרא ויקרא (ויקרא נדבה פרק ד מ"י)) תלמוד לומר "ככם כגר יהיה לפני השם". "תורה אחת ומשפט אחד" – בא הכתוב והשוה הגר לאזרח לכל מצות שבתורה (ר"ל ללמד שבכל מקום שלא כתיב "בני ישראל" שוה הגר לאזרח בלא ריבוי. אבל בכל מקום דכתיב "בני ישראל" צריך ריבוי). והתוס' [מנחות (דף סא:) ד"ה א"ל, וסנהדרין טקסט מוקטן(דף פו.) ד"ה בני ישראל, ובסוטה (דף כח:) ד"ה לרבות] עמדו על מה שכתוב גבי תנופה (בספרא צו (צו פרשה יא מ"ג) ומנחות שם) גרים ועבדים מנין? תלמוד לומר "המקריב"; וכן ביבמות ((דף עד:) והוא מספרא ריש תזריע (תזריע יולדת פרשה א)) מרבה גיורת ושפחה גבי יולדת. – והלא בנדה (דף לד.) דריש "בני ישראל" מטמאין בזיבה ולא עובדי כוכבים; וכן דריש בערכין (דף ה.) "בני ישראל" מעריכים ולא עכו"ם; וגבי סמיכה "בני ישראל" סומכים ולא בנות ישראל – ולא ממעט שם גרים ועבדים. וכתבו ושמא יש שום ריבוי לענין גרים. ואין זה "שמא" כלל, כי בזיבה אמר בספרא (מצורע זבים פרשה א) גרים ועבדים מנין? תלמוד לומר "ואמרת", וגבי ערכין בחקתי (בחקתי פרשה ג מ"ג) גרים ועבדים מנין? תלמוד לומר "ואמרת", וגבי סמיכה (ויקרא נדבה פרשה ב מ"י) "אדם" לרבות הגרים. ובוא וארא שלא לבד בשלשה מקומות אלה שהערו התוספות, רק כי כן הוא בכ"מ [בכל מקום?] כמ"ש בספרא פה גבי חטאת גרים ועבדים מנין? תלמוד לומר "נפש" (ר"ל שלא אמר "איש" רק "נפש" שכולל כל הנפשות); וגבי חלב (צו פרשה י מ"א) גרים ועבדים משוחררים מנין? תלמוד לומר "כי כל אוכל חלב"; וגבי מועדים (אמור פרשה יא מ"א) "בני ישראל"...גרים ועבדים מנין? תלמוד לומר "יהיה לכם שבתון"; וגבי גזל הגר בספרי (נשא פסקא ב) "ואשמה הנפש" – גרים ועבדים במשמע; ובסוטה (דף כו.) הוה אמינא "דבר אל בני ישראל" (דגבי סוטה) ולא גרים – "ואמרת" רבויא הוא. [ועיין בירושלמי (פרק ב דסוטה הלכה ה) וגבי נזיר (בספרי זוטא הובא בילקוט ס' תשי) או בני ישראל פרט לגרים אמרת איש איש לרבות]; ובספרי (נשא פסקא לט) ובסוטה (דף לח.) "כה תברכו את בני ישראל" – גרים ועבדים משוחררים מנין? תלמוד לומר "אמור להם" – לכולהו; ובספרי (שופטים פסקא קמ"ט) "נעשתה התועבה הזאת בישראל" – גרים

נשים ועבדים מנין? תלמוד לומר "והוצאת את האיש ההוא או את האשה ההוא"; עוד שם (תצא פסקא רפט) "בישראל" – ולא בגרים. מכאן אמרו שני אחים גרים וכולי; עוד שם (פסקא רצא וביבמות דף קא) "ונקרא שמו בישראל" – ולא בבית דין של גרים. הרי שמרו נתיב הזה בכל מקום לדרוש רבוי על גרים בכל מקום דכתיב "בני ישראל", לבד מהמקומות שהזכרתי למעלה שפרטה התורה בפירוש "האזרח והגר". ועיין באילת השחר (כלל רס"א). ועדיין צריך לבאר מה שאמרו עבדים מנין?, שסתם עבדים הם אינם משוחררים ולמה לי קרא, הא אתיא לה-לה מאשה? ובנזיר (דף סא) מקשה על מ"ש "ואמרת" – לרבות עבדים. למה לי קרא, הא כל מצוה שהאשה חייב וכולי. והתוס' (יבמות (דף מד.) ד"ה ושפחה, נדה (דף טו.) ד"ה בשפחתו) כתבו על מ"ש גבי יולדת אין לי אלא בני ישראל; גיורת ושפחה בין משוחררת בין שאינה משוחררת מנין? תלמוד לומר "ואשה"','- דאינה משוחררת לא צריך דגמר "לה-לה" מאשה כמו שמובא בכרית ות (דף ז) ואגב גררא נסיב. וכפי זה נראה שגם פה שתפיס עבדים סתמא (שכולל משוחררים ובלתי משוחררים), יך משום משוחררים. אך זה דוחק, דהא בספרא גבי חלב וגבי תנופה כתב הלשון "עבדים משוחררים מנין?"; ופה, וגבי זבים וגבי שחוטי חוץ וגבי מועדים וגבי ערכין תפיס "עבדים" סתם. והנה גבי ערכין וזבים יש לתרץ שכיון גם על שאין משוחררים שאי אפשר ללמדה מאשה, דדין האשה משונה בזיבה מדין האיש, וכן ערך האשה משונה מערך איש (וכמ"ש הרב"ם (פ"יב מהל' עכו"ם ה"ב) דעבדים ישנם בהקפה דאי אפשר ללמדם מאשה שמה שאשה אינה בהקפה היא מפני שאין לה זקן). אולם, הלא בכריתות (שם) מסיק מאי "וכן שפחה"? סלקא דעתך כי אמרינן כל מצוה שאשה חייבת שפחה חייבת – הני מילי דבר השוה באשה ואיש, אבל יולדת וכולי קמ"ל – מבואר דלמסקנא ההיקש "לה-לה" מאשה הוא אף בדבר שיש שינוי בין איש לאשה [וזה דלא כמ"ש בשו"ת פ"מ ח"ג פ' שכ"ו על דברי התוס' ביבמות, עיי"ש]. ואם כן יקשה על כל הנ"ל, למה צריך קרא על עבדים שאינם משוחררים? אך נראה דמה דגמרינן "לה-לה" מאשה יתכן אחר שידעינן שגרים חייבים; אבל במקום שגרים ועבדים משוחררים פטורים ממצוה זו משום דאינם בכלל "בני ישראל" שפירושו דוקא בני יעקב, איך אפשר

שיתחייבו עבדים שאינם משוחררים שגם כן אינם בניו של יעקב? והגם שגמרינן "לה-לה" מאשה, הוא במקום שגרים חייבים ולא קפדינן שיהיו מיוצאי ירך יעקב. ולכן תפס בכל אלה "עבדים" סתם, בין משוחררים בין בלתי משוחררים, שזה תלוי בזה, שאי אפשר ללמוד גזירה שוה "לה-לה רק אם משוחררים חייבים. (ומסולק קושיית התוס' יבמות (דף עד) ויתר מקומות הנ"ל.) אולם אחר שנתגלה לנו על ידי ריבוי שֵׁם "בני ישראל" בא בהבנה המורחבת וגם גרים ומושחררים חייבים – ממילא בלתי משוחררים חייבים מגזירה שוה ד"לה-לה". ובזה תבין דברי הגמ' כריתות (דף ז:) שפחה מנא לן? דתנו רבנן "דבר אל בני ישראל.." מאי וכן שפחה? וכולי והבן כי אין להאריך יותר. והנה באמת מה שכתוב פה "בני ישראל" לא בא בעצם למעט עכו"ם (כי מן התורה נאמר שיביאו חטאת) – והא זה נלמד ממה שכתוב בפר' אמור (ויקרא כב, יח) כמ"ש בספרא שם (אמור פרשה ז מ"ב); רק עיקר מה שכתוב פה "דבר אל בני ישראל" צריך לדרוש שיתבאר (בסימן ר). ועיקר דברי הספרא על מלת "נפש". וזה שהתחיל "נפש כי תחטא", רצה לומר, למה תפס מלת "נפש" ולא אמר "איש כי יחטא"?. ומשיב מפני שכתוב "בני ישראל" (שאף שאינו מיותר, מכל מקום מבואר ממנו שאין העכו"ם מביאין) והוה אמינא דהוא הדין שגרים אין מביאין, לכן כתיב "נפש" כי מלת "נפש" כולל יותר משם "איש", שמלת "איש" הבא אחר שם "בני ישראל" רצונו לומר איש מבני ישראל, לא כן "נפש" כולל כל הנפשות. ועל כן אינו מרבה גרים בשום מקום ממלת "איש".

סימן קצב

[הערה: מדוע לא פירש למה צריך "בשגגה" בפר כהן משיח? ועוד דהא מה שכתוב "נפש כי תחטא בשגגה" הוא כלל לכל הפרשה ועדיין קשה למה הוצרך לכפול זאת בשעיר ובשעירה]

כי תחטא בשגגה: פעל "חטא" נאמר תמיד על הנטיה מדרך הראוי, מענין "קולע..אל השערה ולא יחטא" (שופטים כ, טז), וכולל בין השוגג בין הזדון כמו "ונפש כי תחטא ושמעה קול אלה", "נפש כי תחטא וכחש בעמתו" (ויקרא ה':א'), "וכפר עליו בכהן באיל האשם על חטאתו" (שם יט) – שכל אלה עשו במזיד. ובא עליהם פעל

"חטא" כל שלא היה מעשהו בסבת כפירה ומינות שעל זה ישתמש בפעל "עוה" ושם "עון". ורק כשיבואו שני שמות אלה - "חטא" ו"עון" - סמוכים יחד שאז יכוין על הבדלם המדויק ואז יציין בשם "חטא" את השוגג הגמור, כמ"ש באילת השחר (כלל שסג). ולכן הוצרך לפרש פה "כי תחטא בשגגה". ויש שני מיני שגגות: (א) שגגה במציאות - אכל חלב כי חשב ששומן הוא, חלל שבת כי חשב כי היום חול; (ב) שגגה בדין - שחשב שחלב מותר ושבת לא נאסר במלאכה זו. או שחשב שאין בם כרת רק לאו (לר"י בשבת דף סט). והוא הדין אם היו שתי השגגות ביחד - חשב שחלב מותר ונתחלף לו בשומן ואכלו כמ"ש המשנה למלך (פרק ב משגגות הלכה ב). והנה מאמר זה "נפש כי תחטא" הוא מאמר הכולל לכל החלוקות שתחתיו, ומפרש אחר כך: "אם הכהן המשיח יחטא...ואם כל עדת ישראל ישגו..אשר נשיא יחטא וכולי. ולפי זה, תנאי זה שיהיה החטא בשגגה מוסב על כולם. ובכל זה הוצרך לפרש שנית בנשיא (ויקרא ד, כב) ובחטאת יחיד (ויקרא ד, כז) מלת "בשגגה" כי יש הבדל בין שגגת הצבור והכהן לבין שגגת הנשיא והיחיד. שבצבור וכהן משיח צריך שיהיה החטא בסבת שגגת הוראה, ובנשיא ויחיד צריך שגגה במעשה. וכבר בארנו (לקמן סימן רמג) שהונחו על זה בלשון שני פעלים: פעל "שגג" מציין שגגה במעשה ופעל "שגה" (מנחי למ"ד ה') מציין שגיאה עיונית. ולפי זה בחטא הצבור והכהן משיח צריך שימצא בו "שגיאה" וגם "שגגה" - "שגיאה" מצד ההוראה ו"שגגה" מצד המעשה, שהשגגה הוא הפך הזדון. אבל בחטא הנשיא והיחיד אין צריך רק "שגגה" לבד. ולכן הקדים פה במאמר הכולל לכולם "נפש כי תחטא בשגגה" שבכולם צריך שיהיה שגגה ולא זדון, וזה כולל את כולם, שגם בחטא הצבור אם היה שגיאה ולא שגגה, ר"ל שהבית דין שגו בהוראה והעושים עשו בזדון (כגון שהעושה ידע שהבית דין טעו וגם עשה במזיד) - חייב כרת. ואם נתחלף לו חלב בשומן מביא חטאת בפני עצמו מפני שלא תלה בבית דין כמ"ש במשנה דהוריות (דף ב). ואחר כך מפרש שבחטא הצבור צריך **שישגו** גם כן, שהוא שגיאת הוראה (כמו שיתבאר בסימן רמ"ג). ובחטא הנשיא והיחיד צריך שיהיה שגגה לבד. ובפרשת שלח בקרבן עכו"ם אמר גם כן "והיה אם מעיני העדה נעשתה לשגגה" (טו כד), "ואם נפש אחת

תחטא בשגגה" (שם כז) – למדנו שבחטא הצבור (הגם שעיקרו תלוי בהוראת עיני העדה שהם הסנהדרין) צריך שהמעשה של העושים יהיה "בשגגה", לא בזדון. ובאר ביחוד שבחטא היחיד אין צריך שגיאת הוראה רק שגגה. אמנם בכל זאת עדן יש להקשות: (א) מדוע כפל זה כאן ובפר' שלח בקרבן עכו"ם? והלא נדע פה מקל וחומר מעכו"ם שהוא חמורה ולא אמרינן שהמזיד שלא התרו בו (מלבד שצריך כפרה דיום הכפורים) יצטרך גם חטאת להגן עליו, כל שכן בשאר מצות הקלים. והשיבו חז"ל (במשנה ב') שאז הייתי טועה שבשאר מצות הקלות אין צריך יום הכפורים כלל, רק מתכפר בחטאת על המזיד כשוגג; ורק בעכו"ם החמורה צריך יום הכפורים ואין חטאת מועיל. ואין לשאול שאם כן הלא יקשה – לכתב כאן "בשגגה" בשאר מצות ונילף בקרבן עכו"ם מקל וחומר! על זה השיבו (במשנה ג') שאז נטעה שבעכו"ם מצד חומר שבה צריך שתי כפרות – יום הכפורים וגם חטאת. (ב) שנית קשה מדוע כפל מלת "בשגגה" בחטאת נשיא ובחטאת יחיד? הגם שבא' מהם צריך ליכתב זה להבדיל ביניהם ובין חטא הכהן משיח והצבור כנ"ל, בכל זה די באחד משניהם. והשיבו (במשנה ד') שצריך לומר "בשגגה" בשעיר נשיא וגם בשעירה דיחיד - שאי אפשר ללמוד אחד מחברו. דאי אפשר ללמוד חטאת נשיא מחטאת יחיד דיש לומר דשאני שעיר שמביא הנשיא שהוא קרבן גדול שמכפר בצבור (בין בצבור שחטאו בעכו"ם שמביאים פרק לעולה ושעיר לחטאת וכן שעירי ראש חדש ושל מועדות שמכפרים על שאין בהן ידיעה לא בתחלה ולא בסוף) ולכן אלים גם כן לכפר על חטא זדון; מה שאין כן שעירה שלא נמצא בצבור קרבן נקבה. וכן אי אפשר ללמוד חטאת יחיד מחטאת נשיא דיש להשיב בהפך, דחטאת שעירה אלים יותר – ששוה בעכו"ם ובשאר מצות; דיחיד נשיא ומשיח שחטאו בעכו"ם מביאים שעירה. ולכן אלים לכפר ליחיד על הזדון אחר שמכפר אצלו על שגגת עכו"ם. אבל שעיר, הגם שהצבור מביאין אותו בעכו"ם – הוא עם פר לעולה והוא חטאת פנימי ואין דומה לשעיר נשיא. ולכן צריך לכתוב "בשגגה" בשתיהן.

סימן קצג

[**הערה: למה צריך למעט מצות המלך ובית דין והם אין זדונם כרת? ולמה נכפל זאת ד' פעמים?** (**ויקרא פרק ד – ד, יג, כב, כז**)]

מכל מצות ה': היה די לומר "מכל מצות אשר לא תעשינה" (שברוב פעמים לא יבא עם מלת "אשר" הודעה אחרת) כמו "ושמרת את המצוה..אשר אנכי מצוך" (דברים ז':י"א), "ולבלתי סור מן המצוה ימין ושמאל" (שם יז). ומשיב שבכלל "מצוה" סתם יהיה גם מצות המלך ומצות בית דין שנצטוינו לשמוע בקולם כמו שכתוב "שום תשים עליך מלך" שיהא מוראו עליך וכתיב "לא תסור מן הדבר אשר יורוך" וכמו שאמרו בנדרים (דף כה.) ולשבע יתהון דקיימיתו מצות? משמע מצות המלך. (והגם שלמד להלן שצריך שיהיה מצוה שזדונו כרת היינו טועים שזה רק במצות התורה שכן כתיב (במדבר טו, כב) "וכי תשגו ולא תעשו את כל המצות האלה אשר דבר ה' אל משה וכולי" ועל זה מוסב תנאי דהוקשה כל התורה לעכו"ם, אבל במצות אחרות של מלך ובית דין אין צריך תנאי זה). לכן אמר "כל מצות השם". והנה זה כפול ארבעה פעמים בפרשה (ויקרא, ד). ובכל אחד דרוש זה בספרא [כאן, (ויקרא חובה פרשה ד מ"יב), (ויקרא חובה פרשה ה מ"ה), (ויקרא חובה פרשה ז מ"י)] ורצה לומר כי במה שכתוב גבי חטאת הצבור "מצות השם" בודאי אין בכללו מצות בית דין כי שם הבית דין הם השוגים, ולא יתחייבו בית דין זה אם תקנו תקנה אחרת נגד בית דין אחר. ובמה שכתוב גבי נשיא "מצות השם" אין בכללו מצות המלך – כי הוא המלך. ומהם נלמד לשני פעמים דכתיב עוד "מצות השם" שאחד ממעט מלך ואחד ממעט מצות בית דין.

סימן קצד

מכל מצות ה': פעל "חטא" נקשר בלמד או בב' ומ"ם. "חטא" שאחריו למ"ד מורה העצם שאליו חטא כמו "וחטאתי לאלקים", "וחטאתי לאבי כל הימים". "חטא" שאחריו ב' מורה העצם שבו חטא כמו "חטאתו אשר חטא בה" (ויקרא ד כג), "אשר יעשה האדם לחטא בהנה" (שם ה כב), "אל תחטאו בילד" (בראשית כב), "ולמה תחטא בדם נקי" (שמואל א י"ט:ה'), "ובמשפטיך חטאו בם" (נחמיה ט כט).

וכשאחריו מ"ם אז לא חטא בכל הדבר רק במקצתו (שזה גדר המ"ם שמורה חלק מן הדבר) כמו שאמרו בספרא לקמן (ויקרא חובה פרק כ מ"ב) "וחטאה מקדשי השם" – ממעט; ושם (משנה ז) "אשר חטא מן הקדש" – לרבות פחות משוה פרוטה. ועיין באילת השחר (כלל שד??). ופה אמר "מכל מצות" יען יש מצות שאין מביאין עליהם חטאת והם שמיעת קול וביטוי שפתים וטומאת קדש ומקדש שהם בעולה ויורד. ודרשה זו נכפלה בספרא בחטאת צבור ונשיא ויחיד – שבכל אלה כתיב "מכל מצות השם". ואין הפירוש שלכך שינה הכתוב לכתוב "מכל" – דלזה לא צריך קרא, דהא מבואר שדינם בקרבן עולה ויורד! וכבר תמה בזה ר' הלל. ותשובת הקרבן אהרן בלתי נכונה דלמה כפל זה ד' פעמים? רק שפני שאין כולם בחטאת, **לא יכול** לכתוב בב'.

סימן קצה

[**הערה: איך מרבה מן "מכל מצות" מצות עשה שבנדה? והלא דריש אחר כך "מכל מצות" לכמה דרשות אחרות.**]

מכל מצות ה' אשר לא תעשינה: מה שכתוב "אשר לא תעשינה" בא לבאר באיזה מצות מדבר. כי בין עשין בין לא תעשין קרוים "מצות השם" ולכן פירש – רק אם עבר על לא תעשה. וזהו שאמר שומע אני עשה ולא תעשה; תלמוד לומר "אשר לא תעשינה". אמנם זה נכפל בפרשה זאת ארבעה פעמים: פה, ובצבור, ובנשיא, וביחיד. והיה די לכתבו פה לבד שהוא התנאי הכולל לכל הפרשה, כנ"ל. ואמרו רבותינו שאם יכתב רק פעם אחת "אשר תעשינה" ואחר כך יכתב סתם "מכל מצות השם", נאמר שמה שהתנה פה "אשר לא תעשינה" שממעט מצות עשה – היינו מצות עשה הקלה, ומה שאמר אחר כך סתם "מכל מצות השם" שכולל גם העשין הוא במצות עשה החמורה (כמו מצות עשה של "ונתצתם את מזבחותם" שהוא בעכו"ם). ואם יאמר שני פעמים "אשר לא תעשינה" נמעט גם מצות עשה החמורה, ועדיין נאמר שמה שכתוב שני פעמים "מכל מצות" (אף מצות עשה) היינו שיש בה כרת. ואם יכתב ג' פעמים "אשר לא תעשינה" שנמעט גם מצות עשה שיש בה כרת, נאמר שמה שכתוב פעם אחת סתם "מכל מצות" מרבה מצות עשה של מילה שהוא בכרת והוא תדיר. (ועיין פירוש תדיר זה בזבחים (דף צא.)). לכן הוכרח לכתוב ד' פעמים "אשר

לא תעשינה". ובכל זאת אל תטעה להוציא גם מצות עשה שבנדה (כדתנן בהוריות (דף ח:) איזהו מצות עשה שבנדה? פרוש מן הנדה [שאם היה משמש עם הטהורה ואמרה לו "נטמאתי" – לא יפרוש באבר חי], ומפרש בירושלמי מצות עשה "והזרתם את ישראל מטומאתם", ובשבועות (דף יח:) "ותהי נדתה עליו") כי כבר ריבה ממה שכתוב "כל מצות השם" אף מצות עשה שבנדה מפני שיש בה לא תעשה (כמ"ש בשבועות (שם) לא תעשה מנן לן? אר"פ לא תקרב לא תפרוש), רצה לומר כי יתבאר בסימן שאחרי זה שממה שכתוב כמה פעמים "מכל מצות השם" מרבינין עד(?) לא תעשה הקלה שהוא מלא תעשה שבנדה, עיי"ש.

סימן קצו

[**הערה: איך ריבה מן "כל מצות" כל הני שחשב פה? ולמה בכל אחד אמר "ומוסיף עליהם" שמבואר שבכל השבעה דברים שחשב פה צריך שיהיו שני ענינים חלוקים זה מזה. ומה שכתוב בפרק ב משנה ח' ומשנה ג' צריך פירוש, איך ימציא בחייבי מיתות כל הרבוים הנזכר.**]

מכל מצות ה' אשר לא תעשינה: ממשמעות הלשון משמע שעל חטא במצות לא תעשה חייב חטאת, דהא אמר "מכל מצות" שהוא מלה כללית. ולפי זה ימצאו שס"ה חטאות על שס"ה מצות לא תעשה. אמנם בפר' שלח (במדבר טו, כט), על מה שכתוב שם שאם חטא יחיד בעכו"ם יביא חטאת, אמר "תורה אחת יהיה לכם לעשה בשגגה". וקבלו פירושו שרצונו לומר שכל העושה בשגגה יהיה תורה אחת לענין חטאת כמו עכו"ם; שכמו שהמעשה שמביא עליו חטאת בעכו"ם זדונו כרת – כן כל דבר שזדונו כרת יביא על שגגתו חטאת. אמנם הלא יש לומר שבא לאמר שידמה בכל פרטיו לעכו"ם; או שידמה ברוב פרטיו לה. כי בעכו"מ יש ארבעה חומרות: (א) שמשנאסרה לא הותרה. ואוציא אשת איש ונערה המאורסה שיש להם היתר בגט ובמיתת הבעל (ב) שלא הותרה מכללה. ואוציא את השבת שהותר גבי עבודה. (ג) שחייבים עליה מיתת בית דין. ואוציא את חייבי כריתות (ד) שאיסורו נוהג בבני נח. ואוציא מצות שאינם נוהגים בבני נח. ויש לומר שצריך שידמה לעכו"ם בכל ד' צדדים אלה או על כל פנים בג' או בב' מהן. לכן כתבה התורה כאן "מִכֹּל מִצְוֹת השם" ארבעה פעמים

(ויקרא ד':ב'). וג' פעמים כתוב "**מכל מִצְוֹת** השם" – בכהן משיח (ויקרא ד, ב), ובצבור (ויקרא ד, יג), ובנשיא (ויקרא ד, כב); ובחטאת יחיד כתוב "**מִמִּצְוֹת** השם" (ויקרא ד, כז). ושם "מִצְוֹת" בלשון רבים, אין פחות משנים. ויש כלל במלת "כל" שגם אם בא על שם בלשון יחיד – אינו פחות משלשה. כמ"ש התוס' בכתובות (דף ח.) והרא"ש (פ"ק דברכות) דלרבינו תם יש לגרוס בברכות (דף יא:) גבי ברכת התורה הלכך נימרינהו לתרוייהו ולא גרסינן נימרינהו לכולהו דאז הוה משתמע מלשנא דשלש ברכות הן. וכן כתב הרמב"ן בספר הזכות (ספ"ב דמכות): ומהא לא מחוור לי הא דאמרינן לקמן "במיתת כולן הוא חוזר" דהא ליכא בזמן אחד אלא שנים מהן...אלא כיון שיש זמן ששלשתן קיימין משום הכי אמר במיתת כולן הוא חוזר וכולי. וכן כתב התוי"ט (סוף פרה). ועיין באילת השחר (כלל תקפג). והגם שאחרי החיפוש ימצא בגמרא ומשנה לשון "כל" על שנים כמו שבקרו על זה האחרונים – בכל זאת, בלשון הכתוב כלל זה דוקא, שעל שני נושאים ישמש בלשון "שניהם" כמו "וילכו שניהם יחדיו" "ויכרתו שניהם ברית", ולא יצדק לשון "כולם" כלל, רק על מספר שלשה יוכל לתפוס מלת הכללות "כולם" [או יוכל לומר "צאו שלשתכם" אם יש לו איזה כוונה לספור הנושאים כמו "ויפלו ארבעתן" וכדומה]. וברבה (מצורע פ' יט) מאן דאמר י"ג חופות, עביד "כל אבן יקרה מסוכתך" תלת – הרי מלת "כל" מורה שלשה. ובב"ר (פ' צ') "ויהי רעב בכל הארצות" – בשלש ארצות: בפנקי ובערביא ובפלסתיני. וברש"י יתרו (יח א) "את כל אשר עשה השם" – בירידת המן ובבאר ובעמלק. ושם (פסוק ט) "על כל הטובה" – טובת המן והבאר והתורה. – כי מלת "כל" מציין על כל פנים שלשה דברים. ובב"ר (פ' נט') "וה' ברך את אברהם בכל" – ר' לוי אמר תלת וכולי. ולפי זה אם בא מלת "כל" על שם שבא בלשון רבים והיה יכול לומר השם בלשון יחיד, בהכרח יהיה לא פחות מארבעה; כמו פה שהיה יכול לומר "כל מִצַוַת השם" (ה' בפתח בלשון יחיד) והיה גם כן משמעותו שלשה (שאין "כל" פחות משלש). וכשאמר "מצות" – מוכרח משֵם הרבים שהוא גם כן לא פחות משנים, שמדבר בארבעה. ועל יסוד זה בנו הדרושים בהלכה זו. שאם היה אומר ארבעה פעמים "**מצות** השם" בלא מלת "כל", היינו למדין ארבעה מיני מצות, שכל זוג הם שנים, שהם שמונה מצות חלוקות.

וכשאמר בשלשה מהם "**כל** מצות" – מלת "כל" מוסיף שנים – הרי עוד שלשה זוגות שכל זוג שני מצות נפרדות. סך הכל שבעה זוגות שכל זוג יש בו שני מיני מצות. על פי זה אמר (במשנה ח) שאם יאמר רק פעם אחת "מצות השם" נאמר שצריך שידמה לעכו"ם בכל ארבע צדדים הנזכרים, ולא נוציא רק משכב זכור ובהמה שהם דומים בכל ד' פרטים שחשב (ואתיא כר' אליעזר בסנהדרין (דף נח.), דלר' עקיבא גם אמו ואשת אביו שוים לעכו"ם בד' צדדים אלה). והם שני מיני מצות: כי יש בזכור מה שאין בבהמה – שאסור שלא במינו (שהוא ביאת בהמה) ומינו (שהוא אדם), והבהמה במינה מותרת; ויש בבהמה מה שאין בזכור שהרובע בהמה קטנה חייב מה שאין כן בבא על הקטן פחות מבן תשע. (משנה ט') וכשאמר "**מכל** מצות" מרבה זוג שני משני מיני מצות, והם: (מין א) אֵם ואשת אב והכלה, שדומים לעכו"ם בג' צדדים, רק שאינם נוהגים בבני נח לר' אליעזר; (מין ב) מוסיף עליהם במין השני בתו ובת בתו ובת בנו - שהם דומים גם כן לעכו"ם בג' צדדים, רק שתחת מיתת בית דין של סקילה הם בשריפה שהוא קלה מסקילה. (משנה י') וכשאומר בחטאת צבור "**מצות** השם" מרבה זוג שלישי משני מיני מצות, והם: (מין א) בת אשתו ובת בנה ובת בתה שהם במדרגה אחת עם המין לפניהם שהם בשריפה רק קלים מהם במה שאיסורם בא על ידי אישות; (מין ב) מוסיף עליהם חמותו ואם חמותו ואם חמיו [כרבא בפרק הנשרפין (דף עו:) אליבא דרבי עקיבא דחמותו לאחר מיתת אשתו איסורא בעלמא ואין בו כרת (וכמו שהסכימו הרמב"ן והרשב"א, ולא כרמב"ם (פ"ב מהל' איסורי ביאה ה"ח) דכרת איכא). ואם כן חמותו ואם חמותו יש היתר לאיסורם דאחר מיתת אשתו אין בו כרת. ואף להרמב"ם, על כל פנים יש היתר קצת שאין בו מיתת בית דין, וקיל מבת אשתו ובת בנה דיש בהן מיתה אף לאחר מיתת אשתו לדעת החולקים גם בזה על הרמב"ם וסבירא להו דון מינה ואוקי באתריה, כמ"ש הכסף משנה שם]. (משנה יא') וכשאומר (שם) "**מכל** מצות..." מרבה זוג רביעי משני מינים, והם נערה המאורסה ומחלל שבת ששניהם אין דומים לעכו"ם רק בשני דברים וחלוקים זה מזה. נערה המאורסה יש היתר לאיסורו בגט או במיתת הבעל, ושבת הותר מכללו. (ובכל זה נערה המאורסה במדרגה למטה מחמותו ואם אמותו שאין להם היתר לגמרי אחר

מות אשתו, שעדיין נשאר איסור להרמב"ן והרשב"א וכרת להרמב"ם). (משנה יב') וכשאומר בחטאת נשיא "מצות השם" מרבה זוג חמישי משני מיני מצות, והם אשת איש ונדה ששניהם לא הותרו מכללם כעכו"ם. רק אשת איש מיתת בית דין (רק שאין איסורה לכל אדם כעכו"ם), ונדה אינה מיתת בית דין ואסורה לכל אדם. (משנה יג') וכשאומר (שם) "**מכל** מצות.." מרבה זוג ששי משני מיני מצות והם אשת אחיו ואשת אחי אביו ששניהם בכרת. והם נבדלים: שאשת אחיו מותרת אם אין לו בנים; ואשת-אחי-אביו מן האם מותרת, מה שאין כן אשת-אחיו מאמו שהיא בכרת הגם שאינו בעירי. (משנה יד') וכשאמר בחטאת יחיד "ועשתה אחת ממצות השם" מרבה זוג שביעי משני מיני מצות. [הנה כבר כתב הראב"ד שגירסה שבידינו משושבת והפך הגירסא - שמה שכתוב "אחותו ואחות אביו" צריך להיות במשנה יג', ובמשנה יד' צריך לגרוס "לרבות אשת אחיו ואשת אחי אביו". ומלבד מה שאם נגרוס כן לא יהיה זוג במשנה יג' ובמשנה יד' יהיו שלשה מיני מצות שלא יעלה כפי הדרוש, חוץ מזה הלא אחותו ואחות אביו כבר נלמד מאשת איש ונדה הקודם להן. ולכן נראה לגרוס "אשת אחיו מאמו"]. והם (מין א) אשת-אחיו-מאמו דקיימא לן מכל העריות שהיא בכרת לבד ולא בעירי (וכמ"ש התוס' בריש יבמות ד"ה אשת אחיו מאמו). ויש לה מעלה שאין לה היתר ביבום (ומ"ש "שלא היה להם שעת היתר כעכו"ם" צריך לגרוס "שאין לה היתר כעכו"ם"; (מין ב) אחות אשתו שיש לה היתר במיתת אשתו. (**פרק א משנה א**): על פי זה כבר ריבה כל חייבי כריתות, כי יתר חייבי כריתות שאסורין לכל אדם כגון דם וחלב ופיגול ונותר וחמץ ושוחט ומעלה בחוץ והאוכל ועושה מלאכה ביוהכ"פ והמפטם את השמן ואת הקטורת והסך בשמן המשחה – כולם הם כל שכן מהני שאינם אסורים לכל אדם. ואף אלה שהותרו מכללם (כגון עושה מלאכה ביום הכפורים שהותר במקדש וכדומה) – כבר למדין מאלה דיש היתר לאיסורן שזה קיל יותר; או מאשת אח דמותרת באין לו בנים. ועל זה שואל דאם כן, למה לי להקיש מעכו"ם אחר שכולם למדין מהכתובים האלה? ומוכרח שבא ההיקש דצריך שידמה לעכו"ם בפרט זה, שיהיה זדונו כרת. (משנה ב') אולם, הלא יש לומר שצריך שתדמה לעכו"ם שיהיו חייבים מיתת בית דין (ואין משגיחים על כרת). ולפי זה יחסרו חמשה

מיני מצות מן המינים שחשב. כי מן הזוג החמישי שחשב משנה יב' יחסר נדה (שאין בה מיתת בית דין), וכן שני מינים שבזוג הששי ושני מינים שבזוג השביעי אין בם מיתת בית דין – הרי חסר חמשה מיני מצות ונקם תחתיהם חמשה מינים אחרים שיש בהם מיתת בית דין והם: (א) מקלל אביו ואמו, (ב) מסית ומדיח, (ג) מכשף, (ד) נביא שקר, (ה) עדין זוממין. ומשיב דהא כתיב "ועשה אחת" – שצריך שיהיה בו מעשה – ואלו אין בהם מעשה (ועיין בכריתות (דף ג:) ובסנהדרין (דף סה.) פלוגתא דר"ע ורבנן, ועיין בתוס' (שם סד"ה אלא). ודברי רש"י שם לקוחים מהספרא ואין פה מקום להאריך). (משנה ג') ועדיין נוכל לומר שהגם שנוציא את אלו מפני שאין בם מעשה, יש חמשה אחרים שחייבים שהם במיתת בית דין והם: (א) מכה אביו ואמו, (ב) גונב נפש, (ג) זקן ממרא, (ד) בן סורר ומורה, (ה) רוצח – שאלה הם במיתת בית דין ויש בם מעשה (ומשכחת מעשה בזקן ממרא כשעשה בעצמו כהוראתו). והשיב "תלמוד לומר תורה אחת יהיה לכם לעושה בשגגה" – רצה לומר וכתיב בתריה "..והנפש אשר תעשה ביד רמה ונכרתה" (כדמקרא ליה ריב"ל לבריה (יבמות דף סט, הוריות דף ח) שצריך שיהיה בו כרת ואז יתחייב חטאת, ואלה שחשב אין בם כרת). ובזה תבין מה שמובא בספרא (ויקרא חובה פרשה ד מי"א) גבי חטאת הצבור מצות האמורות במשיח הן מצות האמורות כאן. וכן כתב (ויקרא חובה פרשה ה מ"ו) גבי נשיא. וכן (ויקרא חובה פרשה ז מ"י) גבי יחיד – שרצונו לומר שדינו כאילו נכתב "מכל מצות השם" ארבעה פעמים במקום אחד שכולם נדרשים בדרשה אחת לברר על איזה מצות חייבים חטאת.

סימן קצז

ועשה מאחת מהנה: פה כתוב "ועשה מאחת" ובחטאת צבור ונשיא ויחיד כתוב "ועשה אחת מכל מצות". ואמרו חז"ל בספרא (הובא בשבת (דף קג:)) לפי שבמה שכתב "ועשה אחת" מורה שיעשה הדבר כולו ובמה שכתב "ועשה מאחת" מורה אף שעשה מקצת הדבר, שהמ"ם מורה תמיד על הקצתית. ולמדינן מזה שאף אם עושה קצת הדבר צריך שיהיה דבר שלם. ובאר התנא קמא שצריך שיכתב שם קטן משם גדול כגון "שמ" מ"שמעון" שאז, הגם שהוא "מאחת" (ר"ל מקצת מן השם), בכל זה

הוא "אחת" ודבר שלם, כי הוא שם קטן בפני עצמו. ור' יהודה מוסיף על מה שאמר תנא קמא (דצריך שהשם קטן יהיה משני אותיות חלוקות), והוא סבירא ליה (זה דעת רבן גמליאל רבו, לא דעתו, כ"פ בגמ' שם) דאפילו בשתי אותיות שוות שהן שם קטן משם גדול חייב. וכן צריך שיארוג שתי חוטין בבגד ושני בתי נירין בנפה ובכברה. ובזה, הגם שהוא מקצת הבגד והנפה, יצדק עליו "ועשה אחת" כיון שמתקיים בפני עצמו. ודעת ר' יוסי (במשנה ה') שציור זה לא משכחת רק באורג ב' חוטין בבגד וב' בתי נירין בנפה, שהוא "אחת"/"מאחת"; אבל בכותב לא תמצא זה שלדעתו חיוב כותב הוא משום רושם, ובכל שני רשימות, אף שני אלפין, אף שאינם שם כלל בשום מקום – חייב. ואם כן לא מוצאים ביה "אחת"/"מאחת" שהרשימות אין מצטרפות לעולם להיות דבר שלם כי כל אחד רשימה בפני עצמה. ודעת ר' שמעון שפירוש "אחת"/"מאחת" היינו שרצה לכתב פסוק שלם וכתב תיבה אחת, ואז חייב אף שלא השלים הפסוק; אבל אם כתב קצת התיבה – פטור לר' שמעון. כן פירשוהו בגמרא שם. ויש עוד דעות חלוקות בגמרא שם וירושלמי שם, ואין כאן מקום להאריך.

סימן קצח

[**הערה: באיזה אופן דרש ר' יוסי 'ועשה אחת ועשה הנה'? וכן מ"ש בשבת (דף ע.) לר' יוסי ג' דרשות (א) אחת מאחת, (ב) הנה מהנה, (ג) אחת שהיא הנה, הנה שהוא אחת – על מה הטבעו אדני הדרושים האלה התלוים על בלימה?**]

ועשה מאחת מהנה: יפלא מדוע לא אמר "נפש כי תחטא בשגגה ועשתה מאחת מכל מצות השם" כמו שאמר בצבור ובנשיא וביחיד. ומדוע חלק דבריו פה לשני מאמרים – "כי תחטא מכל מצות....ועשה מאחת מהנה" – ועל ידי זה הוצרך להוסיף מלת "מהנה" בחנם. ולמד ר' יוסי שנוציא מזה כוונה שניה הרצוף בלשון הזה, כי שני מלות שבאים זה אחרי זה ביחוס, שממנו יפורשו לפעמים שמלת השנית נמשכת אל שלפניה כמו שמפרשים פה "מאחת מהנה" רצונו לומר אחת מהנה, וכן "את היותרת מן הכבד מן החטאת". ולפעמים שני המלות הם נמשכים אל השם או הפעל הקודם להם כמו "כי שודד מבית מבוא" (ישעיהו כ"ג:א') - רצונו לומר שודד מבית, שודד מבוא. וכל מעשר הארץ מזרע הארץ מפרי העץ" (ויקרא כז ל) שפירושו וכל מעשר

מזרע הארץ וכל מעשר מפרי העץ. וכן "משאר בשרו ממשפחתו יגאלנו" (שם כה מט) שפירושו משאר בשרו יגאלנו, ממשפחתו יגאלנו, וכמו שלמד בספרא הקרוב קרוב קודם. ולכן דרך חז"ל לדרוש בכמו זה גם הכוונה השנית, כי אחר שכתבה התורה לשון שמשמע בו שני כוונות ולא בחרה לשון ברור, על כרחך שגם הכוונה השנית יש לו פנים בהלכה כמו שאמרו (עכו"ם (דף ה.) זבחים (דף קטז.)) "מכל החי מכל בשר תביא" – הבא בהמה שחיים ראשי אברים שלה - שפירשו "חי מכל בשר" שהבשר חי ושלם. ובספרי (שופטים פסקא קסח) "וכי יבא הלוי מאחד שעריך מכל ישראל" – בזמן שישראל נכנסים בשער אחד בג' רגלים - שפירשו הכוונה השניה 'אחד שעריך מכל ישראל', אחד שעריך שבו נכנסים כל ישראל (וכמו שהבאנו באילת השחר כלל ריא ריב). וכן פה מפרשים שני הצדדים. בצד אחד מפרש "ועשה מאחת מהנה" שמלת "מהנה" מוסב על מלת "אחת", שחייב על כל אחת מהנה, על כל מצות בפני עצמה. ובצד אחר מפרשים שמלת "מהנה" מוסב על פעל "ועשה" – 'ועשה מאחת ועשה מהנה', רוצה לומר שבין אם עשה מאחת ובין אם עשה מהנה (רוצה לומר שעבר עבירות רבות), בכל זה אינו חייב אלא חטאת אחת. וזהו שאמר ר' יוסי ועשה מאחת ועשה מהנה. רצה לומר שמפרשינן גם הכוונה השניה. ומצד זה פעמים שהוא חייב אחת על כולם. וזה משכחת בשני אופנים. (א) אם אינו יודע עיקר שבת כלל שאז אינו חייב על כל רבות מלאכות שעשה כל ימיו אלא חטאת אחד, שכל ימיו היה לו שגגה אחת. (ב) שידע עיקר שבת ושמלאכות אלה אסורין רק שטעה ואמר שהיום יום חול, שאז על כל המלאכות שעשה בכל שבת ושבת אינו חייב אלא חטאת אחת לכל שבת (דכל שבת חדא שגגה הוא. ומה שחייב על כל שבת – דימים שבינתיים הויין ידיעה לחלק; ופליגי בפירושו רש"י ותוס', עיי"ש). וכל זה "הנה" שהיא "אחת" - פירוש: ש"הנה" דומים ל"אחת"; שבין אם עשה אחת בין אם עשה הנה – אינו חייב אלא חטאת אחת על כל המלאכות שעשה. ומפרשינין גם הכוונה הפשוטה שמלת "הנה" מוסב על מלת "אחת" שחייב על כל מצות בפני עצמה. וזה בזדון שבת ושגגת מלאכות; שידע שהיום שבת וחשב שמלאכות אלה מותרות, שאז כל אב מלאכה שגגה בפני עצמה. וזה "אחת" שהיא "הנה", רוצה לומר שחייב על כל אחת ואחת

מהנה, ועל רבים חייב חטאת הרבה. ובשבת (דף ע.) ובסנהדרין (דף סב.) **אריב"ח מאי טעמא דר' יוסי? אחת מאחת; הנה מהנה; אחת שהיא הנה, הנה שהיא אחת. אחת - שמעון, מאחת - שם משמעון. הנה - אבות, מהנה - תולדות. אחת שהיא הנה - זדון שבת ושגגת מלאכות. הנה שהיא אחת - שגגת שבת וזדון מלאכות.** הוציא מפסוקים אלה שלשה דרשות מפורדים. (א) '**אחת**'/"**מאחת**". והוא הדרוש שבארנו (בסימן הקודם) שבחטאת כהן משיח כתוב "ועשה מאחת" וביתר החטאת כתוב "ועשה אחת". ודרשו שצריך שיכתב שם קטן משם גדול, "שמ" מ"שמעון". וזהו שאמר אחת - שמעון, מאחת - שמ משמעון. (ב) '**הנה**'/"**מהנה**". ודרוש זה בנוי על ההבדל שיסדנו על מלת "אחת" בין אם בא אחריו שימוש המ"ם כמו "ויקח אחת מצלעותיו" "אחת מכל מצות השם", ובין אם בא אחריו ה' הידיעה כמו "אל אחת הערים" "אל אחת הכהונות". והוא, שאם מכוין לאמר אחת ולא שתים אז בא אחריו מ"ם, ואם יכוין כל אחת שיהיה ולא יכוין להוציא הריבוי, יבוא אחריו ה'. למשל, "ואנקמה נקם אחת משתי עיני (שופטים ט"ז:כ"ח), "בחר לך אחת מהנה" (דברי הימים א כ"א:י') - ר"ל שדי לי נקמת עין אחת מהשתים. לא כן "ספחיני אל אחת הכהונות" (שמואל א ב':ל"ו), "אל אחת הלשכות" (ירמיהו ל"ה:ב') - ר"ל כל כהונה שיהיה ואין במשמעו אחת ולא שתים. [ולכן כל מקום שבא המאמר בשלילה נקשר עם מ"ם - "לא יעננו אחת מני אלף" (איוב ט, ג), "אחת מהנה לא נשברה" (תהילים ל"ד:כ"א), "אחת מהנה לא נעדרה" (ישעיהו ל"ד:ט"ז), "לא חסה עליך עין לעשות לך אחת מאלה" (יחזקאל ט"ז:ה') - כי בשלילה מכוין אל האחד ושאף אחד לא נשברה, וכדומה.] (עיין באילת השחר פרק ח). אמנם עם ה' הידיעה נקשר גם מושג ההודעה שהשם שבא עליו ה' הידיעה נודע בהכרח - "אחת הכהונות" הידועות, וכדומה. והנה פה היה ראוי לאמר "אחת ההנה", ר"ל כל אחת שיהיה, כי אין כוונתו דוקא אחת ולא שתים, רק כל אחת, כל שהוא. ולמה אמר "אחת מהנה"? ועל כרחין מפני שהשם הנרמז במלת "הנה" אין צריך שיהיה ידוע, ר"ל שאין צריך שיעבור דוקא על אבות מלאכות שהם ידועים שהיו במשכן, רק גם על תולדותיהן חייב. וזהו שאמר הנה/"מהנה" - ר"ל שהיה לו לכתוב "אחת ההנה", בלא מ"ם, וכתוב "מהנה" במ"ם

מפני שבלא מ"ם (שאז היה בהכרח לכתוב "ההנה" כי לא יסמך מלת "אחת" רק או אל ה' או אל מ"ם) היה פירושו אבות דוקא, אבל "מהנה" – תולדות.
(דרוש ג') **אחת שהיא הנה והנה שהוא אחת**. היא מה שבארנו למעלה שנוסד בשני הכוונות הרצופות במ"ם היחוס של מלת "מהנה" (א) שמוסב על מלת "מאחת" ואז חייב על כל אחת מהנה. וזה אחת שהיא הנה. (ב) שמוסב על פעל "ועשה" – 'ועשה מאחת, ועשה מהנה' – ואז אינו חייב על כולם אלא אחת. וזה הנה שהוא אחת. וכן הוא בירושלמי (פרק כלל גדול), עיי"ש שיתפרש גם כן במה שכתבנו. ובשבת (שם) אומר דשמואל אחת שהיא הנה והנה שהיא אחת לא משמע ליה, רצונו לומר שהוא סובר שאין לפרש שני כוונות מתחלפות במלה אחת, רק מלת "מהנה" מוסב על "מאחת" כפשוטו.

סימן קצט

אגב שהזכיר הדרוש של אחת שהיא הנה והנה שהיא אחת העתיק פה משניות שבפרק "אמרו לו" (כריתות פ"ג) (מן משנה ז' עד סוף הפרק שם). השאלות שהיה רבי עקיבא מסתפק בזה ושאל מרבותיו: (א) (משנה ח'). הבא על אחותו וכולי. ופירשו בגמרא שם (דף טו.) הבא על אחותו **שהיא** אחות אביו ואחות אמו (דאי לאו כן פשיטא, הרי גופין מחולקין). ומשכחת לה ברשיעה בר רשיעה כגון שבא ראובן על אמו והוליד ממנה שתי בנות וחזר ובא על אחת מבנותיו אלו והוליד ממנה בן, ובא אותו הבן על הבת האחרת – שהיא אחותו מאביו, ואחות אמו מן האב ומן האם, ואחות אביו מאמו. והשיבו לו שהדברים קל וחומר מן הבא על חמש נשים נדות שהוא שם אחד, חייב על כל אחת ואחת; וכל שכן כאן שהוא שלשה שמות. ואמרו בגמרא דהאי קל וחומר פריכא הוא, דמה לנדה שהם גופין מחולקין; אלא טעמא דאחותו בכלל כל העריות היתה לכרת, ולמה יצאה וכתב בה כרת בפני עצמה? ללמד על עצמה ועל הכלל כולו שחייב על כל אחת בפני עצמה (ולר"י במכות (דף יג:) אחותו דסיפא מיותר, עיי"ש). (ב) (באור משנה ט'). עוד שאלן אבר המדולדל בבהמה, שנתלש רובו ומעורה במקצתו, אם מטמא משום אבר מן החי (דקיימא לן שמטמא כנבלה ואבר הנתלש מן האדם מטמא כמת). והשיבו

ששמעו שאבר המדולדל באדם טהור ומוכי שחין שבירושלים שאיבריהם נופלים ורצו לכרתו שלא יהיה מאוס ברגל היה הרופא מניח בו כשערה והמוכה שחין תוחב האבר בקוץ המחובר לקרקע ונמשך ממנו בכח בענין דליכא נגיעה בשעת פרישה, והיה הרופא והתולה טהורים, כי כל שמחובר כחוט השערה אינו מטמא. וקל וחומר שאינו מטמא בבהמה שטומאתה קלה רק טומאת ערב (ועיין בחולין (דף קכז.), ו(דף קכט.)). (ג) (באור משנה י'-יב'). עוד שאלן השוחט ה' מיני זבחים (כגון חטאת ואשם ושלמים ועולה ותודה) בחוץ בהעלם אחד, אם מקרי 'אחת שהיא הנה' להתחייב על כל אחת ואחת. ופשיט ליה מקל וחומר מאוכל בה' תמחוין מזבח אחד שחייב על כל אחד ואחד, וכל שכן חמשה זבחים שגופים מחולקים. [וכבר האריכו לתרץ מה שקשה בזה מה מבעיא ליה, הא גופין מחולקין. ותו בתו"י (דף טו:) דנדה היא מוזהרת עליו. והראב"ד חילק בין חילוק גופין דנשים לבהמות. ובמהרי"ט חידושי קידושין (דף עט) מחלק בין היכא שיכול לעשות כאחד, דיכול לשחוט ה' זבחים כאחד ולאכול כאחד, מה שאין כן הבעילות מחולקות לגמרי. וחילוק זה איתא בגמרא (דף טו) ורבי יוסף אמר טעמא דר"א משום דאי אפשר לו לערבן וכולי. ועיין בשע"מ (פי"ז מהל' איסורי ביאה סוף הלכה יא). ועיין בתוס' סנהדרין ((דף נד:) ד"ה הנרבע) ובספר למודי ה' (לימוד קס"ג).] ור' שמעון השיב (במשנה יא') שאין ראיה מאוכל לשוחט, דמה לאוכל שכן נהנה. רק האיבעיא היה באוכל נותר מחמשה מיני זבחים דנהנה גם כן. ואמר ר' עקיבא (במשנה יב') שאם לדין יש תשובה; דשאני מעילה דחמורה, שאם האכיל הקדש לחברו או אם מהנה אותו במידי דלאו בר אכילה חייב כמו האוכל ונהנה (דקיימא לן המוציא קדש לחול חייב). ועוד יש בה חומרא אחרת שמצרפין את המעילה לזמן מרובה כדתניא לקמן (ויקרא חובה פרק יט מ"ה) מנין אכילתו ואכילת חברו הנאתו וכולי מצטרפין ואפילו לזמן מרובה? תלמוד לומר תמעול מעל – ריבה. הלכך חמירא נמי לענין חילוק הקרבנות. מה שאין כן נותר שאין בה החומרות הללו. (ד) (באור משנה יג'). עוד שאל רבי עקיבא את ר' אליעזר העושה מלאכות הרבה וכולי. ופירשוהו בגמרא דתרתי בעי מיניה: (א) בשבתות הרבה בהעלם אחד – ר"ל שעשה בזדון שבת ושגגת מלאכות בשבתות הרבה. כגון שחרש וקצר בכמה

שבתות - אם חייב על כל שבת בפני עצמה דשבתות כגופין מחולקים דמי. (ב) העושה מלאכות הרבה מעין מלאכה אחת בהעלם אחד אם ולדי מלאכות כמלאכות דמיין להיות חלוקין לחטאת. ופשיט ליה על שניהם דחייב על כל אחת ואחת, בין על כל ולד (דולדי מלאכות כמלאכות דמיין), בין על כל שבת (דשבתות כגופין מחולקים דמיין). ומחייב על שני תולדות מאב אחד שעשאן בשתי שבתות – ארבע חטאות. והנה ולדי מלאכות פשיט מסברה והא דשבתות כגופין מחולקים פשיט ליה מקל וחומר מנדה שאין בה תוצאות הרבה וחטאת הרבה (שאין חייב אלא על ביאה), ובכל זה (הבא על הנדות כן א' בגמ' (דף יז.) תני נדות) חייב על כל גוף וגוף אפילו לרבי עקיבא (כי ר"א בפ"ע סבירא ליה דאפילו בנדה אחת חייב על כל ביאה, רק לטעמיה דרבי עקיבא קאמר. כן פירשו בגמרא (דף טו.)), כל שכן שבת שיש בה ענינים הרבה (אבות ותולדותיהן שעל כולן חייב חטאת) – אינו דין שיהיו השבתות מחלקות?! ור' עקיבא השיב דנדה שאני שהיא גם כן מוזהרת (כמ"ש בספרא (אחרי מות פרק יג מ"א)). ור' אליעזר השיב הבא על נדות קטנות. ורבי עקיבא השיב שהקטנות יהיו מוזהרות בגדלותן. והשיב ר' אליעזר שהבא על בהמות יוכיח שחייב על כל גוף, אף על פי שלא שייך בהו אזהרה. והשיב לו הבהמה כשבת. ופליגי בגמרא בפירושו. יש מפרשים דקבלה רבי עקיבא מיניה ואמר בהמה ודאי כשבת ואין להשיב כלום. ויש מפרשים שהשיב בהמה מבעיא לי כשבת ולא קבל מיניה. אבל איבעיא השניה, אם ולדי מלאכות כמלאכות - לא קבל מיניה כמ"ש (במשנה ז') ואם מעין מלאכה אחת – חייב על כל העלם והעלם חטאת אחת, וזה דלא כר' אליעזר. ועיין בגמרא בארך ובירושלמי (פרק כלל גדול). ואין כאן מקום להאריך.

סימן ר

[**הערה: באיזה אופן דרש 'נפש בני ישראל', "נפש...אם הכהן המשיח"? ולמה צריך לדרושים אלה הלא כבר למד למעלה (סימן קצו) צבור ומשיח ממה שכתוב ד' פעמים "מכל מצות" וכמו שפרשתי שם**]

דבר אל בני ישראל נפש כי תחטא וכולי: כבר בארתי למעלה (סימן קצו) שחז"ל למדו ממה שכתוב בפרשיות אלה ארבעה פעמים "מכל מצוות השם אשר לא תעשינה"

שבא ללמד שמה שהוקש (בפר' שלח) כל העושה בשגגה לענין חטאת לעכו"ם, היינו שיהיה דבר שזדונו כרת כעכו"ם ואז שגגתו חטאת. ואין צריך שידמה בכל פרטיו לעכו"ם (שחייב בה סקילה ונאסרה לבני נח וכולי) דהא מרבה שבעה זוגות של מיני מצות, כמו שפרשתי שם באורך. אמנם כל אלה הלמודים שם מיוסדים על מה שכפל "מכל מצות השם" ד' פעמים, והיה די לכתוב רק בהפסוק הראשון ותו לא. אבל הלא יש לדחות דמה שכתוב "מכל מצות השם" בחטאת הצבור וכן בחטאת כהן משיח אינו מיותר, כי אי אפשר ללמוד חטאת הצבור מיחיד, שהצבור מביא חטאת על לא הודע (ששעירי ראש חדש ושעירי רגלים מכפרים על שאין בה ידיעה לא בתחלה ולא בסוף [כמ"ש בספרא (אחרי מות פרק ה מ"א-ג)]). וכן אי אפשר ללמוד כהן משיח מיחיד, שהוא מביא גם כן חטאת על לא הודע – פר יום הכפורים. וממה שכתוב "תורה אחת יהיה לכם לעֹשה בשגגה" יש לומר שזה רק ליחיד ולא נדע לצבור ומשיח, לכן צריך לכתוב בהו "מכל מצות" לגופייהו; וכיון שלא מיתרא, אי אפשר לדרוש כל הלמודים הנזכרים שם בסימן הנ"ל. ועל זה השיב בספרא 'נפש..בני ישראל' – הרי צבור כיחיד מה יחיד וכולי "נפש..אם הכהן המשיח.." – הרי המשיח כיחיד וכולי - רצה לומר, כי פה כתוב "נפש כי תחטא בשגגה מכל מצות ה'..אם הכהן המשיח יחטא..." לפי זה מה שכתוב "נפש כי תחטא" הוא המאמר הכולל לכל הפרשה וכולל כולם - משיח ונשיא ויחיד. דאם איתא שמאמר זה מוסב רק לכהן המשיח דסמיך ליה, לא היה לו להתחיל "נפש כי תחטא", רק לאמר "אם הכהן המשיח יחטא לאשמת העם ועשה אחת מכל מצות השם..." כמו שאמר כן בצבור ובנשיא וביחיד. וכיון שאמר זה על "נפש כי תחטא" שכולל המשיח (שנאמר בצדו) והנשיא ויחיד שנאמר אחריו, מבואר מזה שהמשיח כיחיד וכולי ושלא נאמר זה משום משיח ביחוד, רק על כולם נאמר. ואם כן מה שכתוב אחר כך "מכל מצות השם" בנשיא וביחיד מיותרים לדרשה. וזהו שאמר "נפש..אם הכהן המשיח.." – הרי משיח כיחיד. וכן אין לפרש שמה שכתוב "מכל מצות השם" בחטאת הצבור צריך לגופיה כי גם חטאת הצבור נלמד מהתנאי הכולל דפה שאמר "דבר אל בני ישראל...נפש כי תחטא מכל מצות השם"; כי מבואר אצלינו דכל מקום שהתחיל

הפרשה בדבור אל הכלל (כמו "דבר אל בני ישראל") ובאו בה מצות אל היחידים, ילמדנו שבין הצבור ובין יחידיהם שוים במצוה זאת; וממילא כיון שאמר "דבר אל בני ישראל..נפש כי תחטא מכל מצות השם" מבואר שתנאי זה "מכל מצות השם" שוה ליחיד ולצבור, ואם כן מה שכתב אחר כך בחטאת הצבור "ועשו אחת מכל מצות השם" מיותר. ומן היתורים הוציא למעלה (ויקרא חובה פרשה א ופרק א פרשה א מ"ז - פרק א מ"ג) שאין מביא חטאת אלא על דבר שזדונו כרת כמו שפרשתי באורך (בסימן קצו). והוא הדין לצבור ולמשיח. ואמר (במשנה ב') שאין ללמוד צבור מן הדין, מקל וחומר מיחיד שמביא על שגגת המעשה וצריך שיהיה זדונו כרת, וכל שכן צבור שאין מביא חטאת על שגגת המעשה עד שיהיה שם העלם דבר [כמ"ש (ויקרא חובה פרשה ד מ"ה)] – דיש לומר דצבור יש לו קולא גבי חטאת שמביא חטאת גבי טומאת מקדש וקדשיו על לא הודע לא בתחלה ולא בסוף (ששעירי ר"ח ושל רגלים מכפרים). ואין לומר דמשיח יוכיח שמביא גם כן פר יום הכפורים על לא הודע (שפר יום הכפורים תולה על טומאת מקדש וקדשיו שיש בה ידיעה בתחלה ואין בה ידיעה בסוף) – דיש לומר שאני חטאת זה שנעשה בפנים (שדם הפר טעון הזיה על בין הבדים ועל הפרוכת ועל מזבח הזהב), מה שאין כן השעירים שמביאין הצבור על לא הודע הם חטאת חיצונות. לכן צריך "בני ישראל" לרבות צבור שדינם כיחיד לענין שאין מביאין חטאת רק בדבר שזדונו כרת. ואמר עוד (במשנה ד' וה') שאי אפשר ללמוד משיח מן הדין, מקל וחומר מיחיד, שמביא על שגגת המעשה, וכל שכן משיח שיש לו חומרא לגבי חטאת שאין מביא רק על שגגת הוראה, שצריך שיהיה זדונו כרת – דיש להשיב דמשיח יש לו קולא שמביא חטאת (פר יום הכפורים) על לא הודע כנ"ל. ואין לומר דצבור יוכיח דיש להשיב שאני צבור שאין מביא אשם ודאי (אף אם הורו ועשו, דאין אשם בצבור). ואין לומר משיח (והוא הדין יחיד) יוכיח, שמביא אשם – דיש להשיב שאני נשיא ויחיד שאין מביא חטאת על לא הודע. לכן צריך קרא "נפש כי תחטא" לרבות המשיח.

סימן רא

[**הערה: פה ממעט מרובה בגדים מן שם "משיח" ולקמן אמר בהפך - לרבות מרובה בגדים ממה שכתוב "הכהן המשיח". ואחר כך אמר שממה שכתוב "המשיח" מיעט משיח מלחמה ובפר' צו אמר שמזה לא מוכח למעט משיח מלחמה וצריך שם מיעוט אחר. והם מאמרים סותרים זה את זה.**]

אם הכהן המשיח יחטא: דבר מבואר ששני תוארים הבאים על נושא אחד בהכרח שתואר אחד לבדו לא יספיק כמו "עבד עברי" "מזבח זהב" "עגל מסכה" וכדומה. "עבד" לבדו כולל גם הכנעני ו"עברי" לבדו כולל גם הבן חורין, וכמו שכתבנו (באילת השחר פרק יד). וכן פה שאמר "הכהן המשיח" משום שתואר אחד לבדו לא יספיק. שאם יאמר "משיח" לבד נטעה שהוא המלך שגם כן נמשח בשמן המשחה ונקרא בכל מקום בשם "משיח" סתם. [ואף שאמר אחר כך שנשיא (שהוא המלך) מביא שעיר הייתי טועה לאמר שפה מדבר אם חטא המלך בשגגת הוראה שאז מביא פר ואחר כך מדבר אם חטא בשגגת מעשה שאז מביא שעיר]. וזהו שאמר משיח יכול זה המלך? תלמוד לומר "הכהן". וכן אם יאמר "הכהן" לבד אף שנדייק מן ה"א הידיעה שהוא מורה על הכהן המיוחד והנודע בשם (כמ"ש בסימן שאחרי זה) נאמר שהוא המרובה בגדים. לכן צריך לומר "הכהן המשיח". בזה תבין מה שאמרו בספרא לקמן (ויקרא חובה פרשה ג מ"ו) על "ולקח הכהן המשיח מדם הפר והביא" אין לי אלא המשיח בשמן המשחה; מרובה בגדים מנין? תלמוד לומר "הכהן". וכן כתבו בפר' צו (צו פרק ה) על "והכהן המשיח תחתיו מבניו יעשה אותה". וזה סותר אל הנאמר פה שהוציא מרובה בגדים. אך כי שָׁם תואר "כהן" מיותר; דאם יכתב "משיח" לבד נדע שהוא הכהן גדול המשיח, לא המלך שהוא זר ועבודה לא יעבד. ומזה מוכרח ששם "משיח" שם לא בא על הבנתו המדויק שהוא הנמשח בשמן הקדש רק בהבנתו המורחב ששם "משיח" כולל כל גדולה וריבוי כמו "למשחה בהם ולמלא בם את ידם" שהוא ענין ריבוי; וכן "למשיחו לכורש" וכמו שפרש"י. ופירוש "הכהן המשיח" הכהן גדול. שאם פירושו שנמשח בשמן היה לו לומר שם "משיח" לבד. שוב ראיתי בירושלמי (פרק קמא דמגילה הלכה י) וזה לשונו: **תניא כהן משיח**

מביא פר ואין המרובה בבגדים מביא פר. ודלא כר' מאיר, דר' מאיר אמר המרובה בבגדים מביא פר. מאי טעמא דר' מאיר? "משיח", מה תלמוד לומר "כהן"? לרבות את המרובה בבגדים (כיון על ברייתא השניה שעל פסוק "והביא הכהן המשיח"). **מאי טעמא דרבנן? "משיח" יכול זה המלך? תלמוד לומר "הכהן". אי כהן יכול אף מרובה בבגדים? תלמוד לומר "משיח". או יכול שאני מרבה אף משיח מלחמה? תלמוד לומר "המשיח". מחלפא שיטתיה דרבנן. הכא כתיב "משיח" והכא כתיב "משיח"** (ר"ל גבי עשירית האיפה בפר' צו "והכהן המשיח..מבניו יעשה אותה"), **הכא אינון אמרין לרבות מרובה בבגדים והכא אינון אמרין להוציא את המרובה בבגדים. א"ר אילא כל מדרש ומדרש מענינו. תמן כל הפרשה אמורה באהרן. לאיזה דבר נאמר "כהן"? – לרבות את המרובה בבגדים. ברם הכא אין הפרשה אמורה באהרן. אילו נאמר "משיח" ולא נאמר "כהן" הייתי אומר זה המלך. ואין תאמר כבר קדמה פרשת המלך** (יש שם יתור וצריך לומר) **הייתי אומר על העלם דבר מביא פר ועל שגגת מעשה מביא שעיר. הוי צורך הוא שיאמר "משיח" וצריך הוא שיאמר "כהן"**. וכן הוא בירושלמי (פרק ג דהוריות). והן הן הדברים אשר כתבתי, תהלה לאל. ולפי זה מ"ש במגילה (דף ט:) ובהוריות (דף יב.) מאי טעמא דר' מאיר דאמר מרובה בגדים מביא פר הבא על כל המצות? דתניא: "משיח" – אין לי אלא משיח בשמן המשחה; מרובה בגדים מנין? תלמוד לומר "הכהן המשיח" – כיון על ברייתא דלקמן. וכן פרש"י ז"ל שם תלמוד לומר והביא הכהן המשיח. ר"ל דסבירא ליה לר' מאיר אחר שהמרובה בבגדים מביא את הדם בהכרח שגם הוא מביא פר.

סימן רב

הכהן המשיח: בספרא פה מוכיח ממה שכתוב "הכהן המשיח", בה' הידיעה, שרצונו לומר הכהן הגדול הנודע בשם "משיח", לא כל משיח שיהיה, שאז היה לו לומר "אם כהן משיח יחטא.." בלא ה' הידיעה. אולם בפר' צו (צו פרק ה מ"א) על "והכהן המשיח תחתיו מבניו" אומר יכול שאני מרבה אף משיח מלחמה? תלמוד לומר "תחתיו מבניו" – מי שבנו עומד תחתיו וכולי, ולא למד לה ממה שכתוב "**הכהן** המשיח" בה' הידיעה. אבל דבריהם מיוסדים על אדני פז; שידוע בהגיון שבמאמרים

התנאים לא תבא ה' הידיעה על הנושא שיסופר עליו תנאי אפשרי במלת "כי". למשל: "**וכהן** כי יקנה נפש", "אשר **נשיא** יחטא" (אם לא כשבא על הנושא מלת הצירוף "אשר" כמו "**האיש** אשר יעשה בזדון", "**והנפש** אשר תאכל בשר"). והטעם מבואר כי גם כשהנושא הוא שם ידוע, בכל זה אחר שידובר עליו בדרך אפשרות בזמן אפשרי – לא יצדק ליחד אותו בה' הידיעה שלא יצדק לומר "אשר הנשיא יחטא". שהגם ששם "נשיא" שם נודע, בכל זה אחר שמדבר באפשרות אם יחטא איזה נשיא בזמן מן הזמנים – אי אפשר לומר "הנשיא" כי אין ידוע איזה נשיא, כי בזמנים העתידים יהיו נשיאים רבים שאחד מהם אשר הוא עדן בלתי ידוע יחטא. [לבד כשבא עליו מלת "אשר" שאז ה"א הידיעה נשענת על ההודעה שיציין במלת "אשר"]. אמנם מה שיספר אחר כך על הנושא בדרך החלטה יתכן לסמנו בה' הידיעה כי בזה מציין הזמן ההוה, לא עתיד; כמו "ולקח הכהן" "וטבל הכהן" "ואם פרוח תפרח הצרעת". ולכן במה שכתב לקמן "והכהן המשיח תחתיו מבניו יעשה אותה" בא הה"א הידיעה כדת ורצונו לומר הכהן העובד וראוי לעבודה כמו שיצדק לומר "וראה הכהן את הנגע" "וקמץ הכהן מלא קומצו" ופירושו כהן העובד. ולכן לא הוכיחו שם מזה שמדבר מכהן הגדול. לא כן פה שמה שכתוב "אם הכהן המשיח" הוא שלא כדת ההגיון – הוכיחו היטב שציין בזה את הכהן הגדול שאין על גביו משיח. ועיין תזריע (סימן קנט).

סימן רג

אם הכהן המשיח יחטא: אחרי הדרישה בְנותי כי דרך הלשון שבמאמר-תנאי-עתידי יבוא הפעל הראשון (הסמוך למלת "כי") בלשון עתיד, אבל הפעלים שאחריו, בין הבאים לפרש את הפעל בין המגבילים לו בחלוקה, יבואו בלשון הוה או בלשון עבר, לפי כוונת המדבר בכל מקום. למשל, "ונפש כי תחטא...והוא עד או ראה או ידע.." (ויקרא ה, א), "נפש כי תחטא..או עשק..או מצא אבידה..." (ויקרא ה, כא-כב), "ואם בכלי ברזל הכהו..ואם באבן יד הכהו..." (במדבר לה, טז), "כי יקח איש אשה ובא עליה...ואם אמת היה הדבר..." (דברים, כב-יג) – כל אלה באו בלשון עבר. "ואם זבח שלמים קרבנו..אם מן הבקר הוא מקריב.." (ויקרא ג׳:א׳) באו בלשון הוה. וכל

מקום שנלוז מן החק הזה דרשוהו חז"ל כמו שכתבתי באילת השחר (סימן מו). וכן פה היה ראוי לאמר "אם הכהן המשיח חטא" אחר שבא לפרש החלוקות של פעל "נפש כי תחטא" שבראש הפרשה. וזהו שאמר בספרא "משיח יחטא" מה תלמוד לומר? . והשיבו שבא ללמד שלא יביא פר רק על מה שחטא אחר שנתמנה, לא על מה שחטא בעודו הדיוט שמתכפר כהדיוט. ואם היה אומר "אם הכהן המשיח חטא" היינו טועים שאף שחטא בעבר קודם שנתמנה מביא פר. והנה כן גם במה שכתב בנשיא "אשר נשיא יחטא" (ויקרא ד, כב) והיה לו לומר "אשר..חטא" למד גם כן לקמן (ויקרא חובה פרשה ה מ"ב) שאינו מביא על הקודמות. על פי זה שואל למה לי קרא פה? הלא נילף מקל וחומר מנשיא – שלא נשתנה דינו ממה שהיה קודם שנעשה נשיא לענין שגגה (שמביא על שגגת המעשה כהדיוט) – ואף על פי כן אינו מביא על הקודמות, וכל שכן כהן משיח – שאינו מביא על שגגת המעשה דהא כתיב ביה "לאשמת העם" (כמ"ש (ויקרא חובה פרק ב ריש פרקא)) – שלא יביא על הקודמות. ומשיב שיש לדחות דשאני נשיא שאין מביא שעיר אחר שעבר מנשיאותו, מה שאין כן כהן משיח שמביא פר גם כשעבר מכהונתו (כמ"ש (ויקרא חובה פרק ב מ"ז)); הוה אמינא שיביא גם על הקודמות, קמ"ל. והנה לדעת תנא קמא פר הוא דלא מביא אבל מביא כשבה או שעירה כהדיוט. ור' שמעון סבירא ליה (במשנה ז') שאם נודע לו אחר שנתמנה – לא יביא כלל, דבעינן שיהיה חטאתו וידיעתו שוים. וכן תני בספרא (ויקרא חובה פרשה ה מ"ג) גבי נשיא. ובריית זו מובאת בהוריות (דף י.). ובירושלמי שם יש טעם אחר לר' שמעון. ומה שכתב משיח יחטא יכול גזירה וכולי – כבר פרשתי למעלה (סימן יב). ועיין בגמרא שם.

סימן רד

יחטא לאשמת העם: פירשו חז"ל שמה שכתוב "לאשמת העם" הוא תואר אל פעל "יחטא" – שצריך שיהיה חטאו דומה לאשמת העם, היינו לחטא הציבור, שיבואר אחרי זה. שצריך שימצא בחטאו התנאים המחויבים בחטא הציבור – שיהיה סבת החטא שגגת הוראה, ושיורה לבטל מקצת ולקיים מקצת, ובדבר שאין הצדוקים מודים בו, וממילא צריך שיהיה חכם מופלא מורה הוראה. ואין הבדל בינו לבין חטא

העדה רק מה ששם צריך שיעשו העם בסבת הוראת הסנהדרין ופה צריך שהוא עצמו יעשה כהוראתו, כמו שיתבאר בסימן שאחרי זה. [ומכוונת התורה היא שהקבלה וההוראה תהיה ביד הכהן הגדול בצירוף הסנהדרין, כמו שכתוב "ובאת אל הכהן ואל השופט אשר יהיה בימים ההם" (דברים י"ז:ט'), "יורו משפטיך ליעקב" (דברים ל"ג:י'), "כי לא תאבד תורה מכהן" (ירמיהו י"ח:י"ח), "כי שפתי כהן ישמרו דעת ותורה יבקשו מפיהו" (מלאכי ב':ז'), ודומיהם. וכן כתב הרמב"ם (פ"ג מהל' סנהדרין ה"ב) שצריך שימצאו כהנים בסנהדרין. וסדר הכתוב תחלה תקנת החטא הצומח על ידי טעות הוראה, בין על ידי הכהן העומד לשרת בין על ידי הסנהדרין. שהכהן, הגם שהוא עצמו העושה, הוא "לאשמת העם" כולו, כי הוא המכפר ושליח הצבור ושלוחו של אדם כמותו. וטעות השופטים הוא רק אם עשו העם כהוראתם. ושניהם קרבנם שוה בכל פרטיהם לבד בחטאת עכו"ם שדין המשיח כדין היחיד. ויש לתת טעם בזה מפני שכשעבד עכו"ם, אף בשוגג, ואף שעשה תשובה, נפסל מהיות כהן לאל עליון כמ"ש הרמב"ם (בסוף הל' ביאת מקדש), לכן השוותה התורה דינו אל היחיד.] ובארו שלמה לי קרא? הלא יש ללמד זה מן הדין כמו ששוה לציבור במה שקרבנו משונה מקרבן יחיד - כן ישוה בחטאו אליהם שיהיה בסבת הוראה. והשיבו (במשנה ב') שיש לומר הלא גם נשיא קרבנו משונה מקרבן יחיד שמביא שעיר ואף על פי כן חטאו הוא שגגת מעשה. ואמרו (במש' ג'-ד') שבצד אחד דומה יותר לציבור שמביא פר כמוהם ואינו מביא אשם תלוי כמוהם (דציבור אין מביאים אשם תלוי דכתיב "ואם נפש" (ויקרא ה, א) - ולא ציבור. ומשיח אין מביא אשם תלוי דכתיב (ויקרא ה, יח) "וכפר עליו על שגגתו אשר שגג" – מי שחטאתו ושגגתו שוים, יצא משיח שאין חטאתו ושגגתו שוה שחטאתו במעשה ושגגתו בהוראה. ולהכי אמר בגמ' הוריות (דף ז:) דאשם תלוי כדי נסבה, דהא עדיין לא ידעינן ששגגתו בהוראה). ובצד אחר דומה לנשיא; שבשגגת עכו"ם מביא שעירה כמוה' אף על שגגת המעשה ומביא אשם כמוה'. ואם כן לא נדע אם נדמהו לציבור או לנשיא. לכן צריך קרא. ובריית‍א זו מובאת בהוריות (דף ז:) ושם גריס (במשנה ב') "נשיא מוצא מכלל היחיד"

כמו שהעתקתי. ויש גורסים "נשיא מוצא מכלל הציבור". ויש לפרש גם כגירסא זאת. וק"ל.

סימן רה

והקריב על חטאתו אשר חטא: בחטאת נשיא וכן בחטאת יחיד כתיב "והביא את קרבנו". וכן הלשון בכ"מ כמו בחטאת עולה ויורד (ויקרא ה, ו) "והביא את אשמו". וכן בכל האשמות (שם פסוק ז', ויא', וטו', ויח'). וכן תמיד. ורק בחטאת כהן משיח כפל דבריו "והקריב על חטאתו...והביא את הפר". וכן בפר העדה – "והקריבו הקהל...והביאו אותו". ומלבד שהוא כפל הלשון, כבר בארתי (למעלה סימן כה) שבכל מקום שידבר על הבאת הקרבן לא ישמש בלשון הקרבה רק בלשון הבאה. וכל מקום שבא לשון הקרבה יש בו דרוש. והנה יתבאר לקמן (סימן רמח) שלכן אמר "והקריבו הקהל" משום דבפר העדה הבית דין הם בעלי הקרבן וה"עושים אותו", היינו שהם הבעלים הסומכין עליו; והקהל הם המקריבים ומקדישים אותו, כי גובים אותו פר מכל שבט. ולכן אמר בפרשת שלח "ועשו כל העדה", עיי"ש. ולכן אמר פה "והקריב על חטאתו" ללמד שהוא המקריב ומקדיש אותו על חטאו, לא על חטא הקהל שעשו כהוראתו, שאז הוא העושה והסומך, לא המקריב. וזהו שאמר בספרא (מובא בהוריות (דף ז.)) אי מה ציבור אם הורו וכולי יכול אף משיח וכולי תלמוד לומר "והקריב על חטאתו אשר חטא" – כגירסא בגמרא שם. ועיקר הלימוד מן "והקריב" כי מה שכתב "אשר חטא" צריך לדרוש שיתבאר (בסימן רז). ר"ל דסתם ספרא ר' יהודה והוא סבירא ליה לקמן (ויקרא חובה פרשה ד מ"יד) גבי ציבור שכל שבט ושבט מביא פר, ופירושו שהבית דין גובים פר מכל שבט כמו שיתבאר שם. וה"ה למה שנטעה דגם המשיח חייב אם חטאו אחרים על פיו, היינו שיגבה פר מכל שבט. ולפי זה לא היה לו לאמר "והקריב על חטאתו" רק "ועשה על חטאתו" שירמוז על שהוא הסומך עליו כמו שכתב "ועשו כל העדה" (פר' שלח) או יאמר "והקריבו הקהל". ובזה מלמד שהוא המקריב והמקדיש כי חייב על חטאו. ובירושלמי למד לה מן "אשר חטא", וכן הוא בגירסא הספרא, והוא הלימוד הפשוט שמבואר שעל חטאו מביא. אבל לפי מה שבאמת צריך "אשר חטא" לדרשה אחריתי צריך לומר

שזה ידעינן מן "והקריב" ומיותר "אשר חטא" לדרוש שיתבאר (בסימן רז). ולכן מביא בגמרא כל הפסוק כי לפי מה שמסיק במשנה ח' דצריך "אשר חטא" לדרשה אחריתי צריך לומר שזה שפטור ב-הורה ועשו אחרים נודע ממה שכתוב "והקריב".

סימן רו

והקריב על חטאתו: הנה יש הבדל בין תואר **משיח** ובין תואר **נשיא**. ששם "משיח" הונח על שנמשח בשמן המשחה, בין שעובד בין שאינו עובד; שגם אחר שעבר מחמת מום או זקנה, 'שמן משחת אלהיו על ראשו'. אבל בשם "נשיא" לא יקרא רק בעת שהוא נְשִׂיא עמו, לא אחר שעבר מנשיאותו, כי הוא שם מצטרף כמו "אדון"-"עבד", וכדומה. וכמ"ש בהוריות (דף י.) "אשר נשיא יחטא" – כשהוא נשיא אין, כשהוא הדיוט לא. אמנם יש סברה לומר שטעם קרבן המשיח הוא מפני שהעם למדין ממנו וסומכין עליו כמו שכתוב "לאשמת העם". ולפי זה כשעבר מכהונתו אין העם סומכין עליו רק על הכהן אשר יהיה בימים ההם ואין צריך להביא פר. ובזה יש קל וחומר מנשיא שמביא על שגגת מעשה (ואם כן מביא בעבור עצמו) ובכל זה נשתנה דינו כשעבר, כל שכן משיח שאינו מביא רק על שגגת הוראה (שבזה יש סברא שאחר שעבר לא ילמדו העם ממנו) שכל שכן שראוי שישתנה דינו. לכן כתוב "והקריב על חטאתו" שזה מיותר, שהיה לו לומר "והקריב פר בן בקר" ותו לא כמ"ש בחטאת הצבור ובנשיא וביחיד. אך שבא ללמד שיקריב על חטאתו לבד, לא על שהעם נכשלים בסבתו. ובזה מבואר שמביא גם משעבר, כי לענין חטאתו אין הבדל בין העת שעובד ובין אחר שעבר. ובברייתא זו מובאה בהוריות (שם).

סימן רז

והקריב על חטאתו אשר חטא: מה שכתוב "אשר חטא" מיותר. ואמרו חז"ל בספרא (מובא בהוריות (דף ו.)) שבא ללמד שרק אם חטא לעצמו, אבל אם הורה עם הצבור ועשה עמהם (כגון שהורו בית דין שחלב מותר והוא הורה עמהם ועשה כהוראתו) – אינו מביא פר בפני עצמו; ומתכפר לו עם הצבור. ואמרו שאין לומר שנדע זה מן הדין מנשיא שגם כן מוצא בקרבנו מדין קרבן יחיד (כן גרסינן בגמרא. ובגירסת הספרא "מוצא מכלל הצבור", ר"ל גם כן מכלל יחידיהם) ובכל זה מתכפר לו עם הצבור, וכן

יש להיות במשיח – כי על זה יש לדחות דשאני נשיא שביום הכפורים מתכפר עם הצבור, מה שאין כן המשיח שמביא ביום הכפורים פר בפני עצמו כמ"ש "והקריב אהרן את פר החטאת אשר לו" (ויקרא ט"ז:ו') ואינו מתכפר על ידי שעיר הצבור. לכן אמר "אשר חטא" לדייק רק אם חטא לבדו, לא אם חטא בחטא אחד עם הצבור. (ואם חטא עמהם בשני חטאים מחולקים בטעמיהם או בשמותיהם מבעיא להו בגמרא שם. ועיין ברמב"ם (פ"טו מהל' שגגות), ואין כאן מקום להאריך.)

סימן רח

(באור משנה א') **פר בן בקר**: שמות **פר** ו**עגל** אינם שמות עצמיים, רק שמות תוארים, יקראו בהם כפי גדולם. בהיותו צעיר נקרא "עגל" וכשגדל נקרא "פר" על שם הפרותו (עיין מה שכתבנו בזה למעלה (סימן י') על שם ר' יונה המדקדק). ואמרו בראש השנה (דף כו.) "ותיטב לה' משור פר.." אם שור למה פר? אמר ר' מתנה שור שהוא גדול כפר – כי פר שהקריב אדם הראשון היה ביום הולדו שאז נקרא "שור" כמו שאמרו שור בן יומו קרוי "שור" והיה גדול כפר בן ג' שנים; וכמו שפרש"י (שם) ובעכו"ם (דף ה) חולין (דף ס). והנה בין "עגל" ו"פר" אין גבול ממוצע; דכל שיוצא מכלל "עגל" נכנס לכלל "פר". ודעת ר' אליעזר (ריש פרה) ד"פרה" בת שתים ו"עגלה" בת שנתה, דסבירא ליה שבשנה השניה הוא בכלל "פר". וחכמים סבירא להו שָם ד"עגלה" בת שתים ו"פרה" בת שלש, ושעד השנה השניה הוא בכלל "עגל". ומצאנו עוד: "עגל בן בקר" ו"עגלת בקר", וכן "פר בן בקר". ודעת חכמים ששֵם "בן בקר" אינו מציין המין ואין פירושו עגל או פר ממין הבקר, כי שם "עגל" או "פר" מיוחד רק במין הבקר ולא נמצא במינים אחרים. רק פירוש "בן בקר" כמו – "בן שנה", "בן נכר", "בן חיל", "בן מות". וכשאומר "עגל בן בקר" פירושו עגל שהוא בקר, כי "בקר" מציין הגדלות. (ומצאנו (שמואל א יד, לב) "ויקחו צאן ובקר ובני בקר" שפירוש "בקר" גדולים ו"בני בקר" קטנים.) ולכן, כשאמר "עגל בן בקר" פירוש "בן" כמו "בן חיל" שהוא איש חיל, וכן רצונו לומר עגל שהוא בקר רצה לומר שהוא גדול; כי שם "עגל" כולל משנולד עד שנה השלישית ובשנה השנית הוא "בן בקר" - ר"ל עגל גדול כבקר. וזהו שאמר ר' מאיר בראש השנה (דף י.) ור' שמעון (בספרא משנה ו) כל מקום שנאמר "עגל" סתם

הוא בן שנה; "בן בקר" – בן שתי שנים. וכשאמר "פר בן בקר" הוא בשנה השלישית **לבד**, כי "פר" סתם נקרא מן השנה השלישית עד מותו, אבל "פר בן בקר" נקרא רק בשנה השלישית (ומלת "בן" בא על הצעירות כמו – "בני נשר", "בן רחמים", "בני יונה", "בני צאן", "בני עזים", "בני לביא", "בני עורב", "בנות יענה"). ופירושו - פר צעיר לימים. וזהו שאמר "פר" יכול זקן? תלמוד לומר "בן". אי "בן" יכול קטן? תלמוד לומר "פר" – רצונו לומר "בן בקר" לבד כולל גם בן שתי שנים ו"פר" לבד כולל גם בן ד' וה', אבל "פר בן בקר" הוא רק בשנה השלישית. וזהו שאמר הא כיצד? בן שלש כדברי חכמים, ר"ל חכמים דפליגי על ר' אליעזר גבי פרה ואמרו דפרה בת ג' או בת ד' וכל קודם לג' נקרא "עגל". וזה שם דכתיב "פרה" סתם אבל "פר בן בקר" הוא בשנה השלישית. והנה לדעת ר' אליעזר ((משנה פרה פ"א)) ד"עגלה" בת שנתה, הגם דשָם כתוב (דברים כא, ג) "עגלת **בקר**", צריך לומר ד"עגלת בקר" הוא לדעתו עגלה ממין הבקר כי סבירא ליה דשם "עגל" משותף גם לצעירי מינים אחרים שהם מסוג "בקר" כמו שיאמר "גדי עזים" מפני ששם "גדי" משותף לצעירי מינים אחרים כמו שפירש רש"י על "לא תבשל גדי בחלב אמו". ויאמר "עַיר בן אתונות" (זכריה א, ט) מפני ששם "עַיר" משותף לצעירי גמלים כמו שפירשנו בפירוש ישעיהו (ל' ו'). וכן במ"ש "כפיר אריות" "גורי אריות" שנקראו כן גם צעירי הלביא כמ"ש (יחזקאל, כא) "מה אמך לביאה..ויעל אחד מגוריה כפיה היה". וכן מטעם זה אמר "עופר האיילים". ו"עגלת בקר" או "עגל בן בקר" מפני שיש "עגל" ממין אחר. אבל דעת ר' אליעזר ב"**פר** בן בקר" שצריך להיות דוקא בן שתי שנים כר' יוסי הגלילי, דלדידיה "פרה" בת שתים וגם יותר משתים כמו שביאר הר"ש שם. אבל "פר בן בקר" שמורה הצעיר יהיה רק שתים דכן אומר בתוספתא (הביא הר"ש פרק א דפרה) ר' אליעזר אומר..שכל פרים שבתורה "פר בן בקר" בן שתי שנים; "פר" סתם בן שלש. והנה בראש השנה (דף י) אמר ר' מאיר ד"פר" בן שלש. ופה תניא דר' מאיר אומר אף בני ארבע ובני חמש כשרים אלא שאין מקריבים מפני הכבוד. וזה אף ב"פר בן בקר" דהא בא לאפלוגי אתנא קמא שמיירי ב"פר בן בקר". ועל כרחך מה שאמר בראש השנה פר בן שלש היינו שלא יהיה פחות משלש, אבל למעלה אין לו שיעור. ועל כרחנו סובר ד"פר בן

בקר" פירושו ממין הבקר (דאין לפרש דפליגי דלתנא קמא פסול בדיעבד ולר' מאיר רק לכתחלה דהא תניא בתוספתא (פ"ק דפרה) חומר בעגלה מה שאין במוקדשין שהשנים פוסלים בעגלה ולא במוקדשין). ובספרא פה (משנה ז') ר' שמעון אומר...פר סתם בן שלש אף בני ארבע ובני חמש כשרים אלא שאין מביאים זקנים מפני הכבוד – משמע שרק ב"פר" סתם סבירא ליה לר' שמעון דכשרים אף ביותר מג', לא ב"פר בן בקר". אולם קשה מדוע לא באר ר' שמעון ד"פר בן בקר" דוקא בן שלש ובן ד' פסול? וכן קשה לי על מה שכתוב במשנה דפרה (פרק א משנה ב) ר' יוסי הגלילי אומר "פרים" – בני שתים. וחכמים אומרים (אף) בני שלש. ר' מאיר אומר אף בני ארבע ובני חמש כשרים. - דמשמע דפליגי ב"פרים" סתם. והיה לו לבאר שזה רק ב"פר בן בקר" אבל ב"פר" סתם לכולי עלמא כשר אף בני ארבע ובני חמש. אולם אחרי עיינתי ראיתי כי כל הפרים הנזכרים בתורה כתוב בהם "פר בן בקר" כמו בפר המלואים (שמות כט, א) "לקח פר אחד בן בקר" (ומה שכתוב (שמות כט, לו) "ופר חטאת תעשה ליום" בודאי רצונו לומר כדוגמת הפר שביום הראשון). וכן פר חטאת כהן משיח והעדה (ויקרא ד':כ"א) ופר יום הכפורים (ויקרא, טז) ופרי הנשיאים (במדבר, ז) ופר חטאת הלוים (במדבר ח':ח') – בכולם מבואר שהיה "פר בן בקר" (לבד מ"בקר זבח השלמים" של הנשיאים שתפס בהם תחלה לשון "בקר") מלבד בפרי החג שבפר' פנחס שמן יום השלישי ואילך כתוב "פר" סתם. ויש לומר שזה מפני שסמך על מה שאמר ביום הראשון וביום השני "פרים בני בקר" ולא הוצרך לכפול זאת בכל פעם. ולפי זה לא נמצא בתורה רק "פר בן בקר" ולא נמצא "פר" סתם וממילא מה דפליגי חכמים ור' יוסי ור' מאיר ב"פר בן בקר" קאי על כל הפרים שנמצאו בתורה גבי קרבנות כי בכולם כתוב "פר בן בקר". ור' מאיר ור' שמעון סבירא להו דבכולם כשר אף בני ד' וה' מדאורייתא דסבירא להו ד"פר בן בקר" פירושו ממין הבקר. ותנא קמא ור' יוסי הגלילי ור' אליעזר סבירא להו ד"פר בן בקר" פירושו פר מצעירי הבקר, והוא לר' אליעזר ור' יוסי הגלילי בן שתי שנים ולחכמים בן שלש; וסבירא להו דכן בכל "פרים" הנזכרים בתורה דבכולהו כתיב "בן בקר" ואף בפרי הרגלים מיום ג' ואילך שכתוב "פר" סתם סמך את עצמו על מה שכתב ביום הראשון והשני. ולכן סבירא

ליה לר' יוסי הגלילי (במשנה דפרה) "פרים" בני שתים, וחכמים אומרים "פרים" בני שלש. ומה שכתוב בתוספתא לר' אליעזר ד"פר בן בקר" בן שתי שנים , "פר" סתם בן שלש הוא נפקא מינה לפרה אדומה שכתוב "פרה" ויכול להביא גם בת שלש, דמה שאמר ר' אליעזר "פרה – בת שתים" היינו אף בת שתים כמו שבאר הר"ש. [ודברי הרמב"ם צריכים עיון שכתב (פ"א מהל' מעה"ק) הגדולים בבקר עד ג' שנים שלמות מיום ליום. יותר מכאן הרי הוא זקן. ושם (פ"א מהל' מעה"ק ה"יד) כל מקום שנאמר "עגל" הרי זה בן שנה. "פר" בן שתים". ובריש (פ"י מהל' רוצח ה"א) דעגלה ערופה בת שתי שנים או פחות ובהל' פרה (פ"א מהל' פרה ה"א) דפרה מצותה שתהיה בת ג' או ד'. – ואם כן, אם עגלה בת שתים איך כתב דפר בן שתים?! וכן הלא לפי זה במה שכתב בהל' מעה"ק ד"עגל" בן שנה הוא סתם "עגל", ד"עגלת בקר" בעגלה ערופה היא בת שתים ואם כן הוא הדין מה שכתב "פר" בן שתים היינו סתם, ולמה כתב דפרה בת שלש? וחוץ מזה אינו מסכים כשום אחד מהתנאים. ודברי הכסף משנה אינם מועילים לישב כל זה. וצריך עיון גדול.] (באור משנה ב') ור' יוסי הגלילי הוכיח ממה שכתוב בחטאת הלוים (במדבר ח, ט) "ולקחו פר בן בקר..ופר שֵׁנִי בן בקר תקח לחטאת" שמספר "שֵׁני" מיותר. שאי אפשר לפרש שאמר "פר שני" שלא נטעה לפרש הוא פר אחד והוי"ו וי"ו הבאור שמפרש "ופר בן בקר תקח" רצונו לומר מה שאמרנו שתקח פר בן בקר הוא לחטאת – שזה אינו, דהא אמר אחר כך "ועשה את האחד חטאת ואת האחד עולה", מבואר שהם שנים. **למה אמר פר בן בקר שני**? – **בן שתי שנים** פירוש מלת "שני" שאינו מספר סדורי, רק שם תואר – שהפר הוא בשנה השניה. כי בלי זה יש פה זרות בלשון כי חק קבוע שהמספר הסדורי – ראשון, שני, שלישי – יבא תמיד אחר המתואר ואם כן ראוי לומר "ופר בן בקר שני"; ולמה אמר "ופר שני בן בקר" שלא כדת? וזה מורה שמלת "שני" הוא תואר אל הפר מצד שניו וכמו שאמר בפרה (פ"א מ"א) אמר ר' יהושע לא שמעתי אלא שלשית (ר"ל פרה שלשית) אמר בן עזאי אני אפרש. אם אתה אומר שלישית – לאחרים במנין (ר"ל שלישי לבטן) וכשאתה אומר **שְׁלָשִׁית** (כן הנקודה הנכונה כמ"ש הרד"ק בשרשיו שורש **מן**(?) כמו **יְמָנִית שְׂמָאלִית**) בת ג' שנים. וכן אמר (שם) כרם רְבָעִי – בן ארבע

שנים. וזה בשם "שלישי" "רביעי". אמנם שם "שֵׁנִי" שבא שלא כשמפטו שהיה ראוי להיות שְׁנֵיִי על משקל שלישי רביעי – נוכל לפרש בין על המנין בין על השניות הנמצא בעצמותו. וכן דריש רשב"ג (מגילה (דף ו:)) "אגרת הפורים הזאת השנית" על החדש השני. בשגם שיש לומר שעיקר שם "שני" נבנה מן **שָׁנָה** כמו **כֶּלִי חֵצִי**. ועל כן פירש ר' יוסי הגלילי על השנים ושפיר סמך מלת "שני" אל "פר" כי הוא תואר אל שם "פר", לא שם המספר. (באור משנה ג') אמנם רבי (וכן ר' שמעון במשנה שאחרי זה) חולק על ר' יוסי הגלילי וסבירא ליה שמה שכתוב "ופר שני בן בקר תקח לחטאת" בא ללמד שהחטאת יהיה שני לעולה במעשה. ואי אפשר לפרש שכל מעשה החטאת יהיו אחר עולה דהא אמר "ועשה את האחד חטאת ואת האחד עֹלה" – הרי חטאת קודמת. וההכרעה בין הכתובים **שדם** חטאת תקדום **לדם** עולה מפני שמרצה כמ"ש "ועשה את האחד חטאת..לכפר", ועיקר 'כפרה' בדם. ואיברי עולה קודמים לאימורי חטאת מפני שהן כליל. ובריית זו מובאת בזבחים (דף פט:). ועיין בחבורי ארצות החיים (בארץ יהודה ס"א סק"ו) מה שפלפלתי בזה. [ומה שכתוב בספרא יכול תקדם חטאת לעולה בכל מקום ובכל מעשיה? מפני שבזבחים (דף צ) ופסחים (דף נט:) למד שחטאת קודמת **תמיד** לעולה. וזהו שאמר בכל מקום ובכל מעשיה. מה שאין כן אחר כך אמר יכול תקדם עולה לחטאת בכל מעשיה? ולא אמר "בכל מקום" כי אף אם נטעה שפיה עולה קודמת בכל מעשיה, בכל זה נדע שבכל מקום חטאת קודם לעולה כמו שכתוב (ויקרא ה, ח) "והקריב את אשר לחטאת ראשונה" – זה בנה אב לכל חטאת שיוקדמו לעולות וכולי.] (באור משנה ד' וה') ור' שמעון אמר שמה שכתוב "פר שני" בא ללמד שיהיה דומה לעולה; שהמספר הסדורי יבא לרוב לדברים הדומים במעשיהם. שגם חטאת זה היה נשרף. דהוה אמינא שתהיה נאכלת לכהנים כיון שהיתה חטאת חצונה (דלא כק"א). וכיוצא בו אמר ר' יוסי לפרש הפסוק בעזרא (ח לה) שסיים על החטאת "הכל עולה" מפני ששרפוה בחוץ, ומצד זה היה לה שיתוף עם העולה שהוא כליל. וכן היה ר' יהודה אומר (כן הגיהו התוס' בהוריות, וכן גריס בילקוט) שעל עכו"ם (שעשו בימי צדקיהו) הביאום והיו חטאת פנימית שדינם לשרף, ועל זה אמר "הכל עולה". וכן אמר פה 'פר בן בקר שני' – שני לעולה

מפני שיש לה דימוי מצד זה שאינה נאכלת (הגם שאינה שוה לגמרי כי אינה כליל על המזבח רק בחוץ, הרי הכתוב אמר על זה "הכל עולה" ויצדק המספר "שני"). ובריית זו מובאת בהוריות (דף ו.) ובתמורה (דף טו:) ועיין שם מה שפלפלו בזה. (באור משנה ו') ור' שמעון מבאר מדוע לא דריש כר' יוסי הגלילי שפירש "פר בן בקר שני" בן שתי שנים. כי "עגל" הנאמר בתורה הוא בן שנה, כי לא נמצא "עגל" בתורה סתם רק במלואים ושם מפורש "ועגל וכבש בני שנה" (חוץ ממה שכתוב "קחה לי עגלה משולשת.." שפרש"י על פי דברי חז"ל שלשה עגלים. וי"מ שלישי לבטן דלא כראב"ע ורד"ק בשרשיו שפירשו בת שלש שנים כמו שהשיג הרמב"ן דבת ג' שנים לא תקרא "עגלה" רק "פרה"). ומקום שנאמר "עגל בן בקר" הוא בן שתי שנים, וזה לא נמצא בתורה רק גבי עגלה ערופה שאמר "עגלת בקר" ובמלואים ביום השמיני שאמר (ויקרא ט, ב) "קח לך עגל בן בקר לחטאת ואיל לעולה תמימים". ומבואר מדפירש אחר כך (ויקרא ט, ג) 'ועגל בן שנה' ש"עגל בן בקר" הנאמר קודם הוא בן שתי שנים. ואמר זכר לדבר ממה שכתוב "...לעולה תמימים" ואחר כך אמר "ועגל וכבש בני שנה תמימים לעולה" כי שם מוסב "תמימים" רק על העגל וכבש, לא על שעיר חטאת. ופה מוסב "תמימים" גם על העגל, לכן אמר "לעולה תמימים", ר"ל שיהיו תמימים בין ממום בין בשנים. וכבר בארנו עיקר הטעם שכשאומר "בן בקר" מורה שהגיע לכלל "בקר" בגדלו והוא בן שתי שנים, והוא הדין "עגלת בקר". וכשאמר "פר" סתם הוא מבן שלש ואילך. וס"ל דהוא הדין כשאמר "פר בן בקר", וכמו שבארנו למעלה באורך.

סימן רט

והביא את הפר: הוא מיותר שכבר אמר "והקריב על חטאתו". ודריש שהוה אמינא שאף שהקריב והקדיש, בכל זאת, לא יביא. והוא אם חל יום הכפורים שכפר עליו. קמ"ל שתמיד מחויב להביא ואין יום הכפורים מכפר על חטאת ואשמות ודאים כמ"ש בכריתות (דף כה:). ושם (דף כו) מביא על זה כמה למודים, ולא זכרו למוד דפה. ודברי הספרא האלה מוכפלים בחטאת נשיא (ויקרא חובה פרשה ו ריש פרקא) ובעולה ויורד (ויקרא חובה פרשה י מ"ג) ובאשם מעילות (ויקרא חובה פרק כ מ"ו) ובאשם גזילות (ויקרא חובה פרשה יג מי"ד). ודריש שם מדכתיב "והביא אשמו"

"והביאו קרבנו" זה מכפר לא אחר. וצריך עיון דהא גם באשם תלוי כתיב (ויקרא ה, יח) "והביא איל...". ועוד דבספרא אחרי (אחרי מות פרשה ד מ"ז) דריש מן "אותם". ועוד מדוע לא נזכר הלמודים האלה בכריתות שם שמחפש סמך על דינים אלה ממקום אחר. וצריך עיון.

סימן רי

והביא את הפר: כבר בארנו באילת השחר (פרק טו) שאין מדרך הלשון להחזיר את השם בכל פעם, רק יזכירנו על ידי כינוי. והוה ליה למימר "והביאו" בשגם שכבר בארתי (בסימן פה) שבפעל המשלים פעולת הראשון לא יבא גם הכינוי, והוה ליה לומר "והביא אל פתח אהל מועד". ואמרו חז"ל שבא ללמד שיביא דוקא את הפר, לא קרבן אחר חלופי הפר. ובאר תחלה שהיה מקום לטעות בזה מצד הדין, דהא היחיד יש ברירה בידו להביא על חטא יתר מצות גם שעירה, שהוא מיוחד לחטא היחיד בעכו"ם שהוא "מצוה יחידית" (ר"ל שהוא גדולה ושקולה כנגד כל המצות כמ"ש בספרי פר' שלח), הגם שהיחיד קרבנו משונה ביום הכפורים שמתכפר בשעיר; וכל שכן המשיח דקרבנו ביום הכפורים שוה לכל מצות (דשניהם בפר) שיהיה ברירה בידו להביא על כל מצות גם שעירה כמו שמביא בשגגת עכו"ם. ודוחה את הקל וחומר דנשיא יוכיח, שהגם שביום הכפורים שוה קרבנו לכל מצות שמתכפר בשעיר, בכל זה, משונה קרבנו על מצות מקרבנו על עכו"ם שזה שעיר וזה שעירה. ומסיק דמקום הטעות היה משום דכתיב "והביא" שמרבה שיביא אף לאחר יום הכפורים (כנ"ל בסימן הקודם) והוה אמינא אם מביא אחר יום הכפורים הלא כבר הביא הפר ביום הכפורים, שהקריב "את פר החטאת אשר לו", הוה אמינא שאז יביא חלופין לבל יביא קרבן אחד ב' פעמים. לכן אמר שבכל אופן יביא את הפר ולא חלופיו.

סימן ריא

וסמך את ידו על ראש הפר: כבר כתבתי (בסימן ל' ובסימן הקודם) שזה זרות בלשון להחזיר את שם הפעול בכל פעם. והיה לו לומר "וסמך ידו על ראשו". ומלבד זה בארתי (בסימן ל') שיפלאו השינויים שבאו בסמיכה שלפעמים ידבר בכינוי - "על ראשו", ולפעמים יזכיר שם "קרבנו", ולפעמים שם מין הקרבן - "וסמך על ראש

העולה" "על ראש החטאת", ולפעמים שם הנקרב - "על ראש הפר" "על ראש השעיר". ובארנו שָׁם הלמודים בזה. ופירשו רבותינו שמה שכתוב פה "על ראש הפר" רצונו לומר שהסמיכה מחויבת מצד שהוא פר וללמד שהוא הדין פר אחר שהוא דומה כפר הזה, שהיא פר יום הכפורים שמביא גם כן הכהן המשיח, גם כן טעון סמיכה. ואמרו שהלא יש ללמדו מדין קל וחומר: דמה פר זה שאין טעון רק וידוי אחד ואינו צריך להתודות בנוסח "אנא השם" – טעון סמיכה. כל שכן פר יום הכפורים שטעון שני ודוים (דכתיב שם ב' פעמים "וכפר בעדו ובעד ביתו" (ויקרא טז, ו) (ויקרא טז, יא) ולמד בספרא שם שהוא כפרת דברים) וצריך להתודות בנוסח "אנא השם" (כמ"ש ביומא (דף לז.)) – כל שכן שטעון סמיכה. ומשיב שיש לדחות הקל וחומר דשאני קרבן זה שבא לכפר עבירת מצוה שידע מה חטא וזה צריך לסמוך בעת הוידוי, מה שאין כן פר יום הכפורים שאין מכפר על עבירת מצוה ידועה (שדמו של פר תולה בטומאת מקדש וקדשיו על שיש בה ידיעה בתחלה ולא בסוף. ווידוי של פר שמכפר על שיש בה ידיעה בסוף היינו רק בטומאת מקדש וקדשיו שאין חייב עליו קרבן כשאין בה ידיעה בתחלה כמ"ש לקמן (ויקרא חובה פרק יב מי"א). ואף לר' שמעון שבועות (דף יד.) – מכל מקום בעבירת מצוה ידועה שחייב עליו קרבן אינו מכפר). ואם כן הוה אמינא דלא יטעון סמיכה, קמ"ל. ומה שכתב "ושחט את הפר לפני השם" – בצפון כבר בארתי בפר' צו (סימן כו) ש"לפני השם" כולל מדרגות ומקומות רבות ומפורש כל אחד לפי מקומו. ואחר שלמדנו (כמו שיתבאר לקמן סימן ע"ר) ששחיטת כל מיני החטאת בצפון ולכן פירוש "לפני השם" הכתוב כאן בצפון. ומה שכתב פה "את הפר" שהוא מיותר – חסר הדרוש בספרא.

סימן ריב

ולקח הכהן המשיח: לשון "לקיחה" יהיה בכל מקום לפי ענינו. שלרוב יהיה בלי אמצעי. ובדברים הנקחים ביד יש פלוגתא בסוכה (דף לז.) אם לקיחה על ידי דבר אחר שמה לקיחה. וגם בדם מצאנו בספרא (מצורע מצורע פרק ג מ"ג) "ולקח הכהן מדם האשם" – שתהיה לקיחה בעצמו של כהן. אמנם כבר בארתי למעלה (סימן לה) שדם החטאת על כרחך מקבל בכלי דהא צריך לקבל כל דמו של פר ואי אפשר לקבלו

בידו. ואמר בספרא פה שיליף גזירה שוה מה שכתוב פה "ולקח הכהן" שהוא מיותר, שהיה לו לומר "והביא מדם הפר", ואמר בעולה ושלמים דסיני "ויקח משה חצי הדם וישם באגנות" (כן פרש"י זבחים (דף מז:)) שהיה בכלי. ור' יהודה, סתמא דספרא, לשיטתיה בסוכה (דף יא) דגמיר גזירה שוה ד"לקיחה" "לקיחה", עיי"ש.

סימן ריג

ולקח הכהן המשיח: כבר בארתי למעלה (סימן רא) שיש הבדל בין מה שכתוב "אם הכהן המשיח יחטא" (שפירושו דוקא כהן הנמשח בשמן המשחה) ובין מה שכתוב פה ובפר העלם דבר "ולקח הכהן המשיח" שבהכרח פירוש "משיח" לשון גדולה, לא לשון משיחה, דאי לאו כן שם "הכהן" מיותר והיה לו לומר "ולקח המשיח", עיי"ש. וזהו שאמר מרובה בגדים מנין? תלמוד לומר "הכהן". ובילקוט גרס כהן הדיוט מנין? תלמוד לומר "הכהן". ונראה שיש לגרוס שני הגירסאות - מרובה בגדים מנין? ת"ל הכהן; כהן הדיוט מנין? ת"ל הכהן והכי פירושו. כי הנה מה שכתוב בפר העלם דבר "ולקח הכהן המשיח" שפירוש "הכהן" המרובה בבגדים - ניחא, כי משכחת לה בעת שנגנז שמן המשחה ולא היה כהן משיח רק מרובה בבגדים. אבל מה שכתוב פה "ולקח הכהן המשיח" יקשה, איך משכחת שיהיה כהן מרובה בגדים, הא מיירי בעת שיש כהן משיח בשמן כמו שכתוב "אם הכהן המשיח יחטא" שהוא דוקא הנמשח בשמן ואז היו כל הכהנים משוחים [ואף שהתוס' בנזיר כתבו דמשכחת שניהם כאחד, אי אפשר שתדבר התורה בציור רחוק כזה]. ואם כן, בודאי מה שכתוב פה "ולקח הכהן המשיח" (ר"ל הגדול) הוא לא דוקא כי גם ההדיוט כשר שעיקר בא ללמד שאין צריך הנמשח דוקא. כי מה שכתוב פה "משיח" אינו הנמשח בשמן דאז תואר "הכהן" מיותר, דדי בשם "משיח" לבד כמו שבארתי היטב (בסימן הנ"ל). וזהו שאמר כהן הדיוט מנין? ת"ל "הכהן" - ר"ל שממה שכתוב "הכהן המשיח" בפר העלם דבר שֶׁשֵּׁם "כהן" מיותר (ומלמד ש"משיח" אינו הנמשח רק פירוש "משיח" גדול) מלמד שכשר במרובה בגדים ועל זה אמר מרובה בגדים מנין? ת"ל "הכהן". וממה שכתוב פה "הכהן המשיח" (שמשֵּׁם "הכהן" מוכח ששם "משיח" לאו דוקא) מלמד שכשר גם הכהן הדיוט כי בזמן שיש כהנים משוחים לא הי' מרובה בבגדים. ועל

זה שאל אם סופינו לרבות כהן אחר מה תלמוד לומר "ולקח הכהן המשיח"? - ר"ל אחר שממה שכתוב פה "הכהן המשיח" מוכרח שגם כהן הדיוט כשר, למה אמר "המשיח" ולמה לא אמר "הכהן" סתם? ומשיב שבא להורות שמצוה במשיח. ועל צד זה אמר "ולקח הכהן המשיח" שהוא עצמו יקבל דמו לכתחלה, ובצד זה דייקינן שֶם "משיח" שהוא הנמשח. ובדיעבד כשר בכהן הדיוט ובצד זה דייקינן שֶם "הכהן". וגם לגירסת הספרא שבידינו יש לפרשו כן. שמה שכתב "מרובה בגדים מנין? ת"ל הכהן" - עיקר ההוכחה מן "ולקח הכהן המשיח" דגבי פר העלם, כי בפר כהן משיח לא היה נמצא כהן מרובה בבגדים. ועל זה אמר אם סופנו לרבות כהן אחר - ר"ל אחר שממה שכתוב פה "ולקח הכהן המשיח" בהכרח נרבה גם כהן הדיוט (כי בזמן שיש כהן משיח בשמן לא היה נמצא מרובה בבגדים), אם כן מה תלמוד לומר "ולקח הכהן המשיח וכולי. ועיין בתוס' (יומא (דף נז.) ד"ה אני, מגילה (דף ט.) ד"ה אין) ובמשנה למלך (פ"ד מה' מעה"ק הט"ו) מה שפלפל בדבריהם. וכפי מה שכתבנו תראה שעיקר הלימוד דמצוה במשיח ובדיעבד כשר גם בהדיוט נמצא בפר כהן משיח, ובכל זאת, כבר למדינן שהוא הדין בפר העלם הדין כן כמו שמוכח בקידושין (דף לו.) דדרשת הספרא נשען של שני הכתובים. ואין כאן מקום להאריך בזה.

סימן ריד

ולקח מדם הפר: 'לקיחה' שאחריו מ"ם מציין תמיד או המקום שלוקח ממנו או שלוקח החלק מן הכל – "אשר לקח מן האדם" (בראשית ב׳:כ״ב), "ולקחתיך משם" (שם כז) - מציין המקום שממנו. "ולקחת ממימי היאור" (שמות ד׳:ט׳), "קחו מזמרת הארץ" (בראשית מ) מציין לקיחת החלק מן הכל ומקצת הדבר. אבל אם לוקח כל הדבר יבא אחריו מלת "את" – "ויקח משה את שמן המשחה" (יקרא ח י), "ויקח משה את השם" (שם שם טו) - לקח כולו. "ויקח משה משמן המשחה" (שם שם ל), "ויקח משה מדמו" (שם שם כג) - לקח מקצתו. אמנם פה אי אפשר לפרש שיקח מקצת מן הדם שהלא אמר אחר כך "ואת כל דם הפר ישפֹך". וכן אמר על ברייתא זו בגמ' (יומא (דף מח.), זבחים (דף כה.)) דאי סלקא דעתך "מדם הפר" – דם ואפילו מקצת דם, והאמר ר"י המקבל צריך שיקבל את כל דמו של פר שנאמר

"ואת כל דם הפר ישפך". אלא שמע מינה מאי "מדם הפר" – דם מהפר יקבלנו, וקסבר גורעים ומוסיפים ודורשין רצה לומר כיון שאי אפשר לפרש שהמ"ם הוא מ"ם הקצתית על כרחנו הוא מ"ם המקום וכאילו כתוב "ולקח דם מהפר". והוא דבר נהוג מאד בלשון במקום שאין לטעות כמ"ש הרד"ק במכלול (ד"ק דף צט ע"ב ודף ק) שהעברים לא הקפידו בסידור התיבות זו לפני זו והכניסו אות השימוש או מלת ענין זו בזו אף על פי שהמלה הראשונה או אות השימוש ענינה היותה באחרונה כמו "ותשקמו בדמעות שליש" (תהלים פ, ו) שהוא כמו ותשקמו דמעות בשליש, "ותשם בפוך עיניה" (מלכים ב ט, ל) - ותשם פוך בעיניה, "ואת העיר שלחו באש" "שלחו באש מקדשיך" - כמו שלחו אש בעיר, שלחו אש במקדשיך, וכמוהו רבים, עיי"ש. וזה הנקרא בפי חז"ל גורעים ומוסיפים ודורשים. וזהו שאמר בספרא מן הפר יקבל - ר"ל שהמ"ם שייכה אל מלת "הפר" כאילו כתוב "ולקח דם מהפר". אולם הלא יקשה מדוע בא העוות הזה ומדוע לא נכתב כתקונו "ולקח דם מן הפר"? על זה הקדים מדם הפר – מדם הנפש ולא מדם הבשר וכולי, רצונו לומר כי יש הבדל בשם "דם" בין כשבא בסמיכות או בכינוי אל החי ובין כשבא סתם בלא כינוי וסמיכות. שאם אומר "שופך דם האדם", "דם נקי", "דם נפשות אביונים נקיים", "בדם הצפור השחוטה" - בסמיכות; וכן כשאומר "דמך על ראשך", "ושפך את דמו" – הוא הדם שהנשמה תלויה בו. אבל כשאומר "דם" סתם, פירושו כל דם שיהיה, אף דם התמצית ודם העור או הבשר כמו "מיץ אפים יוציא דם", "דם יהיה זובה בבשרה". ואם כן, אם היה אומר "ולקח דם מהפר" הייתי מפרש כל דם שיהיה. אבל כשאומר 'דם הפר' בסמיכות פירושו דם הנפש (ר"ל דם קלוח שהנשמה יוצאה בו) ולא דם בשר או העור. וכן לא דם תמצית שמתמצה אחר שפסק קלוח דם השחיטה. וכיון שמוכרח לכתוב "מדם הפר" מטעם זה, שפיר פירשו עתה שהמ"ם מוסב על שם "הפר", מן הפר יקבל, לאפוקי אם נשפך מן הצואר על הרצפה. ולפ"ד(?) דזה דאם נשפך על הרצפה כבר למד בספרא (ויקרא נדבה פרשה ד מי"א) (וכבר נתקשה בזה בקרבן אהרן שם בשם הראב"ד) ועיקר הדרוש פה צריך למעט דם שעל הסכין כמ"ש רב יהודה אמר שמואל בזבחים (דף כה) השוחט צריך שיגביה...מדם הפר ולא מדם הפר

ודבר אחר ופירשוהו דם מהפר ולא מדבר אחר. ועיין בתוס' שם וביומא ועיין בספרא (אחרי מות פרק ח מ"ה) וצע"ק, ואכמ"ל.

סימן רטו

[**הערה: איך דרש ממלת "אותו" שני מיעוטים?**]

והביא אותו אל אהל מועד: כבר בארתי (באילת השחר כלל קנ) שבכל מקום שיציין גוף הפעול על ידי כינוי הדבוק אל מלת "את" (אחר שהיה די באות הכינוי לבד) על כרחנו יבא למעט איזה דבר - רק אותו, לא זולתו. שמלת "את" תופס גוף הפעול ביחוד. זאת שנית שמנו חק (למעלה סימן פה) ששני פעלים הבאים זה אחרי זה שהפעל השני משלים וגומר פעולת הפעול הראשון, יבא הפעול השני בלא כינוי. וכן פעל "והביא" שמשלים פעולת פעל "ולקח" היה צריך ליכתב בלא כינוי כמו שבארתי (בסימן פה). וכל מקום שבא הכינוי בא למעט איזה דבר. ואם כן יש פה שני מיעוטים. (א) כינוי הוי"ו. (ב) מלת "או" שהכינוי דבק אליו. ובכל מקום שבא כזאת נדרש לשני דרשות כמ"ש (באילת השחר כלל קנא). ודרש: (א) למעט דם הפסול כגון יוצא ולן וכדומה (ב) למעט קרבן כהן משיח על עכו"ם שמביא שעירה שלא יזה ממנו בפנים. שלא תאמר שנילוף מצבור דדם שעירי עכו"ם נכנס לפנים, קמ"ל.

סימן רטז

וטבל הכהן: פעל **טבל** הוא שיטבול בדבר לח הנאסף, שעת יכנס בו דבר הנטבל יתלחלח כולו כמו "ויטבול ביערת הדבש", "וטבלת פתך בחומץ", "ויטבול בירדן". ולכן אמר בספרא פה (מובא בזבחים (דף מ.), (דף צג.), ומנחות (דף ז.)) ובספרא (מצורע מצורע פרק ג מ"ז) "וטבל" – ולא המספג - ר"ל המקנח בשפת הכלי שזה "מוצה" "מוצץ" "סוחט" וכדומה, לא "טובל".

סימן ריז

[**הערה: איך מוכח שעל כל הזיה טבילה והלא בטהרת מצורע ונגעי בתים ואפר פרה כתוב גם כן "וטבל..והזה.." ויכול להיות ז' פעמים בטבילה אחת!?**]

וטבל אצבעו **בדם** והזה מן **הדם**: מה שכתב שנית "מן הדם" בא ללמד שתהיה ההזיה מן הדם, לא מן האצבע - רוצה לומר שלכל הזיה יטבול אצבעו מחדש בהדם ויזה

ממנו; ושירים שבאצבע פסולים. וזהו שאמר בספרא על כל הזיה טבילה ולמד לה ממה שכתוב שנית "מן הדם". וזהו שאמר (במשנה ט') מן הדם שבענין ומפרש לה בזבחים (דף צג.) ומנחות (דף ז:) למעוטי שירים שבאצבע. וזה בנוי על יסוד שנהנחנו (למעלה סימן פה): ששני פעלים הבאים זה אחרי זה שהפעל השני משלים וגומר פעולת הפעל הראשון – דרך הלשון שיבא הפעל השני סתם, אף בלא כינוי, וכל שכן שאין לשְׁנות את גוף הפעול שנית. והיה לו לומר "וטבל מן הדם והזה". וזה יסוד מוסד שבכל מקום שלא כפל לכתוב בהזיה שנית "מן הדם" או "מן המים" יכול להזות בטבילה אחת כל השבע פעמים; וכל מקום שכפל לכתוב "מן הדם" או "מן המים" צריך לטבול אצבעו על כל הזיה. שכן תראה במצורע (ויקרא יד, ו-ז) שאמר "וטבל אותם...והזה על המטהר מן הצרעת שבע פעמים" יכול להזות ז' פעמים בטבילה אחת שכן כתוב ברמב"ם (פ"יא מהל' טומאת צרעת ה"א). וכן בטהרת צרעת בתים שכתוב (ויקרא יד, נא) "וטבל והזה אל הבית" (כמבואר ברמב"ם שם (פ"טו מהל' טומאת צרעת ה"ח)). וכן בטהרת אפר פרה שכתוב (במדבר יט, יח) "ולקח אזוב וטבל במים והזה על האהל" באר הרמב"ם (פ"י מהל' פרה אדומה ה"ח) שהמזה אינו צריך טבילה לכל הזיה. וכמו שמובא במשנה (סוף פרה) מזין על האדם ועל הכלים אפילו הן מאה. וכל זה משום דלא כתיב "והזה מן המים", רק "והזה" סתם - משמע שדי בטבילה שטבל פעם אחת. מה שאין כן בכל מקום דכתיב "והזה מן הדם" או "מן המים" וכדומה – צריך טבילה לכל הזיה כמו בקרבן מצורע (ויקרא יד, טז) "וטבל...מן השמן...והזה מן השמן" מבואר בספרא (מצורע מצורע פרק ג מ"וחט) שצריך לטבול ז' פעמים וכמ"ש הרמב"ם (פ"ד מהל' ט"צ ה"ב). וכן בפרה אדומה "ולקח...מדמה...והזה...מדמה שבע פעמים" (במדבר יט, ד) אומר בספרי (פסקא קכג) "והזה מדמה" למה נאמר? והלא כבר נאמר "ולקח מדמה"? לפי שהוא אומר "שבע פעמים", יכול ז' הזיות וטבילה אחת?.. תלמוד לומר "מדמה שבע פעמים" – מלמד שהוא חוזר לדם שבע פעמים. וכן פסק הרמב"ם (פ"ג מהל' פרה אדומה ה"ב). וכן בהזיות שבפ' אחרי שכתוב (ויקרא טז, יד) "ולפני הכפרת יזה שבע פעמים מן הדם" ושם (ויקרא טז, יט) "והזה עליו מן הדם באצבעו" מבואר בספרא (שם)

ובתוספתא (פ"ג דיומא) ופסק כן הרמב"ם (פ"ג מהל' עבודת יוה"כ ה"ו) שצריך טבילה לכל הזיה. ובמכלתא (בא פי"א) "והגעתם..מן הדם אשר בסף" למה נאמר? והלא כבר אמר "וטבלתם בדם אשר בסף"? לפי שאמר "ולקחו מן הדם", שומע אני טבילה אחת לכולם... תלמוד לומר "והגעתם מן הדם" – על כל הזיה טבילה. וכן פה שאמר 'וטבל מן הדם..והזה מן הדם' למד דעל כל הזיה – טבילה.

סימן ריח

את אצבעו: בכל מקום נאמר בתורה "אצבעו" סתם, רק במצורע (יד טז, ושם כז) אמר "וטבל הכהן את אצבעו הימנית מן השמן אשר על כפו השמאלית והזה מן השמן באצבעו". ומבואר שמה שכתוב שם שנית "באצבעו" הוא למותר, ובא ללמד שכמו ש"אצבעו" הנאמר שם הוא הימנית – כן "אצבע" שנאמר בכל מקום הוא הימנית. כן אמר בספרא כאן, ובפר' אחרי (אחרי מות פרק ג מי"א), ובפר' מצורע (מצורע מצורע פרק ג מ"ח), ובספרי פסקא קכג, ובגמרא). – ר"ל שמזה ידעינן שלכן סתמה התורה בכל מקום משום ד"אצבעו" הנאמר סתם הוא הימיני, לבד במצורע הוצרך לבאר זאת כי שם אמר "ולקח הכהן מלוג השמן ויצק על כף הכהן השמאלית" (שמפרש בספרא שם שיוצק על כף כהן אחר) ועל זה אמר "וטבל הכהן את אצבעו הימנית מן השמן אשר על כפו השמאלית" שבזה אם לא יכתב "הימנית" נטעה שטובל 'השמאלית' מכף הכהן השמאלית (כדומה לו 'שמאל' – מן השמאל) – לכן באר "הימנית"; וכפל "והזה באצבעו" ללמד ש"אצבעו" סתם בכל מקום הוא הימנית. ומה שכתב המיומנת שבימין כי היה לו לומר "וטבל את אצבע ידו הימנית" כמו שכתב "בהן ידו הימנית", שאין האצבע "ימנית", רק היד. ומזה מבואר שגם האצבע עצמו תהיה המיומנת - רוצה לומר האצבע הסמוכה לגודל הרגילה למלאכה ומוכנת להשתמש, שכן שם "ימין" נקרא מלשון הזמנה – "וימן ה' דג"; או מענין "אשר מנה את מאכלכם". וזהו שאמר המיומנת שבימין.

סימן ריט

וטבל את אצבעו בדם: כבר בארנו (בסימן ריז) שמה שכתוב שנית "והזה מן הדם" צריך ללמד שיטבול על כל הזיה; אבל עדיין היה די שיאמר "וטבל את אצבעו והזה

מן הדם" שהייתי יודע שההזיה תהיה מן הדם, לא מן השירים שבאצבע. ופירשו חז"ל שבא ללמד שיהיה בדם כדי טבילה. ופירשו במנחות (דף ז) ובזבחים (דף צג) דהיינו שיהיה בו בתחלה כשיעור ז' טבילות, שעל זה אמר "וטבל בדם", שבדם הזה עצמו יטבול כל טבילותיו, לא שיתן שם על כל טבילה דם אחר מחדש. ועיין במשנה למלך (הל' מעה"ק פ"ד ה"ח, ופ"ה ה"ט) ואכמ"ל.

סימן רכ

והזה מן הדם: כבר בארתי למעלה (סימן מ) שיש הבדל בין לשונות **זריקה והזיה ונתינה** שנאמרו גבי הדם. הזריקה הוא מרחוק בכח והרבה בפעם אחד. וההזיה הוא גם כן בכח כזריקה אבל מעט מן אצבעו או באגודת אזוב, לא כזריקה שזורק מן הכלי. והנתינה הוא מעט באצבע ובנחת. ועל זה אמר בספרא כאן ובפר' אחרי (אחרי מות פרק ג מ"יא) "והזה" – ולא המטיף (ר"ל בנחת, שאם כן היה לו לומר "ונתן"); "והזה" – ולא הזורק (ר"ל הרבה בפעם אחד, שאם כן היה לו לומר "וזרק"). ונמצא עוד פעל **שפך** גבי דם והוא נבדל מזריקה ששופך הרבה בנחת, לא מרחוק; ונבדל מנתינה שהנתינה הוא מעט. [ובזה תבין מה שנאמר בירושלמי (פ"ה דפסחים ה"ו): "**ואת דמם תזרוק**" **וכתוב אחד אומר "ודם זבחיך ישפך", אם שפיכה למה זריקה ואם זריקה למה שפיכה? תני ישפך ולא יטיף, ישפך ולא יזה, ישפך ולא יזרק. ופירש בקבלה כהנים זורקים הדם מיד הלוים. הכל מודים בשפיכה די הכן ובהזיה די הכן. ומה פליגי? בזריקה. ר' מנא אמר זריקה כעין שפיכה. ר' חנניא אמר זריקה כעין הזיה. קרא מסייע לר"ח "כי מי נדה לא זרק עליו" הא די לא קיים גבה הזיה ואת צוח לה זריקה?!** עכ"ל. ר"ל שנמצא על הדם ב' לשונות: "זריקה" ו"שפיכה". ואמר בזבחים (דף לז) וסוף פסחים דיש פלוגתא אם זריקה בכלל שפיכה אבל לכולי עלמא אין שפיכה בכלל זריקה. ועל זה אמר ישפך ולא יטיף (דזה נקרא "נתינה") ישפך ולא יזה (באצבע מעט מרחוק דזה "הזיה") ישפך ולא יזרוק (מן הכלי מרחוק דזה "זריקה"). ואם כן אין "שפיכה" בכלל "זריקה" ומה שכתוב "את דמם תזרוק" מיירי בפסח דזריקה בכלל שפיכה. וכן פירשו בקבלה כהנים זורקים הדם, וזה היה בפסח שעשו בימי יאשיה ופסח דינו בשפיכה וקורא אותו "זריקה" - הרי "זריקה" בכלל

"שפיכה". וזהו שאמר הכל מודים בשפיכה שהוא הכן (בנחת ולא מרחוק) ובהזיה די הכן (מרחוק ולא בנחת), ומה פליגי? בזריקה. ר' מנא סובר שנוטה לשפיכה על ששופך הרבה מן הכלי. ור"ח אומר שנוטה להזיה מצד שזורק מרחוק. ומביא ראיה לר"ח דגבי אפר פרה שהיה בהזיה כמ"ש "והזה על האהל" אמר בלשון "כי מי נדה לא זורק עליו".] ומה שאמר "מן הדם שבענין" כבר פרשתי (בסימן ריז).

סימן רכא

שבע פעמים: יש הבדל בין כשאומר "ארבעים יכנו" ובין כשאומר "שלש **פעמים** תכה את ארם", ש"ארבעים יכנו" הוא בפעם אחד; וכשאמר "שבע פעמים" הוא פעמים מחולקים. וכן אם היה די בז' טיפים היה לו לומר "והזה שבע", וכשאומר "והזה שבע פעמים" שפיר דייק (בספרא כאן ובפר' אחרי פרק ג' מי"ד) ולא שבע טיפים. ומה שכתב ולא אחת ושבע בא לאפוקי שלא נלמד מהזיות דבין הבדים ועל הפרוכת ביום הכפורים שמונה אחת ושבע, דשם יש טעם בדבר כמו שיתבאר בפר' אחרי (סימן לח).

סימן רכב

לפני ה' את פני פרוכת הקדש: כבר בארתי בפר' צו (סימן כו) כי בכל מקום שאומר "לפני השם" מפרשינן כענינו ויש בו מדרגות שונות. שלפעמים יכלול כל ההיכל ולפעמים יהיה חוץ ממנו או לפנים ממנו לפי ענין הכתוב. וזהו שאמר אם היה כתוב "לפני השם" לבד היה משמע על כל הבית, תלמוד לומר 'את פני הפרוכת'. ואם היה כתוב 'את פני הפרוכת' הוה אמינא דכנגד כל רוחב הפרוכת כשר להזיה, תלמוד לומר "פרוכת הקדש" שאין כשר רק חלק הפרוכת המכוין כנגד בין הבדים. ויש בזה נפקא מינה גם במקדש ראשון שהיה שם כותל, מכל מקום היה פרוכת נגד הפתח (וכמ"ש ביומא (דף נד.) וכמ"ש הרמב"ם (פ"ד מהל' בהב"ח ה"ב) [דלא ככסף משנה שם]) והוה אמינא שכל הפרוכת כנגד הפתח כשר להזיה – לזה אמר "הקדש" שצריך לכוין נגד אמתים ומחצה של בין הבדים. (ועי' במשנה למלך פ"ה מה' מעה"ק הי"ג). ואף שאמר במנחות (דף כז:) שבפנים ושבמצורע שלא מכוונות כשרות – היינו לרבנן, אבל סתמא דספרא כר' יהודה דסבירא ליה ד-"אל פני" דוקא שכן סתים בספרא אחרי

(אחרי מות פרשה א מ"י) דמבית לפרוכת בארבעים. ובזה מיושב מה שתמה במשנה למלך (שם) מדוע לא הביא הרמב"ם דין זה בפר כהן משיח ופר העדה שצריך לכוין בין הבדים, דסבירא ליה דזה לר' יהודה דוקא והוא פסק (פ"ה מהל' מעה"ק ה"יב) ו(פ"ד מהל' מחוסרי כפרה ה"ב) כרבנן שלא מכונות כשרות וס"ל [=וסבירא להו?] שמה שאמרו בפנים כשרות היינו בפר כהן משוח ופר העדה ושעירי עבודה זרה, לא ביום הכפורים כפרש"י דהא כתיב "על הכפורת" וכתיב "וכן יעשה לאהל מועד". ואף על גב דבגמ' במנחות שם אמר מתקיף לה רב יוסף לר' יהודה מד-"אל" דוקא "על הכפרת" נמי דוקא וכולי ומשמע דלרבנן אינו דוקא – סבירא ליה דלמה שאמר רבה בר' עולא אמר קרא "וכפר את מקדש הקדש וכולי" י"ל דשם הוה דוקא לכולי עלמא וכמו שמשמע ביומא (דף נה.), ולכן הביא הדין סתם (פ"ג מהל' עבודת יוה"כ ה"ה) ולא פי' דשלא מכוונות כשרות. ואין כאן מקום להאריך יותר.

סימן רכג

ונתן הכהן מן הדם: כבר בארנו (בסימן ריז) שמה שכתוב "והזה מן הדם" והוא הדין שמה שכתוב פה "ונתן מן הדם" מיותר, שדי לאמר "וטבל מן הדם והזה שבע פעמים...ונתן הכהן על קרנות"; וכפי היסוד המבואר אצלינו שכל פעל הבא להשלים פעולת הפעל הקודם יבא בלא כינוי כמו שבארנו (בסימן פה) ובכמה מקומות. ומכל שכן שאין לחזור את השם שנית. ובארנו שָׁמָּה שכל מקום שחזר ושנה "והזה מן הדם" בא ללמד שצריך לטבול אצבעו על כל הזיה. והוא הדין פה מלמד שצריך לטבול אצבעו על כל נתינה ושירים שבאצבע פסולים. וזהו שאמר "ונתן מן הדם" שבענין. והנה לפי זה צריך עיון מאין הוציא הרמב"ם (פ"ה מהל' מעה"ק ה"ח) שגם גבי חטאת החצונית צריך לטבול אצבעו על כל קרן, והא בחטאת נשיא ויחיד בכולהו כתב "ונתן על קרנות" ולא כתב "ונתן מן הדם".

סימן רכד

על קרנות מזבח קטורת הסמים: ממה שכתוב "על קרנות" עדן לא ידענו שצריך לתת על כל ארבעה קרנותיו דיש לומר שדי על שתי קרנות, דהא מצאנו פעמים שמפרש: "ונתת על ארבע פעמותיו" (שמות כ"ה:כ"ו), "על ארבע הפאות אשר לארבע

רגליו" (שם שם), "ולקחת מדמו על ארבע קרנותיו" (יחזקאל מ"ג:כ'). ואמר ר' שמעון שמה שכתב שנית בפר העדה "ומן הדם יתן על קרנות המזבח" מיותר, דסבירא ליה שמה שכתב (ויקרא ד, כ) "כאשר עשה לפר החטאת כן יעשה לו" בא להשוותו למתן דם קרנות ולכן דינו כאילו כתוב בו "קרנות המזבח" בפירוש שהם ד' קרנות [דאף על גב דכתיב בסיפא "קרנת" חסר, סבירא ליה לר' שמעון דיש אם למקרא היכא דאינו יכול לקיים מקרא ומסורת כאחד כגון הכא דסותרים זה את זה – רש"י ותוס' זבחים (דף מ.). ועיין מ"ש בסנהדרין (דף ד.) ודלא כקרבן אהרן]. ור' יהודה לא סבירא ליה כר' שמעון כמו שמפרש בגמרא זבחים (שם) הטעם. ולמד לה ממה שכתוב "אשר באהל מועד" והוא על פי היסוד שבארתי למעלה (סימן מג) שמלת "אשר" (שהוא מלת הצירוך) צריך שתבא תיכף אחר השם שהוא מצורף עמו ולא תהיה שום מלה מפסקת ביניהם, עיי"ש באורך. והנה פה שכתוב "ונתן.. על קרנות..לפני השם" ולא כתוב "**אשר** לפני השם" כמו שכתוב בחטאת הקהל (ויקרא ד, יח) – מבואר ש-"לפני השם" מוסב על פעל "ונתן" - ונתן לפני השם, ואם כן כפי חוקי הלשון היה צריך לומר "ונתן על קרנות מזבח קטורת הסמים אשר באהל מועד לפני השם" כמו "והבאת את המנחה אשר יעשה מאלה לה' ". ומזה הכריח ר' יהודה ש"אשר באהל מועד" מוסב על פעל "ונתן" – ונתן על קרנות אשר באהל מועד ולכן לא נכתב אחר השם שהוא מצורף עמו כי אין מלת "אשר" מצורף אל שם "מזבח", רק אל פעל "ונתן על קרנות". ובזה יתבאר מ"ש בגמרא (שם) **ור' שמעון האי באהל מועד מאי עביד ליה? מבעיא ליה שאם נפחת תקרה של היכל לא היה מזה. ואידך? מ-"אשר". ואידך? "אשר" לא דריש**. רצונו לומר, ר' שמעון סבירא ליה כדעת המסורה שמסר על זה ב' סבירין 'אשר לפני השם' וסימן: "והביא את הפר" דנפש קדמאה, "ויעל שלמה שם על מזבח הנחשת לפני השם" (דה"ב א, ו) ואם כן גם "לפני השם" דינו כאילו כתוב "אשר לפני השם" כמו בחטאת העדה שכתוב "אשר לפני השם" ואין בו זרות מה שכתוב "אשר באהל מועד" מאוחר. וגוף הדבר מה שכתוב "אשר באהל מועד" מבעיא ליה שאם נפחתה תקרה של היכל לא היה מזה. ואידך ר' יהודה מוכיח מ"אשר" – כי לדעתו, אחר שלא כתב "אשר לפני השם", הוא תואר פעל "ונתן", ואם כן אם נאמר שמלות

"אשר באהל מועד" מוסב על שם "מזבח" (שיהיה המזבח באהל מועד, לאפוקי אם נפחתה התקרה) היה ראוי שיבא תיכף אחר שם הצירוף כפי חוקי הלשון, ועל כרחך שמוסב על פעל "ונתן" כנ"ל. ואידך "אשר" לא דריש: ר' שמעון לא סבירא ליה דיוק הזה וסבירא ליה כדעת המסורה שחסר מלת "אשר" ולכן אין לו הכרח ממלת "אשר" שבא שלא במקומו. ועיין זבחים (דף יח.) מנחות (דף מג.) ובתוס', ובמה שכתבנו לא קשיא מידי.

סימן רכה

קרנות מזבח קטורת הסמים: יסוד מוסד שלא יזכיר תוארים או סימנים לבאר את השם רק במקום שיש לטעות כגון אם השם עצמו כולל ענינים רבים. למשל, שם "מזבח" כולל המזבח החיצון והפנימי, לכן יוסיף לבאר ולכנותו בשם "מזבח הקטורת" או "מזבח הזהב" או "המזבח אשר באהל מועד" או "מזבח אשר לפני השם". ובכל זה, לא יבואו שני תוארים או שני סימנים לבאר את השם, רק במקום שתואר אחד אינו מספיק וכמו שבארנו באילת השחר (פרק יד). ואם כן יש פה שני זריות: (א) מה שכינה אותו בשם "מזבח קטורת הסמים" הוא למותר שכבר אמר בו שני סימנים אחרים – "אשר לפני השם", "אשר באהל מועד". ואמרו חז"ל "מזבח קטורת" – שיתחנך המזבח בקטורת, ר"ל שפה שהזכיר הפעם הראשון עבודה אחרת שעשו על המזבח הזה חוץ מקטרת (כי זולת זה לא נעשה בו דבר רק ביום הכפורים כמ"ש "וכפר אהרן על קרנותיו אחת בשנה") הורה לנו שאין ליתן עליו דם הפר רק אם נתחנך בקטורת, שלכן קראו "מזבח קטרת", שרק אם הוא מזבח קטורת – אז כשר למתן דם הפר, והוא הדין למתן דמים דיום הכפורים (וכמ"ש במנחות (דף נ.) וברמב"ם (פ"ה מהל' עבודת יוהכ"פ ה"כד)). (ב) יפלא מה שכתב "מזבח קטרת הסמים" ששם "הסמים" מיותר. כי כשאמר "קטרת סמים" בא להוציא הקטרה אחרת כמו הקטרת חלבים ואימורין; אבל כשאמר "**מזבח** הקטורת" ידעינן שהוא קטורת הסמים, לא קטורת אחרת, כמו שכתוב "לא תעלו עליו קטרת זרה". ואמרו שבא ללמד שצריך שיתחנך בקטורת סמים הידועים (בכי תשא) שהיא משל צבור ושלא יחסרו בה י"א

סימני הקטורת. דהוה אמינא שאם עבר והקטיר עליו קטורת יחיד או קטרת חסרה - מתחנך המזבח בכך. קמ"ל.

סימן רכו

[**הערה: הלא בכאן מדבר במתן דם מזבח ובזה היה עומד חוץ למזבח גם ביום הכפורים ועדיין י"ל שבהזיות דם הפרוכת היה עומד לפנים מן המזבח כמו ביום הכפורים**]

לפני ה' אשר באהל מועד: כבר זכרנו (בסימן רכד) בשם המסורה שפירש מזבח קטורת הסמים (אשר) לפני השם וכמו שאמר כן בפר העדה. אך שלפי זה תואר "לפני השם" מיותר, דהא כבר נתן בו שני סימנים – "מזבח קטורת הסמים", "אשר באהל מועד". וגם אם נפרש ש"לפני השם" מוסב על פעל "ונתן" כדעת ר' יהודה (הנ"ל בסימן הנזכר) היה לו לומר "ונתן הכהן מן הדם לפני ה' על קרנות..." כמו שכתב "והזה לפני ה' את פני פרוכת הקדש" דכן הסדר הראוי. ואמר ר' נחמיה (מובא ביומא (דף נח.) שבא להורות שהמזבח יהיה לפני השם ולא הכהן (וכדוגמא זו דרש ר' יוסי הגלילי בספרא (ויקרא נדבה פרשה ד מ"יד) "המזבח סביב אשר פתח אהל מועד" ולא הכיור פתח אהל מועד, שתואר המיותר בא לדייק - רק זה יהיה כן, לא זולתו), ולכן לא אמר "ונתן לפני השם" כי הכהן הנותן צריך לעמוד חוץ מהמזבח. אמנם לענין מתן דם המזבח לא היה צריך להשמיענו דהא פר כהן משיח אתקיש לפר יום הכפורים (כמ"ש בספרא (ויקרא חובה פרק ו מ"ד)) ובפר יום הכפורים כתוב "ויצא אל המזבח" עד דנפיק מכוליה מזבח (כמ"ש ביומא (דף נז:)), רק שאם היינו מקישים אותו לענין זה לפר יום הכפורים הלא שם צריך לעמוד לפנים מן המזבח בשעה שמזה על הפרוכת (וכמ"ש בספרא (אחרי מות פרק ד מ"ז) וביומא (דף נח:) "ויצא אל המזבח"- והיכן היה? לפנים מן המזבח) ואם כן נאמר שגם כאן כן; ולכן גלה לנו הלימוד במתן דם מזבח שיעמוד בחוץ להורות דלא יליף משם וממילא הוא הדין למתן דם הפרוכת לא יליף משם וממילא היה גם כן באותו מעמד עצמו דהא לא כתב פה "ויצא אל המזבח". וזהו שאמר לפי שמצאנו וכולי.

סימן רכז

ואת כל דם הפר ישפך: כבר בארנו (בסימן ל ובאילת השחר פרק טו) שאין מדרך הלשון להחזיר השם בכל פעם, והיה לו לומר "ואת כל הדם ישפך" (כמו שכתב בפר העדה) או "ואת כל דמו ישפך" (כמו שכתב בחטאת נשיא ובחטאת שעירה וכשבה דיחיד). ובא ללמד ששפיכת הדם מחויב בו מצד שהוא פר בכלל, וללמד שהוא הדין פר אחר כיוצא בו שהוא פרו ביום הכפורים - צריך שפיכת שירים. וכמו שכן דריש (ויקרא חובה פרשה ג מ"ד) במה שכתוב "וסמך ידו על ראש הפר" (כנ"ל סימן ריא). וסתמא זו נזכר בזבחים (דף נב.) בשם ר' עקיבא, עיי"ש.

סימן רכח

ישפך: כבר הזכרנו (בסימן רכ) שיש הבדל בין "שפיכה", ל-"זריקה" או "הזיה" או "נתינה" כשבאו אצל דם. שפיכה או זריקה שניהם מתוך הכלי, הרבה בפעם אחד; רק השפיכה הוא מלמעלה למטה והזריקה היא מרחוק או מלמטה למעלה. ועל זה אמר ישפך ולא יזרק. אבל נתינה והזיה שניהם ביד; הזיה הוא מרחוק והנתינה הוא בנחת. ועל זה אמר ישפך ולא יטיף שאם כן היה לו לומר "יתן"; ולא יזה שאם כן היה לו לומר "יזה". והנה בעולה ושלמים ואשם כתוב 'זריקה', ובחטאת כתוב 'נתינה' ועל השירים כתוב 'שפיכה' (רק לקמן (ויקרא ח, טו) כתב "ואת הדם יצק" שמספר המעשה שיצק מכוין על היסוד שזה גדר יציקה על הקלוח בצמצום גדול על מרכו(?) מיוחד ואין זה מעכב אל המצוה) ובהזיה בין הבדים כתוב 'הזיה' תמיד. ויש פלוגתא אם 'זריקה' בכלל 'שפיכה' אבל לכולי עלמא אין 'שפיכה' בכלל 'זריקה' ולכן אמר פה "ישפך" – ולא יזרק. ולא באר זה למעלה על "וזרקו את דמו" - יזרק ולא ישפך כי יש פלוגתא בזה. ועיין מה שכתבנו בבאור הירושלמי למעלה (סימן רכ).

סימן רכט

אל יסוד מזבח העולה אשר פתח אהל מועד (ויקרא ד, ז): וכן כתיב בפר העדה (שם ד, יח). ומשולש בחטאת נשיא (שם ד, כה), ושם כתוב "אל יסוד מזבח העולה" לבד. ואמרו רבותינו (בספרא, מובא בזבחים דף נא): דמה שכתוב בפר כהן "אל יסוד מזבח העולה" צריך לגופיה שלא נטעה ששופך הדם על יסוד מזבח הפנימי שעליו נתן את דמו. ומה שכתב שנית בפר העדה "אל יסוד מזבח העולה" (שהוא מיותר דהא

כל מעשה פר העדה הוקש למעשה פר הראשון) בא ללמד שרק מזבח העולה היה לו יסוד אבל מזבח הפנימי לא היה לו יסוד כלל. (והוא על פי הכלל ששם הבא כפול בא להורות הדיוק ורצונו לומר היסוד שהיה רק במזבח העולה, לא במזבח השני). ומה שכתב שלישית בשעיר נשיא "אל יסוד מזבח העולה" שהוא מיותר גם כן (דהא אין לטעות כלל שיתן על היסוד הפנימי (א) דהא נדע זה שהלא אף שירי הדם שניתן על הפנימי אינו שופך בפנים וכל שכן שירי דם הניתן על מזבח החיצון. (ב) דהא כבר למדנו שהפנימי אין לו יסוד כלל) בא ללמד שיסוד מזבח הזה מיוחד גם אל העולה לענין שמתן דם העולה ינתן על הקיר שכנגד היסוד (כן הוא לפי התוס' (שם) בפירוש השני. ועיין לקמן (סימן רעד) שפירוש זה עיקר). ובמה שכתב "אשר פתח אהל מועד" שמיותר גם כן (דהא ידעינן שמזבח העולה הוא נגד הפתח) אומר בגמרא שם דצריך, דאי לאו הכי נטעה שמה שכתב שישפוך על יסוד מזבח העולה היינו שיש רשות בידו לשפך על יסוד החיצון גם כן, ומיהו מכל שכן שאם רוצה יתנם על יסוד הפנימי. לכן כפל "אשר פתח אהל מועד" שדבר הבא כפול מורה עכובא בכל מקום. ומה שכתב שנית בפר העדה "אשר פתח אהל מועד" פירשו בספרא שמלמד שישפך על היסוד שנגד הפתח, ר"ל על יסוד מערבי. וכן אמר בזבחים (דף נא נג נח). ועיין בתוס' זבחים (דף נא.) ד"ה אשר. והארכתי בזה בחבורי ארצות החיים (סי' כו). ואין כאן מקום להאריך.

סימן רל

ואת כל חלב פר החטאת ירים ממנו: כבר בארנו באילת השחר (פרק טו) שאין מדרך הלשון להחזיר שם הפעול בכל פעם והיה לו לומר "ואת כל **חלבו** ירים", בכינוי, כמו שכתב ביתר חמשה מיני החטאת. זאת שנית, מדוע אמר "פר **החטאת**" ולא אמר "חלב הפר" סתם כמו שכתב בכל הפרשה. ולמדו רבותינו שמה שכתב "ואת כל חלב פר" בא לרבות פר יום הכפורים לשתי כליות וליותרת הכבד. רצה לומר, כי כבר בארנו (למעלה סימן קסח?) ששם "חלב" האמור בכל מקום יציין רק מה שהוא תותב קרום ונקלף אבל שתי כליות ויותרת אינם חלב ולכן לא נאסרו באכילה. והנה בג' מיני החטאת של יחיד אמר "ואת כל חלבו יקטיר כחלב זבח השלמים", ואמר בספרא

(ויקרא חובה פרק ט מ"ד) (ויקרא חובה פרק י מ"ז) (ויקרא חובה פרק יא מ"ד) מה פירש בזבח השלמים תותב וכולי ושתי כליות ויותרת; אבל בפר יום הכפורים שאמר (פר' אחרי (ויקרא טז, כה)) "ואת חלב החטאת יקטיר" לא נדע שיקטיר גם כליות ויותרת שאינם בכלל "חלב". לכן אמר פה שירים **חלב הפר**, רצונו לומר מצד שהוא פר, והוא הדין פר אחר כמוהו שהוא פרו ביום הכפורים – ירים חלבו; כמו שדריש כן (ויקרא חובה פרשה ג מ"ד) גבי סמיכה; וגבי שפיכת שירים (ויקרא חובה פרק ג מ"יב) כנ"ל. וממילא ידעינן גם כן שעיר יום הכפורים דהא על שניהם אמר (בפר' אחרי שם) "ואת כל חלב החטאת יקטיר" שלמדנו מפה שכולל גם כליות ויותרת. ומה שאמר פה "פר החטאת" בא ללמד שגם שעירי עכו"ם (שמביאים השבטים אם הורו בית דין בעכו"ם) טעונים כליות ויותרת והקטרת אימורין שלא פורש בהם, ר"ל שצריך הקטרת אימורין מצד היותו חטאת, והוא הדין לחטאת כמוהו שדמו נכנס לפנים. ומה שכתב "ירים ממנו" – מן המחובר כבר בארתי למעלה (סימן קפו) שמלת "ממנו" מיותרת ומלמד שירים מן המחובר. והנה באמת לא היה צריך להשמיע זה פה דהא תניא לקמן (ויקרא חובה פרק ה ריש פרקא) דצריך להוציאו כשהוא שלם. ולכן נדחקו הרא"ם והקרבן אהרן בזה מאד. אך שבא ללמד על פר יום הכפורים ושעירי עכו"ם שנכללים במה שכתוב "חלב פר החטאת" כנ"ל שלא יקח האימורים אחר הנתוח, וזה יעלה לשיטת הרמב"ם (פ"ג מהל' עבודת יוהכ"פ ה"ז) שהיה הכהן גדול מחתך שאר בשר פר ושעיר של יום הכפורים חתיכות גדולות מעורות זו בזו קודם שמוציאן לבית השריפה. אבל רש"י ביומא (דף סח.) פירש שלא היה מחתכו, ולפירושו אי אפשר לתרץ כן, וצריך עיון.

סימן רלא

כאשר יורם משור זבח השלמים: זה מיותר לגמרי דהא כבר חשב כל החלבים בפרטות. וזהו שאמר בספרא וכי מה מפורש וכולי. והשיבו שבא ללמד מה שלמים לשמו וכולי - כי בשלמים כתוב בהקטרת אימורין "אשה ריח ניחח להשם" שצריך שיקטירם לשם אשה ולשם ריח ונחוח ולשם מי שאמר ועשה העולם וכולי (וכמו שבארתי למעלה סימן קעה) ופה לא הזכיר זה. ולמד משם. (כי על לשמו דזביחה

אי אפשר שילמד משלמים כי חטאת ששחטה שלא לשמו פסולה כמפורש בריש זבחים). ועוד למד מה שלמים מביאין שלום בעולם, כי בספרא (ויקרא נדבה פרק טז) למד על כל הקרבנות שמביאין שלום בעולם, ומנין לרבות פר כהן משיח שבא על חטא הוראה וגם חטאו מצד גודל מעלתו שקול יותר – לכן אמר פה שהוא כזבח השלמים שמביא שלום בעולם. וכבר בארתי למעלה (סימן קנו) שכל מקום שכתוב "זבח שלמים" יש בו דרוש, כי די שיזכיר שם "שלמים" לבד. ובארתי שם שמה שכתוב בפר כהן משיח "זבח השלמים" מדריש בפ"ע. ולפי זה יש פה ב' דברים לדרשה: (א) מה שכתב "כשור..השלמים" שמיותר ודריש שדם זה צריך שיהיה לשמו כהקטרת שלמים (ב) מה שכתב "זבח השלמים" ששם "זבח" מיותר, דריש שגם זה מביא שלום לעולם כמו שדריש זה לגבי שאר קרבנות מארבעה פעמים דכתיב "זבח שלמים" בשלמי בקר וחטאת נשיא וחטאת שעירה וחטאת כשבה כמו שבארנו שם. וזהו שאמר מה שלמים לשמן..מה שלמים מביאין שלום.. – שהם ב' דרושים. ועדיין יקשה שהיה לו לומר "כאשר יורם מזבח השלמים" כמו שכתב בחטאת נשיא ובחטאת שעירה. ולמה אמר "**משור זבח** השלמים"? ואמרו (בספרא משנה ג) משום דבין זבחי השלמים נמצא שלמי כבש דטעונה אליה. ואחר שפה חשיב כבר כל פרטי האימורין הנקטרים והוסיף "כאשר יורם מזבח השלמים" שלא לצורך, בקל נוכל לטעות שפירושו שעוד צריך להרים האליה האמורה בין זבחי השלמים בשלמי כבש. לכן באר "**שור** זבח השלמים". ור' יהודה בן שמעון לא הוטב בעיניו תשובה זאת (כי אין לטעות שהשור יטעון אליה) ואמר טעם כי מפני שפה כתוב "זבח השלמים" שמלת "זבח" המיותר בא לדרשה שמביא שלום בעולם כנ"ל, אבל היה מקום לטעות שלכן אמר "זבח השלמים" לרמז על שלמי עצרת (שכתוב בהם "ושני כבשים בני שנה **לזבח שלמים**" (ויקרא כג, יט)) שהיו שלמי ציבור וזבח העם והיו דוחים את השבת ואת הטומאה ומצד זה יחד להם שם "זבח", ונאמר שבא ללמד שגם פר כהן משוח ידחה שבת וטומאה. לכן אמר "כשור זבח השלמים", לא ככבשי עצרת. ומזה מבואר שלא בא שם "זבח" על כונה זו, רק ללמד שמביא שלום לעולם.

סימן רלב

והקטירם הכהן על מזבח העלה: אם היה אומר "והקטירם המזבחה" הייתי טועה שיקטירם על מזבח הפנימי, הגם דכתיב "לא תעלו עליו קטרת זרה ועלה" הייתי אומר שלא הוזהר רק מוקדשים שדמן ניתן על מזבח החיצון אבל בקדשים שדמן ניתן על מזבח הפנימי – גם איבריו מוקטרים על מזבח הפנימי; כי מה מצינו במזבח החיצון שמקטירים חלביו במקום מתן דמו, כן במזבח הפנימי על המזבח ששם נותנים דמו – שם מקטירים חלביו. לכן הוצרך לבאר שיקטיר על מזבח העולה דוקא.

סימן רלג

ואת עור הפר ואת כל בשרו..והוציא את הפר: הנה אי אפשר לפרש שמה שכתב "ואת עור הפר ואת כל בשרו וכולי" מוסב אל "והוציא", כלומר ואת עור הפר יוציא; שאם כן למה כפל "והוציא את כל הפר"? וכך היה לו לומר "ואת עור הפר ואת כל בשרו יוציא אל מחוץ למחנה". וזולת זה, התכת הכתוב מוקשה מאד כמו שתבין מדברינו להלן. ולכן פירשו רבותינו בספרא (מובא ביומא (דף סח.) ובזבחים (דף נ.)) ששיעור הכתוב ואת עור הפר ואת כל בשרו **ישרף** על עצים באש; ומה שכתוב "והוציא את כל הפר אל מחוץ למחנה" הוא מאמר מוסגר, ורצונו לומר שנגד מה שכתב "ואת כל חלב פר החטאת ירים ממנו", באר מה יעשה בהמותר. ואמר, שאת עור הפר ואת כל בשרו – אחר אשר הוציא את כל הפר כמו שהוא שלם חוץ למחנה – (כי אינו רשאי לנתחו עד אחר שיוציאנו שעל זה אמר "והוציא את כל הפר") **אז** ישרף את עור הפר ואת כל בשרו (ר"ל חלקיו שמנתח אחר ההוצאה, קודם השריפה) על עצים באש. ודבריהם מוכרחים, שאם הכוונה שיוצאנו וישרפנו שלם בלא נתוח – היה לו לומר כמ"ש בפרה אדומה (במדבר יט, ה) "ושרף את הפרה..את עורה ואת בשרה ואת דמה עַל פְּרְשָׁהּ יִשְׂרֹף". וכן היה לו לאמר: "ושרף את הפר את עורו...מחוץ למחנה" ונדע שישרפנו שלם כמו בפרה (פ"ג מהל' פ"א). זאת שנית, למה חשב פה 'ראשו וכרעיו', הלא הם בכלל "את כל בשרו"? ותמצא שבכל מקום שחשב חלקי החי, לא חשב רק הבשר והעור לבד – (שמות כט, יד), (ויקרא ח, יז), (ויקרא ט, יא), (ויקרא טז, כז), (במדבר יט, ה) – רק בעולה הזכיר 'הראש והקרב והכרעים' לבדנה מפני שכן היה

מנתחן בפני עצמן. ומבואר שגם פה היה מנתחו כדרך שמנתח את העולה כמ"ש הרמב"ם (פ"ו מהל' מעה"ק), והיו הראש והקרב והכרעים לבד, ולכן אמר "על ראשו ועל כרעיו". וזהו שאמר בספרא ובגמרא (שם ושם) יכול יוציאנו שלם וישרפנו שלם? ת"ל 'ראשו וכרעיו'. מה ראשו וכרעיו אמורין להלן על ידי ניתוח וכולי. וכן אי אפשר לפרש שינתחנו קודם ההוצאה דאם כן למה אמר "והוציא את כל הפר"? הלא כבר חשב כל חלקיו בפרטות והיה לו לומר "ואת עור הפר ואת כל בשרו וכולי יוציא אל מחוץ למחנה ושרף". ובהכרח בא ללמדנו שבעת ההוצאה יהיה הפר שלם (שעל זה אמר "והוציא את כל הפר"), ובשעת השרפה ינתח (שעל זה אמר "ואת עור הפר ואת כל בשרו..**ושרף**..באש"). וזהו שאמר בספרא ובגמרא "ואת עור הפר וכולי והוציא (את כל הפר)" – מלמד שהוא מוציאו כולו כשהוא שלם. ומבואר בחכמת הלשון. כי במקומות שרצה לרמז הפך וחילוק וסתירה יקדים השם אל הפעל כמבואר אצלנו במקומות רבות (וכמ"ש באילת השחר פרק יב). ואחר שפה רצה לחלק בין חלבי פר החטאת ואימוריו הנקטרים ובין יתר חלקיו הנשרפין הוכרח להקדים השם אל הפעל – "ואת עור הפר ואת כל בשרו על ראשו..ושרף" (ולכן לא יכול לסדר דבריו ולאמר "ואת כל הפר יוציא אל מחוץ למחנה ושרף את עורו ואת בשרו על קרבו וכולי" כי ההפך מחלבי הפר ואימוריו הוא בשר הפר ופרטי חלקיו, לא כל הפר בכללו, שכל הפר כולל גם האימורין). ולכן סגר "והוציא את כל הפר" במאמר מוסגר, וזה מצחות הלשון ודרכיו. ופירשו רבותינו שמה שכתוב "ואת עור הפר" הוא בלא הפשט, כי הגם שמנתחו כעולה, אינו דומה לה, דהא שם מוציא פרשו מתוכו ופה כתיב "וקרבו ופרשו". וכמו שאינו מקפיד להסיר הפרש המאוס, כן אינו צריך להפשיט העור. וזהו שאמר בספרא אי מה ראשו וכרעיו' אמורים להלן על ידי הפשט וכולי תלמוד לומר "וקרבו ופרשו". ופירש רב פפא בגמרא (שם ושם) כשם שפרשו בקרבו כך בשרו בעורו. ותראה שאמר "וקרבו ופרשו" בלא מלת היחוס ולא אמר "על קרבו ועל פרשו", כי ר"ל וקרבו יהיה עם פרשו. ומלמד שהוא הדין שכן פירוש "את עור הפר ואת כל בשרו" רצונו לומר מדובקים יחד. ולכן הבדיל "על ראשו ועל כרעיו" (במלת "על" שפירושו מלבד) כי הם נבדלים בפני עצמם. והבן.

סימן רלד

והוציא את כל הפר אל מחוץ למחנה: שם **מחנה** הונח בעצם על העם החונים בשדה ובא על ישראל כל עוד שחנו במדבר. ויש "מחנה" כוללת שהוא המחנה כולה, ויש "מחנה" חלקיית שכל שבט נקרא "מחנה" - "מחנה ראובן" "מחנה שמעון" "מחנה לוי" - כי כל שבט חנה בפני עצמו. ואחר שנסדרו הדגלים והוקם המשכן נחשבו כל מחנות השבטים למחנה בפני עצמו, ובתוכם מחנה לוי שחנו סביב המשכן מחנה בפני עצמו, ובתוכם אהרן ובניו והם מחנה שכינה לבד. כמו שכתוב: (א) (במדבר ב, ב-יז) "איש על דגלו...והחונים קדמה מזרחה...ונסע אהל מועד מחנה הלוים בתוך המחנות..", (ב) (במדבר ג, לח) "וְהַחֹנִים לִפְנֵי הַמִּשְׁכָּן קֵדְמָה לִפְנֵי אֹהֶל־מוֹעֵד| מִזְרָחָה מֹשֶׁה| וְאַהֲרֹן וּבָנָיו שֹׁמְרִים| מִשְׁמֶרֶת הַמִּקְדָּשׁ" – משה היה שייך למחנה לוי ושומר מבחוץ ואהרן ובניו שומרים מבפנים (כמבואר במסכת תמיד), ולכן יש הפסיק בין "משה" ובין "ואהרן". וכנגד שלש מחנות האלה היה בבית העולמים - עזרה, והר הבית, וירושלים. ולכן בכל מקום דכתיב "חוץ למחנה" לא ידענו על איזה מחנה יכוין ויפורש תמיד לפי ענין הכתוב; כמו שדעת חכמים יומא (דף סה.) וזבחים (דף קה.) שמה שכתוב בפר יום הכפורים "יוציא אל מחוץ למחנה" הוא מחנה שכינה. ובמה שכתוב "הוצא את המקלל אל מחוץ למחנה" אמרו בסנהדרין (דף מב:) משה היכן הוה יתיב? במחנה לויה ואמר ליה רחמנא הוצא חוץ ממחנה לויה. "ויוציאו את המקלל חוץ למחנה" – חוץ למחנה ישראל. [והוא על פי היסוד הנוסד אצלינו ששם הבא כפול שלא לצורך בא להרחיב את השם הראשון או יורה שאינו דוקא כפי משמעות השם הנאמר תחלה (כמ"ש באילת השחר כלל קמה). ולכן כפל "ויוציאו **מחוץ למחנה**" שהם הוציאוהו חוץ למחנותם שהוא מחנה ישראל.] ובפסחים (דף סח.) "ויצא אל מחוץ למחנה" – זו מחנה שכינה. "לא יבא אל תוך המחנה" – זו מחנה לויה. ומקשה: אכתי לא אפיקתיה! עייליתיה?! אלא "מחוץ למחנה" – זו מחנה לויה, "תוך המחנה" – זו מחנה שכינה. פירוש, שאם היה כתוב רק "מחוץ למחנה" היה פירושו מחנה שכינה (שהיא המחנה הראשונה). וכשכתוב שנית "אל תוך המחנה" ולא "אל תוכה" - אגליא דפירושו זו מחנה לויה. וכן דריש פה. שאם היה כתוב רק בפר

כהן משיח לבד היינו מפרשים אותו על מחנה שכינה ששם היה הפר ושם מוציאין אותו. אבל אחר שמה שכתב בפר העדה "אל מחוץ למחנה" מיותר--דכבר אמר שם "כאשר שרף את הפר הראשון" – ואם כן מלמד שמוציא ממחנה שניה שהוא מחנה לויה. וממילא ידעינן שגם פר כהן משיח מוציא חוץ למחנה שניה דהא אמר "כאשר שרף את הפר הראשון" – הרי ששניהם נשרפין במקום אחד. אמנם אחר שאמר (בפר' צו) "והוציא את הדשן אל מחוץ למחנה", ואם כן ממילא מה שכתב בפר כהן משיח "והוציא את הפר אל מחוץ למחנה" מיותר דהא אמר "אל שפך הדשן ישרף" ושפך הדשן מבואר בו שהוא מחוץ למחנה, וזהו שאמר (במשנה ד') וכשהוא אומר בדשן "אל מחוץ למחנה" שאין תלמוד לומר (רוצה לומר, שאם כן "מחוץ למחנה" של פר כהן משוח מיותר) שכבר נאמר "אל מקום טהור אל שפך הדשן" (ומזה ידעינן שהוא חוץ למחנה ששם שפכו הדשן) ואם כן למה נאמר "אל מחוץ למחנה (בפר כהן משיח)? ליתן לו מחנה שלישית. [במה שכתבנו מסולקים כל הקושיות שהקשו התוס' על זה ביומא (דף סח.) ובזבחים (דף קה:) ובסנהדרין (דף מב:) ששם מובא ברייתא זאת, עיי"ש. וכמוהו נמצא בספרא רבות, שהקושיא "שאין תלמוד לומר" ישוב על הפסוק שעוסק בו, לא על הפסוק השני.]

סימן רלה

אל מקום טהור אל שפך הדשן: גם פר' צו אמר (ויקרא ו, ד) "והוציא את הדשן אל מחוץ למחנה אל מקום טהור" ומשמעותו שיהיה מקומו טהור; שכן גם במה שכתב גבי אפר פרה (במדבר, יט) "והניחו במקום טהור" פירשוהו בספרי (פסקא קכד) שיהיה מקומו טהור. מכאן היה ר' אליעזר הקפר אומר קלל של מי חטאת שמוקף צמיד פתיל ונתן באהל המת – טמא, שנאמר "במקום טהור" ואין זה מקום טהור. וכמ"ש הרמב"ם (פ"יד מהל' פרה) כמה הלכות בזה. וזהו שאמר בספרא "אל מקום טהור" – שיהיה מקומו טהור. אולם למה אמר בפר כהן משיח "אל מקום טהור"? הא אחר שאמר "אל שפך הדשן" הלא ידעינן שהדשן היה נשפך במקום טהור. בארו חז"ל מפני שהיינו אומרים שאם היה המקום טהור בשעת שפיכת דשן המזבח ונטמא אחר כך- מותר לשרוף עליו פרים הנשרפין; שרק בעת שפיכת הדשן הקפיד שיהיה "אל

מקום טהור". לכן אמר שגם בעת שריפת הפר יהיה המקום טהור. ואם כן, אם נטמא אחר שפיכת הדשן - לא ישרוף עליו את הפר עד שיטהרנו. וזהו שאמר אם טמא יטהרנו. ועדיין יפלא שהיה ראוי לאמר בהפך - "אל שפך הדשן אל מקום טהור" כי תחלה ראוי להזכיר המקום ששם יוציא - שהוא אל מחוץ למחנה אל שפך הדשן - ואחר כך יזכיר איכות המקום ומשפטיו - שיהיה טהור - וכמו שכתבנו באילת השחר (כלל קצח). ולמה הקדים "אל מקום טהור"? ומזה מוכרח שהיה צריך להיות מקום קבוע לך ואם כן מה שכתב "אל מקום טהור" הוא ציון המקום, לא איכותיו לבד, כי לא היה יכול לשנות המקום כלל. ובמה שכתב "אל מקום טהור" מציין המקום הקבוע וידוע עצמו. וזהו שאמר שיהיה מקום מתוקן להם כך.

סימן רלו

אל שפך הדשן: יש הבדל בין מה שכתב (ויקרא א, טז) "אל מקום הדשן" ובין מה שכתב כאן "אל שפך הדשן". כי דשן מזבח הפנימי היו מניחין בנחת (כמו שאמרו בספרא (צו פרק ב מ"ד) ובפסחים (דף כו.) תמורה (דף לד.)) "ושמו" - בנחת; "ושמו" - שלא יפזר. ולא יצדק לאמר "שפך הדשן" כי ה'שפיכה' הוא שלא בהשגחה. לכן אמר שם "מקום הדשן", מיוחד ומצומצם. מה שאין כן הדשן שהוציא חוץ למחנה היה שופכו בפיזור, לכן אמר "שפך הדשן". ודעת ר' אליעזר בן יעקב שהיה צריך שיהיה מקום מדרון, שהדשן מושפך ויורד עליו דרך שפיכה. והנה שֵׁם "שפך הדשן" הוא סמיכות הפעולה אל הפעול כמו "אשד הנחלים", "מוצא המים". ומבואר שנוכל לאמר שנקרא בשם זה מצד העבר או מצד ההוה או מצד העתיד. וזהו שאמר בספרא (מובא בזבחים (דף קו.)) שיהיה שם דשן (בהוה), שיקדום את הדשן (בעבר), ששם יהיו נותנים את הדשן (בעתיד). ולדעת רבא (שם) סבירא ליה לר' אליעזר בן יעקב שאין צורך לשרוף אבית הדשן, ד"שפך הדשן" מורה שדשן זה יהיה נשפך, שיהיה מקום מדרון. ולדעת אביי אין ביניהם רק אם בעי מקום משופך.

סימן רלז

ושרף אותו: מבואר אצלנו (באילת השחר כלל קנ) שכל מקום שמצוין גוף הפעול על ידי אות הכינוי הדבק אל מלת "אותו" כמו פה שאמר "ושרף אותו" תחת "וּשְׂרָפוֹ",

בא למעט זולתו. ומִעט שאם נפסל – לא ישרף חוץ לג' מחנות. רק אם נפסל קודם זריקה – ישרף בבית הדשן בעזרה; ואם אחר שיצא מן העזרה נפסלו – נשרפין בבית הדשן שבהר הבית. ואחרי זריקה קודם שיצאו - יש פלוגתא בזבחים (דף קד:).

סימן רלח

ושרף אותו על עצים באש: הנה מצאנו פעמים הרבה שהתורה תפסה שם הדוגמא כמו "והכה את רעהו באבן או באגרוף", "ולא תשחית את עצה לנדוח עליו גרזן" - שהוא לאו דוקא. ולפעמים הוא בדוקא כמו "והרים בקומצו", "והזה באצבעו". וכבר בארנו בפר' אחרי (סימן קכ) על "וכסהו בעפר" שהכל לפי ענין המדבר: שבמקום שבא לבאר בדיוק אמרינן שבא השם בדיוק; ואם רואים שלא בא בדרך הדיוק אמרינן שבא לדוגמא, וכמו שאמר ר' ישמעאל בשלשה מקומות הלכה עוקבת מקרא. והנה מה שכתוב פה "על עצים" אי אפשר לפרש שבא בדיוק – עצים דוקא, דאם כן לא יכתב "על עצים" כלל ונאמר דצריך עצי המערכה כמו שכל השריפות ששורף בפנים בעי עצי המערכה. ועל כרחנו שאמר "על עצים" להוציא שאינו צריך עצי המערכה דוקא, וממילא לא בא על צד הדיוק והמיעוט – נהפוך הוא, שבא לרבות כל עצים שיהיה וממילא אמרינן ש"עצים" לאו דוקא רק הוא הדין כל דבר שהאור נאחז בו ודולק כעצים כמו קש וגבבא. וזהו שאמרו חז"ל שיכול הואיל ונאמרה שרפה בפנים...תלמוד לומר "עצים" – לרבות כל עצים (ואם כן ממילא--) משמע "עצים" אפילו בקש וכולי. אמנם מה שכתב "ושרף באש", כי פעל **שרף** כולל כל המתיך את הדבר וממיקו כמו: "משרפות מים" (יהושע י"א:ח'), "משרפות סיד" (ישעיהו, לג), "גפרית ומלח שרפה כל ארצה" (דברים כ"ט:כ"ב), "ונתתיך להר שרפה" (ירמיהו נ"א:כ"ה). וכן פירשו הרד"ק ור' ישעיה מה שכתוב (שמואל א ל"א:י"ב) "ויקחו את גויית שאול..וישרפו אותם שם" שהוא שריפת בשמים, וכן "ובמשרפות אבותיך ישרפו לך" הוא שריפת הגוף על ידי חנטת בשמים. ובא למעט שישרף באש, לא בשאר דברים השורפים כמו סיד ורמץ. ובפסחים (דף עה.) מקשה על ברייתא זאת מהא דאמרינן גבי בת כהן שזנתה, שממה שכתוב "באש תשרף" לרבות כל שריפות הבאות מן האש (ר"ל פתילה של אבר). ומשני, התם כתיב "באש" והדר "תשרף";

הכא כתיב "ושרף על עצים באש". רצונו לומר שתמיד הפעל או השם הבא לבסוף לבאר הוא יבאר את הקודם לו, לא בהפך. ואם כן כשאומר "באש" שמשמע דוקא באש ואמר אחר כך "תשרף" בא לבאר שגם דבר הבא מן האש. מה שאין כן כשאומר "ושרף" והדר "באש" בא שם "באש" לבאר פעל "תשרף" – רק באש, לא זולתו. ועיין באילת השחר (כלל צא, צב).

סימן רלט

ישרף: כבר בארנו שכל מקום שחזר את הפעל שנית בא ללמד שתעשה הפעולה בכל אופן. והוא אם בפעל הראשון הוטלו בו תנאים וחזר את הפעל לבסוף סתם - בא ללמד שבדיעבד אין צריך לתנאים אלה. וכמ"ש באילת השחר (כלל קנו באורך). ולכן אחר שהתנה שישפוך "על שפך הדשן" דוקא, חזר פעל "ישרף" לאמר שבדיעבד אף על פי שאין שם דשן. ודע, שיש הבדל בין כשדבר בפעל (שאז בא הציוי על האדם) ובין כשדבר בנפעל (שאז בא הציוי על הדבר). כי האדם נקרא 'שורף' כל זמן שעוסק בשרפה, אף שלא גמר שרפת הדבר; אבל לא ניחס השריפה אל הדבר עד שנשרף כולו. שאם הצית הבית ונשרף מקצתו – האדם 'שרף', אבל הבית לא 'נשרף'. וכמ"ש באילת השחר (סימן כ). וזהו שאמר ממה שכתוב "ישרף" בנפעל, מבואר שצריך שיצית האור בגופו עד שיהיה גוף הפר נשרף.

סימן רמ

ואם כל עדת ישראל: כבר בארתי (בסימן נט) שכל דברות המחוברות בוי"ו החיבור יש להם קשר זה לזה. ואחרי שבארנו (בסימן יב) כי פרטי החלוקות שבפרשה שהם מצוינים תמיד במלת "אם" מחוברים לענין שילמדו זה מזה - אם כן אם באו בוי"ו החיבור – **ואם**- – אז הם מקושרים ונלמד אחד מחבירו. וזה ענין וי"ו מוסף על ענין הראשון, עיי"ש. וכן פרשת פר העדה מחוברת לפרשת פר משיח ודיניהם והלכותיהן למדים זה מזה כמו שיבואר. ובפירוש אמרה תורה "ועשה לפר כאשר עשה לפר החטאת", וכן אמר "ושרף אותו כאשר שרף את הפר הראשון". אמנם הלא לפי הסדר היה ראוי להקדים דיני פר העדה ואחריו דיני פר משיח דהא במשיח אמר "לאשמת העם" ללמד שצריך שיהיה שגגת הוראה כמו פר העם, ואם כן מהראוי להקדים

דיני פר העדה שהוא הקודם במעלה ובלימוד. מזה הוכיחו שאם פר משיח ופר עדה עומדים ליקרב – פר משיח קודם בהקרבה. וכן אמר בספרא (ויקרא חובה פרק ו מ"ח) על "ושרף אותו כאשר שרף את הפר הראשון". ר"ל שממה שהקדים בדיבורו פר משיח ופר העדה נכתב בקיצור (מה שהיה ראוי בהפך) הוכיחו שבין לענין הקרבה בין לענין שרפה – פר משיח קודמים. (ועיין שם בסימן רנה). ובהוריות (דף יג.) נתן טעם לזה דדין הוא שיקדם המכפר למתכפר.

סימן רמא

ואם כל עדת ישראל ישגו...מעיני הקהל: יש הבדל בין שם **עדה** ושם **קהל**; ובין פעל **מקהיל - יַעַד**. שהמקהיל מקבץ עם רב על ידי קול או דבור או חצוצרות (ונבדל מפעל **אסף קבץ כנס העיז** שנופל גם על דברים שאין בם דעת שיתאספו על פי קולו אבל המקהיל הוא אל בני אדם שנאספים לקול). [ועל "ויקהל משה את כל קהל עדת בני ישראל" (שמות ל"ה:א') פרש"י ויקהל לשון הפעיל, שאינו אוסף אנשים בידים רק על פי דבורו. ולפי זה לשון "מקהיל" בהפעיל לא יצדק רק על איש שהנקהלים שומעים לפקודתו. וזה ההבדל בין "ויקהל משה" "ויקהל שלמה" ובין "ויאסוף לבן את כל אנשי המקום". וזהו שמובא בתנחומא על מה שכתוב "הקהילו אלי כל ראשי שבטיכם" שנגנזו החצוצרות לקיים מה שנאמר "אין שלטון ביום המות" - ר"ל לכן אמר "הקהילו" כי לא פקד הוא עצמו ביום מותו. ובא פעל "**נקהלו** העם" בנפעל אם איש את ריעהו יקרא בקול להקבץ יחד.] אבל פעל מְיֻעָד מציין שמזמינים בסדר ובהזמנה למועד שמור. וזה ההבדל בין "קהל" ובין "עדה" – הנקהלים אין שומרים הסדר, לא בזמן ולא במדרגה; אבל הנועדים יהיו לזמן מיועד ועל פי הסדר, זקניהם בראשיהם. ולכן: (**א**) בפר' קרח קראם בשם "עדה" כי היו קרואי מועד, זקניהם בראשיהם. עד שכסתה עליהם הארץ ונבטל היעוד ואז כתוב "ויאבדו מתוך הקהל". (**ב**) וכן בפר' מרגלים קראם בשם "עדה" וברבה (בהעלותך פט"ו) "ותבער אש בעדתם" – אין עדה אלא סנהדרין (**ג**) ושם (שלח פט"ז) "ויאמרו אליהם כל העדה" – אלו סנהדראות. (**ד**) ובתנחומא (פר' חקת) כיון שראה אותם באים אמר משה לאהרן מהו כינוס זה? אמר לו אהרן באו לגמול חסד עם מרים. א"ל משה אין אתה יודע להפריש

בין כינוס לכינוס. אין זה כינוס של תקנה אלא של קלקלה שאילו היה של תקנה היה צ"ל בראשם שרי אלפים ושרי מאות. מיד הטיחו דברים כנגדו שנאמר "וירב העם עם משה", עד כאן דבריו. והוציא זה ממה שכתוב "ויבואו כל העדה מדבר צין ותמת שם מרים ולא היה מים לעדה ויקהלו על משה ויבא משה ואהרן מפני הקהל". (ה) וכן במי מריבה אמר לו ה' "הקהל את העדה" וכתיב "ויקהילו משה ואהרן את הקהל". ועל פי זה, בעת יכנה בשם "קהל" ו"עדה" שלא בעת אסיפה – יקראו המון העם בשם "קהל" והזקנים והסנהדרין בשם "עדה" על שדרך העם להקהל ודרך הזקנים להועד והם קרואי מועד; וכמ"ש ביומא (דף עג:) וסנהדרין (דף יז.) "וכל העדה" – זו סנהדרין. וכן אמר "ושפטו העדה" שהם הסנהדרין. ובספרא פה "עדת ישראל ישגו" – אלו הסנהדרין – דהא פה אי אפשר לפרש על היעוד וההזמנה דאין צריך שיהיו מזומנים אל השגיאה. וגם שבאו פה שם "עדה" ושם "קהל" נרדפים, ועל כרחך שכיון בשם "עדה" על הסנהדרין. ועיין באילת השחר (כלל רסז וכלל רסח). וזהו שאמר נאמר כאן עדה ונאמר להלן "ושפטו העדה". ויש הבדל בין "עדה" סתם ובין "עדת ישראל". ש"עדה" סתם כוללת גם סנהדרין קטנה שעליהם אמר "ושפטו העדה" (כמ"ש בסנהדרין דף ב); אבל "עדת ישראל" הוא העדה הגדולה העומדת בראש כלל ישראל שהם סנהדרי גדולה. וגם צריך שתהיה ההוראה בעת שיושבת בלשכת הגזית. ופי' בירושלמי (ריש הוריות) דאתיא מזקן ממרא. ומטעם זה אמר (במשנה ב), מובא בהוריות (דף ד:) שאם היה אחד מהם גר או ממזר (כגון שעברו ומינו אותו. כן פירשו בירושלמי הלכה ד) או זקן שלא ראה בנים [וברמב"ם כתב זקן **או** שלא ראה בנים] (שכל אלו אין ראוים לסנהדרין כמו שאמרו בסנהדרין (דף לב ודף לג:)) – אין חייבים; דאחר שאינם ראוים להוראה אינם בכלל "עדת ישראל".

סימן רמב

אם כל עדת..ישגו: ממה שכתב מלת "כל" שמורה הכללות מוכיח שצריך שיורו כולם. [והנה במשנה (דף ד:) לא נזכר רק אם לא היה מופלא של בית דין שם או שאמר להם טועים אתם, ולא נזכר שאמר אחד מהם 'איני יודע'.] ומשמע שזה כר' יונתן (שם דף ג:) דסבירא ליה דמאה שישבו להורות עד שיורו כולם. אמנם ר' יונתן אתותב שם

- דרובו ככולו. אמנם רש"י והרע"ב במשנה (משנה הוריות פ"א מ"ד) פירשו על "אמר להם טועים אתם" דבעינן שיורו כולם. וכן כתב הרמב"ם (בהקדמתו תנאי השלישי) שיטעו כולם ולא יהיה ביניהם מחלוקת (ובדברי הרמב"ם בחבורו (פ"יב מהל' שגגות ה"ב) (פ"יג מהל' שגגות ה"א) לא משמע הכי. ולפי זה צריך לומר דיש חילוק בין אם שותק ובין אם אומר בפירוש "איני יודע" שזה כחולק). ולדעת רש"י והרע"ב משמע שר' יונתן לא אתותב רק במאה שישבו להורות אבל סנהדרין של ע"א צריך שיורו כולם. וכן כתב הפני משה בירושלמי (הלכה ב), עיי"ש. ולי נראה שהספרא לא דייק מן מלת "כל", דהא אמר תלמוד לומר "עדת ישראל ישגו". רק דבריו מוסד על פי ההבדל שמצאתי בשמות הקיבוץ – "עדה" "מחנה" – שלפעמים יבא בם הפעם בלשון יחיד ולפעמים בלשון רבים: "ותשא כל העדה" "ויבואו כל העדה" "וירב העם" "וילונו העם". וכמ"ש במכות (דף כג:) "ויאמר עֵד" "ויאמרו" מבעיא ליה! יצאה בת קול וכולי. מתקיף לה רבא דלמא כל ישראל קרי להו בלשון יחיד כדכתיב "ישראל נושע". ויש הבדל ביניהם: כשיבא הפעל בלשון יחיד דבר על כללותם; וכשבא בלשון רבים מדבר על כל פרט. ובמכלתא (פר' בשלח דף כא) "והנה מצרים נוסע" נוסעים אין כתיב כאן אלא "נוסע" – מלמד שנעשו תורמיות תורמיות כאיש אחד. ושם "וירדפו מצרים אחריהם" – שלא נכשל אחד מהם - ר"ל לכן אמר "וירדפו" בלשון רבים שכל אחד רדף ולא נכשל. וכן ממה שכתב "ישגו" בלשון רבים מבואר שישגה כל אחד מהם, מה שאין כן אם היה אומר "תשגה" היה רצונו לומר ששגתה העדה בכללה שבזה רובה ככולה. ולכן ר' יונתן שדייק מן מלת "כל" שמורה כל הנמצאים במעמד - אף מאה – אתותב, דרובו ככולו; אבל הספרא דייק פעל "ישגו" שמוסב על "עדת ישראל" שהם סנהדרין של ע"א. ובמה שכתב שלא היה מופלא של בית דין שם אמר בירושלמי דהוריות דמתניתין רבי היא דאין מעכב אלא מופלא שבבית דין - רצונו לומר כי בתוספתא (שם) סבירא ליה לתנא קמא דאם הורו בית דין ואחד מהם אינו שם - פטורים; ורבי אומר עד שיהיה מופלא שבבית דין. [ואף שגם אחד מעכב אם אמר "איני יודע" וכל שכן באינו שם – יש לומר דמופלא שבבית דין מעכב אף שאינו ממנין הסנהדרין, דסתם ספרא ר' יהודה והוא סבירא ליה דסנהדרי גדולה שבעים

ומופלא לאו ממנינא רק ממונה על כולם כמ"ש (בפ"ק דסנהדרין). ואין כאן מקום להאריך יותר].

סימן רמג

עדת ישראל ישגו ונעלם דבר מעיני הקהל: דע שיש הבדל בין **שגג** מפעלי הכפל ובין **שגה** מנחי ל"ה. **שגה** מנחי ל"ה הוא טעות עיוני ו**שגג** מפעלי הכפל הוא נטיה מעשיית. "ומה שגיתי הבינו לי" (איוב ו, כד), "שגו ברואה" (ישעיהו כ"ח:ז'), "לשגות מאמרי דעת" (משלי יט, כז), "הנה הסכלתי ואשגה הרבה מאד" (שמואל א כו, כא) – כולם הם שגיאה וטעות עינוי, שטעה אם על ידי עיונו אם על ידי החושים - כי סבות השגיאה העיונית הם הרבה מאד. לא כן – "כי תחטא בשגגה", "כי יאכל קדש בשגגה", "מכה נפש בשגגה" – הם שגגה מעשיית. וזה יסובב לפעמים על ידי שגיאה עיונית קדמה לה - למשל אכל חלב יען שגה קודם לכן בעיונו שהחלב מותר; או בזולת שגיאה - אכל חלב סבור ששומן הוא. וכבר רמזתי זה למעלה (סימן קצב). והנה ההמון לא יחטאו בשגיאה, רק בשגגה. כי הם, לא ניתן להם לעיין ולהורות; ואם חטאו מפני שחשבו שהדבר מותר – הוא שגגה מעשיית! כי היה להם לחקור אצל המורים. אבל הסנהדרין שהם המורים בהם, יצויר שיחטאו ב"שגיאה". ולכן אמר תחלה (ויקרא ד, ב) "נפש כי תחטא בשגגה" שמדבר משגגת מעשה. וכן בנשיא ויחיד אמר "בשגגה" כי הם אינם המורים. אבל אצל עדת ישראל שהם הסנהדרין (כנ"ל סימן רמא) אומר "ישגו" שהוא שגיאת הוראה. ובכולם הזכיר "חטא" – "נפש כי תחטא", "אשר נשיא יחטא"; ופה לא הזכיר "חטא" כי רק שגו והורו לבד, אף שלא עשו – חייבים. וכבר אמרנו (בסימן רמא) ששם "עדה" יאמר או על כלל העם אם הסנהדרין בראשיהם (וזה המבדיל בינו ובין "קהל" שידובר שלא בבחינה זו שהסנהדרין בראשם) או שיאמר שם "עדה" על הסנהדרין לבד - המיועדים לשפוט ולהורות; ושם "קהל" על העם כולו. ופה שנרדפו יחד "עדת ישראל..מעיני הקהל" יכוין ב"עדת ישראל" על הסנהדרין ובשם "קהל" על העם. ואמרו שהסנהדרין "ישגו" – כי הם ה'שוגים' בהוראה – והעם, 'נעלם מהם' הדבר. ודע שיש הבדל בין **שגיאה** ובין **העלמה** ובין **הפלאה**. שבעת ידרוש ויחקור לדעת הדבר ואינו יכול לדעתו ישמש

בלשון "הפלאה" כמו "כי יפלא ממך דבר למשפט" ובעת שעיין ועלה בעיונו משפט כוזב הפך האמת נאמר ש-"שגה" ואחר כך נאמר ש-"נעלם" ממנו הדבר בבחינת שאינו יודע את הדבר. כי "העלמה" כוללת כל דבר נעלם שאינו יודע אותו, יהיה מאיזה סבה שיהיה. ולרבותינו יש עוד הבדל בין כשבא פעל "העלים" סתם ובין כשסמך ההעלמה אל העינים. כשאמר "נעלם מעיניו" ירמז שהיה לו עינים לראות את הדבר כמו: "ונעלם מעיני אישה" (במדבר ה, יג) שאמר בספרי (פסקא ז) להוציא את הסומא - ר"ל שע"כ היה לו עינים לראות ולדעת. "וְנֶעְלָמָה מֵעֵינַי כָּל חָי" (איוב כח, כא) - כי יש להם עינים פנימיים להכיר ולהשיג. ובספרא (קדושים פרשה ד מ"י) על "ואם העלם יעלימו עם הארץ את עיניהם" דריש לה על העלמת הבית דין כי הם עיני עם הארץ המשגיחים להעניש את העובר. ולא יצדק 'העלמת עין' על עם הארץ מצד עצמם, רק מצד עיניהם המשגיחים שהם הבית דין. **בזה** נבוא לבאור הספרא. שאם היה אומר "ואם כל עדת ישראל ישגו ועשו הקהל אחת מכל מצות השם" – הגם שהייתי יודע שצריך שהעדה שהם הבית דין ישגו בהוראה (שזה גדר פעל "שגה", וכמו שפי' במשנה הקודמת "עדת ישראל ישגו" – עד שיורו כולם) – בכל זאת הייתי טועה שהקהל חייבים על שגגת המעשה; והיינו אם הורו בית דין שחלב מותר ונתחלף לו חלב בשומן ואכלו. (דקיימא לן כר"י בהוריות (דף ב.) דבכי האי גוונא חייב שלא תלה בבית דין כמ"ש הרמב"ם (פ"יג מהל' שגגות ה"ה) ולכולי עלמא משלים לרוב צבור). והוה אמינא שחייבים על שגגת המעשה אף שלא תלו בבית דין. לכן אמר "ישגו..**ונעלם דבר מעיני הקהל**" – שצריך שהבית דין ישגו בהוראה ובסבתם נעלם דבר מהקהל ועשו בסבת ההעלמה הזאת. לא אם עשו בסבת שגגת מעשה שנתחלף להם חלב בשומן. [ברייתא זו מובאה בהוריות (דף ז:). והתוס' ומפרשים נבוכו בפירושה והקשו כמה קושיות. ולמה שפירשנו הנהו נכון]. והנה בשם "הקהל" יקראו העם כולו וגם האנשים מן הסנהדרין כשהם כל אחד לבד בלתי נועדים להורות הם בכלל "הקהל". ואמר "ונעלם דבר מעיני הקהל" כי בבחינה זו שהיה להקהל עינים לראות על ידי הבית דין המורים יצדק שנעלם זה מעיניהם. ובפר' שלח גבי עכו"ם אמר (במדבר טו, כב-כד) "וכי תשגו ולא תעשו את כל המצות...והיה אם מעיני העדה

נעשתה לשגגה" – אמר "וכי תשגו" כי גם שם התנאי הראשון שיהיה בסבת שגיאת הוראה. ושם קצר בדבר ואמר "אם מעיני העדה נעשתה לשגגה" שכיון שלא נזכר שני השמות – עדה וקהל – יכוין בשם "עדה" על העם כולו בבחינה זו שהמורים המיועדים להורות הם בראשם. ואמר שבסבת "עיני העדה" שהם הסנהדרין שטעו בהוראה "נעשתה" מכללם "לשגגה" – בשגגת מעשה. וסמך עצמו על שנלמד הפרטים מפה. וזהו שאמר (במשנה ו, מובא בהוריות דף ז:) לפי שיצאת עכו"ם לידון בעצמה, יכול יהיו חייבים על שגגת המעשה? (דהא שם אמר "נעשתה לשגגה"). אמנם למדין מפה שכמו שמה שכתוב פה "ונעלם דבר מעיני הקהל" היה ההעלמה בסבת הבית דין ועל זה דייק מלת "מעיני" שמיותר – כן מה שכתוב שם "מעיני העדה נעשתה" היינו שיהיה המעשה בסבת הבית דין. ואם כן כמו שפה מפורש העלם דבר עם שגגת המעשה (ר"ל שתהיה השגגה בסבת העלם הבית דין) כן מפרשינן שם, שסמך עצמו על מה שמפורש פה.

סימן רמד

ונעלם דבר: משנה ז' ומשנה ח' שבספרא הלז מובא בהוריות (דף ד.). ומקשה עליה אמר מר: 'יכול יהיו פטורים...' – ואי בקיום מקצת ובטול מקצת פטורים, ובעקירת כל הגוף נמי פטורים, במה חייבים?! ומשני תנא הכי קשיא ליה, אימא "דבר" כולה מלתא משמע. תלמוד לומר "ונעלם דבר". מאי משמע? אמר עולא קרי ביה "ונעלם מדבר". חזקיה אמר אמר קרא " וְעָשׂוּ אַחַת מִכָּל מִצְוֹת" – ולא כל מצות. רב אשי אמר אתיא דבר דבר מזקן ממרא דכתיב ביה "כי יפלא ממך דבר למשפט וכולי" באור דבריהם, כי מלת "דבר" מצאנו לפעמים שמורה על דבר שלם – "וישיבו אותם דבר" (במדבר יג, כו), "הבו לכם דבר ועצה" (שופטים, כ), "הנני עושה דבר בישראל" (ש"א ג, יא) – שפירושו דבר שלם. ולפעמים יורה על דבר קצתי – "אך לאנשים האל אל תעשו דבר" (בראשית יא, ח), "כי אין נגרע מעבודתכם דבר" (שמות ה, יא), "ולנערה לא תעשה דבר" (דברים כב, כו) שפירושו אל תעשה כל מאומה, אף דבר כל שהוא. ואחרי העיון יש בזה הבדל בין מאמרים שוללים ובין מאמרים מחייבים. שבמשפט מחייב יבואר מלת "דבר" – דבר שלם; ובמשפט שולל יבואר

דבר כל שהוא (כמו שיש סגולה זאת במלת "כל"; שבמשפט מחייב הוא מחייב כללי, ובמשפט שולל הוא שולל כללי. כמו שכתבנו במקום אחר). [ובזה לא קשיא מה שהקשו התוס' ממה שדרשו "על פי שנים עדים יקום דבר" – דבר ולא חצי דבר, כי שם הוא משפט מחייב.] אולם פה יש להסתפק במלה זאת כי המשפט הזה הוא בצורתו משפט מחייב (כי מיחס את הנשוא (שהוא ההעלמה) אל הנושא (שהיא העדה) בחיוב) אבל ענינו הוא משפט שולל כי ה'העלמה' היא שלילת הידיעה, ופירוש "ונעלם דבר מעיני הקהל" שהקהל **לא ידעו** את הדבר, שהיא שלילת הנשוא מן הנושא. וידוע בהגיון כי משפטים כאלה שיורו חיוב מצד צורתן ושלילה מצד חמרן וענינם - דינם לפעמים כמשפט מחייב ולפעמים דינם כמשפט שולל. ולפי זה יש להסתפק פה אם נלך אחר צורת המשפט שבא בצורת משפט מחייב, ואם כן פירוש מלת "דבר" – דבר שלם, כמו שכן פירושו במשפט מחייב; או נלך אחר כוונת המשפט, שההעלמה היא ענין שולל, שלא ידעו את הדבר, ואם כן פירוש "דבר" – מקצת דבר, כי כן פירושו במשפט שולל. וזה ספיקו של חז"ל בספרא. שתחלה אמרו "ונעלם דבר" – לא שתעלם מצוה כולה - החליטו שדינו כמשפט שולל (כי השקיפו על כוונת המאמר שפירושו שלא ידעו את הדבר, שהוא שלילה) שמלת "דבר" יפורש בו מקצת דבר. ואחר כך אמרו אבל אמרו יש נדה בתורה אבל הבא על שומרת יום כנגד יום פטור וכולי יכול יהיו פטורים? (דאימא "דבר" – כולה מלתא משמע) – רצונו לומר, הלא נוכל לומר שנלך אחר צורת המשפט שהוא משפט מחייב וממילא פירוש מלת "דבר" - דבר שלם. ולברר ספק זה השיבו תלמוד לומר "ונעלם דבר". ונחלקו בגמרא בפירושו: (**א**) **עולא אמר** קרי ביה 'ונעלם מדבר', רוצה לומר שכבר נראה מגוף המשפט הזה שאין פירוש "ונעלם דבר" דהיינו דבר שלם, רק ונעלם **מ**דבר (דהיינו מקצת דבר) כי בכל מקום שבא פעל 'העלים' נקשר תמיד עם מ"ם – "לא היה דבר נעלם מן המלך" (מ"א, י), "וה' העלים ממנו" (מ"ב, ד), "אעלים עיני מכם" (ישעיהו, א). וכן פה "ונעלם דבר מעיני הקהל", וזה סימן השלילה שנקשר עם מ"ם ששולל הנשוא מן הנושא, שמוכח מן הפעל עצמו שבא אחריו מ"ם שאתה צריך לקרות בו 'ונעלם מדבר' (ר"ל מקצת דבר) כי המ"ם שבא על "מעיני העדה"

הוא עֵד שהיא שלילת הנשוא מן הנושא והוא עֵד שפירוש "דבר" - מְדָבָר, רוצה לומר מקצת דבר. וגם יש עוד הכרח לדבריו. כי מלת "דבר" מוסב גם לפעל "ישגו" (שנעשה שגיאה והעלמה באיזה דבר ממצות השם) ופעל "שגה" נקשר תמיד – או בב' או במ"ם. והוא, שאם יציין הפעול שעשו אותו על ידי שגיאה – יציינהו בב': "וגם אלה ביין שגו" (ישעיהו, כח), "באהבתה תשגה תמיד...ולמה תשגה בני בזרה" (משלי, ה), "וברוב אולתו ישגה" (שם). ואם יציין הפעול שלא עשו אותו על ידי שגיאה – יציינהו במ"ם: "אל תשגיני ממצותיך" (תהלות, קיט), "לשגות מאמרי דעת" (משלי, יט), "סלית כל שוגים מחוקיך" (תהלות, קיט) ואם כן, פה ששגו ולא עשו כמצות ה' – דינו להקשר במ"ם ופירושו ואם עדת ישראל ישגו ונעלם מדבר כי מצד שמלת "דבר" מוסב גם לפעל "ישגו" דינו כאילו כתוב "מִדבר". וכן מצד פעל "ונעלם" עצמו, רצוף גם כן במלת "דבר" – קצת מן הדבר. וכל זה כיון במה שאמר **קרי ביה** "**ונעלם מדבר**" [לא כמ"ש המפרשים שמ"ם "ונעלם" שייך אל "דבר", שאיך נגרע מ"ם השורש ונעתקהו ממקומו אל מלת אחרת?!] (**ב**) **וחזקיה** הוכיח זה מפנים אחרות. **אמר קרא** "**אַחַת מִכָּל מִצְוֹת**" – **ולא כל מצות** - רוצה לומר כי מלת "דבר" הבא בתנ"ך לפעמים יפול על כל הדברים הנמצאים בעולם כמו "היפלא מה' דבר" שרצונו לומר שום ענין בעולם. ולפעמים הוא מוגבל ויובן מן הפעל שלו מאיזה סוג מן הדבר ידבר כמו "אין נגרע מעבודתכם דבר" (שמות, ה) שפירושו שום דבר מעניני עבודתכם; "לאנשים האל אל תעשו דבר" (בראשית, יט) שפירושו שום דבר רע. ולפעמים יוסיף איזה תואר לבאר מאיזה סוג ידבר – "ונשמרת מכל דבר רע" (דברים, כג), "כל דבר אשר ישך" (דברים, כג), "כי מצא בה ערות דבר" (דברים, כד), וכדומה. ופה שאמר "ונעלם דבר", אי אפשר שכולל כל דבר שבעולם, שבודאי אינו מדבר אם נעלם מעיני העדה איזה דבר בחכמת התכונה והככבים או במלאכת חרש וחושב וכדומה. רק סמך עצמו על מה שכתב "..ועשו אחת מכל מצות השם" שפירושו ונעלם דבר (מכל מצות) ועשו אחת מכל מצות. וכיון ששם "דבר" נמשך על "מכל מצות", מבואר שפירוש "דבר" - כל שהוא, שכן גדר מלת "דבר" הבא בסמיכות אל השם ביחוס שממנו שפירוש "דבר" כל שהוא, כמו "לא הסיר דבר מכל אשר צוה" (יהושע, ח), "אל תפל

דבר מכל אשר דברת" (אסתר, ו) ובגמרא מקשה על זה "מצות" תרתי משמע! אמר רנב"י "מצות" כתיב - רוצה לומר שמקשה הלא יש לומר דבר שלם מכלל המצות, ר"ל מצוה אחת מכלל המצות הרבים, ומנא לן לפרש גם **כל שהוא** ממצוה אחת, שעל זה היה לו לאמר "..דבר...ממצוַת השם" (בפתח). ומשיב שבמה שכתב "מכל מצות" פירושו מכל מצוה ומצוה, ופירוש "דבר" מכל מצוה ומצוה שפירושו: דבר כל שהוא מאיזה מצוה שתהיה וזהו שמשיב מצות כתיב, רוצה לומר שהכוונה על כל מצוה בפני עצמה. [ובירושלמי (פרק א דהוריות ה"ג) אמר על זה: ר' חזקיה אמר 'מדבר' ולא כל דבר. ר' הילא אמר 'ממצוה' ולא כל מצות. וכתוב כן?! אמר ר' אמי בשם ר' יוחנן גורעין לדרוש מתחלת הפרשה עד סופה רצונו לומר שמקשה והא כתיב "ועשו..ממצות" ולא כתב "ונעלם מכל מצות". ומשני, שממשיכין מלות "מכל מצות" גם אל פעל "ונעלם" וזהו שאמר גורעין לדרוש מתחלת הפרשה עד סופה] (ג) **ורב אשי** אמר יליף "דבר" "דבר" מזקן ממרא דכתיב ביה בזקן ממרא (דברים יז, ח) "כי יפלא ממך דבר..לא תסור מן הדבר" – "מן הדבר" ולא כל דבר, אף בהוראה – "דבר" ולא כל הגוף. רב אשי בחכמתו הנפלאה חקר ומצא למלה זו ריע כמוהו בתורה שבא מלת "דבר" על משפט שהוא כפי צורתו משפט מחייב וכפי ענינו הוא משפט שולל. והוא "כי יפלא ממך דבר", ששם גם כן צורת המשפט הוא חיוב, שמיחס נשוא ההפלאה אל הנושא שהוא העם בחיוב – שנפלא מהם הדבר; אבל ענינו באמת הוא שולל, כי פירוש "כי יפלא ממך דבר" **שלא** תדע את הדבר, כי ההפלאה הוא שלילת הידיעה. ושם מבואר שדינו כמשפט-שולל (שפירוש "דבר" הוא דבר משהו), דהא אחר כך אמר "לא תסור מן הדבר" (שהוא משפט שולל גמור) ופירוש "מן הדבר" – אף ממקצת דבר. [ובתוספתא הוכיח עוד וזה לשונו אתה אומר מקצתו ולא כולו או אינו אלא כולו? תלמוד לומר "בין דם לדם" – ולא כל דם; "בין דין לדין" – ולא כל דין – ובגמרא חדא מתרתי נקט] הרי מבואר שבמשפט כזה שצורתו מחייב וחמרו שולל, דינו לענין מלת "דבר" כדין משפט-שולל, שפירוש "דבר" - מקצת דבר". ומבואר שהוא הדין מה שכתוב "ונעלם דבר" פירושו מקצת דבר". וכל אלו הפירושים נופלים היטב על מה שמובא בספרא תלמוד לומר "ונעלם דבר". ואמר עוד במשנה ג (מובא בהוריות

דף ז:) שעדיין יש לטעות שבעכו"ם חייבים על העלם מצוה כולה. אך כיון דלמדינן ממה שכתוב "מעיני העדה" דצריך שיהיה הוראת הסנהדרין כמו בפר העלם דכתיב "מעיני" – ממילא בודאי גם הוראה זו דומה לזו שיורו לבטל מקצת ולקיים מקצת. (ועיין בהוריות (דף ד.) מה שפלפלו על ברייתות אלה. ואין כאן מקום להאריך.)

סימן רמה

ונעלם דבר מעיני הקהל ועשו אחת וכולי: יסוד מוסד שכל מקום שנזכר שני נושאים ואחריהם פעל נשוא, אז הפעל מוסב תמיד על הנושא האחרון; וכמו שבארנו באילת השחר (כלל קכג). וכאן שנזכרו שני שמות – "עדת ישראל" ו"קהל" – בודאי פעל "ועשו" מוסב על השם האחרון שהיא "הקהל", לא על השם הקודם שהוא "עדת ישראל". ופירושו ועשו (הקהל), ואינו מוסב על שם הראשון שהוא "עדת ישראל". וזהו שאמר בספרא (מובא בהוריות דף ג) הורו בית דין ועשו (בית דין) - יכול יהיו חייבים? תלמוד לומר "הקהל..ועשו" - רצה לומר, שפעל "ועשו" בודאי מוסב אל שם "הקהל" הסמוך לו. ומה שכתב "מצות השם" ולא מצות המלך התבאר למעלה (סימן קצג). ומה שכתב מצות האמורות במשיח וכולי התבאר למעלה (סימן קצג). ומה שכתב "מכל מצות" – ולא כל מצות פרט לשמיעת הקול וכולי – התבאר למעלה (סימן קצד). ועיין בהוריות (דף ח:) למדו מגזירה שוה "ואשמו" "ואשם", ולדעת הספרא יש במלות אלה דרושים אחרים. ועיין מה שכתבנו (בסימן שאחרי זה ובסימן רסב).

סימן רמו

ואשמו: כבר בארתי בפירוש ישעיהו (סימן כד) שיש הבדל בין פעל **אשם** ליתר לשונות המורים על החטא; שכולם ידברו בבחינת החטא עצמו ופעל "אשם" מדבר בבחינת שהוא חייב עונש על חטאו. ובפסיקתא (פרשה מד) הקב"ה חוזר בו לאחר אספוסין (פירוש לאחר גזר דין) שנאמר "תאשם שומרון וכולי שובה ישראל – מבואר שפעל "תאשם" מענין הגזר דין והעונש הנגזר על נפש החוטאת. ועיין באילת השחר (כלל שסה). וזהו שאמר בספרא "ואשמו" – כשם שנפרעין מן היחיד וכולי וקמ"ל שהגם שעשו על פי הוראת בין דין - בכל זה, יענשו על חטאם, ולכן חייבים בקרבן.

סימן רמז

ונודעה החטאת אשר חטאו עליה: פעל **חטא** יבא אחריו למ"ד או ב'. "חטא" שאחריו למ"ד מציין העצם שאליו חטא – "וחטאתי להשם", "וחטאתי לאלקים". "חטא" שאחריו ב' מציין הדבר שבו חטא – "אשמרה דרכי מחטא בלשוני" (תהלות, לז), "ולמה תחטא בדם נקי" (שמואל א י"ט:ה'). וכמו שכתבנו בזה למעלה (סימן קצד). ובמה שכתב גבי חטאת נשיא (ויקרא ד, כג) "או הודע אליו חטאתו **אשר חטא בה**" דעת ר"י בספרא (ויקרא חובה פרק ז מ"ו) דצריך שידע החטא שחטא בה, לאפוקי אם חלב ונותר לפניו ואכל אחד מהם ואינו יודע מה אכל. כי "חטא בה" מציין הדבר שבו חטא בפרטות. אמנם פה כתוב תחת "חטא בה" מלת "עליה". כי יש הבדל בין שימוש הב' ובין שימוש מלת "על". שהב' מציין הכלי עצמו (--"והכה את רעהו באבן או באגרוף") ומלת "על" מציין הסבה (--"הנך מת על האשה אשר לקחת"). ואחר שפה עיקר החטא של הסנהדרין הוא ההוראה, שכשהורו שחלב מותר לא חטאו בחלב רק שבסבת הוראתם חטאו העם – לכן אמר "אשר חטאו עליה", ר"ל בסבתה. ופירושו שצריך שידעו החטאת אשר בסבתה חטאו העם והיינו שצריך שידעו מה הורו - אם בחלב, אם בדם. וזהו שאמר בספרא (מובא בהוריות (דף ה.)) ידעו שהורו וחטאו ולא ידעו מה הורו (כגון שהורו בית דין והקהל אכלו חלב ודם ואינם יודעים באיזה מהם הורו היתר, אם בחלב אם בדם) - יכול יהיו חייבים? תלמוד לומר "ונודעה החטאת.." (ר"ל וסוף הכתוב "..אשר חטאו עליה" שצריך שידעו בחטאת שבסבתה חטאו) – לא שיוודעו החוטאים – הגם שידעינן שממה נפשך חטאו העם, כי על כל פנים הורו באחד משני האיסורים שאכלו – פטורין, כי לא ידעו החטאת עצמו. ולכן אמר בגמרא לחד תי' דאתיא כר' יהושע שדריש כן גם כן מ"ש גבי נשיא "אשר חטא בה" כי מלת "עליה" בא פה תחת מלת "בה".

סימן רמח

והקריבו הקהל: יש בזה מחלוקת בשני ענינים. (**א**) מי המביא את הקרבן. שלדעת ר' יהודה צבור מביאין ולדעת ר' מאיר בית דין מביאין ולדעת ר' שמעון שניהם יביאו, בית דין וצבור. והנה פה כתיב "והקריבו הקהל" וזה כדעת ר' יהודה. ובפר' שלח

כתיב "ועשו כל העדה" וזה כדעת ר' מאיר, כי סתם "עדה" הם הסנהדרין. ור' שמעון מקיים שניהם שהקהל והעדה יביאו. • ולדעת ר' מאיר לא יביאו אלא פר אחד, • ולר' יהודה יביאו פר לכל שבט, • ולדעת ר' שמעון יביא פר לכל שבט ופר אחד לכולם יביאו הבית דין כמבואר במשנה דהוריות (דף ה.). [ויש לומר דר' יהודה לשטתיה דסובר דשבט שעשה בהוראת בית דינו חייב להביא פר אחד ושבט אחד שעשה בהוראת בית דין הגדול גורר כל השבטים וחייבים להביא י"ב פרים כמבואר בסוגיא דהוריות שם. ואם כן מה שכתוב פה "והקריבו הקהל" (שהוא שיביא כל קהל וקהל) משום דפה מדבר בהוראת בית דין הגדול כמו שכתוב "ואם כל עדת ישראל ישגו" שפירושו העדה המיוחדת כמו שסתם בספרא למעלה (פרשה ד משנה ב). ושם שאמר "עדה" סתם שכולל גם עדה קטנה – סנהדרי שבט אחד, לכן אמר "ועשו כל העדה" כי אז אין מביאין אלא פר אחד.] (**ב**) ויש עוד מחלוקת אחרת מתי יביאו וכמה יביאו. שלדעת ר' יהודה אם חטא שבט אחד בהוראת בית דין הגדול גורר כל השבטים וכולם מביאין י"ב פרים. ור' שמעון סבירא ליה גם כן דשבט אחד אקרי "קהל" ומביאין, אבל סבירא ליה דרק שבט שחטא מביא ואינו גורר יתר השבטים. ור' מאיר סבירא ליה דרק כל ישראל או רובן אקרי "קהל", לא שבט אחד. וכן מפורש בירושלמי (פרק א ה"ו). ובהוריות (שם) אמר: **מאי טעמא דר' יהודה? קסבר ארבעה קהלי כתיבי. קהל הקהל. קהל הקהל. חד לחייב על כל קהל וקהל. וחד להוראה תלויה בבית דין ומעשה תלויה בקהל. וחד לגרירה. וחד לשבט שעשה בהוראת בית דין** רצונו לומר שסבירא ליה

סימן רמט

וסמכו זקני העדה: שם **זקן** יבא לפעמים על מלא ימים ולפעמים על נשיאי העם וחכמיהם כמו שאמרו "זקן" – זה שקנה חכמה. עד שלפעמים יבאר מאיזה מין מדבר כמו שכתוב "כי זקנים המה ממנו לימים" (איוב ל"ב:ד'). ואחרי העיון ראיתי כי בכל מקום שבא "זקן" בלא סמיכות ובלא כינוי ובלא ה' הידיעה – מובנו לרוב זקן בימים כמו "מנער ועד זקן", "יש לנו אב זקן", "עוד ישבו זקנים וזקנות ברחובות ירושלים" [אם לא במקום שיש הוכחה שכיון על החכמה כמו שבארנו בפר' קדושים

(סימן פ) על פסוק "והדרת פני זקן" וכמ"ש בסנהדרין (דף יד.) "לא יהיה זקן בביתך". מאי זקן. אילימא זקן ממש והכתיב "וכל מרבית ביתך ימותו אנשים. אלא סמיכה] אבל בכל מקום שבא בכינוי או בסמיכות או בה' הידיעה – יכוין על זקן נשוא פנים מופלג בחכמה כמו "לך ואספת את זקני ישראל", "ואמרו אל זקני עירו" (דברים י"ט:י"ב), "וכל זקני העיר ההוא ירחצו את ידיהם" (שם), "ושלחו זקני עירו" (דברים י"ט:י"ב) – ובכולם רצונו לומר הבית דין, כמו שאמרו במכות (דף יד:). וכן על "שבעים איש הזקנים" (במדבר י"א:כ"ה). [ויש בזה הבדל בין זקני ישראל ובין זקני עכו"ם או ישראל בעת היו רשעים • כמ"ש בבראשית רבה (פמ"ט) כל צדיקים שבסדום "צדיקם" כתיב. הוא דעתיה דר"י דאר"י "ויאמרו אלינו זקנינו" (יהושע ט':י"א) – סבי דבהתא – רוצה לומר זקנים וצדיקים בערכם. • ובסנהדרין (דף קב:) דלמא עכו"ם. לא סלקא דעתך דכתיב "ויאמרו אליו כל הזקנים וכל העם". ודלמא סבי דבהתא? מי לא כתיב "ויטב הדבר בעיני אבשלום ובעיני כל זקני ישראל" ואמר רב יוסף סבי דבהתא! התם לא כתיב "וכל העם", הכא כתיב "וכל העם". אי אפשר דלא הוה בהון צדיקיא דכתיב "והשארתי בישראל שבעת אלפים אשר לא כרעו לבעל" רוצה לומר זקנים דגבי אבשלום היו זקניו לפי רשעתו אבל פה כתיב "וכל העם" – היו זקנים בערך העם שהיו גם צדיקים בקרבם] וזהו שאמר בספרא (מובא בסנהדרין דף יג:) אם יכתב "וסמכו זקני" (ר"ל "זקנים" בלא סמיכות) הוה אמינא זקנים מן השוק. תלמוד לומר "זקני העדה" (בסמיכות, שמורה על זקני הבית דין). ובסוטה (דף מד:) ובסנהדרין (דף יד.) "**ויצאו זקניך ושופטיך**" **זקנים – שנים, ושופטיך – שנים, ואין בית דין שקול וכולי הרי כאן חמשה. ר' שמעון אומר זקניך – שנים... הרי כאן שלשה. ור' שמעון "שופטיך" – מיוחדים שבשופטיך. ור' יהודה? גמר "זקני" "זקני" מ"וסמכו זקני העדה"**. מפרש לדעת ר' יהודה אם יכתב "זקנים" הם הדיוטות; אבל כשכתוב "זקניך", בכינוי – הם בית דין. ור' שמעון משיב שעדיין יש לפרש שהם בית דין מסנהדרי קטנה. ור' יהודה סבירא ליה דנילוף "זקניך" דפה מן "זקני העדה" דגבי סמיכה שהם מן הסהנדרי גדולה. [אמנם מה שאמרו בפרק מצות חליצה (דף קא.) לתנא קמא, שמה שכתוב (דברים כה, ז) "ועלתה יבמתו השערה אל הזקנים

וקראו לו זקני עירו" האי "זקני עירו" מבעיא ליה לרבות ג' הדיוטות! (שמלבד מה שכבר עמדו בזה תוס' בסנהדרין (דף יד.) ד"ה יכול וביבמות (שם ד"ה מבעיא ליה) יקשה דהא גם במוציא שם רע (דברים כ"ב:ט"ו) כתוב "והוציא את בתולי הנערה אל זקני העיר השערה ואמר אל הזקנים", הרי כפל "זקני העיר..הזקנים" ובכל זאת דין מוציא שם רע בעשרים ושלשה כמ"ש בריש סהנדרין לרבנן). אולם נראה דבאמת בכל מקום שאמר "הזקנים" או "זקני עירו" ו"זקני העיר" – הוא זקני הבית דין כנ"ל (ולא כחילוק התוספות בין "זקני העיר" ובין "זקני עירו" דהא גבי רוצח ובן סורר ומורה כתיב "זקני עירו"); רק דגבי חליצה יש זרות ושינוי. כי שם הבא שני פעמים, אם צריך לבא בסמיכות, יבא בפעם הראשון בסמיכות ובשני יבא בה' הידיעה – "עשה לך תיבת עצי גופר קנים תעשה את התיבה" (בראשית ?), "ואת גביעי גביע הכסף...וימצא הגביע" (בראשית מ"ד:ב'), "ויאמר מלך מצרים למילדות העבריות..ותראן המילדות את האלקים" (שמות א':ט"ו), ודומיהם. כי בתחלת דבריו יפרש את השם על ידי סמיכות ומבאר מהותו ואחר כך ירמוז עליו בה' הידיעה כי כבר הודיע מהותו בתחלה. ולפי זה היה ראוי שיאמר "ועלתה יבמתו השערה אל תבנית:קן תחתי וקראו לו תבנית:קן תחתי" שפירוש "הזקנים" הנזכרים, שהם "זקני עירו". אבל ממה שכתב תחלה "הזקנים" (שמבואר שהם הזקנים הנודעים שהם בית דין, שכן גדר שם "הזקנים" הבא בה' הידיעה) ואחר כך אמר "זקני עירו" - מבואר שאינם הזקנים הנזכרים רק אף הדיוטות כשרים, כל שהם זקנים בעיר הזאת.] ומה שאמר אי זקני עדה יכול כל הזקנים שבעדה? תלמוד לומר "העדה" – המיוחדים שבעדה - ר"ל שאם יכתב "זקני עדה" נוכל לפרש ששם "עדה" הוא תואר – זקנים שהם עדה, רוצה לומר המתועדים לדין ולהורות כמו "אנשי שם", "חכמי חרשים", שהוא סמיכות המתואר אל התואר; ולפי זה נאמר שכל הזקנים שהם עדה יסמכו. לכן אמר "זקני העדה" שהם הזקנים של העדה וגדולי הסנהדרין. ובגמרא גריס אי "עדה" יכול קטני עדה? תלמוד לומר "העדה" – המיוחדים שבעדה והוא דרוש אחר שה' "העדה" מורה העדה המיוחדת שנזכר כבר במה שכתוב "אם כל עדת ישראל

ישגו" (שהשם הנשנה שבא בה' הידיעה מרמז על השם שנזכר תחלה במאמר) שהם הסנהדרי גדולה.

סימן רנ

וסמכו זקני העדה: דברי הספרא מובאים בסנהדרין (דף יד:) ומקשה: ור' שמעון הא כתיב "וסמכו"? ההוא מבעיא ליה לגופיה. ולר' יהודה, לגופיה לא צריך דא"כ דלא אתי "וסמכו" לדרשה לכתב "זקני העדה ידיהם על ראש הפר". ור' שמעון אי כתב הכי הוה אמינא מאי "על"? בסמוך. ור' יהודה גמר "ראש" "ראש" מעולה. ור' שמעון לא גמר "ראש" "ראש" מעולה, עכ"ל. ומאמר זה מופלא מאד. שמלבד שגוף דברי ר' יהודה שחשב "וסמכו" שנים, "זקני" שנים הם תמוהים (דהא כשבא השם בלשון רבים מוכרח שיבא גם הפעל בלשון רבים, ואיך נחשב מה שבא "וסמכו" בלשון רבים לחשבון בפני עצמו?! וזה עצמו תשובת ר' שמעון ההוא מבעיא ליה לגופיה) הנה לא נדע כלל מה שאמר ר' יהודה לכתב "זקני העדה ידיהם על ראש הפר", איך יצויר שיכתב כן? שאז יהיה הלשון זר ופתלתל ולא נדע כלל מהו. והלא כן יאמר בכל הסמיכות שכתב "וסמך ידו על ראש", שלא יכתב פעל 'וסמך'. וזה חוכא. ולפי דעתי צריך להגיה בדברי ר' יהודה: **דאם כן דלא אתי "וסמכו" לדרשה, לכתב "וסמך זקני העדה ידיהם על ראש הפר"**. ובזה תמצא בדבריהם תפוחי זהב במשכיות כסף. והוא על פי מ"ש בתוספתא דמנחות (פרק י): חמשה שהביאו זבח אחד – כולם סומכים עליו; ולא כולם כאחד סומכים עליו אלא כל אחד סומך ומסתלק. סמיכות זקנים בשלשה. ר"י אומר בחמשה. ולא כולם כאחד סומכים עליו אלא כל אחד סומך ומסתלק. איל המלואים אהרן ובניו כאחד. וצריך להבין מדוע נשתנה איל המלואים מיתר סמיכות שסמכו עליו אהרן ובניו כאחד? ולא עוד אלא שמשמע שבפר המלואים לא סמכו כאחד, ולמה? אולם הדבר בנוי לתלפיות על יסוד שהיה לחז"ל במה שמצאנו שפעל אחד הבא על שני נושאים, שיבא לפעמים בלשון יחיד ולפעמים בלשון רבים. כמו: "ויצא נח ובניו ואשתו" (בראשית ה), "ויקח שם ויפת את השמלה" (שם ט), "ויקח אברם ונחור להם נשים" (שם יא), "ויאמר אבימלך ופיכל שר צבאו" (שם כא), ודומיהם - שבא הפעל בלשון יחיד. "וינוסו מלך סדום

ועמורה" (שם יד), "ויקברו אותו יצחק וישמעאל" (שם כה), "ויקחו שני בני יעקב שמעון ולוי" (שם לד), "חטאו משקה מלך מצרים והאופה" (שם מ) - בא הפעל בלשון רבים. והיה לחז"ל כלל בזה שכל מקום ששני הנושאים הם שוים במעלה ובמעשה – בא הפעל בלשון רבים. וכל מקום שהאחד עיקר או שהוא המתחיל במעשה – בא הפעל בלשון יחיד. ואמרו: בבראשית רבה (פל"ו) "ויקח שם ויפת את השמלה" – שם התחיל במצוה תחלה. ושם (פ"מ) "ותשר דבורה וברק" – דבורה עיקר וברק טפל לה. ושם (פפ"ד) יהודה היה מלך שנאמר "ויבא יהודה ואחיו". ובשמות רבה (בשלח פ"כג) "אז ישירו משה ובני ישראל" אינו אומר אלא "אז ישיר" – אמר ריב"ל מכאן שנאמרה הפרשה על פי משה ואחר כך אמרוהו ישראל על הים. ובמכלתא (בא פ"ג) מנין שאם ירצה אדם למנות אחרים על פסחו שהוא רשאי? תלמוד לומר "ולקח הוא ושכנו". וכל זה ממה שבא הפעל בלשון יחיד, משמע שהראשון הוא העיקר והמתחיל. [וזהו שאמר במדרש (וארא פ"ט) "ויבא משה ואהרן" והלא אהרן היה לו לכנס תחלה? ובבראשית רבה (פרשה לו) ר"י אומר למה מתה רחל תחלה מפני שדברה בפני אחותה שנאמר "ותען רחל ולאה"]. אבל במקום שבא הפעל בלשון רבים – שניהם שוים. וכמ"ש בב"ר (פרשה פ) "ויקחו שמעון ולוי" – שלא נטלו עצה זה מזה. ובזבחים (דף יט:) למד דצריך בכיור שיעור שירחצו בו ד' כהנים בבת אחת ממה דכתיב "ורחצו אהרן ובניו את ידיהם" - ר"ל מדלא כתיב "ורחץ" מורה שירחצו בבת אחת. [ועיין באילת השחר (סימן קסו)]. ואחרי חרשנו בעגלתם מצאנו חדתם, שלכן אמר בתוספתא דעל איל המלואים סמכו אהרן ובניו בבת אחת ועל פר המלואים סמך כל אחד בפני עצמו. כי בפר המלואים כתוב בפר' צו (ויקרא ח, יד) "ויסמוך אהרן ובניו את ידיהם על ראש פר החטאת" - בא הפעל בלשון יחיד משום דכל אחד סמך בפני עצמו. ובאיל המלואים כתיב שם "ויסמכו אהרן ובניו את ידיהם" - שבא הפעל בלשון רבים, מורה שכולם סמכו בבת אחת. והנה הפעל שבא על שם הרבים יבא תמיד בלשון רבים. ובכל זאת כתב הרד"ק במכלול (דף ז: ודף ח) וז"ל: וכאשר יבא לשון יחיד על רבים או לשון רבים על יחיד הוא דרך קצרה והוא מנהג הלשון הנוהג בהרבה מקומות כמו "ותקח האשה את שני האנשים ותצפנו", "ויבא משה ואהרן",

"וקבל היהודים", "עדיו יבוא ויבושו", "ויקראו אל שוער העיר ויגידו להם" (מלכים ב ז׳:י׳) ר"ל אל כל שוער, והם היו רבים. וכן "ויקרא השוערים" (שם). "וצדיקים ככפיר יבטח", "ויבא אלי אנשים". עיי"ש שחשב רבים כמוהם. ותראה כי בשורש **בא** לבד נמסר במסורה (פר' שמיני) **י"ד יבא דסבירין יבואו**, ובמסורה (פר' שלח) **ח' ויבא דקרין לישן חד וחמיין לישן סגיין**, וכדומה רבים. וגם בזה שמרו חז"ל את היסוד שכל מקום דבא להראות שהפעל מחולק אל כל נושא בפני עצמו בא בלשון יחיד. ואמרו בסוטה (דף לד:) "ויבא עד חברון" שכלב הלך שם להתפלל. ובמדבר רבה (פ"ט ופ"טז) "ותצפנו" שפנחס היה כמלאך. "ויהי ידיו אמונה" – ויהיו מבעיא ליה דכולהו תליא בימינא (ח"ב סו, א). וביומא "ארפא משובתם וכולי כי שב אפי ממנו" – אפילו בשביל יחיד שעשה תשובה וכולי, ודומיהם רבים. וכן פירשו המפרשים תמיד שהפעל שבא בלשון יחיד מורה כל אחד בפני עצמו וכמו שפרש"י "ותצפנו"- כל אחד בפני עצמו. ועיין באילת השחר (סימן קסב קסג). ובזה נבין פלפול הגמרא הנ"ל. שר' יהודה קשה ליה אחר שפה הדין שכל אחד יסמוך בפני עצמו, היה לו לומר "וסמך זקני העדה" שמזה נדע שכל אחד סומך בפני עצמו כמו שכן אמר (ויקרא ב׳:ב׳) "והביאה אל בני אהרן הכהנים וקמץ" שבא הפעל בלשון יחיד ללמד שלא יקמץ אלא כהן אחד כמ"ש למעלה (סימן קד). ועל כרחך שצריך "וסמכו" לדרשה, שצריך חמשה זקנים. ור' שמעון השיב: אי כתב הכי הוה אמינא מאי "על" בסמוך - ר"ל שגם אם יכתב "וסמך" - נאמר שכולם סומכים בפעם אחד ומה שכתב הפעל בלשון יחיד משום שכל אחד סומך על מקום אחר מן הבהמה, לא במקום אחד. ואף שכתוב "על ראש" נאמר מאי "על" בסמוך באופן שאחד סומך על ראש והשני בצדדים והשלישי על הגביים; ולכן כתב "וסמך" בלשון יחיד. ואחר שגם אם יכתב "וסמך" לא נדע המבוקש – שכל אחד סומך בפני עצמו – לזאת כתב "וסמכו" כפי הדקדוק. ור' יהודה משיב דגמר "ראש" "ראש" מעולה ושם כבר למד דצריך על ראש ממש ולא על הצדדים [כמ"ש בספרא (ויקרא נדבה פרק ד מ"ב)]. ור' שמעון לא גמר מעולה, ולדידיה נוכל לטעות גם אם יכתב "וסמך".

[וכפי הנראה ר' יהודה אזיל לשיטתיה. דבבא קמא (דף נג.) מאי טעמא דרבנן? דאמר קרא "ונפל שמה שור או חמור" – שור ולא אדם, חמור ולא כלים. ור' יהודה (דמחייב על נזקי כלים בבור)? "או" לרבות את הכלים. ורבנן? "או" מבעיא ליה לחלק. ור' יהודה? לחלק מן "ונפל" נפקא. ורבנן? "ונפל" טובא משמע. ופרש"י דלרבנן אף על גב ד"ונפל" לשון יחיד, טובא משמע כמו "ועשה בצלאל ואהליאב" "ובא האות והמופת", עד כאן דבריו. והנה באמת גם לרבנן על כרחך יש איזה הבדל בין פעל הבא בלשון יחיד או בלשון רבים, רק דסבירא להו דיצויר שיבא פעל בלשון יחיד לשני נושאים הפועלים בפעם אחד מצד שכל אחד פועל במקום מיוחד, אף על גב שפועלים בבת אחת בזמן. וכן נוכל לאמר ש'נפל' שור וחמור ביחד, וכתב "ונפל" בלשון יחיד מצד שכל אחד נופל במקום מיוחד בבור. ור' יהודה סבירא ליה דהפעל שבא בלשון יחיד מחלק הנושאים – ונפל שור או חמור. וכן ר' שמעון פה אזיל בשיטת רבנן וסבירא ליה דגם אם יכתב "וסמך" נאמר שכולם סומכים כאחד ובא בלשון יחיד משום שכל אחד סומך במקום מיוחד. ור' יהודה לשיטתו לדידיה אם יכתב בלשון יחיד "וסמך" יכריע שסומכים זה אחרי זה בזמן. ועיין לקמן (פר' אחרי סימן קיד) בארתי שר' יהודה מחזיק בשיטה זו בכל מקום.] ובזה תבין המשך דברי התוספתא דפרק י דמנחות הנ"ל: חמשה שהביאו זבח אחד וכולי אלא כל אחד סומך ומסתלק (תפס מספר חמשה שכן בסמיכות זקנים היו חמשה לר' יהודה. וכן בסמיכות איל המלואים שמיניה יליף היו חמשה – אהרן וד' בניו). סמיכות זקנים בשלשה. רי"א בחמשה ולא כולם כאחד סומכים וכולי. מה שאמר "ולא כולם כאחד סומכים" הוא טעמו של ר"י שלכן אמר בחמשה; דכיון שאין סומכים בבת אחת היה לו לומר "וסמך" בלשון יחיד. ועל כרחך "וסמכו" לדרשה כנ"ל. ועל זה מביא לראיה דאיל המלואים אהרן ובניו כאחד משום דשם כתוב "ויסמך אהרן ובניו", הרי בא פעל בלשון יחיד על שמות רבים. והוא הדין שהיה לו לומר פה "וסמך".

וכל זה רמז הספרא במה שסיים "ידיהם" – ידי כל אחד ואחד - ר"ל שכל אחד ואחד סומך בפני עצמו ומסתלק, ר"ל וזה הקוטב דפליגי ביה ר' יהודה ור' שמעון. שמזה הוכיח ר' יהודה ד"וסמכו" בא לדרשה מדלא אמר "וסמך". והבן דברי חכמים

וחדותם. והרמב"ם (פ"ג מהל' מעה"ק ה"י) פסק כר' שמעון. ולמה שכתבנו שר' יהודה אזיל בזה לשטתיה בב"ק (דף נג) - אין הלכה כוותיה, דבפרק (פ"יג מהל' נזקי ממון ה"א) פסק דלא כר' יהודה דמחייב על נזקי כלים בבור. וכן ביתר הדברים שהולך ר' יהודה בזה לשטתו כמ"ש בפר' אחרי (סימן קיד) – אין הלכה כר' יהודה. ולפי זה פשט הכתוב כר' שמעון ד"וסמכו זקני" שנים. מה שאין כן בעגלה ערופה פסק כר' יהודה דצריך חמשה – דשם פשט הכתוב מכריע כר' יהודה, "זקניך" שנים "ושופטיך" שנים. וכן אמר בירושלמי (פ"א ה"ב) אמר רבי נראין דברי ר' יהודה בערופה דלא דרש "ויצאו" (ר"ל שלא מן הפעל "ויצאו" הוציא שנים, רק מן "ושופטיך"). נראין דברי ר' שמעון בסמיכה דלא דרש "וסמכו". אין תימר נראין דברי ר' יהודה בערופה כמו דו דרש וסמכו ידרוש ויצאו. אשכח תימר ויצאו שנים זקניך שנים ושופטיך שנים הרי כאן שבעה (ר"ל אם תימר נראין דברי ר' יהודה בסמיכה לדרוש "וסמכו" שנים, הלא כן בערופה ידרוש "ויצאו" שנים, ויהיה שבעה). וזה מבואר כדעת הרמב"ם אשר נושאי כליו לא יכלו לעמוד על דבריו וטעמו בזה.

סימן רנא

על ראש הפר: כבר הזכרתי (בסימן ל) ובאילת השחר (פרק טו) שאין דרך לחזר את השם בכל פעם. והיה לו לומר "וסמכו את ידיהם על ראשו". וגם בארתי שם שבהכרח יש טעם על השינוים שבאו בסמיכה; שפעם יזכיר מין המקרב ופעם יזכיר מין הקרבן וכדומה. עיי"ש. ואמרו שאמר "על ראש הפר" למעט שעירי עכו"ם (אף שהוקשו זה לזה בכמה דברים). ור' יהודה לשטתו דאמר בספרא (אחרי מות פרשה ד מ"ה) "וסמך ידו על ראש השעיר החי" – החי טעון סמיכה ואין שעירי עכו"ם טעונים סמיכה. וממעט פה דאין צריך סמיכה בזקנים. ושם ממעט דאין צריך סמיכה באהרן. לכן אמר דאין צריך סמיכה כלל. ור' שמעון אמר (שם) חי טעון סמיכה באהרן ואין שעירי עכו"ם טעונים סמיכה באהרן אלא בזקנים. ואקשי בגמרא מנחות (דף צב:) ברייתא דהכא ודהתם אהדדי ומסיק דברייתא דהכא משבשתא היא ותריץ הכי: "ואין שעירי עכו"ם טעונים סמיכה דברי ר' יהודה. ר' שמעון אומר "החי" – חי טעון סמיכה באהרן ואין שעירי עכו"ם טעונים סמיכה באהרן אלא בזקנים". והכי אמר ליה ר' שמעון

לר' יהודה: שעירי עכו"ם בעי סמיכה; ואי שמיע לך דלא בעי סמיכה – באהרן הוא דשמיע לך, ומיעוטא מ"החי" הוא. עד כאן דברי הגמרא. נראה פירושו, שר' שמעון לשיטתו דלקמן (ויקרא חובה פרשה ו מ"ח) גבי נשיא "וסמך ידו על ראש השעיר" לרבות שעיר נחשון לסמיכה דברי ר' יהודה. ר' שמעון אומר לרבות שעירי עכו"ם לסמיכה. ואם כן כבר למד ששעירי עכו"ם טעונים סמיכה. והשיב לר' יהודה דאם כדברך – דמה שכתוב "על ראש הפר" למעט שעירי עכו"ם – על כרחך תאמר שפר טעון סמיכה בזקנים ואין שעירי עכו"ם טעונים סמיכה בזקנים (כי למעטם מסמיכה לגמרי אי אפשר לשטתו), ואם כן תכרח לומר שטעונים סמיכה באהרן - והא כבר גלה דעתו במקום אחר דיליף מן "השעיר החי" דאין שעירי עכו"ם טעונים סמיכה באהרן. ובזה דחה דבריו דמ"ש "על ראש הפר" אינו ממעט שעירי עכו"ם כלל. ועל זה אמר שר' שמעון אמר כל חטאת הצבור שדמה נכנס לפנים טעון סמיכה (ר"ל הנכנס בפנים לכפר על עבירות מצוה ידוע. מה שאין כן שעיר הפנימי). ואמר בגמרא דגמירי שתי סמיכות בצבור. ור' יהודה מפיק שעירי עכו"ם ומעייל שעיר המשתלח. ור' שמעון משיב דזה אהרן סומך עליו ואהרן לאו בעליו הוא. ואזלי לטעמייהו דלקמן (אחרי מות פרק ח מ"ח) סבירא ליה לר' יהודה דכהנים מתכפרים בשעיר המשתלח ור' שמעון חולק. עיי"ש. ועיין עוד בגמרא שם. ואין להאריך יותר. ומה שאמר במשנה ד' "לפני ה'" – בצפון וכולי - בארתי למעלה (סימן [ריא]). ומ"ש נאמר כאן "פני פרוכת וכולי" ר"ל דסמך על מה שכתוב "ועשה כאשר עשה" ולכן קצר כאן וסמך על מה שכתוב בפר משיח "לפני פרוכת הקדש" דצריך לכוין כנגד בין הבדים (כנ"ל סימן רכב).

סימן רנב

ועשה לפר כאשר עשה וכולי כן יעשה לו: לפי הפשט אמר זה מפני שפה השמיט כמה דינים: (א) "ולקח" - שצריך קבלה בכלי (ב) "מדם הפר" - ולא מדם התמצית והעור. ושיקבל הדם מהפר (כנ"ל סימן ריד). (ג) "את אצבעו" מרבה בזבחים (דף מ.) אמין שבאצבע (ד) "אצבעו בדם" - שיהיה בדם כדי טבילה (כנ"ל סימן ריט) (ה) "והזה מן הדם" - ששירי דם שבאצבע פסולים (כנ"ל סימן ריז) (ו) "פרוכת הקדש" - שיהיה

בין הבדים (כנ"ל סימן רכב) (ח) יותרת ושתי הכליות (ט) שיקטיר על המזבח העולה, לא הפנימי. ולכן אמר "ועשה לפר כאשר עשה..." לשוותו לכל דיניו. אך קשה, שאם רצה לסמוך על מ"ש הפרטים בפר משיח היה לו לקצר ולא יכתב רק "ושחט את הפר לפני ה' ועשה לפר כאשר עשה לפר החטאת", וכל הפסוקים מן פסוק טז עד פסוק כ [=(ויקרא ד, טז-כ)] מיותרים. ואם רצה לשנות הפרטים גם בפר העדה – היה לו לכתוב בלשון הנאמר שם, שמתוכו נדע גם הפרטים הנ"ל, ולא יצטרך לכתב "ועשה...כאשר עשה". וזהו שאמר בספרא (מובא בזבחים (דף לט.)) "ועשה..כאשר עשה" מה תלמוד לומר? ומשיב לכפול את ההזיות; ללמד שאם חסר וכולי - ר"ל דאחר שכתב "ועשה..כאשר עשה", ממילא מה שכתב תחלה דיני ההזיות ביחוד הם כפולים ומיותרים, כי היינו יודעים אותם ממה שכתוב "ועשה..כאשר עשה", וידענו ששינה עליהם הכתוב לעכב. ועוד יש פה כפל לשון מה שכתוב שנית "כן יעשה לו" שהוא למותר. ואמרו מפני שיש לומר שרק מתן ז' מעכב (מפני שמעכב בכל מקום כמו בפרה ובמצורע); אבל מתן ד' שאין מעכב בחטאת חצונה (כדלקמן (ויקרא חובה פרק יא סוף פרק)) - אינו מעכב גם בפנימית. (ומפרש בגמרא דהיינו לר' שמעון דיליף לעיל (פרשה ג מי"א) מתן ד' מן 'קרן'/"קרנות" דלא כתיב בגופיה אלא תרי, ותרי מהיקישא, ולא בא כפול) לכן אמר "כן יעשה לו". (והנה שיניתי מדרך המפרשים הקדמונים בזה מפני שמלבד שכפי מה שכתבנו הדבר קרוב אל הפשט, עוד יסולקו קוש' רש"י ותוס' (שם ד"ה ועשה) וכמה קושיות המפרשים בסוגיא זו. עיין ודוק). ואין להקשות שאם כן למה כפל לכתב סמיכה ושפיכת שירים ולא סמך עצמו עמ"ש "ועשה..כאשר עשה.." – שבסמיכה היה צריך להודיע שיסמכו זקני העדה, ובשפיכת שירים הוצרך משום שיכתב "אל יסוד מזבח העולה אשר פתח אהל מועד" שדריש ליה בספרא (ויקרא חובה פרשה ג מי"ג). וא"ל שאם כן יעכבו כפרה – זה אינו דעל זה בא מיעוט "וכפר..ונסלח" (כדלקמן משנה ז'). וסתמא זו דלא כר' יהודה דיליף מתן ד' מן "קרנות אשר באהל מועד" ולא צריך "כן יעשה לו". ולדידיה בא "כן יעשה לו" ללמד על פר יום הכפורים לסמיכה ושפיכת שירים. כן אמר בזבחים (שם). ולפי זה גם סתמא דספרא למעלה (ויקרא חובה פרשה ג מ"ד ושם מ"יב) שלמד פר יום

הכפורים לסמיכה ושפיכת שירים מן "וסמך על ראש הפר ואת כל דם הפר ישפך" שגבי פר משיח אתיא גם כן דלא כר' יהודה. וזה לת' ר' ירמיה. אבל לאביי שם אתיין כולהו סתמי כר' יהודה. וצריך "כן יעשה לו" לבל נטעה שמתן ד' דומה לסמיכה ושירי הדם שמרבה להו מן "וכפר..ונסלח" דלא מעכבין אף על גב שנכתבו בפירוש.

סימן רנג

ועשה לפר כאשר עשה לפר החטאת כן יעשה לו: יש פה שלשה יתורים: (**א**) כבר בארתי (בסימן ל) ובכמה מקומות שאין מהראוי לחזור את השם שנית, רק ירמזהו על ידי כינוי. וכן היה ראוי לאמר "ועשה לו" בכינוי, כמו שכתב "חלבו" בכינוי. ובארנו שם שכל מקום שבא השם שנית תחת הכינוי כולל דבר אחר שאינו רצוף בשם הראשון. וכן פה אמר "ועשה **לפר**" שגם לפר אחר כמוהו הנכנס לפנים שהוא פר יום הכפורים - יעשה כן. ומפרש בזבחים (דף מ) שמרבה ל-'את בדם וטבילה' (ר"ל אמין שבאצבע שמרבה מן "את אצבעו"; ושיהיה בדם כדי טבילה שמרבה מן "בדם"; ולא המספג שמרבה מן "וטבל") דכל אלה לא נתפרשו בפר יום הכפורים (**ב**) מה שכתב "כאשר עשה לפר החטאת" הוא שלא בדקדוק, דהא שם "החטאת" אינו שם ההבדל בין פר זה ובין הקודם, דהא שניהם חטאת. והיה לו לומר "כאשר עשה לפר הראשון" או "לפר המשיח" שזה שם המבדיל בין שניהם. על זה משיב שבמה שאומר "כאשר עשה לפר" כבר די שמפרשינין לפר כהן משיח, ור"ל שיעשה לפר כאשר עשר לפר (אחר). ומה שהוסיף "החטאת" בא לבאר שמה שעשה כן לפר משיח הוא מצד היותו 'חטאת', לא מצד היותו 'פר' דוקא. ובזה מלמד שגם חטאת אחר הדומה לו שהם שעירי עכו"ם צריך לעשות להם כן (להזות על הפרוכת ועל מזבח הזהב, שלא נתפרש בהם). (**ג**) מה שכתב "כן יעשה לו" - מלת "לו" מיותר. ודי לומר "כן יעשה". וזה חק קבוע שכל מקום שכופל הכינוי יש בו דרוש ומעוט, להוציא זולתו (כמ"ש באילת השחר [כלל ריז]). ואמרו שכפל כינוי "לו" על שם "לפר", להוציא זולתו שהם שעירי הרגלים שהם גם כן חטאת. [ובאר הטעם שיש לרבות שעירי עכו"ם שדומים לחטאת משיח שמכפרין על עבירת מצוה ידועה, ולהוציא שעירי רגלים שאין מכפרים על עבירת מצוה ידועה רק על טומאת מקדש וקדשיו שאין בה ידיעה

לא בתחלה ולא בסוף]. ומ"ש בספרא "כאשר עשה לפר" – לרבות פר כהן המשיח, הגם דביה איירינן!? – ר"ל שאגב נלמד ביה שאם חסר ממתן הזיותו פסול כנ"ל (בסימן הקודם) שעל זה הקישן יחד וממילא לא קשיא איך אמר לרבות פר יום הכפורים ל'את בדם וטבילה' והא לפר העדה איתקש וביה לא כתיב 'את בדם וטבילה' - דהא אמר "לפר" זה כהן משיח ולפר כהן משיח איתקש כפרש"י שם. ועיין בתוס' שם. ואין כאן מקום להאריך.

סימן רנד

וכפר עליהם הכהן ונסלח להם: בכל מקום שאומר 'וכפר הכהן..ונסלח' הוא כפל ענין. שהגם שהסליחה כוללת יותר מן הכפרה - שהיא מורה העברת העון מן המציאות (כמו שיתבאר בסימן רעז), והוא הנסבבת מן הכפרה - בכל זה מה שכתב "וכפר" הוא מיותר. וכן אמר בזבחים (דף לח) על מה שדריש ג' פעמים "וכפר" דכתיב בחטאת החיצונית והא מבעיא ליה לגופיה? אמר רבא, בר אדא אסברא לי: זו היא כפרה זו היא סליחה - ר"ל ואחר שאמר "ונסלח", "וכפר" מיותר. דאם לאמר שיכפר בדם (שזה גדר 'כפרה' שבא אצל הכהן שמורה תמיד על זריקת דם) הלא כבר הזכיר מתנת דם וההזיות. ודרשו בספרא (מובא בזבחים לח) שמלמד שמכפר מכל מקום, אף שלא סמך (דלא תטעה שמעכב על ידי שנשנה כמו ההזיות שמעכבים כנ"ל סימן רנב). וממה שאמר "וכפר..ונסלח" שהכפרה הוא בזריקת דם מבואר שתכף אחר זריקת הדם נסלח להם אף שלא שפך השירים (דאי לאו כן לא יצדק "וכפר..ונסלח" אחר שלא נסלח תיכף עד שישפך שירים). ונותן הטעם שפוסל בהזיות ומכשיר בסמיכה ובשירי הדם הגם ששניהם נכפלו בפרשה מפני שהזיות הדם מעכבין הכפרה ולא סמיכה ושירים ואם כן במלת "וכפר" הנאמר פה לא כיון רק על ההזיות לבדם שהם הכפרה. ובריייתא זו מובאה בזבחים דף (דף לח.).

סימן רנה

והוציא..אל מחוץ למחנה: הם חוץ לג' מחנות כמו שלמד למעלה (פרק ה מ"ג). ומה שכתב "כאשר שרף את הפר הראשון" מוקשה כי **ראשון** הוא מספר סדורי, ולא יצדק רק על דברים שאחד קודם לחברו בזמן או במקום; לא בשני דברים נפרדים שלא יצדק

בהם מספר "ראשון ושני". מזה הוציא בספרא (מובא בהוריות (דף יג.)) שפר משיח הוא קודם בהקרבה לפר עדה והוא ראשון לו בזמן. וכבר נתן בזה טעם שהקדים פרשה פר משיח לפרשת פר העדה (כנ"ל סימן ??). והנה מצאנו פעמים רבות שבא מספר "ראשון" לבדו בלא המתואר, ובפרט במקום שנזכר המתואר במספר השני: "וישחטהו ויחטאהו כראשון" (ויקרא ט':ט"ו), "שני לוחות אבנים כראשונים" (שמות ל"ד:א'), "גדול יהיה כבוד הבית האחרון מן הראשון" (חגי ?), "המון רב מן הראשון" (דניאל י"א:י"ג). וכן פה היה לו לומר "כאשר שרף את הראשון". והשיבו שבא להוציא שרק פר כהן משיח הוא ראשון בזמן לפר העדה, לא שעירי עכו"ם אף שיש עמם פר – אינם קודמים. (וזה כוונת משנה ט').

סימן רנו

חטאת הקהל הוא: כבר זכרתי למעלה (סימן סט) שחז"ל נתנו טעם בכל מקום שאומר בסוף "עולה הוא" "מנחה הוא" "חטאת הוא" מפני שהוא מיותר, דהא כל הפרשה דברה בחטאת ומה קמ"ל שהוא חטאת הקהל. ואמרו פה שבא לאמר טעם השריפה – מפני שהוא חטאת הקהל – ללמדך שהוא הדין בכל מקום שהוא 'חטאת הקהל' (כגון שעירי עכו"ם) צריך גם כן שריפה. לבל תטעה ממה שכתוב "כאשר שרף את הפר הראשון" שמוציא שעירי עכו"ם (כנ"ל סימן הקודם) שמוציאם משריפה. [וזה כוונת משנה י']. והנה בכל מקום שאמר "עולה הוא"/"חטאת הוא" מלת "הוא" מיותרת, כי מצאנו פעמים רבות שלא בא מלת "הוא" כמ"ש למעלה (סימן הנ"ל). ונדרש תמיד רק הוא, לא זולתו. וממעט שעירי רגלים - אף על פי שהן חטאת הקהל - כיון שאין דומים לחטאת זה שבא לכפרה על עבירת מצוה ידועה. ואף שגם פר יום הכפורים טעון שריפה אף שאינו מכפר על עבירת מצוה ידוע – יש חילוק; שאחר שזה מיוחד שדמו נכנס לפנים, מה שאין כן שעירי הרגלים (זה כוונת מי"א ומי"ב). עוד אמר דרוש אחר על "חטאת הוא" שיהיה כל מעשיו לשם חטאת ומלת "הוא" מורה שפוסל גם דיעבד אם שחטו (והוא הדין אם עשה יתר העבודות) שלא לשמו. ודרוש של מלת "הוא" הוא לשיטת ר' אליעזר (דר' יהודה סתמא דספרא היה שונה משנת ר' אליעזר כמ"ש במנחות (דף יח.)) דסבירא ליה דאשם פסול שלא לשמו משום דכתיב "אשם

הוא" אף על גב דכתיב לאחר הקטרת אימורים (כמ"ש בזבחים (דף י.)). וה"ה דלמד בחטאת ממ"ש "חטאת הקהל הוא" אף על גב דכתיב לאחר הקטרה. ואף על גב דאמר בזבחים (דף יב) דבאשם כתיב שני פעמים "אשם הוא" - גם בחטאת כתוב ב' פעמים; פה ובשעיר נשיא (ויקרא ד, כד) כדלקמן (סוף פרק ח). ודרשה ראשונה אתיא אליבא דר' יהושע (שם) דלא דריש "אשם הוא" אל שלא לשמו משום דכתיב לאחר הקטרת אימורים, והוא הדין דלא דריש "חטאת היא" לזה. ועיין בתוס' זבחים (דף ה: ד"ה מיעט) ויותר נראה דמ"ש חטאת שיהי' כל מעשיו לשם חטאת הוא דרוש אחר על "חטאת הוא" דכתיב גבי נשיא דכתיב בשחוטה, כדרך הספרא לדרוש בפעם הראשון כל הכפולים בפרשה. ר"ל בפרשה זו כתוב ב' פעמים "חטאת הוא"; פה ובחטאת נשיא. ודריש "חטאת הקהל הוא" לדרוש אחד ו"חטאת הוא" דגבי נשיא לדרוש שני.

סימן רנז

אשר נשיא יחטא: מלת **אשר** בא פה תחת מלת **אם** שלא כמנהג; וכמוהו "את הברכה אשר תשמעו" (דברים יא, כז). ויסוד מוסד אצלינו שלא תכנס שום מלה בגבול חברתה. ויש הבדל ביניהם. שמלת "אשר" הבא במקום "אם" מורה שרוצה שצד זה יתקיים. ועל זה אמר "הברכה אשר תשמעו..והקללה אם לא תשמעו". וכן כתב בערוך לר' שלמה פרחון: "את הברכה אשר תשמעו" חובה עליכם לשמוע. וזהו שאמר בספרא שלכן אמר "אשר נשיא יחטא" שמוסב על "והביא קרבנו" שרוצה בנשיא החוטא ומביא קרבן שממנו ילמד ההדיוט והחוטא במזיד מקל וחומר. וכבר כתב הראב"ע במאזנים (דף מא) שכל מה שיוכל המפרש לחבר ענין המלות לדבר אחד הוא הטוב. וכן עשה רב האי גאון שאמר כי נקרא "פרד" בעבור שלא יוליד והוא נפרד. והביא שם כמה דוגמאות משֵם "בוקר" שמשתתף עם "לא יבקר", ושֵם "ערב" עם "ויתערבו בגוים" על עירוב הצורות, וכדומה. וחז"ל הלכו בדרך זה במקומות הרבה (כמו שדברנו על זה בכמה מקומות) וידעו שמלת "אשר" יש לו איזה שיתוף עם פעל אושר-"אשרי האיש", ועם "ישר" - שכולם יוצאים ממרכז אחד. ואמרו (שבת (דף פז.), ב"ב דף יד, ובכמה מקומות) "אשר שברת" ישר כחך ששברת. ובבראשית

רבה (פ"צ) "ויפתח יוסף את כל אשר בהם" – המאושרים שבהם. ויש בדרושים אלה כוונה, בארתי במקום אחר. וכן תפס ר' יוחנן בן זכאי הלשון "אשרי הדור". ובהוריות (דף י.) אמר על זה שדרש כן משום דשני קרא בדבורא - ר"ל שבא מלת "אשר" במקום מלת "אם".

סימן רנח

מכל מצות ה' אלקיו: אחרי העיון ראיתי שלא נמצא שם "אלקים" לכינוי אל היחיד רק – או שידבר כן אל הכלל או אל יחיד שהיה מיוחד בקורבה לאלקים מזולתו כמו הנזיר והכהן גדול והנביא; כמו "כי נזר אלקיו על ראשו", "שמן משחת אלקיו עליו", וכדומה. וזולת זה לא נמצא שידברו כן לשר, וכל שכן להדיוט; רק אל המלך לבדו שהיו רגילים ליחס אליו האלהות בכינוי: "ויתחזק דוד בה' אלקיו" (שמואל א ל':ו'), "ויקרא אסא אל ה' אלקיו" (דה"ב, טו), ודומיהם הרבה. אבל אל שר ומושל לא דברו כן (רק אם בא על הכוונה להוציא אלהים אחרים במקום שהמדבר מאמין באלהים אחרים). ועיין מה שכתבנו אמור (סימן לב). מזה תראה איך השכילו חז"ל בספרא (מובא בהוריות דף י) ממה שכתוב "מצות ה' אלקיו" שמדבר במלך לבדו, לא בנשיא שבט; שלא בא עליו לשון זה בשום מקום. ולכן תפסו פסוק "למען ילמד ליראה את ה' אלקיו" שמזה נוציא שידבר בשם אלהות בכינוי אל המלך אף בשאינו מאנשי הרוח ככהן גדול ונזיר ונביא דהא אמר שילמד ליראה ה' - שעדיין אין היראה קנין אצלו. וכן פה מדבר בשעבר על המצוה ובזה לא יתכן ליחס אליו שם "אלקים" מצד הנבואה והקדושה, רק מצד שהוא מלך.

סימן רנט

אשר נשיא יחטא: כבר בארתי למעלה (סימן רג) שכפי חוקי הלשון וכלליו היה לו לומר "אשר נשיא חטא" בלשון עבר. והוכיח מזה בספרא (מובא בהוריות דף י) שאין מביא על חטא שחטא קודם שנעשה נשיא, רק על שיחטא בעתיד. [ואומר דאי אפשר לדעת זה מקל וחומר ממשיח שמביא על חטאתו גם אחר שעבר מכהונתו ובכל זה אין מביא על הקודמות – דיש להשיב שאני נשיא שמביא על שגגת מעשה. וכבר פרשתי הדברים שם (בסימן הנ"ל). וכן מה שאמר ר' שמעון מפורש שם.] ומה שאמר

"נשיא" יכול גזרה? פרשתי למעלה (סימן יב). וגם יש לפרש שמפני שכתוב מלת "אשר" שמורה על רצון המדבר שיהיה כך (כנ"ל סימן קנז) הוה אמינא שהוא גזירה שיחטא. לכן אמר שהרצון הוא רק שאם חטא יביא קרבן, וזהו שאמר "כשיחטא".

סימן רס

ועשה אחת מכל מצות: מלת "אחת" הוא למותר. שכשאמר "ועשה מכל מצות" יהיה פירושו אחד מכל מצות כמו "מכל כלי עץ או בגד" (ויקרא י"א:ל"ב), "כל אשר יעשה מכל התועבות" (שם יח); ונדרש תמיד כמו שהבאנו באילת השחר (סימן סה). והנה מה שכתב בחטאת משיח (ויקרא ד, ב) "מאחת מהנה" ובחטאת העדה (ויקרא ד, יג) "אחת מכל מצות" צריך לדרוש שהתבאר (בסימן קצז) שצריך שיכתב שם קטן משם גדול. אמנם מה ששנה זה בחטאת נשיא ושלש בחטאת יחיד הוא למותר. ואמרו חז"ל משום דממה שכתב בחטאת העדה "ועשו אחת" שידעינן מלשון "אחת" שחייב על כל מצוה בפני עצמה, לא נדע רק במצות חלוקות כגון חלב ודם. לכן כתוב עוד שתי פעמים "אחת ממצות" שנדע שג' דברים מחלקים לחטאת: (א) חילוק המצות - חלב ודם, סקילה ושריפה; (ב) אם היה בשתי העלמות (אם משם אחד כגון חלב הכליות שאכלו בתמחוי אחת); (ג) משני שמות (מפרש בכריתות (דף יד.) שאכלן בשתי תמחוין אליבא דר"י בכריתות (דף יד) דתמחוין מחלקין). ומה שכתב במשנה ה' "סקילה וסקילה משני שמות" רצונו לומר אף שהוא גוף אחד כגון הבא על האם שחייב משום אם ואשת אב כדתנן בסנהדרין (דף נג.). ומ"ש סקילה ושריפה משכחת בשם אחד ובגוף אחד כגון בת כהן מאורסה שזנתה שני פעמים בהעלם אחד; דעל ביאה ראשונה בסקילה ועל השניה בשריפה למאן דאמר נשואה יצאה לשריפה ולא ארוסה כמ"ש בסנהדרין (דף נא:).

סימן רסא

מכל מצות ה' וכולי: מה שכתב בספרא לא מצות המלך התבאר למעלה (סימן קצג). ומה שכתב מצות האמורות במשיח וכולי התבאר למעלה (סימן קצו) בסופו, שמה שחזר ד' פעמים "מצות השם" בא למנין ללמוד ממנו שבע זוגות של מיני מצות, עיי"ש באורך. ומה שכתב מכל מצות וכולי פרט לשמיעת קול וכולי התבאר למעלה (סימן

קצד). ומה שכתב "בשגגה" – מלמד שמביא על שגגת מעשה התבאר למעלה (סימן קצב) שמה שכתב בנשיא "בשגגה" ולא סמך עצמו על מה שכתב בדיבור הכולל "נפש כי תחטא בשגגה" בא לפרט ההבדל בין הנשיא שצריך דוקא שגגת מעשה ובין משיח וצבור שתלוי בשגיאת הוראה; שזה ההבדל המדויק בין **שגה** ו**שגג**, עיי"ש.

סימן רסב

ואשם או הודע: בספרא דריש מן "ואשם" שמביא אשם תלוי. ויפלא, הלא בצבור כתוב גם כן "ואשמו" ודורש שם דרוש אחר שנפרעים מן הצבור (כנ"ל סימן רמו). והרמב"ם (פ"יב מהל' שגגות ה"ב) כתב: בית דין שנסתפק להם אם שגגו בהוראה אם לא שגגו אינם חייבים באשם תלוי שנאמר "ונודעה החטאת אשר חטאו עליה" עד שיתודע ואחר כך יתחייבו בקרבן. והלחם משנה הניח דבריו בצריך עיון מנין הוציא דרוש הזה אשר המציא מלבו. והנה תגדל הפליאה הלא גם פה כתוב "ואשם או הודע אליו חטאתו" ובכל זאת דרשו "ואשם" – שמביא אשם תלוי; וכן נוכל לפרש מ"ש בצבור (ויקרא ד, יג-יד) "ואשמו ונודעה החטאת". ועוד, דגם בקרבן עולה ויורד כתוב "ואשם" (ויקרא ה, ב-ד) ואינו מביא אשם תלוי. ולפי דעתי הוציא זאת ממלת "או הודע", שכבר כתבו המדקדקים שמלת "או" בא פה במקום "אם" ומצאו לו ריעים: "או לאיל תעשה" (במדבר ט"ו:ו'), "או בן יגח או בת יגח" (שמות כב). ואנחנו כבר בנינו טירת כסף שכל מלה יש לו גדר מיוחד וכמו שהתעצם הרד"ק בשרשיו (שורש או) לדחות דברי ר' יונה שכתב שיש מלת "או" במקום "אם" ובמקום וי"ו ונדחק להשוותם, עיי"ש. וחז"ל תקנו זאת בדרושיהם שמלת "או" נשאר כפי פשוטו ודרשו (חולין (דף כב.), מנחות (דף צא.)) "או לאיל" – לרבות הפלגס - רוצה לומר שהוא או איל, ר"ל ממוצע בין הכבש והאיל - או כבש או איל. ודרשו (במכלתא משפטים) "או בן יגח או בת יגח" – לרבות טומטום ואנדרוגנוס - רוצה לומר שהוא או בן או בת, ר"ל ספק בן ספק בת. וכן דרשו פה, כאילו אמר "או (אם) הודע" - רוצה לומר אשר נשיא יחטא..בשגגה (ולא הודע אליו חטאתו) – ואשם (מחויב באשם תלוי), או (אם) הודע אליו חטאתו – (אז יביא חטאת). ובזה יצדק מלת החילוק "או" שמחלק בין תחלת חטאו טרם שידע, שאז "ואשם" באשם תלוי, ובין אחר כך אם הודע -

שאז יביא חטאת. וכן דריש (ויקרא חובה פרשה ז סוף פר') על מה שכתוב בחטאת יחיד "ואשם" שמביא אשם תלוי, כי גם שם כתוב "ואשם או הודע אליו חטאתו"; מה שאין כן גבי צבור דכתיב "ואשמו ונודעה החטאת" ולא כתיב "או נודעה" - שפיר הוציא הרמב"ם שאין חייבים באשם תלוי, ויצא לו זה מן הדרוש דפה שרק אם כתוב "ואשם **או** הודע" מרמז במלת "או" שגם קודם לכן היה חייב בקרבן. ובזה תבין מ"ש בכריתות (דף כו:) אשם תלוי נימא דכי מתידע ליה בתר דמביא אשם תלוי לא יביא חטאת. אמר רבא "או הודע אליו" – מכל מקום - רצונו לומר ממה שכתוב "ואשם או הודע" מבואר שתחלה 'ואשם' - מביא אשם תלוי, וגם אחר שהביא אשם תלוי כשהודע – מביא חטאת. [ופלפל על זה דלמה לי קרא, הא יש קל וחומר (כמ"ש במשנה ז' וח') דמה היחיד שכשידע אינו צריך להביא חטאת זכר, בכל זה בלא הודע מביא אשם תלוי איל זכר; כל שכן נשיא שגם בשידע מביא שעיר זכר, כל שכן שיביא זכר בלא ידע. ומשיב שיש לומר משיח יוכיח שאף שמביא פר זכר בידע, אין מביא אשם תלוי, וכמו שלמד בהוריות (דף ז). עוד אומר (במשנה ט' י') דיש דין אחר דיחיד ונשיא שניהם שוים במה שמשונים מן הצבור – שאין מביאים פר בצבור – וכן ראוי שיהיו שוים בשינוי הזה שיביאו אשם תלוי. ומשיב שיש לומר בהפך שמשיח ונשיא שניהם שוים במה שמשונים מן היחיד שאינם בכלל "ואם נפש אחת תחטא" להביא כשבה או שעירה, והוא הדין שראוי(?) שישתוו בזה שלא יביא הנשיא אשם תלוי כמו המשיח. ואומר (במשנה יא') שבצד אחד יש לדמות נשיא ליחיד שדומה לו שמביאין על שגגת מעשה, לא כמשיח שמביא על שגגת הוראה; ובצד אחד דומה למשיח ששניהם מביאים חטאת זכר. ולא נדע אל מי לדמותו, לכן צריך קרא.]

סימן רסג

או הודע אליו חטאתו: המפרשים נבוכו בדקדוק מלה זאת. הראב"ע כתב דקדוק **הוֹדע** פעל עבר כמו **הַצֵּיר וְהַצַּר לך** (דברים כח, נב), וחסר המודיע כמו "אשר ילדה אותה ללוי". ויאמר ר' משה הכהן כי הוא מהבנין שלא נזכר שם פועלו כי החולם והשורק יתחלפו, על משקל "ויוסף **הוֹרד** מצרימה". והרשב"ם דעתו כראב"ע. והרד"ק בשרשו ובמכלול דעתו כדעת הרמ"ך. על כל פנים יש במלה זאת הרכבה מן

הִפְעִיל וְהָפְעַל כי חולם הה"א מורה שהוא מן ההפעיל (כמו **הוריד**, **הושיב**), ופתח הד' מורה שהיא מה-הָפְעל (כמו **הורד**, **הושב**). עוד העיר בזה החכם רוו"ה במלת "אליו" שלא נמצא בשום מקום במקרא שימוש **אל** אצל 'הודעה', רק שימוש הלמ"ד כמו "**והודעתם** להם את הדרך", "**והודעתם** לבניך"; או שימוש מלת "את" – "אחרי הודיע אלקים **אותך** את כל זאת". וזה מעיד כי יש בו הרכבה של הִפְעִיל והָפְעַל, שהמורכב משניהם הוא ההתפעל שהוא נקשר עם מלת "אל" כמו "בהתודע יוסף אל אחיו", "במראה אליו אתודע". ולכן אמרו חז"ל בספרא (מובא ביבמות (דף פז.), כריתות (דף יא.)) ,הודע אליו" – ולא שיודיעוהו אחרים - רוצה לומר שזה ההוראה של המלה בכלל, שהוראתו כמו "התודע אליו" שהוא הנודע מעצמו, שזה גדר בנין הִתפָּעל, שפועל ומתפעל בעצמו. יכול אף על פי שאינו מכחיש? תלמוד לומר "או הודע" – (ר"ל ששני הבנינים שמהם הורכבה התיבה, שניהם מורים על שהגיעהו ההודעה על ידי אחרים, וזה אם אינו מכחיש). ועתה צא וראה מה עמקו מחשבות חז"ל שחשבו ב'הודעה' זו ששה מדרגות: (א) על ידי שפחה, (ב) על ידי אשה, (ג) על ידי קרובים, (ד) על ידי עד אחד, (ה) על ידי שני עדים, (ו) על ידי עצמו. וכן מנו המדרגות האלה במשנה ב' מלמטה למעלה. והוא, כי במלות "או הודע אליו" נמצאו שלשה הוראות מחולפות: (א) הוראת **ההפעיל**, (ב) הוראת הבנין שלא נזכר שם פועלו, שהוא **ההפעל**, (ג) הוראת **ההתפעל** המורכב משניהם שמורה עליו מלת "אליו" (כי ההפעיל וההפעל יבא עמהם שימוש מלת "לו"). ומבואר שאי אפשר לבאר בו כוונת ההתפעל לבד, שאז היה לו לומר "או התודע אליו". וכן לא הוראה ההפעיל או ההפעל לבד, שאם כן היה לו לומר "הודיע" או "הודע". רק שנמצאו בו כל ההוראות ביחד. וידוע דעת קדמוני הלשון שבנין פָּעל והָפעל נקרא אצלם "בנינים שלא נזכרו שם פועלם" מפני שהבנין ההוא לא יציין לעולם שנעשה הענין מצד איזה פועל, רק ההתפעלות לבדה מבלי שום השקפה על הפועל, כאילו נעשית בלי סבה פועלת. וכן דעת חז"ל בכמה מקומות כמו שהבאנו במקום אחר. ולפי זה מצד הוראת הָפעל מורה קבלת הפעולה ואינו מורה על פועל מצוין; ומצד ההפעיל מורה פועל מצוין המודיע; ומצד ההתפעל מורה שנודע לו בעצמו באופן שהוא הפועל הידיעה

בעצמו. וזה כפול שנית בחטאת יחיד. וכן הדרוש דפה כפול בספרא שם (פרק י מ"א). הרי יש פה ההפעל וההפעיל וההתפעל שני פעמים, ומצד זה חפשו ומצאו ששה מדרגות שעליהם יורו ג' הבנינים הכפולים, פה ובחטאת יחיד.

סימן רסד

אשר חטא בה: מלת "בה" מיותר דהיה לו לומר כמו שכתוב בחטאת יחיד "חטאתו אשר חטא". ומבואר אצלינו בכל מקום, שהכינוי הנוסף על השם בא להוראה מיוחדת. וכבר בארנו למעלה (סימן קצד) ששימוש הב' הבא על פעל 'חטא' מציין הדבר שבו חטא. וכן פה מציין שצריך שיחטא בה, לא בזולתו. ר"ל שיתכוין אל דבר הזה, לא אם התעסק בדבר אחר ונזדמן לו דבר זה. ובזה מודים ר' יהושע ור' אליעזר. רק ר' יהושע מדייק מה שכתוב "או הודע אליו חטאתו אשר חטא בה", משמע שזה תנאי גם אל הידיעה שצריך שידע בבירור את החטא שבו חטא, לא אם אינו יודע במה חטא אף על פי שיודע שחטא. ולכן אמר בספרא (מובא במשנה וגמרא דכריתות (דף יט.)) דאם אשתו נדה ואחותו עמו בבית (וחטא באחת מהן בשוגג) ואינו יודע באיזה מהן. וכן בשבת ויום הכפורים ובחלב ונותר – פוטר ר' יהושע אף על פי שממה נפשך חטא, דבעינן שידע "אשר חטא בה". ור' אליעזר חולק וסבירא ליה שמה שכתוב "אשר חטא בה" אינו תנאי גם אל הידיעה, רק אל החטא; לאפוקי מתעסק. [**וזה כוונת משנה ו' וז'**]. ואמר[במשנה ח'] שעל מ"ש התנא קמא שבת ויום הכפורים ועשה מלאכה בין השמשות (עי' תוס' שבת (דף קיד.) ד"ה חלבי שבת) משיב ר' יוסי דבזה גם ר' אליעזר מודה שאינו חייב חטאת דכיון דבין השמשות - ספק כולו מן היום, ספק כולו מן הלילה, ספק מקצתו מן היום ומקצתו מן הלילה - יש להסתפק שמא עשה המלאכה מקצתה בשבת ומקצתה ביום הכפורים ואין מצטרפין למלאכה אחת [ולית ליה לר"י הא דתנן (שבת (דף קה.)) ר' אליעזר אומר האורג ג' חוטין בתחלה וא' על האריג חייב – כך פסקו בגמרא כריתות (דף יט:)] רק שעשה המלאכה ביום ואינו יודע אם בשבת אם ביום הכפורים. או שאינו יודע מעין איזה מלאכה עשה. למשל, אם זרע או קצר. בזה פליגי. והנה לדעת ר' יוסי אף על פי שר' יהושע פוטר בזה מחטאת, מחייבו באשם תלוי, וכמו שמובא בתוספתא בפירוש. ועל זה חולק

ר' יהודה וסבירא ליה דלר' יהושע פטור גם מאשם תלוי. וטעם פלוגתתן לענין אשם תלוי מבואר בספרא לקמן (פרשה יב מ"ד) ויבואר שם (סימן שסא). [**באור משנה ט**']. ואמרו ר' ישמעאל ור' שמעון שזורי שלא פליגי ר' אליעזר ור' יהושע רק על דבר שהוא משום שני שמות כמו כל הני דחשיב במשנה ו'. אבל על דבר שהוא משם אחד כגון שהיו לפניו תאנים שחורות ולבנות ולא ידע מאיזה מהם לקט - כולי עלמא מודים דחייב. והגם שגם התנא קמא בא כן פלוגתתן בשני שמות, הוא לא בא זה רק לענין שידע במה חטא, שפליגי ר' אליעזר ור' יהושע. ור' ישמעאל ור' שמעון שזורי קמ"ל שגם בענין מה ששניהם מודים שפי' "אשר חטא בה" שיתכוין לחטא בה לא בזולתה, ואם כיון לחטא זה ועלה בידו חטא אחר פטור לכולי עלמא – זה רק בשני שמות, לא בשם אחד. וזהו שאמר לא נחלקו על דבר שהוא משם אחד שהוא חייב - רוצה לומר בין על ידיעה בין על החטא. [**באור משנה י**']. ור' יהודה סבירא ליה דלענין שעת החטא פליגי גם במין אחד כגון נתכוון ללקט תאנים ולקט ענבים [צ"ע על רש"י שפירש במשנה שתאנים וענבים שני שמות וזה רק להוה אמינא של הגמרא שם, לא למסקנא] או שחורות ולקט לבנות. לר' אליעזר חייב ולר' יהושע פטור. (ובכל זה, בנתכוין ללקט תאנים שחורות מאילן זה ולקט שחורות מאילן אחר גם ר' יהודה מודה דחייב). ובגמרא (שם) מפרש דמיירי באבד מלקט מלבו או הקדים המאוחר, עיי"ש, דאי לאו כן לכולי עלמא מתעסק בשבת פטור דמלאכת מחשבת אסרה תורה. ור' יהודה עצמו(?) מתמה אם פטור ר"י בהאי גונא (כן גירסת הקרבן אהרן. והרמב"ם בפי' המשניות גרס שר' שמעון מתמה. עיי"ש), על פי זה שואל אחר שלר' אליעזר גם בהאי גונא חייב למה נאמר "בה"? ומשיב פרט למתעסק גמור – שהיה כוונתו ומחשבתו לדבר אחר; מה שאין כן באבד מלקט מלבו שנעשתה כוונתו. ולי נראה שלר' אליעזר ממעט מתעסק בשגגות אחרות כמו שוחט בחוץ שנתכוין לזה ושחט אחר. כי בשבת תיפוק ליה דלמאכת מחשבת אסרה תורה, ובחלבים ועריות חייב שכן נהנה. [ומה שאמר "כיצד? שתי נשיו נדות וכולי" צריך עיון דאיך פטר בה ר' יהושע דהא בעריות חייב מתעסק לכולי עלמא. ונראה דלא גרסינן ליה. ואי גרסינן ליה צריך להוסיף מלת "חייב" - "שתי נשיו נדות...חייב. תאנים וענבים וכולי". [?]

נהנה יש בזה בשטות הגמרא ורש"י ותוס' פלפולים שונים ושיטות מחולקות, ולא רציתי להאריך בל אצא ממטרת החבור הנוכחי.]

סימן רסה

או הודע אליו והביא: אף לאחר יום הכפורים: כבר בארו זאת בכריתות (דף כו.) שלמד לה ממה דכתיב "או הודע" ג' פעמים דגבי נשיא מיותר שיכול ללמדה מצבור ויחיד. ולאביי שנים מיותרים, עיי"ש. ובא ללמדה דכל אימת שנודע אליו מביא - אף לאחר יום הכפורים. ובירושלמי שבועות (פ"א ה"ב) והוריות (פ"א ה"א) מפרש דברייתא זו אתיא כר' עקיבא שלדידיה אין צריך קרא לידיעה בסוף; דאם לא נודע לו בסוף איך הוא מייתי קרבן. ולדידיה "או הודע" מיותר להך דרשה.

סימן רסו

והביא את קרבנו: כבר זכרתי (בסימן סא) שכל מקום דכתיב "קרבנו" יש בו דרוש. ושם בארתי הטעם. והנה בפ' זו כתוב "קרבנו" ג' פעמים: בנשיא (ויקרא ד, כג), ובחטאת שעירה (ויקרא ד, כח), ובחטאת כשבה (ויקרא ד, לב) - שלשתן מיותרים לגמרי. ודריש להו בספרא (מובא בנזיר (דף כז.) ובכריתות (דף כז.)) לג' מיעוטים: (א) שאינו יוצא בקרבן שהפריש אביו ומת. (דהוה אמינא דמה שחטאת שמתו בעליו למיתה הוא רק אם לא חטא הבן כפרש"י והרמב"ם בכריתות שם, ומסולק קוש' התוס' בנזיר) (ב) דאף שחטא האב והבן שוים – אינו יוצא בחטאת אביו. (ג) דאף במעות שהפריש אביו לחטאתו אין הבן יוצא (הגם דאשכחן קולא במעות לענין נזירות שאם היה אביו נזיר והפריש מעות לנזירתו ולא פירש שיהיו המעות מיוחדים לחטאת או לעולה, יוצא הבן בהם. ועיין בנזיר (דף כו.) ושם (דף ל.)) **והנה** בחטאת יחיד כתוב "והביא קרבנו שעירת עזים..על חטאתו אשר חטא" - שמה שכתוב "על חטאתו" מיותר; דבנשיא אמר "והביא קרבנו" סתם. ודרשו בספרא [משנה ד'] ובגמ' (שם ושם) שבא להורות שאינו יוצא גם בקרבן עצמו שהפריש בעבור חטא אחר. והנה כפי תהלוכות הלשון היה לו לומר "והביא את קרבנו על חטאתו אשר חטא שעירת עזים תמימה", שכן הלשון בכל מקום. כמו שאמר בפר משיח "והקריב על חטאתו פר בן בקר", ובעולה ויורד (ויקרא ה, ז) "והביא את אשמו אשר חטא

שתי תורים", וכן (שם ה, יא). ולמדו חז"ל מפני שעדיין הייתי טועה שיוצא במעות שהפריש לעצמו לקרבן אחר. לזה אמר "על חטאתו" לבסוף ומוסב לשניהם – 'קרבנו על חטאתו' 'שעירת עזים..על חטאתו'; שבין השעירה תהיה קנויה לשם אותו חטא ובין הקרבן (שהיא המעות שמקדיש) יהיו מיוחדים מתחלה לאותו חטא. מה שאין כן אם היה אומר "קרבנו על חטאתו" הייתי מפרש "קרבנו" הקרבן עצמו, לא מעות הקרבן. וזהו שאמרו בספרא יכול לא יצא...אבל יוצא במעות..תלמוד לומר 'קרבנו על חטאתו' – רצונו לומר שאחר שכתוב "שעירת עזים" ממילא "קרבנו" פירושו כלל הקרבן שכולל מתחלת הקדש המעות. **וגם יש לפרש** שדייק כן מכפל "חטאתו אשר חטא". ולפי זה יש לגרוס "תלמוד לומר "על חטאתו אשר חטא". [ומה שאמר שכן אם הפריש בהמה הרי לא מעל ולא כפר פירשו בגמרא כריתות דרצונו לומר דהוה אמינא דבהמה כיון דלא מצי מעיל בה (היינו לשנותה ולהוציאה לחולין על ידי מעילה דהקדש שאינו בעל מום אינו יוצא לחולין לעולם) הוה אמינא דהוא הדין דלא כפר. אבל מעות דקילא קדושתיה (שיוצא לחולין על ידי מעילה), הוה אמינא דהוא הדין דיכול לשנותה מקרבן לקרב.]

סימן רסז

שעיר עזים זכר תמים: כבר בארתי למעלה (סימן כב) כי בכל מקום שסימן המין מחובר אל השם, אין צורך להזכיר שיהיה זכר או נקבה; כמו פר/פרה, כבש/כבשה, שעיר/שעירה. ובכל מקום שיוצא מן הכלל יש בו דרוש, עיי"ש. ואם כן מה שכתוב פה "נקבה" הוא מיותר. ולמדו חז"ל משום דמן שם "שעיר" לבד, הגם שנדע שהוא זכר, בכל זה נטעה מדין קל וחומר שיכול להביא גם נקבה כמו שיתבאר. לכן כפל "שעיר..זכר" שהוא כאילו כפול שם "זכר" שני פעמים שיהיה דוקא זכר. וזהו שאמר בסוף דבריו תלמוד לומר "שעיר" ולא שעירה. וכיון דידעינן משם "שעיר" למעט נקבה מבואר ש"שעיר עזים" ולא חליפים (ר"ל שלא יוכל להביא שעירה כיחיד), כי "זכר" ולא נקבה. ואם כן דינו כאילו כתוב שני פעמים "זכר" למעט נקבה. ועל זה סיים "תמים" – ולא בעל מום בל תאמר שזה רק לכתחלה אבל אם הביא נקבה כשר; לזה אמר דזה ידעינן מ"תמים" כמ"ש למעלה (סימן כב) דמה שכתוב אצל כל הקרבנות

"תמים" שהוא למותר (דכבר ידעינן מפר' אמור שאסור להקריב בעל מום) בא ללמד שכמו ש'תמים' הוא דוקא, כן "זכר" ויתר הדברים שכתוב הם בדוקא. וממילא מה שכתב "שעיר" ואמר שנית "זכר" בא ללמד שלא יביא חלופים. [ובאר דצריך קרא שלא יביא שעירה חלופי השעיר מפני שהיה מקום לטעות מדין קל וחומר. דהא היחיד – אף שחלוק קרבנו על כל המצות (שהוא נקבה) מקרבנו ביום הכפורים (שמתכפר בשעיר כמ"ש "ומאת עדת בני ישראל יקח שני שעירי עזים לחטאת") – בכל זה שוה קרבנו על כל המצות לקרבנו על עכו"ם (שיוכל להביא שעירה כמו בעכו"ם), וכל שכן הנשיא שקרבנו שוה לקרבן יום הכפורים (שמביא שעיר) שיוכל להשוותו עם קרבנו בעכו"ם (שמביא שעירה כיחיד). ואין להשיב שמשיח יוכיח: שאף שקרבנו על כל המצוה שוה לקרבנו ביום הכפורים (שבשניהם מביא פר) בכל זה חלוק קרבנו על כל המצות (שהוא פר) מקרבנו על המצוה יחידית (שהוא שעירה כיחיד). כי זה יש לדחות. שמשיח שאני דקרבנו ביום הכפורים ובעכו"ם חלוקים במין לגמרי – שזה מן הבקר וזה מן הצאן – הלכך אף על גב ששוו ליום הכפורים, לא שוו לעכו"ם מפני שחלוקים לגמרי. תאמר בנשיא שבין ביום הכפורים בין בעכו"ם מביא ממין הצאן, רק שזה זכר וזה נקבה! בזה יש לטעות כי היכי דשוה ליום הכפורים להתכפר בזכר, הכי נמי שוה לעכו"ם להתכפר בנקבה; דיש לדון קל וחומר מיחיד כנ"ל. לכן צריך קרא.] ובזה נראה לפרש מ"ש בחטאת יחיד "והביא קרבנו שעירת עזים תמימה נקבה" שגם כן "נקבה" מיותר ולא נמצא שם על זה שום דרוש. וי"ל דגם שם צריך למעט חליפין כמו בנשיא. דיש לטעות גם כן מקל וחומר: דמה נשיא – שאין קרבנו לכל מצות שוה לקרבנו למצוה יחידית – שוה קרבנו לכל מצות לקרבנו ביום הכפורים, יחיד – ששוה קרבנו לכל מצות לקרבנו למצוה יחידית – אינו דין ששוה קרבנו לכל מצות לקרבנו ביום הכפורים – ויוכל להביא גם שעיר. לכן כפל "שעירת עזים **נקבה**".

סימן רסח

וסמך ידו על ראש השעיר: כבר כללתי (בסימן ל) ובאילת השחר (פרק טו) שאין דרך הלשון לשנות את השם בכל פעם. והיה לו לומר "וסמך ידו על ראשו". גם כבר בארתי שם שיפלאו השינויים הבאים בסמיכה: פעם יאמר "על ראש קרבנו", ופעם יזכיר

מין הקרבן, ופעם מין הניקרב. ולכן דריש ר' יהודה שבא לומר שהסמיכה מחויבת בו מצד שהוא **שעיר**, ויעיר אזן דכן שעיר אחר כזה שהביא הנשיא נחשון היה צריך סמיכה. ור' שמעון סבירא ליה שבא לרבות שעיר אחר שמובא על חטא ודמו נכנס לפנים כזה. ובריייתא זו מובא בזבחים (דף מח:) ומנחות (דף נה:) ו(דף צב:), ופרשתיה למעלה (סימן רנא), עיי"ש.

סימן רסט

ושחט אותו: כן בחטאת כשבה אמר (ויקרא ד, לג) "ושחט אתה לחטאת". וכבר בארנו (באילת השחר כלל קן) שכל מקום שבא הכינוי דבוק אל מלת "את" - יש בו מעוט, ונדרש בכל מקום; דהיה לו לומר "ושחטו" "ושחטה" בכינוי לבד. ודריש: (א) למעוטי תמורתו (ב) ולא חלופה ולא ולדה והנה חלופה כבר דריש לקמן (פרק יא ריש פרק) ממה שכתוב "יביאנה", עיי"ש. ועיקר הדרוש ולא ולדה. ומימרא דר' שמעון דחמש חטאות מתות מובא בגמרא (הוריות (דף ז.), תמורה (דף ט.)). והנה בקרא אין מבואר רק ג' חטאות שהן: ולד חטאת, ותמורת חטאת, ושכפרו בעליה. וגם אין מבואר מה יעשו בהן. ובא הלכה למשה מסיני ולמדה שחמש חטאות הן ושהן מתות. והוסיף בהלכה: (א) שמתו בעליה ושעברה שנתה, (ב) שלא תרעה אלא תמות. ומכאן היה ר' שמעון אומר שאין כל אלו נוהגים בצבור, דהא ולד חטאת לא משכחת בצבור (דחטאת צבור אין בא רק מן הזכרים כמ"ש בתמורה דף יד), וכן לא תמורת חטאת (כמו שלמד בספרא (בחקתי פרק ט מ"ד)), וכן לא שמתו בעליה (דאין רוב צבור מתים בעוד שהקרבן קיים). ואם כן ילמדו סתומות ממפורשות – רוצה לומר, שכפרו בעליה ושעברה שנתה (שהם 'סתומות') מן ולד חטאת ותמורת חטאת ושמתו בעליה (שמפורש שאין נוהגות בצבור). ומפרש בתמורה (שם) דהגם דאין דנים אפשר משאי אפשר, ר' שמעון בחד מקום גמיר להו. וכי היכא דהני לא מיירי בצבור, כן הני. עיי"ש באורך. ובגמרא למד בזבחים (דף מט.) ומנחות (דף ??) מ"אותו" דגבי נשיא ובזבחים (דף ה:) מ"אותה" דגבי חטאת כשבה לימודים אחרים, וצריך עיון.

סימן רע

ושחט אתו במקום אשר ישחט את העולה: זה כתוב פה (פס' כד), ושנוי בחטאת שעירה (פס' כט), ומשולש בחטאת כשבה (פס' לג). ושלשתן מיותרים; דכבר אמר בפר' צו (ויקרא ו, יח) "זאת תורת החטאת במקום אשר תשחט העלה תשחט החטאת" שהוא כלל לכל החטאות שישחטו בצפון. ועוד אמר בפר' מצורע (ויקרא יד, יג) "וְשָׁחַט אֶת הַכֶּבֶשׂ בְּמְקוֹם אֲשֶׁר יִשְׁחַט אֶת הַחַטָּאת וְאֶת הָעֹלָה בִּמְקוֹם הַקֹּדֶשׁ" ואמר בספרא שם (פרשה ג סוף פרשה) אין לי אלא אשם במקום הקדש; מנין אף חטאת במקום הקדש? ת"ל "את החטאת ואת העולה". וגם זה מיותר דהא כבר ידעינן דשחיטת חטאת בצפון מפר' צו. ועוד יש יתור שבחטאת שעירה אמר "ושחט את החטאת במקום העולה" והיה לו לומר "ושחטה במקום העולה" דכבר מבואר אצלינו (בסימן ל ובאילת השחר פר' טו) שאין ראוי לכפול השם רק לכתוב הכינוי תמורתו. ומבואר שבא לרבות שמצד שהוא 'חטאת' ישחטנו במקום העולה ובא לרבות שהוא הדין כל חטאת דינו בצפון. ולמה לי הריבוי הזה? שכבר ידעינן זה. ואמרו חז"ל מפני שממה שכתוב "במקום אשר תשחט העולה תשחט החטאת" יש לפרש דזה רק לכתחלה, ואם נשחט שלא בצפון כשר, דבקדשים בעינן שנה עליו הכתוב לעכב, לכן הוצרך לומר שנית בשעיר נשיא "ושחט..במקום אשר ישחט את העולה". וזהו שאמר [במשנה י'] וכי מכאן אני למד?...לקובעו שאם לא נשחט בצפון - פסול. אמנם בזה היה מקום לטעות שמה שכתוב בשעיר נשיא "ושחט במקום אשר ישחט את העולה" דינו כדבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל ללמד שלא ללמד על עצמו יצא אלא ללמד על הכלל כולו יצא, ובא ללמד שאין צריך שחיטה בצפון רק מה שהוא [ד]ומה לשעיר נשיא. וזהו שאמר[במשנה יא'] אתה אומר לכך יצא וכולי ת"ל "במקום אשר ישחט" - ר"ל ולכן הוצרכה התורה לכתוב עוד ג' פעמים "במקום אשר ישחט" שהוא מ"ש עוד בחטאת שעירה ובחטאת כשבה ובחטאת מצורע. ופה בא הברייתא בקצרה ובפרק ח יתבאר הדבר בפרטות. וכן גם אחר שכתוב ד' פעמים "במקום אשר ישחט" עדיין יש לטעות שרק בחטאת נשיא פסול בדיעבד ובכל אלה רק לכתחלה, ועל כן צריך

"ושחט את החטאת" לרבות כל חטאת, אף לענין פסול דיעבד. וגם זה צריך פירוש. ולזה יחד פרק מיוחד שהוא פרק ח' לפרש ברייתא הזאת בפרט.

פרק ח [**ביאור משנה א**'] באר דבריו שאם לא יכתב 'ושחט...במקום העולה' רק בחטאת נשיא, נטעה שדינו כדבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל שבא ללמד על הכלל כולו; רק הדומה לחטאת נשיא בכל פרטיו צריך שחיטה בצפון, ונאמר שצריך שידמה לו בחמשה דברים שיש בו: (א) שיהיה חטאת זכר כמוהו (ב) קבוע (ג) מכפר (ד) בא מן הצאן (ה) בא על חטא ידוע ולא תוכל לרבות רק שעיר שמביא הצבור על חטא עכו"ם שהוא דומה בכל החמשה מעלות הנזכרות. ולכן הוכרח לומר שנית 'ושחט במקום העולה' גבי שעירה; שבחטאת שעירה חסר מעלה אחת שהיא נקבה ואין לה רק ד' מעלות מהחמש מעלות הנזכרות, וידעינן שאף שדומה רק בארבע מעלות צריך גם כן שחיטה בצפון. ובזה נרבה: פרים הנשרפים שדומים בד' מעלות וחסר להם מעלה אחת שאינם מן הצאן; או שעירי רגלים שדומים בד' מעלות וחסר להם מעלה אחת שאינם באים על חטא ידוע; או חטאת עכו"ם של יחיד שמביא שעירה שדומים גם כן בד' מעלות וחסר להם מעלה אחת שאינם זכר. כי כל שיש לו ד' מעלות מן החמש שקולים הם (שאין לחלק שמעלה זה החסרה עדיף יותר, ונוכל להרבותם). [**ביאור משנה ב**'] ועל זה הוצרך לומר עוד 'ושחט במקום העולה' בחטאת כשבה, שבזה נוסף להרבות שאף שחסר לו שני מעלות ואין דומה רק בג' מעלות מן החמש – צריך שחיטה בצפון. ובזה נרבה: (א) פר יום הכפורים (ב) חטאת מטמא מקדש (ג) חטאת נזיר שכל אלה יש להם ג' מעלות מן החמש. [**ביאור משנה ג**'] ועדיין לא נדע חטאת מצורע שאין לו אלא מעלה אחת מן החמש שהיא מן הצאן; ואינו זכר ולא קבוע ואינו מכפר (כמ"ש בכריתות (דף כו.). ובגירסת הספרים "אלא" צריך לומר "ולא") ואינו בא על חטא ידוע. לכן אמר במצורע "ושחט את הכבש במקום אשר ישחט את החטאת ואת העולה" ללמד שגם חטא מצורע שחיטתו בצפון כנ"ל בשם הספרא. [**ביאור משנה ד**'] ואחר שרבנו שגם דברים שאינם כיוצא בו בשעיר נשיא צריך שחיטת צפון, מבואר שאין דינו כדבר שהיה בכלל ויצא שבא ללמד על הכלל כולו, ולא בא ללמד אלא על עצמו. וקשה. למה צריך ללמד על עצמו? הלא ידעינן זאת

ממה שכתוב בפר' צו "במקום אשר תשחט העולה תשחט החטאת"? ומוכרח שבא ללמד על עצמו שאם לא נשחט בצפון פסול גם בדיעבד. [**ביאור משנה ה'**] אולם לפי זה יש לפרש שרק בחטאת פסול בדיעבד, שבהני שנה עליהם הכתוב לעכב ונשנה בעבור עצמם לבד שמעכב גם בדיעבד. אבל ביתר חטאת שלא נשנה בם שחיטה בצפון ולא ידעינן אותם רק ממה שכתוב בפר' צו "במקום אשר תשחט העולה תשחט החטאת" – הוא רק לכתחלה. לכן אמר בחטאת שעירה "ושחט את החטאת במקום העולה" שמרבה שמצד שהוא חטאת צריך שישחטנה בצפון, והוא הדין לכל חטאת ללמד שמעכב בכל חטאת אף בדיעבד. והש"ס בזבחים (דף מח.) ובמנחות (דף נה:) מביא ראשית הברייתא זאת. ונוכל לפרש דבריהם על פי דרכי. ורק שבמה שאמר במשנה ה' "יכול זה בלבד אם נשחט בצפון יהיה פסול" פירושו לפי הש"ס שעיר נשיא לבד משום דיש לטעות דמה שכתוב "ושחט אותו" מלת "אותו" ממעט זולתו. והכל הולך לדרך אחד. ובגירסת הספרים יש שבושים בדפוס. עיין עליהם.

סימן רעא

חטאת הוא: כבר בארתי למעלה (סימן סט) שכל מקום דכתיב "עולה הוא" "חטאת היא" "מנחה הוא" - יש בו דרוש כי הוא למותר. וגם מה שכתב דבור המציאות "**הוא**" שיחסר הרבה פעמים – יש בו דרוש, וכמו שבארנו באילת השחר (כלל קלה). ודריש מה שכתוב "חטאת" שיהיה לשם חטאת. ומלת "הוא", שמורה עכובא, שיפסל בדיעבד אם שחטו שלא לשם חטאת. ויתר העבודות למד לקמן (פרק יא מ"ג). ועיין בזבחים (דף ז ודף ח) ובתוס' (דף ה:) ד"ה מיעט. ואין כאן מקום להאריך.

סימן רעב

ולקח הכהן מדם החטאת באצבעו ונתן: דעת ר' שמעון בספרא המובא בגמרא זבחים (דף כד.) ומנחות (דף יט.) שפירושו ונתן באצבעו; כי הלוקח לוקח ביד או בכלי, לא באצבע (דאף שיצויר שיקח הכלי באזנה באצבעו, רחוק הוא שידבר הכתוב באופן זה). ואם נאמר ש-"ולקח... באצבעו" קאי אטבילת אצבע, היה לו לומר "וטבל הכהן באצבעו" כמו שכתב בחטאת הפנימית. ועל כרחך ש"באצבעו" מוסב על "ונתן". וכמו שכתב הראב"ע בספר צחות (דף יד) שנמצא ויו שהוא כפה רפה בלשון ישמעאל כמו

"ויהי ביום השלישי וישא אברהם את עיניו" שהוא כאילו אמר נשא אברהם; וכמוהו "ואשר לא שם את לבו אל דבר ה' ויעזב את עבדיו" פירושו עזב. וכן כתב הרד"ק במכלול (דף מט:). ולפי פירושו "וישא אברהם את עיניו ביום השלישי" וכן "ביום הקריבו את זבחו יאכל וממחרת והנותר ממנו" - פירושו והנותר ממנו ממחרת יאכל, עיי"ש. וזהו שאמר וכי נאמר בו יד - בקבלה - רצונו לומר דכל מקום שנאמר "יד" או "אצבע" הוא ימין דגמר גזירה שוה ממצורע (כנ"ל סימן ריט), אבל כיון דלא נאמר "יד" רק אצבע (שלא שייך על קבלה) על כרחך מוסב על פעל "ונתן", וקבל בשמאל - כשר. אמנם התנא קמא סבירא ליה כמו שכתב הרד"ק (שם) בשם אביו שכתב בספר הגלוי על כל ויו נוספת במקרא שרומז על מלה חסרה כמו: "ביום השלישי (השכים) וישא אברהם את עיניו"; "בנס וקצף שגיא (קם) ואמר להובדא לכל חכימי בבל" (דניאל ב':י"ב). ואם כן גם פה בהכרח ש"באצבעו" מוסב על שניהם – ולקח באצבעו ונתן באצבעו (שיען שצריך לכתוב "אצבעו" משום "ונתן", לא כתב "בידו"). וזהו שאמר אביי (בגמרא שם ושם) במקרא נדרש לפניו ולאחריו קמפלגי. ונראה דר' שמעון ורבנן אזלי לשיטתייהו. דבזבחים (דף יג:)-(דף יד.) אמר: לימא כתנאי דתני חדא טבילת אצבע מפגלת בחטאת ותניא אידך לא מפגלת ולא מתפגלת. מאי לאו תנאי הוא. לא הא רבנן והא ר' שמעון. אי ר' שמעון מאי איריא טבילת אצבע האמר כל שאינו על מזבח החיצון כשלמים אין בו משום פיגול. אלא הא והא רבנן ולא קשיא: כאן בחטאת החיצונית, כאן בחטאת הפנימית. חטאת החצונית פשיטא, הא לא כתיב בהו "וטבל"! אצטריך, סלקא דעתך אמינא הואיל וכתיב בהו "ולקח" ואי אתי קוף רמי לידיה בעי למשקל זמנא אחריתי, כמאן דכתיב "וטבל" דמיא, קמ"ל. להכי לא כתיב "וטבל" דמשמע הכי ומשמע הכי. והשתא ר' שמעון לשיטתו דסבירא ליה דטבילת אצבע אינה מפגלת בשום מקום (אף בחטאת הפנימית דכתיב בהו "וטבל") יש לו הוכחה דאצבעו קאי רק על "ונתן". דאם קאי גם על "ולקח" היה לו לומר "ולקח הכהן..וטבל באצבעו..ונתן", שזה דרך הלשון כמ"ש בפר כהן משיח ופר העדה. ורבנן לשיטתייהו דסבירא להו דטבילה מפגלת בחטאת הפנימית אם יכתב "וטבל" נאמר דטבילה מפגלת גם בחצונית, להכי לא כתיב "וטבל" דמשמע הכי

ומשמע הכי, וכמו שפרש"י שם (דף יד.) וזה לשונו: להכי לא כתיב טבילה בהדיא אלא כתב קבלה ומדסמכי' אצבעו א"ונתן" הוא דיליף לטבול אצבע דמשמע הכי דלא תהיה טבילת אצבע עבודה חשובה לפגל בהן מדלא אחשביה קרא להצריכה בפי' ומשמע הכי שצריכה היא לטבול ולא דלשקל קוף ולרמיא על האצבע דבעינן לקיח' אצבע מעליותא ד"ולקח" נמי אאצבע קאי. והנה במסכת פרה (משנה פרה פ"ג מ"ט) איתא שחט בימינו וקבל בשמאלו. ר' יהודה אומר בימינו היה מקבל ונותן לשמאלו ומזה בימינו. וכפי הנראה אחר דשם כתוב גם כן(ויקרא יט, ד) "ולקח..הכהן מדמה באצבעו והזה" לכן ר' יהודה לשיטתו דהוא סתמא דספרא פה ד"אצבעו" גם על "ולקח" קאי, וכן שם פי' "ולקח באצבעו" שהוא על הקבלה. לכן כמו שסבירא ליה פה שיקבל בימינו, כן סבירא ליה שם. והתנא קמא שם יסבר כר' שמעון פה ד"אצבעו" קאי לאחריו. וכן שם יפרש והזה באצבעו ויכול לקבל בשמאלו. **אך** לפי זה יהיו פסקי הרמב"ם סותרים אהדדי. דלענין חטאת פסק (פ"ה מהל' ביאת המקדש ה"יח) כר' יהודה דקבל בשמאל פסול. ולענין פרה פסק (פ"ב מהל' פרה ה"ב) דיקבל ביד שמאל. אמנם למה שכתבנו למעלה יש לומר דתנא קמא דפרה יוכל לסבור גבי חטאת כשיטת ר' יהודה וגבי פרה י"ל הכרח ש"אצבעו" קאי אלאחריו, לא אשלפניו, דהוה ליה למימר "וטבל" דשם אין נפקא מינה לענין פיגול. ועוד, דבשלמא הכא משכחת לקיחה באצבעו כמ"ש בגמרא אפשר דעביד אזן לשפת מזרק, אבל שם שמקבל בידו אי אפשר לפרש כלל ולקח באצבעו דהא מקבל בידו.

סימן רעג

ונתן על קרנת מזבח העולה: מה שכתב "מזבח העולה" מיותר דהא סיים "ואת דמו ישפוך אל יסוד מזבח העולה" (שצריך לדרוש שיתבאר בסימן שאחרי זה) ונדע שהוא הדין "מזבח" זה הוא מזבח העולה שנקרא בכל מקום בשם "מזבח" סתם. (דבשלמא בחטאת שעירה וכשבה לא קשיא ליה על מה שכתב "קרנות מזבח העולה" דשם לא סיים "יסוד מזבח העולה", ונוכל לטעות שמתן דם ושפיכת שירים על הפנימי). ואמרו חז"ל שבא להוציא בל נטעה מדין מה מצינו שיתן לפנים כמו במשיח, דשניהם

דומים לענין שאין מביאים כמו היחיד כשבה או שעירה, רק קרבן אחר. והוה אמינא שהוא הדין שידמו במתן דמן. קמ"ל.

סימן רעד

ואת דמו ישפך אל יסוד מזבח העולה: כבר בארתי למעלה (סימן רכט) שמה שכתב בפר משיח ובפר העדה ובחטאת נשיא "יסוד מזבח העולה" צריך לג' דרשות: (א) ולא יסוד מזבח הפנימי (ב) שהפנימי אין לו יסוד (ג) תן יסוד למזבח של עולה (רוצה לומר שמתן דם העולה יהיה על קיר שכנגד היסוד כמ"ש בספרא (פרשה ג מ"יב ומ"יג), עיי"ש). ויען שממה שכתוב פה "יסוד מזבח העולה" נדרש הדרוש השלישי דעולה טעונה מתן דמים במקצועות שנגד היסוד, באר פה דרוש הזה בשלמות. וכמו שמפורש בגמרא זבחים (דף נב.) וזה לשונו: **או אינו אלא מזבח של עולה יהא ליסוד. מי כתיב "אל יסוד העולה"? "אל יסוד מזבח העולה" כתיב. אי הוה כתיב "אל יסוד העולה" הוה אמינא בזקיפה אל יסוד; השתא דכתיב "אל יסוד מזבח העולה" אגגו דיסוד. אמר ר' ישמעאל גג יסוד למה לי קרא?! קל וחומר! ומה שירי חטאת וכולי** כמו שהוא בספרא. והכי הוא פירושו: שממה שכתוב בחטאת נשיא "יסוד מזבח העולה" למד על תחלת מתן דמים של עולה שיהיה נותן השתי-מתנות-שהן-ארבע במקצועות שנגד היסוד, שיתן השתי מתנות בקרן מזרחית צפונית ומערבית דרומית משום דקרן מזרחית דרומית לא היה לה יסוד כמו שמובא בזבחים (דף נג:) (כן פירשו התוס' בדף (דף נא:) ד"ה תן בפירוש השני, וביומא (דף יב.) ד"ה ירושלים). ועל זה מקשה: **או אינו אלא מזבח של עולה יהיה יסוד**? - רוצה לומר דאם כן מנא לן שיתן הדם על המזבח במקצוע שיש בו יסוד, דלמא הפירוש שיתן תחלת דם העולה על יסוד עצמו. שכבר בארתי למעלה (סימן פג וסימן קמב) שבדרך ההרחבה היסוד והכבש נכללים בכלל "מזבח" וכשאומר "מזבח" סתם כולל כל חלקיו, אם לא כשאומר "קיר המזבח" "קרנות המזבח" "יסוד המזבח" שאז פורט פרט אחד ממנו. ואם כן אחר שאמר בעולה "וזרקו את דמו על המזבח" ולא פירש באיזה מקום יזרקו את הדם ופה אמר "יסוד מזבח העולה" יש לפרש שהיסוד בעצמו הוא ה"מזבח" שנזכר לענין זריקת הדם בעולה; שיזרק על היסוד עצמו ורצונו לומר **מזבח של עולה** ר"ל מקום הזריקה

יהיה ליסוד. ועל זה משיב **מי כתיב** "**יסוד העולה**", "**אל יסוד מזבח העולה**" **כתיב** שמשמע שאין היסוד מיוחד לדם העולה, רק שהיסוד מיוחד אל המזבח שעליו זורקין דם העולה. ומבואר שהזריקה אינה על היסוד רק על המזבח שמזין עליו במקצוע שנגד היסוד. ודחה דלעולם י"ל שזורקין על היסוד עצמו, ומה שלא אמר "יסוד העולה" בא ללמד שלא יזרוק על קיר היסוד הזקוף ועומד, רק על גג היסוד במקום הכניסה (כמו שאמרו עלה אמה וכנס אמה זה יסוד). וזהו שאמר "יסוד מזבח" - יסוד הסמוך למזבח או הדומה כמזבח דהיינו הגג. ועל זה השיבו ר' ישמעאל ור' עקיבא בספרא שעל זה אין צריך קרא דבלי זה לא נטעה שיתן הדם על קיר היסוד דיש קל וחומר משירי דם חטאת שאין מכפר ובכל זה צריך שינתן אגגו דיסוד, דהא כתיב "ואת דמו **ישפוך** אל יסוד המזבח" שהוא גג היסוד, דהא כבר בארתי (בסימן רכ ובסימן רכח) שגדר ה'שפיכה' הוא מלמעלה למטה במקומו, וזה ההבדל בינו ובין 'זריקה' שהוא אל הצד. ואמר בספרא (פרשה ג מ"יב) "ואת כל דם הפר ישפך אל יסוד המזבח" – ולא יזרוק - רוצה לומר שישפך מלמעלה למטה על גג היסוד, ולא יזרק אל הצד שהוא אל קיר היסוד שזה נקרא 'זריקה'. ולכולי עלמא אין 'שפיכה' בכלל 'זריקה' [הגם שלר"י זריקה בכלל שפיכה ומשמע שכן דעת סתמא דספרא שלא דריש על "וזרקו" - ולא ישפך כמ"ש במקומות הנ"ל, שהספרא לא בריר ליה שהזורק ולא השופך ואם כן במ"ש "את דמו ישפך" הוא על הגג ששופך עליו מלמעלה למטה במקומו, לא אל קיר היסוד שזורק בהכרח אל הצד] וכל שכן תחלת עולה שמכפרת שאין לזרוק דמה על קיר היסוד. וכיון שזה נדע מקל וחומר, היה לו לאמר "אל יסוד העולה" שנדע שזורק על יסוד עצמו. וכשאמר "על יסוד מזבח העולה" מבואר שזורק על המזבח במקצוע שכנגד היסוד. [והנה פירוש זה חדש הוא. וכאשר תעיין בזבחים שם שיש ג' פירושים ברש"י ותוס' ויש פירוש רביעי להראב"ד, וכאשר תראה רוב הקושיות שהזכירו לכל פירוש מלבד שכולם אינם מדוקים לפי יסודי הלשון וכלליו אז תבין מדוע נטיתי לדרך הזה הנקי מכל קושיא ומדויק כפי המסילה שאנחנו הולכים בחיבור הנוכחי] וההבדל בין ר' ישמעאל ור' עקיבא באר בגמרא שם דרבי עקיבא שמוסיף בקל וחומר שאין מכפרים ואין ראוים לכפר סבירא ליה שירים לא מעכבים

(וכמו שדרש בספרא (אחרי מות פרשה ד מ"א) "וכלה מכפר" – אם כפר כלה, דלא מעכבי אפילו בחטאת הפנימית. וכן בחטאת העוף סבירא ליה לרבי עקיבא דמיצוי חטאת העוף (דהיינו שירים דידה) לא מעכב). ור' ישמעאל יסבור שירים מעכבים. או לרב פפא סובר דמיצוי חטאת העוף מעכב, לכן אמר ש"אין מכפרים" לבד ולא נקט "שאין ראוים לכפר".

סימן רעה

אל יסוד מזבח העלה: פירשוהו בספרא ובזבחים (דף נג.) אל יסוד הדרומי, דזיל בתר טעמא. כמו שביציאתו מן ההיכל ושירי דמים הפנימים בידו - שופכם ביסוד מערבי שכנגד הפתח שבו פוגע ראשון כדי שלא יעבור על המצות; כן בחצונות שפוגע תחלה בדרום ששם הכבש – ישפכם שם כדי שלא יעבר על המצות. ומה שכתב [**במשנה ד**'] "ואת כל חלבו" וכולי מה פירש וכולי רצונו לומר שכבר בארתי למעלה (סימן קסח) שגדר שם "חלב" הוא הנפרד מן הבשר בפני עצמו וניכר על ידי שהוא חותב קרום ונקלף לרבי עקיבא (דסתמא פה כוותיה). אמנם כליות ויותרת לא נקרא בשם "חלב" ולכן הוצרך לפרש "כחלב זבח השלמים" שנדע שחוץ מן החלב שהוא תותב קרום ונקלף צריך להרים גם כליות ויותרת המפורשים בזבח השלמים (ויקרא, ג).

סימן רעו

וכפר עליו: זה כתוב פה, ושנוי בחטאת שעירה (ויקרא ד, לא), ומשולש בחטאת כשבה (שם ד, לה). ומצאנו שבמקום שנזכר הפעל ושם הפועל ומלה רומזת על גוף הפעול כמו אותו, עליו, לו, אליו וכדומה - לפעמים תקדים המלה לפני שם הפועל ולפעמים תבא אחריו כמו: "ויאמר להם אלקים" (בראשית א כח), "ויאמר לו השם" (שם ד יט), "ויאמר לה מלאך השם" (שם טז יט י יא), "ויאמר אליו העבד" (שם כד ה). "ויאמר לוט אליהם" (שם יט יח), "ויאמר ה' לה" (שם כה יג), "ויאמר משה אליהם" (שמות טז יט), "על כן באה עלינו הצרה הזאת" (בראשית מ"ב:כ"א), "כי באה צעקתו אליו" (שמואל ח ט), "והקטיר אותו הכהן" (ויקרא א יז), "והקטיר הכהן אותם" (שם ד לה), וכדומה. והכלל בזה שתמיד יקדים את המלה העיקרית ויאחר את הטפל, וכמו שכתבנו באילת השחר (פרק כא). ולכן במה שכתב ג' פעמים "וכפר

עליו הכהן" דריש בספרא ג' דרשות המיוחדים על מלת "עליו" שהיא עיקר וקודם במאמר. והוא: (א) "וכפר עליו" שתהיה כפרה לשמו (ר"ל שלא ישחט בשינוי בעלים. וכמ"ש בזבחים (דף ז.). ודריש זה מן "וכפר עליו" שגבי נשיא שלרבותא - אף על גב דנשיא שעיר, ויחיד שעירה או כשבה. וכמ"ש ב(דף ט:) חטאת חלב שנשחט על מי שמחויב חטאת עכו"ם, וכפרש"י שם. ומיושב מה שילה"ק על פי דברי התוס' (דף ז:) ד"ה מהשלמים). (ב) "וכפר עליו" לבדו, ולא יערב דמי חטאת שנים כאחד (דמה שמובא בתוספתא (פרק ח דזבחים) חטאת יחיד שנתערבה זו בזה הוא בדיעבד). (ג) "וכפר עליו" דגבי כשבה שמיותר מורה שהכהן יכול לכפר על עצמו; שמלת "לו", "אליו", "עליו" יבואו לפעמים לציין פעל החוזר שפועל לעצמו כמו "לך לך", "עשה לך", "והבאתי עלי קללה", "ונשא השעיר עליו". וכן "וכפר עליו" פירושו על עצמו. ודרושים האלו נשנו שנית לקמן (פרק י מ"ח) גבי חטאת שעירה וזה לאות שמג' פעמים "וכפר עליו" דריש.

סימן רעז

ונסלח לו: מחילת העון ידובר בכמה לשונות: כי לא ישא לפשעכם . ונקה האיש מעון . עובר על פשע . העברתי מעליך עוניך . תם עונך . נרצה עונה . עונותי מחה . יכבוש עונותינו . כבסני מעוני ומחטאתי טהרני . וכיוצא בו. וכל לשון יש לו סגולות פרטיות ונבדל מזולתו כמו שבארנו בכל אחד במקומו. וגדר פעל **סלח** הוא שמעביר העון מן המציאות לגמרי כאילו לא היה במציאות כלל. וזה הבדלו מיתר לשונות. למשל, כשאומר "העברתי מעליך עונך" יש להעון מציאות בפני עצמו רק שמעבירו מן האדם; "נושא עון" – העון נמצא רק ה' נושאהו וסובלו; וכן "כובש עון". וכשאומר "תם עונך" היה לו על כל פנים מציאות בעבר. אבל העון שנסלח – לא היה בעולם כלל. ועל כן לא תמצא פעל 'סליחה' רק אצל ה', לא מאדם לאדם; כי האדם הגם שעובר על פשע ונושא פשע - לא יוכל לסלוח שהוא שישוב דבר שהיה במציאות כאילו לא היה כלל. ועל זה אמר בספרא פה ולקמן (פרק י מ"ח) (פרק כ סוף פרק) "ונסלח לו" – שאין משיירין לו ליום הכפורים שזה גדר 'סליחה' בכל מקום. וכן אמר בספרי (שלח פסקא קיב) "ונסלח לו" – סליחה גמורה ככל סליחות שבתורה. וזה גם

כן ההבדל בין **כפרה וסליחה**. ה'כפרה' מציין הכופר והמחיר שלוקח בעד החטא, או הנקיון והקנוח (כנ"ל סימן לב); אבל ה'סליחה' נקשרת עם הסולח עצמו שהוא ה' כמו שכתוב "כי עמך הסליחה". ובכל זאת ראינו כי בכל מקום שנמצא פעל 'סלח' בנפעל עם מלת "לו"\"להם" הוא תמיד על ידי כפרה ומחיר שקדם לו; כי הסליחה בלא מחיר בא תמיד בקל, ובהכרח שמלת "לו" הנקשר עם "ונסלח" בנפעל פירושו בעבורו - שקבל פעולת הסליחה על ידי ההכנה שעשה שהביא הקרבן. וזהו שאמר יכול אף על פי שישב ולא הביא? תלמוד לומר "לו".

סימן רעח

ואם נפש אחת תחטא..בעשותה אחת: הנה חלוקה זאת היא מוגבלת נגד חלוקות הראשונות: שנגד החלוקה "ואם כל עדת ישראל ישגו" אומר "ואם נפש אחת תחטא", ונגד החלוקה של "אם הכהן המשיח יחטא" "ואשר נשיא יחטא" אומר "ואם מעם הארץ" - ר"ל שאינו כהן ונשיא ונגד מה שבחטא הכהן והצבור צריך שיהיה ב'שגיאה' (שהיא שגיאת הוראה) אמר פה "בשגגה" שהיא שגגת מעשה. אולם אחר ההשקפה אין ההגבלה מכוונת כלל. כי ההפך של חלוקת "אם כל עדת ישראל ישגו" אינו "נפש אחת" - כי הפוכו הוא 'אם לא שגו כל עדת ישראל', רק מקצתם. ולא זאת, כי אחר שתנאי חטא העדה היא שיהיה שגגת הוראה, הפוכה היא שיהיה בשגגה שהיא שגגת מעשה או עם הארץ שהוא חטא העם בלא הוראת הסנהדרין, והיה ראוי לאמר "ואם עם הארץ יחטאו בשגגה". ואם כן מה שכתב "נפש אחת" - מלבד שהוא למותר, היא מפסיד כוונת המקרא. זאת שנית מבואר אצלינו שבכל מקום שבא שם היחיד, אין צריך שיבא עמו שם המספר **אחד** או **אחת**. וכל מקום שבא שם המספר "אחד" או כמו "כבש אחד" "איל אחד" וכדומה - דרשוהו חז"ל כמו שבארנו במצורע (סימן יז). ואם כן יש פה ב' יתורים: (א) מלת "נפש" שבא למותר, (ב) מה שבא עמו מספר "אחד" למותר. ודרשוהו חז"ל למעט שלא ישתתפו שנים במעשה החטא. כי יען שבחטא העדה משתתפים רבים בחטא אחד (כי חטא שגיאת הוראה יוצא מכלל הסנהדרין) והוה אמינא שגם בחטא יחידים כן, ולכן התנה "ואם נפש אחת תחטא". ובארו בשבת (דף צג.) דחד למעוטי זה עוקר וזה מניח וחד למעוטי שנים

אוחזים במלגז ולווזים דאף על גב דכל חד מינייהו מסייע בכל המלאכה - אפילו הכי פטורים. ואם כן אינו ממעט אם כלל עם הארץ חללו שבת - שבזה חייבים, אם רק כל אחד עשה מלאכה שלמה בפני עצמו (בלא צירוף אחר שזה ממעט מן "נפש אחת"). והנה יש הבדל בין אם יבואו הפעלים סמוכים זה אחר זה בדרך הפעל כמו "כי יחטא ועשה", ובין כשבא הפעל השני בדרך המקור עם שימוש בכל"ם שאז הפעלים מקושרים זה בזה והפעל הראשון נתלה בפעל הבא בדרך המקור כמסובב מהסבה או בקישור זמני, כמו "ודל לא תהדר בריבו", "וקדשת את המזבח בכפרך", "בבואכם אל אהל מועד ירחצו מים", "בענני ענן ונראתה הקשת", וכדומה. וכן פה שאין כתוב "כי תחטא ועָשְׂתה", רק "כי תחטא..בעשׂותה" – ידובר בדרך התנאי, רק בעשותה, אם הוא העושה - לא אם סומך עצמו על הבית דין. והנה מצאנו פעמים הרבה שהמקור יבא בלא הכינוי כמו: "לבלתי עשות מחוקות התועבות", "ומה יכלתי עשות ככם"; וכן בשימוש הב' – "בַּהֲפֹךְ אֶת הֶעָרִים" (בראשית י״ט:כ״ט), "בשאת אותו" (שמות כ״ז:ז׳), "כראות את הנזם", "בשאת מתנותיכם" (יחזקאל כ׳:ל״א), "בשפך סוללה ובבנות דיק", "בעזוז עינות תהום" (משלי, יח) – בשגם במקום שכבר נזכר הגוף. [ועל כן אמרו בברכות (דף יא.) נימא קרא "בשבת ובלכת", מאי "בשבתך ובלכתך"? - כי הכינוי הנלוה אל המקור בא לדייק כינוי הגוף]. וכן פה דייק בעשותה בעצמה, וממעט אם עשה שלא מדעת עצמו רק מדעת הבית דין. וזהו שאמר [**במשנה א**'] נפש תחטא וכולי הרי אלו מעוטים - ר"ל יש פה ג' מעוטים. והנה שני מעוטים של "נפש" ושל "אחת" יבאר לקמן [משנה ח' ט']. ומיעוט השלישי "בעשותה" מבאר פה שממעט העושה על פי בית דין. ובאר [**במשנה ב**'] שאם הורו בית דין והיחיד עשה שוגג (פלפלו בפירושו ריש הוריות) על פיהם - בין שעשו הבית דין עמו, בין שעשה אחריהם, ואף שהבית דין לא עשו (כן פירשוהו בגמרא שם דלא זו אף זו קתני) - פטור מפני שתלה בבית דין. ור' שמעון [**במשנה ג**'] מוסיף דאף לאחר שחזרו בהן הבית דין מקרי "תולה בבית דין". ור' מאיר מחייב בזה. ור"א אומר שהוא ספק ומביא אשם תלוי דהוה ספק אם הוא תולה בעצמו או בבית דין, שהיה יכול לשאול. וסומכוס סבירא ליה שהוא תלוי - ר"ל שדינו כמי שכבר הביא אשם תלוי שאין לו

לדאוג מן היסורין. כן זה. ודמי לאדם שהביא כפרתו בין השמשות -ספק ביום נזרק, ספק בלילה- דפטור מלהביא אשם תלוי על ספיקו (כן פירשו בהוריות (דף ג:) ו(דף ד) ברייתא זאת) וכן מבואר מן "בעשותה" שאם תלה בעצמו חייב אף שהורו הבית דין, וכמו שבאר במשנה הנ"ל, שאם הורו הבית דין וידע אחד מן הבית דין שטעו; או תלמיד (אף דגמיר ולא סביר או סביר ולא גמיר - כן פירשו בהוריות (דף ב:)) כשמעון בן עזאי שהיה יושב ודן לפני חכמים (כמ"ש בפרק קמא דסנהדרין (דף יז:)) והלך ועשה עפ"י (משום דטעה דמצוה לשמוע דבר חכמים אף שטעו) - בזה חייב מפני שתלה בעצמו.

סימן רעט

ואם נפש אחת תחטא בשגגה מעם הארץ: הכתוב מסורס. שראוי לומר "ואם נפש אחת מעם הארץ תחטא". ויסוד מוסד שלא נמצא עוות וסירוס במקראי קדש. וכבר בארנו למעלה (סימן יא) שבכל מקום שנעתקה המלה הבאה לבאר שם הנושא ממקומה - יש בה דרוש שעל פיו תפורש כפשוטה. כי כפי הלשון משמע שאומר: ואם נפש אחת תחטא, ואם תחטא מעם הארץ - רוצה לומר ואם עם הארץ יחטאו. וכן פירשוהו חז"ל שבא ללמד שלא לבד אם תחטא נפש אחת כי גם אם יחטאו 'עם הארץ' (שכולל הרבה מהם וגם כולם) – יביאו חטאת. ובארו שצריך לרבות זאת מפני שיש פה מקום לטעות. כי כבר בארנו בסימן הקודם שמה שכתוב "ואם נפש אחת" בא שלא בדקדוק; כי ההפך של החלוקה הקודמות "ואם כל עדת ישראל ישגו" הוא באם לא חטאו העדה שהם הסנהדרין, רק עם הארץ; והיה לו לומר "ואם עם הארץ יחטאו". ומזה דרשו שמה שכתב "אם נפש אחת" בא למעט שני מיעוטים כנ"ל. אבל הלא יש לומר שבאמת מה שכתב "ואם נפש אחת" הוא כפשוטו; שדוקא אם חטא אחד מביא חטאת, לא אם חטאו שנים. וזה נוכל לטעות (א) מפשט הכתוב שמפורש "נפש אחת", (ב) יש לטעות מצד הסברה: שרק אם חטאו מעוט הקהל חייבים משום דאם חטאו מעוט הקהל על פי הוראת בית דין - אין בית דין מביאין עליהם פר רק הם מביאים כשבה או שעירה כיחיד, ולכן גם אם חטאו בשגגת מעשה חייבים; אבל אם חטאו רוב הצבור – כיון שאם חטאו על פי הוראת בית דין מביאים עליהם פר

והם פטורים – הוא הדין שאם חטאו בשגגת מעשה פטורים. לכן אמר "כי תחטא בשגגה מעם הארץ" שמפרשינן שגם אם יחטאו 'עם הארץ' כולם או מקצתם – הם חייבים להביא חטאת מדלא כתוב "ואם נפש אחת מעם הארץ תחטא". [ובגמרא דהוריות (דף ב:) באר דברייתא זו על כרחך סבירא ליה דיחיד שעשה בהוראת בית דין חייב דהא במ"ש מעוט קהל שחטאו חייבים, שאין בית דין מביאים עליהם פר, ר"ל והם חייבים, שמדבר בשחטאו בהוראת בית דין, וסותר למה שאמרו [במשנה ב'] דיחיד שעשה בהוראת בית דין פטור. ומוקי לה שם דמשנה ב' הוא כר' יהודה סתמא דספרא ומשנה זאת אתיא כחכמים, עיי"ש. והנה לקמן [משנה ז'] דריש מ"ש "בשגגה מעם הארץ" לדרשה אחרינא, פרט למומר. וזה לר' יהודה דסבירא ליה יחיד שעשה בהוראת בית דין פטור ואין צריך לדרוש דפה. וחכמים דפה יסברו כר' שמעון שם שלמד מומר מן 'אשר לא תעשינה בשגגה ואשם'.]

סימן רפ

מעם הארץ: די כי בשם "עם" יכללו כל אישי האומה, אף השרים והסגנים והכהנים. ואף הכהן המשיח. שכבר בארתי בפירוש ישעיה (סימן א ד) ששם "עם" הוא מצד הממלכה אשר תנהיגם והמלך יקרא לכל העם בשם "עמי", אף לשריהם וכהניהם שכולם תחת משטרו. ואם יראה להבדיל בין דלת העם ובין שריהם וכהניהם אז יקרא דלת העם בשם "עם הארץ" כמו שכתוב (מ"ב יא, יד) "והשרים...וכל עם הארץ", ושם (שם, יט) "ויקח את שרי המאות ואת כל עם הארץ", ושם (שם כד, יד) "והגלה את כל השרים...לא נשאר זולת דלת עם הארץ". וכן אמר "שרי יהודה ושרי ירושלים הסריסים והכהנים וכל עם הארץ" (ירמיהו ל"ד:י"ט), "כהניה...שריה..ונביאיה..עם הארץ .." (יחזקאל כ"ב:כ"ט), ודומיהם. וזהו שאמר בספרא (מובא בהוריות (דף יא.)) "מעם הארץ" – פרט למשיח, "מעם הארץ" – פרט לנשיא – רוצה לומר מן שם "עם" ממועט הנשיא ומן שם "עם הארץ" ממועט המשיח. שנגד שאמר "אם הכהן המשיח יחטא...אשר נשיא יחטא" אמר שאם יהיה החטא מעם הארץ, לא מלך ולא כהן גדול. [ובאר שהיה מקום לטעות שמה שמשיח מביא פר הוא כשהיה החטא על ידי שגגת הוראה אבל כשחטא בשגגת מעשה לבדו - יביא כשבה או שעירה כהדיוט. ותירוץ

זה אין מספיק על נשיא שמביא שעיר בשגגת מעשה. ומפרש בגמרא שם דאצטריך למעט פרט לנשיא אם אכל חצי זית חלב כשהיה הדיוט ונתמנה לנשיא והשלימו לכזית שהוה אמינא שמה שיצא נשיא לידון בשעיר דוקא אם אכליה כולו כשהוא נשיא אבל אכל מקצתו כשהיה הדיוט – אף שהיה נשיא בעת שהשלימו – יהיה נידון כהדיוט. קמ"ל שאינו מביא כשבה או שעירה רק אם האוכל הוא "מעם הארץ" – לא בשהוא נשיא. ובזה כמו שאינו יכול להביא שעיר דכתיב "אשר נשיא יחטא" והוא היה הדיוט בעת שאכל חצי זית, כן אינו יכול להביא כשבה או שעירה דכתיב "מעם הארץ" והוא אינו מעם הארץ בחצי זית השני.]

סימן רפא

נפש אחת תחטא בשגגה מעם הארץ: כבר כתבתי (בסימן רעט) שבא הכתוב מסורס. שהיה צריך לומר "ואם נפש אחת מעם הארץ תחטא". ודריש לה שמה שכתוב "מעם הארץ" הוא נשוא המאמר בכללו; שנפש אשר תחטא צריך שתהיה מעם הארץ, לא מומר שנבדל מן העם. וכן דרש למעלה (סימן יא) על "אדם כי יקריב מכם" – פרט למומר. שממה שלא אמר "אדם מכם כי יקריב" דריש אדם כי יקריב יהיה מכם. ושם הבאתי דרושים רבים כמו אלה (בסימן הנ"ל). וכבר כתבתי (בסימן רעט) שדרש מזה שם דרשה אחרת אך סתמא דספרא שהוא ר' יהודה דסבירא ליה יחיד שעשה בהוראת בית דין פטור, לדידיה אין צריך לדרשה דשם. ור' שמעון לשטתו דסבר דיחיד שעשה בהוראת בית דין חייב (וכמו שמבואר בשבת (דף צג.) לגירסת רש"י שם) וצריך הסירוס לדרוש "מעם הארץ" – אפילו רובו ואפילו כולו ולמד למעט מומר ממה שכתוב "אשר לא תעשינה בשגגה ואשם או הודע" – שרק אם הידיעה חֲדָשׁ אצלו חרטה ותשובה כמו שאמרו "או הודע" – לא המומר שאינו יושב מידיעתה. [מגירסת הספרא "היושב" משמע שדרש מן "בשגגה" שפירושו לא אם היה עושה זאת גם במזיד. ובגמרא (שבת (דף סט.), הוריות (דף ב.) (דף יא.), חולין (דף ה:), יומא (דף פ.)) גריס "השב מידיעתו" ודריש מן "או הודע" כמו שכתבנו.] ובגמרא (דף ה:) אמר מאי בינייהו? מומר לאכול חלב והביא קרבן על הדם איכא בינייהו.

סימן רפב

בעשותה וכולי: כבר בארנו (בסימן רעח) שמה שכתוב "נפש אחת..בעשותה" הם שלשה מעוטים. מאחד ממעט יחיד שעשה בהוראת בית דין, ומשנים ממעט שנים שעשו מלאכה. וכמו שפרשתי שם דאחד ממעט זה עוקר וזה מניח ואחד ממעט שנים אוחזים במלגז. וזה באר פה. [**במשנה ח'**] באר מיעוט אחד "בעשותה" התולה בעצמו חייב וכולי וכנ"ל ריש פרקין. ומהשנים האחרים ממעט שנים שעשו מלאכה שבאר פה. ועיקר המיעוט מן "נפש אחת" כי מיעוט "בעשותה" כבר נדרש (למעלה שם). והנה במקום שאחד לבדו לא יכול לעשות המלאכה ועשו שנים – לר' יהודה חייב ולר' שמעון פטור. ובאר בגמרא שבת (דף צג.) לגירסת רש"י דר' שמעון לטעמיה דסבירא ליה יחיד שעשה בהוראת בית דין חייב ולא צריך למעט העושה על פי בית דין וסבירא ליה דמיעוט שלישי ממעט זה אינו יכול וזה אינו יכול. ומה שאמר מצות ה' ולא מצות המלך התבאר למעלה (סימן קצג). ומה שאמר מצות האמורות בעדה וכולי התבאר למעלה (סימן קצו וסימן רסא). ומה שאמר "ממצות" – ולא כל מצות התבאר למעלה (סימן קצד). ומה שאמר "ואשם" – מלמד שמביא אשם תלוי התבאר למעלה (סימן רסב).

מה שאמר "או הודע אליו" – ולא שיאמרו לו אחרים התבאר (בסימן רסג).

סימן רפג

שעירת עזים תמימה: לא באר אם תהיה בת שנתה או יותר. ומצאנו בחטאת מצורע ובחטאת נזיר שאמר "כבשה בת שנתה". וכן בחטאת עכו"ם אמר "עז בת שנתה". אבל אי אפשר ללמוד משם מבנין אב שהם נבדלים: חטאת מצורע טעונה נסכים, וחטאת נזיר יש עמה דמים אחרים- עולה ושלמים (והוא הדין במצורע יש דמים אחרים רק שנקט גם ההבדל בין מצורע ונזיר שלכן כתוב במצורע "בת שנתה" בפני עצמה), וחטאת עכו"ם קבוע - שעירה לבד (מה שאין כן חטאת יחיד אינה קבוע שיכול להביא גם כשבה). לכן למד זה ממה שכתוב בחטאת עכו"ם "תורה אחת יהיה לכם לעושה בשגגה" ושרמז שהתורה השוותה חוקיה בכל מקום וכמו שפירש שם שיהיה החטאת בת שנתה כן נלמד סתום מן המפורש. ולא תוכל לומר שרק הדיוט

העושה שמביא שעירה דהא אמר "לעושה" שכולל כל עושה שיהיה. (וזהו שאמר "לעושה" – לרבות שעיר נשיא). ולא תוכל לומר רק יחיד העושה דהא אמר "תורה אחת יהיה לכם" שדבר אל הרבים והיחיד (וכמ"ש כלל זה באילת השחר (כלל קסא). וזהו שאמר "לכם" – לרבות שעירי עכו"ם). ולא תוכל לומר שרק לעושים בשגגה דהא אמר "'תורה אחת יהיה לכם" שבזה המאמר מחולק לשני משפטים: (א) "תורה אחת יהיה לכם" (ב) 'תורה אחת לעושה בשגגה', ואם כן כולל שכל שעירי חטאת אף שעירי רגלים יהיה לכם תורה אחת. וכמו שאמר בעכו"ם "עז בת שנתה" כן יהיו כל השעירים בני שנתן (וזהו שאמר "יהיה" – לרבות שעירי רגלים). וזהו שאמר בספרי (פר' שלח) "עז בת שנתה" – בנין אב כל מקום שנאמר "עז" צריך שתהיה בת שנתה. והוא הדין בחטאת עולה ויורד. והנה על כשבה אין צריך לימוד מיוחד כי כל מקום שנאמר "כבש" הוא בן שנה שכן בכל מקום שאמרה תורה "כבש" ו"כבשים" פרטה שיהיו בני שנה, וכמו שמובא בפרה (משנה פרה פ"א מ"א). וגם שלשון "כבש" משמע בן שנה, דאחר שנה נקרא "איל". ומה שכתב בחטאת מצורע ונזיר "כשבה בת שנתה" – הוצרך ללמד שלא נחשב לשנה של עולם כמו שיתבאר בפרשת תזריע (סימן כד).

סימן רפד

וסמך..על ראש החטאת: כבר בארתי (בסימן ל, באילת השחר פרק טו) שאין מדרך המליצה לחזר את השם בכל פעם והיה לו לומר "וסמך על ראשו". ודרש שבא ללמד שהסמיכה מחויבת מצד שהוא חטאת, והוא הדין חטאת אחר כיוצא בו והוא חטאת עכו"ם של יחיד שהוא גם כן שעירה – טעונה סמיכה. וכן מה שכתב "ושחט את החטאת" הוא שלא כדת שהיה לו לומר "ושחט אותו" או "ושחטו". ובא ללמד שהשחיטה בצפון מחויבת מצד שהוא חטאת בכלל, ושהוא הדין כל חטאת טעונה שחיטה בצפון. וכבר התבאר דרוש זה למעלה (פרשה ו סוף פרק) (פרק ח), ובארתיו בכל פרטיו למעלה (סימן ער), עיי"ש.

סימן רפה

ושחט את החטאת במקום העולה: היה לו לומר "במקום אשר ישחטו את העולה" כמו שכתב בשעיר נשיא ובחטאת כשבה, וכן בפר' צו (ויקרא ו, יח) "במקום אשר תשחט העלה", וכן שם (שם ז, ב) ופר' מצורע (שם יד, יג) – כי הוא מקום העולה רק לשחיטה. על כן הכריחו חז"ל שהוא מקום העולה גם לדבר אחר חוץ מהשחיטה; כי גם קבלת דם העולה צריך להיות בצפון, על כן אמר "במקום העולה" סתם וסמך ליה "ולקח הכהן" ללמד שגם 'לקיחת הדם' שהוא הקבלה – שם הוא מקומו בהעולה. ודרוש זה מובא בזבחים (דף מט.) ומובן במה שפרשתי.

סימן רפו

ואת כל דמה ישפך: וכן כתוב בחטאת כשבה. אבל בחטאת נשיא כתוב "ואת דמו ישפך" ולא כתיב "כל דמו". ופירשוהו חז"ל בספרא – מובא ביומא (דף נז:) ובזבחים (דף לד.) – דמה שכתוב בחטאת יחיד "את כל דמה ישפך" – שחד צריך לגופיה (שישפך כל הדם) והשני מרבה אף אם קבל הדם בד' כוסות ונתן מכל כוס מתנה אחת; בל תאמר כיון שיתר הג' מתנות אינם מעכבים בדיעבד, עיקר הוא מתנה הראשונה ורק שירי הכוס הראשון הוה שירים. לכן אמר שגם בהאי גוונא ישפך כל דמה כהלכות שירים, כיון דלמצוה בעי ארבע מתנות - תורת שירים יש להם. ובשעיר נשיא אמר "את דמו ישפך" ולא "כל דמו" אם נתן כל הד' מתנות מכוס הראשון שאז הג' כוסות האחרים הוה דיחוי, לא שירים. ור' אלעזר בר' שמעון סבירא ליה דגם בזה כוס עושה לחברו שירים, ומה שכתב בחטאת נשיא "ואת דמו" ממעט שירים שבצואר בהמה. כן פירשו בגמרא (שם ושם). ובירושלמי פרק הוציאו לו (הלכה ה) מביא ברייתא זאת וגרס בסוף משנה ה' "דברי רבי". ובתמורה (דף כב:) לא משמע כן. ובזבחים (דף קיב.) מבואר דתנא דפליג אר' אלעזר ב"ר שמעון ר' נחמיה הוא.

סימן רפז

ואת כל חלבה יסיר: יען לא פירש כאן הפרטים הנקטרים לכן אמר "כאשר הוסר חלב מעל זבח השלמים" ששם מפורש שחוץ מן החלב [שגדרו הוא תותב קרום ונקלף (כנ"ל סימן קסח)], צריך להסיר הכליות ויותרת שאינם חלב רק הם מוסרים עם החלב המוסר ונקטרים עמו. וכמו שבארנו זה למעלה (סימן [רעה]). ומה שכתב [**במשנה**

ח'] "וכפר עליו" – שתהיה כפרה לשמו וכולי התבאר בפרטות למעלה (סימן רעו) שדרש זה מג' פעמים "וכפר עליו הכהן" שגבי חטאת נשיא וכשבה ושעירה ממה שהקדים מלת "עליו" אל שם "הכהן", עיי"ש. ומה שכתב "ונסלח" – אין משיירין לו וכולי התבאר למעלה (סימן רעז).

סימן רפח

ואם כבש יביא: דרך הכתוב להקדים כבשים לעזים תמיד. ופה הקדים חטאת שעירה לחטאת כשבה. ואמר ר' שמעון (בספרא פה, (קדושים פרשה א ח-ט), ובמשנה סוף כריתות) שזה להראות ששניהם שוים במעלה. וכן הוא בתורים ובני יונה ובכיבוד אב ואם – ששינה פעם אחת הסדר בכוונה להורות ששניהם שוים. וכן בבראשית רבה (פרשה א) ובויקרא רבא (פרשה לו) ובמכלתא (פר' בא) חשבו הרבה דוגמאות כזה: שמים וארץ, אברהם יצחק יעקב, אהרן ומשה, יהושע וכלב – שפעמים הקדים זה לזה ופעמים בהפך, להורות שהם שקולים. ובב"ר (שם ושם) חכמים נתנו טעם למה תחלה הקדים שמים לארץ ואחר כך "ארץ ושמים". ופליגי מי נברא תחלה. ור' שמעון בר יוחאי אמר שניהם כאחד נבראו. ואמר ר' אלעזר ב"ר שמעון אם כדעת אבא למה פעמים הקדים שמים לארץ וכולי – משמע שר' שמעון הוא לבדו אזיל בשיטה זאת. וכן הוא בירושלמי פרק ב' דחגיגה (פ"ב ה"?). וכמ"ש במכלתא (פר' יתרו) ובקידושין (דף ל.) רבי אומר גלוי וידוע שאדם ירא מאביו יותר מאמו וכולי. וכן במ"ש "ובן יונה או תר לחטאת" יש דרוש כמו שאבאר בפר' תזריע (סימן פה). וכן במה שהקדים פה שעירה לכשבה נוכל לתת טעם על פי המבואר בסוטה (דף לג:) דבחטאת שעירה ניכר מן חטאת לעולה והחוטא מתבייש, לא כן בחטאת כשבה דמכסא באליה ולא קבע הכתוב מקום בין חטאת לעולה שלא לבייש עוברי עבירה. וכבר רמזתי זה בחבורי ארצות החיים (ס' א ס"ק סב) שלפי זה חטאת שעירה יש לו מעלה, דהעובר דבר עבירה ומתבייש מוחלין לו על כל עונותיו, לזה הקדימו. וכן בספרי (דסתמא כר' שמעון) אמר בפר' פנחס (פסקא קלג) בבנות צלפחד שפעם חשב מחלה נועה ופעם מחלה תרצה, מלמד שכולן שקולות זו כזו. ובבב"ת (דף קכ.) אמר להלן מנאן הכתוב דרך גדלתן וכאן דרך חכמתן. ור' ישמעאל דרש דשקולות

היו מן "ותהיינה". אולם בסוף פרק מקום שנהגו (?) לא משמע כן... ויש לומר דאף דשקולות, מכל מקום יש טעם בכל אחד למה תפס פה דוקא שינוי הסדר. וכן משמע במכלתא יתרו (פרשה ח). וגם ר' שמעון יודה בזה. וזהו שסיים אבל אמרו חכמים האב קודם וכולי – רוצה לומר ולכן גבי כיבוד הקדים האב. ועיין מ"ש הראב"ע שמות (פרשה ב פסוק ב).

סימן רפט

ואם כבש יביא..תמימה יביאנה: כבר שמנו חק למעלה (סימן רג) כי דרך הלשון שבמאמר-תנאי יבא הפעל הראשון שבראשית המאמר-הכולל בלשון עתיד; אבל הפעלים הבאים בחלוקות הפרטים - כולם יבואו בלשון הוה או עבר לפי ענין המאמר, עיי"ש. ולפי זה היה לו לומר "ואם כבש מביא" כמו "אם מן הבקר הוא מקריב" "אם כשב הוא מקריב" בלשון הוה. ואמרו חז"ל בספרא (הובא בתמורה (דף טו.)) מהו אומר "יביא"? (כ"ה בגמרא), והשיבו שבא ללמד שיצויר שגם אחר שהפריש שעירה יביא עתה בעתיד כבש אם נאבדה השעירה אף שנמצאת, בל תאמר שיקריב הראשונה, קמ"ל דיכול להקריב איזה שירצה. ועל זה תלמוד לומר "יביא" בלשון עתיד. **והנה** היה די שיאמר "נקבה תמימה יביא" בלא כינוי. וכל מקום שבא הכינוי בהאי גוונא יש בזה טעם ודרוש כמו בעולה ושלמים שאמר "תמים יקריבנו" שבא למעט תערובות כמו שנזכר (בסימן כה). גם יש אצלי בזה כלל קבוע כי מצאנו כי כשיתחבר אל פעל-עתיד, כינוי נסתר או נסתרת, יבא לפעמים מחובר עם הנו"ן הדגושה – **יפקדנו תפקדנו נפקרנו יפקדוה תפקדנהו** – ולפעמים יתחבר עם הה' או יבא הכינוי לבד – **תפקדהו יפקדהו תפקדוה**(?). והמדקדקים לא מצאו שום הבדל ביניהם. אבל אחרי שום לב והבין במקרא זאת חקרנוהו: כי בכל מקום שבא העתיד המוחלט והכינוי באה בדרך המדויק – בא כינוי הנו"ן; וכל מקום שלא בא עתיד מוחלט או שלא יכוין לדייק את הכינוי במוחלט – יבא כינוי הה"א. למשל: "ה' ישמרהו ויחייהו ואל תתנהו בנפש אויביו" (תהלות מא, ג), "תבואהו שואה לא ידע" (שם לה, ח), "כי תשיתהו ברכות לעד תחדהו" (שם כב,) – הוא גילוי רצון או תפלה. וכן "בי חשק ואפלטהו...אשגבהו.. ואענהו...אשביעהו" (שם צא,) – עתיד

רצוני. וכן "ירכיבהו על במתי ארץ ויניקהו דבש מסלע" (דברים ל"ב:י"ג) אינו עתיד רק עבר באמת. [וכן תמצא שכל עתיד שבא בוי"ו ההיפוך יבא בכינוי '-הו' – "ויטמנהו בחול", "ויאספהו אל ביתו", "וישחטהו ויחטאהו כראשון", וכן כולם]. וכן במקום שלא יכוין לדייק כינוי הפעול כ"כ – "כל נדיב לבו יביאָה את תרומה השם", "אם לחסד...ימציאהו" (איוב לז, יג) – שבא הכינוי על ענין נסתר או מליצי; כי במלת "יביאה" הכינוי מיותרת אחר שבא שם הפעול, ובמלת "ימציאהו" הכינוי מוסב על ענין נעלם הגיוני שהוא חוקי הטבע שחקק ה' במציאות כמו שבארנו בפירוש איוב שם. מה שאין כן "ובארח איש ימציאנו" (איוב לד, יא) שהכינוי בא על פעול נודע - שימציא לאיש כפי ארחותיו - בא בכינוי הנו"ן. [ובזה יש לפרש מה שאמרו בזבחים (דף צב:) **אמר קרא יאכלנה – לזו ולא לאחר**. ושם **אי לאו זאת הוה אמינא יאכלנה אורחא דקרא**.] וזה כוונת הספרא. שתחלה דייק מכינוי היחיד שלא יביא שתיהן, רק אחת מהן. והוסיף שנית לדייק, בל תאמר שהא שלא יביא שתיהן הוא רק על שתי חטאים כגון אם הופרשו הראשונות לשם חלב ונתכפר באחד מהם - לא יביא השנית לשם דם; אבל אם מביא השנית לשם חלב שאכל שנית - יכול להביא. על זה משיב מדכתיב "יביאנה" שהכינוי המרומז על ידי **-נה** מורה שבא הכינוי בדיוק גמור, ואם לא כיון לדייק את הכינוי היה לו לומר **יְבִיאֶה**. ומזה מבואר שבכל אופן יביא רק אחת, לא שתים.

סימן רצ

וסמך ידו על ראש החטאת: התבאר אצלינו (בסימן ל, ובאילת השחר פ"טו) שאין ראוי להחזיר את שם הפעול בכל פעם. והיה לו לומר "וסמך ידו על ראשה" בכינוי. וכלל אצלינו שבכל מקום שחזר את השם - בא ללמד שהמעשה ראויה לכל הנכלל בשם ההוא בכלל. ופה מלמד שהסמיכה מחויבת מצד היותה חטאת בכלל, לא לחטאת-חלב בפרט; ומרבה שכל חטאת הדומה לחטאת כבשה שהוא כבשה כמו חטאת נזיר ומצורע ומטמא מקדש – טעונה סמיכה. **והנה** במה שכתב "ושחט אותה לחטאת" אי אפשר לפרש שלמ"ד "לחטאת" מורה על הפעול ובא תחת "את"; (שהגם שנמצא כזאת לפי דעת המדקדקים כמו "הרגו לאבנר" (שמואל ב ג':ל'), "לכל כליו

תעשה נחושת" (שמות כ"ז:ג'). וכמ"ש הרד"ק במכלול). כי מלבד ששימוש זה בא דרך זרות, כבר נזכר פה שימוש "את" – "ושחט אותה" – שמורה על גוף הפעול. ועל כרחך שלמ"ד מורה על התכלית -שישחט אותה לשם חטאת - כמו "ויבן ה'..את הצלע לאשה" וכדומה. וכן תרגם יונתן ויכוס יתא מטול קרבן חטאתא. וכן פירשו חז"ל זבחים (דף ה ז ח ט). [וגם מלת "אותה" שבא תחת הכינוי "ושחטה" דרשו בזבחים (דף ה.) ומנחות (דף ד.) (ולמעלה (סימן רסט) דרש בדרך אחר. עיי"ש)]. וכבר אמר על זה למעלה (סימן רעא) לימוד אחר מן "חטאת הוא". וחד למצוה וחד לעכב). ובמה שכתב "ולקח הכהן מדם החטאת" – שבא שם הפעל שנית בחנם, והיה לו לומר "ולקח הכהן מדמה" – למד שיהיה גם הקבלה לשם חטאת. וממה שכתב "וכפר עליו הכהן מחטאתו" (ויקרא ד, כו) דרוש שתהיה הכפרה לשם חטאתו. וכן הוא בזבחים. ויותר היה נראה להגיה "וכפר עליו הכהן על חטאתו" (ויקרא ד, לה) – (א) שאז כולהו מדרשי בחדא פרשתא, (ב) שמה שכתוב 'וכפר מחטאתו/על חטאתו והביא' נדרש בשבת (דף עא:) לר' יוחנן כדאית ליה ולריש לקיש כדאית ליה. עיי"ש.

סימן רצא

ואת כל חלבה יסיר כאשר יוסר חלב הכשב: מפני שלא באר פה בפרטות מה הן החלבים הנקטרים וכבר בארנו (בסימן ??) שיותרת ושתי כליות אינם בכלל "חלב", לכן אמר "כאשר יוסר..מזבח השלמים". (וכנ"ל סימן ? וסימן ?). אמנם מה שהוסיף פה "חלב הכשב" בא ללמד שיוסר גם האליה כמו בכשב השלמים. וכבר כתבתי (בסימן קעח) שלכן תפס פה לישנא ד"כשב" ולא "כבש" לרמז על האליה; ששם "כשב" בא על עבותו וכשותו שהוא עב ושמן.

סימן רצב

וכפר עליו הכהן: כבר בארתי (בסימן רנד) שכל מקום שאומר "וכפר..ונסלח" הוא כפל לשון, ו'כפר' מיותר שכפרה הוא בכלל סליחה ונדרש תמיד. ופה נזכר זה ג' פעמים בג' מיני חטאת החצונית. ודריש לה שמ"מ יכפר אף החסר איזה דבר כמו שדריש כיוצא (בסימן הנ"ל). כי אחר שלכתחלה צריך מתן ארבע קרנות קמ"ל ב"וכפר" ראשון אף שחסר מתנה אחת. ומן "וכפר" השני למד אף שחסרו שני מתנות.

ומן הג' למד אף שחסרו ג' מתנות. כן אמר בספרא, מובא בסנהדרין (דף ד:) ובזבחים (דף לח.). ובאר דצריך לימוד הזה מפני שנוכל ללמדו מן החטאת הפנימית דשם כל המתנות מעכבים (כנ"ל סימן ?). והגם שיש ללמדו מן עולה ושלמים חצונית כמוה ודי במתנה אחת (למאן דיליף לה בזבחים (דף לו:) ומנחות (דף מד:) מן "ודם זבחיך ישפך". וזהו שאמר נאמרה דמים למטה - רוצה לומר עולה ושלמים שהם למטה מחוט הסקרא. או יש ללמדה מן הדם שנאמר למטה בחטאת העוף דשמיעת הקול שנאמר "והזה מדם החטאת על קיר המזבח" - שדי במתנה אחת (כן פרש"י בסנהדרין ב' פירושים. ועוד יש פירוש שלישי. עיי"ש). ויש לומר שבצד אחד טוב ללמד יותר חצונית מחצונית כמוה. ובצד אחד טוב ללמד יותר ד' קרנות מד' קרנות, לא מעולה ושלמים או חטאת העוף שאינם על ד' קרנות. ולכן צריך קרא. ועיין בזבחים (שם), פלפלו בזה. ואין כאן מקומו.

סימן רצג

ושמעה קול אלה: יש שמות רבות אשר בהתחברם יולד מהם מושג אחר, כמו: **מהומת מות**. **מצרי שאול**. **חרדת אלקים**, וכדומה. וכן שם **קול** אם יתחבר אל השֵם, ירמז שאינו הדבר עצמה רק דומה לו; כמו "קול מלחמה במחנה", "קול פחדים באזניו" - רצונו לומר קול דומה למלחמה. וכן יהיה לרוב בשם סוגיי המתחבר אל שם אישיי שיולד מהם מושג אמצעי כמו שדרשו "קרבן מנחה" – לרבות לבונה ויין ועצים - רוצה לומר קרבן הדומה למנחה; "זבח שלמים" – מלת "זבח" מרבה יתר זבחים (למעלה סימן קנו); וכן רבים. וכמו שבארנו באילת השחר (כלל צה). וכל זה על ידי שהתחבר שם הסוג עם שם המין. וכן פה. שם "קול" הוא שם סוג – כל קול שיהיה. ושם "אלה" הוא שם אישי ובא רק על שבועה שיש בה אלה [כי זה ההבדל בין "שבועה" סתם שכולל המשביע חבירו בשם, בין שפורט עמה קללה בין לא (כמו שבועת אליעזר לאברהם ושבועת אברהם לאבימלך ושבועת יוסף ליעקב - שהיו בלא אלה; ושבועת יהושע שהיה באלה - "וישבע יהושע לאמר ארור האיש" (יהושע ו':כ"ו). וכן "ואיש ישראל נשבע וכולי". ושם: "כי נשבעו בני ישראל לאמר ארור נותן אשה לבנימין" (שופטים כ"א:י"ח)). אבל "אלה" פורט רק אם הזכיר קללה בשבועתו

כמו " וַיֹּאֶל שָׁאוּל את העם לאמר ארור האיש" (ש"א יד, כד) ושם "כי ירא העם את השבועה" (שם יד, כו)] ועל ידי שהרכיב פה שני השמות – "קול אלה" – היינו אף שאינו שומע אלה ממש רק קול הדומה לאלה. כי המשביע בשם – גם אם אינו פורט את האלה – כבר נשמע הקללה ממילא, כמ"ש "זאת האלה היוצאת וכולי כל הנשבע מזה כמוה נקה" (זכריה ה, ג). וזהו שאמר בספרא שאם יאמר "ושמעה קול" נפרש כל קול שיהיה (כי שם "קול" הוא מושג סוגיי) עד שכולל כל קול ששמע (ותפס לדוגמא ששמע קול שיעבד עכו"ם שמתחייב קרבן עולה ויורד. ואף שהאומר אינו חייב קרבן כי חייב מיתה משום מסית [כמ"ש הרמב"ם (פ"ה מהל' עכו"ם ה"ה), ולא כקרבן אהרן], בכל זאת יתחייב השומע). ולכן אמר "אלה" שהוא קול של שבועה. ואם יאמר "אלה" לבד נאמר רק שבועת האלה שפרט בה קללה. אבל ממה שכתוב "קול אלה" היינו גם קול של אלה, אף שאינו אלה ממש; ומרבה אף שבועה שאין עמה אלה. [והראב"ד והרמב"ן בחדושי שבועות גורסים "מנין אלה שאין עמה שבועה ושבועה שאין עמה אלה", וכן כתב הרמב"ם (פ"ב מהל' שבועות ה"ב) שגם באלה לחוד מחייב. וכן הוא בירושלמי (סוף פרק שבועת העדות) (פ"? ה"?) ר"י בשם ר' יוחנן לא שניא. הוא אלה בלא שבועה, הוא שבועה בלא אלה ר"ל אין הבדל ביניהם, ששניהם הם קול אלה. לא אלה ממש, רק קול דומה לאלה. ורש"י גריס כגירסת הספרים.]

סימן רצד

ונפש כי תחטא וכולי אם לא יגיד: דע שאחרי החקירה והעיון במקרא ראיתי כלל חדש במאמרים התנאים. שכל מאמר-תנאי שהמשפט הראשון של התנאי מורכב מכמה תנאים - לא יבא לעולם מלת "אם" בינתיים - רק אחר שהזכיר התולדה של התנאי ומתחיל תנאי חדש, אז יתכן שיבא מלת "אם". למשל, "וכי ינצו אנשים ונגפו אשה הרה ויצאו ילדיה ולא יהיה אסון ענוש יענש" (שמות כא, כב) שהמאמר התנאי הזה מורכב מארבע תנאים: (א) שאנשים ינצו, (ב) שיגפו אשה הרה, (ג) שיצאו ילדיה, (ד) שלא היה אסון – לא יתכן שיבא מלת "אם" בינותם. למשל, שלא יתכן שיאמר "אם יגפו אשה הרה" או "אם יצאו ילדיה" או שיכתב "אם לא יהיה אסון", רק אחר שגמר תולדת התנאי שהוא "ענש יענש" - אז יתכן שיבא מלת "אם" על

חלוקה חדשה שיזכיר. וזה בדוק בכל מקום. ובמקום שבא מלת "אם" קודם שהזכיר התולדה מתחיל ענין חדש המכוין במלת "והיה" כמו (במדבר ט"ו:כ"ד) "וכי תשגו ולא תעשו..**והיה אם** מעיני העדה נעשתה", וכן (דברים כ"ד:א') "כי יקח איש אשה ובעלה **והיה אם** לא תמצא חן בעיניו" [ופעם אחד חסר תיבת "והיה": (שמות כא, יח-יט) "וכי יריבון אנשים...**אם יקום**" שפירושו והיה אם יקום. והמופת לזה ממה שהוא פסוק בפני עצמו]. [ועוד נמצא: (שמות כב, ו) "כי יתן איש אל רעהו כסף...וגנב מבית האיש **אם** ימצא הגנב" - וזה מפני שאמר אחריו "ואם לא ימצא הגנב" שהוא מלת החלוקה]. זולת זה אין פרץ ואין יוצאת מן החק הזה. לבד פה שאמר "אם לא יגיד" שמלת **אם** זרה, כי עדן לא הזכיר תולדת התנאי שהוא "ונשא עונו" (או "והיה כי יאשם...והתודה והביא את אשמו" שהוא התולדה העיקרית). והיה ראוי לאמר "ולא יגיד". ודרש רבי עקיבא בספרא שמלת "אם" המיותרת בא לרבות שבכל אופן שלא יגיד - ישא עונו. כי בתנאים שהזכיר כתוב "ושמעה קול אלה" שהוא השומע מפי אחרים, ולא נדע השומע מפי עצמו – בין מזיד בין שוגג. וכן מדבר בעובר בזדון דהא לא כתיב כאן "ונעלם ולא נדע" אם עבר בשוגג (היינו שגגתה עם זדון העדות כמ"ש בגמרא), ועל ידי שאמר "אם לא יגיד" מורה שהוא תנאי חדש נפרד מתנאים הקודמים, שכל שלא יגיד בכל אופן - ישא עונו (וכמ"ש בגדר מלת "אם" (בסימן קס וסימן קעט) וכמה מקומות). ובתוספתא (פ"ג דשבועות) המשביע בפני גוים בפני לסטים בפני מוכסין – פטור, שנאמר "כי תחטא אם לא יגיד" – כשיחטא אם לא יגיד, ולא כשהוא חוטא כשיגיד בא גם כן לתקן זרות מלת "אם" פה. ופירש שמלת "אם" מורה שהוא תנאי בפני עצמו – כי תחטא **אם לא** יגיד – וכולל במובנו שלילה (אם חוטא בהגדתו) והם הנקראים בהגיון "משפטים ממעטים" שדינם כמשפט כפול שמוציא(?) ההפך, כידוע. והתוספתא לשיטתה שאמרה (פ"ד דשבועות) שמע מפי עצמו מנין? תלמוד לומר "כי תחטא" – לרבות השומע מפי עצמו, דברי ר' שמעון. ריב"י אומר קל וחומר הוא וכולי. ר' אומר ממשמע שאומר "ושמעה" – בין מפי עצמו בין מפי אחרים (ר"ל רבי לשטתו שסבירא ליה (ברכות דף יג, מגילה יז, סוטה לב:) "שמע" - השמע לאזניך מה שאתה מוציא מפיך דסבירא ליה ד"שמע" כולל השומע

מפי עצמו. ולרבנן דסבירא להו שם "שמע" - בכל לשון שאתה שומע למד מלימודים אחרים). ואם כן לדעת התוספתא נשאר הריבוי של מלת "אם" על דרוש הנזכר שם בפרק ג'.

סימן רצה

ושמעה קול אלה וכולי אם לא יגיד: במשנה וגמרא שבועות (דף לה.) תנא: שלח ביד עבדו או שאמר להם הנתבע כולי יכול יהיו חייבים תלמוד לומר "אם לא יגיד". מאי תלמודא? אמר ר"א אם **לוא** יגיד כתיב (ר"ל מלא וי"ו) אם לו לא יגיד ונשא עונו ואם לאחר לא יגיד פטור (דרש מלוי הוי"ו ומלוי הא' - לו לא). ולדרוש זה כיון גם הספרא, רק שתפס ראשית הפסוק "ושמעה קול אלה" ללמד שצריך שישמעו מפי התובע. ובגמרא תפס סוף הפסוק ללמד שצריך שישבעו להתובע. וכן אמר בירושלמי (פרק שבועות העדות ה"ז) (פ"ד ה"ז) מתניתין צריכא למאי דמר ר' אלעזר ומה דמר ר' אלעזר צריכא למתניתין. אלו תנא מתניתין (שאמר עד שישמעו מפי התובע) הוינא אמרין שמעו מפי התובע ולא נשבעו להתובע חייבים. אלו תנא דר' אלעזר (מן "לוא יגיד") הוינא אמרין לא שמעו מפי התובע ונשבעו להתובע חייבים. הוי צריכה למתניתין וצריכה למאי דמר ר' אלעזר עד שישמעו מפי התובע וישבעו להתובע. [ועיין בלחם משנה (פ"א מהל' שבועות ה"ז) מה שכתב על דברי הרמב"ם (שם) דבמשנה לא כתב "בנו ושלוחו" ואיך יפרנס ברייתא דפה שכתוב "בנו ושלוחו". וצריך עיון].

סימן רצו

והוא עד: מהר"ש ארקוולטי (בספרו ערוגות הבושם) דעתו ששם **עֵד** נקרא בו על שם סופו כמו "וטחנו קמח". ואין דבריו נכונים. כי יש הבדל בין "עד" ובין "עונה". ש"עונה" נקרא מצד ההגדה בבית דין ויבוא עמו שימוש הב' (בין אם יגיד אמת או שקר) כמו "איש עונה ברעהו עד שקר" (משלי כה, יח), 'כחשו בפניו יענה' (?), "אם עונינו ענו בנו". אבל שם "עד" נקרא בו מצד שהוא מיועד וכשר לעדות ומצד שהוא המתרה בו, אף שלא יגיד לפני הבית דין. ורק הכשר וראוי לעדות נקרא כן. ואם לאו יכנהו בשם "עד שקר". "עד חמס". "עד כזבים". "עד בליעל". וכיוצא. ומזה הוציאו חז"ל שאם יודעים עדות עד-מפי-עד או קרוב ופסול – פטורים, שעל זה אמר "והוא

עד". ובגמרא שבועות (דף לה.) תפס על זה קרא "אם לא יגיד" – בראוים להגדה. ונראה שבמה שהביא מקרא ד"אם לא יגיד" מוסף דאף הפסול מדרבנן (דהלכה כראב"י (בדף לא)), אף שכשר לעדות מן התורה – אין הגדתו מועלת. ובירושלמי אמר ולא בפסולים מנין? "אם לא יגיד" – את שמגיד וחברו משלם ממון וכולי. ע"א בשאמרו לו הרי את מקובל עלינו כשנים, יכול יהא חייב? תלמוד לומר "והוא עד" – כשכשר להעיד עדות תורה. ולכן תפס הספרא קרא "והוא עד" למעט אף שקבלו אותו עלייהו [וכמ"ש באמת הרמב"ן והריטב"א לפרש כן מתניתין. עיי"ש. ועי' בתוי"ט, וצריך עיון].

סימן רצז

ושמעה קול אלה והוא עד: לפי חוקי המליצה היה ראוי לומר "והוא עד או ראה או ידע ושמע קול אלה", שכן תמצא תמיד שהתנאי או התואר הנמצא בעצם הנישא יקדם בלשון אל יתר חלקי המאמר – "והאיש אשר הוא טהור ובדרך לא היה וחדל לעשות הפסח" (ולא יאמר "והאיש אשר חדל לעשות הפסח והוא טהור"), "והאיש אשר יטמא ולא יתחטא" (ולא "אשר יתחטא והוא טמא"), "איש אשר ישחט שור או כשב..ואל פתח אהל מועד לא הביאו", וכן תמיד. ומדוע הפך כאן סדר הלשון? למדו רבותינו בספרא (ובשבועות (דף לה.)) שצריך שהתובע ייחד אותו ביחוד לעד, ופירוש ששמע קול אלה – שמֵהָאָלה(?) אומר **והוא עד** – שתובע אותו באמרו כי הוא עד. מה שאין כן אם היה אומר "והוא עד ושמע קול אלה" היה פירושו כל שהוא עד, אף ששמע במקרה - חייב. ועיין בערכין (דף יח.).

סימן רצח

והוא עד: מבואר אצלינו באילת השחר (כלל רי) שמלת "הוא" מורה הפוך וסתירה; ששמע קול אלה ובאמת הוא עד – לא כפי שמכחיש ואינו מעיד. וזה לא יצדק רק אם הוא עד בעת האלה, לא אם קדמה שבועה לעדות. שמלת "הוא" פורט הפך המדומה. ומטעם זה אמרו (ב"ר פ' לך לך) חמשה "הוא" לטובה וחמשה לרעה. "אברם הוא אברהם", "הוא החל להיות גבור וכולי" – ר"ל שמלת "הוא" מציין הפך וגדר בין טוב ובין רע ולא יצדק על דבר שהוא כן עתה כפי הדומה ממעשיו.

סימן רצט

ושמעה קול אלה והוא עד וכולי: הכתוב סתם דבריו ולא באר על איזה ענין השביעהו והזמנהו לעדות. שיצויר ישביעהו על עדות דיני נפשות ואיסורים וטומאות וכיוצא. וחז"ל למדו שאינו מדבר אלא בתביעת ממון, ולמדוהו מלימודים שונים. ר' אליעזר קבל מרבותיו גזירה שוה ד'או'אין. וכבר נודע מה שכתבו הקדמונים דלפעמים קבלו הגזירה שוה בנושאים ולפעמים קבלו הגזירה שוה בתיבות. ור' אליעזר קבל הגזירה שוה בתיבות. וכבר בארנו דעתינו במקום אחר שכל גזירה שוה - או שהוא מופנה או שיש איזה שינוי יוצא מכללי המליצה בשני ענינים אשר מסרה התורה לחכמים לעמוד על ידי השינוי הזה הבא בשניהם להשוותם בדיניהם. והנה מה שכתוב פה "והוא עד או ראה או ידע" - מלות "או..או" באו שלא כמשפט, וכמ"ש הרמב"ן (ה א) וזה לשונו: אינם שלשה ענינים, כי אין עד בלא ראיה ובלא ידיעה, אבל יאמר אם שמע קול אלה בדבר שהוא עד, בין בראיה בין בידועה. ולפי זה מלת "או" (שבא תמיד לחלק) זרה מאד. וכן מה שכתב בפרשת שבועת הפקדון (ויקרא ה, כא) "וכחש..בפקדון או בתשומת יד או בגזל או עשק..או מצא אבידה" וחזר שנית (שם, כג) "והשיב את הגזלה..או את העשק..או את הפקדון..או את האבדה" הוא זרה שכבר בארנו (בפר' קדושים (סימן קא) בפלוגתת ר' אושעיא ור' יונתן) שדרך הכתוב שבכל מקום שאין מקום לטעות שצריך שניהם - יבא בוי"ו, שמורה גם כן על החילוק. ופה - אחר שאמר תחלה מלת "או..או" - לא היה צריך לכפלו אחר כך, רק לומר "והשיב..ואת העשק ואת הפקדון וכולי", אחר שאין מקום לטעות עוד. ולמד ר' אליעזר שבא השינוי הזה בשניהם לציון ואות ששוים בעניניהם שמדברים בתביעת ממון [ור' אליעזר לא סבירא ליה כר' יוסי הגלילי לקמן דלדידיה אואין דעדות לא מיתרא]. והנה נמצא גם ברוצח אואין הבאים שלא כדין – (במדבר ל"ה:ט"ז) "ואם בכלי ברזל..ואם באבן יד..או בכלי עץ יד...(בא מלת "או" תחת "אם")..או השליך..או באיבה.." (גם כן מלת "או" תחת "אם"). וכן בא בפרשת סוטה מלת "או" שלא כדת: "או איש אשר תעבר עליו רוח קנאה" (שפרש"י שמלת "או" באה תחת מלת "אם"). וכבר בארנו למעלה (סימן ???) שלא יצדק לפי חוקי הלשון שיבא מלת "או"

במקום "אם". עיי"ש) ושאלו בספרא מדוע לא למד משם שאין מדברים בתביעת ממון. והשיבו שראוי להשוות בגזירה שוה דברים הדומים, לא הבלתי דומים; ושבועת העדות והפקדון דומים שבשניהם משביע (מה שאין כן ברוצח - אין שבועה) והשבועה הוא מאיש לאחיו (לא על ידי כהן משביע כמו שהוא בסוטה). [**וזה כוונת משנה ח ט י**]. ובריייתא זו מובא בשבועות (דף לג:). ומקשה (דף לד.) אויי ביטוי יוכיחו! ומשני מפקדון הוה ליה למילף שכן **חטא**, **במזיד**, **תבעיה וכפריה** ,**ועבריה**. רוצה לומר דהא גם בשבועת ביטוי דכתיב "להרע או להיטיב" מלת "או" זרה (בין לר' יאשיה בין לר' יונתן כמ"ש בשבועות (דף כז.) וכמו שיתבאר (בסימן שיב)) ונילוף משם שאינו מדבר בתביעת ממון. ומשיב דפקדון ועדות דומים ששניהם במזיד (שלא כתיב בהו "ונעלם"), ובשניהם הלה תובע והלה כופר, ושניהם השבועה על שעבר - ולכן מדמים את הדומים. [**ביאור פרק יא מ"א**] ור' יוסי הגלילי סבירא ליה דאוין דשבועת העדות באו כהלכה (ולכן לא דריש אוין) ומפרש שהם שלשה חלוקות: (א) והוא עד גמור, (ב) מוסיף שאף שהוא רק ראה (ג) או רק ידע – בכל זה מחויב להגיד, כי העדות הגמורה (הכשרה בדיני נפשות) צריך שיהיה בו ראיה וידיעה; אבל פה שמדבר בדיני ממונות יצויר שיחויב להעיד בראיה לבד או בידיעה לבד כמ"ש בתוספתא ובגמרא שבועות (שם) ראיה בלא ידיעה - מנה מניתי לך בפני פלוני ופלוני, יבואו ויעידו. ידיעה בלא ראיה - מנה הודית לי בפני פלוני ופלוני. ומזה עצמו מבואר שמדבר מתביעת ממון לבד. ורבי עקיבא סבירא ליה כר' אליעזר דדריש גזירה שוה דאוין אוין, רק שלדעתו מה שכתב בפרשה זו ג' פעמים "לאחת מאלה" צריך לג' דרשות (כמו שיתבאר לקמן סימן שמז); וחד מֵהַני מורה שרק במקצת מאלה חייב. ומפרש בגמרא (דף לג) שרבי עקיבא מוסיף אר' אליעזר משביע עדי קנס לפטורא. עיי"ש. [**ביאור משנה ב ג**] ור' שמעון גם כן לא גמר גזירה שוה דאוין רק גמר גזירה שוה "תחטא" "תחטא". שפה כתוב "נפש כי תחטא" ובפקדון כתוב "נפש כי תחטא" – ששניהם מיותרים לגזירה שוה. ובאר שהלא בלי זה יש לדמות עדות לפקדון; אם מצד הסברה, ועל זה אמר [**במשנה ב**] חייב כאן וחייב בפקדון (שהוא בנין אב); אם מצד מדת הקל וחומר [**כמ"ש במשנה ג**] - דהא בפקדון לא הקפיד וחייב בו נשים

וקרובים ופסולים ושלא בפני בית דין, ואף על פי כן קפיד שיהיה תביעת ממון, וכל שכן עדות שהקפיד על כל אלה. רק שמצד קל וחומר לבדו היה מקום לדחות שמצאנו שהקפיד בפקדון שישבע מפי עצמו דוקא ושיהיה בשוגג – מה שלא קפיד בעדות – לכן צריך הגזירה שוה. וכל הסימן הזה מובא ומפורש בשבועות (דף לג:) ו(דף לד.). ובגמרא שם מחכו עלייהו במערבא. מאי חוכא... – עיי"ש. ואין כאן מקום להאריך יותר. ומה שכתב [**במשנה ד**] משביע אני עליכם וכולי מובא בגמרא (דף לה).

סימן ש

אם לא יגיד ונשא עונו: היה ראוי לאמר "ושמע קול אלה ...וכחש", שזה הלשון העצמי אל המעלים דבר ששואלים ממנו. וכמו שכתב בפקדון "וכחש בעמיתו..או מצא אבידה..וכחש בה ונשבע על שקר". ואמרו חז"ל מפני שהמכחיש יצויר גם לחברו בפני עצמו, אף שלא בפני בית דין, כמו "וגם גנבו וגם כחשו" (יהושע ז׳:י״א), "בני נכר יכחשו לי" (תהלות, יח). אבל הבלתי מגיד הוא במקום שהגדתו מכרעת ושמבקשים לדעתו, שזה אחד ההבדלים בין **מגיד** ובין יתר לשונות כמו **מספר**, **מדבר**, **אומר**. שספורי דברים בעלמא הבלתי נוגעים להאיש השומע יתפוס לשון "סיפור"; "והדובר דברים" בלתי חדשים מצד עצמם או "האומר" דרך ציוי או דבר בלתי מתחייב ממנו דבר חדש יתפוס "אמירה". ואם כן המכחיש להתובע נקרא "מכחיש" ו"בלתי אומר" או "מעלים". וכן אם מעלים הדבר מאחרים שאינם בית דין הוא "בלתי מספר", לא "בלתי מגיד"; כי גדר ההגדה שיגיד אל הנוגע בדבר ומודיע לו דבר נעלם שצריך לדעתו. וזה רק בבית דין שנוגע להם לדעת העדות לדין על פיו. מזה הוציאו הדינים המוזכרים בספרא ובמשנה דשבועות (דף לא:): (א) שאם הודו בבית דין אף שכפרו חוץ לבית דין – פטורים; כי חוץ לבית דין קרוי "מכחיש" ו"בלתי אומר", לא "בלתי מגיד". (ב) שאף שהודו בחוץ, אם כפרו בפנים- חייבים. (ג) שאם השביע עליהם חמשה פעמים חוץ לבית דין וכפרו בבית דין – חייב על כל אחת ואחת. וזה למד בגמרא (דף לב.) ממה שכתוב "לאחת מאלה" שחייב על כל כפירה (עיין לקמן סימן שטז). וזה יצויר בהשביען בחוץ - שעל כל שבועה היה ראוי להגיד בבית דין. אבל אם השביען ה' פעמים בבית דין וכפרו – אינן חייבים אלא אחת כמו שבאר ר' שמעון

הטעם מפני שכשכפר בתחלה לא יכול אחר כך להגיד ולא קרוי על יתר הכפירות "אם לא יגיד" אחר שהגדתו אין מועלת עוד. עוד אמר [**במשנה ז**] שאם כפרו שניהם כאחת (היינו תוך כדי דיבור) – שניהם חייבים; שהראשון היה יכול לחזור בו תוך כדי דיבור וממילא היו שניהם ראוים להגיד. אבל אם כפרו זה אחר זה – השני פטור, שאחר שכפר הראשון - לא היתה הגדתו מועיל. וכן אם כפר אחד והודה אחד – הכופר חייב. ובגמרא (דף לב:) מקשה: השתא בזה אחר זה דתרוויהו כפרי אמרת הראשון חייב, כל שכן בהודה אחד! ומשני: לא צריכא שכפרו שניהם כאחד וחזר אחד מהם והודה בתוך כדי דיבור של חברו. וקמ"ל דמודה פטור משום דאפילו בכפירה והודאה - תוך כדי דיבור כדיבור דמי. ועל מה שאמר היו שני כתי עדים פריך בגמרא ראשונה אמאי חייב? הא שניה קיימת קמן וכפירת דברים בעלמא הוא, שלא הפסידוהו הראשונים כלום. ומשני: כגון שהיו העדים של כת שניה קרובים בנשותיהן; וקמ"ל שאף שנשותיהם גוססות, מהו דתימא כיון דרוב גוססין למיתה הוה כפירת הראשונים כפירת דברים בעלמא – קמ"ל דהא השתא עדיין לא שכיבי ואין כאן עדים אלא הם, הלכך חייבים הראשונים על כפירתם.

סימן שא

או נפש אשר תגע בכל דבר טמא או בנבלת חיה..לכל טומאתו: ממה שכתב תחלה דרך כלל "בכל דבר טמא", ואחר כך פרט הפרטים, ואחר כך חזר וכלל "לכל טומאתו" – סבירא להו להזקנים הראשונים [**במשנה א**] דדרשינן כל התורה בכלל ופרט וכלל ולא מרבינן אלא כעין הפרט; שכל הפרטים שחשב, כולם הם אבות הטומאה. לא אם נגע במגע טומאות (רוצה לומר בדבר שנגע באב הטומאה שאינו אלא ראשון לטומאה), שהנוגע בראשון אינו חייב על טומאת מקדש וקדשיו. ורבי עקיבא ששמש את נחום איש גם זו דורש כל התורה בריבה ומיעט וריבוי (כמ"ש בתוספתא דשבועות ובגמרא (דף כ.)) וריבה הכל, אף מה דלא דמי לפרטא, והמיעוט אינו ממעט רק דבר אחד דלא דמי לפרטא כלל. ולכן אמר [**במשנה ב**] שהמיעוט אינו ממעט רק אם נגע באוכלין ובמשקין ובכלי חרס שהם אינם נעשים אב לעולם (וכמו שבאר הטעם ברש"י עירובין (דף קד:)), אבל אם נגע בכלים ואדם שהם ראשון

לטומאה – לא מתמעטי מן המיעוט כיון שיכולים להיות אב הטומאה על ידי מדרס הזב ומגע המת. ולמעט אוכלים ומשקים וכלי חרס כתב קרא בנבלת בהמה טמאה ובא להקיש – דרק דומיא דבהמה טמאה שהם נעשים אב הטומאה, לא אוכלים ומשקים וכלי חרס שאין נעשים אב הטומאה. [רצונו לומר, דבהמה טמאה מיותר, וכמ"ש בחולין (דף עא.) אקרא אני חיה בהמה למה נאמרה, ורבי עקיבא לא סבירא ליה דרשא דרבי שם שבא ללמד שמדבר בטומאת קדש, דכבר למדה (לקמן משנה י) מבנין אב. ורבי לשיטתו דדריש כללא ופרטי ובא להקיש דומיא דבהמה שהיא אב הטומאה] [**ביאור משנה ג**] והנה פה יש שלשה ריבויים. (א) שאם היה אומר "אשר תגע בטמא" כולל כל טמא שיהיה. (ב) ובמה שהוסיף "בכל טמא" שמלת "כל" מציין הכללות - הרי ריבה כללות יותר. (ג) ובמה שהוסיף "בכל דבר טמא", שמלת "דבר" הבא במשפט-מחייב מורה הכללות כמו שבארתי זה למעלה (סימן ?) - מרבה כללות יותר. ובאר זה לשיטת רבי עקיבא מפני שאחר שכתוב בהמה טמאה ללמד ממנה בהיקש – רק הדומה לבהמה טמאה – בזה נוכל לטעות שצריך שידמה לבהמה טמאה בכל הצדדים: (א) נאמר כמו שבהמה טמאה חלוק מגעה ממשאה (כמ"ש "כל הנוגע בנבלתה יטמא עד הערב והנושא את נבלתה יכבס בגדיו" (ויקרא יא, כד)) ומשאה אב הטומאה (ר"ל לא כשרץ שגם כן חלוק מגעו ממשאו לקולא (שאינו מטמא במשא רק במגע), אלא להחמיר - שהנושא את הנבלה טמא טומאה חמורה לטמא בגדים שהוא לבוש או נוגע בהם בשעת משאו) ובזה נרבה רק **רוב מי חטאת** [רוצה לומר מי חטאת שיש בהם כדי הזיה, דתנן בהם (משנה כלים פ"א מ"א) שהם מטמאים את האדם במשא לטמא בגדים וחשוכי בגדים במגע] **והמרכב** [דכתיב ביה (ויקרא טו, ט) "וכל המרכב..וכל הנוגע יטמא עד הערב והנושא..יכבס בגדיו"]. ובזה, מריבוי האחד מרבינן אף המשכב והמושב ששוה מגעם למשאם לחומרא, שגם מגעו מטמא בגדים; וכן אף מעוט מי חטאת (ר"ל מי חטאת שאין בהם כדי הזיה) שאין מטמא במשא כמו שלמדו זאת בנדה (דף ט.). וקמ"ל דגם בזה מביא עולה ויורד. (ב) ומריבוי השני הנמצא במלות "בכל דבר טמא" מרבינן השורף הפרה והפרים (והוא הדין שעירים הנשרפים) והמשלח את השעיר – שהם אין מטמאים לא במגע

ולא במשא, ר"ל שאין טומאה אלא למתעסק בשריפתן או בשלוח מגזירת הכתוב, אבל הם עצמם אין מטמאים כמו שאמרו (משנה פרה פ"ח מ"ג) פרה ופרים ושעיר המשתלח עצמם אין מטמאים בגדים [ובתוספתא (פ"ק דשבועות) אומר עוד טעם מפני שטומאתן מפני קדושתן]. (ג) ומריבוי השלישי הנמצא במלות "בכל דבר טמא" מרבה הסככות והפרעות והקירוי. והוא כפי שכתב הרמב"ם (פ"יג מהל' טומאת מת ה"ב) ובפירוש המשנה אהלות (פרק ח מ"ב) בפירוש "סככות ופרעות" דהסככות הם הענפים היוצאים מן האילן והפרעות הם האבנים היוצאים מן הגדר, אם הם חזקים ובריאים לקבל מעזיבה בינונית – מביאין וחוצצין מן התורה; ואם אינם ראוים לקבל מעזיבה בינונית אלא הם נופלים – הרי אלו מביאים מדבריהם ואינם חוצצים. [כי לפרש"י ותוס' (דף נז.) (דף נד:) שהם ספק טומאה או טומאה דרבנן, אי אפשר שירבה אותם מן התורה לחייב על ביאת מקדש]. וסבירא ליה לר' יהודה שאף ביכולים לקבל מעזיבה בינונית – אין הנזיר מגלח, כמ"ש בירושלמי (פ"ז ה"ג) אמר ר' יוחנן סככות ופרעות תורה הם אצל תרומה ואין הנזיר מגלח. ואף שבגמרא שלנו (דף סח.) אומר דסככות ופרעות שאין הנזיר מגלח הוא כאהל דרבנן – יש לומר דלר' יהודה לא משכחת סככות ופרעות דרבנן, דהא אית ליה "רואין" כמו שאמרו בעירובין (דף יג:) אמר ר' יהודה היתה של קש ושל קנים רואין אותה כאילו הוא של מתכת, ולדידיה אף שאין יכולים לקבל מעזיבה בינונית הם מן התורה. וכן מדעת הרמב"ם (פ"ז מהל' נזירות ה"ו) משמע שבכל סככות ופרעות אין הנזיר מגלח. ומרבה לה שחייב על ביאת המקדש. ולית ליה לר' יהודה האי כללא דפרק כ"ג (דף נו.) דכל טומאה שאין הנזיר מגלח עליו אינו חייב על ביאת מקדש. ורבי עקיבא דאיירי בברייתא עד השתא יסבר האי כללא דכל טומאה דאין הנזיר מגלח עליו אינו חייב עליו על ביאת מקדש. ועיין תוס' ברכות (דף יט.) ד"ה מדלגין. ומפרש בתוספתא (פ"ק דשבועות) דרבי עקיבא סבירא ליה שמלת "דבר" בא לרבות את הנגעים שטומאתם וטהרתם תלוי בדבר הכהן, על פי מה שבארתי במקום אחר שדרך חז"ל לדרוש מלת "דבר" מענין דיבור.

סימן שב

בנבלת חיה טמאה: תואר "טמאה" מיותר, דאין חילוק לענין נבלה בין חיה טמאה וטהורה ובין בהמה טמאה וטהורה. ואמר בתוספתא דשבועות: אין לי אלא בהמה וחיה טמאים; טהורים מנין? תלמוד לומר "או בנבלת שרץ טמא". א"ר יאשיה וכי יש בשרץ טמא וטהור?! אלא כמו שלא חלקת בשרץ בין טמא וטהור כך בבהמה לא תחלוק בין טמא וטהור - רצונו לומר כמו ששרץ טמא אי אפשר לפרש שטמא לאכילה, רק שנבלתו מטמא (דהיינו שמונה שרצים), כן מה שכתוב "בנבלת חיה טמאה" - "טמאה" הוא שם התואר לנבלה - ר"ל נבלה טמאה של חיה, ומשמיעני אם יש בנבלה משום טומאה; ומרבה כזית שהוא שיעור לטומאה כמו שלמד בספרא (שמיני פרשה י מ"ז). וכן מה שכתב "בנבלת בהמה טמאה" פירושו בנבלה טמאה של בהמה ומרבה קרני' ושערה חבורה, ר"ל קרנה ושערה המחוברים לכזית בשר, דטמא משום יד ושומר כמ"ש בספרא (שמיני פרשה י מ"ב). וכן מה שכתב "בנבלת שרץ טמא" - ר"ל בנבלה הטמא בשרץ ומרבה דמו (כמו שלמד (שמיני פרשה ה מ"ב)). וצרופו וערובו רצונו לומר עירובו שמצטרף זה עם זה, דם בדם, ובשר בבשר, ודם בבשר כמו שלמד (פרק ז מ"ז). ועיין בחולין (דף ע.) דר' יוסי הגלילי דריש זה לענין בהמה שמת עוברה תוך מעיה – בטמאה טמא ובטהורה טהור. והכא כרבנן. ומה שאמר רבי בשבועות (דף ז) אקרא אני חיה, בהמה למה נאמרה? הוא קושיא אחרת, שלא יכתב "בהמה" כלל.

סימן שג

ונעלם ממנו: לפי הפשט קאי על הנושאים הנזכרים פה. ופליגי בה בספרא (מובא במשנה שבועות (דף יד:)). לר' אליעזר מוסב על שם "שרץ טמא", שהשרץ שנטמא בו נעלם ממנו. ודעת רבי עקיבא שמה שכתוב "והוא טמא" מורה הפך וסתירה, שזה גדר מלת "והוא" (כמ"ש בסימן רצח) – שנעלם ממנו (טומאה ובאמת) הוא טמא – מבואר שהטומאה נעלמה ממנו. [ובגמרא (דף יח:) פליגי. • לחזקיה ועולא יש ביניהם נפקא מינה לדינא. דלר"א צריך שידע אם בשרץ או בנבלה איטמי, וסבירא ליה שמה שכתב "שרץ טמא" מיותר לזה, שנדע שעליו מוסב פעל "ונעלם" שהוא לשון זכר שלא נוכל

לפרשו על בהמה וחיה שהוא שם נקבה. • ולר יוחנן ורב ששת משמעות דורשין איכא בינייהו] ור' ישמעאל סבירא ליה שלכן כפל פעל "ונעלם" שנית בפסוק שאחרי זה לרבות שכל העלמה שנפלה אצלו, אף שהיה ההעלמה בנושא שאסור לכנס אליו או ליגע בו בטומאה (שהוא מקדש וקדש) – גם כן חייב. ורבי עקיבא לשיטתו דדריש לקמן (משנה יא) "ונעלם" יתירה על שיהיה לו ידיעה בתחלה, וכן ס"ל לר' אליעזר. ור' ישמעאל לא בעי ידיעה בתחלה כמ"ש בגמרא שם (דף יט:) אייתר ליה "ונעלם" על העלם קדש ומקדש.

סימן שד

בטומאת אדם: דבר שהוא עצם הטומאה - שאינו מקבל טומאתו מאחר, רק שטמא מעצמו ולא יצויר לו טהרה - יזכיר תמיד בשמו ולא יסמך לו תואר או שם "טומאה". כמו: "והנוגע במי הנדה", "אשר יהיה עליו שכבת זרע", "ותהי נדתה עליו". [ולכן במה שכתב (ויקרא טו, כו) "טמא יהיה כטומאת נדתה" דרוש בספרא (שם) כטומאת נדתה ולא כימי נדתה - כי על דם הנדה לא יצדק סמיכת שם "טומאה", רק על דבר שמקבל טומאה מאחרים ויצויר שיטהר שילוה בו שם "טומאה" בעודו טמא.] ולפי זה על המת עצמו לא יצדק לשון "טומאת אדם" כי הוא טומאה דבוקו בעצמותו. רק "כי יגע באדם" או "בנפש אדם" כמו שכתוב "אנחנו טמאים לנפש אדם". וכשאמר "טומאת אדם" הוא טמא מת. וזהו שאמר 'אדם' - זה המת; "טומאת אדם" – זה טמא מת. והתוספתא (פ"ק דאהלות) חולקות על ברייתא זו וסבירא ליה שאין חייבים על טומאת מקדש אלא על המת לבד. ונחלקו בזה הרמב"ם והראב"ד (פ"ג מהל' ביאת מקדש ה"יג). ואין כאן מקום להאריך.

סימן שה

לכל טומאתו: כינוי "טואמתו" מוסב על שם "אדם". טומאת "אדם" הוא טומאת המת (שהאדם הוא עצמו עצם המטמא), ו"טומאתו" הם הטומאות היוצאות מגופו שהוא מתטמא בהם ונקראים "טומאתו" בכינוי הקנין על שהם מגופו. וממה שכתב "לכל" - שהיא מלת הכללות - לכלול גם ימי קולן דהיינו אחר שספרו ז' נקיים ועדן לא טבלו שאז אם ראו אינם סותרים את שלפניהם. אולם מה שכתב "**אשר** יטמא" –

שמלבד שהוא מיותר שכבר אמר "טומאתו", עוד הוא מתנגד אל מושג "טומאתו" שהיא טומאה היוצאת מגופו, ו"אשר יטמא" משמע שקבלה ממקום אחר (וכמו שבארנו בסדר תזריע (סימן ה)) – בארו חז"ל שמרבה בועל נדה; שמצד אחד הוא בכלל "טומאתו" כי דינו כנדה בעצמה וכטומאה היוצה מגופו, ובצד אחר נקרא "אשר יטמא" שקבל הטומאה מאחרים שהיא הנדה.

סימן שו

אשר יטמא בה: דע שיש הבדל בפעל 'טמא' בין כשבא על טומאת הגוף ובין כשבא על טומאת הנפש. שפעל 'טמא' הבא על טומאת הנפש בא אחריו שימוש הב' – "אל אשת עמיתך לא תתן שכבתך לטמאה בה" (ויקרא י"ח:כ"ג), "אל תבקשו לטמאה בהם ונטמאתם בם" (שם יט), "ויטמאו במעשיהם" (תהלות קו). אבל כשבא על טומאת הגוף לא יבא שום שימוש אחריו. רק אם ירצה לציין איזה יחוס שיש להטומאה עם המתטמא ממנה ואז יקשר בלמ"ד: "לאביו ולאמו לא יטמא..ולאחותו הבתולה..לה יטמא" (שפירושו לו בשבילו, שיטמא לצורך אביו ואמו ולכבודם). וכל מקום שבא פעל 'טמא' על טומאת הגוף ובא אחריו שימוש הב' דרשוהו חז"ל תמיד. כמו: במה שכתב "זאת תורת הזב ואשר תצא ממנו שכבת זרע לטמאה בה" (ויקרא טו, לב), נדרש בספרא מצורע (פרק ט מ"י) ובנדה (דף כד.). וכן מ"ש (שם כב ח) "נבלה וטרפה לא יאכל לטמאה בה" נדרש בספרא אמור (פרק ד מ"יב יג) ובנדה (דף מ.). וכן מלת "לו" הבא שלא לצורך כמו "בכל שרץ אשר יטמא לו" (שם כב ה) דריש בספרא שם (פרק ד מ"ד). וכן בכל מקום כמ"ש באילת השחר (כלל שיב). וכן מה שאמרו פה "אשר יטמא בה" דריש לרבות הבולע נבלת עוף טהור שאינו מתטמא ממנה רק בה. אם נכנסה הטומאה אל גוייתו, שבלע אותה. ומאמר הספרא דפה הוכפל בפר' אמור (פרק ד מ"ד), והמעיין יראה שנדפס שם בטעות כי אין שם מקומו, וכמו שיתבאר אם ירצה השם.

סימן שז

והנה הטומאות שחשב (בפסוק ב) הם טומאות קלות - נוגע בנבלה, או בשרץ, או במי חטאת או במשכב ומושב שהם ראשון לטומאה. והטומאות שחשב (בפסוק ג) כולם

הם חמורות: "כי יגע בטומאת אדם" משכחת בכלים שנגעו במת שהנוגע בם הוא אב הטומאה (וכדעת הרמב"ם (פ"ג מהל' ביאת מקדש)) שחייב על ביאת מקדש. וכן זבים וזבות נדה ובועלה ובולע נבלת עוף טהור (אם נכנס למקדש בעוד הנבלה בבית בלועתו. שאם פירש ממטמאיו הוא ראשון כמ"ש בספרא (אחרי מות פרק יב מ"ג)). וקשה, למה צריך לחשוב קלות וחמורות? ותירצו חז"ל שאם יחשב רק הקלות נאמר דעל אב הטומאה יביא חטאת קבוע דהא טומאת מקדש וקדשיו הוא בכלל חייבי כריתות. ואם יחשב החמורות נאמר שעל הקלות פטור לגמרי.

סימן שח

והנה הכתוב סתם דבריו ואי אפשר שיהיה כפשוטו שהנוגע בטומאת המוזכרים יהיה חייב קרבן – דלא הוזהרו ישראל מן הטומאה. וגם הכהנים לא הוזהרו על מגע נבלה ושרץ. רק הכתוב סמך על המבין שלא יחייב קרבן על השוגג רק על ענין שמוזהר וחייב עליו עונש מזיד, שאז חייב בשוגג קרבן להגן עליו מן העונש להיות כופר נפשו. וזה אם אכל קדש או נכנס למקדש בטומאה. שעל הקדש ענש – "והנפש אשר תאכל בשר מזבח השלמים וטומאתו עליו ונכרתה" (ויקרא ז, כ) (שם כב, ג) (כמו שאמרו שלש כריתות אמורות בשלמים). והזהיר – "בכל קדש לא תגע". וכן על המקדש ענש (במדבר יט, כ), והזהיר (שם ה, ג). ואף על גב דגם על תרומות ענש והזהיר – למדו בשבועות (דף ו:) "טומאתו" "טומאתו" - והוא אחד מדרכי הקבלה אשר נדבר עליה אם ירצה השם בקונטרס מיוחד. וכן תרגם יונתן והוא מסאב ויקרב בכל קודשיא.

סימן שט

ונעלם ממנו: דעת רבי עקיבא שמה שכתוב "ונעלם ממנו והוא טמא..ונעלם ממנו והוא ידע", שמבואר אצלינו תמיד שמלת "והוא" שבא תחת שם הגוף מורה הפך וסתירה, שההפך של פעל "ונעלם" היא הידיעה. וההפך הזה יצויר: אם לפני ההעלמה (והוא הידיעה בתחלה), אם לאחר ההעלמה (והוא הידיעה הזו בסוף). נודע משני פעמים **ונעלם**...**והוא**. תחלה אמר 'ונעלם והוא היה טמא' - שהיא ידיעת הטומאה בתחלה שהיא הפך ההעלמה שאחריה, ואחר כך אמר "ונעלם..והוא ידע" – הידיעה

בסוף שהיה הפך ההעלמה שלפניה. [עיין מה שכתב בזה רש"י ותוס' בשבועות (דף ד.) ומה שהאריך בזה בקרבן אהרן שכבר קדמו הרמב"ן בחידושיו וכן הריטב"א והר"ן. ואני לא באתי פה רק לפרש כפי דרך הפשט שיכיל דברי הספרא ושיטת התלמוד כפי הבנת הכתובים לפי הפשוט.] ורבי סבר שמן פעל 'ונעלם' עצמו ידענו שהיה לו ידיעה בתחלה (כמו שיתבאר אחרי זה). [ובגמרא סיים על אותו ברייתא לרבי מה תלמוד לומר "ונעלם..ונעלם" ב' פעמים? חד להעלם טומאה וחד להעלם מקדש. ובקרבן אהרן רצה להגיה כן בספרא. והמעיין בירושלמי פרק קמא דשבועות (פ"א ה"ב) יראה שהוא תוספות מבעלי הש"ס דשם מצדד דרבי כרבי עקיבא סבירא ליה דאינו חייב על העלם מקדש] אולם במ"ש רבי ונעלם ממנו מכלל ידיעה אמר בגמרא (שם דף ה): **מאי משמע. אמר רבא מדלא כתיב "והוא עלומה ממנו". אמר ליה אביי אלא מעתה גבי סוטה דכתיב "ונעלם מעיני אישה" מכלל דהוה ידע מעיקרא! אי הוה ידע מי בדקי לה מיא! וכולי. ותו גבי תורה דכתיב "ונעלמה מעיני כל חי" מכלל דאיכא דהוה ידע והכתיב "לא ידע אנוש ערכה". אלא אמר אביי קסבר רבי ידיעת בית רבו שמה ידיעה.** דברי רבא מיוסדים על אדני פז, כי יש הבדל בין **הנפעל** ובין **הבינוני פעול**. והוא על פי מה שכתב ר' אברהם דבלמיש בספר מקנה אברהם (מסילה כו בחלוקת הפעלים) שהקדמונים חלקו הבנין אל: (א) עבר, (ב) ציוי, (ג) ועתיד. והפילו מן הבנינים: (א) הבינוני, (ב) והפעול, (ג) והמקור [כי שלשה אלה הכניסו בשער השמות וקראו המקור **שם-הפועַל**, והבינוני **שם-הפועֵל**, והפעול **שם-הפעוּל** - עד ששמו השני אלה, ר"ל ההוה והפעול, שמות התוארים]. ושם האריך לחזק דעת הקדמונים. ושורש דבריו כי הבינוני מציין שהענין עשוי ואינו מציין שהענין עשוי בזמן מוגבל – על כן אין מקומו בין הפעלים, עיי"ש. ולפי זה הנפעל מציין זמן מוגבל שאז חל ההשתנות בעצם הפעול. הנפעל-העבר מציין שחל ההשתנות בזמן עבר, והנפעל-הבינוני מציין שחל ההשתנות עתה. אבל הבינוני-פעול אינו מציין שחל הפעולה בזמן מוגבל, רק שהפעולה נמצאת בעצם הפעול. למשל, "בשם המלך אחשורוש **נכתב**" – מציין עת פעולת הכתיבה. "דבר **נגלה** לדניאל" – מציין שנגלה אליו בזמן מוגבל. אבל: "וימצא **כתוב**", "**גלוי** לכל העמים" – מציין רק

מציאת המכתב והגילוי, לא שנעשה זה באיזה זמן. ולפי זה אחר שכל נפעל מורה שחלה הפעולה באיזה זמן, כשאומר "ונעלם" - בנפעל, מבואר שהיה ידוע בתחלה. שאם היה מציאות ההעלם נמצא תמיד מבלי השתנות היה ראוי שיאמר "והוא עלומה ממנו" בבינוני-פעול שאינו מציין רק מציאות הפעולה, לא שהתחדשה בזמן מוגבל. זה דעת רבא. ואביי הראה לו שמצאנו נפעל "נעלם" שדינו כבינוני-פעול או כשם תואר - "ונעלם מעיני אישה" "ונעלמה מעיני כל חי" - שמציאות ההעלם קיים מתחלה ולא חל בזמן מוגבל, ודומה כשם התואר – "כסף נבחר", "נבחר שם מעושר רב", "נאזר בגבורה"; ונמצא גם בפת"ח – "נאמַן ביתך" "נלעַג לשון". אמנם לפי מה שפסק הרמב"ם (פ"יא מהל' שגגות) שצריך ידיעה בתחלה וידיעה בסוף, ושחייב על העלם קדש ומקדש, ומביא דרשה דרבי ד"ונעלם" מכלל שהיה לו ידיעה בתחלה (ולא סבירא ליה דידיעת בית רבו שמה ידיעה) – על כרחנו צריך לומר שסמך עצמו על סתם משנה דריש פרק ב דשבועות (משנה שבועות פ"ב מ"א) נטמא וידע דמשמע שצריך שיהיה לו ידיעה אחר הטומאה, [וכמ"ש התוס' (דף ג.) ד"ה אי והרמב"ן בחידושיו (ריש פרק ידיעות הטומאה)]. ולפי זה להלכה העיקר כדברי רבא שמן נפעל "ונעלם" ידעינן שהיה לו ידיעה גמורה בתחלה. כי אחר הדיוק יש להשיב על דחיית אביי כי יש הבדל בין הנפעל המקבל הפעולה מזולתו ובין הנפעל הבלתי מקבל פעולה. כי "ונעלם מעיני אשה" וכן "ונעלמה מעיני כל חי" - ההעלמה באה מסיבת פועל המעלים שהוא זולת המקבל הפעולה; שהאשה מעלמת מעשיה ועל ידי כן "ונעלם מעיני אשה", וה' העלים החכמה ועל ידי כן "נעלמה מעיני כל חי". ובזה יצדק הנפעל מצד שקבל פעולת ההעלמה מזולתו, הגם שהיתה ההעלמה מתחלתו, לא היה ידיעה כלל, כי חלה בזמן מוגבל מצד הפועל המעלים. למשל, בעת נטמאה האשה נעלם הדבר מעיני אישה, וכן ה' העלים החכמה מראשית. לא כן נפעל "ונעלם" פה, שאין לו מעלים זולתו, כי חלות ההעלמה הוא מצד הפעול בעצמו, לא יצדק הנפעל אם לא היה שינוי בעצם הפעול מצד עצמו - שתחלה ידע ואחר כך נעלם ממנו. מה שאין כן אם היתה עלומה מראשית, לא יצדק הנפעל שמורה חלות הפעולה באיזה זמן. בינה זאת.

סימן שי

כי תשבע לבטא בשפתים: פעל 'בטא' מורה על הדבור הקשה הנדחה מן הנפש בעת רגשתה והתפעלותה, להרע או להיטיב. שבעת הזאת היא נודרת ונשבעת לאסר איסר על נפשה בעים רוחה. וכן בכל מקום שבא פעל 'ביטוי' נקשר עמו 'נדר' או 'שבועה' כמו שאמרו בנדרים (דף כב.) כל הבוטה ראוי לדקרו בחרב.."ויש בוטה כמדקרות חרב". "ויבטא בשפתיו" (תהלות, קו) פרש"י בשבועה. ובשבועות (דף כ.) האומר מבטא דבר זה עלי שבועה. [ומה שאמרו רק שבועה ולא נדר למדו מן "מבטא שפתיה", אבל פעל 'בטה' כולל נדר ואיסר ושבועה.] ואמרו פה שלכן אמר "כי תשבע לבטא" ולא אמר "כי תבטא בשפתים" דהא אמר אחר כך "בשבועה", לבל נאמר כי תבטא בנזיר ובקרבן (שאמר "ככר זה עלי קרבן" ואכלו), ומוסיף אחר כך "בשבועה". לכן אמר "כי תשבע לבטא" – רק על שבועה חייב.

סימן שיא

לבטא בשפתים: כבר בארנו למעלה (סימן קמד) שבכל מקום שהשם שבו נעשה הפעולה מובן מאליו אין צורך להזכיר את השם – שיאמר "וידבר בפיו" "וירא בעיניו" "וילך ברגליו" – אם לא לכוונה מיוחדת כמו שבארנו שם. ומה שאמר פה "לבטא בשפתים" מפני שהלשון וכל כלי המבטא הם רק שלוחי הלב, שעל ידם יגלה מחשבותיו אל זולתו. ועל כן כל הפעלים המורים על הדיבור יבואו גם על הלב כי הוא הדובר בעצם וראשונה: "ויאמר עשו בלבו", "אמרו בלבבכם", "ולבך ידבר תהפוכות" (משלי כ"ג:ל"ג), "עם לבבי אשיחה" (תהלות עז, ז), "רחש לבי דבר טוב" (שם מה,), "לבי ובשרי ירננו" (שם לח,), "לבי למואב יזעק" (ישעיהו ט"ו:ה'), "צעק לבם אל השם" (איכה ב':י"ח) עד שגם הפעולות יתיחסו אליו מצד שהוא המקור לכולם – "ולבו יעשה און" (ישעיהו ל"ב:ו'), "אף בלב עולות תפעלון" (תהלות, נח). וגם השבועה תתיחס אל הלב כי פעל 'נשבע' בא בנפעל תמיד מצד שהנשבע מתפעל מן השבועה ומתקשר לקיימה, ולא יתכן זה אם אינו בלב שהוא הפועל. ולכן אמר (דה"ב ב, טו) "כי בכל לבבם נשבעו". ואם לא יאמר "לבטא בשפתים" נאמר שיתחייב על דבור הלב. לכן פירש "בשפתים" - לא בלב. אולם שימוש הלמ"ד של "לבטא" אינו

מדוקדק, כי כשירצה בעל הלשון לציין הכלי שבו מוציא או גומר או מגלה איזה דבר יציינהו תמיד בשימוש הב'. והיה לו לומר "כי תשבע בביטוי שפתים". מה שאין כן הלמד מורה תמיד הגבול שאליו. בפרט שימוש הלמד הבא על המקור (כי מלת **בַּטָּא** הוא המקור מבנין הכבד) מציין תמיד ההכנה אל הדבר כמו, "כי טוב בעיני ה' לברך את ישראל", "ויצאו ללכת ארצה כנען", "הנה נא הואלתי לדבר", "ובבא משה אל אהל מועד לדבר אתו". ומזה באר בספרא (מובא בשבועות (דף טו.)) שבא לרבות את הגומר בלב, ורצונו לומר כי תשבע (הוא קבלת השבועה בלב) לבטא ולפרש הסכמתו בשפתים, שבאופן זה מצרפין הלב אל השפתים. ורב ששת (בשבועות שם) פירש ברייתא זו אליבא דשמואל דהלכתא כוותיה: בשפתים ולא שגמר בלבו להוציא פת חיטין והוציא פת שעורין. גמר בלבו להוציא פת חיטין והוציא פת סתם מנין? תלמוד לומר ("לכל אשר יבטא" טעות סופר, וצריך לומר) ["לבטא"] רצונו לומר שאם הוציא בשפתיו הגם שסתם ולא פירש פת חטין - אזלינן בתר מחשבות הלב והכוונה. ועל זה אמר "לבטא" בלמ"ד שאליו. אם גמר השבועה בלב כדי לבטאה בשפתים מבואר שאנו מפרשים ביטוי שפתיו הסתומים על פי כוונת לבו, שכיון בפת חטין. אבל אם לא הוציא בשפתים רק שנשבע בלבו, וכל שכן אם הוציא בשפתיו הפך כוונת לבו – אינה שבועה, דהא הטיל בה תנאי שיבטא בשפתים. ועיין בירושלמי (פ"ג ה"ה).

סימן שיב

להרע או להיטיב: טרם נבוא לבאור דברי הספרא נציע שלשה יסודות הטבועים בטבע הלשון: (**יסוד א**) יסוד מוסד בכל מקום שדרך הכתובים לדבר בדרך לא זו אף זו, דהיינו שהדבר שיש בו חידוש יותר על חברו יבא לבסוף. שדרך הדיבור שיעלה מושגיו או מאמריו מן הקל אל החמור; מן הדבר הפשוט אל הדבר שיש בו איזה חידוש. וכל מקום שתמצא שני משפטים או נושאים שידומה שהמשפט הראשון יש בו חידוש יותר עד שלא היה צריך לומר את השני - יש בו דרוש תמיד, וחז"ל העירו עליו בכל מקום. וכמו שאמרו בב"ת (דף ח:) אמר ר' יוחנן כל המאוחר בפסוק זה קשה מן המוקדם אליו. ובפסחים (דף סח.) רבא רמי "אני אמית ואחיה מחצתי ואני ארפא" - השתא אחויי מחייה, מרפא לא כל שכן?! אלא וכולי. ובברכות (דף

לא.) "בארץ לא עבר בה איש ולא ישב אדם שם" - וכי מאחר דלא עבר איך ישב? אלא וכולי. ושם (דף לב:) גדולה תפילה יותר מכל הקרבנות שנאמר "למה לי רוב זבחיכם" וכתיב "ובפרשכם כפיכם" (רוצה לומר ובודאי בתפלה יש רבותא יותר שאינה מקבלה אף על גב שהוא גדולה). וברכה (פר' חוקת פי"ט) ובתנחומא (שם) ובירושלמי פאה (פ"א ה"א) "ואכלכלם לחם ומים" - שהמים היה קשה להביא מן הלחם. ובב"ר (פרשה ס) "ויוצא העבד כלי כסף וקליות" - וכי קליות חביבים מכל וכולי. ודכוותיה "ושאלה אשה משכנתה כלי כסף וכלי זהב ושמלות" - ושמלות היו חביבים מכל, ללמדינו וכולי. וכן במכלתא (בא פ"יג) מה תלמוד לומר "ושמלות" – הכסות היה חביב להם ביותר. ובב"ר (פרשה כ) אמר ר"א שמעת מימיך מאחר שאדם מכה את חברו במקל הוא מכה אותו ברצועה? כך "ארור אתה מכל הבהמה" כל שכן "מכל חית השדה"?! וביומא (דף עז:) מי כתיב "אם תקח ואם תענה"? "אם תענה ואם תקח" כתיב?, עיי"ש ברש"י. וכבר בארתי במבוא המחברת לפירוש ישעיה שכלל זה שמור אצלי גם במליצת הכתובים בפירושי לתנ"ך - אין יוצא ממנו. וגם חז"ל בגמרא דייקו זאת על לשון המשנה כמו שאמרו בשבת (דף קכז.) רב דימי אמר גדולה הכנסת אורחים יותר מהשכמת בית המדרש דקתני "מפני האורחים" והדר "מפני ביטול בית המדרש". ושם (דף פב.) ומקרא שעורה דר"מ נפיש, עיי"ש. וזה יסוד מוסד בכל מקום בחבור זה. וכמ"ש באילת השחר (כלל קצט) כל המקומות שבנו חז"ל דרושיהם על יסוד זה בספרא. (**יסוד הב'**) - כל מקום שנזכר 'טוב ורע' ביחד, ויכוין על הטוב והרע ההחלטי, יזכיר טוב קודם רע: "עץ הדעת טוב ורע" (בראשית ב:ט'), "יודעי טוב ורע" (שם ג, דברים א:ל"ט). וכן תראה בכמה מקומות. (בראשית לא כד כט: ויקרא כז י יב יד לג: במדבר יג יח: שם כד יג: ש"ב יד יז: שם יט לו: מ"א ג ט: ישעיה ה כ: שם מא כג: ירמיה מב ז: עמוס ה יד: צפניה א יב: משלי לא יב: קהלת יב יד). ולא יצאו מכלל זה רק במקום שהרע אינו רע החלטי רק בערך הנפעלים כמו "לא נוכל דבר אליך רע או טוב" (בראשית כ"ד:נ') שהרע שלא תלך רבקה הוא רק בערך אליעזר, לא בערכם, ואינו החלטי. אבל בטוב ורע החלטי, אחר שנפש האדם תשחר יותר פני הטוב ותטה אחריו, לכן יקדימנו תמיד בדבורו. [אם לא

במקום שהסדר מחייב להקדים הרע כמו "סור מרע ועשה טוב" (תהלות לד), "שנאו רע ואהבו טוב" (עמוס ה, טו) – שהסדר שיסור וישנא את הרע תחלה ואחר כך יעשה ויאהב את הטוב]. (**יסוד הג'**)' - דרך העברי לציין חילוק הנושאים המחולקים על ידי מלת **או** או על ידי וי"ו המחלקת. וכבר בארנו (בפר' קדושים סימן קא) שבכל מקום שאין מקום לטעות יציין החילוק על ידי וי"ו המחלקת כמו "כל חלב שור וכשב ועז לא תאכלו" שפירושו או כשב או עז. ורק במקום שיש לטעות שהוא וי"ו המחברת - אז יבא מלת "או" כמו "והביא את קרבנו כשבה או שעירת עזים". שאם יאמר "..ושעירת.." נטעה שצריך להביא שתיהן. ובמקום שאין מקום טעות ובכל זאת בא מלת "או" – ידרשוהו חז"ל בכל מקום, כמו שבארנו שם באורך. ובארנו זאת בין לדעת ר' יאשיה בין לדעת ר' יונתן. עיי"ש. על פי זה נבוא אל הביאור: הנה פעולת ההרעה וההטבה תצויר בג' אופנים: (א) שתצא פעולת ההרעה וההטבה אל נפעל חוצה לו. ראובן מכה או מאכיל לשמעון. (ב) שתצא הפעולה אל הפועל עצמו. ראובן מענה או מאכיל לגופו. (ג) שיהיה פעולה טובה או רעה מצד הפעולה בעצמה ולא תצא אל נפעל זולתה כמו המחלל שבת והמתפלל; שהפעולה עצמה רעה או טובה. וגם בזה ימצא נפעל נסתר והיא נשמת הפועל המתטמאה או מתקדשת על ידי העבירה או המצוה. ופה שאמר סתם "להרע או להיטיב" נוכל לבאר בג' אופנים: (א) שהיה השבועה להרע או להיטיב לאחרים. (ב) שנשבע לעשות פעולה רעה או טובה, ר"ל עבירה או מצוה (ג) שנשבע להרע או להיטיב לגופו כמו "אוכל/ולא אוכל". והנה בכל פעולה יצויר שתהיה טובה בבחינה אחת ורעה בבחינה אחרת. בכל אחד מהג' פנים הנזכר. למשל, הגוזל לחם חברו ואוכלו - מריע לחברו ומטיב לגופו. האוכל ביום הכפורים - מטיב לגופו ומריע לנשמתו. וכן בהפך. ועם הדיוק יש בזה הבדל בין פעל 'מריע' ובין פעל 'מטיב'. שפעל 'מריע' לא יצויר שיהיה רק יחוסי לבד ולא רע החלטי, רק אם מריע לעצמו. למשל, שמתענה - שזה אינו רע מצד עצמו רק ביחוס אל גופו. אבל המריע לחברו הוא רע ביחוס אל חברו וגם רע החלטי, כי הפעולה עצמה רעה כי אין אדם רשאי להרע לחברו. לא כן בפעל 'מטיב', יצויר בג' אופנים שיהיה טוב יחוסי לבד, לא טוב החלטי. (א) המטיב לגופו ואוכל, שהפעולה מצד

עצמה רשות (ב) המטיב לחברו העשיר שהוא גם כן רשות (ג) המטיב את הפעולה, והוא גם כן רשות, כי נמצא פעל 'מטיב' שישמש כן כמו "מטיב נגן" "מטיב ראשו" "בהטיבו את הנרות", ולא נמצא שימוש זה בפעל 'מריע'. לפי זה אם היה כתוב פה "להרע" לבד היה הדעת נוטה יותר לפרשו על רע החלטי אחר שרוב שימושי פעל 'מריע' מורים כן. ואם היה כתוב 'להטיב' לבד היה הדעת נוטה יותר לפרשו על טוב יחוסי שהוא רשות, שרוב שימושיו הם רשות. אבל עתה שכתוב "להרע או להיטיב", שבהכרח ידבר בשניהם בענין אחד, כי הם שני צדדי האפשר המגבילים זה לזה, חקרו רבותינו אחרי ביאורם. [**ביאור משנה ג**'] - תחלה רצו לפרש להרע לאחרים. והשיבו תלמוד לומר "להרע או להיטיב". מה הטבה רשות אף הרעה רשות - ר"ל דאם פירושו להרע לאחרים - בעל כרחך גם "להיטיב" פירושו לאחרים כנ"ל, וזה אי אפשר דהא לפי היסוד הראשון אשר הנחנו שדרך הכתוב לדבר תמיד בדרך לא זו אף זו היה צריך לכתוב "להיטיב או להרע". כי דבר זה שמחויב לקיים את אשר נשבע להטיב לחברו הוא דבר פשוט, אבל זה שיהיה מחויב לקיים את אשר נשבע להרע לחברו (הגם שאין לו רשות על זה ואינו רשאי) - הוא דבר חדש ורבותא וצריך לכתוב מאוחר. ומזה ידענו שכמו שפעל 'להיטיב' הוא הטבה יחוסיית ורשות, לא החלטיית ומצוה, שאז מקומה קודם "להרע" – כן פעל 'להרע' הוא רעה יחוסיית ורשות, לא מצוה, כי אז ראוי שיכתב אחר "להיטיב". [**ביאור משנה ד**'] - עתה חקרו, אחר שהכרחנו שפעל 'להרע' אינו פעל יוצא לאחרים, כן נאמר שאינו פעל יוצא אל עצמו, רק פירושו לעשות פעולה-רעה, דהיינו לעבור עבירה. ונאמר לפי זה שהנשבע להרע לעצמו - פטור. וסברה זו יש לומר משני פנים: (א) שהם(?) [שאם] נאמר כי "להרע" היא פעל יוצא הלא יכלול גם להרע לאחרים, (ב) שסתם פעל 'להרע' ורוב שמושיו מורים על רעה מוחלטת כנ"ל. על זה השיבו שאם כן בעל כרחך נפרש גם "להיטיב" לעשות פעולה טובה שהוא לעשות מצוה ויהיה פירושו לעשות רע וטוב החלטי (כי שניהם נאמרו בענין אחד) ולפי זה (הגם שעל זה לא נוכל להשיב מצד היסוד הראשון, כי נוכל לומר שזה שחל שבועתו על דבר מצוה הוא גם כן רבותא, שלא נאמר שכבר מושבע ועומד על זה מהר סיני) הלא בארנו (ביסוד השני) שבכל

מקום שבא בתנ"ך 'רע וטוב' על רע וטוב החלטי – יקדים הטוב אל הרע, ואם כן אם פירוש פה(?) רע וטוב החלטי היה צריך לומר "להיטיב או להרע". ועל כרחך אחר שפעל 'להיטיב' נכתב מאוחר מבואר ש"להיטיב" הוא רשות וממילא גם "להרע" הוא רשות (דשניהם נאמרו בדרך אחד כנ"ל). וכבר הקדמנו שלא יצוייר פעל 'להרע' שיהיה רשות רק במריע לעצמו – מבואר שהמריע לעצמו חייב. וזהו שאמר יכול הנשבע להרע לעצמו וכולי תלמוד לומר 'להרע ולהיטיב' וכולי. [**ביאור משנה ה**] אחר שגדרו שמה שכתב "להרע" הוא להרע לעצמו לבד, מוכרח לפי זה שגם מה שכתוב "להיטיב" פירושו להיטיב לעצמו (כי שניהם נאמרו בדרך אחד). לפי זה יש לומר שהנשבע להיטיב לאחרים פטור, כי הכתוב לא דבר רק מן הנשבע להיטיב לעצמו. וזהו שאמר יכול שאני מוציא אף הנשבע להיטיב לאחרים. והשיבו תלמוד לומר "או להיטיב" – וזה השכילו על ידי יסוד השלישי אשר הנחנו. שדרך העברי לציין החלוקה בכל מקום שאין מקום לטעות על ידי וי"ו המחלקת, ולא יבא מלת "או" רק במקום שיש לטעות שהוי"ו מחברת. ופה אם יאמר "להרע ולהיטיב" לא נוכל לטעות שהוא וי"ו המחברת שהרעה והטבה הם מושגים מתנגדים זה לזה, והרעה הוא שלילת ההטבה, וכן בהפך. ולא יצוייר שירע ויטיב כאחד בנושא אחד. ואם כן קשה למה כתב מלת "או"? ומזה מוכרח שפעל 'להיטיב' כולל יותר מן פעל 'להרע', כי 'להרע' הוא רק לעצמו ו'להיטיב' כולל לעצמו ולאחרים, ובזה צריך לכתוב מלת "או". שאם יכתב "ולהיטיב" בוי"ו נפרש שהוא וי"ו החבור, כי יצוייר שירע וגם יטיב כאחד. למשל, הנשבע שלא יאכל פתו רק יתננו לרעהו - שבזה מריע ומטיב בפעם אחד; מריע לעצמו ומטיב לחברו באותו נושא בעצמו שהוא הפת. ממילא מבואר ש'להיטיב' כולל גם לאחרים שאי לאן כן מלת "או" מיותר. (ועיין בשבועות (דף כז.) מקשה על זה והא האי או מבעיא ליה לחלק! ומשיב לחלק לא צריך קרא. ומקשה הניחא לר' יונתן וכולי ושם גריס מהרי"ן מיגש "אפילו תימא ר' יאשיה לחלק הכא לא צריך לקרא" ומפרש דעד כאן לא קאמר ר' יאשיה לחלק אלא היכא דאפשר דעביד להו לתרוויהו (כגון מכה אביו ואמו) אבל הכא דלא אפשר דעביד לתרוויהו כחדא, דאם הרעה אין הטבה, וכי קא משתבע להרע כי משתבע בתר הכי להיטיב הוא

שבועת שוא. והן הן הדברים אשר כתבתי, תהילה לאל). [**ביאור משנה ו'**] - עתה שואל או יכול הנשבע לעבור על המצות יהא חייב?. ופה קצר. ובגמרא שבועות (שם) הביא בבא זו בשלמות. וזה לשונו: **תנו רבנן יכול נשבע לבטל את המצות ולא בטל יהא חייב? תלמוד לומר "להרע או להיטיב". מה הטבה רשות אף הרעה רשות. אוציא נשבע לבטל את המצות ולא בטל שהוא פטור. יכול נשבע לקיים את המצות ולא קיים שיהא חייב? תלמוד לומר "להרע או להיטיב". מה הרעה רשות אף הטבה רשות – אוציא נשבע לקיים את המצוה ולא קיים שהוא פטור.** והנה זה כבר ידעו שאי אפשר לפרש 'להרע ולהיטיב' על עבירה ומצוה מטעם שהזכרנו למעלה [שאז היה לו לומר "להיטיב להרע" כי בכל מקום שמזכיר טוב ורע החלטי יקדים טוב לרע (כנ"ל במשנה ד')], רק עתה אחר שחדש שיש חילוק בין להרע ובין להיטיב, ש"להרע" הוא רק לעצמו ו"להיטיב" הוא לעצמו ולאחרים (שמטעם זה נכתב מלת "או", ולא וי"ו מחלקת כנ"ל) - לפי זה שואל הלא אם כן נחלק גם בזה בין פעל 'להרע' ובין 'להיטיב'. ותחלה שואל שנפרש 'להיטיב' לעצמו ולאחרים, ו'להרע' לעשות עבירה ולבטל את המצוה (ובזה אין ראיה ממה שכתב רע קודם טוב כי הטוב פה איננו כללי ומוחלט). ואחר כך שואל שנפרש 'להרע' לעצמו, 'להיטיב' הוא לקיים את המצוה (ובזה אין ראיה ממה שלא כתב טוב קודם רע אחר שההטבה וההרעה אינם מענין אחד - שההטבה היא מצוה ומוחלטת והרעה הוא רשות). ועל זה משיב, אחר שזה מבואר שאי אפשר לפרש 'להרע ולהיטיב' שניהם על עבירה ומצוה (מטעם המבואר במשנה ד' שהיה לו להקדים הטוב אל הרע) ותרצה לפרשם בענינים שונים שיהיה פירושו - 'להרע' עבירה ו'להיטיב' לעצמו, או 'להיטיב' מצוה ו'להרע' לעצמו - זה לא יתכן כי מכללי הלשון ודרכיו שבכל מקום שבא דבר והפוכו שניהם נאמרו בדרך אחד. ואם כן אם תרצה לפרש 'להרע' - עבירה, נשיב לך מה הטבה רשות אף הרעה רשות. ואם תרצה לפרש 'להיטיב' - מצוה, נשיב לך מה הרעה רשות אף הטבה רשות. כי הסברה נותנת ששניהם נאמרו בדרך אחד; שבדבר שבו מדבר בפעל 'להרע' מדבר בו בפעל 'להיטיב'. ואין ראיה ממה ש'להיטיב' כולל גם לאחרים – שעל כל פנים פירושו שוה בזה - עם 'להרע' להרע לעצמו, ו'להיטיב' לעצמו ולאחרים.

והספרא קצר ותפס רק בבא אחת שהשני נשמע מעצמו. [**ביאור משנה ז'**] - ומה שאמרו עוד בספרא אוציא את הנשבע לעבור על המצות וכולי הוא שאלה אחרת. שהגם שהכתוב מדבר רק מהרעת והטבת עצמו לבד, הלא נוכל להוציא מקל וחומר שהנשבע לקיים את המצוה חייב כמו שלמד ר' יהודה בן בתירא מה אם הרשות שאין מושבע עליה מהר סיני וכולי. ומשיב, בשבועת מצוה שאני שלא עשה בה לאו כהן. ובגמרא שבועות (שם) אחר שהביא ברייתא זו דספרא (והפך סדרה כדרך הגמרא שאינו מקפיד על אופן הלמודים, רק להביא הדין בקיצור) מקשה: **וממאי דקראי בדבר הרשות כתיבי? דלמא בדבר מצוה כתיבי? לא סלקא דעתך, דבעינן הטבה דומיא דהרעה והרעה דומיא דהטבה, דהקיש הרעה להטבה. מה הטבה אינה בביטול מצות אף הרעה אינה בביטול מצוה. הרעה גופה הטבה היא. ואקיש הטבה להרעה מה הרעה אינה בקיום מצוה אף הטבה אינה בקיום מצוה. הטבה גופה הרעה היא. אי הכי בדבר הרשות נמי לא משכחת לה. אלא מדאיצטריך "או" לרבות הטבת אחרים שמע מינה דבדבר הרשות כתיבי, דאי סלקא דעתך דבדבר מצוה כתיבי - השתא הרעת אחרים אתרבי הטבת אחרים מבעיא**?! שאלת הגמרא היא שאלה אחרת, חדשה. שאחר שידענו מדברי הברייתא שפירוש "להרע או להטיב" - להרע לעצמו ולהטיב לעצמו, שואל שמכל מקום הלא לא נכתב בתורה בפירוש שהנשבע לעבור או לקיים מצוה פטור, רק שהכתוב לא דבר מזה. ומכל מקום לא מיעט זה בפירוש. ואם כן הגם שפירוש 'להרע ולהטיב' היא לעצמו, מכל מקום מי לא משכחת לה שנשבע להרע לעצמו במקום שמבטל מצוה כגון שלא לאכול מצה בליל פסח או נשבע להיטיב לעצמו ועושה מצוה כגון לאכול מצה. ומנא לן שבזה פטור? והשיבו שאם תאמר שבכלל 'להרע' גם אם מבטל מצוה – הלא יצויר להיטיב גם כן במקום שמבטל מצוה כגון נשבע לאכול ביום הכפורים, וזה לא נקרא 'מטיב לעצמו' כי הרעה גופה הטבה היא, רוצה לומר, שבזה הרעה שלא לאכול היא הטבה ולא האכילה היא ההטבה. וכן אם תפרש 'להיטיב' לעצמו גם במקום שמקיים מצוה – הלא יצויר נשבע להרע לעצמו גם כן במקום מצוה. למשל, להרע לעצמו להתענות ביום הכפורים. וזה נקרא 'מטיב לעצמו' באמת כי הטבה גופא הרעה היא - ר"ל בזה

הטבה לאכול היא רעה לנפשו. ומקשה אי הכי בדבר רשות נמי לא משכחת לה - ר"ל שגם כן יצויר מריע לעצמו מצד מה ומטיב מצד מה כמו אוכל דברים מרים לרפואה או דברים טובים ומזיקים לו, ובזה גם כן יצויר ההיקש הזה. ומסיק שזה שהנשבע על דבר מצוה פטור ידעינן מדאיצטריך "או" לרבות הטבת אחרים מכלל דרעת אחרים פטור, יען שהוא עבירה. דאם הרעת אחרים חייב – כל שכן הטבת אחרים.

סימן שיג

לכל אשר יבטא: הכתוב דבר דרך כל ופרט וכלל. כי פתח "כי תשבע לבטא בשתפים" שכולל כל מיני שבועות, ופרט "להרע או להיטיב", וחזר וכלל "לכל אשר יבטא". ואמר בספרא (שפירוש דבריו בשבועות דף כו) שר' ישמעאל ששמש את ר' נחוניה בן הקנה ודריש כל התורה בכלל ופרט וכלל, שמרבה כעין הפרט – כל דבר שהוא להבא, אף שאין בהם הרעה והטבה – כמו ש"אזרוק צרור לים" ו"שלא אזרוק". [אבל אינו לומד גם לשעבר שזה אינו נכלל עם הרעה והטבה הכתובים פה בפרט שאסורים משום בל יחל דברו והשקר לעבר איסורו משום בל תשקרו. או מפני שגם מ"ש בכלל "לבטא בשפתים...לכל אשר יבטא האדם" מורה שמבטא עתה ומקשר עצמו על להבא. וזהו שאמר בגמרא שם אר"י מי שאיסורו משום בל יחל וכולי. רב יצחק ב"א אמר אמר קרא "נפש כי תשבע" – מי שהשבועה קודמת למעשה, יצא לשעבר שהמעשה קודם לשבועה]. ורבי עקיבא ששמש את נחום איש גם זו דורש כל התורה בריבוי ומיעוט וריבה, וריבה הכל. ואינו ממעט מן המיעוט "להרע או להיטיב" רק דבר אחד שהוא הנשבע על דבר מצוה.

סימן שיד

אשר יבטא האדם: כבר בארנו למעלה (סימן י) פרטי ההבדלים בין שם "אדם" לשם "איש". וכתבנו שכל מקום שתפס שם "אדם" (ואינו מגביל נגד שם "בהמה" או שם מין זולתו כמו נגד הרוחניים) יכוין על גדר האדם ביחוד מצד היותו אדם - רוצה לומר, בוחר ומשכיל, שזה גדר האדם ביחוד. ובכל מקום שאינו מדייק בזה יתפוס שם "איש". ולפי זה ממה שלא אמר "לכל אשר יבטא איש" או "לכל אשר יבטא" סתם, ודייק לאמר "יבטא האדם" – מבואר שהטיל תנאי שיבטא וישבע מצד גדרו שהוא

אדם, ר"ל בדעה ובחירה והשכל. וזהו שאמר בספרא פרט לאנוס. ופירשו בגמרא שבועות (דף כו.) שבא לאפוקי אם נשבע כמעשה דרב כהנא ורב אסי שכל אחד סבר שהאמת אתו, עיי"ש. שבזה לא בטה 'האדם', רק 'האיש', ופטור.

סימן שטו

ונעלם ממנו: רצונו לומר שלא היה במזיד, רק בשוגג. (ושגגת שבועת ביטוי לשעבר משכחת לה שידע שהשבועה אסורה ולא ידע אם חייב עליה קרבן, כן פירשו בגמרא (דף כו:).) והנה בכתוב הזה נמצא שני נשואים מתחלפים: (א) השבועה (שאמר "כי תשבע" "אשר יבטא בשבועה"), (ב) החפצים שעליהם נשבע (שאמר "להרע או להיטיב לכל אשר יבטא האדם") וזה יסוד מוסד שהפעל הכתוב סתם אנו מפרשים תמיד שמוסב אל הנושא הסמוך לו בכתוב, וכמו שהבאנו באילת השחר (כלל קכג). לפי זה, אם לא היה כתוב פה מלת "בשבועה" היינו מפרשים פעל "ונעלם" על החפצים, שהם "להרע או להיטיב לכל אשר יבטא האדם", שהוא הסמוך אל פעל "ונעלם", לא על "תשבע" שנזכר קודם. לכן כפל מלת "בשבועה" (שהוא מיותר לכאורה שכבר אמר "כי תשבע") ועתה בהכרח שפעל "ונעלם" מוסב על "שבועה" הסמוך לו - שנעלם ממנו שבועה. לא על החפצים הקודמים בכתוב. וזהו שאמר בספרא (מובא בשבועות דף כו) תלמוד לומר "בשבועה ונעלם". ובגמרא שם בארו איך משכחת חפץ בלא שבועה, עיי"ש.

סימן שיז

ואשם לאחת מאלה: כבר הזכרתי בסימן הקודם שזה נזכר בפרשה זו ג' פעמים. וסבירא ליה לרבי עקיבא שמה שכתוב ג' פעמים "לאחת מאלה" צריך (א) לדרשה שהזכיר כבר בשם רבי עקיבא למעלה (פרק יב מ"א) ר' עקיבא אומר "מאלה" יש מאלה חייב ויש מאלה פטור; בדבר של ממון חייב ובדבר שאינו של ממון פטור. (ב) ומה שכתב שנית "לאחת מאלה" מדריש בל תאמר שמה שכתב שיביא קרבן בשנטמא אינו מדבר כלל בשאכל קודש או נכנס למקדש (ור' עקיבא לית ליה הלימוד "טומאתו"), רק במקום שמוזהר שלא יטמא כמו שדריש בספרא (שמיני פרק ד מ"ט) "ובנבלתם לא תגעו" – ברגל, שאז ישראל מוזהרים על הטומאה וכמ"ש הרמב"ם (??

מהלכ' טומאת אוכלים) ובסמ"ג (עשין רמו). והוה אמינא שאם נטמא חייב קרבן. (ג) ומה שכתב שלישית "לאחת מאלה" בא למעט שלא תאמר שמדבר בכהנים שנטמאו בשרץ או בנבלה ויתר טומאות שחשב בכתוב ברגל, שכיון שהם מוזהרים על טומאת מת בכל השנה החמיר עליהם ברגל שיביאו קרבן על טומאתם. לזה אמר "לאחת מאלה" - במ"ם - שהמ"ם מורה הקצתית; שיש מאלה שפטור אם נגע בטומאה אף כהן ברגל ולא נכנס למקדש ונגע בקדש. ור' אליעזר בן יעקב סבירא ליה גם כן כר' עקיבא, דחד "מאלה" ממעט שדבר שאינו של ממון פטור. והשנים האחרים דריש: (א) למעוטי מעשר, (ב) למעוטי תרומה – שרק אם נכנס למקדש או אכל קדש בטומאה חייב בקרבן, לא אם אכל מעשר או תרומה. (ומ"ש "אוננים" טעות סופר).

סימן שיח

והיה כי יאשם וכולי: מלת "והיה" הבא במאמר תנאי-עתידי יקשר לרוב את המאמר המאוחר במאמר הקודם אליו ביחוס הסבה והמסובב: "הנה נא ידעתי כי אשה יפת מראה את" (ומזה נמשך) "והיה כי יראו אותך המצרים..והרגו אותי" "ונפשו קשורה בנפשו" (ומזה נמשך) "והיה כראותו כי אין הנער" ומת "פן ירבה.." (וימשך מזה) "והיה כי תקראנה מלחמה ונוסף.." (שמות א':י') "ונתתי את חן העם..בעיני מצרים והיה כי תלכון לא תלכו ריקם" (שם). וכן הרבה. ולפי זה מלת "והיה" מציין לרוב המסובב מן הנאמר תחלה, ולא יצדק פה. שמה שכתב "והיה כי יאשם" הוא עצמו מה שכתב כבר. וכן מה שכתוב בשבועת הפקדון "והיה כי יחטא ואשם והשיב וכולי". ואמר בספרא (פה ולקמן ריש פרשה יג) "והיה" מיד מה יעשה? - הורו לנו כלל חדש בטבע הלשון, שלפעמים בא מלת "והיה" להורות על התכיפות. וכן אמר בספרי דברים (פסקא ב) ר' בנאי אמר אילו זכו ישראל היו נכנסים לארץ מיד שנאמר "והיה כי יביאך ה' אל ארץ הכנעני" – מיד. ושם (פסקא מא) "והיה אם שמוע תשמעו" - יכול לא נתחייבו בתלמוד וכולי? תלמוד לומר "והיה" – מיד. וכן (פסקא נה) ופר' תבא (פסקא רצד) – אין "והיה" אלא מיד. ובסוטה (דף לג:) דאי מירדן ואילך הא כתיב "והיה בעברכם את הירדן" (ר"ל "והיה" משמע מיד). וכמו שאמרו בסנהדרין (דף מד.) אני אמרתי "והיה בעברכם" ואתם רחקתם ס' מיל. ובזה יש לפרש מה שאמרו

בשבת (דף קיח.) אמר ר"ח לעולם ישכים אדם להוצאת שבת שנאמר "והיה ביום הששי והכינו" – לאלתר. וכן פה. רצונו לומר שיביא את אשמו תכף ולא יאחר.

סימן שיט

והתודה: גדר הוידוי הוא הפך הכפירה וההכחשה, והוא שמפרסם בפירוש דבר שטבע בני אדם להעלימהו, והוא (א) שמודה שבח חברו או (ב) שמודה גנות עצמו. (א) מין הראשון: "יהודה אתה יודוך אחיך", "הפעם אודה את השם" - כי דרך בני אדם להעלים מעלת אחרים ולתלות הכל בטבע כמו שאמרו מיום שברא הקב"ה את עולמו לא היה אדם שהודה להקב"ה עד שבאת לאה והודיתו. ומזה נגזר שם "תודה" על הודאת הנס כמו שכתוב "יודו לה' חסדו", שמודה ומכיר פלאי ה'. (ב) ומין השני ההודאה על חטאיו: "אודה עלי פשעי לה' ", "ומודה ועוזב ירוחם". ובהתפעל: "ומתודה חטאתי" (דניאל ט':כ'), "ויתודו על חטאתיהם" (נחמיה ט':ב'). והשם "ותן לו תודה" (יהושע ז':י"ט), "תנו לו תודה" (עזרא, י) - כי מטבע האדם להעלים חטאיו. ותנאי הקרבן שיכיר ויודה חטאו, ויתודה ווידוי דברים. ואמרו בכריתות (דף יב.) "והתודה" – מודה בדברים חייב, אין מודה בדברים פטור. ויתבאר עוד בסימן שאחרי זה.

סימן שכ

והתודה אשר חטא עליה: מסדר הכתובים משמע שתחלה יתודה ואחר כך יביא אשמו. ואין כן דעת רבותינו. שלדעתם היה וידוי זו בעת הסמיכה כמו בכל הקרבנות שבעת הסמיכה היה מתודה [כמ"ש הרמב"ם (פ"ג מהל' מעה"ק ה"יד)]. וזהו שאמרו תחלה "והיה" - מיד מה יעשה? "והביא" - רוצה לומר, שהתכיפות שמרמז עליו במלת "והיה" (כנ"ל סימן שיח) קאי על "והביא" שהוא קודם להוידוי. ויש לזה הכרח ממה שכתוב "אשר חטא עליה". שכבר בארנו למעלה (סימן קצד) שפעל 'חטא' אם מרמז העצם שבו חטא יבא אחריו שימוש הב' – "אשר חטא בה", "לחטא בהנה" – ולא יצדק עמו שימוש מלת "על", רק אם בא לרמז הסבה של החטא כמו "ונודעה החטאת עשר חטאו עליה" שפירושו בסבתה (כמו שבארנו שם סימן רמז). ולפי זה מה שכתב פה "אשר חטא עליה" הוא זר לפי חוקי הלשון. ומזה השכילו חכמינו שמלת "עליה"

אינו מלת היחוס של פעל 'חטא', רק של פעל 'והתודה'. ובאורו והתודה עליה אשר חטא. וזה כמ"ש (ויקרא טז, כא) "וסמך אהרן...על ראש השעיר החי והתודה עליו" שפירושו שמתודה על השעיר שסמך עליו. וכן פה – יתודה על החטאת החי את אשר חטא. וזהו שאמר בספרא מנין שטעון וידוי? ת"ל "והתודה". ומנין שוידויו על החי? נאמר כאן וידוי...מנין שהוא טעון סמיכה וכולי. [וכבר למד למעלה (פרק יא מ"ג) חטאת מטמא מקדש לסמיכה מן "וסמך ידו על ראש החטאת". והיא כמ"ש בירושלמי (פרק היה קורא ופרק המוצא תפילין) ולא כן כתיב מימים ימימה אלא כיי דמר ר"י כל מלתא דלא מחוורא מסמכין ליה מן אתרין סגין]. אולם, לפי זה יפלא שהכתוב מסורס. כי היה ראוי לאמר "והתודה עליה אשר חטא". אך זה נכון במה שאמרו בספרא מנין שטעון וידוי? ת"ל "והתודה" ומובא בכריתות (דף ?) ביתר ביאור: "והתודה" – מודה בדברים חייב, אין מודה בדברים פטור. אמר לו עד אחד נטמאת והוא אומר לא נטמאתי- פטור. וכולי ביארו שמאמר "והתודה" שייך אל התנאי "והיה כי יאשם..והתודה", רוצה לומר אם יתודה אז יביא אשמו, ורצונו לומר שיהיה מוכן להתודות בעת הסמיכה, שזה לא יצויר אם מכחיש ואומר "לא חטאתי". ולכן, הגם שפעל הוידוי מאוחר להבאת האשם, הוא קודם אליו בבחינת התנאי. ולכן בבחינת התנאי הקדים "והתודה", רוצה לומר, שלא יכחיש חטאו. ובבחינת הפעולה מוסיף שיתודה 'עליו', ר"ל על החי. ומה שאמר "והביא" – אף לאחר יום הכפורים התבאר למעלה (סימן רט).

סימן שכא

והביא את אשמו: מה שקראו בשם "אשם" הוא שלא כדת, דהא חטאת הוא. וכן קראו בכל הפרשה בשם "חטאת". רק שני פעמים הזכיר שם "אשם". וכן בפסוק ז' "והביא את אשמו אשר חטא". ולמדו רבותינו שקראו כן למען נלמד שדינו כאשם לענין שיהיה מותרו נדבה, שלמד כן באשם לקמן (פרק כא מ"ה) מן "אשם אשם לה' ". והגם שבספרא שם למד כן גם לחטאת ויתר קרבנות – נראה שפה יש מקום לטעות כמ"ש הרמב"ם (פ"ה מהל' פסולי המוקדשין ה"ט) מותר קיצי זבות וקיני יולדות חטאת ואשמות מותריהם לנדבה ויקרבו עולות. במה דברים אמורים שמותר

חטאת לנדבה בחטאת קבועה אבל מי שהוא חייב בקרבן עולה ויורד שהפריש מעות לחטאת בהמה והעני – מביא תחתיהם עוף ויחללם על העוף. וכן אם הפריש דמי עוף והעני – מביא תחתיהם עשירית האיפה ויחלל המעות עליו ויהנה בהם. ויצא לו זה מן הדרוש שנביא (בסימן שכה). ועתה נוכל לטעות שהוא הדין אם נתותר מן המעות יכול להנות בהם. לכן למד פה שדוקא אם העני, אבל אם נתותר מן המעות – מותרו נדבה. [והכסף משנה ציין שם דמתניתין דשקלים ודכריתות קשי אהדדי. תירץ רבינו דמתניתין דשקלים בקבועה ודסוף כריתות בעולה ויורד. ולמה שכתבנו יש חילוק בעולה ויורד עצמו. ולזה כיון הספרא] ולכן כתב זה בקרבן בהמה וכפלו בחטאת עוף. ולזה כפל דבריו במשנה ג ובמשנה ד', (א) על מ"ש "אשמו..על חטאתו" בחטאת בהמה, (ב) על מה שכתב "אשמו אשר חטא" בחטאת העוף. ויותר נכון להגיה במשנה ד' "אשמו אשר חטא".

סימן שכב

נקבה מן הצאן כשבה: כבר בארנו למעלה (סימן כב) דכל מקום שסימן המין מחובר בו כמו פה 'כשבה' 'שעירה', אין צורך לבאר שיהיה נקבה. ובא ללמד שיהיה נקבה ודאי, לא טומטום ואנדרוגנוס. ושם הארכתי בזה. והטעם שלא מעט טו"א בחמשת מיני החטאת, ולא עוד אלא שבחטאת נשיא ויחיד דכתיב "שעיר עזים זכר" "שעירת עזים נקבה" דריש דרשות אחרות, לא למעט טומטום ואנדרוגנוס – נראה משום דנוכל ללמדה מקל וחומר משלמים שכשרו לבא כל מין זכר ונקבה, לא כשרו לבא טומטום ואנדרוגנוס, חטאת וכולי, כמו שאמר כן בספרא דבורא דנדבה (פרשה ג ח'-י') ו(פרק יח ב'-ג'). אבל בעולה ויורד יש להשיב מה לשלמים שלא כשרו לבא מן העוף...., כמ"ש פרכא זאת בספרא שם.

סימן שכג

מן הצאן כשבה או שעירת עזים: מה שכתב "מן הצאן" מיותר, דמי לא ידע שכשבה ושעירה הם ממין הצאן. ועוד נמצא יתור זה ג' פעמים: (א) באשם מעילות (ויקרא ה, טו), (ב) באשם תלוי (שם ה, יח), (ג) באשם גזילות (שם ה, כה) דבכולהו אמר "איל תמים מן הצאן" שגם כן "מן הצאן" מיותר. דהא האיל הוא מן הצאן. ותמיד

הוא מזכיר כשב ושעיר ואיל סתם. ומה רצה במה שכתב "מן הצאן"? אמרו חז"ל מפני שהשמות 'איל' 'כבש' 'שעיר' נקראים על שם גידולו וענינו, והם שמות התואר כמו שבארנו באילת השחר (פרק לג). ויש לפרש דאם יש בו חסרונות בעניניו - לא יתאר בשמות אלה, ופסול. לכן נכתב ד' פעמים 'צאן' שהוא שם המין, לא שם התואר. ומרבה (א) חרשת, (ב) שוטה, (ג) ננסית – שהם מן המומים הפוסלים באדם ולא בבהמה [כמו שמביא הרמב"ם (פ"ח מהל' ביאת המקדש ה"יד והלכה טז)], (ד) יתר מומים הפוסלים באדם ולא בבהמה שחשיב הרמב"ם. [ועל זה אמר 'צאן' לרבות כל צאן משמע, ר"ל אף שיש בו מהמומים הפוסלים]. וכבר בארנו במכלתא דנדבה (סימן יז) שיש הבדל בין אם כתוב שם המין סתם ובין אם כתוב בה' הידיעה עם מלת "מן", שבא למעט תמיד כמו שאמרו "מן הבהמה" – להוציא הרובע וכולי. ודרש מה שכתוב "מן הצאן" להוציא הפלגס (בחדש י"ג אינו לא כבש ולא איל). ואם היה כתוב "צאן" הייתי אומר שכולל כולם כמו שאמר לרבות כל משמע, ולכן הוכרח לכתוב בכל אחת "מן הצאן" – ולא כולם.

סימן שכד

מן הצאן כשבה או שעירת עזים: היה די שיאמר "מן הצאן" ונדע שיביא כשבה או שעירה כמו בחטאת קבועה; ששניהם תחת סוג 'צאן'. וגם יש קל וחומר משם. דמה חטאת קבועה שאינו מביא עוף - יכול להביא כשבה או שעירה, כל שכן זה שמביא עוף! ואין להשיב ממצורע שאף שמביא עוף מביא רק כשבה ונוכל לדמותו לשם – זה אינו, דפה קל יותר שיכול להביא בדלי דלות עשירית האיפה. וזה כוונת [**משנה ה**' ו' ז'] והשיבו משום דהיינו טועים כמו שבמצורע מה שמביא שתי תורים בדלות הוא תחת שנים (שהיה לו להביא בעשירות שתי בהמות - אחד לעולה ואחד לחטאת), כן זה שבדלות מביא שנים - אחד לעולה ואחד לחטאת, הוא משום דגם בעשירות היה צריך להביא שנים (אחד לעולה ואחד לחטאת). והוה אמינא דסתם קרא דסמך עצמו על מה שפרט בדלות שיביא עולה וחטאת, שמזה נבין שכן היה צריך להביא בעשירות. לכן פרט "כשבה או שעירת עזים" – רק כשבה או שעירת עזים יביא, לא יותר. דאי לאו כן משכחת שיביא שתיהן - אחד לחטאת ואחד לעולה.

סימן שכה

וכפר עליו הכהן מחטאתו: וכן בחטאת העוף אמר (ויקרא ה, י) "וכפר עליו..מחטאתו". אבל במנחה שמביא בדלי דלות אמר (שם, יג) "וכפר עליו הכהן על חטאתו". ודריש בספרא (מובא בכריתות דף כז) מנין אתה אומר מביאין מהקדש כשבה וכולי כי באמת בא הדבר פה שלא כמשפט. כי מצאנו שבעל הלשון יזכיר לפעמים את הנושא שבסבתו באה הכפרה בשימוש המ"ם – "וכפר על הקדש מטומאת בני ישראל" (ויקרא טז טז), "לכפר על בני ישראל מכל חטאתם" (שם שם לח). ולפעמים יזכירנו בשימוש מלת **על** – "וכפר עליו הכהן על שגגתו" (לקמן פסוק יח), "וכפר עליו על אחת אשר יעשה" (שם, כו). ועם הדיוק יש הבדל ביניהם. שבהכפרה שאחריו מלת "על" יכוין שמכפר החטא עצמו ומסלק אותו. והכפרה שאחריו מ"ם יכוין שמכפר על החוטא ויסלק את החטא מן החוטא [או להראב"ע שכפרה מענין כופר ופדיון, יפדה את החוטא מן החטא], לא שמסלק את החטא עצמו. ולכן במקום שבאה הכפרה שלא על חטא - ידבר בשימוש המ"ם: "וכפר עליו לפני ה' מזובו" (ויקרא טו טו), "וכפר עליה הכהן מזוב טומאתה" (שם ל) – כי הזוב אין לו מציאות לכפר עליו בפני עצמו, רק לסלק היחוס שבין טומאת הזוב והאדם. וכן "וכפר על הקדש מטומאת בני ישראל", ולמד בספרא (אחרי מות פרק ד מ"ב) שאינו מכפר רק על טומאת מקדש וקדשיו כמו שאמר שם ר' שמעון אומר ממקומו הוא מוכרע. ורצונו לומר ולכן אמר בשימוש המ"ם, שמסלק היחוס בין הטומאה והקדש. ובזה יש לתת טעם על מה בשעיר נשיא אמר (ויקרא ד, כו) "וכפר עליו מחטאתו", ובכשבת יחיד אמר (שם לה) "וכפר על חטאתו" – שבכל אחד תפס דבר חידוש. שבשעיר נשיא יש לטעות שהשעיר משוער לכפר החטא עצמו אבל לא בערך החוטא שהוא מלך וכמוהו כאין בערכו. לכן יאמר שמכפר גם מחטאתו, שהוא יחוס החוטא אל החטא. ובחטאת יחיד הייתי טועה שהכשבה מספקת בערך החוטא, לא בערך החטא עצמו שגדול מנשוא - קא משמע לן שמועיל גם לכפר החטא עצמו. ועל פי הנחה זו יפלא שפה בא הדבר בהפך. כי בחטאת שעירה היה ראוי שיאמר "על חטאתו" כי חטאת זה מספיק להעביר החטא מעצמו, מבלי השקף על מהות

החוטא; כי זה מועיל תמיד לכל חוטא, גם עשיר. אבל בעשירית האיפה ראוי שיאמר "מחטאתו" כי זה אינו מועיל בערך החטא מצד עצמו רק בהשקף על החוטא שהוא עני. ומזה הוציאו חז"ל בחכמתם שבכוונה הפך את הלשון למען נלמד ממנו ענין הלכיי. שאם העני יכול להביא מחטאת כשבה ושעירה תורים ובני יונה. ושיעור הכתוב, שהגם שחטאת כשבה ושעירה מועיל 'על חטאתו' (רוצה לומר על חטאת עצמו), מכל מקום לפעמים יכפר עליו הכהן 'מחטאתו' (רוצה לומר שלא יכפר בערך החטא, רק בערך החוטא). וזה יצויר אם העני אחר כך ולוקח מן הכשבה שהכין תורים ובני יונה ויתר המעות שלו, ואז הלא לא כפר על החטא מצד עצמו -דהא מצד עצם החטא כבר הפריש כשבה או שעירה- רק כפר עליו מחטאתו, ר"ל להעביר החטא מהחוטא שאין ידו משגת. וכן אמר שנית בחטאת העוף "מחטאתו" שגם בו יצויר שלוקח בעד המעות שהכין לתורים ובני יונה עשירית האיפה ומכפר גם כן רק לפי ערך החוטא. אולם בעשירית האיפה אמר "וכפר..על חטאתו" - מלמד שהגם שקרבן זה אינו מספיק רק בהשקף על החוטא שהוא 'מחטאתו', לפעמים יכפר 'על חטאתו' והוא אם העשיר שמביא ממנו עוף וגם כשבה שמועיל לפי ערך החטא עצמו.

וההבדל שהבדיל בספרא ובכריתות שם בין כשבה ובין עוף, שאין לעוף פדיון כמו שלמד לקמן משנה ח' ובסדר בחקתי (בחקתי פרשה ד מ"ה), מרומז גם כן בכתובים. שתחלה אמר "ואם לא תגיע ידו די שה", ובעוף אמר "ואם לא תשיג ידו לשתי תורים" - כי יש הבדל בין **השגה והגעה**. ש'השגה' היא פעולה הנעשית בעצם הפעול ונקשר עם מלת "את" – "וישג לבן את יעקב", "וישיגו אותם חונים על הים". אבל ה'הגעה' היא בעצם הפועל שהוא מגיע אל הדבר, ולא בעצם הפעול, כי נקשר עם מלת "אל" בכל מקום – "ומה הגיע אליהם" (אסתר ט':כ"ו), "אליו לא יגיעו" (תהלות, לב). ולכן הזכיר בכל מקום העדר המציאה בלשון 'השגה' – "אם לא תשיג ידו" – שרצונו לומר שידו אינה משגת את הדבר המבוקש מסבת עניו, שאינו יכול לקחתו. לבד פה שינה לכתוב "אם לא תגיע ידו די שה". כי מדבר באופן שבערך הדבר עצמו כבר השיג את הדבר, כי כבר קנה כשבה או שעירה, רק שבערך האיש המשיג אין ידו מגיע אל הדבר אשר השיג כי העני וצריך למכרו. וקמ"ל שיכול למכרו הגם שכבר השיגה

ידו אחר שאין ידו מגעת. מה שאין כן גבי תורים תפס "אם לא תשיג ידו", שאם כבר השיג אותם יביאם בהכרח אחר שאין לעוף פדיון, רק שעוד לא השיג ולא קנה. וכן במצורע שלא כיון ללמד הדין הזה (שאם העני יכול למכור) תפס לשון הפשוט – "אם לא תשיג ידו". והנה ביולדת תפס הלשון "ואם לא תמצא ידה די שה" – כי האשה בעלה מביא בעבורה, אם עשיר קרבן עשיר ואם עני קרבן עני (כמ"ש הרמב"ם (פ"י מהל' שגגות ה"ו)) ובזה (שאין ידה 'משגת' ולא 'מגעת', כי אין לה כלום), כל שמוצאת דרך מציאה - שבעלה עשיר - מחויבת בקרבן עשיר.

סימן שכו

ואם לא תגיע ידו: כבר בארתי למעלה (סימן כח) שכל מקום שייחס הפעולה אל היד יכוין שיעשה הדבר בעצמו בבלי אמצעי. ועל זה דרשו שאי אפשר לו ללות. וכן בספרא תזריע (פרק ד מ"א) על "ואם לא תמצא ידה" דיולדת. ובפר' בהר (פרק ה מ"ב) "והשיגה ידו" – יד עצמו. וכן שם (פרק ח מ"ג) ובירושלמי (פרק ב דברכות) "וצרת הכסף בידך" – ובלבד בידך. וכן בכמה מקומות שכתוב עם הפעל האבר שבו יעשה הפעולה כמו 'וראה בעיניך', 'באזניך שמע', 'וילך ברגליו' – יציין שיראה בעיני עצמו ולא יסמוך על ראיית אחרים. וכן כשהלך ברגליו לא באמצעות סוסים וכרכרות. וכן במה שסמך היד אל הפעולה.

סימן שכז

ואם לא תגיע ידו די שה: מלת "די" מורה תמיד הסיפוק כדי מדתו כל הצורך – "והמלאכה היתה דים", "אכל דיך", וכדומה. ואמר בספרא (בהר פרק ה מ"ב ומ"ה) על "כדי גאולתו" ועל "די השיב לו" ולא חצים. ובספרי תצא (פסקא קטז) "די מחסורו אשר יחסר לו" – אין אתה מצווה להעשירו. כי "די" מורה כמדת הצורך, לא פחות ולא יותר. וכן דריש בספרא תזריע (פרק ד מ"א) על מה שכתוב ביולדת "ואם לא תמצא ידה די שה" יש לה שה ואין לה צרכיו מנין? ת"ל "די שה". ופירוש "צרכיו": שאין לו לקנות נסכיו. אמנם זה נכון בכבש יולדת שצריך נסכים אבל חטאת זה הלא אין טעון נסכים, ומהו "אין לו צרכיו"? ונראה שאין פירוש "צרכיו" פה צרכי השה, רק פירושו צרכי האדם המביא. והוא על פי ההבדל שהבדלתי למעלה (סימן שכה)

בין מה שכתוב פה "אם לא תגיע ידו" ובין מה שכתוב במקום אחר "לא תשיג ידו" "לא תמצא ידה". כי 'לא תגיע ידו' מציין קוצר יד האדם עצמו ועניו, לא שאינו משיג השה; כי אף שהשיג שה, ידו אינה מגעת למדרגה זו. ואם היה אומר "אם לא תגיע ידו שה" יהיה פירושו אין מעות לקחתו. אבל כשאומר "די שה" היינו שאין ידו מגעת בדי עושר כפי הראוי שיביא שה, ומציין עוני האיש עצמו שאין לו צרכיו - רוצה לומר, צרכי ביתו בהשפעה עד שיביא שה. כי צריך המעות והשה לצורך פרנסתו. מה שאין כן גבי יולדת שכתוב "אם לא **תמצא** ידה די שה" ש'מציאת יד' מציין השגת הפעול עצמו, לא כח הפעול והגעתו. ובזה מה שכתב שם "די שה" הוסיף שאף שמוצא ליקח שה אבל בלא די ספוקו, רצונו לומר, שאין לו לקנות נסכיו. ועל כן לא הביא הרמב"ם דין זה שאם אין לו נסכים רק גבי יולדת לבד (פ"י מהל' שגגות).

סימן שכח

שתי תורים או שני בני יונה: זה מבואר ששם שבא בלשון רבים אין מן הצורך להוסיף בו מספר 'שנים' או 'שתים'. כי מן הסתם נדע שאין לשון רבים פחות משנים; אם לא במקום שיש לטעות שהם שלשה או יותר. ובמקום שצריך להודיע שהוא רק שנים לא יותר כמו בדברים הבאים דרך ספור – "ויקח לו למך שתי נשים", "ויעש אלהים את שני המאורו", "וליוסף יולד שני בנים" – שאם יאמר "ויקח למך נשים" לא נדע שהיו רק שנים. אבל בהציווי אין צורך לפרט מספר שנים כי מן הסתם נתפוס המיעוט דמיעוט רבים שנים. ולכן אמר הכתוב השם בלשון רבים סתם ברוב המקומות כמו "וערכו עצים" - שני גזירי עצים (ויקרא נדבה פרק ה יא), "חלצו את האבנים" אין פחות משני אבנים בספרא מצורע (פרשה ו מ"ד), "קדש הלולים" - שתי ברכות (קדושים פרשה ג ט), "משכבי אשה" - שני משכבות (פרק י יא), "נפשות מת" - משני מתים (אמור פרשה ב ד), "ערבי נחל" שתים (פרק טז ו), "במספר שנים" שתי שנים (בהר פרשה ג י), "ימים תהיה גאולתו" שתי שנים (פרשה ד ב), "בתי החצרים" שנים (פרק ו א), "על פי השנים הנותרות" שתי שנים (בחקתי פרק י ז). וכן במכלתא וספרי וש"ס במקומות לא חקר. ולכן במקום שבא מספר 'שְׁנֵי' אל שם הרבים יש בו דרוש תמיד והראו בחכמתם שהיה מקום לטעות. כמו שאמרו: בספרא תזריע (פרק ד ב)

דגבי יולדת שנים ולא שלישי שיכול והלא דין הוא. ובפר' מצורע (פרשה ד ז) "שתי תורים" (דגבי מצורע) שתים ולא ארבעה שיכול והלא דין הוא ובפר' אמור (פרק יג ח) "שני כבשים" להוציא שבעה ועיין מה שכתבנו למעלה (סימן קסט) על שתי כליות ובפר' אחרי מות (סימן נב) על "וסמך שתי ידיו". ובכמה מקומות. ועוד לקמן בפרשת אחרי (סימן יז) הבאתי עוד דרושים רבים מענין הזה. ועיין מה שכתבנו שם. וכן דרש פה מספר 'שתי' ללמד שצריך דוקא שנים. דהוה טעינין שמה שכתוב "תורים" בלשון רבים הוא רק לכתחלה אבל אם אין ידו משגת לקנות שתי פרידות אלא פרידה אחת הוה אמינא אי בעי יביא פרידה אחת ומתכפר לו. דאחר שעשיר שלו מביא רק אחד – כן העני מתכפר באחד (כמו שהוא במצורע שבעשירות מביא כבש לעולה וכבשה לחטאת ובעניות מביא תחתיהם פרידה אחת לעולה ואחת לחטאת; אחד תחת אחד). לכן דייק "שתי תורים" שזה כאילו נכתב "שתי" בכפל (כי גם הלשון רבים מורה שתים) ומורה שמעכב גם בדיעבד.

סימן שכט

אחד לחטאת ואחד לעולה: זה נכתב בששה מקומות: (א) פה "והביא..אחד לחטאת ואחד לעולה" (ב) ביולדת (ויקרא יב, ח) "ולקחה שתי תורים או...אחד לעולה ואחד לחטאת" (ג) במצורע (ויקרא יד, כב) "שתי תורים או...והיה אחד חטאת והאחד עולה". ושם (שם, לא) "ועשה את האחד מן התורים...את האחד חטאת ואת האחד עולה". (ד) בזב (ויקרא טו, טו) "ועשה אותם הכהן אחד חטאת והאחד עולה (ה) בזבה (שם, ל) "ועשה הכהן את האחד חטאת ואת האחד עולה (ו) בנזיר טמא (במדבר ו, יא) "ועשה הכהן אחד לחטאת ואחד לעולה".

והנה על השג יד דיולדת נמצא דרוש בספרא (פרק ד ג), ועל השג יד דמצורע יש גם כן דרוש בספרא מצורע (פרשה ד יד).

ועל מה שנכתב (א) פה ובנזיר טמא "אחד לחטאת ואחד לעולה" (ב) בזב "אחד חטאת והאחד עולה" (ג) בזבה "האחד חטאת..והאחד עולה" דריש פה ג' דרשות:

א ממה שכתוב פה ובנזיר טמא "אחד לחטאת ואחד לעולה" בלמ"ד מורה שיקדים חטאת לעולה, ורצונו לומר שיקדימם בהפרשה, כי מה שכתוב "אחד לחטאת" מורה

על קביעת השם כמו "ואם מן הצאן קרבנו לעולה" "קרבנו לזבח שלמים" "והביא פר לחטאת" - שהלמ"ד מורה שמיחדו לכך. ואמר פה שהבעלים יזמינו כמ"ש "והביא אחד לחטאת...והביא אותם אל הכהן". ובנזיר טמא מדבר מהפרשת הכהן כמ"ש "ועשה הכהן אחד לחטאת וכולי" וכמ"ש רב חסדא (עירובין לו, יומא מא, נזיר כז, כריתות כח) אין הקינים מתפרשים אלא או בלקיחת בעלים או בעשיית כהן. וקמ"ל פה שאם הבעלים קובעים שם - יקדימו החטאת, ובנזיר מלמד שאם הכהן קובע שם יקדים חטאת לעולה. וזהו שאמר שתקדם חטאת לעולה.

ב וממה שכתוב גבי זבה 'ועשה אותם הכהן האחד חטאת והאחד עולה', הגם שבפשוטו מדבר גם כן מהפרשת הכהן וכמו שאמרו בספרא שם, בכל זה אחר שמלבד שכבר למדנו זה מפה הלא שינה לשונו ולא אמר "אחד לחטאת" בלמ"ד שמורה על קביעת השם -- למדו מזה דרוש השני שאמר בספרא שממין חטאת יביא עולה. רוצה לומר כי יש הבדל בשני מספרים אחד...אחד שבאים לפרט את המספר שנים הקדום. שאם לא יכוין לפרטם בבחינת ששניהם זוג אחד יאמר "אחד..אחד" בלא ה' הידיעה כמו "ועשה כרוב אחד מקצה מזה וכרוב אחד מקצה מזה" (שמות כה), "גורל אחד לה' וגורל אחד לעזאזל" (ויקרא טז), "וילפת את שני עמודי התוך אחד בימינו ואחד בשמאלו" (שופטים טז), "ומצאת שם שלשה אחד נושא שלשה גדיים ואחד נושא...ואחד נושא" (ש"א י). אבל אם יכוין לדבר בבחינת ששניהם ידועים על ידי מספר הכולל שהזכיר תחלה, שהם זוג ממנו, יתפוס בשניהם "האחד" בה' הידיעה -- "ושם האחד בוצץ ושם האחד סנה" (שמואל א יד, ד), "ויעש שני עגלי זהב וישם את האחד בבית אל ואת האחד נתן בדן" (מ"א יב), "ויתנו לנו שנים פרים ויבחרו להם הפר האחד..ואני אעשה את הפר האחד". ולכן ממה שכתב "האחד חטאת והאחד עולה" -שניהם בה' הידיעה- למד ששניהם זוג אחד ממספר "שני" שהזכיר; ששניהם תורים או בני יונה. שהאחדים נודעים על ידי שהזכירם ביחד במספר הכולל שני תורים, ר"ל האחד מן השני תורים והאחד מן השני תורים. מה שאין כן אם היה יכול להביא אחד תור ואחד בן יונה היה צריך לומר "אחד..אחד" בלא ה' והיה פירושו כל

אחד שיהיה. וכן במה שכתב במצורע עני "את האחד חטאת ואת האחד עולה" דריש שם גם כן שממין חטאת תביא עולה כמו שבארנו (מצורע סימן ע).

ג וממה שכתב גבי זב "אחד חטאת והאחד עולה" שיש בו זרות גדול, כי לפי חוקי הלשון צריך שמספרים הסדוריים יבואו בשיוי. או כולם בלא ה' -- ראשון שני שלישי, אחד אחד, אחד שני, וכדומה. או כולם בה' --הראשון השני, האחד האחד, האחד השני. ואם יבא אחד מן מספרים הסדוריים משונה מחברו - יש בו דרוש (כמו שאמרו "יום הששי" שכל מעשה בראשית היו תלוים עד ששי בסיון). דרשו שבא ללמד שלפעמים יקרבו גם אם אינם באים ביחד, באופן שיפול עליהם סדירות המספר. כגון אם הפריש חטאתו (פירוש "הפריש" - והקריב, כמ"ש בקדושין קידושין יג א, ומנחות מנחות ב א, ובכמה מקומות. וכן ברמב"ם (סוף פ"א מהל' מחוסרי כפרה). וזה מוכרח דהא לשמואל בקדושין (שם) מיירי שהפריש גם עולתו דשעבודא לאו דאורייתא. עיי"ש) ומת - יביאו יורשים עולתו, ואז כל אחד מחולק מחברו; שהחטאת הקריבו הבעלים והעולה הקריבו היורשים. לכן אמר "אחד..האחד". [ועיין בתוס' מנחות (דף ב.) ובתוספי הרא"ש (ספ"ב דקינים) ובשער המלך (פ"ד מ"ד פה"מ ה"א) בגירסא משושבת שהיה בספרים. ואין כאן מקום להאריך]. ועיין באילת השחר (כלל רמג).

ומה שכתב עוד דבר אחר: מה תלמוד לומר "אחד לחטאת ואחד לעולה", שיכול הואיל ושנים באים וכולי -- בא לבאר מדוע פה כתוב "אחד לחטאת ואחד לעולה" ובקרבן יולדת כתוב "אחד לעולה ואחד לחטאת". ואמר בספרא תזריע (פרק ד מ"ג) ובזבחים (דף צ.) כל מקום שנתחלפה חטאת הקדים חטאת לעולה, וכאן (ר"ל ביולדת) שנתחלפה עולה הקדים עולה לחטאת -- רצונו לומר כי יסוד קבוע בלשון שיקדים תמיד את העיקר במאמר (כמ"ש באילת השחר (פרק כב) בארך). ולכן בחטאת מטמא מקדש שהשני תורים באו תחת חטאת בהמה הייתי אומר מן הסברה ששניהם חטאת. ולכן אמר "אחד לחטאת" ולא שניהם חטאת, הקדים "אחד לחטאת" שהוא עיקר במאמרו. אבל ביולדת שהשני תורים באים תחת כבש העולה, הייתי טועה ששניהן עולה -- הקדים לאמר "אחד לעולה" ולא שניהם עולה, כי הוא עיקר הרבותא, לכן הקדימו. וזה פירוש הספרא תלמוד לומר "אחד לחטאת" אין שניהם

לחטאת "אחד לעולה" אין שנים לעולה - ר"ל מה שכתוב פה "אחד לחטאת" קודם, קא משמע לן שאין שניהם חטאת, ומה שכתוב ביולדת "אחד לעולה" קודם, קא משמע לן שאין שניהם עולה.

[ביאור משנה ד] אחר שסדר הדרשות המפוזרות בזה מבאר לפי הפשט מה שבקצת מקומות יחס ?קביעות אל הבעלים כמו פה ובקרבן יולדת ובקצת מקומות יחס הקביעות אל הכהן --"ועשה הכהן"-- כמו(?) בזב ובזבה(?) ובנזיר טמא. שזה מפני שהקינים מתפרשים ונקבעים או על ידי בעלים או על ידי כהן וכמ"ש רב חסדא כנ"ל. וכן הוכפל מאמר זה בספרא מצורע (פרק ה טו) גבי זב. ושם (פרק ט ה) גבי זבה. ובספרי (נשא פסקא ל) גבי נזיר טמא. ובכל זאת לפי הדרוש עיקר השמיע זה פה ובנזיר טמא שכתוב "לעולה" בלמ"ד הנ"ל. ויש טעות סופר בספרא והעיקר כמו שהגהתי.

סימן של

והביא אותם: כבר בארתי (באילת השחר כלל קן) שבכל מקום שאמר 'אותו' 'אותה' אותם' - יש בו דרוש ומעט זולתם. ובא למעט שלא יפדה בדמים ויביא זולתם. וגם בפר' בחקתי (פרשה ד מ"ה) יש מיעוט ממה שכתוב "והעמיד את הבהמה", דעופות אין נפדים. אולם פה הייתי טועה שמועיל פדיון אם הפריש עוף והעני, כמ"ש למעלה (סימן שכה) בדרוש 'מחטאתו' 'מחטאתו', עיי"ש. ומה שכתב "אל הכהן" – מלמד שהוא חייב בטיפול הבאתם כן אמר גם ביולדת ובספרי (פסקא כט) גבי נזיר טמא. ועיין למעלה (סימן כד) על "אל פתח אהל מועד יקריב".

סימן שלא

וְהִקְרִיב אֶת־אֲשֶׁר לַחַטָּאת רִאשׁוֹנָה: זה מיותר, דהא אמר אחרי זה "ואת השני יעשה עולה", ובזה דרך שיאמר בראשון סתם, או יאמר "אחד..שני" – "את הכבש האחד תעשה בבקר ואת הכבש השני וכולי". ומזה למדו חז"ל שבא ללמד ענין כולל, שמצד מה שהוא חטאת ?? שיהיה ראשונה, ומלמד שבכל מקום חטאת קדום, אף שיהיה אחריו עולת בהמה כמו ביולדת עשירה. ועל כן הנגינה מפסקת במלת "ראשונה" כי הוא ענין בפני עצמו, כולל כל החטאת. ועיין באילת השחר (כלל רלט). ובזבחים

(דף צ.) הוסיף ביאור לברייתא זאת וזה לשונו: הלכך חטאת העוף קודמת לעולת העוף מ"ואת השני יעשה עולה". חטאת בהמה לעולת בהמה מדרבי רחמנא (ר"ל מברייתא שהביא שם (בדף פט:) ממה שכתוב בחטאת הלוים "ופר שני בן בקר תקח לחטאת" שיליף שם שדם חטאת קודם ואיברי עולה קודמים) חטאת העוף לעולת בהמה מזה בנה אב. ונראה דלימוד זה בחטאת הלוים לאו דכולי עלמא הוא דהא בספרא למעלה (ויקרא חובה פרק ג ב, ד) מביא שר' יוסי הגלילי ור' שמעון דרשו מה שכתוב "ופר שני בן בקר" לדרשות אחרות, ולדידהו למד הכל מפה. ובזה לא קשיא מה שהקשו התוס' (פסחים דף נט ד"ה זה בנה אב, ובזבחים דף צ ד"ה חטאת העוף והבאר שבע הוריות ??) על מה שאמרו בהוריות ובפסחים (דף נט.) וז"ל זה בנה אב לכל החטאת שיוקדמו לעולות וקיימא לן דאפילו חטאת העוף קדמה לעולת בהמה ומאי "וקיימא לן"? הלא כל עצמו של הבין אב לא צריך אלא לחטאת העוף שיוקדם לעולת בהמה? ועוד קשיא מ"ש "לכל החטאת". ולמה שכתבנו ניחא; כי לר' יוסי הגלילי ור' שמעון צריך הבנה אב גם על קדימת חטאת בהמה לעולת בהמה ואמר שבכל זה קיי"ל שיליף גם זאת שחטאת העוף גם כן קודמת לעולת בהמה. ועיין מה שכתבנו בפר' תזריע.

סימן שלב

ומלק את ראשו ממול ערפו: גדר מלת **מול**, והבדלו מן **נגד עומת נוכח** וכיוצא, שמציין את השטח הסמוך לאיזה דבר בארך בענין שקרוב אליו ורואה אותו. כמו שאמרו בסוטה (דף לג:) "מול הגלגל" – סמוך לגלגל ופירושו התוס' שמשם ראו את הגלגל. ולכן אמר שם והלא לא ראו את הגלגל?. ואמר (שמות כ"ח:ל"ז-ל"ח) "אל מול פני המצנפת יהיה" והציץ היה על המצח למטה. וכן "אל מלו פני המנורה" ו"מול מחזה אל מחזה" (מלכים א ז':ה') ולכן אמר בספרא (מובא בחולין דף יט) מול הרואה את העורף. שאם יאמר "אצל ערפו" יהיה גם בצדדי העורף למעלה, אבל "מול" הוא השטח בארך שהוא הצואר המכוין נגד העורף.

סימן שלג

ולא יבדיל: כבר כתב הרמב"ם בשרשיו למנין המצות שמלת "לא" תתפרש לפעמים מענין שלילה ולפעמים מענין אזהרה, ורק מענין המאמר יודע לנו אם הוא שלילה או אזהרה. ועל כרחך "לא יבדיל" אשר בחטאת העוף הוא אזהרה. כי השלילה תהיה למותר. כי מאין נאמר שצריך להבדיל? כי לא נוכל ללמדו מעולת העוף שמשונים בדיניהם. אבל "ושסע אותו בכנפיו לא יבדיל" אין ראוי למנותו מכלל הלאוין כי הוא שלילה, ואם הבדיל - כשר. וכבר בארתי דבריו למעלה (סימן צ). ובזה יש לפרש מאמר תמוה בזבחים (דף סה:) **אמר ר' שמעון בן אליקום משום ר"א בן פדת וכולי אומר היה ר' אלעזר בר' שמעון שמעתא בחטאת העוף שמבדילין ומהו ולא יבדיל? אין צריך להבדיל. אמר ליה רב אחא בריה דרבא לר"א אלא מעתה גבי בור דכתיב "ולא יכסנו" הכי נמי שאין צריך לכסות? הכי השתא. התם דכתיב "בעל הבור ישלם" עליה דידיה רמיא לכסויי, אבל הכא מכדי כתיב "והקריבו" – חלק הכתוב בין חטאת העוף לעולת העוף. "לא יבדיל" למה לי? שמע מינה אין צריך להבדיל.** עד כאן. ופליאת המאמר מבואר לעין כל. וזה באורו: ר' אליעזר בר' שמעון סבירא ליה דלאו "ולא יבדיל" הוא שלילה, לא אזהרה. והקשה רב אחא שאי הכי מה שכתוב "ולא יכסנו" שהוא גם כן מיותר (דפשיטא שלא כסהו, דאם כסהו איך נפל שם שור או חמור) - נאמר שהוא שלילה. שיען שהסברה נותנת שמחויב לכסות אומר דאין צריך לכסות. והשיב לו ר"א, שם השלילה הוא נגד הדעת, אחר שצריך לשלם, איך נאמר שאינו מחויב לכסות? דאם כן למה יחויב לשלם? אבל פה צריך השלילה דלא נאמר שדינו כעולת העוף שצריך להבדיל. ומה שאמר אבל הכא מכדי כתיב "והקריבו" – חלק הכתוב וכולי פירושו על פי מה שבארנו לקמן (סימן שלז) שמה שאמרו "והקריבו" – חלק הכתוב בין חטאת העוף לעולת העוף - אין פירושו כמו שפירשו המפרשים שמעט מן מלת "והקריבו". רק רצונו לומר שממה שכתוב "והקריבו הכהן אל המזבח ומלק את ראשו והקטיר" - מפסוק זה ידעינן כפי עומק הפשט שצריך שיהיה הראש מובדל מן הגוף וראוי להקטרה בפני עצמו. עיי"ש. ואחר שבחטאת העוף אמר "ולא יבדיל", מבואר שחלק הכתוב בין חטאת העוף ובין עולת העוף.

מבואר מזה שאם לא היה הכתוב מבאר גבי עולת העוף במה שכתב "והקריבו...ומלק והקטיר" שצריך להפריד הראש, הייתי אומר שמעשהו כמעשה חטאת העוף שכתוב בו "ולא יבדיל". וכן אם לא היה כתוב בחטאת העוף "ולא יבדיל" הייתי אומר שדינו כעולת העוף שצריך להבדיל (בפרט לר' אלעזר בר' שמעון שמפרש "ואת השני יעשה עולה כמשפט" כמשפט חטאת העוף כמו שיתבאר בסימן שלז). ולכן סבירא ליה לר' אלעזר בר' שמעון ש"לא יבדיל" הוא שלילה, אחר שמן הסברה הייתי אומר שדינו כעולת העוף שצריך להבדיל. וזהו שאמר אבל הכא מכדי כתיב "והקריבו" - חלק הכתוב בין חטאת העוף לעול העוף. **לא יבדיל למה לי**? **שאין צריך להבדיל** פירש "לא יבדיל" לומר לך שאין צריך להבדיל [והמ"ם של ש"מ הוא טעות סופר והשין נמשך אל מלת "שאין"], רוצה לומר אחר שאם לא יכתב "ולא יבדיל" נאמר שדינו כעולת העוף, אם כן "לא יבדיל" הוא שלילה, לא אזהרה. ור' אלעזר בר' שמעון הולך לשיטתו דדריש "ואת השני יעשה עולה כמשפט" כמשפט חטאת העוף - שיהיה הראש והגוף ביחד בשעת הזאה. וההבדל בין עולת העוף וחטאת העוף שבעולת העוף מבדיל שני סימנים ובחטאת העוף רק סימן אחד. ואם אם לא יכתב "ולא יבדיל" נאמר שחטאת העוף דינו כעולת העוף שצריך להבדיל היינו למלוק שני סימנים. לכן אמר דאין צריך להבדיל. [עיין מה שכתבנו בזה בסימן שלז ותבין]. אבל רבנן סבירא להו כמשפט חטאת בהמה או חטאת העוף לענין שיהיה מול ערפו; ולא הוקש לענין הבדלה. ממילא אם לא יכתב "ולא יבדיל" לא נאמר דצריך להבדיל, כי לא נלמדנו מעולת העוף שמבדיל לגמרי הראש מן הגוף לדעת חכמים, ואי אפשר לעשות כן בחטאת העוף דהא כתיב "והזה מדם החטאת" - שיהיה אוחז בראש ובגוף ומזה. ולמה כתוב "ולא יבדיל"? על כרחך הוא אזהרה, לא שלילה.

סימן שלד

והזה מדם החטאת: בכל מקום שנזכר 'הזאה' באר באיזה אופן מזה. והוא, או באצבע כמו בחטאת הפנימית או באזוב כמו במצורע ובפרה אדומה. לבד פה לא באר במה יזה. וכבר בארנו למעלה (סימן רכ) כי ההזאה הוא השלכת טיפי הדם מרחוק, לא מן הכלי שזה נקרא 'זריקה' כמו שאמרו בספרא (פרשה ג ט) "והזה" – ולא הזורק.

וכיון שלא היה באצבע ולא באזוב, על כרחך היה מגוף העוף, וכמ"ש רש"י במנחות (דף ג.) הזאה - אוחז בגוף העוף ומעלה ומוריד בכח והדם ניתז מעצמו. מצוי - סוחט בין אצבעותיו. וזהו שאמר בספרא (מובא בזבחים דף סד:) "והזה מדם החטאת" – מגופה של חטאת. וזה מוכרח. שאף אם תרצה לדחוק שהיה באצבעו (הגם שלא כתוב באצבעו), אם כן תאמר בהכרח שיהיה מקבל הדם תחלה בכלי (כמו בחטאת הפינימית ובמצורע) או לתוך כף ידו (כמו בפרה אדומה). אם כן הלא ממה שכתב "והזה מן הדם" מבואר שמזה מקצת, לא כולו, שאם כן היה לו לומר "והזה את הדם" וכמ"ש למעלה. ואם כן איך אומר "והנשאר בדם ימצה"? שגדר פעל 'מצה' הוא על הדם הנבלע בגוף העוף, לא על דם המכונס בכלי (כמו שבארנו למעלה (סימן פב)). והיה לו לומר "והנשאר בדם ישפך" כמו שכתב בחמשת מיני החטאת, שעל דם המכונס צודק לשון 'שפיכה' ו'מזה'. ומזה מוכרח שהיה ההזאה מגוף החטאת. ולפי זה מה שכתוב "והזה מדם החטאת" פירושו שוה עם מה שכתוב (ויקרא ד׳:ה׳) "ולקח מדם הפר" שפירושו ולקח דם מהפר וכמו שבארתי זה היטב למעלה (סימן ריד). וכן פה - והזה דם מהחטאת. ולא אמר בפירוש "והזה דם מחטאת" שאז היה משמעו אף דם העור והתמצית וכמו שבארנו שם טעמו. עיי"ש.

סימן שלה

על קיר המזבח: מה שאמרו לא על קיר הכבש מובא ומבואר למעלה (סימן פג), עיי"ש. ואמרו חכמים שפירושו על קיר התחתון (אף שמדין קל וחומר יש ללמוד שהוא על קיר העליון כמו עולת העוף. דהא בחטאת בהמה הוא למעלה אף שעולתה למטה; וכל שכן בעוף שגם עולתה למעלה). ודייקו זה ממה שכתוב "**יִמָּצֶה**" בנפעל, ולא אמר "יְמַצֶּה" בקל (כמ"ש בזבחים (דף סד) מי כתיב ימצה? ימצה כתיב) - ר"ל כי יש הבדל בין הפעל ובין הנפעל. שהפעל משקיף על הפועל - ראובן אוכל, והנפעל משקיף על הפעולה לבדה - הלחם נאכל. וכמ"ש באילת השחר (פרק ג). ואם היה ההזאה למעלה ומשם מורידה למטה לעשות בו פעולת המיצוי היו צריכים לומר "יְמַצֶּה" בקל. וממה שכתב "יִמָּצֶה" בנפעל מבואר שנעשה המיצוי מאליה, כי שם

עמד והזה והיא מתמצה מאליה. וזהו שאמרו בספרא ששירי הדם שלו מתמצים, רוצה לומר מעצמם.

סימן שלו

חטאת הוא: כבר בארנו (סימן סט) שמה שכתוב בהרבה מקומות 'חטאת הוא' 'עולה הוא' הם דברים יתרים, שכבר מבואר בפסוק שהוא חטאת. וגם מלת "הוא" מיותר כמו שבארתי שם הטעם. ולכן נדרש תמיד, וכמ"ש באילת השחר (כלל קלה). ופירשוהו שהוא תנאי. שרק אם הוא חטאת, ועשוי לכך בכל כוונותיו. ודייק במלת "הוא" על חטאת העוף שנזכר פה בפרטות שמשונה מחטאת בהמה שטעון מליקה וצריך שגם הוא עם מליקתו המיוחדת יהיה חטאת - רוצה לומר, לשמו. וכבר בארנו (בסימן ?) שאתיא כר' אליעזר שדריש "אשם הוא" אף על גב שנאמר אחר זריקת דמו. עיי"ש.

סימן שלז

ואת השני יעשה עולה כמשפט: כפי הפשט היינו כמשפט עולת נדבה המפורש בראש הספר, וכן פירש רש"י בחומש. אולם לפי זה מלה זו מיותרת. שאם יאמר סתם "ואת השני יעשה עולה" - נדע שיעשה כמו שהתבאר משפט עולת העוף במקומו כמו שאמר תמיד סתם – "ולקחה שתי תורים...אחד לעולה ואחד לחטאת". ואם שרצה ללמד שאף על פי שהוא עולת חובה, משפטה כמשפט עולת נדבה, היה לו לומר "כמשפטו" או "כמשפט העולה". וכן על מה שכתוב בפר' שמיני "ויקרב את העולה ויעשה כמשפט" פירשו חז"ל (ביצה דף כ) כמשפט עולת נדבה שצריך סמיכה. אבל הלא באמת כבר למד עולת חובה במכלתא דנדבה (פרק ד ג) מן "וסמך ידו על ראש העולה". ולא הוצרך ללמד רק דאף שהיה עולת צבור סמך עליו כמשפט שסמך על עולתו שהקריב תחלה. ועיין מ"ש התוס' שם. ומה שידעינן שסמך על עולתו זה כבר למד מן "ראש העולה", דחובה ונדבה שוים. ועל כרחך אמר "כמשפט" סתם כי כבר נזכר שעשה עולה שטעון סמיכה.[ומ"ש בגמרא דא"ל מני ב"ש – יש לישב שלא תקשה על דברי. והמעיין יבין] אמנם, פה איך אמר "כמשפט" סתם? לכן פירשו רבותינו שפירושו כמשפט הקודם הנזכר בפרשה. ופירש תנא קמא **כמשפט של**

חטאת בהמה שהיא באה חליפתו לענין שיהיה בחולין וביום ובידו הימנית. [ובחולין דף כב וזבחים דף צח אמר ד"ביום" כדי נסבא. ובפרק התודה (דף פג) אמר דגם "ידו הימנית" כדי נסבה. ועיין בתוס' מה שכתבו בזה. ועיין ברש"י ותוס' חולין דף כא. ואכמ"ל] ור' ישמעאל סבירא ליה **כמשפט חטאת העוף** לענין שהיה המליקה ממול עורף. כי בעולת העוף כתוב "ומלק את ראשו" ולא כתוב "ממול ערפו". ור' אלעזר בר' שמעון סבירא ליה **כמשפט חטאת העוף** שהוא אוחז בראש ובגוף ומזה. ופירשו בגמרא שהראש יהיה מחובר בגוף בעת הזיה. ובמה שכתב כשהוא אומר "והקריבו" – חלק הכתוב עולה מן החטאת - חשבו המפרשים שמן כינוי הוי"ו - הִקְרִיבוֹ- למד זה. והתוס' (חולין כא זבחים סה) נתקשו דצריך כינוי הוי"ו לדרשה אחרת, שאפילו פרידה אחת יביא. אמנם לדעתי לא ממלת "והקריבו" למד רק מכל הפסוק, וכמ"ש בספרא מכלתא דנדבה (פרשה ז מ' ה-ו) אי מה מליקה האמורה להלן מולק ואינו מבדיל אף מליקה האמורה כאן מולק ואינו מבדיל... תלמוד לומר "ומלק את ראשו וכולי" – מלקו כדרך הקטרתו וכולי. ופירשנו שם דכתיב "ומלק את ראשו..והקטיר המזבחה ונמצה דמו" שהוא הקטרת הראשו, כי אחרי זה אומר שם שנית "והקטיר" על הקטרת הגוף. ואי אפשר לפרש שיקטיר הראש קודם מציית הדם כמ"ש "והקטיר..ונמצה" דאין לך דבר נקטר קודם מתן דמו. ועל כרחך פירוש "והקטיר" שיהיה הראש ראוי להקטרה, היינו שבעת המליקה יפרידנו מן הגוף. וזהו שאמר מלקו כדרך הקטרתו. ומזה מבואר נגלה(?) שבעולת העוף מולק ומבדיל. אמנם מה שתפס מלת "והקריבו" ולא תפס הלימוד מן "ומלק..והקטיר" – נכון מאד; כי יש מקום לדחות שגם עולת העוף דומה כחטאת העוף (שבעת המליקה אינו מבדיל הראש מן הגוף) ומה שכתוב "ומלק את ראשו והקטיר המזבח" היינו שאחר שגמר המליקה, בעת שרוצה להקטיר, יפריד הראש מן הגוף ומקטירו בפני עצמו. ואין להשיב שאם כן היה לו לכתב "ומלק ומצה דמו והקטיר" כיון שמוצה דמו תחלה – יש לומר שרצה ללמד שהמליקה תהיה בראש המזבח ומורה לנו בשינוי הסדר שמלת "המזבחה" מוסב לשני הפעלים 'ומלק' 'והקטיר' שגם המליקה תהיה בראש המזבח, וכמ"ש בספרא שם (פרשה ז משנה ד) יכול ימלקנו בין למעלן בין

למטן? תלמוד לומר "ומלק את ראשו והקטיר המזבחה" – המזבח אמור לענין מליקה ולענין הקטרה. מה הקטרה למעלן אף מליקה למעלה. לכן תפס מלת "והקריבו" שמן "והקריבו הכהן אל המזבח ומלק" למדנו שתהיה המליקה בראש המזבח, וכמש"ש (סימן עט) בפירוש הספרא הנזכר. ואינו צריך "והקטיר המזבחה" ללמד על שהמליקה במזבח דאם כן הוה ליה למימר "ומלק ומצה והקטיר המזבח" והייתי מלמד גם כן היקש זה כמו שבארנו שם. ואם כן מוכרח מן "ומלק והקטיר" שצריך להבדיל הראש מן הגוף בעת המליקה. וזה כוונת הגמרא בחולין (שם) שתחלה אמר (דף כא.) או אינו אלא כמשפט חטאת העוף? כשהוא אומר "והקריבו" – חלק הכתוב בין חטאת העוף לעולת העוף...אי מה להלן ברוב שנים אף כאן ברוב שנים? תלמוד לומר "ומלק והקטיר" – מה הקטרה הראש לעצמו והגוף לעצמו, אף מליקה הראש לעצמו וכולי. ומקשה (דף כב.) ותנא קמא וכי מאחר דנפקא ליה מן "ומלק והקטיר", "והקריבו" למה ליה? אי לא "והקריבו" הוה אמינא מאי "כמשפט"? כמשפט חטאת העוף (שאינו מבדיל). ואי משום "ומלק והקטיר" הוה אמינא מה הקטרה בראשו של מזבח אף מליקה בראשו של מזבח. השתא דכתב רחמנא "והקריבו" - דרוש ביה נמי הא. רצונו לומר, דהשתא דכתיב "והקריבו הכהן אל המזבח" ללמד שהמליקה בראשו של מזבח, אין צריך "ומלק והקטיר המזבח" ללמד זאת. וע"כ שמ"ש "ומלק והקטיר" היינו שבעת המליקה יהיה ראוי להקטרה, שיהיה הראש נפרד לעצמו. ועל כן תפסו כולם מלת "והקריבו", רוצה לומר, "והקריבו הכהן אל המזבח" שממנו עיקר ההוכחה ש"ומלק והקטיר המזבחה" לא בא על הכוונה שתהיה המליקה במזבח לבד, רק ללמד גם כן שתהיה המליקה הראש לעצמו ראוי להקטרה. ועל כן בברייתא שבספרא לא נמצא מה שהוסיף בגמרא אי מה להלן ברוב שנים וכולי תלמוד לומר "ומלק והקטיר" - כי זה נכלל במה שכתב תלמוד לומר "והקריבו"; רק שהספרא מקצר והתלמוד מאריך ומפרש. ור' אלעזר בר' שמעון סבירא ליה גם כן דמה שכתוב "ומלק והקטיר" היינו שמלקו כדרך הקטרתו, רק אחר שסבירא ליה דכמשפט חטאת העוף דאוחז בראש ובגוף ומזה, לכן מפרש ביניהם שבעת המליקה יחתוך הסימנים ומוצה ואז חותך הראש ומקטירו. ולמה שאמרו בזבחים דסבירא ליה לר' אלעזר בר'

שמעון "ולא יבדיל" פירושו אין צריך להבדיל ובארנו למעלה (סימן שלג) שהוציא זה משום דבעולה צוה להבדיל – הוה אמינא שהוה הדין בחטאת. לכן אמר שבחטאת אין צריך להבדיל, ואין פי' להבדיל הראש מן הגוף דלדידיה בין בחטאת בין בעולה צריך להזות כשהראש והגוף ביחד. רק פירושו אין צריך להבדיל הסימנים שזה נקרא הבדלה לשטתו. ובזה מיושב מה שהקשו התוס'. ואין כאן מקום להאריך יותר.

סימן שלח

ואם לא תשיג ידו: ר' יהודה למד מזה שחביבה מצוה בשעתה שאינו ממתין עד שיעשיר, ואף אם היה אביו גוסס ויניח לו מאה רבוא כמו שכתב הרמב"ם (פ"י מהל' שגגות ה"י) ממתניתין דערכין (דף יז:) שהוא מימרא דרבי יהודה. ור' אלעזר הוסיף להוכיח מעירוכין שהעני מביא סלע ואין ממתין עד שיעשיר, אף שלר' אליעזר משכחת לה בהיתה ספינתו בים ובאה לו ברבואות, וכמ"ש בערכין (דף יח.) הא מני ר' אליעזר הוא דאמר אם היה אכר נותן לו צמדו ובזה הלא יעשר בודאי, ובכל זה אינו צריך להמתין. [ור' יהודה יסבור כרבנן בערכין (דף כג.) דספינה נכסים נינהו ולא משכחת רבותא בערכין לדידיה]. ור' שמעון הוסיף שחביבה מצוה ממה שהקטר חלבים דוחים את השבת אף על גב ששם אין ספק כי בודאי תחשך (מה שאין כן בהיה מורישו גוסס או ספינתו בים; שספק שמא לא ימות מורישו ושמא תטבע ספינתו) ובכל זה אין ממתינים עד שתחשך. ועיין מ"ש על זה במנחות (דף ע:)(?)

סימן שלט

והביא את קרבנו: מלת "קרבנו" מיותר. וכבר בארתי למעלה (סימן סא) שדריש כל מקום דכתיב "קרבנו" כי האי גוונא; דהוה ליה למימר "והביא את אשר חטא". ואמרו חז"ל דאם יאמר "והביא את אשר חטא עשירית האיפה" לא נדע רק ששיעור מנחת חוטא הוא עשירית האיפה. לכן אמר "קרבנו" שהוא שם הסוג שכלל - "קרבנו" - בין חוטא בין נדבה, הוא עשירית האיפה. ובארו דשיעור עשירית האיפה הוא אחד מעשרה לשלשה סאין. האיפה ג' סאין כמו שאמרו במנחות (דף עז.) מדכתיב (יחזקאל מה, יא) "הָאֵיפָה וְהַבַּת תִּכֶן אֶחָד" וכתיב (שם, יד) "מַעְשַׂר הַבַּת מִן הַכֹּר". והכור שלשים סאין. ואם כן האיפה ג' סאין שהם ז' רביעי הקב שהוא ז' לוגין ועוד

ביצה וחומש ביצה. ועיין בעירובין (דף פג:). ואמר שהסולת של חטים וכמו שבארנו זאת למעלה (סימן צו).

סימן שמ

סולת לחטאת: מלת "לחטאת" מיותר. ופירשו חז"ל שיהיה הפרש המעות לשם חטאת. רוצה לומר, שנגד מה שדריש למעלה (פרשה י מ"ט) שמביאין מהקדש תורים ובני יונה עשירית האיפה - ילמד פה שזה דוקא אם לא פירש עדיין "זו לחטאתי וזו לעולתי". אבל אם פירש המעות לשם עולה – אי אפשר להביא עשירית האיפה רק מדמי החטאת, לא מדמי העולה. וכמו שאמרו בכריתות (דף כח.) מטמא מקדש עני שהפריש מעות לקנו ואמר "אלו לחטאתי ואלו לעולתי" והעשיר – מוסיף ויביא חובתו מדמי חטאתו ואינו מוסיף ומביא חובתו מדמי עולתו.

סימן שמא

לא ישים עליה שמן ולא יתן עליה לבנה כי חטאת היא: ממה שכתוב "עליה" שרצונו לומר על עשירית האיפה שמביא לחטאת, מבואר שיכול לתת שמן ולבונה על השירים שהם קרוים 'מותר המנחה', לא 'מנחה'. והנה מה שכתב "כי חטאת היא" הם דברי מותר. הא כבר אמר "והביא עשירית האיפה לחטאת". ואם להודיע הטעם שאינו נותן שמן ולבונה – מה נפקא מינה בזה? והא לא נמצא חטאת כמוה מסולת שנאמר שבא ללמד שהוא הדין שגם יתר החטאות אין צריכים שמן ולבונה כמו שדרש למעלה (סימן קכו, וסימן קנה, וסימן רנו) מה שכתוב "מנחה היא" "חטאת הקהל היא". וכבר הזכרתי למעלה (סימן סט, וסימן צא) שכל מקום שאומר "עולה הוא" "מנחה הוא" - יש בו דרוש מטעם זה, כי הוא למותר. וגם מה שכתוב מלת "הִוא" מיותר שמצאנו פעמים הרבה שלא יאמר מלת "הוא" כמו שהבאנו שם ובאילת השחר (כלל קלה). ופירשו חז"ל בספרא (מובא במנחות דף נט:) שבא ללמד שאיסור נתינת שמן ולבונה הוא מצד כי חטאת הוא - רוצה לומר, שעומד להתם פשע ולכלא חטאת; שמצד זה נקרא בשם "חטאת", לא בשם "מנחה". וזה בעת הכפרה שמרים ממנה הקומץ על האישים שאז אין ראוי שימצא בה שמן ולבונה. ואם כן, אם נתן עליה תחלה - אינו פוסל כיון שיכול להסירה בעת ההקטרה. והנה בלבונה יצויר זה

שבעת ההקטרה ילקט הלבונה וממילא ממה שכתוב "כי חטאת" (שעיקר ההקפדה על עת שמכפר חטאת) ידענו שאם נתן לבונה תחלה אינו פוסל. אבל השמן אינו יכול ללוקטו. אולם גם בשמן יצויר אם נתן שמן על כזית מנחה (שעובר עליו כמ"ש במנחות (דף ס)) ובעת ההקטרה מרים הקומץ ממקום שאין בו שמן עד שנשאר הכזית עם השמן בשירים (שאינו פוסל כמו שדרשו אבל נותן הוא על שיריה), ונאמר שכשר גם בזה. אך לזה אמר "כי חטאת הוא" - מלת "הוא" מורה על העשירית כולה; שכולה מוכן לחטאת. וכל שנתן שמן על כזית ממנה - פסול, כיון שאינו יכול ללוקטו מן הכזית וגם הוא מוכן לחטאת בכלל העשרון. וזהו שאמר או "כי חטאת" יכול אפילו נתן עליה שמן תהיה כשרה?... תלמוד לומר "היא" – רוצה לומר, מלת "היא" מודיע שצריך שכל העשרון יהיה בלא שמן בעת החטאת והכפרה. [**ביאור משנה ו**] והנה ההבדל הזה בין שמן ולבונה הוא רק לפי מה שאנו מפרשים מה שכתוב "לא ישים עליה שמן" פירושו על המנחה עצמה. אבל קשה, מנא לן לפרש כן? הלא יש לפרש שמה שכתוב "לא ישים עליה" פירושו בעבורה כמו "והקריב על זבח התודה", "על חלות לחם חמץ", "יקריב קרבנו על זבח" - שפירושו בעבור זבח התודה ולצרכו. וכן נפרש פה שלא ישים שמן ולבונה בכלי מיוחד לצורך המנחה שתהיה המנחה בכלי אחד והשמן או הלבונה בכלי שרת מיוחד בפני עצמו. ובזה ידבר בהכרח בשני כהנים. שכהן אחד נושא הכלי שבו הקומץ וכהן אחד נושא הכלי שבו השמן והלבונה. כי הקומץ צריך להוליכו בכלי שרת וצריך שיהיה בימין הכהן ושלא תהיה חציצה בין יד הכהן והכלי שרת, ואם כן אי אפשר שיאחז בימינו גם הכלי שרת שבו השמן והלבונה. וצריך שני כהנים. ולפי זה אין חילוק בין שמן ולבונה אחר שגם השמן בכלי מיוחד נפרד מן המנחה כמו הלבונה. והשיב תלמוד לומר "עליה" – עליה בגופה של מנחה הוא מדבר - רצונו לומר שאם פירושו בעבורה ושמשים השמן ולבונה בכלי בפני עצמו וכהן אחר נושא אותה, לא היה צריך לכתוב "עליה" כלל, רק "לא ישים שמן ולא יתן לבונה" והייתי מפרש שלא ישים אף בפני עצמו. וכשאמר "עליה" בודאי פירושו על המנחה, לא בעבורה. [**ביאור משנה ז**'] ומקשה שהגם שפירושה עליה ממש, עדיין מי יאמר שפירושה על גוף המנחה? דלמא הזהיר

שלא ישים שמן או לבונה בכלי וישים הכלי על הכלי שבו המנחה או הקומץ, שזה "עליה" ממש כיון שהכלי שבו הלבונה והשמן מונח על המנחה וכהן אחד נושא את הכלי שרת שבו המנחה, והכלי של שמן ולבונה על גבה. ובזה גם כן אין חילוק בין שמן ולבונה - שיכול להסיר הכלי העליון של השמן מן המנחה. ומשיב תלמוד לומר "עליה" – עליה בגופה של מנחה הוא מדבר - רצונו לומר ממה שכפל שני פעמים "עליה" מורה שבא בדיוק גמור, שנותן השמן על גוף המנחה, לא שיהיה בכלי והכלי על המנחה. [משנה ו' ומשנה ז' מובא במנחות (דף ס.). ורש"י פירש יכול בשני כהנים דלא יתחייבו בשני לאוין עד שיהיה שני כהנים. והתוס' הקשו עליו ופירשו בשני כהנים בשני מנחות. ובשם רבינו תם פירשו בשני כהנים בשני דברים. ובקרבן אהרן הקשה על כל הפירושים ופירש פירוש אחר שגם כן אין הדעת מקבלתו. עיין על דבריהם כי האריכו. ומה שפירשתי נמלט מכל המבוכות ועולה היטב בחבור המאמר בפירוש פשוט. תהילה לאל.] [**ביאור משנה ח**'] ור' יהודה דריש מה שכתוב "כי חטאת היא" לכוונה אחרת (מובא במנחות דף ?) שמה שלא יתן שמן ולבונה היא מצד שחטאת היא, אבל מנחת כהן גדול (שהם החביתין), הגם שביחזקאל (יחזקאל מד, כז) קראו חטאת - "וביום בואו..יקריב חטאתו" ופירשוהו במועד קטן (דף טז.) שזו עשירית האיפה שלו – בכל זה אינה חטאת לענין לבונה; דהא טעונה שמן, והוא הדין דטעונה לבונה. ועל זה אמר פה "כי חטאת היא" - ולא זולתה.

סימן שמב

והקטיר המזבח על אשי ה' חטאת הוא: בעולה ובמנחה ובשלמים אמר "אשה להשם", שהם מתקבלים למנחה על האש כי באו נדבה. ובחטאת אמר (ויקרא ד, ופה) "על אשי השם" כי אינם מתקבלים מצד עצמם כי באו על חטא, רק שהחוטא יתכוין לאשים כאילו חלבו ודמו של החוטא נקטר, ומתכוין לה' בעל הרחמים שמקבל חלב החי תמורת האדם. ומה שכתב "חטאת הוא" כבר בארנו (סימן סט) ובאילת השחר (כלל קלה) שבכל מקום שאמר כן הוא למותר ויש בו דרוש. בפרט פה כבר אמר זת(?). ודרשו שהוא תנאי; שיהיה לשם חטאת. ומלת "הוא" מורה עכובא – שאם עשה הקמיצה, והוא הדין יתר המעשים, שלא לשמו - פסול.

סימן שמג

על חטאתו אשר חטא מאחת מאלה: כבר הזכרתי (בסימן שטז) שמה שכתוב בפרשה זו שלש פעמים "אחת מאלה" נצרך לג' דרשות. אמנם, תחלה אמר "לאחת מאלה" ופה אמר "מאחת מאלה", בשימוש המ"ם, ולא אמר "לאחת" כמו בקודמים. וכבר שמנו חק למעלה (סימן קצח) שבמקום שבא שימוש המ"ם שני פעמים יש לו שני מובנים. (א) שיש לפרש ששניהם שייכים אל הפעל הקודם. למשל, אשר חטא מאחת אשר חטא מאלה כמו "כי שודד מבית מבוא" שפירושו שודד מבית, שודד מבוא. (ב) ויש לפרש ששם השני נקשר אל הראשון – אשר חטא מאחת מאלה, רוצה לומר אחת מאלה. ובארנו שם שלכן כפי הדרוש בהכרח יסבול הענין שני המובנים, שאי לאו כן לא היה כותב לשון שיש בו מקום טעות. ועל כן דרשו שם "ועשה מאחת מהנה" – ועשה אחת ועשה הנה. עיי"ש. וכן פה כתוב "אשר חטא מאחת מאלה" להורות גם הכוונה השניה - ועשה מאחת ועשה מאלה. ובא ללמדנו שאלה השלשה דברים שמביא עליהם קרבן עולה ויורד אין לאחד מהם שום מעלה על חבירו. שכפי הסברה היינו אומרים שאם עבר על כל השלשה אלה (שצריך להביא ג' חטאות) ויש לו כשבה ותורים ובני יונה ועשירית האיפה ואין ידו משגת יותר - יביא הכשבה בעבור טומאת מקדש וקדשיו (שהיא חמורה מכולן שחייב כרת) והקלה מהם שהוא העוף יביא על שמיעת הקול, והקלה שבקלים שהיא עשירית האיפה יביא על הקל שבקלים שהוא ביטוי שפתים. כפי חומר העון יהיה החטאת. לכן קא משמע לן שבין אם יחטא 'מאחת' ובין אם יחטא 'מאלה' (השלשה ביחד) – דין אחד להם, כי שלשתן שוים במעלה לענין הקרבן.

סימן שמד

והיתה לכהן כמנחה: רש"י ז"ל פירש על פי פשוטו שהשירים יהיו לכהן כמו ביתר מנחות. אך זה כבר מבואר בפר' צו "וכל מנחה בלולה בשמן וחרבה לכל בני אהרן תהיה", ומנחה חריבה הוא מנחת חוטא. ועוד שבזה היה לו לומר "והנותרת ממנה לכהן כמנחה" כמו שאמר תמיד, לא "והיתה לכהן". על כן פירשוהו רבותינו שמה שכתוב "והיתה לכהן" פירושו אם הכהן מביא מנחה זאת תהיה לו (דומה בהלכתה)

כמנחה אחרת. ונחלקו תנא קמא ור' שמעון בספרא (מובא במנחות דף עד) במה תדמה מנחת חוטא של כהן למנחה אחרת. תנא קמא פירש שתדמה לו כמנחת נדבה לענין שתהיה עבודתה כשרה בו. היינו, שכמו שיוכל להקריב בעצמו מנחת נדבה שלו (כמו שכתוב "ובא בכל אות נפשו ושרת" (דברים יח, ו) מכאן לכהן שבא ומקריב קרבנותיו בכל עת שירצה (בבא קמא קט, מנחות עד)), כן יכול להקריב עשירית האיפה שלו שמביא על חטא, דיש מקום לטעות דאינו יכול להקריב חטאת של שמיעת קול שהיה מזיד (כן פירשוהו במנחות שם). ור' שמעון פירש שתדמה מנחת חוטא של כהן למנחה זו הנזכר, רוצה לומר מנחה של ישראל, לענין שירים ממנה הקומץ והשירים קרבים בפני עצמם. ואמר בספרא דהתנא קמא לא יאבה לפרש כר' שמעון (דפי' שיהיה לכהן כמנחת ישראל) דהכתיב סתם "והיתה לכהן כמנחה" דמשמע גם כמנחת כהן, ומנחת נדבה של כהן הוא כליל. ור' שמעון השיב לתנא קמא דאם הוקש למנחת נדבה של כהן הוה ליה למימר "והיתה לכהן כמנחתו" (כן גריס בגמרא מנחות שם בדברי ר' שמעון). ולהבין קוטב פלוגתתן על נכון אציע לך דברי הגמרא במנחות המופלאים וסתומים הפלא ופלא. וזה לשונו (דף עד.): **תנא אבוה דר' אבין** (אליבא דר' שמעון) "**כל מנחת כהן כליל תהיה לא תאכל**" **לאכילה הקשתיו ולא לדבר אחר. מאי קאמר. אמר אביי הכי קאמר כל מנחת כהן לא תאכל חובתו, כליל תהיה נדבתו. אמר ליה רבא סכינא חריפא מפסקא קראי. אלא אמר רבא כל מנחת כהן כליל תהיה נדבתו, לא תאכל חובתו. (ואיפוך אנא. מסתברא נדבתו הוה ליה לרבויי וכולי). ורבנן האי "כל מנחת כהן כליל תהיה לא תאכל" מאי עבדי ליה? מבעיא להו לכדתניא אין לי אלא עליונה בכליל תקטר** (פירוש מנחת חביתין) **ותחתונה בלא תאכל** (פירוש מנחת כהן הדיוט) **מנין ליתן את האמור של זה בזה ואת האמור של זה בזה? תלמוד לומר כליל כליל לגזירה שוה. נאמר כאן כליל ונאמר להלן כליל. מה להלן בכליל תקטר אף כאן בכליל תקטר. ומה כאן ליתן לא תעשה על אכילתו אף להלן ליתן לא תעשה על אכילתו.** עכ"ל. ומי לא יתפלא שדברי רבא הם חדה סתומה. שאחר שדחה דברי אביי במה שפירש לא תאכל חובתו, כליל תהיה נדבתו, וצוח עליו סכינא חריפא מפסקא קראי – אמר הוא עצמו

כדברי אביי בלא שינוי, רק מה שהפך סדר דבריו – כליל תהיה נדבתו, לא תאכל חובתו. והם הם דברי אביי. אולם יש בדברי רבא אלה מועצת ודעת בשנבין תחלה מאין יצא זאת לפרש לר' שמעון מה שכתוב "כליל תהיה לא תאכל" ש'כליל תהיה' תהיה מדבר במנחת נדבה ו'לא תאכל' מדבר במנחת חובה. ואין לומר דקשה ליה אחר שכתוב "כליל תהיה" פשיטא דלא תאכל ולמה צריך "לא תאכל" – זה אינו. דצריך לכתוב "לא תאכל" ליתן לא תעשה על אכילתה. שאם יכתב "כליל תהיה" לבד, הגם שנדע שלא יאכלנה, בכל זה לא יהיה חייב מלקות על לאו הבא מכלל עשה. אמנם הדברים מבוצרים על היסוד אשר הנחנו למעלה (סימן שיב ובכמה מקומות) שדרך בעל הלשון לסדר דבריו מן הקל אל החמור ויכתב תמיד הדבר הפשוט בראשונה והדבר שיש בו חידוש ורבותא יכתב באחרונה; עד שידבר תמיד בדרך לא זו אף זו, ולא בדרך זו ואין צריך לומר זו. והוא יסוד חזק גם בדרך הפשט כמו שהנחתי אותו לאבן בחן בהקדמתי לפירוש ישעיה ושמרתיו בפירוש התנ"ך בכל מקום. ולפי זה יפלא דהיה לו לאמר "וכל מנחת כהן לא תאכל כליל תהיה", והיה הלשון מסודר כהלכתו. שלא לבד שלא תאכל – כי גם כליל תהיה. מה שאין כן כפי מה שכתב "כליל תהיה לא תאכל" היא זו ואין צריך לומר זו וזה לא ימצא בתנ"ך. מזה הכריח ר' שמעון שנמצאו דינים חלוקים במנחת כהן. שמנחת נדבה שלו היא כליל. ומנחת חוטא שלו אינה כליל, רק נקמצת, ובכל זה אינה נאכלת. ובזה הולך הלשון כסדרו מלמטה למעלה – כל מנחת כהן (שהם רוב מנחותיו) כליל תהיה. ואף אם ימצא מנחה שאינה כליל (שהוא מנחת חוטא שנקמצת) בכל זה לא תאכל - הקומץ אסור באכילה. ולפי זה עיקר הכרח הדרוש בזה הוא מסדר הלשון שהקדים "כליל תהיה" אל "לא תאכל". ואביי שמע דרשת ר' שמעון שמפרש "כליל תהיה" נדבתו "ולא תאכל" חובתו אבל לא ידע שורש הדרוש מאין יצא לו לר' שמעון ולכן לא הקפיד על הסדר, ופירש תחלה "לא תאכל" חובתו "כליל תהיה" נדבתו. והוכיחו רבא על פניו - סכינא חריפא מפסקא קראי - רוצה לומר שאם היה סדר הכתוב כן, שהיה כתוב תחלה "לא תאכל" ואחר כך "כליל תהיה", לא היה ר' שמעון חותך הכתוב לשנים מבלי צורך, והיה מפרש הכל במנחה אחת – ש'לא תאכל', ויותר מזה שגם 'כליל

תהיה', לא זו אף זו, ונכתב "לא תאכל" ליתן לא תעשה על אכילתו. ועיקר הדרוש יצא לו ממה שכתוב תחלה "כליל תהיה" ואחר כך "לא תאכל". וזהו שאמר אלא אמר רבא כליל תהיה נדבתו וכולי וסדר את הכתוב והדרוש כסדרו. ושואל לרבנן "כל מנחת כהן כליל תהיה לא תאכל" מאי עבדי ליה, רוצה לומר דהא היה צריך לומר בהפך - "לא תאכל כליל תהיה". ומשיב לכדתניא אין לי אלא עליונה בכליל תקטר וכולי, רוצה לומר לכן נכתב "כליל תהיה" שלא כסדרו ללמוד גזירה שוה שגם העליונה שהוא מנחת חביתין שכתוב שם "כליל תקטר" ולא נכתב לא תעשה על אכילתה, היא גם כן בלא תעשה. ושיעור הכתוב כל מנחת כהן (אשר) כליל תהיה לא תאכל (שידוע שמלת "אשר" נעלם לרוב בכח המאמר וחסר מהכתוב) שכולל גם מנחת חביתין אשר כליל תהיה (כמ"ש כליל תקטר) שגם היא לא תאכל. ומצד כוונה זאת הוכרח להקדים "כליל תהיה" אחר ש"כליל תהיה" מחובר אל "מנחת כהן" על ידי מלת "אשר" הנעלם בכח המאמר [וכמו שבארנו כבר למעלה (סימן סג) שמלת "אשר" והשם המצורף עמו צריך לכתב סמוך אל השם שהוא מצורף אליו. עיי"ש] ובזה יובנו דברי הספרא. שר' שמעון ורבנן אזלי לשטתם. ר' שמעון שדריש מן "כל מנחת כהן" וכולי לא תאכל שמנחת חובתו רק אינה נאכלת ואינה כליל. ופירש פה "והיתה לכהן כמנחה" שמנחת חוטא של כהן דומה כמנחה לענין קמיצה. [ובירושלמי סוטה (פ"ג ה"ו) גרס בדברי ר' שמעון אי מה מנחת ישראל נאכלת אף זו נאכלת. תלמוד לומר "וכל מנחת כהן כליל וכולי". והוא נכון כפי דברנו. ובגמרא יש גירסא אחרת, עיי"ש.] ותנא קמא שלא סבירא ליה ההבדל בפסוק "וכל מנחת כהן כליל תהיה", אם כן לדעתו אם נפרש כר' שמעון נאמר בהכרח שמנחת חוטא של כהן נאכלת. ואיך אמר "כמנחה" סתם, הלא יש לפרש כמנחת כהן והיה לו לומר "כמנחת ישראל". מה שאין כן לר' שמעון אי אפשר לפרש כמנחת כהן דהא מבואר לדידיה בקרא דמנחת כהן כליל תהיה נדבתו, לא תאכל חובתו - שיש הבדל בין מנחת חוטא של כהן למנחת נדבתו.

סימן שמה

נפש כי תמעול: שם 'נפש' כולל לכל הנפשות מבלי הבדל על מדרגותיהם ומעלותיהן, כי כל הנפשות לה' הנה. ואמרו תמיד 'נפש' - אחד הנשיא ואחד המשיח. וסתמא דספרא ר' יהודה לשיטתו דסבירא ליה בכריתות (דף ו:) שהנותן משמן המשחה על גבי מלך וכהן גדול פטור דכתיב "אשר יתן ממנו על זר" והני לאו זרים אצלו מעיקרא. כן פירשוהו במעילה (דף יט.)

סימן שמו

כי תמעול מעל: הר' אברהם בן עזרא כתב דבר שנתכסה עליו, מגזרת 'מעיל'. ודבריו טובים מאד. כי 'מעילה' ו'בגידה' הם פעלים נרדפים ושניהם משותפים ללבושי האדם שיקראו גם כן בשם 'מעיל' ו'בגד'. וזה מבואר כי השמות המשותפים ימצא יחוס ביניהם בצד מה, וכמו שכתב הראב"ע בספר מאזנים (דף מא). ולכן הדרוש יהפך האחד לחברו לפעמים, כמו שאמרו "בבגדו בה" – כיון שבגד בה. "בבגדו בה" – כיון שפירש טליתו עליה (קידושין דף ?). כי פעל 'בגד' משותף לבגידה וללבוש. וטעם השיתוף הזה כי כמו שהבגד יתכסה בו האדם עד שלא יתראה עצמו ובשרו, כן יעטיף הבוגד בגידתו ומכסהו מחברו; יתראה כאוהב ותחתיו איבה, כאיש מכסה ערותו על ידי בגדו. וכבר השתמשה המליצה על כזה בפעל 'כיסוי' – מכסה שנאה, כוסה דעת, כוסה קלון, כסוי חטאה, מכסה פשעיו, מכסה דבר על כל פשעים, תכסה אהבה, וכסה חמס על לבושו. ובזה העמדנו על ההבדל שבין **בגידה ומעילה**, שהוא כהבדל שבין **בגד ומעיל**. שכמו שהבגד הוא הלבוש הפנימי והמעיל הוא הלבוש החצוני שיתעטף בו על בגדיו למעלה; על הבגד ישמש בפעל 'לבש' ועל המעיל בפעל 'עטה' כמו שכתבנו בפירוש ישעיה (סימן ?) – כן הבגידה היא אשר ישקר בחברו בנסתר בלתי נגלה כל כך והמעילה היא השיקור והשינוי המפורסמת. ולכן בא על עכו"ם בפרהסיא ועל מעילת אשה תחת בעלה. ובספרא נשא (פסקא ז) אין מעילה אלא לשון שקור, עיי"ש.

סימן שמז

כי תמעל מעל וחטאה: מלת "וחטאה" מיותר דהוה ליה למימר "כי תמעול מקדשי השם", כי מושג המעילה הוא יותר מן מושג החטא, ואחר שהזכיר 'מעל' אין צריך

להזכיר החטא אחריו. אמרו חז"ל כי המעילה שמצאה דוגמתו בעכו"ם ובסוטה הנה יצויר בהקדש שהוציאו מרשות לרשות (כגון נטל פרוטה של הקדש לגזלה) ועוד לא נהנה ממנה. וזה דומה כעכו"ם שיוצא מרשות המקום אל רשות נכר. ויצויר שנהנה מן ההקדש בשוה פרוטה ולא הוציא מן רשות ההקדש ולא שינה בה דבר כגון גזבר שנתן אבן של הקדש על פי ארובה ודר תחתיו בשוה פרוטה, וזה דומה לסוטה שנהנה ואינו פוגם (כי היא בעולה) ואין מוציא מרשות בעלה. ולכן הוסיף "וחטאה" לדמותה לתרומה שגם בה כתוב 'חטא' – "ולא ישאו עליו חטא" (ויקרא כב, ט) – לגזירה שוה, דבדבר השייך בו פגם צריך פגם ונהנה כמו בתרומה. וכן צריך שמי שפגם נהנה - לאפוקי פגימתו והנאת חברו. ובדבר שפגם בו נהנה - לאפוקי פגם ד"ז ונהנה בד"א. ושיהיה פגמו והנאתו כאחד, רוצה לומר שעל ידי פגמו באה הנאתו. ושיהיה בתלוש מן הקרקע כתרומה דלא משכחת במחובר - לאפוקי דר במערת הקדש. ושהשליח שעשה שליחותו מחייב שלחו כמו בתרומה דכתיב "גם אתם" לרבות שלוחכם. וזה כוונת משניות ב' - ד'. ומתבאר באורך במעילה (דף יח:) עיי"ש. וכבר הזכרנו למעלה (סימן יג) שכל מקום שבא שם הפעל נוסף על הפעל יש בו דרוש בכל מקום. וכן דרשו מה שכתוב "תמעל מעל" ששם 'מעל' בא לרבות כל מעל שיהיה, וריבה ג' דברים: (א) אף שאכל ונהנה בזמנים מחולפים - מצטרפים לכשיעור (אף שבתרומה אינו כן) וזה כוונה [**משנה ה**'] (ב) אף שהיה בבני אדם מחולפים, אכילתו ואכילת חברו וכולי. וזה כוונת [**משנה ו**'] (ג) אף שהוציא מקדש לקדש (ובזה דעת חכמים שלא מעל עד שיזרקו דמם, דאכתי ברשות הקדש קאי). וזה כוונה [**משנה ז**'] וכל זה מובא במעילה שם. ומתרבי מן שם הפעל 'מעל'. ודע כי דרך רבותינו תמיד שמן ריבוי אחד לא יוציא רק דרוש אחד, כמבואר בכל הספר. ואיך ריבה פה מן "תמעל מעל" כל הרבויים והדרושים הרבים האלה שלא כדרך הקבלה בלימודיה? אמנם כבר השקיפו על זה בחכמתם ואמרו בחגיגה (דף י.) הלכות מעילות הם כהררים התלוים בשערה שהם מקרא מועט והלכות מרובות. ופרש"י שיש בו הלכות מרובות התלויות ברמז דבר מועט, כהר התלוי בשיער הראש. [ומה שאמרו בגמרא שם (דף י:) מעילות מכתב כתבין, רוצה לומר גוף דיני מעילה). ובתוספתא (פ"א דחגיגה וסוף עירובין)

אומר עוד מכאן אמר ר' יהושע צבתא בצבתא מתעבדא צבתא קמייתא מאן עבד, לאיי בריה הוה. באור הדבר שמן הכתוב למדנו דבר אחד (למשל שאכילתו היום ומחר מצטרפין) ואחר כך מדמים דבר השני לדבר הראשון שלמדנו מן הכתוב, והשלישי אל השני (שהוא הדין בבני אדם מחולפים וכיוצא). ולפי זה, הגם שהלמודים תלוים אחד בחברו וחברו בחברו כהררים התלוים בשערה, בכל זה הלימוד הראשון יוצא מן הכתוב והוא יצור כפיו של הקב"ה כמו שהצבתא הראשון היתה מעשי ידי היוצר ובאמצעיתה נעשו צבתים אחרים בידי אדם. וכן הוא בירושלמי סוף עירובין (פ"י ה"יד) על ברייתא זו – אמר ר' חנינא קומי ר' מנא מה את אמר לה מצבתא אחד למדו כמה צבותות וכא משבות אחד למדו כמה שביתות.

סימן שמח

בשגגה: כבר בארנו (סימן קצב) שפעל 'חטא' כולל אף המזיד, לכן באר "בשגגה" פרט למזיד. ושאל בספרא הלא נלמדנו מקל וחומר משאר מצות דחמירי, דזדונם כרת, ופטר בהם את המזיד? ומתרץ די"ל דמעילה שהוא עון מיתה. ומאמר זה הובא בפסחים (דף לב:). והקשו שסותר את עצמו. שתחלה אלימא ליה כרת ולבסוף אלימא ליה מיתה. ושבשו את המאמר והאריכו בו. והרוצה יעיין בגמרא שם. ור' אליעזר אמר כי יש מקום לדמוה לאשמות שחייב בהם את המזיד כשוגג. והגם שמצד אחד דומה לחטאת שזה כרת וזה מיתה, מה שאין כן האשמות באים על חייבי לאוין – בצד אחר דומה לאשמות מצד הקרבן שמביא איל בין שתי שנים. מה שאין כן חטאת היא נקבה בת שנתה, ולכן צריך לומר "בשגגה".

סימן שמט

וחטאה..מקדשי ה': כבר הזכרנו (בסימן שמז) את אשר שנו חכמים בלשון המשנה (בפ"א דחגיגה), ברוך שבחר בהם ובמשנתם, כי הלכות מעילה הם מקרא מועט והלכות מרובות כהררים תלוים בשערה. וכן גם בדרשות הרבות האלה אשר בפסקא זו לא נוכל לברר הכל מן הכתוב כפי הדרך בכל החבור הלז, כי הם עצמם העידו שרק הצבת הראשון הם מעשר יוצר, והצבתים שאחריו מעשה בני אדם; שלמדו דבר מדבר והקישו דבר אל דבר וסמכו ההרים הגדולים אל ההר התלוי בשערת

הכתוב. והנה "קדש" סתם כולל כל מין קדש וגם קדשים קלים [וכמו שבארנו בפר' תזריע (סימן טז) שכולל אף תרומה ומעשר וכיוצא]. ופה על כל פנים נטעה שאף קדשים קלים מועלים בהם. לכן אמר 'קדשי השם' שהוא סמיכות הקנין אל הקונה - קדשים המיוחדים לה' ואין לבעלים חלק בהם (כי אז אינם 'קדשי השם' רק 'קדשי בני ישראל'). והנה אם היה אומר "קדש השם" בלשון יחיד הייתי אומר שבא בדרך הדיוק – קדש שהיא רק להשם ואין לבעלים בו מאומה, שזה לא ימצא רק מין אחד שהם פרים הנשרפין ושעירים הנשרפין שהכל נשרף. מה שאין כן בכל הקרבנות – אף העולה שכולה כליל – יש גם לאדם חלק בהם (שעור העולה לכהן), וכל שכן יתר הקדשים שיש לבעלים או לכהנים גם כן בהם ואינם לה' לבדו. אבל אחר שאומר "**קדשי** השם" בלשון רבים - מדבר ממינים רבים. ולא נמצא מינים רבים דומים כפרים הנשרפין שהם חטאת הפנימית שיהיה הכל נשרף. מבואר שלא דבר על דרך הדיוק באופן זה, רק גם עולה, אף שהעור לכהן, כיון שאין לו היתר בבשרה והוא לה'. והוא ה**צבת הראשונה**, פעולת חכמת היוצר שעל ידי שאמר "קדשי", בלשון רבים, הוכרחנו למצוא עוד מין אחד. ועתה מן הצבת הזה עשו חכמים כלים מכלים שונים. כי מזה נשמע שהוא הדין אמורי קדשי קדשים (בין לפני זריקה בין לאחר זריקה), אחר שהם גם כן לגבוה כמו בשר העולה. וגם נשמע שהוא הדין בשר קדשי קדשים לפני זריקה - שהגם שאחר זריקה אינו לה' - אבל לפני זריקה לה' המה. וכמו שכתוב "חלקם נתתי אותה מאשי", שאינם זוכים רק מן "אשי השם". וכמ"ש בספרא (צו פרק ג ?), ותחלה היו לה'. וכן נשמע שהוא הדין אמורי קדשים קלים לאחר זריקה - הגם שלפני זריקה מיעט להו ממה שכתוב "קדשי השם" (כי הם חלק בעלים) - אחר זריקה התיחדו האימורין לה'. וזה שורש לדרושים אשר [**במשנה א**']. ועל ההרים האלה סמכו הררים גבוהים אחרים, וריבו [**במשנה ב**'] את החלב למעילה [וכבר ריבה לה למעלה במכלתא דחובה (פרק כ מ"ד). ובגמרא אמר בכמה מקומות בשם רבי "כל חלב להשם" – לרבות אימורי קדשי קדשים למעילה. ובחולין (דף קיז.) אמר שלמד האימורין למעילה מן "כאשר יורם משור זבח השלמים". ועוד כמה דרושים שהבאתי בקוצר (בסימן קפח). וזה לאות כי הררים הללו נתלו לתלפיות גם על יסודות אחרים

ופה חברם ואמר שכולם נכללו (על ידי הלמודים השונים) בכלל 'קדשי השם'.] וריבה עוד [**במשנה ג'**] קדשי בדק הבית למעילה. ואמרו שזה כולל אף שהקדיש לבדק הבית דברים הראוים למזבח (שאף על פי שהוא בלא תעשה - מה שעשה עשוי כמ"ש בתמורה (דף ו), וימכרו לצרכי מזבח ודמיהן לבדק הבית). וכן אם הקדיש למזבח דברים הראוים לבדק הבית למכרם וליקח בהן קרבנות. וכן אם הקדיש דברים בלתי ראוים לא לזה ולא לזה כמו ציר ודגים שאי אפשר לגבל בהן הטיב דדמיהן יקרים. עוד רביה [**במשנה ד'**] בהקדיש תרנגולת למזבח (דכיון דתרנגולת לא חזיא למזבח הקדישה קדושת דמים) - מועלים בה ובביצתה. וכן בחמורתא בחלבה. וכן בתורים שהקדישן לבדק הבית (כי תורים למזבח הם קדושת הגוף ואין מועלים בביציהם כמ"ש במשנה ה'). [ונראה שמיירי שהקדיש תרנגולת טעונה ביצים דומיא דבור מלא מים. דאם טענו אחר כך הוא פלוגתא דר' יוסי ורבנן במשנה ה'. והתוי"ט (פרק ג דמעילה מ"ו) לא כתב כן]. וכן בהקדיש בור מלא מים וכולי. וכולהו – בור ואשפה ושובך ואילן – לא חזי למזבח. [ועיין בזה בבבא בתרא (דף עט.)]. וכל אלה בכלל 'קדשי השם'. דכיון שהם לה', מועלים בהם. וגם בזה תראה שבמעילה (דף טו) דעת ר' ינאי שעיקר קרא דקדשי בא על קדשי בדק הבית ועולה, ויתר הדברים נלמדו מן "כל חלב". עיי"ש. ואין כאן מקום להאריך. וכבר הזכרנו למעלה (סימן ?) שפעל 'חטא' יבא אחריו (כשירצו לציין הדבר שבו חטא) שימוש הב'. וכשבא אחריו שימוש המ"ם מורה הקצתית כמו שאמרו "מכל מצות" – ולא כל מצות. וכן במה שלא אמר "וחטאה **ב**קדשי השם" כמו "לחטא בהנה" "אשר חטא בה" – מורה שרק במקצת מקדשי ה' חייב, לא על כולם. ובזה מעט [**במשנה ב'**] את הדם. ובאר שיש לרבות חלב ולהוציא דם משום דהחלב שוה לבשר לענין פיגול ונותר וטמא ולא כן הדם (כמ"ש בזבחים דף מו). ועיין לקמן פר' צו (פרק טו מ"ו)). וכן ממעט [**במשנה ה'**] אם הקדיש תורים למזבח. [ונראה דאפילו הקדישן מלאים, דביצים לאו גופא דעוף הוא, וכמו שאמרו מטעם זה דביצי תורים אינו חייב עליהם משום פגול ונותר וטמא (זבחים לה)]. וכן ממעט בהקדיש בור ואחר כך נתמלא מים (עיין תוי"ט פ"ז דמעילה מ"ו). ודעת ר'

יוסי בשדה ואילן דהקדישן לדמים ופירות ועשבים הם גדולים מועלים בהם. והשאר אין מועלים דמתמעטי מן "מקדשי השם".

סימן שנ

והיבא אם אשמו: כבר הזכרתי (סימן רט) שמה שכתוב "והביא את אשמו" מיותר דהא אמר אחרי זה "באיל האשם" וידעינן שהוא אשם. ומרבה שאף אחר יום הכפורים יביאנו ואין יום הכפורים מועיל; דצריך דוקא אשמו, לא כפרה אחרת. ומה שאמר "איל" – קשה בן שתי שנים, רוצה לומר דשם 'איל' אינו שם המין שכולל זכרים ונקבות, גדולים וקטנים. כי נקרא כן על שם הכח כמו "כְּגֶבֶר אֵין אֱיָל" (תהילים פח, ה), "ואת אילי הארץ לקח". וזהו שאמר איל קשה, רצונו לומר זה שורש שם 'איל'. וממילא לא נקרא בו עד היותו בן שתי שנים, דקודם לזה נקרא "כבש". ואף על גב דבבא קמא (דף סה:) מוכיח רבא דגם בן יומו קרוי 'איל' מדכתיב "ואילי צאנך לא אכלתי" – שם מדבר בלשון בני אדם, שידברו לפעמים בדרך ההרחבה, ר"ל טיב(?) צאנך וכחם לא אכלתי, ויאמר דטלה ונעשה איל אינו שינוי השם כי בני אדם בדבורם יחליפו שם 'איל' גם ל'טלה' הטוב בעיניהם. אבל בלשון המדיוק שם 'איל' מיוחד אל השנים, וכמ"ש הרד"ק בשרשו. ומה שאמר 'צאן' – לרבות כל משמע וכולי בארתי למעלה (סימן שכג). עיין פירושו שהם ד' דרשות מד' כתובים. עיי"ש.

סימן שנא

בערכך כסף שקלים: אם יכתב "כסף" לבד נשער המטבע הקטנה שנזכרה בתורה והוא גרה כמו שעל מה שכתוב "כי יתן איש אל רעהו כסף או כלים" פירשו בשבועות (פרק ו מ"א) הטענה שתי כסף ופרש"י שהם מעות כסף. ומפרש בירושלמי שם (פ"ו ה"א) סוף מטבע כסף מעה. ודע שכלל בלשון ששמות המתכיות לא יתרבו, כי כסף וזהב וברזל ונחשת ובדיל ועופרת בלשון יחיד לעולם. כמ"ש ר' משה הכהן בספר זכרים ונקבות. והגם שהראב"ע במאזנים (דף יז:) ובצחות (דף כד) השיג עליו ממה שכתוב "ואסירה כל בדיליך" ו"להשיב כספיהם" – אין זה השגה. הכספים היו שם משונים מצד בעליהם כמו שכתב "איש אל שקו", שהיו בו לכל אחד סימן מיוחד. וכן "בדיליך" - מיני הרשעים השונים. וכמו שהאריך בזה הרד"ק במכלול (דף קנח

קנט) וחזק כלל זה. וזה גם כן דעת חז"ל שלכן אמרו בשבועות (דף לט:) "כי יתן איש אל רעהו כסף או כלים" מה כלים שנים אף כסף שנים – דאחר ש'כסף' היא שם המין, אם כתוב "כסף" סתם יש לפרש כסף אחד ויש לפרש כסף רב, כדין שם המין (כמו שאמרו כל מקום שנאמר "עד" הרי כאן שנים). ואחר שכתוב "כסף או כלים" וכלל בלשון ששני שמות הבאים במשפט אחד באו בשיוי [כמו שבארנו למעלה (סימן קלה) ובאילת השחר (כלל קס)], כמו ש"כלים" שם רבים כן "כסף". ולכן אמר בספרא שאם יכתב "בערכך כסף" נפרש דנרים שהם שני מעים, כי בסתמא נאמר שהם שנים, ולכן אמר "שקלים" ששקל תורה ידוע. ואם היה אומר "שקלים" לבד לא נדע המתכיות - אם יהיו שקלי כסף או נחשת - כי נמצא שקלים נחשת (שמואל א י"ז:ה'). לכן אמר "כסף". ואם לא יפרט "בשקל הקדש" נשער שקל של חול. לכן באר שיהיה שקל הקדש שהוא סלע צורי שהם תשס"ח פרוטות.

כסף שקלים לאשם: מלה זו מיותרת. דבשלמא מה שכתוב בפר כהן משוח "והקריב פר לחטאת" וכן בפר העדה ובחטאת כשבה – שם מודיע שיהיה חטאת, לא עולה. וכן במה שכתוב בחטאת עולה ויורד "והביא את אשמו...לחטאת" יודיע שאינו אשם. אבל פה שאמר "והביא את אשמו" איך יצדק "לאשם"? לכן דרשו שיפריש המעות לשם אשם ומוסב על 'בכסף שקלים...לאשם' - שישקול הכסף על דעת כך. וכן דרשו מה שכתוב גבי עשירית האיפה "לחטאת" כמו שכתבנו למעלה (סימן שמ). וכן בספרא (פרשה יב מי"ד) במה שכתב באשם תלוי "והביא איל אשם". ושם (פרק כב מי"ד) על מה שכתב באשם גזילות "ואת אשמו יביא בערכך לאשם" דריש כן. כי בכל אלה מלת "לאשם" מיותר. ויש לפרשו שרצונו לומר דדי אם מפריש בכל אחד לשם אשם סתם ואין צריך לפרש "לשם אשם מעילות" או "תלוי" וכדומה.

סימן שנב

ואת אשר חטא מן הקדש ישלם...ונתן אותו לכהן: ידוע שדרך הלשון העברי להקדים תמיד את הפעל אל השם, בפרט בפעלים המסודרים זה אחרי זה. והיה ראוי לאמר "ושלם את אשר חטא מן הקדש". ומבואר אצלינו תמיד שבכל מקום שיקדים את השם אל הפעל בא לבאר איזה גדר ודיוק בהשם (או איזה הפוך וסתירה וכיוצא

וכמ"ש באילת השחר פרק יב). ומזה הוציאו חז"ל שגם פה הקדים את השם לדייק בו בפרטות – את אשר חטא דוקא ישלם, רוצה לומר שישלם את הקדש שחטא בו; אם הוא מקדשי בדק הבית יתנהו לבדק הבית ואם מקדשי מזבח לקדשי מזבח וכדומה. וזהו שאמר לאותו הקדש. וזה הורה בקדימת השם - שהתשלומין לבד אינו מספיק, כי צריך לתקן את אשר חטא מן הקדש והחסיר בו (כי 'חטא' הוא מענין חסרון בכל מקום כמו "והייתי אני ובני שלמה חטאים"). וזה על ידי שיחזיר לאותו הקדש ממש.

סימן שנג

ואת אשר חטא מן הקדש ישלם: כבר בארנו למעלה (סימן קצד) שפעל 'חטא' יבא אחריו תמיד שימוש הב' לציין העצם שבו חטא. וכל מקום שבא שימוש המ"ם מורה הקצתית כמו שכתבנו למעלה (סימן ?). וכן משה שלא אמר "אשר חטא בקודש" למדו דאף שחטא במקצת הקדש - בפחות משוה פרוטה, אף שאין בו מעילה - חייב בתשלומין. ובמה שאמר מנין שמשלם חומש ואשם וכולי פירש רבי הלל שרצונו לומר שישלם קרן וחומש על פחות משוה פרוטה. וזה אינו כמו שאמר הרמב"ם (פ"ז מהל' מעילה ה"ח). ובירושלמי פסחים (פ"ב ה"ג) ??? ואת אשר חטא מן הקדש ישלם פרט לפחות משוה פרוטה אית תנויי תני לרבות לתשלומין מ"ד פרט לפחות משוה פרוטה לקרבן מ"ד לרבות לתשלומין. לפי זה נראה דגורס בהספרא מנין שאינו משלם חומש ואשם על התשלומין הללו - ר"ל על פחות משוה פרוטה. והוכיח זה ממה שכתב "ואת אשר חטא מן הקדש ישלם" שרק לענין תשלומין צריך לשלם גם "מן הקדש" שהיא מקצתו, פחות משוה פרוטה, אבל לקרבן שהזכיר תחלה צריך פרוטה דהא אמר "נפש כי תמעול מעל וחטאה..והביא את אשמו" – הרי דוקא אם מעל יביא אשם ואין מעילה פחות מפרוטה, ודין החומש כדין האשם בכל מקום. ולפי גריסת ספרינו נראה לפרש שלמד שישלם חומש ואשם על התשלומין - רוצה לומר אם מעל אחר כך בתשלומין הללו [וכמ"ש הרמב"ם (פ"א מהל' מעילה)] והחומש הרי הוא כתחלתו הקדש, ואם נהנה בו - מוסיף חומש על חומש. ולמד זה ממה שכתוב "מן הקדש" בה' הידיעה שמרמז על קדש האמור בפסוק הקודם שהוא האשם שמביא; אם חטא בו - ישלם. והוא הדין אם חטא בחומש, ששניהם דין אחד להם.

סימן שנד

וחמישתו יוסף עליו: יש הבדל בין המספר הסדורי (שלישי, רביעי, חמישי) ובין המספר החלקי - שלישית, רביעית, חמישית. שבמספר הסדורי יהיה הנמנה - רביעי או חמישי - חוץ להמנוי קודם לו. ובמספר החלקי הוא תוך המנין השלם וחלק ממנו מלגיו – 'יום שלישי' 'השנה הרביעית' הוא אחר הקודם. אבל "רביעית ההין עשירית האיפה" היא מלגיו. ועל כן דעת ר' יונתן בב"מ (דף נד.) שגם פה החומש הוא מלגיו, ופירוש "חמישתו" חמישתו של קרן, דומה כמו: 'מחציתו', 'שלישיתו באש תבעיר' (יחזקאל ?) . אבל הספרא אתיא כר' יאשיה דסבירא ליה שם "ויסף חמישתו עליו" שיהיה הוא וחומשו חמשה. ועם העיון דקדק כהלכה. כי באמת המספר החלקי משותף בצד אחד עם הסדורי; שכשאומר "שלישית השקל" יחלק את השקל לשלשה חלקים וחושב אחד שני, והמספר השלישי היא הנמנה. וכן "ונתתם חמשית לפרעה וארבע הידות יהיה לכם" – מחלק במחשבה את השדה לחמשה מספרים, ארבע יהיו לכם והחלק החמישי לפרעה. וזה דוקא אם שובר את המספר השלם. וכן אם היה אומר "ואת אשר חטא ישלם ואת חמישיתו", גם כן היה הכוונה חלק החמישי של השלם. אבל כשאומר "ואת חמישיתו יוסיף" - מבואר שחלק החמישי יהיה תוספות על השלם; שיחלק את השלם לארבעה חלקים ואת החמישי הבא אחריו יתן לכהן.

סימן שנה

ונתן אותו לכהן: כבר בארנו באילת השחר (כלל קנא) כי כל מקום שבאו שני פעלים זה אחרי זה באופן שהפעל השני משלים וגומר את פעולת הפעל הראשון יבא הפעל השני בלא כינוי. וכן הוא תמיד בפעל 'ונתן' שבא אחר פעל הקודם לו כמו "והשיב את אשמו..ונתן לאשר אשם לו" (במדבר ה':ז'), "ולקח את שער ראשו..ונתן על האש" (שם ו), "ולקח את הזרוע..ונתן על כפי הנזיר" (שם), "שלף איש נעלו ונתן לרעהו" (רות ד':ז'), "ואת שדותיכם יקח ונתן לעבדיו" (שמואל א ח':י"ד). וכן הרבה. שלא כתב "ונתן אותו". ומדוע אמר פה "ונתן אותו"? דרשו חז"ל שבא למעט רק אותו, לא זולתו. וממעט חמש חטאות מתות (כדתנן ריש פ"ג דמעילה) שאין בהם מעילה.

סימן שנו

ונתן אותו לכהן והכהן יכפר עליו: מבואר אצלי תמיד כי דרך לשון העברי להקדים את הפעל אל השם. וכל מקום שמקדים את השם אל הפעל יורה איזה הפוך וסתירה או התקשרות פנימי בין שני המשפטים [אם לא במקום שהשם עיקר במאמר או יתר חוקים שבארתים במקומות שונים. וכמ"ש באילת השחר (פרק יב)]. וכלל זה שמור במקום שהשם שהוא נושא המאמר במשפט השני הוא גוף הפעל במשפט הקודם לו, שאז שני המשפטים מקושרים תמיד בקישור פנימי – "וימכר את בכורתו ליעקב..ויעקב נתן לעשו" הוא הקישור של החלופין; "בכל כחי עבדתי את אביכן ואביכן התל בי", "וישג לבן את יעקב ויעקב תקע אהלו", "ויבא באהל רחל..ורחל לקח את התרפים" – הנושא במשפט השני מקושר עם הפעול שבמשפט הראשון בדרך ההפוך והסתירה; שעל ידי שבא באהל רחל לקחה היא את התרפים. מה שאין כן אם היה מקדים את הפעל. למשל, "ויתקע יעקב אהלו", "ותקח רחל את התרפים" – היה מדבר דרך סיפור לבדו והיה זה ענין בפני עצמו, בלתי נתלה במשפט הקודם לו. ומזה למדו רבותינו פה שהכהן מועל. שאם היה אומר "וכפר עליו הכהן באיל האשם", בקדימת הפעל אל השם כדרך הלשון בכל מקום, לא היה למשפט הזה קישור פנימי עם המשפט הקודם, והייתי יכול לומר שמה שכתוב "ונתן אותו לכהן" אינו תנאי אל הכפרה, רק ענין בפני עצמו שישלם את ההפסד של הקדש. ויש מקום לטעות שהכהן אינו בכלל התשלומין. ובפרט בחרמי כהנים שהדין הוא שכל זמן שהם בבית הבעלים הרי הם הקדש לכל דבריהם ומועלים בהם [כמ"ש בתמורה (דף לב), וערכין (דף כא) וברמב"ם (פ"ו מהל' ערכין ה"ה)]. והוה אמינא שבזה אין הכהן צריך לשלם. וכמ"ש בספרי (פר' נשא פסקא ד, הובא בב"ק (דף קט:)) לענין גזל הגר - הרי שגוזל כהן, יזכה בו. והדין נותן, אם זכה בשל אחרים - לא יזכה בשל עצמו?! היה ר' נתן אומר בלשון אחרת: אם דבר שלא זכיתי בו עד שלא בא לתוך ידי – משבא לתוך ידי אין אחר יכול הוציא מידי, דבר שזכיתי בו ובא לידי – אינו דין שלא יהא אחר זוכה ומוציא מתחת ידי. א"ל לא. אם אמרת בזה שאין לאחרים חלק בו, תאמר בזה שיש לאחרים חלק בו, דין שיוציא מתחת ידו ויתחלק לאנשי משמר. עד כאן.

וסתם ספרא ר' יהודה והוא סבירא ליה בערכין (דף כח.) שגם אם החרים מטלטלים ניתנים לאנשי המשמר [ופסק כן הרמב"ם (פ"ו מהל' ערכין ה"ז)], ואם כן הוה אמינא שבזה אין הכהן צריך לשלם. אבל על ידי שאמר "והכהן יכפר", בקדימת השם אל הפעל, מבואר שנקשר אל משפט הקודם, שעל ידי שיתן להכהן, על ידי כן הכהן יכפר. מבואר שלולא זה אין לו כפרה כי הכפרה תלויה גם בנתינה וממילא גם הכהן המועל צריך לשלם. וזהו שאמר תלמוד לומר "ונתן אותו לכהן והכהן" (רוצה לומר הקדים שם "הכהן") מלמד שהכהן מועל.

סימן שנז

והכהן יכפר עליו באיל האשם: לא מצאנו בשום מקום שיציין אצל הכפרה הדבר שבו מכופר, רק יאמר תמיד סתם "וכפר עליו הכהן ונסלח". וזה למדו רבותינו שבא ללמד שאם לא הביא אשמו לא יצא. שאם יאמר "וכפר" סתם נטעה שכפר במה שקבל המעות כמו שכתב "ונתן אותו לכהן והכהן יכפר עליו ונסלח". לכן אמר "באיל האשם", לא במעות האשם. [ובבבא קמא (דף קיא.) מביא ברייתא זו וגרס גם כן "הביא אשמו ולא הביא מעילתו" והוא למותר, דכל שכן ממה שכתוב אחר כך "הביא אשמו עד שלא הביא מעילתו".] והנה מסדר הכתובים נוכל לטעות שתחלה יביא האשם ואחר כך ישלם קרן וחומש כמו שסדר "והביא את אשמו ואת אשר חטא ישלם". אך ממה שכתוב אחר כך "ונתן לכהן והכהן יכפר באיל האשם" מבואר בהפך, שתחלה ישלם ואחר כך יכפר באיל האשם. כי מה שכתב תחלה "והביא את אשמו..לאשם" מדבר מן ההפרשה, לא מן ההקרבה. וזה נלמד ממה שכתוב "לאשם" בלמ"ד שהוא מורה הגבול שאליו שיפריש לאשם, וכמ"ש בספרא למעלה (משנה ו') שיהיה מפריש מעות לשם אשם. וזהו שאמר הביא אשמו עד שלא הביא מעילתו (כצ"ל) תלמוד לומר "לאשם". [ובגמרא גריס תלמוד לומר "באיל האשם" ויתבאר בסימן שאחרי זה]. ועיין באילת השחר (פרק כא). ובבבא קמא (שם) אמר על מה שאמר במשנה "הביא גזילו עד שלא הביא אשמו לא יצא" - מנא הני מילי? אמר רבא דאמר קרא "האשם המושב לה' לכהן מלבד איל הכפורים אשר יכפר בו" – מכלל דכסף ברישא. א"ל ההוא מרבנן לרבא אלא מעתה "מלבד עולת הבקר" הכי נמי

דמוספים ברישא...א"ל אנא מ"אשר יכפר בו" נפקא לי, ועדיין לא כפר רצונו לומר כי יש הבדל במלת **מלבד**. שאם יש פעל בדבר הטפל, הנרמז על ידי מלת "מלבד", אז אם הוא פעל-עבר - נעשה הדבר הטפל קודם הדבר העיקרי שבא במאמר. כמו "לבד מחטאתו אשר החטיא" (מלכים ב כ"א:ט"ז), "לבד על כל התנדב" (עזרא א':ו'), "מלבד הרעב הראשון אשר היה בימי אברהם" (בראשית כ"ו:א'), "מלבד הברית אשר כרת אתם בחורב" (דברים כ"ט:כ"ד). ואם הפעל שבא בו הוא פעל-עתיד, אז יעשה הדבר הטפל (שרמז עליו במלת "מלבד") אַחַר הדבר העיקרי במאמר כמו "מלבד אשר תשיג ידו" (במדבר ו, כא), "לבד מאשר יושיט לו המלך את שרביט הזהב" (אסתר ד':י"א). ואם בא הפעל בדבר העיקרי - יתהפך הדבר. שאם הוא פעל-עתיד - אז הדבר הטפל (הנרמז במלת "מלבד") בא קודם לו כמו "מלבד עולת הבקר אשר לעולת התמיד תעשו את אלה". וההוא מרבנן לא הבין הכלל הזה, ולא ידע להבדיל בין "מלבד עולת הבקר" (שפעל העתיד "תעשו" שייך לדבר העיקרי, שהוא יהיה מאוחר) ובין "מלבד איל הכפורים" שפעל העתיד "יכפר" שייך אל הדבר שנרמז במלת "מלבד" (שהאיל יהיה מאוחר). והעמידו רבא על הכלל הזה. ואם תשאל מדוע לא למדו ממה שכתוב שם "ושלם אותו בראשו...ואת אשמו יביא לאשם"? – כי כבר בארנו שמה שכתוב "לאשם" בלמ"ד מורה רק ההפרשה, וכמ"ש גם שם בספרא (סוף פרשה יג) שיהיה מפריש מעות לשם אשם.

סימן שנח

וכפר עליו באיל האשם: כבר הזכרנו שמה שכתוב "וכפר..באיל האשם" מיותר. ואם כמו שכתבנו, שנדע שהאיל מעכב הכפרה - הלא סתם 'כפרה' בכל מקום הוא בדם כמו שאמרו בספרא (ויקרא נדבה פרק ד מ"ט). ועוד, שהלא כבר הזכרנו למעלה (סימן רנד וסימן רצב) שכל מקום שאמר "וכפר..ונסלח" מלת "וכפר" מיותר. ונדע ממילא שבא ללמד על כפרת דמים שלא נזכר בפרשה זאת; ושאין די במעות. אך שאחר שלתנאי הכפרה צריך **ב' דברים**: (**א**) האשם - שהיא השבת הקרן שנקרא גבי גזל הגר בשם "אשם", כמו שכתוב: "והשיב את אשמו בראשו" (במדבר ה, ז), "להשיב האשם אליו..האשם המושב.." (שם שם). (**ב**) הקרבן שנקרא (שם) נגד

תשלומי האשם בשם "איל הכפורים" אומר שאחר שנתן האשם (שהיא הקרן) יתכפר באיל הבא אחריו [ולכן למד לגירסת הגמרא בבא קמא (דף קט.) דהקדים אשמו למעילתו לא יצא ממה כתוב "באיל האשם", שֶׁשֵּׁם "איל האשם" מורה שהאיל טפל אל האשם ובא אחריו]. ומזה מבואר שהחומש אינו תנאי אל הכפרה. כי קראו "איל האשם", לא "איל החומש". שרק האשם צריך אל איל הכפרה שבו יסלח לו. וכבר בארנו למעלה (סימן רעז) שגדר שם 'סליחה' היא העברת העון ממציאות, שלכן דריש "ונסלח" מלמד שאין משיירין לו ליום הכפורים, שזה גדר שם 'סליחה' שאין אחריו מאומה. ושם בארנו גם כן שמה שכתוב "ונסלח לו" מלת "לו" מורה שעל ידי הקרבן הקדום באה הסליחה, עיי"ש. וכיון שגם פה אמר "באיל האשם ונסלח לו" - מבואר שאחר האיל והאשם אין צריך מאומה, כי החומש אינו מעכב את הסליחה.

סימן שנט

ואם נפש כי תחטא: כבר גדרנו למעלה (סימן יב) ההבדל בין מלת **כי** ובין מלת **אם**. שמלת "כי" היא מלת התנאי ומלת "אם" היא מלת החלוקה. ובארנו שם כי מגדר הלשון שתמיד יבא תחלה המאמר התנאי במלת "כי" והחלוקות הפרטיים הבאים אחריו יצויינו במלת "אם"; שכן כל תחלת הפרשה תתחיל במלת "כי". למשל, (ויקרא כ"ה:כ"ט) "וכי תמכרו ממכר...וכי ימוך אחיך..ואיש כי ימכר בית מושב..וכי ימוך אחיך..וכי תשיג". והחלוקות שבאו באמצע הפרשה באו במלת "אם". ובזה נכיר מקום הענין והפרשה, שהוא מקום המתחיל במלת "כי". עיי"ש באורך. אמנם פה בא הלשון בדרך זרות שלא מצאתי כמוהו בכל התנ"ך. שציין הענין במלת "אם" ובמלת "כי" ביחד – "**ואם** נפש **כי** תחטא". כי דין מאמר זה להתחיל במלת "כי" אחר שהוא ענין בפני עצמו, נפרד מהקודם. ואיך התחיל במלת "אם"? ואיך הוסיף מלת "כי" אחריו? בזה נראה חכמת לב התנא האלקי רבי עקיבא אשר למד מזה לחייב על ספק מעילות אשם תלוי, בזה שם הרכסים לבקעה. כי מצד זה בא מאמר זה כחלוקה פרטיית של המאמר הקודם. כאומר: נפש כי תמעל מעל וחטאה בשגגה מקדשי ה' (וידע חטאו) – והביא את אשמו (ודאי)... ואם תחטא (ותמעול מעל בקדשי ה') ולא ידע ואשם – יביא אשם תלוי. ומצד זה צודק מלת "אם" שהיא מלת החלוקה,

שמחלק בין המאמר הקודם (שחטא במעילה וידע) ובין צד זה (שחטא במעילה ולא ידע). אבל אחר שבאמת המאמר מצד עצמו היא מאמר בפני עצמו – שמה שכתוב "כי תחטא ועשתה..מכל מצות ה' " כולל כל חטאים, לא חטא מעילה לבד – לכן בא גם על צורת מאמר בפני עצמו שצריך לבא במלת "כי", ואמר "נפש כי תחטא". ולרמז שבא בצד אחד (לענין ספק מעילות) כחלוקה ממאמר הקודם ציין גם מלת "אם". וזהו שאמר בחכמתו "ואם" – הרי זה מוסיף על ענין ראשון - רוצה לומר מלת "ואם" שהוא מורה שאינו מאמר חדש (שיתחיל תמיד במלת "כי"), רק שהיא חלוקה פרטית של המאמר שקודם לו, עד שמוסיף תנאי וחלוקה אל הענין הראשון, שדבר מן המעל וידע חטאו, ופה דבר מן המועל ולא ידע שיביא אשם תלוי. וגם דברי הגמרא זבחים (דף מח.) וכריתות (דף כב:) שפלפלו בדברי רבי עקיבא ומחלקותו יתפרשו כן. שאמר שם אלא היינו טעמא דר"ע דאמר "ואם נפש" - וי"ו מוסיף על ענין ראשון וילמד עליון מתחתון – רצונו לומר וא"ו עם מלת "ואם". כי כבר בארנו למעלה (סימן נט) שהגם שמלת "ואם" מציין תמיד שהיא פרט מן הענין הכולל ומציין שהיא ענין אחד עם הקודם, בכל זה, זה דוקא כשבא בוי"ו שמורה חבור המאמרים. אבל אם בא בלא וי"ו – בהכרח הענינים מחולקים, הגם שבא מלת "אם". עיי"ש בפרטות. ולכן אמרו "ויו מוסיף". ורבנן? תחתון הוא דגמר מעליון לאשם בכסף שקלים – ר"ל רבנן דסבירא להו דאינו חייב על ספק מעילות אשם תלוי (משום דגמרי גזירה שוה מצות מצות), הם מתרצים דלכן נכתב פה מלת "אם" בדרך זרות כי הוא בצד אחד חלוקה של המאמר הקודם לו במה שאשם תלוי הוא בכסף שקלים כמו אשם מעילות. ושיעור הכתוב נפש כי תחטא ומעלה מעל וידע – מביא אשם בכסף שקלים עם קרן וחומש..ואם תחטא (לא במעילה רק) ועשתה אחת מכל מצות שזדונם כרת – אז יבוא גם כן אשם (בכסף שקלים) ואין צריך עמו שילום קרן וחומש. ודברי רבנן אלה שהלכה כמותם נבנו גם כן על מבצר חזק הבנוי בלשון. כי יש הבדל בין המאמר העומד בפני עצמו ובין המאמר שהוא חלוקה מהמאמר שקודם לו. כי בחלקי המאמר דרך הלשון שלא להכפיל כל הפרטים. למשל, עולת בקר ועולת צאן הם חלקי המאמר הכולל שמדבר מדיני עולה. לכן לא שינה בעולת צאן כל הדברים שנאמרו בעולת

בקר ולא בעולת בקר כל הדברים שנאמרו בעולת צאן, כי למדין אחד מחברו [וכמ"ש בגמרא (שם ושם) ילמד עליון מתחתון ותחתון מעליון, וכמו שבארתי זאת בפרטות למעלה (סימן נט) ובכמה מקומות]. לא כן פרשה שמתחלת במלת "כי" הוא ענין חדש נפרד מהקודם ואין למדין זה מזה. ולכן נכתב פה מלת "אם" להראות שבצד אחד הוא חלוקה מהקודם ללמדה מהקודם וממילא גם אשם זה היא בכסף שקלים כמו האשם הנזכר קודם. ולא היה צריך לשְׁנות זה פה אחר שהם כענין אחד. ופלוגתת רבי עקיבא ורבי טרפון שנוי במשנה כריתות (פ"ה מש' ב-ג) שר' טרפון סבירא ליה שיביא תיכף אשם בב' סלעים ומעילה וחומש (כי הביא אשמו בלא מעילתו לא יצא) ויתנה וכולי. ופירוש "ואם" - ספק; ואם יעמוד בספיקו לעולם שלא יודע לו. ור' עקיבא מודה ליה במעילה מועטת רק שבמעילה מרובה יפסיד הקרן והחומש. ולכן טוב לו שיביא ויתנה.

סימן שס

ועשתה אחת מכל מצות: מלת "אחת" היא למותר. שגם אם יאמר "ועשה מכל מצות" יהיה פירושו אחת מכל, כמו "אשר יעשה מכל התועבות", וכמו שכתבנו למעלה (סימן רס וסימן שטז). ופירשוהו שבא לחייב על כל אחת ואחת. והנה גבי חטאת דרוש (בסימן רס) לג' דברים – שמות מחולקים וידיעות מחולקים ותמחוין מחולקין, כי שם כתוב ג' פעמים "אחת מכל מצות" (כמו שבארנו שם). ופה לא כתוב רק פעם אחת דריש רק שמות מחולקים. ובידיעות מחולקים יש פלוגתא לקמן (פרק כא ריש פרקא). ובתמחוין צריך עיון. ומכריתות (דף כז.) ממה שכתב אילימא ר"ע ליתני ועל ספיקו א"ת משמע דאין חילוק. ויש לומר דגמר לה מחטאת. וצריך עיון.

סימן שסא

ועשתה אחת..ולא ידע: הכתוב הזה לפי פשוטו מוקשה מאד. דזה מבואר שיש חילוק בין לשון "בשגגה" ו-"בבלי דעת" ובין לשון "ולא ידע". שהשוגג בעת מעשהו מצוין במלת "בשגגה" או "בבלי דעת" ("אשר ירצח את רעהו בבלי דעת"). אבל "ולא ידע" מציין שלא ידע מעשה שעשה זולתו או מעשה שעשה כבר – "ולא ידע בשכבה ובקומה", "והעם לא ידע כי הלך יונתן". או שאינו יודע איך לפעול כמו שכתוב

(קהלת י, טו) "אשר לא ידע ללכת אל עיר". לא השגגה בעת מעשהו. ולפי זה מה שכתוב פה "ולא ידע" היינו שאחר כך לא ידע. וזה מבואר שפה מדבר בשוגג כמו שכתב "על שגגתו על שגג". ואם כן, אם עשה בשגגה וגם לא ידע אחרי זה (ובודאי גם אחר לא הודיעו שאז מביא חטאת כמ"ש "או הודע" (ויקרא ד׳:כ״ז) כנ"ל (סימן רסג)), איך אמר "ועשתה אחת"? הלא עדן מסופק אם עשה. וכן היה לו לאמר "כי תחטא ולא ידע אם עשה אחת מכל מצות והביא איל". לא "ועשה" שמשמע שעשה בודאי. ולכן דעת ר' שמעון (בסוף [**משנה ד**']) שזה יצויר שאכל חתיכה ספק-חלב ספק-נותר, שבזה בודאי חטא ממה נפשך, רק שלא ידע במה חטא - אם בחלב, אם בנותר. וזהו שאמר זה הוא עצמו שמביא אשם תלוי שנאמר "כי תחטא ועשתה..ולא ידע" וכולי. שר' יהושע פוטרו מחטאת דכתיב "או הודע אליו חטאתו אשר חטא בה" [כמ"ש בספרא למעלה (פרשה ז מ"ו)] וחייב באשם תלוי. ובזה דבר הכתוב. ור' יהודה סבירא ליה שבזה פטור גם מאשם תלוי שנאמר "כי תחטא..ולא ידע" - רוצה לומר דהא לא אמר "ולא ידע את אשר חטא בה" רק "לא ידע" סתם שמשמע שאינו יודע כלל אם חטא. אבל בזה האופן שיודע על כל פנים שחטא, אף שאינו יודע במה שחטא,פטור מאשם תלוי. ומה שכתוב "ועשתה אחת מכל מצות..ולא ידע" מפרש ר"י [**במשנה ג**'] שהוא אם חלב ושומן לפניו ואינו יודע איזה מהן אכל. ומה שכתוב "ועשתה אחת" סבירא ליה לר' יהודה כיון דבעינן שאכל חתיכה משתי חתיכות כמו שצייר חלב ושומן לפניו (שבזה אקבע אסורו וספיקו אסור מדאורייתא), אם כן אף שלא נודע מה היה החתיכה אם חלב אם שומן, כל שנודע לו שאכל ספק איסור דאורייתא קרוי שפיר שחטא ועשה, כיון שחתיכה זו היתה אסורה מדאורייתא מפני ספיקו. ור' שמעון לשיטתו דסבירא ליה בכריתות (דף כג.) דלא בעינן חתיכה משתי חתיכות. ובהאי גוונא לשיטת הרמב"ם ספיקו מותר מדאורייתא ולא יצדק "כי תחטא ועשתה" אחר שעדיין אינו יודע אם עשה. [וממה שסיים במשנה ג' תלמוד לומר "ואם נפש כי תחטא" משמע שר"י מישב בזה מה שכתוב "ואם נפש" שכבר כתבנו (בסימן שנט) שמלת "אם" זרה כמו שכתבנו באורך. ומבאר שמלת "אם" הוא מלת הספק (כמ"ש בגדרו באורך בסימן יב). רוצה לומר, שמסופק אם תחטא ועשתה. ור"י

לא יסבור - לא כרבי עקיבא שדריש מלת "אם" לחייב על ספק מעילות אשם תלוי (כמו שמשמע במ"ו דסתמא דספרא למד 'מצות' 'מצות') ולא כרבנן דצריך לרבות לאשם בכסף שקלים (שלמד לה במשנה יד' מן גזירה שוה "בערכך" "בערכך". ואין להאריך יותר].

סימן שסב

ולא ידע ואשם: מבואר שאם ידע אינו מביא אשם. והנה בחטאת למד למעלה (סימן קצו) שאינו מביא רק על דבר שזדונו כרת כמ"ש כמו שביארתי מד' פעמים דכתיב "מכל מצות השם" עיי"ש. אבל פה, שאמר "ועשתה אחת מכל מצות" י"ל יש לומר שכולל גם מצות לא תעשה שאין בו כרת. ולמד לה בספרא מגזירה שוה "ואשם" "ואשם" - רוצה לומר: שכבר בארתי (בסימן רסב) שמה שדריש בספרא ממה שכתוב גבי חטאת נשיא ויחיד: "ואשם" - שמביא אשם תלוי, שזה מוכח ממה שכתוב "ואשם או הודע", שמלת "או" מחלקת: שאם **לא הודע - ואשם**: ר"ל רוצה לומר - יביא אשם תלוי, **ואם הודע** - אז יביא **חטאת**. ושם באר פרטי דיני החטאת, ופה באר פרטי דיני אשם תלוי. ממילא מבואר שהתורה לא פרטה תנאי זה "ואשם" - שיביא אשם תלוי, רק במצות שמביא חטאת שהם אלה שזדונם כרת. וזהו שאמר מה ואשם האמור להלן (ר"ל שפירושו שמביא אשם תלוי) דבר שזדונו כרת, כן כאן. ובזה לא קשיא 'הלא גם בעולה ויורד כתוב "ואשם"?' - דשם אינו מדבר מחיוב אשם תלוי. [אמנם בהוריות (דף ח:) מקשה מעולה ויורד דגבי טומאת מקדש וקדשיו כתיב "ואשם" (ופי' שנפרש גם כן "ואשם" שמביא אשם תלוי). ומתרץ לה. וכן בכריתות (דף כב:) ובזבחים (דף מח.) תפס גזירה שוה 'מצות' 'מצות'. אמנם פשטת הברייתא מפורשת כמו שבארנו]. ובאר דבריו מה שיש לדון בזה מן הדין והסברה: אמרו [**במשנה ה'**] שלכאורה זה מן הסברה שאם 'הודע' של קלות פטור מחטאת, כל שכן שיפטור 'לא-הודע' שלהם מאשם תלוי! ומשיב - או חילוף, שיש להשיב על זה מן החמורות בעצמם. שהלא אשם תלוי חמיר מחטאת, שאשם בא בכסף שקלים וחטאת די בדנקא. ואם כן הלא י"ל יש לומר בחמורות עצמם - אם 'לא הודע' שלהם חייב באשם - בת ב' סלעים, כל שכן בהודע. ואף על פי כן הודע - פטרת: הודע של חמורות - שיצא לדון בחטאת

שהיא בדנקא, ואינו צריך אשם בכסף שקלים. - הרי יש קולא בהודע! והוא הדין שיש לומר בקלות, הגם ש'הודע' פטור לגמרי - 'לא הודע' חייב. על זה בא [**במשנה ו**'] בדין בלימוד מסוג 'קל וחומר' אחר: דהא בחמורות שחייב ב'לא הודע' אשם תלוי, אם אחר שהביא אשם תלוי נודע לו - חייב שנית בחטאת. ובכל זה ב'לא הודע' פטור מחטאת. הרי 'הודע' חמור יותר - שאחר שהביא אשם תלוי מחויב עוד בחטאת. כל שכן בקלות שב'הודע' פטורים מלהביא אשם שיפטרו ב'לא הודע' שקיל?! ועל זה משיב שבאמת נאמר שב'הודע' חייבים באשם מכל שכן מ'לא הודע'. ועוד דן דין אחר: 'הודע' ו'לא הודע' - אהדדי: מה מקום שחייב בחמורות (שהוא בהודע שחייב חטאת) - פטור בקלות מן האשם, מקום שפטור בחמורות (לא הודע שפטור מחטאת) אינו דין שיפטר בקלות מן האשם?! ומשיב שיש לדון בהפך. שנאמר באמת שחייב על 'לא הודע' של קלות - אשם, ונָדוּן מזה שחייב אשם - גם על 'הודע' של קלות. והבן כי קצרתי.

סימן שסג

ולא ידע ואשם ונשא עונו: בסימן זה אסף דברי שבעה מטיבי טעם על עונש העבירה ושכר המצוה. שבעה עינים על אבן אחת. **שלשה** הראשונים העירו אזן על גודל עונש החוטא במזיד: (א) ר' יוסי הגלילי [**משנה ז**'] ממה שכתוב שגם אם לא ידע אשם ונשא עונו, כל שכן היודע (ב) רבי עקיבא [**משנה ח**'] ממה שהחמירה תורה על הספק יותר מן הודאי. שהודאי מביא חטאת בסלע והספק אשם תלוי בשני סלעים. שזה כמו שאמרו תלמידי רבינו יונה (ריש ברכות) מפני שהחוטא בודאי שם לב לשוב, לא כן המסופק - לא ישים על לבו להתחרט ולשוב. לכן החמיר עליו ביותר כי היא קצת מזיד בענין התשובה שיאמר "לא חטאתי". וכל שכן המזיד הגמור בשאט נפש. וקרוב לזה אמר רבי עקיבא בקידושין (דף פא:). (ג) ר' מנחם בר' יוסי [**משנה ט**'] מכמות חומר התשובה על השוגג. שעל חטא פרוטה מביא אשם שוה ב' סלעים וכל סלע תשס"ח פרוטות שהם אלף תקל"ו פרוטות (שהוא קרוב לאלפים. כ"פ בקידושין (דף יב)). וכל שכן חומר תשובת המזיד. **וארבעה** מהם העירו אזן על גודל שכר המצוה: (א) ר' יוסי [**משנה י**'] למדו מן גודל עונש העבירה (כי המצוה והעבירה יתהפכו

כחיוב ושלילה. שכל שעשייתו מצוה - מניעתו עבירה, וכל שעשייתו עבירה - מניעתו מצוה. והחיוב והשלילה נוציא מהם היקש תבוניי מאחד על הפכו כנודע בהגיון). הנה אדם הראשון נענש בעונש הזה הגדול הנמשך עד סוף כל הדורות, הגם שלא עבר רק עבירה אחת, כי רק מצוה אחת נצטוה (כי הז' מצות נכללו אז במצוה זו כמו שכתבתי במקום אחר). ולא היה רק לא תעשה לבד, לא מצוה שיש בה כרת ומיתת בית דין. ונדון מזה קל וחומר להיושב ולא עבר עבירה ונזהר מן הפגול והנותר ואכילה ביום הכפורים (שזה נזהר במצות הרבה, ובמצות שיש בהם כרת) שיגדל השכר עליהם אחר שמדה טובה מרובה ממדת פרעניות. [כמ"ש בתוספתא דסוטה ובמכלתא בשלח (דף לג) ובסוטה (דף יא) יומא (דף עו) סנהדרין (דף ק)]. (ב) רבי עקיבא [**משנה יא**'] (מובא במכות דף ה:) למדו בקל וחומר מן הנטפל לעושי עבירה (שמבואר בתורה לענין הזמה שדינו כעושי עבירה), וכל שכן המתחבר לעושי מצוה, וכל שכן העושה מצוה בעצמו. (ג) רבי [**משנה יב**'] למדו ממה שבהורג נפש בשגגה חשבה התורה מחשבות בל ידח ממנו נדח וקבעה לו ערי מקלט. כי ירדה לסוף דעתו שאם היה יודע היה מצילו. וזה היא הזכות שזה שהיה עוסק בהצלה אם היה יודע מגין עליו, וכל שכן היודע ומציל על ידי צדקות ומעשים טובים נפשות עניים ומרודים שה' שומר את נפשו. (ד) ראב"ע [**משנה יג**'] משכר שקבעה התורה על השכחה. והוא הדין צדקה שנעשית על ידו באונס כמו שאבד לו סלע ומצאו העני. וכל שכן הנותן צדקה בידיעתו. וכן בתוספתא (פרק ב דפאה) מעשה בחסיד אחד ששכח עומר..מה אדם שלא נתכוין לזכות וזכה וכולי. וכיוצא - "ואם נפש כי תחטא" מה אם מי שלא נתכוין לחטאת וכולי.

סימן שסד

והביא איל תמים: מה שאמרו "איל" קשה בן שתי שנים התבאר למעלה (סימן שנ). ומה שאמרו 'צאן' לרבות כל וכולי התבאר למעלה (סימן שכג וסימן ?). ומה שאמרו "בערכך" מה ערכך וכולי, רוצה לומר כי כ"ף של "בערכך" זרה. והמפרשים אמרו שהוא נוספת. וחז"ל יאמרו שמרמז על ערך הידוע לב"ד המיוחד לאיל אשם. ואחר שפי' למעלה "בערכך כסף שקלים" ידעינן שערך זה הוא כסף שקלים. ועיין בזבחים

(דף מח.) וכריתות (דף כב.). ומה שכתבנו למעלה (סימן שנא). ומה שכתב "לאשם" שיהיה מפריש מעות לשם אשם פירשתי למעלה (סימן שנב).

סימן ששה

וכפר על שגגתו אשר שגג והוא לא ידע: שם **שגגתו** מציין השם המופשט שהיא השגגה עצמה. ו-**אשר שגג** מציין הפעל. ויש הבדל ביניהם. שאם שגג במיני עבירות שונות בפעם אחד כל מין נקרא 'שגגה' מיוחדת ובכל זה מצד הפועל לא שגג רק פעם אחד, כיון שהיה בהעלם אחד. בהפך, אם שגג בעבירה אחת פעמים הרבה ונודע לו בינתיים, אם כן מצד הדבר אין כאן רק שגגה אחת (ששגג בחלב או בדם) אבל מצד הפועל שגג פעמים הרבה. אולם אם אכל חלב וחלב בהעלם אחד בלי ידיעה היא אחת – בין מצד הדבר שהיא שגגה בחלב, בין בצד הפועל ששגג פעם אחד – כי כל העלם אחד היא פעל אחד נמשך. מזה הוציא רבי שאם שגג במינים רבים חייב על כל אחת ואחת, הגם שהי' שגגה אחת מצד הפועל (שהיה לו העלם אחד), כיון דכתיב "שגגתו" וכל מין היא שגגה אחרת מצד הדבר. ואם אכל חלב וחלב בהעלם אחד בלי ידיעה בינתיים בזה אזלינן בתר הפועל ששגג בפעם אחד כיון שמצד הדבר קרינן ביה גם כן "שגגתו" אחר שהיא מין אחד. וזהו שאמר תלמוד לומר "אשר שגג". אמנם אם אכל ספק חלב וידע ספק חלב וידע (היינו שנודע לו ידיעת ספק) – בזה דעת רבי שחייב על כל אחת ואחת וקרינן ביה "אשר שגג" כי הידיעה שבינתיים חלקה הפעולה מצד הפועל ששגג שגגות רבות. והגם שהיה רק ספק ידיעה - למדו רבי מחטאת. [ופליגי ר' יוחנן וריש לקיש (סוף פרק קמא דשבועות). לר' יוחנן סבירא ליה לרבי שגם בחטאת ידיעת ספק מחלק. וריש לקיש סבירא ליה דבחטאת צריך ידיעת ודאי, רק רצונו לומר כמו שבחטאת מועיל ידיעה השייך גבי חטאת, שהיא ידעת ודאי, כן לענין אשם תלוי מועיל ידיעה השייך ביה - שהיא ידיעת ספק]. ודעת ר' אלעזר בר' שמעון ור"ש בר' יהודה משום ר"ש שידיעת ספק אינה מחלקת לאשם תלוי גם כן, ולא נקרא מצד ידיעה זאת "אשר שגג" שיהיה שגיון חדש מצד הפועל. דהא כתיב "אשר שגג והוא לא ידע" והוא מאמר מחובר - שכל ששגג ולא ידע בירור הדבר – מביא אשם אחד, כי מקרי 'שגגה' אחת.

סימן שסו

והוא לא ידע: כבר בארתי למעלה (סימן קנח) שכל מקום שבא מלת הגוף (אני, הוא, אתה) נוסף על סימן הגוף הנכלל בפעל - בא לדייק תמיד אותו הגוף עצמו, לא זולתו. ופה, שדי לומר "ולא ידע", ואמר "והוא" – רצונו לומר שהוא עצמו לא ידע, הגם שאמרו לו אחרים, אינו מועיל. ובכל זה למד למעלה מן "או הודע אליו חטאתו" שגבי חטאת נשיא ויחיד, שאם מאמין לדברי אחרים - מועיל לגבי חטאת (כמו שבארנו למעלה סימן רסג וסימן ?) שזה דומה כיודע בעצמו. וזהו שאמר יכול וכולי.

סימן שסז

והוא לא ידע: כבר אמר (בפסוק יז) "נפש כי תחטא..ולא ידע". שָׁם דִּבר לענין הבאת הקרבן; שצריך שיחטא ולא ידע ואז יביא קרבן. ופה דבר לענין הסליחה - רק כל שלא ידע נסלח לו באשם זה, אבל אחר שיודע לו - יביא חטאת. דאשם זה אינו מכפר כפרה מוחלטת. כמו שהוא בעגלה ערופה שאם נמצא ההורג - יהרג, כמו שכתוב "ואתה תבער דם הנקי".

סימן שסח

אשם הוא אשם אשם לה': פסוק זה כולו דברי מותר. מה רצה בזה? ורבותינו דרשוהו. מלות "אשם" הוא דרש בסימן זה ומלות "אשם אשם להשם" ידרשו בסימן שאחרי זה. וכבר בארנו (למעלה סימן סט) שכל מקום שאומר "עולה הוא" "מנחה הוא" "חטאת היא" יש בו דרוש, כי למה יסיים לאמר "אשם הוא" שכבר אמר "והביא את אשמו"? וכן בכל מקום. זאת שנית בארנו שמה כי מלת "הוא" גם כן בא למותר (וכמ"ש באילת השחר כלל קלה). ואחד מדרכי דרושיהם בזה שיפרשו שרצונו לומר שבכל זאת אשם הוא - אף שהיה עולה על הדעת שאינו אשם. כי פה התנה: "וכפר על שגגתו אשר שגג והוא לא ידע" - הא אם ידע, אין מתכפר (כמו שאמר בסימן הקודם). והוה אמינא שאז בטל שם אשם מעליו. לכן אמר שבכל זה "אשם הוא" – נשאר עליו שם 'אשם'. אמנם מלת "הוא" מורה תמיד דוקא הוא; שהוא הנאמר בענין שהתנה "אם לא ידע". ובזה פירשו שבמה שכתב "וכפר על שגגתו..והוא לא ידע ונסלח" דהיינו שלא ידע בעת הכפרה, שהוא בעת זריקת הדם – נשאר אשם אף שאחר כך נודע לו, ויאכל הבשר לכהנים. אבל אם נודע לו לפני הכפרה, בעוד שלא נזרק הדם – אינו

אשם, שזה מרמז במלת "הוא"; והבשר יצא לבית השריפה. וכן שנו במשנה (רפ"ו דכריתות). ובגמרא שם (דף כד:) מפרש אמאי יצא לבית השריפה. עיי"ש. ודעת ר' יוסי דאם הדם בכוס - כל העומד לזרוק כזרוק דמי וכלי שרת מקדשין את הפסול בתחלה לקרב. כן פירשוהו בגמרא שם.

סימן שסט

אָשָׁם הוּא אָשֹׁם לַה': כבר בארנו (בסימן הקודם) שפסוק זה מיותר. ומה שכתב "אשם הוא" דריש שם שאם נודע לו אחר כפרה – היא אשם ונאכל לכהנים. ואם נודע לפני כפרה – אינו אשם. וממילא כל שכן אם נודע לו אחר שחיטה. ולפי זה מה שאמר [**במשנה ד'**] יכול אף על פי שלא נשחט היא דבר שאינו צריך, דכל שכן ממה שאמר דאפילו אחר שחיטה קודם זריקה - אינו אשם. אמנם באמת כיון לדבר אחר, ומדבר אליבא דחכמים שסבירא להו דקודם שחיטה ירעה עד שיסתאב וימכר ויפלו דביו לנדבה שדינו כדין מותר אשם ומותר אשם למד מן "אשם אשם להשם" כמו שיתבאר [**במשנה ה'**]. וזהו שאמר יכול אף על פי שלא נשחט (דינו כמו אחר שחיטה שהבשר נשרף) תלמוד לומר "אשם" (ודינו כמותר אשם שלמד מן "אשם אשם"). ור' מאיר סבירא ליה דירעה בעדר, דסבירא ליה דאדעתא דהכי לא אקדשיה ואין דינו כמותר אשם. ופלוגתייהו מפורש בכריתות (דף כג:). ור' אליעזר חולק בין אדין זה בין על דין הקודם (במשנה ג') וסבירא ליה דבכל אופן יקרב. דסבירא ליה מתנדב אדם אשם תלוי בכל יום (והוא ר"א דאמרו לו כמ"ש בכריתות (כד:), והוא לשיטתיה דריש "אשם הוא" לדרשא אחריתי [**במשנה ז'**] כמו שיתבאר). [**ביאור משנה ה'**] והנה באשם מעילות אמר (ויקרא ה, טו) "והביא את אשמו **להשם**..**לאשם**", ובאשם תלוי אמר (שם, יח) "והביא איל תמים...**לאשם אל הכהן**" ובאשם גזילות אמר (שם, כה) "ואת אשמו יביא **לה'** איל תמים **לאשם אל הכהן**". [ועל מה שכתוב בכל אחד "לאשם" דריש בספרא: (א) גבי אשם מעילות (פרק כ מ"ו), (ב) וסוף פרשה יב גבי אשם תלוי (פרשה יב), (ג) וסוף פרשה יג גבי אשם גזילות (פרשה יג) – שיהיה מפריש מעות לשם אשם.] ומדוע שינה ותפס באשם מעילות "להשם", ובאשם תלוי אמר "אל הכהן", ובאשם גזילות אמר "להשם אל הכהן"? בארו חז"ל שתפסה

תורה בזה מדת שני כתובים המכחישים זה את זה שהכתוב השלישי מכריע. כי מה שכתב באשם מעילות "להשם" משמע שמלמד שמה שכתוב "והביא את אשמו לאשם" (דהיינו שיפריש המעות לאשם) שיהיה לה' - רוצה לומר שהנותר מן המעות יהיה לבדק הבית שאז כולו לה', ואין לכהנים בו מאומה. וממה שכתוב באשם תלוי "והביא..לאשם אל הכהן" משמע שהמעות שמביא לאשם יהיו שייך אל הכהן - רוצה לומר, שמותרו יהיה כולו לכהנים, כדין חרמי כהנים. בא הכתוב השלישי והכריע ביניהם מה שכתב באשם גזילות "יביא לה' לאשם אל הכהן" – שיהיה המותר של המעות לשניהם, לה' ולכהן. הא כיצד? מותר אשמות נופל לנדבה ויקח בהן עולות לקיץ המזבח. הבשר לשם והעורות לכהנים. ושני הכתובים מתקיימים. וזהו שאמר "אשם להשם" יכול יפול כולו לבדק הבית? תלמוד לומר "אשם לכהן" וכולי. וזהו שאמר [**במשנה ו'**] ובשקלים פרק ו מ"ו (משנה שקלים פ"ו מ"ו)) [**ביאור משנה ו'**] והנה מה שכתב "אשם אשם להשם" מיותר ואין לו פירוש. וגם מבואר אצלינו תמיד שכל מקום שבא המקור עם הפעל מורה - או על ריבוי עשות הפעל, או על שבכל אופן יעשה הפעל. [כמו שאמרו בגמרא בבבא מציעא (דף לא.) השב תשב, שלח תשלח, הוכח תוכח – אפילו מאה פעמים. עזב תעזב – מכל מקום. הקם תקים – מכל מקום. וכיוצא הרבה. וכמ"ש באילת השחר (סימן לח)]. ולמדו רבותינו שגם פה למד לדעת שבכל מיני אשמות אשר יאשם לה' - ינהג הדין הזה שגבי אשם. שכמו שאשם מותרו נדבה - כן מותר חטאת וכל דבר יהיה לנדבה. ודע שיש הבדל בין שם **אָשָׁם** ובין הפעל **אָשַׁם**, **יאשם**, **יאשמו**. כי שם "אשם" מיוחד רק להקרבן הבא על ה' דברים בלבד כמו שאמרו בזבחים אלו הן אשמות אשם גזילות..מעילות..שפחה חרופה..נזיר..מצורע..תלוי. [שכבר בארנו שפעל 'אשם' מציין העונש המגיע על החטא (כמ"ש למעלה סימן רמו). ויבא: • (א) או על העונש עצמו – "בדמך אשר שפכת אשמת" (יחזקאל כב, ד), "ויאשם בבעל וימות" (הושע יג, א), "כל אוכליו יאשמו רעה תבא עליהם" (ירמיהו ב, ג). [ומצד זה בא גם על השממון והחורבן – "ויאשמו מזבחותיכם" (יחזקאל ו':ו'), "גם עדרי הצאן נאשמו" (יואל א':י"ח)] • (ב) או יבא על שהחוטא מכיר כי מחויב עונש – "עד אשר יאשמו ובקשו פני" (הושע

ה, טו), "וצריהם אמרו לא נאשם" (ירמיהו נ, ז).] ושם "אשם" בא תמיד בבחינה ראשונה, שמחויב עונש גדול, ולכן בא על החמשה אלה כמו שבאר הרמב"ן ז"ל (ה טו) שאשם גזילות ושפחה חרופה נזיר מפני שבאים על המזיד, ואשם מצורע מפני שהוא חשיב כמת, ואשם מעילות מחומר איסור הקדש, ואשם תלוי מפני שהחוטא בספק לא ישים על לבו לשוב. עיי"ש שהאריך. ולא יתכן על שאר חטאים רק שם 'חטאת'. [ובמה שכתב בעולה ויורד "והביא את אשמו" דרשו באמת לענין שדינו כאשם שיהיה מותרו נדבה (כנ"ל סימן שכא).] אבל פעל 'אָשַׁם' שמציין הכרת החטא ושהוא חייב - יצדק על כל החטאים, ובא בכולם. כמו שכתב בחמשת מיני החטאת "ואשמו" "ואשם", ובחטאת עולה ויורד "והיה כי יאשם" – רצונו לומר שיכיר חטאו. ואם כן במה שכתוב פה "אָשֹׁם אָשַׁם", בפעל, כולל כל החטאים. ובמה שכפל המקור עם הפעל מורה שכל צד אַשְׁמה שיצויר שיהיה עליו איזה חיוב – דינו (לענין מותרות) כאשם ממש שמותרו נדבה. וזהו שאמר אין לי אלא מותר אשמות; ומנין מותר חטאת מותר עשירית האיפה (של חוטא) וכולי תלמוד לומר "אשם אשם". [ומה שכתב "והמקדיש נכסיו" אינו שייך לכאן, דזה אין בא משום אשמה. ועוד דלר' יהודה סתמא ספרא אין העור לכהנים כמו שאמרו בזבחים (דף קג.). ונשתרבב מלשנא דספרא למעלה דבורא דנדבה (פרשה ה מ"ד) לכאן. וצריך למוחקו.] ועל זה אמר זה הכלל: כל שהוא בא משום חטא ומשום אשמה (ר"ל בין מה שהוא אשמה גמורה או חטא כל שהוא, כי הכל נכלל בכפל המקור עם הפעל "אשם אשם") ילקח בו עולות וכולי. ואמרו שמדרש זה דריש יהוידע הכהן כמו שכתוב (מלכים ב י"ב:י') "ויקח ארון אחד ויקב חור בדלתו..ונתנו את הכסף על יד עושי המלאכה..כסף אשם וכסף חטאת לא יובא בית ה', לכהנים יהיו". רוצה לומר שכסף מותר חטאת ואשמות לא היה לבדק הבית רק לקחו בהם עולות והיו העורות לכהנים. ומאין ידע זה יהוידע הכהן? דרשו ממדרש הכתובים שפעם אחד כתוב "לאשם לשם" ופעם אחד כתב "לאשם אל הכהן" והכריע בכתוב השלישי שמותר אשם לה' ולכהן – שיקח בהם עולות, שה' וכהנים יש להם חלק בו. וממה שכתב "אשם אשם" מרבה שהוא הדין מותר חטאת דינו כך. (וזה מובא בשקלים פ"ו מ"ו ובזבחים (דף ק:) ובתמורה (דף כג:)). [**ביאור**

משנה ז'] וכבר אמרנו שר' אליעזר (במשנה ד') לא סבירא ליה הדרוש שדורש שם מן "אשם הוא", ולכן דריש פה אליבא דר' אליעזר שבא ללמד שמביא איל בכסף שקלים. שאינו מיוחד באשם תלוי בלבד, רק מצד ש-"אשם הוא" ככל האשמות, ומיניה למדינן שהוא הדין אשם שפחה חרופה שדומה לו (שמביא איל) - יהיה גם כן בכסף שקלים. ולבל תאמר שכולל שהוא הדין כל האשמות וגם נזיר ומצורע (שהוא כבש) – לכן אמר מלת "הוא" שרומז על הנאמר למעלה שהוא האיל; שהאיל יבוא בכסף שקלים מצד שהוא אשם, ואינו מרבה רק איל אחר כדומה לו - לא נזיר ומצורע שאשמם כבש. ותנא קמא (במשנה ד') ילמד דאשם שפחה חרופה בכסף שקלים מגזירה שוה 'בערכך' 'בערכך' כמו שכתבנו למעלה (סוף פרשה יב ולקמן סוף פרשה יג); או מגזירה שוה 'איל' 'איל' כמ"ש בספרא קדושים (פרק ה מ"ו), וכמ"ש בזבחים (דף מח) וכריתות (דף ?).

סימן שע

וכחש בעמיתו: לדעת ר' אברהם אבן עזרא נגזר ממלת 'עמית' שגדרו על ההקבלה על נקודה נכחית. רוצה לומר, המקביל ושוה לו. ונרדף עם 'אחיו' ו'ריעהו'. וחז"ל אמרו "אל תונו איש את עמיתו" – עם שאתך בתורה ובמצות (ב"מ נח:) לגירסת הילקוט. וכן הוא בשבועות (דף ל.) על "בצדק תשפט עמיתך". ושם: "עולא חברינו עמית בתורה ובמצות". ונראה שהם גזרו את המלת מן 'עם את', עִמְּך ואתך, הוא מעַמְּך (כי גם שורש 'עַם' משתתף במלת 'עִם') והוא אתך במעשים. ושם זה נמצא יא' פעמים בספר ויקרא וזולתו לא נמצא בכל התנ"ך רק פעם אחד – "גֶּבֶר עֲמִיתִי" (זכריה יג, ז). ולא נודע הטעם. ומה שכפל פה ב' פעמים אמרו שאחד ממעט גבוה ואחד ממעט אחרים. וכן מיעטו שני אלה מן "רעך" ו"אחיך". ואמרו בבכורות (דף יג:) "עמיתך" ו"אל תונו איש את אחיו" - חד למעט אחרים וחד להקדש.

סימן שעא

וכחש בעמיתו בפקדון וכולי: יש הבדל בין **מכחיד** ובין **מכחיש**. **המכחד** יעלים הדבר ויסתרנו מחברו והוא לרוב בשוא"ת שאינו מגיד ולכן נקשר עם הדבר עצמו גם כן – "לא נכחד עצמי ממך" (תהלות קלט, טו), "ואשמותי ממך לא נכחדו" (שם

סט, ו). ונמצא על דברים נעלמים בכלל – "וישכן ערים נכחדות" (איוב טו, כח). אבל **המכחש** יאמר הדבר הפך האמת. ויש הבדל בין 'כחש' שבא אחריו שימוש הב' ובין כיחוש שאחריו שימוש הלמ"ד. **כחש עם ב'** מגיד לחברו בפניו דבר שחברו טוען נגדו ומניח הפך דעתו. ואין הבדל בין הוא מתחיל או חברו - כל שיש הכחשה ביניהם, [כמו שאמרו בשבועות (דף לב.) גבי פקדון אמר - הן; לא אמר - לא! והא "כחש בעמיתו" כל דהו!] ו**כחש שאחריו למ"ד** אומר לחברו דבר שקר שאין חבירו מכחישו כמו (א) "כחש לו" (מ"א יג, יח) - שהנביא בבית אל אמר לו דבר שלא הכחישו; (ב) ובמ"ד שה"ש רבה (פסוק סמכוני באשישות) מהו "כחש לו"? שקר לו. ומהו שקר לו? האכלהו לחם כזבים. [ומטעם זה תראה שכל 'הכחשה' נגד ה' כשבא אצל ישראל בא אחריו שימוש הב' – "כחשו בהשם" (ירמיהו, ז), "פשוע וכחש בהשם" (ישעיהו נ"ט:י"ג), "פן תכחשון באלקיכם" (יהושע כ"ד:כ"ז). וכשבא אצל עכו"ם בא אחריו שימוש הלמ"ד – "משנאי ה' יכחשו לו" (תהלות פא, טז), "כחשתי לאל ממעל" (איוב לא, כח) – כי ה' נמצא ושוכן בקרב עמו ואותותיו ונפלאותיו מוכיחים נגד דעתם, והוא הכחשה בפני בעל דין ונגד אותותיו. אבל בעכו"ם הוא רק שיקור, כי אינו ביניהם, ואין השגחתו מבררת נגד דעתם.] [ו**כחד** ו**כחש** שלא בא שימוש ב' ולמ"ד אחריה מובדלים במה ש**המכחד** היא בדבר שאין ידוע, ו**המכחיש** ישקר בדבר ידוע. כמו שבארנו בפירוש ישעיה סימן ג פסוק ט]. לפי זה במה שכתב "וכחש בעמיתו" מורה: (א) שיכחישנו בפניו או בפני שלוחו שהוא כמותו (פ"ז מהל' שבועות ה"ו); (ב) שחברו יטעון נגדו. הוא תבעו ממון והוא מכחיש. הגם שסבת ההכחשה נעלם מן התובע. למשל, היכן שורי? נגנב או נאבד. בכל זה טוען נגדו בחיוב הממו(?) שהיא קוטב התביעה וההכחשה. וזהו שאמר "וכחש בעמיתו" – פרט לאומר לחברו אכלתי היום והיום לא אכל שבזה אין חברו תובעו ומכחישו. אולם, הלא יצויר הכחשה גם בזה, אם חברו אומר לא אכלת או "לא הלכת" והוא אומר "אכלתי והלכתי". על זה משיב תלמוד לומר "כי תחטא..וכחש" - שצריך שיהיו קוטב ההכחשה בדבר שקדמו חטא. שאם הוא אומר הפקדתי אצלך והוא משיב לא הפקדת, תיכף כשרוצה להכחיש - עושה חטא שרוצה לגזול ממון. מה שאין כן אם אומר "הלכתי לעיר פלוני"

והוא מכחיש - אין בהכחשה זאת דבר חטא. ובזה יש לישב גירסת הספרים "וכחש" – פרט לאומר לחברו אכלתי היום וכולי - רוצה לומר מן "וכחש" ממועט אם אומר לחברו אכלתי היום, שזה אינו הכחשה. אולם עדיין יצויר הכחשה גם בזה אם חברו מכחשו. על זה אמר "תלמוד לומר "כי תחטא". ובזה לא קשיא הא האומר אכלתי היום ולא אכל חייב עולה ויורד על שבועת ביטוי – דהוה אמינא דשבועת ביטוי הוא בשאין חברו מכחישו דוקא. לכן צריך "כי תחטא") ור' סבר דזה ידעינן מן הפרטים שחשב שכולם תבועות ממון. ורבי לשיטתו דדריש כל התורה בכלל ופרט כמ"ש בשבועת (דף ה.).

סימן שעב

ומעלה מעל בה' וכחש בעמיתו: אחר שהכופר בהקדשות פטור דכתיב "בעמיתו" כנ"ל (סימן שע), איך אמר בזה "ומעלה מעל בהשם"? היה לו לאמר "ומעלה מעל וכחש בעמיתו". פירש ר' יוסי הגלילי משום דמשכחת שיהיה ההכחשה בדבר שהוא לה' שהן הקדשות שהן ממון בעלים, שהם קדשים קלים. ובן עזאי פירש את דברי ר' יוסי הגלילי שכיון להביא את השלמים, **וכל שכן** בכור שקל משלמים (כי מעשר בהמה נקרא ממון גבוה דאסור למכרו כמ"ש בבכורות (דף לב)). ואבא יוסי אמר שבן עזאי לא אמר אליבא דר' יוסי הגלילי רק בכור שקיל שאין צריך סמיכה ונסכים ותנופת חזה ושוק. אבל שלמים ממון גבוה הן. ובריייתא זו מובא בבבא קמא (דף יב.) ובירושלמי (שם). ור' שמעון סבר שאין חילוק בין קדשים קלים ובין קדשי קדשים, רק שכל שחייב באחריותם נקרא שמכחש בעמיתו; ואם לאו - אין אני קורא "וכחש בעמיתו". (כן גריס הילקוט. ובספרים גרסינן ואם לאו אני קורא בהן "בהשם..וכחש", וכן גריס בירושלמי שם). ור' עקיבא חולק על הנ"ל וסבירא ליה דאפילו קדשים קלים, ואף שחייב באחריות – לא הוה ממונו. ועל מה שכתוב "מעלה מעל בהשם" נתן טעם פשוט, שיש הבדל בחטאים שבין אדם לאדם - בין הדברים הגלוים ומפורסמים ובין הדברים שבסתר. שבדברים הגלוים יהיה המעל נגד האדם בלבד, והשופטים אשר בארץ להם המשפט, כמו שכתוב "אם יחטא איש לאיש ופללו אלהים" - רוצה לומר שופטי ארץ. לא כן המכחיש את האדם בדבר נעלם שאין על הדבר עד ושטר ורק

השבועה תכריע ביניהם. ואם נשבע לשקר - אזי שב המשפט אל השופט בשמים כמו שכתוב "אם תענה את בנותי..אין איש עמנו ראה אלהים עד ביני וביניך". כי בדבר נעלם מאנשים האלקים עד ויודע. וישוב להיות מעל באלהים שיודע תעלומות. כי אם הנגלות לנו ולבנינו, הנה הנסתרות לה' אלקינו, וה' יביא במשפט על כל נעלם.

סימן שעג

וכחש בעמיתו: כבר כתבנו (בסימן שעא) שההכחשה תצויר בכל דבר שאחד טוען ומכחיש דברי חברו, אף שאינו בדבר של ממון. ולכן פרט פה הפרטים שכולם מדברים מתביעת ממון, וכדעת רבי בסימן הנ"ל. וכבר בארנו למעלה (סימן שיב ביסוד הא') שדרך הכתובים לדבר תמיד בדרך לא זו אף זו. וכפי זה מפרש הספרא שגם פה הוסיף רבותא בכל אחד על חברו – **תשומת יד** (כולל המעות שנתן ושם לידו ולרשותו להוציאו כחפצו, בין בהלואה בין לעסוק בשותפות כתרגום אונקלוס ויונתן או בשותפות ידא. וכן פירש ראב"ע. והספרא פי' מלוה. והעיקר כפרש"י שכולל שניהם. ומצד זה הוא מוסיף על פקדון, שמתוך שנִתן להוציא - בקל יבא לכפר בו, כמ"ש אשתמוטי הוא דקא משתמיט, סבר עד דהוה לי זוזי ופרענא ליה. ומוסיף עליו **גזל** שלא נתן לו חברו רק לקחו בחזקה. וקל יותר לכפר בו. ומוסיף עליו **עשק שכר שכיר** אף שלא לקח מידו. ומוסיף **אבידה** שאי אפשר לו לדעת כלל בבירור שדובר שקר. וצריך עיון מברייתא זו לריש לקיש בבא מציעא (דף מח.).

סימן שעד

וכחש בה: הוסיף שנית "וכחש בה" לומר דוקא אם כחש בגוף האבדה - הוא טוען שמצא אבידתו והוא מכחיש. אבל אם הוא טוען שראה מי שמצא אבדתו והוא מכחיש – פטור, משום דאז אין הכיחוש בה (רוצה לומר בהאבידה), ורק בו במוצא האבדה. ולכן פטור. אף שעל ידי שלא אומר לו גרם לו היזק - הוא רק גורם לממון. ובן עזאי אומר שזה יצויר בג' אופנים: (א) שידע בהאבדה ולא ידע מי מוצאה, (ב) ידע מי מצא אבדה ולא ידע שהיא אבדה זאת, (ג) מ"ש לא בה ולא במוצאיה אמרו בבבא קמא (דף קה.) שצריך לומר "בה ובמוצאיה". נראה פירושו שמפרשים "לא בה וכולי" הוא נוסח השבועה שנשבע לשקר במה שאומר "לא בה" ובמה שאומר "לא

במוצאיה", כי הוא יודע בה ובמוצאיה; שידע שפלוני מצא אבידה זאת ולא הגיד. ובכל זה פטור אחר שהוא לא מצאה ומכחש רק מוצא האבדה. ולפי זה זה עצמו מ"ש ת"ק "וכחש בה" – ולא במוצאיה, רק שבן עזאי מפרש אף שידע בה ובמוצאיה. וכן הוא בירושלמי (פרק שבועת הפקדון סוף הלכה א) "וכחש בה" – ולא בו. בן עזאי אומר וכולי. ומ"ש ולא בו פי' במוצא האבדה. [ומפר' פיר' דממעט ליה משבועת העדות – וזה אי אפשר. הא כאן בשבועת הפקדון קאי. ולדעתי גדר שבועת העדות היא בין תובע לנתבע והנתבע מכחיש והוא תובע לעדים להעיד כדבריו בבית דין. אבל בשאינו יודע כלל מי מצאה ורוצה רק שיודיע לו מי מצאה ואז בודאי יחזיר לו המוצא כשידע של מי הוא - אינו בגדר עדות ואינו מעיד וכופר בבית דין. רק בגדר שלא יגרום לו היזק כשמעלים ממנו היכן אבידתו. ולולא המיעוט היה חייב בשבועת הפקדון שהעלים את ממונו, כי הוא המשיב אבדה במה שיודיע לו מקומה. גדולה מזו כתב הרש"ל בים של שלמה (פ"ט דבבא קמא סוף סימן מ"ה) דמ"ש לראב"ש דהמשביע עד אחד חייב היינו חומש ואשם כדין כופר בפקדון. עיי"ש. כי אינו חייב מטעם עדות רק מטעם גורם היזק שכממון דמי). אולם יש חד לישנא בבבלי ב"ק (שם) דבן עזאי אמר לחיובא ופירושו דסבר המשביע עד אחד חייב. רוצה לומר, וחייב משום שהעלים העדות כדין עד אחד שכבש עדותו, דסבירא ליה גורם לממון כממון דמי. והמפרשים האריכו ונדחקו. ומה שכתבנו הוא פשוט.

סימן שעה

ונשבע על שקר: עם שבועת שקר בא תמיד שימוש הלמ"ד – "ולא תשבעו בשמי לשקר" (ויקרא יט, יב), " לָכֵן לַשֶּׁקֶר יִשָּׁבֵעוּ" (ירמיהו ה, ב), וכן (שם ז, ט), (שם כז, יד), (זכריה ה, ד), (מלאכי ג, ה). ולא בא אחריו שימוש מלת "על" רק אם מציין הדבר שעליו ובעבורו נשבע כמו "אשר ישבע עליו לשקר" (ויקרא ה, כד), מלת "עליו" ר"ל בעבורו. וכן מה שכתוב פה "ונשבע על שקר" יבואר בהכרח על ובעבור דבר שיש בו שקר – שהוא הטענה וההכחשה; שאין בה כחש, רק שקר. רוצה לומר שאין חברו מכיר בדבר ואינו יכול להכחישו (שעל זה מורה שם 'כחש'), רק שהוא משקר. וזהו

שאמר בספרא דברים שאי אפשר לדעתם מנין? ת"ל "על שקר". וכן הראב"ע פירש "ונשבע" – או נשבע על ממון. והעד: "או מכל אשר ישבע עליו לשקר".

סימן שעו

על אחת מכל אשר יעשה האדם לחטא בהנה ובסוף הפרשה כתוב **ונסלח לו על אחת מכל אשר יעשה לאשמה בה**. והנה במה שכתב ב' פעמים "**על אחת מכל**" יש דרוש (לקמן סימן שצא). אבל בכל זה יש יתור לשון. שהיה לו לומר "על אחת מכל אשר יחטא בהנה" / "על אחת מכל אשר יאשם בה" – והיינו יודעים גם כן כל הדרושים שיתבארו לקמן. ואם כן מה שכתב פה "**אשר יעשה האדם**" ומה שכתב אחר כך "**אשר יעשה**" הוא מיותר. וגם מדוע תפס פה "אשר יעשה האדם" ושם "אשר יעשה" סתם? מזה דרשו רבותינו ז"ל שבמה שכתב "אשר יעשה" בא לרבות חיובי ממון הבאים על ידי מעשה. ואמר פה "אשר יעשה האדם" שהם חיובי ממון הבאים על ידי מעשה האדם שהזיק. והם חובל אדם באדם וחובל אדם בקנין (כגון שטען שהזיק את שורו). ואחר כך אמר "מכל אשר יעשה" סתם לרבות חיובי ממון הבאים על ידי מעשה של קנין האדם כגון: שורו שהזיק אדם או שורו שהזיק שור. [והספרא תפס הפסוק האחרון שמרבה יותר - אף אשר יעשה קנינו של האדם - כדרכו לתפוס מה שהוא רבותא יותר. ונראה לי שצריך להוסיף גם פסוק "אשר יעשה האדם לחטא בהנה" כי בלי זה אי אפשר שידרוש פסוק הבלתי כתוב במקומו].

סימן שעז

והנה בכל אלה שחשב הם תשלומי קרן. ולמדו רבותינו ממה שכתוב "ומעלה מעל". [שכבר בארנו למעלה (סימן יג) באורך שכל מקום שבא שם הפעל נוסף על הפעל בא לרבות. וכן במה שכתב באשם מעילות "ומעלה מעל" מרבה כל מין מעילה שיהיה]. ומרבה פה אף דברים שהם קנס [ומיירי כשתבעו לאחר שעמד עליהם בדין דאי לאו כן אם היה מודה מפטר. כן פירשוהו בכתובות (דף מב) ברייתא זו], רוצה לומר כל מין מעל. וביותר נראה על פי מה שבארתי (בסימן יג) ששם הפעל המוסיף על הפעל הוא שלא בדקדוק; כי הפעל מורה שהדבר מתנענע להפעל ולצאת אל המציאות והשם מורה דבר שהוא כבר במציאות ושמו עליו. ודרשו חז"ל שמורה שמועל מעל -

רוצה לומר, שמעל בדבר שהוא מעל מכבר. והם תשלומי כפל וכל הני שחשב שבעת שגנב ואנס ופתה והוציא שם רע היה זה מעל, ועתה מעל במעל הזה. וכמו שאמרו "יומת המת" – המת מעיקרא, "יקריב קרבן" – שיקדים הקדשו להקרבתו, וכן הרבה, כמו שבארנו שם באורך.

סימן שעח

על אחת מכל אשר יעשה: מפשטות הלשון משמע שמדבר בענינים שחייב עליהם חיוב אחד לבד שהוא חיוב של ממון. וכן משמע מפשטות הלשון שאמר "לחטא בהנה" וכן "לאשמה בה" - רוצה לומר שיחטא בעניני ממון, לא אם נלוה אל זה איזה עונש אחר שהוא חיוב מיתה ואשמה אחרת (שהיא חלול שבת או הכאת אביו במכה שיש בה חבורה), שלא חטא ואשם בחטא ועונש ממון לבד רק בחטא ועונש מיתה. וכן משמע מלשון שאמר "או מכל אשר ישבע עליו לשקר" שהיה ראוי לומר "מכל אשר ישבע עליו" אחר שהוא הכלל המוסף על הפרט שבא תמיד בלא מלת "או". משמע שנזהר בל נטעה לפרש שמלת "מכל" בא להוסיף על דברים הראשונים – שגם אם נתוסף על חיוב הפקדון או העושק כל יתר ענינים אשר ישבע עליו (ואז היה משמע שגם אם חייב על הדבר עוד חיוב אחר שהוא עונש מיתה מכל מקום שייך תשלומין) – לכן אמר "או מכל". מכל זה למד הספרא שאם יש בדבר חיוב אחר שהוא חיוב מיתה - פטור מתשלומין. ובאמת מלת "על אחת" וכן מלת "בהנה" ומלת "בה" צריכים לדרושים אחרים שיתבארו (סימן שצא) ולא אייתרו ללימוד דפה. כי לא מן היתור למד פה, שאז לא היה צריך ארבעה מעוטים לדבר אחד. רק רצונו לומר שפשטות הלשון מורה זאת. ושואל: מדוע לא נאמר שהריבוי של "ומעלה מעל" מרבה אף שיש בו מעל אחר שהיא חיוב מיתה? ומשיב: אחר שמלשון "בה" ו"בהנה" וכולי משמע שרק עונש וחטא אחד - יתכן יותר למעט אם יש חיוב ועונש מיתה, וריבוי של "ומעלה מעל" ירבה קנסות. ור' שמעון [**במשנה יא**] חולק על מה שריבה (בסימן הקודם) תביעת קנס מן "ומעלה מעל". [ור' שמעון איירי אף שעמד בדין כמ"ש בכתובות (דף מב)]. וטעמו דהא הפרטים כולם שחשיב הם ממון, לא

קנס. ואין לרבות רק הדומה לפרטים אלה. [ומה שאמר "המית שורך את שורי" ליתא בגמרא. וכן עיקר. דאם כן יקשה מכאן למאן דאמר פלגא נזקא ממונא.]

סימן שעט

והיה כי יחטא: כבר בארתי למעלה (סימן שיח) גדר מלת "והיה" לדעת רבותינו שמורה על התכיפות. לכן אמרו מיד מה יעשה? "והשיב", שתיכף שיחטא ואשם (היינו שיכיר חטאו), המעשה הראשונה יהיה שישיב הגזלה. כי השבת הגזילה קודם להבאת הקרבן. ואם הביא קרבנו קודם - לא יצא (כנ"ל סימן שנז). ולדעת הרמב"ם [שלא הביא בהלכותיו הא דרב חסדא שמוקי לתשומת יד ביחד לו כלי], בא לתרץ מדוע לא חזר פה "תשומת יד"? כי פה התנה שמיד ישלם. וזה בכולם, לא בתשומת יד. שאם עדן לא הגיע זמן ההלואה - די בשמודה וישלם כשיגיע זמן הפרעון.

סימן שפ

והשיב את הגזילה וכו' ושלם: כבר בארתי למעלה (סימן מה) ששני פעלים הבאים על פעול אחד – אם שני הפעלים נעשים רצופים כאחד, זה אחרי זה, יכתב שני הפעלים ביחד והפעול יכתב לבסוף. אבל אם הפעלים מחולקים ובלתי שייכים זה לזה - יכתב הפעול בין שני הפעלים. ומזה הוכיחו שם ממה שכתוב "והפשיט את העולה..ונתח את העולה" שהם פעלים מחולקים – שתחלה יפשיט כולה ואחר כך מנתחה. וכן פה. אם היה כתוב "והשיב ושלם את הגזלה" הייתי אומר שיעשה שני הפעלים ביחד – שישיב וגם ישלם. רוצה לומר, שישיב הגזלה עצמה וגם ישלם דמי הגזילה כמו שהגנב משלם תשלומי כפל. אבל אחר שכתוב הפעול "את הגזילה" באמצע שני הפעלים, מבואר שהם מחולקים – תחלה אמר "והשיב את הגזלה" עצמה כשהוא בעין, ואחר כך אמר שיוכל לשלם גם דמיה. [כי זה ההבדל בין **השבה** ו**תשלומין**]. ובאר איכות התשלומין – "ושלם אותו בראשו וחמישיתו וכולי". (בגירסת הספרים כתוב אי והשיב תלמוד לומר "ושלם". ובילקוט גרס אינה שב תלמוד לומר "ושלם". ואין לגירסא זו ביאור. ואיך מוכיח מן "גזילה"? ועוד, הלא "את הגזילה" צריך לדרוש אחר במשנה.)

סימן שפא

והשיב את הגזלה אשר גזל: מה שכפל בכל המאמר השם (הגזלה והעושק וכולי) עם הפעל (אשר גזל אשר עשק וכולי) פירשוהו רבותינו משום דיש הבדל בלשון בין השם ובין הפעל. שהפעל "אשר גזר" "אשר עשק" מציין שהוא עשה המעשה שגזל ועשק - שאז ישיב; אבל אם אביו גזל ועשק - אינו צריך להשיב. אבל השם - "גזלה" ו"עושק" - מציין שכל שיש גזלה ועושק, יהיה הגוזל מי שיהיה, צריך להשיב. וכל לשון שיש סתירה בעצמו בהכרח נשים פשר דבר. והסברה נותנות שלענין ההשבה - כל שנמצא אתו גזלה ועושק, אף שגזלה אביו, צריך להשיב לבעליו. ולענין שישלם חומש ואשם, שהוא עונש על החטא, אין לחייב את הבן בעון אביו. ובזה צריך שהוא גזל ועשק. ואחר שפה מדבר בשני ענינים: (א) והשיב ושלם את הגזלה, (ב) וחמישיתו יוסף ואת אשמו יביא, לכן לענין ההשבה תפס "את הגזלה....את העשק"; שאף שגזל אביו - ישיב. ולענין החומש והאשם התנה "אשר גזל..אשר עשק" - דוקא אשר גזל ועשק בעצמו. וזהו שאמר ספרא "אשר גזל" – ולא שגזל אביו. יכול לא ישיב כל עיקר? תלמוד לומר "הגזלה". [וזה כוונת **משנה ב' ג'** ד'] (**ויש איזה חסרון בדפוס, ותקנתיו**). [וגם הנקוד מורה על זה. שנקדו גָּזֵל עֶשֶׁק בקמץ, ואין כאן לא אתנח ולא סוף פסוק. וידוע שבזה על כרחך יש כאן הפסק בכח. כי באמת מה שכתב "אשר גזל..אשר עשק" הוא מאמר מוסגר ונבדל מן מה שכתב "את הגזלה..את העשק". שפירושו והשיב את הגזלה את העשק. ואשר גזל ואשר עשק (בעצמו) - חמישיתו יוסף. וכל מאמר מופסק כזה דינו לבא בו הפסק גדול. ולכן נקדום בקמץ.] ומה שכתב מה תלמוד לומר "אשר הפקד" יתבאר למטה. [**ביאור משנה ה' ו'**] ועדיין לא היה צריך להכפיל השם עם הפעל ד' פעמים. שאם היה אומר "והשיב את הגזלה אשר גזל", מזה נדע הלימוד הנ"ל ובהנותרים יכתב השם לבד – "ואת העושק ואת הפקדון". או יכתב הפעל לבד – "ואת אשר עשק ואת אשר הפקד אתו". משיב בספרא שבין לענין המיעוט (שאין צריך לשלם חומש ואשם על מה שגזל אביו) ובין לענין הריבוי (שצריך להשיב הקרן שגזל אביו) - יצויר בד' אופנים: (א) שאין צריך להשיב חומש ואשם בזמן שלא נשבע, לא הוא ולא אביו (ב) אף שנשבע אביו ולא הוא (ג) אף

שנשבע הוא ולא אביו (ד) אף שנשבע הוא ואביו. וכן צריך ד' רבוים לענין שישיב הגזלה שגזל אביו: (א) אם נשבע הוא ואביו, (ב) הוא ולא אביו, (ג) אביו ולא הוא, (ד) לא הוא ולא אביו. (ומאמר זה מובא בבבא קמא (דף קד:) ומסיק "יש תלמוד קאמר" - רצונו לומר, שיש לימוד מן המקראות שישתלמו מכל מקום). ומה שאמר [**במשנה ד**'] מה תלמוד לומר "אשר הפקד אתו" – כל זמן שעמו ישיבנו, אין עמו משיב דמיו – רוצה לומר, כי שימוש מלת "אתו" אצל פקדון לא יתכן מצד תחלת הפקדון, כי בזה היה לו לומר "אשר הפקד בידו" כמו "בידך אפקיד רוחי" "וכל יש לו נתן בידו". כי מלת "אתו" מורה על הצירוף בשנים עוסקים כאחד (כמו "וילך..וידבר..ויתיצב אתו") או היות דבר אצל דבר (כמו "וכל אשר נמצא אתו עצי שטים" "לשכב אצלה להיות עמה"). ומצד הכוונה השניה יצדק אצל פקדון מצד שהדבר נמצא אצל הנפקד. ומזה הוכיחו כל זמן שעמו ישיבנו, אין עמו משיב דמיו - שזה רומז במלת "אתו".

ואחרי ההסתכלות הראוי ראיתי בזה ענין נפלא. כי הבנין שלא נזכר שם פועלו מהנוסף(?) יבא על שני תמונות – לפעמים הה"א בקמץ, ולפעמים בשורק. והמדקדקים לא שמו לב להבדיל ביניהם. ומצאנו זה בעבר מן השלמים כפי דברי הבחור (מ"ב עיקר ג) כמו "הָכְרת מנחה ונסך" (יואל א, ט), "והֻשלך מכון מקדשו" (דניאל ח, יא). אבל בנחי פ"י ונחי העין בא הה"א עם וי"ו שרוקה – "ויוסף הוּרד מצרימה". והמקור תמיד בקמץ חטף(?) וכן העתיד. עכ"ד. וכן בחסרי מן יבא בשורק כמ"ש (עיקר ד ס"ה). וכן בכפולים כמש"ש (עיקר יב ס"ד וס' ?) עכ"ד. ובנחי פ"א נין(?) מצאנו "הָנָתְקוּ מן העיר" (שופטים כ, לא) שבא בקמץ ע"ד השלמים. ובכפולים מצאנו המקור בקמץ – "כל ימי הֱשַׁמָּה". אמנם על מה בא העבר בשני תמונות לא נתנו שום טעם, לבד זאת מצאנו במגילה (דף יג.) "אשר הָגלה מירושלים" אמר רבא שגלה מעצמו. ופירשו התוס' מדלא כתיב "אשר הוגלה"; רוצה לומר, "הֻגלה" בשורק. מבואר שהם הבדילו בזאת, שהתמונה בשורק הה"א מורה על פעולת פועל, ובקמץ הה"א (הָגלה) מורה שגלה מעצמו. והנה העבר בשלמים שבאו בקמץ הם אלה: הָטְבְּעוּ (ירמיהו לח, כב) (משלי ח, כה) (איוב לח, ו); בושו וְהָכְלְמוּ (ירמיהו יד, ג), ולא הָכְלַמְנוּ (ש"א כה, טו); הָכְרת מנחה ונסך (יואל א, ט); וְהָפְדֵה

(שמות, כא) (ויקרא יט, כ); הָשְׁלְמָה לך (איוב ה, כג); אשר הָמְלַךְ (דניאל ט, א); 'זאת העיר הפקד' (ירמיה ו, ו עי"ש), אשר הֻפְקַד אתו (פה); הָשְׁבָּרְתִּי (ירמיהו ח, כא); הָנְחַלְתִּי לי ירחי שוא (איוב ז, ג); הָשְׁלַכְתְּ מקברך (ישעיה יד, יט), הָשְׁלַכְתִּי מרחם (תהלות כב, יא) ובשורק: וְהֻשְׁלַךְ מכון מקדשו (דניאל ח, יא); לא הֻמְלַחַתְּ (יחזקאל טז, ד); וְהֻשְׁכַּב בתוך ערלים (שם לב, לב). והמעיין יראה שהכלל שנתנו התוספות בזה לא יספיק לבדו אם לא נוסיף בו עוד הבדל הנמשך מהבדל שנתנו הם ז"ל. והוא, שההפעל בקמץ, גם אם היה על ידי פועל, יציין פעל ממשיך. כמו "אתה הָשלכת מקברך" "אשר הָמלך" וכדומה. רוצה לומר שנשאר משלך מקברו, שבצד זה שיציין המשכת הפעל לא ישקיף על הפועל; שהפועל מקושר עם הויית הפעול, לא עם התמדתו בזמן. למשל, אמר "והֻושכב בתוך ערלים" (יחזקאל לב, לב) ושם "רדה וְהָשְׁכְּבָה בתוך ערלים" (שם, יט). במה שכתב "והֻשכב" מדבר מעת השכבתו ובמה שכתב "והָשכבה" מדבר שישאר מושכב שם. וגם כיון שאומר "רדה" אינו מדבר בבחינת פועל. וכן במה שכתב "והשלך מכון מקדשו" (דניאל ח), "לארץ השלכה" (יחזקאל י"ט:י"ב), "והשלכו ארץ אחרת" (ירמיהו כ"ב:כ"ו) – מדבר בבחינת הויית הפעולה. וזה המבדיל בינם ובין "השלכת מקברך" "השלכתי מרחם" כנ"ל. [עוד נתנו בזה כללים שהבינוני תמיד בשורק - **מֻפקד**, והעתיד תמיד בקמץ - **תָּקטר**. וכן המקור. וכן אותיות הגרון בקמץ תמיד.] על פי הדברים האלה נתבונן מדוע כתוב "הָפקד אתו"? שאם היה כתוב הֻפקד בשורק, שאז היה מדבר מעת נתינת הפקדון, היה אומר "הֻפקד אליו" או "הֻפקד בידו". אבל אחר שכתוב "הָפקד" בקמץ – מבואר שמדבר מהמשכת הפעל; רוצה לומר, אשר נשאר מופקד אצלו. לכן אמר "אתו" כי על המשכת הפועל שנשאר הפקדון אתו יצדק מלת "אתו". ושפיר הוציאו חז"ל במה שאמרו מה תלמוד לומר "אשר הפקד אתו"? כל זמן שעמו ישיבנו, אין עמו משיב דמיו. שקשיא להו מדוע תפס לשון זה ולא אמר "הֻפקד" בשורק על עת הפקדון. והיה לו לומר "הֻפקד בידו". לזה אמר שלזה תפס פעל ממשיך ללמד שרק אם נשאר אתו ברשותו - אז ישיבנו. לא אם אינו אתו בהמשכת הזמן, שאף שהפקד בידו תחלה.

סימן שפב

או מכל אשר ישבע עליו: כולל דברים שלא החזירם פה. והם: תשומת יד, שלא הזכיר בהשבה כמ"ש בשם רב בבבא מציעא (דף מח.) ושקר שאינו ניכר שלמד (בסימן שעה) מן "ונשבע על שקר" היזק אדם והיזק קנין שלמד (בסימן שעו) מן "אשר יעשה האדם" "אשר יעשה" דברים שיש בהן תשלומי כפל שלמד (בסימן שעז) מן "תמעול מעל". ורב בבבא מציעא תפס אחד מהן. ומימרא זו מובא בגמרא (שם) בשם ר"ש.

סימן שפג

אשר ישבע עליו: מלת "עליו" היינו על הדבר, ומורה שיתכוין על הדבר עצמו לשקר עליו. שהזיד בפקדון. בין שהיה בשבועה שוגג (שאינו יודע שחייב קרבן) ובין מזיד; דלא כתיב ביה "ונעלם". לאפוקי אם סבור לשבע באמת דליביה אנסיה. כן פרש"י. והתוספות שבועות (דף לא:) פירשו בדרכים אחרים. עיי"ש.

סימן שפד

מכל אשר ישבע עליו לשקר ושלם אותו וכולי: הלא כבר אמר "ונשבע על שקר"? ולמה אמר זה שנית? והיה לו לומר "או מכל אשר חטא" וכדומה. רק אחר שמה שכתב "והשיב את הגזלה" אינו תלוי בתנאי אם נשבע, שגם אם לא נשבע צריך להשיב. [ומטעם זה הוה גזל לאו הנתק לעשה כמ"ש (מכות טז חולין קמא ובכמה מקומות)]. והוא קל וחומר מאבידה הקלה מכולם שמבואר בתורה שצריך להשיבה. ופירושו: והשיב את הגזלה תמיד (אף אם לא נשבע). או מכל אשר ישבע עליו לשקר (אז) חמישיתו יוסף ואת אשמו יביא. ולכן הוצרך לכתבו שנית קודם יזכיר תשלומי חומש ואשם שזה נתלה בתנאי השבועה. ועיין עוד כיוצא בזה באילת השחר (כלל קנח). ובארו דאין לומר קל וחומר מטוען טענת גנב שאין משלם כפל (אם נמצא שהוא בעצמו גנבו (בבא קמא קח:, סג:)) אלא לאחר שבועה כמ"ש "ונקרב בעל הבית אל האלהים". וכל שכן בזה שאין משלם כפל, אלא ישלם רק לאחר שבועה. שיש לדחות. דכיון דזה יש לו חומרא שמשלם חומשו אשם - ישלם גם קודם שבועה. לכן צריך קרא.

סימן שפה

ושלם אתו בראשו: כבר בארנו באילת השחר (כלל קן) שמלת "אותו" תופס רק גוף הפעול וממעט דבר שחוץ ממנו. ולכן אמר פה מלת "אותו", שהוא מיותר, בל נלמד מקל וחומר מטוען טענת גנב שישלם כפל. לכן אמר שישלם רק אותו. לא כפל. שזה נקרא משלם משנה או משלם פי שנים. אמנם מזה לא נוכל למעט עדיין שאם טבח ומכר את הגזילה שלא ישלם ד' וה'. שאחר שזה משלם בעד פעולה אחרת (שהיא הטביחה או המכירה) לא ממועט מן "אותו" אחר שעל מעשה הגזילה עצמה אין משלם יותר מן הקרן, ותשלומי ד' וה' הם תשלומין מיוחדים בעד מעשה אחרת. לכן אמר "בראשו" – שלא ישלם רק תשלומין הראשונים בעד מעשה הגזילה, לא תשלומין שנים בעד מעשה הטביחה והמכירה.

סימן שפו

ושלם אותו בראשו וחמשותו יוסף עליו: ממה שכתוב "יוסף עליו" דהיינו על התשלומין הנזכר, שמשלם אותו בראשו, מבואר שאינו מוסף חומש על דבר חוצה לו. והיינו - הטוען טענת גנב שמשלם תשלומין אחרים חוץ מן הקרן (כפל וד' וה') – לא יוסיף חומש, שזה מוסיף תוספת על תוספת. ובבבא קמא (דף סה:) פליגי בזה ר' שמעון ורבנן. לרבנן חומש לא מייתי אבל אשם מביא. ור' שמעון סבירא ליה דגם אשם אין מביא במקום שיש כפל. ואמר שם: לרבנן מאי שנא חומש דלא משלם דכתיב "בראשו וחמישיתו", אשם נמי לא ישלם דכתיב "בראשו וחמישיתו..ואת אשמו". אמרי לך רבנן "את" פסקיה קרא. ור' שמעון? "ואת" ערביה קרא. ורבנן אמרי לך לא לכתוב לא וי"ו ולא "את". ור' שמעון אמר לך "את" לא סגי דלא כתב לאפסוקי בין ממון גבוה לממון הדיוט. הלכך אתה וא"ו ערביה קרא. עד כאן. ביאור דבריהם הקדושים על פי הכלל הנודע שדרך הלשון העברי להקדים תמיד את הפעל אל השם. ולא יקדים את השם רק במקומות שיש שם איזה דיוק בהשם או גדר והפוך וסתירה וכיוצא [כמו "ויהי הבל רעה צאן וקין היה עובד אדמה", "ויתן אברהם את כל אשר לו ליצחק ולבני הפלגשים נתן מתנות", "וישב את שר המשקים על משקהו ואת שר האופים תלה", וכיוצא]. וכמ"ש באילת השחר (פרק יב) באורך. ואם כן במה

שכתב "ואת אשמו יביא" בקדימת השם אל הפעל, ולא אמר "והביא את אשמו" – על כרחך יש בין הבאת האשם ובין החומש איזה הפוך וסתירה. ולכן דעת רבנן שהתנאי שהתנה - "וחמישיתו יוסף עליו" ולא על ממון שאין משתלם בראש - הוא רק גבי חומש, לא גבי אשם. ולכן אמר אבל את אשמו יביא מכל מקום, אף במקום שהוא ממון הבלתי משתלם בראש. ודעת ר' שמעון שממה דכתיב "ואת אשמו" בוי"ו החבור משמע ששניהם מדברים בענין אחד. שבמקום שמשלם בראשו אז יוסף חומש ואשמו יביא. ובמקום שאין מוסיף חומש אין מביא אשם. ומה שהקדים אצל אשם את השם אל הפעל הוא מפני ההפך והסתירה שיש ביניהם במקבל התשלומין. שאצל החומש התנה "לאשר הוא לו יתננו", אבל "ואת אשמו יביא להשם", ולא לבעלים כמו החומש. וזהו שאמר "את" (ר"ל "את אשמו" שמקדים השם) לא סגי דלא כתב לאפסוקי בין ממון גבוה לממון הדיוט, שזה ההפך שביניהם. הלכך אתא וי"ו ערביה קרא לענין ששניהם ישתלמו בענין אחד.

סימן שפז

וחמישיתיו יוסף עליו: בודאי אינו משלם רק חומש אחד כמ"ש בפר' נשא בגזל הגר "וחמישיתו" (במדבר ה, ז) בלשון יחיד. ולמה אמר פה "וחמישיתיו" בלשון רבים? ואשר כתב הראב"ע כי בפר' נשא מדבר בשהודה, לכן אינו משלם רק חומש אחד, ופה מדבר שבאו עדים לכן ישלם שני חומשין על שכפר – אינו כדת כי גם פה מדבר כשהודה ככתוב "והיה כי יחטא ואשם" שפירוש "ואשם" שמכיר חטאו וחיובו(כמו שכתבנו סימן ?). ופירשו חז"ל שבא ללמד שלפעמים יוסיף כמה חומשים והוא אם כפר אחר כך בחומש ונשבע עליו. שאז שב החומש להיות כקרן ומשלם עליו חומש כמו שאמרו במשנה דבבא קמא. והנה כפי הדקדוק היה ראוי לכתב **חֲמִשִּׁיתָיו** בשני סמני הריבוי (כמ"ש הרד"ק בשער השמות דף ר"י ע"ב). אך מצאנו כמהו – "נלאית ברוב עֲצָתָיִךְ" (ישעיהו מז, יג), "ונשאו את זְנוּתֵיכֶם" (במדבר יד, לג), "למען אספרה כל תְּהִלָּתֶיךָ" (תהילים ט, טו), "מִשְׁנָאֶתֶיךָ בם" (יחזקאל לה, יא). ??? מפשט (כמ"ש הרד"ק דף קסה). והטעם לזה כי תכונת שם המפופשט היא לשון יחיד מצד עצמו, אך מצד האדם שמספר התהלה לאחרים וייעץ פעם אחר פעם נעשה מיחיד רבים.

וכן פה. אם היה כדעת הראב"ע, שני חמשיות, היה ראוי שיבוא בשני סימני הריבוי. אבל על ידי שמוסיף חומש על חומש וכל אחד בפני עצמו היא רק חומש אחד – בא השם כדינו בלשון יחיד. ומה שאמרו "יוסיף עליו" – שיהיה הוא וחומשו חמשה פרשת [?].

סימן שפח

לאשר הוא לו: באר שישלם לאשר הגזלה שלו; ר"ל לידו, לא ליד שליח (שלא עשאו המפקיד והגזלן עדן חייב באחריות. כ"פ בבבא קמא (דף קד.)). והיה די שיאמר "ושלם לאשר הוא לו". ולמה הוסיף "יתננו"? פירשו חז"ל שבכ"מ די אם הולך לבית דין והבית דין ממנים שליח או כשמחזיר ליורש הנגזל (כשמת). וכבר בארנו למעלה (סימן רלט) שכל מקום שכפל הפעל שלא לצורך בא ללמד שבדיעבד אין צריך התנאי שהזכיר בפעל הקודם. כמו שאמרו "ישרף" – אף אל פי שאין דשן וכדומה. והוא הדין פה הוסיף "יתננו" – אף שאינו מוסרו ל'אשר הוא לו'.

סימן שפט

יתננו ביום אשמתו: הנה יתבאר אי"ה בפר' צו (סימן מ) כי בכל מקום שיציין הזמן במלת "ביום" ירצה לפעמים שיהיה ביום ולא בלילה. ובמקום שאין הבדל במעשה זו בין יום ולילה, יכוין שיהיה באותו יום - לא קודם ולא אחרי זה. כמו "ביום הכותי כל בכור", "ביום אכלכם ממנו מות תמות", וכדומה. וכן פה מציין שחל עליו חיוב התשלומין ביום אשמתו. כי פה אמר "והשיב את הגזלה..ושלם" שפירושו שישיב הגזלה עצמה, ואם לא - ישלם דמיה. והנה אם משיב הגזלה עצמה, פשוט שיכול להשיבה כמו שהיא, כמו שאמרו גזל מטבע ונפסל תרומה ונטמאת אומר לו הרי שלך לפניך. אבל אם משלם דמים, בזה יפול השאלה איזה מחיר ישלם אם הוזלה או הוקרה בינתים? לכן באר "ושלם ביום אשמתו". שביום האשמה חל חיוב התשלומין וישלם כפי שהיה שוה אז. ובזה פליגי בית שמאי ובית הלל עם רבי עקיבא. כי כבר בארנו באילת השחר (כלל שסה) שפעל "אשם" יציין לפעמים את החטא ולפעמים יציין את העונש והחיוב. ודעת בית שמאי ובית הלל שפירוש "ביום אשמתו" - ביום שחטא, והוא בעת שגזל או ששלח יד בפקדון. "וילקה בחסר" - ר"ל שאם אחר כך

נחסרה הגזלה כגון שהיתה רחל טעונה צמר או מעוברת, וגזזה וילדה אחר כך - משלם גם דמי הגז והולדות. והוא הדין אם הוזלה בדמים - משלם כפי שהיתה שוה בעת האשמה. וכן "לוקה ביתיר" - והיא לדעת בית שמאי, אם נתעברה או טענה צמר אחרי זה - ישלם אותה כמות שהוא עכשיו. כי הם סבירא להו דשינוי אינו קונה ואם היתה הגזלה קיימת היה מחויב להחזיר אותה לבעליו כמות שהוא, ואם כן אם הוציאה הוא אשם שנית בעת הוצאה וגם לענין זה קרוי "ביום אשמתו". ובית הלל מודה בזה לבית שמאי אם נתיקרה בדמים אחרי זה כטעמו של בית שמאי, אבל ב'יתיר' (שהוא אם נתעברה וכדומה) סבירא להו דאזלינן בתר שעת הוצאה מבית בעלים. דסבירא להו דשינוי קונה, וקנאה הגזלן, ולא מקרי "יום אשמתו" רק בעת שגזל. ודעת רבי עקיבא, דפירש "אשמתו" גם מענין עונש וחיוב – ביום שנתחייב בבית דין, שהוא כשעת התביעה, וצריך לשלם כפי שהיה שוה בעת ההוא לחומרא. כן מבואר מדברי הגמרא ב"מ (דף ?). ויונתן תרגם ביומא דתהא על חובתיה", וכן פירש ראב"ע ורשב"ם – "ביום אשמתו" ביום שובו מאשמתו. ואינו כפי הקבלה. ותרגם אונקלוס ביומא דחובתיה כדעת חז"ל.

סימן שצ

"והביא את אשמו" אף לאחר יום הכפורים בארתי למעלה (סימן רט). ומה שאמר "איל" – קשה וכולי התבאר למעלה (סימן שנ). ומה שאמר צאן לרבות כל וכולי התבאר למעלה (סימן שכג). ומה שאמר "בערכך" מה ערכך וכולי התבאר למעלה (סימן שסד / סימן שנא). ומה שאמר "לאשם" שיהיה מפריש מעות לשם אשם התבאר למעלה (סימן שנב).

סימן שצא

על אחת מכל אשר יעשה לאשמה בה (פסוק כו): ותחלה אמר "על אחת מכל אשר יעשה האדם לחטא בהנה" (ויקרא ה, כב). מבואר שתחלה תפס הציור "אשר יעשה לחטא בהנה" שחטא בכל המינים הנזכרים - תשומת יד גזל ועושק ואבדה. ואחר כך תפס "לאשמה בה", בלשון יחיד, אם חוטא באחד ממינים אלה. והנה היה יכול לכתוב בשתיהם "על אחת אשר יעשה". והוסיף מלת "מכל". משמע שמדבר מכמה

אופנים שעל זה מורה מלת "כל" - רוצה לומר, בכל אופן. ואם כן צריך לצייר בכל אחד לכל הפחות שני אופנים. רוצה לומר, שני אופנים בצד שאמר "אשר יעשה לחטא בהנה" (דהיינו שחטא בכל המינים), ושני אופנים בצד שאמר "אשר יעשה לאשמה בה" (דהיינו שחטא באחד מחמש המינים הנזכרים בפרשה). ויצויר בצד אחד חמשה תובעים, ואחד תובע. ובצד השני יצויר תבעו מינים מינים, ומין אחד בזמנים הרבה. והנה יש פה זרות בלשון. שידוע שיש הבדל בין שימוש הלמ"ד ובין שימוש מלת "על". שהלמ"ד מורה החלוקה ומלת "על" מורה הצירוף. שאם ירצה לציין לכל אחד ואחד יאמר בלמ"ד כמו - "ואשם לאחת מאלה", "וארבעה פנים לאחד", "וארבע כנפים לאחת", "שני העומר לאחד" - שפירושו לכל אחד. מה שאין כן מלת "על" תציין על הכל ביחד - "והקרבתם על הלחם", "והקריב על בן הבקר". וכן אמר "עגלה על שני הנשיאים ושור לאחד", רצונו לומר על שני הנשיאים ביחד עגלה אחד ושור לכל אחד ואחד. [ועי' מה שכתבנו בזה בפר' מצורע (סימן מא)]. ואם כן, היה ראוי לאמר פה "לאחת", לא "על אחת"; אחר שפירושו לכל אחת ואחת - צריך לבא בלמ"ד. ועל כרחך נדחק לומר שמלת "על" בא בדרך הזרות במקום הלמ"ד כמו שנמצא דוגמתו "ותתפלל חנה על השם", "וילך אלקנה הרמתה על ביתו". שבא "על" במקום "אל". אולם כלל מוסד אצלינו שלא יבא זרות וחילוף בלשון אם לא לצורך. וכל מקום שבא "על" במקום "אל" יש בו דרוש או כוונה כמו שאמרו בברכות (דף לא:) חנה הטיחה דברים כלפי מעלה שנאמר "ותתפלל חנה על השם", וכדומה. ולכן אמרו בדרך הדרוש שבכוונה כתב מלת "על" (שמורה הצירוף) לרמז שלפעמים מביא אחת על כל אשר יעשה. ואחר שזה כתוב ב' פעמים ובכל אחד כתוב תיבת "מכל" - בהכרח שגם בזה יצויר ד' אופנים. שני אופנים שאינו חייב אלא אחת אם חטה ב'הנה' (היינו בכל המינים), ושני אופנים אם חטה 'בה' (ר"ל במין אחד). ובזה תבין המאמר הזה כמין חומר. תחלה דריש 'לאחת' - רוצה לומר, כי כפי עומק הפשט בהכרח בא מלת "על" במקום למ"ד כאילו כתוב "לאחת" שמורה שחייב על כל אחת. ומביא [במשנה ב' וג'] שני אופנים אם חטא ב'הנה' - בחמשה מינים הנזכרים (פקדון ותשומה יד וכולי). (א) חמשה תובעים (ב) אחד תובע ובו[משנה ד'

ה'] מביא ב' אופנים אם אשם 'בה' - ר"ל במין אחד. והם: (א) מיני תביעות (ב) זמנים מחולפים. ובכולם סיים תלמוד לומר 'לאחת'. [בכל הספרים כתוב [במשנה א' ב' ג' ד' ה'] תלמוד לומר 'לאחת', ובמשנה ו' ז' ח' ט' י' כתוב תלמוד לומר "על אחת". ובמקרא לא נמצא רק "על אחת", לא "לאחת". והראב"ד הגיה בכולם תלמוד לומר "על אחת". ולא נחית. כי בא זה בכוונה ובחכמה]. עתה דריש [במשנה ו'] מנין אחת על דברים הרבה? תלמוד לומר "על אחת" - שמצד שבא מלת "על" נדרש גם הצירוף כנ"ל. ודריש גם כן ארבע אופנים לפטור. וקל להבין. ועיין למעלה (סימן שטז), שם חשיב אמרו לו חמשה ו-אמר אחד לדרוש אחד, ופה חלקם. ועמש"ל. ולפי גירסת המשנה שלא הזכיר תביעות בזמנים מחולפים נוכל להוסיף פה שאם השביע אפילו על דבר אחד חמשה פעמים חוץ לבית דין ונשבע - חייב על כל שבועה ושבועה (מה שבשבועת העדות פטור). ובצד הב' ימעט אם לא השיב על כל השביעות רק פעם אחד - אינו חייב אלא קרבן אחד.

סימן שצב

לאשמה בה: יש הבדל בין "חטא" ו"אשם". שפעל "אשם" מציין העונש המביא על החטא, וכמ"ש באילת השחר (כלל שסה). ולכן לא אמר פה "לחטא בה" כמו שאמר למעלה "לחטא בהנה" שבא ללמד שרק אם עשה לאשמה בה - ר"ל דבר שמחויב בעונש התשלומין. לאפוקי פחות משוה פרוטה, הגם שהוא חטא נגד המקום, אינו 'אשם' כי אינו חייב לשלם.

צו

סימן א

[הערה: כלל זה פרוע היא ממקומות לא חקר שבא בתנ"ך לשון צוה והיה הפעל רק בשעת מעשה,לא לדורות. כמו במן – "זה הדבר אשר צוה ה' לקטו ממנו איש לפי אכלו", ובמעשה המשכן (ויקרא ?) שאמר בכל דבר "כאשר צוה ה' את משה", ובתנופת הלויים במדבר כתוב "כאשר צוה ה' את משה". ושם (במדבר כ, ט) 'ויקח את המטה כאשר צוהו', ושם (שם, כז) "ויעש משה כאשר צוה ה' " – וכל אלה היו ציוים לפי שעה. אם תאמר שלא כיון רק על מקום שמתחיל "צו את בני ישראל" וכמו שאמרו בספרי פר' נשא – צריך להבין ההבדל בין ציוי זה לאחרת.

ועוד, שלפי זה יקשה על מה שאמרו בקידושין (דף כט.) על מה שכתוב במילה "כאשר צוה אותו אלהים" ולדורות מנלן? דתנא דבי ר' ישמעאל אין צו אלא זירוז מיד ולדורות וכולי. לדורות מנא לן? דכתיב "אשר צוה ה' והלאה לדורותיכם". ושם כתוב "אשר צוה". וגם קשה מדוע למד ר' ישמעאל בקידושין מפסוק אחר ובספרי למד זה מב' כתובים - משלוח טמאים ונרות. ואם כן הרי יש ג' כתובים: (א) שלוח טמאים, (ב) ונרות, (ג) ו"אשר צוה" דפרשת שלח. בפרט שבשניהם בעל המאמר הוא ר' ישמעאל. ועוד קשה שבספרי אמר שלמד ר' ישמעאל מיד משלוח טמאים ולדורות מנרות, ובברייתא די"ג מדות אמר שלמדינן זה מבנין אב משני כתובים - משלוח טמאים ונרות - משמע שלמדינן הכל מב' כתובים. ובברייתא זו הוא גם כן דר' ישמעאל.] **צו את אהרן**:

יש הבדל בין הציוי ובין הדבור והאמירה. שדבור ואמירה כוללים כל מה שיאמר וידבר האדם – בין דרך ספור והגדה, בין דרך תשובה או בקשה או ציוי וכדומה. לא כן הציוי, היא רק על דבר שלטון שיפקד על המְצֻוֶה לעשות פקודתו בשיש להמְצַוֶה איזה הכרח למלאת פקודת המצַוה כמו אב או גדול או מושל הפוקד. ובכל זאת מצאנו שבעל הלשון ישמש גם בצווים במלת "ויאמר" או "וידבר" כמו "ויאמר ה' לנח..עשה לך תיבת עצי גופר", "ויאמר..בא אתה וכל ביתך אל התיבה" – שהיה ציוי, כמו שכתוב "ויעשה נח כאשר צוה השם". ואחרי הדיוק, בכל מקום שבא בתחלת המאמר לשון ציוי יהיה באחד מג' פנים: (א) אם ירצה לציין הזריזות. שזה הגדר בין פקודת המושל הבאה דרך אמירה ובין הבאה דרך ציוי - שאז מזרזו ביותר. כמו "ויצו יוסף לאשר על ביתו מלא אמתחות האנשים אוכל וכולי", ושם "ויוסף אמר לאשר על ביתו קום רדוף אחרי האנשים" – שעל הראשון הוצרך לזרזו ביותר שלא ישנה דבר. וכן "ויאמר מלך מצרים למילדות העבריות..ויצו פרעה לכל עמו" – שלעמו בא דרך מצוה בזריזות והעניש העוברים על פקודיו. לא כן להמילדות היה אמירה לבד ולכן לא נענשו כשעברו פקודתו. (ב) אם ירצה לציין התכיפות. וזה רצוף בגדר הציוי עצמה והבדלה מן העתיד. כמו שאמר ר' אברהם דבלמס בספר מקנה אברם בחלוקת הפעלים. וזה לשונו: ואחריו העבר וכולי ואחריו הציוי המורה על העשות הענין מיד ולעתיד ואחריו העתיד שהוא מורה על אשר בכחו להעשות ויה?? בעתיד מוגבל בין קרוב בין רחוק שיהיה ומזה יראה שהציוי מורה על הוראתו בזמן מוגבל מיוחד

והעתיד בזמן מוגבל בלתי מיוחד (ג) אם ירצה לציין שיהיה מצוה נוהגת תמיד כמו צואות האבות לבנים. ועל שם זה נקראו בשם **מצות השם** - על שקיימים לדורות. והנה בספורי התורה ירשום בפעל 'צוה' אם נמצא בה אחד מן ההוראות האלה בדיוק. כמו "ויצו אותם לאמר כה תאמרון לאדני לעשו", "ויצו את הראשון..גם את השני..כדבר הזה תדברון אל עשו" – שלא היה בהם ציוי לדורות. אבל בציווים שבאו בהלכות, שהתחיל בהם תמיד בלשון "דבר אל בני ישראל" או "אמור אל בני ישראל" – בהכרח שבמקומות שהתחיל בלשון 'ציוי' ימצאו בה כל התנאים המחויבים אל הציוי, שהם: (א) זירוז, (ב) מיד, (ג) ולדורות. והם: "צו את אהרן" דזאת תורת העולה "צו" דנרות (ויקרא, כד) "צו" דשלוח טמאים (במדבר, ה) "צו" דתמיד (שם כח,) "צו" דנחלות (שם לד,) "צו" דמגרש הלוים (שם לה, ב). ולפי זה לא למדו זה רק במקום שמתחיל "צו את בני ישראל". ובזה תבין מה שבקידושין (דף כט.) למד דמה שכתב "וימל אברהם..כאשר צוה אותו אלקים" הוא לדורות ממה שכתוב "וכי תשגו..אשר צוה ה' והלאה לדורותיכם", ולא למדה משלוח טמאים ונרות - כי שם כתוב "כאשר צוה". ושם אין הלימוד מלשון 'ציוי' כלל, רק כמו שבארתי זה בפירוש הספרי שלח, משום דבספרי שם ובהוריות (דף יא.) מפרש מ"ש "למן היום אשר צוה ה' והלאה" על ציוי האבות שהיה הציוי הראשונה שצוה ה'. ולפי זה מבואר דציוי האבות היו לדורות דהא אמר "למן היום אשר צוה (פירוש: לאבות) והלאה לדורותיכם". ובזה סרו כל הקושיות שהערו המפרשים בזה. ובברייתא די"ג מדות למד זה מבנין אב משני כתובים משלוח טמאים ונרות. רוצה לומר, שגבי שלוח טמאים היה מקום לטעות שלא נצטוו מיד – דיש לומר שלא היו טמאים באותו שעה (דזב ונגעים וקבר שלפני הדיבור אינו מטמא. וגם דפר' פרה לא נאמרה עד יום שני כמ"ש בגיטין (דף ס)). לכן אמר "ויעשו כן בני ישראל" - שעשו מיד. ובנרות יש מקום לטעות שלא נצטוה רק אותו הדור כמ"ש "ויקחו אליך שמן זית". לכן אמר "לדורותיכם". ומהם למדין דגם שאר מצות דכתיב "צו את בני ישראל" הם מיד ולדורות. ובזה מבואר שמ"ש בספרי פר' נשא שלמדינן מיד משלוח טמאים ולדורות מנרות אין סותר לברייתא די"ג מדות שלמד מבנין אב כב"ב(?). ור' שמעון מוסיף עוד תנאי אחד שנמצא גם כן בגדר הציוי

שהוא במקום שיש בו חסרון כיס. רוצה לומר, שהוא נגד טבע האדם שלכן צריך זירוז ביותר. ובספרי סיים על זה "הא אין ציוי בכל מקום אלא חסרון כיס חוץ מאחת. ואיזה זה? זה "צו את בני ישראל..כי אתם באים אל ארץ כנען" - מזרזם לענין חילוק הארץ. ובאמת זה מוסב גם עמ"ש דאין צו אלא זירוז מיד ולדורות - שגם זה אינו בענין חילוק הארץ, שלא נהג מיד. והוא הא' היוצא מן הכלל שבא בו ציוי מצד הזירוז לבד. מה שאין כן מה שכתוב "צו..ונתנו ללוים ערים לשבת" נהג גם מיד בשלש ערי מקלט שהפריש משה, וגם יש בו חסרון כיס. ויש עוד דברים בזה בספרי. יתבאר במקומם אם יצוה האל.

סימן ב

זאת תורת העולה היא העלה על מוקדה: פשטות הכתוב שחוזר לדיני העולה שזכר בפר' ויקרא. ששם באר פרטי מעשיה עד ההקטרה (כמו שכתוב "והקטיר המזבח") ופה מלמד הלכותיה מן ההקטרה ואילך; שיתננה על מוקדה על המזבח כל הלילה עד הבקר. וכבר למד בספרא לקמן [משנה יג' ויד'] שזה אינו מיוחד בעולה לבד, רק בכל דבר - אף הקומץ והלבונה וכולי. אם נתנו על המזבח ביום - לא יורידם בלילה. וכמו שיתבאר (בסימן ד'). אולם מה שכתב "היא העולה" הם דברי מותר. שהיה די לאמר "זאת תורת העולה על מוקדה (תהיה) כל הלילה" (כי מ"ש המבארים שפירושו היא העולה שנאמר כבר בפ' ויקרא - אינו נכון. דמה משמיענו? ומדוע לא אמר כן בזאת תורת החטאת והאשם?) ופירשוהו חז"ל שבא לתת טעם למה נאמר שבדברים שדרכן לקרבן ביום יהיו על מוקדה כל הלילה (הגם שבלילה אינו הזמן המיוחד לשום דבר מעבודת הקדשים כמו ששנו במגילה (דף כ:))? הוא משום דכבר עלה על המזבח ביום (שהיא זמן הראוי). וכל שעלה - לא ירד. והוא הדין כל דבר שעלה למזבח - לא ירד. וגם יתכן כי יפרשו לפי הדרוש שה"א של "היא העולה" היא ה"א התנאי הנלוה אל הפעל הבינוני. כמו "והבא אל הבית יכבס בגדיו" "והאוכל בבית" "והנוגע במי הנדה". ורצונו לומר העולה אשר תעלה על מוקדה תהיה על המזבח. ואחר שמלת "העולה" היא פעל בינוני (כי לא תבא ה"א התנאי עם השם רק עם הפעל הבינוני) - ממילא אינו שם מיוחד לעולה דוקא רק כולל כל העולה על המזבח. ור"ל גם הפסולים, אחר שעלו -

לא ירדו. וכבר בארנו שלפי הפשט פרשה זו נקשרת אל פר' העולה שבויקרא שסיים "והקטיר את הכל" ופה מלמד דיני ההקטרה. ושם דרשו ממה שכתוב "והקטיר את הכל המזבחה" אף הפסולים שאם עלו לא ירדו (כמו שבארנו טעם הדרוש שם (סימן נז)). ובאר פה מתי יקטיר את הכל – היא העולה על מוקדה – שאם עלה לא ירד. [**ביאור משנה ב**'] והנה שורש דבר זה (אשר גם הפסולים להקרבה אם הם במזבח לא ירדו) למדנו ממה שכתוב בפר' תצוה (שמות כט, לז) "כל הנוגע במזבח יקדש" שפירש בו ר' יוסי הגלילי ורבי עקיבא שרצונו לומר שכל דבר שיגע במזבח, אף הפסול להקרבה – יקדש ויוכשר להקריב ולא ירד. (כי מה שפירש הראב"ע שהכהן שיגע בו יתקדש ויטהר תחלה – אינו נכון. שהיה לו לומר "כל הנוגע בו יטהר", שזה הלשון המורגל על טהרת הגוף; לא לשון 'קדושה'. ולכן העיקר שדומה כמו מה שכתוב במנחה (ויקרא ו, יא) ובחטאת (שם, כ) "כל אשר יגע בהם יקדש" שפירושו ויהיה קדש כמוה, וכמו שכתב הראב"ע עצמו. וזה אין סברה שנאמר שגם חולין העולים עליה יוקדשו דהא קיימא לן דאסור להכניס חולין בעזרה וכמו שלמד בקידושין (דף נז:) מקרא. ועל כרחך פירושו אם עלו קדשים פסולים). והנה עדיין לא שמענו אם זה כולל כל מיני קדשים אם לא. ולמדו זה ממה שכתוב אחריו (שמות כט, לח) "וזה אשר תעשה על המזבח" - כי מלת "אשר" בא פה דרך זרות. כי כל מקום שבא ציוי המתחלת במלת "זה", ראוי שיבא פעל הציוי בלא מלת "אשר" כמו "זה תאכלו..ואת זה לא תאכלו..ואת אלה תקשצו". וכבר דברתי מכלל זה בפר' שמיני (סימן ?). וברורתי שכל מקום שבא מלת "אשר" כבר קדמה הציוי בדרך כלל ובא לבאר הציוי כמו "קינים תעשה את התיבה..וזה אשר תעשה אותה" (בראשית ו׳:ט״ו), "ואתה את בריתי תשמר..זאת בריתי אשר תשמרו" (שם יז), "תקחו את תרומתי..וזאת התרומה אשר תקחו" (שמות כ״ה:ג׳). וכל מקום שיוצא מכלל הזה דרשוהו חז"ל, עיי"ש. וכן פירשוהו פה על מה שכתוב "כל הנוגע במזבח יקדש". שרצונו לומר אם נגע בו מדברים השייכים למזבח, ומפרש "וזה אשר תעשה על המזבח" (שיקדש הנוגע בו) - שרק אם היא דבר הדומה להנזכר בפרשה זו, אז יקדש. ובזה פליגי. איזה שם עיקר בפרשה זו שעליו רומז בכינוי "זה". דעת **ר' יוסי הגלילי** ששם "כבשים" עיקר שהיא הסמוך אל מלת "וזה".

ורבי עקיבא סבירא ליה ששם "עולה" עיקר שהיא שם הקרבן הנזכר בפר' – "עולת תמיד לדורותיכם" (שמות כט, מב). ומפרש בגמרא (סנהדרין לד:, זבחים דף פג:) דאיכא בינייהו עולת העוף. שלר' עקיבא שאמר מה עולה וכולי גם עולת העוף הפסולה לא תרד. ובגמרא זבחים מפרש דבריהם, עיי"ש. [**ביאור משנה ד' ה'**] ור' יהושע ורבן גמליאל למדוהו מפה. שלכן באר פה שהעולה כשהוא על מוקדה לא תרד - אף פסולים כנ"ל. ודעת **ר' יהושע** שמלת "על מוקדה" שייכים אל התנאי: 'אם העולה על מוקדה' (ר"ל על האישים) - אז יהיה על המזבח ולא ירד. ואם אינו ניתן לאישים - ירד. ודבריו קרובים יותר אל הפשט. דאחר שלפי פשוטו מדבר מדברים שניתנו על המזבח ביום שיוקטרו כל הלילה, וזה רק בדברים הנתנים למוקד שחשיב [במשנה ח'], ואמר "על המזבח" ר"ל שמצד שהם על המזבח ישארו שם כל הלילה. ולכן גם כפי הדרוש שהוסיף "הוא העולה" לדעת שהוא הדין כל דבר שעלה על המזבח לא ירד - היא דוקא בדברים שהם לאישים, לאפוקי דם ונסכים שאינם לאישים. ודעת **רבן גמליאל** שלפי זה מה שכתוב "על המזבח" מיותר (דאם להורות הטעם – מצד שהם על המזבח – כבר ידענו זה ממה שכתוב "כל אשר יגע במזבח יקדש"). ומפרש כפי הדרוש שבאו בצלעות מגבילות: זאת העולה על מוקדה . היא העולה על מזבח (שהיא מדרך הלשון בתנ"ך כמ"ש בהקדמתי לישעיהו). ורצונו לומר כפי הפשט שהעולה תהיה על מוקדה ולא תסיר ממנו (שאם פקע מן המוקד יחזיר אותה). וכפי הדרוש אמר שמצד שהיא העולה על המזבח יהיה כן – ללמד שהוא הדין כל העולה על המזבח, אף שאינו לאישים, לא ירד. (כן פירשוהו בגמרא בזבחים (דף פג.). עיי"ש.)

סימן ג

זאת תורת העולה היא העולה: (**מיעוט א'**) מבואר אצלי לקמן (סימן כג באורך) שכינוי הרומז – **זה זאת אלה** – ירמוז תמיד לפי חוקי הלשון על דבר קרוב העומד לפני המדבר. וכל מקום שבא במשפטי התורה יפרשוהו חז"ל כי בא לכוונה רק זאת, לא זולתה. ויש בכלל זה דרכים רבים. ואחד מנתיבותיה שאם בא עם מלת "תורה" או "חוקה" – "זאת תורת" "זאת חוקת" – בא למעט את הכלל הנרמז במלת "תורה". [כי שם "תורה" מציין שמלמד דבר כללי, (וכמו שיתבאר לקמן (סימן כד)). שהלימוד

יהיה כללי: • או מצד כמותו – שכולל דינים והלכות רבות כמו "זאת תורת החטאת והאשם" שמלמד דינים הרבה • או מצד הקיפו – שדין זה נוהג בדברים רבים, כמו "זאת תורת העולה", הגם שלא בא בו רק דין אחד של ההקטרה, בכל זה הוא "תורה" וכלל גדול מצד שנוהג בכל העולין כמן שדרשו תורה אחת לכל העולין שאם עלו לא ירדו. • ולפעמים יפרשו שהיא 'תורה' וכלל מצד שני הענינים – שהם דינים רבים ונוהגים בהרבה דברים. כמ"ש "זאת תורת המצורע" תורה אחת לכל המצורעים. וכדומה הרבה. ובכינוי הרומז "זאת" ימעט את הכלל. רוצה לומר רק זאת, לא זולתה.]

(**מיעוט ב**') וכן התבאר אצלי תמיד שמלת "הוא" הבא עם השם בא גם כן לדייק רק הוא, לא אחר. ובפרט למה שבארנו שמלת "העולה" היא פעל בינוני. הנה מבואר לדורשי הלשון שהשם הבא תחת הגוף הנוסף על כינוי הגוף הנרמז בפעל בא למעט תמיד כמ"ש בסדר ויקרא (סימן ?). (**מיעוט ג**') וכן מה שכתוב "העולה על מוקדה", למה שכתבנו למעלה ש"העולה" היא פעל בינוני והה"א היא ה' התנאי, וכבר בארנו בסדר ויקרא (סימן יב) כי העברי יציין סימן התנאי באחד מחמשה דרכים. ובארנו שיש הבדל בין כל שימוש בלשון. והנה בכל מקום שהתולדה של התנאי חוזר אל גוף הנושא עצמו שנזכר בהתנאי, ישמש תמיד - או במלת "אשר", או בה' הנלוה אל הפעל הבינוני כמו "והכהן המקריב את עולת איש", "עור העולה אשר הקריב לו יהיו", "המקריב את זבח שלמיו לה' יביא את קרבנו", "כל נפש אשר תאכל כל דם ונכרתה", "והנפש אשר תאכל בשר מזבח השלמים..ונכרתה". וההבדל שבין שני אלה הלשונות ידוע. שאם מציין את התנאי בה' הנלוה אל פעל בינוני ידבר בדרך ההודעה, כי הה' המשמשת לתנאי תשמש גם להודעה. ואם יציין התנאי במלת "אשר" הנלוה אל פעל עתיד או עבר - ידבר בדרך הסתם, לא בהודעה. וכיון שהיה יכול לאמר פה "עולה אשר יעלה על מוקדה על המזבח (תהיה) כל הלילה", ותפס "**הָעולה**" - דְּבָר מן דָּבָר ידוע העולֶה, וממעט איזה דבר הבלתי נודע. והרי יש שלשה מיעוטים. וסבירא ליה לר' יהודה שממעט ג' דברים: שנשחטה בלילה, ושנשפך דמה לארץ ולא נזרק, ושיצא דמה חוץ לקלעים (ולדעת התוס' נדה (דף מ ד"ה זאת) נשחטה בלילה ויצא דמה ממעט מחד מעוטא ומעוט שלישי לרובע ונרבע וכל הני דמודה בהו ר' שמעון).

ודעת ר' שמעון דאין לדייק כל כך וג' מעוטים זה אחרי זה כולם ענין אחד הם. [כן אמר בהוריות (דף ב:) ממאי דקמייתא ר' יהודה מאן שמעת ליה דדריש מעוטי כהאי גוונא (ר"ל נפש תחטא אחת תחטא בעשותה תחטא כנ"ל ויקרא (סימן רעח)) ר' יהודה דתניא ר' יהודה אומר זאת תורת העולה הרי אלו מעוטים] ואין כאן אלא ריבוי אחד (מלת "תורת") שמכניס דברים רבים תחת כלל אחד ומעוט אחד (מלת "זאת"). ומרבה מן "תורת" כל שהיה פסולן בקדש כגון: שנשחטה בלילה וכולי והלן (דם הלן או בשר שלן חוץ מן המזבח), והיוצא (בשר עולה שיצא), ובשר עולה שנותר חוץ לזמנו דהוה פיגול וכ' – כולם נכנסים תחת "תורה" הכוללת שהעולה על המזבח לא ירד. [**משנה ח'**] יכול אף הרובע וכולי שכולם פסולים לקרבן. לכן אמר "זאת" - רק הדומה לזאת שהיה פסולם בקדש. ובריית זו מובא בזבחים (דף כז:) ו(דף פד) ובנדה (דף מ.). ועיי"ש בתוס' האריכו בפירושו. [**משנה ט'**] ובאר דבבעלי מומין (אם המום בדוקין שבעין) הכשיר רבי עקיבא; הואיל וכשרים לכתחלה בעופות. (כן פירשוהו בגמרא. ועיין בתוי"ט פ"ז דמנחות מ"ג). ור' חנינא אמר שאביו היה דוחה אותם מעל המזבח כלאחר יד ולא היה מורידן דרך בזיון בפרהסיא (כ"ז פ"ט דזבחים מ"ג). ואמר ר' שמעון (מובא בזבחים שם משנה א) דנסכים הבאים בגלל הזבח אם עלו - ירדו; וכר' יהושע. (ובדם ונסכים הבאים בפני עצמם סבירא ליה כרבן גמליאל). ולא למד כן מן "הוא העולה על מוקדה", רק כמו שלמדו רבי עקיבא (בסימן הקודם) מן 'וזה אשר תעשה על המזבח...עולה'. וסבירא ליה דמה עולה הבאה בגלל עצמו - כך רק הבאה בגלל עצמו, יצאו נסכים שבאים בגלל הזבח. [**משנה י'**] הלכך בין שהזבח כשר והנסכים פסולים (כגון שיצאו או נטמאו), בין שהנסכים כשרים (מפסול עצמם) והזבח פסול (שאז נפסלים עמו), ואפילו שניהם פסולים – הזבח לא ירד שהמזבח מקדשו והנסכים ירדו כיון שאין באים בגלל עצמם. [**ביאור משנה יא'**] ובארו שהוא הדין שהכבש מקדש את הראוי למזבח שנאמר "ואל המזבח לא יעלו לריח ניחח" שלמד מזה בספרא (ויקרא נדבה פרשה יב) שהוא הדין שאסור להעלות שאור ודבש על הכבש (כמו שבארנו שם (סימן קמב)). הרי מבואר שהכבש דינו לענין הקטרה כמזבח. [ובזבחים (דף פז.) גריס "את המזבח". וגירסת הספרא יותר נכונה]. וכן הכלים מקדשים דכתיב בפר' תשא (שמות ל':כ"ז-כ"ח)

"ומשחת..ואת מזבח העולה ואת כל כליו..כל הנוגע בהם יקדש" שכולל גם הכלים. [**משנה יב**'] הועתק מזבחים (שם משנה ז'). כלי הלח (שהיו ליין ולשמן כדתנן במנחות (משנה מנחות פ"ט מ"ב) ז' מדות הלח היו במקדש) מקדשות את הלח ולא את היבש. ושני מדות היבש שהיו שם – עשרון וחצי עשרון – מקדשות את היבש ולא את הלח. ואם נקבו ועושין כעין מלאכתן שהיו עושין כשהיו שלמים - מקדשים. ואין מתקנים שברי כלי קדש.

סימן ד

היא העולה על מוקדה: כבר בארנו שבא לפרש דיני הקטרת העולה, שיקטירה על גבי המזבח כל הלילה. וכבר בארנו שבכל מקום שיאמר "זאת תורת" בא לכלול דברים הרבה תחת תורה אחת וכלל אחד. ובא ללמד שאף כל דברים העולים על המזבח דינם לקטר בלילה. רק שיש הבדל בין אימורי עולה ובין דברים שדינם לקרב ביום. שאימורי עולה ניתנים לכתחלה על המזבח בלילה. ושאר דברים שדינם לקרב ביום (שאי אפשר שיקטירם לכתחלה בלילה דהא ילפינן מ"יום צוותו" ולא בלילה), על כל פנים אם נתנם קודם בא השמש יכול לגמר הקטרתם בלילה כמ"ש הרמב"ם (פ"ד מהל' מעה"ק). ולפי זה פי' בגמרא (מנחות (דף כו:) [[תמורה יד א|ותמורה (דף יד)]]) שמ"ש בקומץ וקטורת שמעלן "מבא השמש" היינו לפני בא השמש. ולפי זה אינו דומה עם "מבא השמש" דרישא. אמנם לגירסת הספרא שבידנו אין צריך לזה. שברישא דייק וכתב והם מתעכלים **והולכים** על גבי המזבח כל הלילה - ר"ל שיוכל ליתנם קודם השמש והם מתעכלים, וכן הם הולכים בתחלה על גבי המזבח לקרב כל הלילה. ובסיפא כתב "והם מתעכלים כל הלילה" ולא כתב "והולכים" - כי אין הולכים לכתחלה על המזבח לקרב. [**משנה יד**'] ומקשה שנאמר שמה שכתוב "על המזבח כל הלילה" היינו שיהיו מונחים על גבי המזבח, שלא יבואו לידי נותר. ואם הם למטה שחושש שיבואו לידי נותר יעלם על ראש המזבח ויונחו שם עד הבקר כדי שלא יפסלו בלינה. אבל לא שיוקטרו בלילה. ומשיב שזה ידעינן מ"לא ילין חלב חגי עד בקר" שלא ילינו האימורים למטה. ועל כרחך בא ללמד שיוקטרו בלילה. (ומה

שהביא מנחת נסכים, פירשו בתמורה (שם) נסכים הבאים עם הזבח. דנסכים הבאים בפני עצמם קרבים בלילה).

סימן ה

כל הלילה עד הבקר: ביומא (דף כ.): תנן התם איברים שפקעו מעל המזבח קודם חצות - לא יחזיר. אחר חצות - יחזיר ואין מועלים בהם. מנא הני מילי? אמר רב כתוב אחד אומר "כל הלילה..והקטיר" וכתוב אחד אומר "כל הלילה..והרים", חלקהו - חציו להקטרה וחציו להרמה. מתיב רב כהנא וכולי. אלא אמר ר' יוחנן ממשמע שנאמר "כל הלילה" איני יודע שהוא עד הבקר, ומה תלמוד לומר "עד הבקר"? תן בקר לבקרו של לילה. סברת רב שאחר שכתוב שכל הלילה תהיה מוקדה וכתוב שירים את הדשן בלילה (כי מה שכתוב "ולבש הכהן מדו בד..והרים את הדשן" הוא בלילה, כי אחר כך אמר "והאש על המזבח תוקד..ובער עליה הכהן עצים בבקר") ולכן מחלקינן שחצי הלילה תהיה על מוקדה ואינה ראויה עדיין להרימה מעל המזבח עד החצי השני. ורב כהנא הקשה על זה. ומפרש ר' יוחנן בדרך זה: כי הנה מה שכתוב "כל הלילה" מפורש במקומות הרבה כפשוטו שהוא עד הבקר – "וה' נהג רוח קדים עזה כל היום וכל הלילה" (שמות י':י"ג), "ולא קרב זה אל זה כל הלילה" (שם, יד), "וילכו כל הלילה ויאור להם בחברון" (ש"ב ב, לב). ולפעמים פירושו מקצת הלילה – "ויסובו ויארבו לו כל הלילה בשער העיר ויתחרשו כל הלילה" (שופטים ט"ז:ב') - פירושו מקצת הלילה כמו שכתוב שם "ויקם בחצי הלילה ויאחז בדלתות שער העיר וכולי". וכן "כי לא אכל לחם כל היום ההוא וכל הלילה" (שמואל א כ"ח:כ'), פירושו מקצת, דהא אכל אצלה והלך משם בלילה. אך ההבדל מבואר. שאם כוונת המאמר וחדושו על קצה הראשון מן הלילה או שר"ל במלת "כל" שלא הפסיק מעשהו - יתכן שיפורש "כל הלילה" על קצהו הראשון גם כן. ובה"ג אם רוצה לבאר שהיה כל הלילה ממש הוצרך להוסיף "עד הבקר" כמו "ויתעללו בה כל הלילה עד הבקר" (שופטים י"ט:כ"ה). שאם לא יאמר "עד הבקר" נבאר מה שכתב "כל הלילה" על מקצת הלילה ומלת "כל" שלא הרגיעו בינתיים. וזה הוכחת ר' יוחנן שאם היה כתוב "על המזבח כל הלילה" נפרש על ההקטרה ובזה הרבותא הוא קצהו האחרון כי על קצהו הראשון ושלא

יפסיק בינתיים אין צריך פה. אך ממה שהוסיף "עד הבקר" מבואר שמה שכתוב "כל הלילה" הרבותא הוא קצהו הראשון, כי מדבר גם מן ההרמה שהחידוש הוא שגם קצהו הראשון ראוי להרבה. ו"עד הבקר" הוא רבותא להקטרה שגם קצהו האחרון יוקטר. וז"ש מה ת"ל עד הבקר? תן בקר לבקר של לילה – ר"ל מזה ידעינן שבקר של לילה וסופו המכוין במ"ש "כל הלילה" הוא סוף חצי הראשון של הלילה. ולכן הוצרך להוסיף "עד הבקר" להוסיף הבקר האמת על הבקר הנרמז במלת "כל הלילה" שאינו בקר ממש. וזה כוונת הספרא מה ת"ל "עד הבקר"? אם אינו ענין לעיכול איברים (שעל זה היה די שיכתב "כל הלילה" ונדע שפירושו עד סוף הלילה) תנהו ענין לתרומת הדשן (ר"ל שבו תחלה הלילה היא החידוש, ולכן צריך להוסיף "עד הבקר").

סימן ו

ואש המזבח תוקד בו: כבר בארתי בויקרא (סימן ל) ובכל הספר שאין דרך הלשון לחזור את השם בכל פעם. והיה לו לומר "ואשו תוקד בו" בכינוי. ובארנו שדרך חז"ל לדרוש בזה שהשם הנשנה אינו דוקא השם הראשון. כמו שדרשו לקחת את יבמתו ועלתה יבמתו שאת"ל יבמתו יש לך יבמה אחרת וכולי (יבמות דף כ). וכן "וזרקו את הדם" – אף שנשפך, שהוא דם אחר (כמו שבארנו שם סימן מא). וכן דרשו ממה שלא אמר "ואשו" - שיאמר שאש מזבח (כל שיהיה, אף מזבח הפנימי) - תוקד על החצון. וזהו שאמר בספרא (מובא ביומא דף מה:) ומנין לאש מזבח הפנימי. [ובגמרא מביא "אש תמיד תוקד" והוא טעות סופר כמו שמוכח שם עמוד א' שאמר "אש המזבח תוקד בו" זו מערכה שניה של קטרת. וכן בדף לג:] עוד למד בספרא (מובא בגמרא שם) ממה שכתוב "אש תמיד תוקד על המזבח" שאף אש שאמרת יהיה תמיד (היינו אש המנורה) – יהיה על מזבח החיצון. וזה יתבאר היטב על פי הכלל אשר ראיתי מוסד בלשון שמלות המורים על הזמן דרכם לבא בסוף המאמר: "לשרת לפני הארון תמיד" (דברי הימים א ט"ז:ל"ז), "העומדים לפניך תמיד" (דברי הימים ב ט':ז'), "שאון קמיך עולה תמיד" (תהלות, עד), "לא ידון רוחי באדם לעולם" (בראשית ו':ג'), "וגם בך יאמינו לעולם" (שמות י"ט:ט'), "וחטאתי לאבי כל הימים" (בראשית ?) אם לא במקום שמלת הזמן הוא עיקר החידוש בהמאמר שאז יקדימנו כמו: "תמיד

תהלתו בפי" (תהלות לד) – עיקר דבריו שתמיד מהלל. וכן "ואני תמיד איחל". אין הרבותא שמיחל רק שתמיד מיחל. וכן "לעולם בהם תעבודו" (ויקרא כ"ה:מ"ו), שאין צריך להשמיע שיעבודו בהם שכבר אמר "והתנחלתם אותם", רק שלעולם יעבודו. וכן בשמואל ב' (ט ז) "ויאמר לו דוד..ואתה תאכל לחם על שלחני תמיד". ושם (י) "ומפיבשת בן אדוניך יאכל תמיד לחם על שולחני". וכן שם (יג) "כי על שולחן המלך תמיד הוא אוכל". שתחלה היה עיקר החידוש שיאכל על שולחנו - לכן אמר מלת "תמיד" לבסוף כדינו בכל מקום. מה שאין כן בדבורו אחר כך היה הרבותא שתמיד יאכל, מבלי הפסק. וכן אחר כך ספר הטעם שישב מפיבשת בירושלים מצד שאכל תמיד על שולחן המלך - לכן הקדים מלת "תמיד" שהיא העיקר בדבורו. ואם כן, לפי חוקי הלשון היה צריך לומר "אש על המזבח תוקד תמיד". מזה למדו חז"ל ששינה וכתב מלת "תמיד" שלא במקומו למען יובן ממנו כוונה שניה דרושיית שסמך מלת "תמיד" אל "אש" למען יתפרש "אש תמיד" כמו "עולת תמיד" "קטרת תמיד" "מנחת תמיד" – שמלת "תמיד" הוא תואר אל "אש" - אש שהיא תמיד, רוצה לומר אש מנורה דכתיב "יערך את הנרות לפני ה' תמיד" (ויקרא כד, ד) – תוקד על המזבח החצון. ובארו שלכאורה יש ללמוד ממה מצינו כמו שאש מזבח הפנימי לוקח מן החצון - כן אש מחתה ומנורה. והשיבו שיש לדחות מה שם מן הסמוך (שמזבח החצון סמוך לפנימי) כן אש מחתה ומנורה יוקח ממזבח הפנימי הסמוך להם. ולכן צריך קרא. [ובגמרא גריס "ודין הוא. נאמר אש בקטורת..", ונדחקו בזה רש"י ותוספות. ולפי עניות דעתי ר"ל מה שנאמר "ואש המזבח תוקד בו" שהוא אש הקטורת שעל מזבח הפנימי, וכמו שגריס בספרא תן אש המזבח הפנימי]. ומה שאמר למחתה מנין? וכולי (ר"ל למחתה של יום הכפורים) תלמוד לומר "ולקח מלא המחתה..מלפני השם – הוא הדרוש שבספרא אחרי (אחרי מות פרק ג מ"ה) ושם יתבאר.

סימן ז

ולבש הכהן מדו בד: שם **מד** נבדל משמות **בגד - שמלה** וכדומה, שמציין את הבגד המכוין למדת האדם; לא ארוך ולא קצר מגופו. כמו שכתוב "וילבש קללה כמדו" (תהלות, קט). וכן (שמואל א י"ז:ל"ח) "וילבש שאול את דוד מדיו" פירשו

חז"ל שהיו מכוונים למדת גופו. רוצה לומר, כי אחר כך אמר "ויחגור דוד את חרבו מעל למדיו" - מבואר שנעשה מדתו של דוד כמדתו של שאול. ושרשו **מדד** מענין מדה. ולדעת ר' יוחנן ביומא (דף כג:) הוא שם המין כמו "שמלה לך" "ויהי לי שור וחמור" - רוצה לומר מדיו; דסבירא ליה שלובש ארבעה בגדים. ולדעת ריש לקיש הוא שם היחיד על הכתונת לבד. ותפס לשניהם שם "מד" שיהיה כמדתו. כמ"ש ביומא (שם) ובפסחים (דף סה.).

סימן ח

מדו בד ומכנסי בד: שבעה פעמים בתורה נמצא אצל בגדי כהונה שם **בד**.

סימן ט

ולבש הכהן וכולי ומכנסי בד ילבש: מה שכתב פעל "ילבש" זה שנית מיותר. ודעת ר' יהודה שבא להביא את המצנפת והאבנט. רוצה לומר, שאם לא יכפל פעל "ילבש" אז מה שכתוב "על בשרו" יסוב על פעל "ולבש" כאומר ולבש על בשרו מדו בד ומכנסי בד - ואז בהכרח נפרש שם "מדו" על הכתונת לבד, שלובשו על בשרו. ולא נוכל לפרש ש"מדו" הוא שם המין על כל הבגדים (כדעת ר' יוחנן הנ"ל (סימן ז)) דהא המצנפת לובש על ראשו והאבנט על בגדיו - לא על בשרו. מה שאין כן עתה שכתב שנית פעל "ילבש" - ממילא מה שכתוב "על בשרו" אינו חוזר רק למכנסים, לא על "ולבש הכהן מדו בד" ומפרשינן ש"מדו" הוא שם המין (שילבש מדיו ובגדיו) ו"מכנסי בד ילבש על בשרו" כמו שדרשו שלא יהיה דבר קודם למכנסים. ומבואר שלובש גם אבנט ומצנפת. [במה שכתבנו מיושב קושיית התוספות יומא (דף כג:) ד"ה ילבש]. ורבי ור' דוסא סבירא להו דאף אם לא יכתב "ילבש" לא נוכל לטעות ש"מדו" הוא הכתונת לבד. שמדוע יקרא את הכתונת בשם הסוג? כי כל הבגדים שהם למדת גופו נקראים "מדו" וסתם "מדיו" בתנ"ך כולל הבגדים העליונים – "ויואב חגור מדו לבושו" (שמואל ב כ:ח'), "ויחגור אותה מתחת למדיו" (שופטים ג:ט"ז). וממילא נפרש ש"מדו" כולל כל הבגדים ונפרש שפעל "ולבש" מושך עצמו ואחר עמו ופי' "ומכנסי בד (יהיה או ילבש) על בשרו". ולכן דריש ר' דוסא שבא להביא בגדי כהן גדול. ורבי דרש להביא את השחקים. וזה יתבאר על פי מה שכתבתי בויקרא (סימן ?,

ובכמה מקומות) שפעל הנכפל שלא לצורך בא להורות שהתנאי שנזכר עם הפעל הראשון אינו מעכב. כמו שדרשו "על שפך הדשן ישרף" אף על פי שאין עצים – כפל פעל 'ישרף' להורות שהתנאי 'ושרף על עצים' אינו דוקא, רק ישרף מכל מקום. וכן כפל פה פעל 'ילבש' ללמד שהתנאי שהזכיר ("ולבש הכהן מדו בד") אינו דוקא. וסבירא ליה לר' דוסא שהוא נגד מה שכתוב "מדו" (שמורה כמדתו) ובא לרבות "ילבש" אף שאינו "מדו", ולא נעשו למדתו - כגון בגדי כהן גדול ביום הכפורים שהם כשרים לכהן הדיוט [כי על מרושלים ומסולקים אין צריך קרא דבלי זה ידעינן שאינם לעכב כמ"ש התוס' זבחים (דף יח.)]. ודעת ר' דוסא דבגדי כהן הדיוט היו של בוץ. ורבי חולק וסבירא ליה שהיו של כלאים ושבגדי כהן גדול ביום הכפורים טעונים גניזה. ולכן אמר שמה שכתוב "ילבש" - אף שהם שחקים. כי במה שכתב "מדו בד" היינו חדשים כמ"ש בזבחים (דף יח.), ומוסיף "ילבש" אף שאינם חדשים. ור' שמעון חולק גם כן על ר' יהודה דסבירא ליה שכפל "ילבש" לרבות מצנפת ואבנט; שזה ידעינן ממה שכתוב "מדו בד". רק שסבירא ליה שלא מן "מדו" ידעינן זה, ש"מדו" מורה כמדתו ויפורש גם על הכתונת לבד (וכמ"ש ביומא (דף כד) לר"ל שמדו הוא הכתונת ושינה לכתב שם מדו שיהיה כמדתו) רק מן "בד" ידעינן שבד כולל כל הבגדים כמ"ש "ולבש את בגדי הבד".

סימן י

ומכנסי בד ילבש על בשרו: ובפר' אחרי כתוב "ומכנסי בד יהיו על בשרו" - ש"על בשרו" מיותר. ודריש ממה שכתוב פה "ילבש" שתחלת לבישתם יהיה על בשרו, לא שיקדים בגד אחר. ומה שכתוב שם "יהיו על בשרו" שכן ישארו על בשרו ממש בלא חציצה. ומה שכתב בספרא "ילבש על בשרו" – ולא רטיה, הכי פירושו: שאם היה כתוב "ילבש" לבד הייתי מפרש שקאי על המשכת הלבישה - שיהיה על בשרו בלא חציצה. אבל כשהוא אומר להלן "יהיה על בשרו" (שמלת "יהיה" מורה הוייתם עליו, וידעינן משם שלא יהיה חציצה) – אם כן בהכרח שמה שכתב פה "ילבש" הוא תחלה הלבישה; שלא יהיה דבר קודם למכנסים. [ונמצא בדוגמא זאת בספרא בכמה מקומות. ופירושו כי יש פעלים רבים שמשמשים בין על התחלת הפעולה בין על התמדת הפעולה (כמו פעל **קם עמד שכב היה**), עד שפעמים נסתפק בפירושו. כמו

"בשכבך" – דעת ר' אליעזר (ריש ברכות) שפירושו כל זמן שאתה שוכב. וכן נוכל לפרש פעל 'ילבש' על המשכת הלבישה. אבל על ידי שכתוב במקום אחר "יהיה על בשרו" - שפעל "יהיה" מציין המשכת הלבישה – מבואר שכיון בפעל "ילבש" על התחלת הלבישה.] [בזבחים (דף יט.) תפס על שלא יהיה דבר חוצץ שנאמר "ילבש על בשרו" וביומא (דף כה.) ובסנהדרין (דף סט:) על שלא יהיה דבר קודם למכנסים שנאמר "יהיה על בשרו" – נקיט שטפת לשון הספרא. וביומא (דף כג:) מנין שלא יהיה דבר קודם למכנסים ת"ל "ילבש על בשרו" – וזה כדברי. ושלא כדברי התוס' ד"ה מנין.]

סימן יא

והרים את הדשן אשר תאכל האש את העולה: בכל מקום אמר שם "דשן" סתם, ולמה הוסיף פה "אשר תאכל האש את העולה"? והשיבו חז"ל שהתנה שני תנאים: (א) שיהיה הדשן ממה שתאכל האש, לא מדבר שלא נאכל עדיין מן האש (ב) שיהיה מן איברי העולה, לא מהעצים שנאכלו מן האש. ויש הבדל בין **דשן** ובין **אפר**. ששם "דשן" לא בא בתנ"ך רק על דברים שמנים הנשרפים כמו בשר וחלב. והוא משמש עם פעל 'דָּשַׁן' המורה על השומן; דבר והפוכו, כמו שהוא המנהג בשמות ופעלים הרבה. שהאש מסיר את הדושן. וכבר בארתי בפירוש ישעיהו (סימן כט) ש"דשן" נבדל מן "שומן" שהוא מיוחד על הלחות הטבעי השרשי בחי. ודשן המזבח הם החלקים שהוסר מהם הלחלוחית הזה על ידי האש. אבל שם "אפר" כולל כל הנשרף, גם דבר בלתי דשן ושמן. וכשבא שם "אפר" על דבר דשן שנשרף - מובדל משם "דשן" במה ששם "דשן" נקרא תיכף ששלט בו האש להתיך לחותו ודשניותו, הגם שלא הודקו החלקים לאבק רק הוקשו כעץ. וכמ"ש בזבחים (דף פו:) בשרירי ופרש"י שנתקשו מחמת האש ונשרפו אלא שלא נעשו פחם [ולדעתו ראוים גם להרמה. ולדעת התוס' אין ראוים לא להרמה ולא להקטרה]. אבל בשם "אפר" לא נקראו עד שנעשו כאבק, שכן בפרה דכתיב "ואסף את אפר הפרה" היה צריך לחובטה במקלות עד שתכתש וכוברין אותה בכברות (כמ"ש בפ"ג דפרה וברמב"ם (פרק ג מהל' פרה ה"ג)). ולכן אם היה אומר פה "והרים את דשן העולה" הייתי אומר שירים איברי עולה (ר"ל אותן שנתקשו כעץ ולא נעשו פחם). לכן אמר תנאי "אשר תאכל האש" שאכילת האש מציין כליון העצם

והוא אחר היבוש כמ"ש "את שני קצותיו אכלה האש ותוכו נחר" (יחזקאל, טז). וזהו שאמר אי עולה יכול איברי עולה וכולי. ואם לא יאמר "את העולה" נאמר שיוכל להרים גם ממקום שריפת העצים שנקרא "דשן" על שם הרוב (כמו שבמ"ש "והוציא את הדשן" היה מוציא הכל, כי כל הנשרף על המזבח נקרא "דשן" על שם הרוב). לכן באר שצריך לקחת ממקום שריפת העולה לבדה בלא תערובות. וזהו שאמר חותה מן המאוכלות הפנימיות – והם שני תנאים: (א) מן המאוכלות (ב) הפנימיות. וזה מורה כדעת התוס' דשרירי אינם ראוים להרמה דהא כתיב "אשר תאכל האש" הגם שאין ראוים גם להקטרה כי נקראים "דשן". או כר"י הבחור שמישב שיטת רש"י שמ"ש דשרירי ראוים להרמה היינו לאספן לתפוח כי בהוצאת הדשן לא התנה תנאי "אשר תאכל האש".

סימן יב

ושמו אצל המזבח: יש הבדל בין **שימה** ובין **נתינה**. בפעל "נתינה" ישקיף על ההנחה עצמה ובפעל "שימה" ישקיף על איכות ההנחה. פעל נתינה הושאל מעיקר הוראתו – שבא מוגבל נגד פעל "לקח", מה שהאדם נותן אל הלוקח שיהיה שלו – אל כל דבר הניתן באיזה מקום שיונח שם. ובפעל "וישם"(?) מציין איכות השימה - אם היה איזה סדר וערך או יחוס אל המקום, או בדבר המושם עצמו - שיזהר בשימתו. וכבר השקיפו על זה דורשי הלשון. וחז"ל השקיפו על הבדל זה במקומות הרבה כמ"ש (בר"ר לא, יא) "ופתח התיבה בצדה תשים" - אר' יצחק למדך תורה דרך ארץ שאם עושה אדם טרקלין עשר על עשר יהיה עושה פתחו מן הצד – דייק מלת "תשים" שהיא הסדר המיוחד לזה. ושם (בר"ר נג, יג) "ויתן אל הגר שם על שכמה" - שכן דרך עבדים להיות ממלאים כדם על שכמם ושם (בר"ר נו, ג) על "וישם על יצחק בנו" - כזה שהוא טוען צלובו בכתפו – דייקו ממלת "וישם" שהוא הראוי לזה שכן דרך עבדים. וכדומה. או שפירשו פעל "שימה" על איזה סדר מיוחד כמ"ש בב"ר (בר"ר, סח) "וישם מראשותיו" - עשאם כמין מרזב וכן 'ויתן פני הצאן אל עקוד..ושם את המקלות' (בראשית ל, מ-מא) – כי המקלות נסדרו בסדר מיוחד לנוכח הצאן. ובעירובין (דף נד.) מנין עד שתהיה סדורה בפיהם? שנאמר "שימה בפיהם"...מנין

שחייב להראות לו פנים (פי' טעם ההלכה) שנאמר "אשר תשים לפניהם" – פירשו מלת "שימה" על הסדר ועל שישים בנחת ובעיון היטב. ומטעם זה אמרו בספרא (מובא בפסחים כו-כז, יומא מה, תמורה לד) "ושמו" בנחת, "ושמו" שלא יפזר – שזה מוכח ממה שלא אמרו "ונתן". וכבר בארתי (ויקרא סימן פה ובכל הספר) שמדרך הלשון שכל פעל המשלים וגומר פעולת הפעל הקודם לו יבא בלא כינוי. והיה לו לאמר "ושם אצל המזבח". כי פעל 'שם' משלים פעולת פעל "והרים" הקודם לו כמו "ויקח את האש ואת המאכלת וישם על יצחק" (בראשית כ"ב:ו'), "ויקח את האבן וישם מראשותיו" (שם כה), "ויקח משה חצי הדם וישם באגנות" (שמות כ"ד:ו'), "ומסל המצות לקח..וישם על החלבים" (ויקרא ח':כ"ו), וכדומה. ובארו חז"ל שאמר "ושמו" בכינוי ללמד שישים את כולו, לא חלק ממנו. ומ"ש "אצל המזבח" סמוך למזבח התבאר למעלה (ויקרא סימן פו).

סימן יג

אשר תאכל האש את העולה על המזבח: פשטות הכתוב - והרים את הדשן על המזבח. אולם, מה שכתוב "על המזבח" מיותר שכבר אמר "הוא העולה על מוקדה על המזבח". והוציאו מזה חז"ל כוונה שניה דרושיית הרצוף גם כן בלשון זה שמה שכתוב "על המזבח" מוסב על "אשר תאכל האש". ומזה הוציאו בספרא (מובא ביומא דף מה) (א) שלא יורידם בעצמו מן המזבח ואם צריך לסדר המערכה יסדרם על הכבש או הסובב. (ב) שהפוקעים קודם חצות (כי חצות עושה עיכול בשרירי) – צריך להחזירם. וכמ"ש ביומא (דף כ.) ובזבחים (דף פז.). והוא כר' יהושע בזבחים (פג:) דנפ"ל מ"אשר תאכל האש". [וגם למ"ש בזבחים (דף פו.) לת"ק דרבי שמפרש מ"ש "ועשית עולתיך הבשר והדם" - עכולי עולה אתה מחזיר ואי אתה מחזיר עכולי גידין ועצמות – ל"ק מה שהקשו התוס' (ד"ה עכולי. ובדף פג: ד"ה ההוא) דאם כן ל"ל "אשר תאכל האש"? כי באמת ממ"ש "ועשית עולתיך הבשר והדם" לא מבואר לאהדורי פוקעים. רק אחר שכבר ידעינן מן "אשר תאכל האש" שצריך שישרפו על המזבח הוא בכלל "ועשית עולתיך" (כי זה גדר פעל 'עשה' שכולל כל מיני העשיות הצריכות) ואחר שצריך שיתעכל(?) במזבח הוא בכלל "ועשית", ופי' רק הבשר והדם לא גידין

ועצמות. אבל אם לא נדע מפה לאהדורי פוקעים לא נוכל לבאר זה במ"ש "ועשית עולתיך" אחר שלא נדע שהיא מכלל העשיות, ומוכרח לפרש כרבי].

סימן יד

ופשט את בגדיו ולבש בגדים אחרים: מלת **אחר / אחרים** מציין תמיד שאין לו יחוס עם הקודם והוא נבדל ממנו כמו "אלהים אחרים", "איש אחר", "מקום אחר". וכמ"ש בספרא (בחקתי פרק י מי"ב) ובערכין (דף כה:) "ואם מכר את השדה לאיש אחר" – ולא לבנו. ובספרי שופטים (פסקא קצד) "ואיש אחר יחנכנו" – נכרי. ובקדושין (דף סז:) "לאיש אחר" – ולא לקרובים. ושם (דף יג:) יבם לא אקרי אחר. ובב"ר (פ' ?) "כי שת לי אלהים זרע אחר" – זרע שבא ממקום אחר זה מלך המשיח. ושם (בר"ר, עג) "יוסף ה' לי בן אחר" – אחר לגלות; אחר לחלוקת הארץ; אחר שעשה מעשה אחרים ובגיטין (דף צ.) ובסוטה (דף ה.) "והיתה לאיש אחר" – התורה קראתו אחר; זה הוציא רשעה מתוך ביתו וזה הכניסה וכולי ובר"ר (בר"ר, מז) "אשר תלד לך שרה למועד הזה בשנה האחרת" – אותה שנה מעוברת היתה - רצונו לומר ש"אחרת" משמע שמשונה מן הקודמות שהיה פשוטה והיא מעוברת ושם (בר"ר, לג) "ויחל עוד שבעת ימים אחרים" – ר' יוסי אומר ג' שבועות שלמים (כן גריס בידי משה)... ושם "ויחל עוד שבעת ימים אחרים" – מסייע ליה לר"י דאמר ג' שבועות שלמים. רצונו לומר שממלת "אחרים" מבואר שהי' השבוע השניה משונה מן הראשונה, והשלישית מן השניה. וזה יצויר על ידי שהיו שלמים ולא חשב מקצת היום ככולו. ממילא שבוע א' התחיל ביום ראשון וכלו הז' ימים ביום שני והז' ימים השניים כלו ביום שלישי. והיה כל שבוע משונה מן האחרת. וזהו שאמר בספרא (מובא ביומא דף כג:) יכול וכולי פושט בגדי קדש ולובש בגדי חול - שעל זה אמר "אחרים". ומשיב תלמוד לומר בגדיו בגדים. והוא על פי מה שמבואר למעלה (ויקרא סימן עט ובכמה מקומות) שאחד מדרכי ההיקש שלפעמים יכפול שם או פעל ב' פעמים למען נקיש אחד לחברו. והיה יכול לומר "ופשט בגדיו ולבש אחרים". וכפל שם 'בגדים' ללמד שגם הם יהיו בגדי קדש כראשונים. [וזה לפי דעתי כוונת המדרש (בר"ר פ?) "ויעבד יעקב עוד שבע שנים אחרות" – מה הראשונות שלמות אף האחרונות שלמות; מה הראשונות

באמונה אף האחרונות באמונה. רצונו לומר שממה שכתוב "אחרות" משמע שהיו משונות מראשונות ומזה הוציאו שהיו שלמות; ר"ל מיום אל יום, לא שנת עולם. כי שנת עולם אינם שלמות, שיום אחד בשנה חשוב שנה, ולפי זה לא היו אחרות כי השנה שעמד בה נחשבה לסוף מנין הראשונות ותחלת מנין האחרונות; שיום אחר ראש השנה כלו הז' שנים. ואחר ז' ימי המשתה חשבו עד ראש השנה לשנה אחת. ומה שכתב "אחרות" מבואר שחשבו שנים שלמות מיום אל יום והיו 'אחרות' ממש. אולם ממה שכפל שם "שנים" עם מלת "עוד" מבואר גם כן שהיו דומים בצד מה לראשונים כמו שדריש פה מן בגדיו בגדים. וזה כי מה הראשונות באמונה אף אחרונות.] ודעת ר"א ש"בגדים אחרים" היינו בגדי חול (וסבירא ליה ההיקש: בגדים שפושט הראוים למלאכתו אף בגדים שלובש הראוים למלאכתו - היינו למלאכת הוצאת הדשן שכשרה גם בבעל מום (כמו שכשרה בבגדי חול), והבעל מום בגדי חול ראוים למלאכתו). ומה שכתב "אחרים והוציא" - לרבות בעל מום. ר"ל כמו שכשר בבגדי חול הוא הדין שכשר בבעל מום; דלא עבודה היא. [באמת התוס' לא כ"כ אבל(?) בירושלמי (פ"ב דיומא הלכא א) איתא הוציא שאר הדשן בפלוגתא דר"י ור"ל אתיא כמ"ד אחרים פחותים מהם. ברם כמ"ד אחרים לרבות בעל מום – הוא זר הוא בעל מום. ובזה לא נצטרך לדחוק שר"א דריש "אחרים" אנשים אחרים - שזה נגד הלשון.]

סימן טו

והאש על המזבח תוקד בו: פסוק זה מיותר שכבר אמר (פסוק ב') "ואש המזבח תוקד בו". ודעת ר' יהודה שרצונו לומר שהקדת האש והבערתו יהיה על המזבח למעלה ולא שיבעיר למטה. ור' יוסי סובר שבא ללמד שיעשה עוד מערכה לצורך קיום האש. וכל זה מובא ביומא (דף מה.). ומפרש דר' יוסי למד שתהיה הצתת האליתא בראש המזבח מן "ונתנו בני אהרן הכהן אש על המזבח" כר' שמעון בספרא (ויקרא נדבה פרק ה מ"ח). ור' יהודה לשיטתו שפירש שם שבא ללמד שהצתת האליתא תהיה בכהן כשר. ועיי"ש (סימן מח) בארתי דברים האלה ואין להאריך. ומ"ש "לא תכבה" – בא ללא תעשה שאסור לכבות. ודע שיש הבדל בין **יקד** ובין **בער דלק** ויתר לשונות

שבאו על ההבערה. ש'בער' ו'דלק' מורים תחלת ההבערה, ו'יקד' מורה קיום האש הגדולה במדורה. ולפי זה לר"י שבא על הצתת האליתא היה לו לומר "תבער בו" כמו "ובער עליה הכהן עצים" וכדומה. ותפס "תוקד" משום מ"ש "לא תכבה" שקאי על המוקד והמדורה שלא יכבנה. וגדר המוקד הוא המדורה הגדולה שהאש אוחזת ואוכלת וממילא נשמע שלא תכבה וע"כ שהוסיף "לא תכבה" ללא תעשה.

סימן טז

ובער וכולי בבקר בבקר: דע כי השמות הבאים כפולים להורות על הכללות - לא יבא אות היחוס דבוק בשני שמות הכפולים – "איש איש", "ויהי המה עושים גוי גוי אלהיו" (מלכים ב י"ז:כ"ט), "בארות בארות חמר" (בראשית), "ובכל מדינה ומדינה עיר ועיר" (אסתר), "לכל כלי עבודה ועבודה" (דברי הימים א כ"ח:י"ד). וגם במקום שצריך לבא אות היחוס על הראשון - לא יוכפל על השני – "זה זכרי לדור דור" (שמות ג':ט"ו), "מעון אתה היית לנו בדור ודור" (תהלות, צ), "לעבודה ועבודה" (דברי הימים ב ל':כ"אג), "לעיר ועיר" (דברי הימים ב י"ט:ה'), "לשולחן ושלחן" (דברי הימים א כ"ח:ט"ז), "לשער ושער" (דברי הימים א כ"ו:י"ג). וכן בשמות הבאים כפולים להורות התמדת הזמן – "בכל יום ויום מרדכי מתהלך" (אסתר ב':י"א), "ויהי כאמרם אליו יום יום" (שם ג), "כדברה אליו יום ויום" (בראשית ל"ט:י'), "להכין שבת שבת" (דברי הימים א ט':ל"ב), "היוצא השדה שנה שנה" (דברים י"ד:כ"ב). רק שבשמות הכפולות על התמדת הזמן מצאנו פעמים הרבה שיבא ב' היחוס על השם השני – "לעת יום ביום יבואו" (דברי הימים א י"ב:כ"ג), "יום ביום להעלות" (דה"ב, ב), "ומהללים לה' יום ביום" (דברי הימים ב ל':כ"א), "ועלת יום ביום" (עזרא ג':ד'), "והיוצאת חדש בחדש" (דברי הימים א כ"ז:א'), "כשכיר שנה בשנה" (ויקרא כ"ה:נ"ג), "תאכלנו שנה בשנה" (דברים ט"ו:כ'). ולפעמים מלת היחוס כפול על שני השמות – "בבקר בבקר", "ביום השבת ביום השבת יערכנו". ויש הבדל ביניהם. שבמקום שבא רק על הוראת התמדת הזמן יבא השם כפול בלא אות השימוש – "ויהי כאמרם אליו יום ויום", רצונו לומר בכל יום. או שבא האות השימוש על הראשון כמו "לדור דור". אבל במקום שבא הב' על השם השני כמו "יום ביום" "חדש בחדש"

– אין השם השני מורה על ההתמדה, רק פירושו ביום לפי היום. כמו "ובדבר יום ביום להעלות כמצות משה לשבתות ולחדשים" (דברי הימים ב ח':י"ג) – פירושו דבר יום ביומו, כל אחד לפי היום וענינו. "ויעשו את חג הסוכות ומהללים לה' יום ביום" (שם ל,) – פירושו בכל יום אמרו השיר השייך אל היום ההוא. וכן "ויעשו את חג הסוכות ועולות יום ביום" (עזרא ג':ד'), "ויקרא בספר תורת אלהים יום ביום" (נחמיה ח':י"ח) – ר"ל בענינא דיומא. [והוא קרוב עם "דבר יום ביומו". רק ש'ביומו' בוי"ו מציין שנעשה ביום ההוא, לא למחרתו. • ואמרו בספרא (אמור פרשה יב מ"ט) "דבר יום ביומו" וכולי עבר זמנו אינו חייב באחריותו. • ובר"ה (דף טז.) טעמיה דר' יוסי דאמר אדם נידון בכל יום דכתיב "לעשות משפט עבדו ומשפט עמו ישראל דבר יום בומו". • ובזהר בשלח (ח"ב סב, ב) "ולקטו דבר יום ביומו" דלא לעכב מיומא ליומא אחרא • ובשבת (דף קטז.) "עולת שבת בשבתו" – למד על חלבי שבת שקרבים ביום הכפורים. יכול אף של יוהכ"פ בשבת? תלמוד לומר "בשבתו" – כי מה שכתב "בשבתו" בוי"ו מורה רק באותו שבת כמו "דבר יום ביומו". רק שעל זה היה צריך לומר "עולת שבת ביומו" ונדע שרק ביום ההוא. ולמה אמר "בשבת"? זה מורה אף שאינו ביומו רק בשבת כמוהו יוכל להקריבו. וממה שכתוב "בשבתו" בוי"ו מורה רק שבת שלו. ובזה דריש ששל שבת קרב ביוהכ"פ ולא של יוהכ"פ בשבת. אבל כשאומר "ביום" בלא וי"ו אינו מציין רק שהיה לפי ענין היום וחיובו.] ובשם **שנה שנה**, שלא מצאנו שיאמר "שנה בשנתו", היה להם כלל אחר. שאם אומר "שנה שנה" הוא דוקא בשנה זאת, לא באחרת. ולכן אומר בבכורות (דף נג:) מנין שאין מעשרין משנה לחברתה? שנאמר "עשר תעשר..שנה שנה". אבל כשאומר "שנה בשנה" יכול לכנס משנה לחברתה כמו שאמרו בבא מציעא (דף סה.) שכירות של שנה זו אינה משתלמת אלא בשנה אחרת שנאמר "כשכיר שנה בשנה יהיה עמך". ובבכורות (דף כז:) מנא לן דבכור נאכל תוך שנתו? אר"י אמר רב דאמר קרא "לפני ה' אלקיך תאכלנו שנה בשנה" - איזה שנה שנכנסת בחברתה? הוי אומר זה שנה של בכור. דבי ר"י תנא שנה בשנה יום אחת בשנה זו ויום א' בשנה אחרת - למד על הבכור שנאכל לשני ימים ולילה אחד. והוא בספרי (פסקא קכה), ומיושב קושיית התוס' בכורות

(שם ד"ה שנה). **ובהכפלת** השם "בבקר בבקר" – הגם שכפי פשוטו פירושו בכל בקר וכן פירשו חז"ל כמ"ש במכלתא (בשלח דף לג) "וילקטו אותו בבקר בבקר" – בשחרית בשחרית ושם (דף כד:) אף ירושלם לעתיד כל בקר ובקר דינה יוצא לאור שנאמר "ה' צדיק וכולי בבקר בבקר משפטו יתן" – בכל זה, ממה שכפל ב' היחוס יהיה בו לדעתם גם כוונה שניה - שהשם השני מבאר את השם הראשון. כי שם "בקר" יאמר בהרחבה על הנץ החמה כמ"ש "והיה בבקר כזרוח השמש" (שופטים ט':ל"ג), "וישכימו בבקר והשמש זרחה" (מלכים ב ג':כ"ב), ובמכלתא (בשלח) "ויהי באשמרת הבקר" בקר זה היה עם הנץ החמה. ומבואר בברכות (דף כז.) שלרבנן מקרי "בקר" עד חצות ולר' יהודה עד ד' שעות. וכן כתבו התוס' (ריש פ"ק דפסחים). אולם "בקר" הנאמר על צד הדיוק הוא התחלת הבקר ועל זה כפל "בבקר בבקר" שהשם השני מבאר שהבקר יהיו בבקר, ר"ל, בהתחלתו. וזהו שאמר בברכות (שם) אי בעית אימא רבנן אמר קרא "בבקר בבקר" חלקהו לשני בקרים. ואי בעית אימא ר' יהודה הא בקר יתירה להקדים לו שעה אחת. מבאר שמה שכתוב "וילקטו אותו בבקר בבקר", "בקר" הראשון מורה על ההתמדה ופירושו שלקטו בכל בקר. אולם בזה נוכל לבאר על צד ההרחבה שהבקר הוא עד שש שעות. לכן הוסיף "בבקר" שבקר זה היה "בבקר", רוצה לומר בהתחלתו. ועל זה אמר חלקהו לשני בקרים. הבקר הא' הוא הנאמר בהרחבה שהוא בקר של היום כולו, שעד חצות מקרי "בקר" ואחר כך מקרי "ערב". והבקר של הבקר הזה הוא בקר ממש שהוא בקר של הבקר הכללי. [כי שם "בקר" הוא על ההשכמה, ויהיה או השכמה בערך היום או השכמה וקדימה החלטית שהיא תיכף בהאיר היום והוא בקר של חצי יום הראשון]. ובמכלתא בא (פ"ו) "והנותר ממנו עד בקר" למה נאמר? ליתן תחום לבקרו של בקר – ר"ל לבאר שהוא בקר של הבקר הכללי והוא בהאיר היום. וכן בירושלמי (ריש ברכות) על "בבקר בבקר". ולכן אמר בספרא פה (ומובא בפסחים (דף נט) וביומא (דף לג:)) יוקדם דבר שנאמר בו "בבקר בבקר" לדבר שלא נאמר בו אלא "בקר" אחד – רצונו לומר כי בתמיד דכתיב בו "את הכבש אחד תעשה בבקר" הוא בקר של כלל היום (שהוא עד ד' שעות לר' יהודה ועד חצות לרבנן). אבל בקטורת וגזירי עצים כתיב "ובער עליה...בבקר

בבקר" - באר בשם השני שהבקר הזה יהיה בבקר, ר"ל בהשכמה, שהיא השכמה החלטית בהאיר היום. ובזה תבין מ"ש ביומא (דף לד.) אמר אביי מסתברא כמ"ד מוספין קודמים לבזיכין. לאו מי אמרת בבקר בבקר להקדים, הכא נמי ביום ביום לאחר. רצונו לומר שכמו ששם "בקר" בא על צד ההרחבה ועל צד הדיוק - כן שם "יום" על צד ההרחבה כולל גם חצי היום הראשון, שהגם שאז נקרא בשם "בקר" נקרא גם כן בשם "יום" במה שהיום הוא הפך הלילה. אולם על צד הדיוק לא יקראו שש שעות ראשונות בשם "יום" רק בשם "בקר". ואם יאמר "יום" לעומת שם "בקר" יהיה זה אחר שש שעות. וכשאומר בבזיכין "ביום השבת ביום השבת יערכנו" - השם השני מבאר את הראשון, שתחלה אמר "ביום השבת" על הכללות ופירושו בכל שבת ואחר כך באר שהיום הזה יהיה "ביום השבת", לא בבקר, ר"ל שיאחר עד אחר חצי היום. ומ"ש [**במשנה ט**] נאמר בקטורת בבקר בבקר וכולי כשהוא אומר בהטיבו וכולי – בנוי על הכלל שפעל הנקשר אל פעל על ידי שימוש הב' שנלוה אל המקור, אז לרוב הפעל שבא בדרך המקור קודם לפעל הנקשר עמו. "וידעו מצרים כי אני ה' בהכבדי בפרעה" (שמות י"ד:י"ח), "במשוך היובל המה יעלו בהר" (שם יט) שפירושו אחר משיכת היובל. "לא ימשול למכרה בבגדו בה" (שם יח) פירושו אחר שבגד בה. "כל הנוגע בהם במותם" (לקמן יא) פירושו אחר שמתו. "בנגעו בו יטמא עד הערב" (שם כג), "בסוכות הושבתי בהוציאי אותם מארץ מצרים" (שם כב). וכן מה שכתב "בהטיבו את הנרות יקטירנה" היינו שאחר הטבת הנרות יקטיר קטורת. וזהו שאמר סמכו ענין לקטורת, ר"ל שפעל "בהטיבו" נסמך בדרך המקור וקישור הב' אל "יקטירנה" וזה מורה שיקדים נרות לקטורת. וביומא (דף יד:) פליגי בזה לרבנן יקטיר ואחר כך יטיב ולאבא שאול מטיב ואחר כך מקטיר. מאי טעמא דאבא שאול? דכתיב "בבקר בבקר בהטיבו את הנרות" והדר "יקטירנה". ורבנן מאי קאמר רחמנא בעידן הטבה תהא מקטיר קטורת. דאי לא תימא הכי וכולי דעת אבא שאול מבואר כמ"ש. ודעת רבנן שמצאנו לפעמים שנקשרו הפעלים עם המקור על ידי ב' על הכוונה שהיה זה בעת היה זה. כמו "מי יתן מותנו ביד ה' בשבתינו על סיר

הבשר". ולכן ס"ל דמפסיק בקטורת בין הטבת ב' נרות ובין הטבת חמש נרות. ועיין בבבא מציעא (דף צ:) חסמה מבחוץ מאי, ויתבאר אי"ה במקום אחר.

סימן יז

וערך עליה העולה: מלת "עליה" מורה שעריכת העולה תהיה על המערכה, לא חוצה לה. אמנם זה כבר ידענו ממה שכתוב בפר' ויקרא "וערכו את הנתחים על העצים אשר על האש". ועל כרחך ששם "העולה" פה משמש גם כן בצד א' כשם המין. שבשם המין ידבר על הרבים בלשון יחיד. ורצונו לומר כל העולות. וזהו שאמר מנין שיעשה וכולי ת"ל "עליה".

סימן יח

והקטיר עליה חלבי השלמים: לא נמצא בתורה בשום מקום שיסמוך שם 'חלב' אל הקרבן בלשון רבים. (רק במלכים ודברי הימים נמצא "חלבי השלמים" (מ"א ח, סד) (דה"ב כט, לה) ששם היו שלמים רבים). כי חלב הקרבן בא בלשון יחיד. ועל כרחך שמה שכתוב "שלמים" לאו דוקא - שהוא הדין ליתר חלבים כמו של חטאת ואשם. ומפני שבכולם הזכיר "כאשר יורם מזבח השלמים" כמ"ש בחטאת נשיא ושעירה וכשבה. כי בשלמים פירש דיניהם בפרטות, לכן קראם "חלבי השלמים" - ר"ל החלבים שנתפרש דינם אצל שלמים. וזהו שאמר מנין לאימורי חטאת וכולי ת"ל "עליה חלבי השלמים". וזה מוכרח. דהא על שלמים לא הוצרך ללמד דמבואר בשלמי בקר "והקטירו וכולי על העולה אשר על העצים". ועל כרחך שבא ללמד על יתר החלבים. והנה לא פורש באיזה מקום יקטירו הקומץ והלבונה של מנחות. אך אחר שבכל המנחות אמר "והקטיר המזבחה", והוא הלשון עצמו שאמר בעולה ושלמים וחטאת, ופירושו פה שחלבי השלמים יוקטרו במערכה – הוא הדין המנחות נקטרים שמה. וזהו שאמר מנין הקומץ וכולי ת"ל עליה והקטיר כל ההקטרות יהיו עליה – ר"ל שכל מקום שנאמר "והקטיר המזבחה" בודאי ענינם שוה. והנה יש לטעות שגם הקטורת תהא עליה (שהגם שלמדנו ממה שכתוב "ואש המזבח תוקד בו" למערכה של קטורת (כנ"ל סימן ?), משם לא למדנו רק שאש של הקטורת ינטל ממזבח החצון. וי"ל שתנטל מן המערכה הגדולה, לא ממערכה בפני עצמה). משיב

תלמוד לומר "ובער עליה..וערך עליה" רוצה לומר, אחר שקטורת היה קודם להקטרת איברי התמיד [כמו שלמד [**במשנה** ח'] דיוקדם דבר שנאמר בו "בבקר בבקר" לתמיד שלא נאמר בו אלא "בבקר"], ואם כן, אם נאמר שלא היה לקטורת מערכה בפני עצמה רק שנטל גחלים ממערכה הגדולה - אם כן בהכרח אחר שבער עליה עצים טרם יערוך העולה לקח תחלה גחלים ואש לקטורת שהיה קודם ואיך אמר "וערך עליה העולה" שמשמע שיערוך על האש שבער, והלא אין האש והעצים בשלמות שכבר נטל מהם אש וגחלים, ולא יצדק "עליה" אחר שחסרה ממה שהיתה. ועל כרחך שהיה לקטורת מערכה בפני עצמה. וזהו שאמר תלמוד לומר "ובער עליה..וערך עליה" (ומזה מוכח) עשה הבערה אחת לקטורת.

סימן יט

וערך עליה העולה: מלת "על" מורה שהעולה תהיה על המערכה ולא יפסיק בקרבן אחר בין העולה והמערכה. ומזה מוכח שלא יהיה דבר קודם לתמיד של שחר שאם כן אין העולה "עליה" רק על הדבר הנקרב. ובפסחים (דף נח:) ובכמה מקומות בש"ס אמר על זה מאי תלמודא? אמר רבא "העולה" עולה ראשונה – רוצה לומר, הלא יש לפרש שהעולה הוא שם המין, ר"ל העולות, וכמ"ש (בסימן ב). ומשיב שאם כן היה לו לאמר "עולה" בלא ה"א כמו "ויהי לי שור וחמור", "שמלה לך", וכדומה. וכמ"ש בפר' ויקרא (סימן יז). ועל כרחך שהה"א מרמז על עולה הידועה שהוא עולת השחר שנקטרת בבקר כמ"ש "ובער עליה עצים בבקר". וכשאומר שני פעמים "עליה" יהיה השני על הראשון. ואם כן מ"ש "והקטיר עליה חלבי השלמים" היינו על העולה יהיה חלבי השלמים. אולם מלת "עליה" מיותרת, דפשיטא שהוא על העולה וכבר אמר בשלמים גופייהו (ויקרא ג ה) "והקטירו אותו על העולה". ובא למעט – רק עליה יהיה חלבי השלמים, ר"ל על עולת השחר, לא על זולתה שהוא עולת הערב. וזהו שאמר תלמוד לומר עליה שלמים. ובפסחים אמר מאי תלמודא. אמר אביי עליה שלמים ולא על חברתה שלמים. מתקיף לה רבא אימא שלמים הוא דלא לקריב הא עולות לקריב. אלא אמר רבא השלמים עליה השלם כל הקרבנות כולם. דברי אביי מבוארים כמו שפרשתי. ורבא דייק דאכתי לא ידעינן שלא יקריב עולות אחר כך.

ומשיב שלכן תפס הדוגמא חלבי השלמים ולא תפס חלבי חטאת ואשם ותודה ואיל נזיר משום דאם היה תופס חלבי חטאת הייתי אומר "אבל חלבי עולה יקריב אחר התמיד" - לכן תפס שלמים שהוא המאוחר בהקרבה מכל הקרבנות כמבואר בפרק כל התדיר (דף פט.) חטאת קודם לאשם, אשם קודם לתודה ואיל נזיר, תודה ואיל נזיר קודמים לשלמים. ואם כן שלמים סוף הקרבנות. וקמ"ל שכל הקרבנות שי"ל לקרב יהיו 'עליה ולא על חברתה', עד השלמים שנקרבים בסוף כולם. וזה שכיון במ"ש עליה השלם כל הקרבנות - ר"ל שתפס שלמים שהם סוף הקרבנות [כי בכור ומעשר ועופות ומנחות שהם אחר שלמים, מהם לא דבר הכתוב שאין מצוים].

סימן כ

אש תמיד תוקד: מלת "תמיד" מציין שיהיה הדבר בלא הפסק. שעל מה שכתוב "מנחה תמיד" אומר בספרא לקמן (צו פרשה ג מ"ד) כמו שאמור פה "תמיד" - אף בשבת "תמיד" - אף בטומאה. והתמידות הזה יהיה בשני פנים. (א) אם תמידות החלטי שאינו נפסק רגע כמו "אש תמיד תוקד", "תמיד עיני ה' אלקיך בה" (דברים י"א:י"ב), "שויתי ה' לנגדי תמיד" (תהלות טז). (ב) אם תמידות סדורי שיהיה הדבר כל פעם בנקודה מיוחדת מן הזמן ולא תשונה בשום פעם כמו "עולת תמיד" "קטורת תמיד" "מנחה תמיד" - רוצה לומר בכל יום ויום בלא הפסק יום בינתיים. ולפעמים יהיה גם מזמן רחוק לזמן רחוק כמו "כן יהיה תמיד הענן יכסנו" (במדבר ט':ט"ז). או שני פעמים בכל יום – "וארוחתו ארוחת תמיד" (ירמיהו נ"ב:ל"ד) [וזה ההבדל בין **תמיד** ובין **כל הימים**. "כל הימים" מציין שלא יופסק הדבר באיזה זמן – "כל הימים אשר אתם חיים על האדמה" (דברים ד':י'), "כל הימים אשר בן ישי חי" (שמואל א כ':ל"א), "ויבקשהו שאול כל הימים" (שם כג). ואינו מציין התמידות - לא ההחלטי ולא הסדורי. אבל "תמיד" מציין התמידות ואינו מציין שלא יופסק התמידות בשום זמן. ולכן במקום שירצה לציין שניהם אומר "עולת תמיד לדורותיכם" (שמות כ"ט:מ"ב), "ואכל לחם לפניו תמיד כל ימי חייו" (ירמיהו נ"ב:ל"ג), "ואשמרה תורתך תמיד לעולם ועד" (תהלות, קי"ט).] וההבדל, מתי יהיה תמידות החלטי ומתי יהיה תמידות סדורי, נדע מן הענין. שאם היא פעולה רצופה יהיה התמידות החלטי – "וקוה

אל אלקיך תמיד" (הושע) – הוא החלטי, כי אין התקוה קשורה בנקודה מיוחדת מן הזמן. ואם הפעולה באה בנקודה מיוחדת מן הזמן אז התמידות היא סדוריי ורצונו לומר שיחזור לבא בכל נקודה ההוא ולא יפסק כמו "עולת תמיד" "קטורת תמיד".

[ולכן במה שכתב "להעלות נר תמיד" נחלקו רש"י ותוס' (חגיגה כו:) אם הוא תמידות סדורי מצד שאין דולקין רק בלילה לדעת רש"י או החלטי מצד שהנר מערבי דולק גם ביום לדעת התוספות.]

וכן במה שכתוב "לחם פנים לפני תמיד" הוא תמידות החלטי כי הלחם מונח כל השבוע על השלחן. ובסלק הישינה שחרית וסדר את החדשה ערבית נחלקו ר' יוסי ורבנן במנחות (דף צט:). שלרבנן היא תמידות החלטי לגמרי ור' יוסי סבירא ליה שהוא תמידות סדורי משבת לשבת כמ"ש "ביום השבת ביום השבת יערכנו", וכל שמונח כל השבוע - די, אף שלא היה על השלחן בשבת. ומזה הוציאו חז"ל דכל מקום שנאמר "תמיד" הוא אף בשבת ובטומאה, דאם ידלג יום השבת יופסק התמידות. וזה, בין בתמידות החלטי (כמו "אש תמיד" ובנרות לדעת התוס' וכמ"ש הספרא (פרשה יג מ"ז) על ג' פעמים "תמיד" דכתיב גבי נרות - אף בשבת אף בטומאה), ובין בתמידות הסדורי (כמ"ש כן על מנחת תמיד כנ"ל בשם הספרא וכמ"ש במנחות (דף נ.) הרי הוא כמנחת תמידין). ובמ"ש "והיה על מצחו תמיד לרצון להם לפני השם" (שמות כ"ח:ל"ח) נחלקו ר' יהודה ור' שמעון ביומא (דף ז:). ר' שמעון סבירא ליה תמיד לרצון שתמיד מרצה, ור' יהודה סבירא ליה תמיד - שלא יסיח דעתו ממנו. דעת ר' שמעון שזה דומה עם מה שכתוב שם (שמות כח, כט) "ונשא אהרן את שמות בני ישראל בחשן המשפט לזכרון לפני ה' תמיד" - שאין פירושו ונשא תמיד, רק שיהיה לזכרון תמיד. וכן פירש פה לרצון תמיד. כי אינו נושא את הציץ תמיד רק כל אימת שרוצה. ור' יהודה לא ניחא ליה בזה דאם כן נכתב מלת "תמיד" שלא במקומו, דהיה לו לאמר "לרצון לפני ה' תמיד". ועל כרחך פירושו והיה על מצחו תמיד, בעת שנושאהו לא יסיח דעתו רגע, ובזה היא תמידות סדורי, נמשך רק כל זמן שלבוש בו. (דהא אין כתוב "והיה על מצחו כל הימים"). ובירושלמי חגיגה וביצה: ר"י בר בון כ"ג מתלבש בכליו בכל יום. ר' עוקבא אומר לא היה עושה כן אלא בשבתות ויו"ט. מ"ד הציץ מרצה רק על מצחו כר"י בר בון. מ"ד אפילו בזויות כר' עוקבא. ר"ל דאם אין הציץ

מרצה תמיד אם כן ע"כ פירושו שיהיה על מצחו תמיד ובהכרח לבשו בכל יום והיה תמידות סדורי.

סימן כא

לא תכבה: כבר אמר "תוקד בו לא תכבה". וסבירא ליה לר' יהודה דהוסיף שנית שלא תכבה אף בעת המסע. ור' שמעון סבירא ליה שמה שכפל "לא תכבה" רצונו לומר אף בשבת. ואף שכבר למד זה מן "תמיד" - אף בשבת (כנ"ל סימן הקודם) – ר' שמעון לשיטתו שסבירא ליה [במשנה ז'] כר' יוסי שעושין מערכה לקיום האש, קמ"ל שגם מערכה זו לא תכבה אף בשבת אף שבשבת אין מקריבים נדרים ונדבות. ואם כן לדידיה לא מוכח לאו למכבה וצריך ב' פעמים "לא תכבה", כי מ"ש "והאש על המזבח תוקד בו" קאי על קיום האש. ור' יהודה לשיטתו דסבירא ליה דאין צריך מערכה לקיום האש ו"לא תכבה" בא ללאו ומיותר "לא תכבה" דפה למסעות. ומפרש בירושלמי (פרק ד דיומא) דטעמו של ר' שמעון דכתיב "ופרשו עליו בגד ארגמן" ואם לא יכבו האש ארגמן נשרף. ור' יהודה סבירא ליה דכופין כלי עליו. ומ"ש "ודשנו" פירש ר' יהודה שישימו עליו דברים דשנים לקיום האש.

סימן כב

כבר בארנו (בסימן ?) שר' יהודה לא סבירא ליה מערכה לקיום האש ואין לדעתו רק שתי מערכות - מערכה גדולה ומערכה לקטורת שלמד (למעלה סימן ו) מן "ואש המזבח תוקד בו". ור' יוסי סבירא ליה שמה שכתוב "והאש על המזבח תוקד" הוא על מערכה של קיום האש - לזה לדידיה יש ג' מערכות בכל יום. ור' מאיר סבירא ליה שהיה עוד מערכה לאיברים ופדרים שלא נתעכלו מבערב ולמד לה (כמ"ש ביומא דף מה) מוי"ו - "ואש המזבח". רוצה לומר דסבירא ליה דעל ידי הוי"ו הוא מושך עצמו ואחר עמו - הוא העולה על מוקדה ועל אש המזבח (אשר) תוקד. ר"ל שאם לא נתעכלה על מוקדה - תתעכל על אש המזבח שהוא מערכה רביעית המיוחדת לזה.

סימן כג

זאת תורת המנחה: מבואר אצלינו תמיד שמלת "זאת" בא על נרמז המבואר בענין ומוציא זולתו. ופה אמר "הקרב אותה לפני השם" - ולא בבָמה; דכל מקום שאומר

"לפני השם" ממעט בָמה כמ"ש בספרא (ויקרא דבורא דנדבה פרק ד מ"א, ובזבחים קיט:). וכן ממ"ש "אל פני המזבח" ממועט בָמה כמ"ש בזבחים שם. ודעת ר' יהודה סתמא דספרא דאין מנחה כלל בבמה, אף לא בבמה גדולה כמו שאמרו (פרק יד דזבחים מ"י). וציין לימוד זה במלת "זאת" – רק 'זאת תורת המנחה' אם הוא לפני השם - לא בבָמה. וכמהו דריש לקמן (פרשה ג מ"א) על "זאת תורת החטאת" ובפרשה ד' (פרשה ד מ"א) על "זאת תורת האשם". עיי"ש. וריש פ' מצורע (פרשה א) על "זאת תורת המצורע".[14]

[14] הנה כינוי הרומז זה זאת מצאנום במקומות רבים שידמה שבאו למותר. למשל היום הזה אחל תת פחדך. היום הזה ה' אלהיך מצוך. שמלת הזה למותר, שמצאנוהו בלא מלת הזה. היום אתם יוצאים בחדש האביב. וכן מצאנו ביום הזה נקבעו כל מעינות תהום רבה (בראשית ז':י"א). ביום ההוא באו מדבר סיני (שמות י"ט:א'), ביום ההוא כרת ה' את אברהם, והגדת לבנך ביום ההוא. ומה ההבדל בין הזה להההוא. וכן מצאנו הארץ הזאת. ולהעלותו מן הארץ ההוא. והי' בתת ה' לנו את הארץ. והמבואר כי שני מלות, הזה והההוא מובדלים, במה שכינוי ההוא מורה נרמז רחוק שאינו לפנינו, וכינוי הזה מורה נרמז קרוב. וכמו שפירש"י ז"ל עפ"י המד' בים הזה באו מדבר סיני (שמות יט א) הול"ל ביום ההוא מהו ביום הזה שיהיו ד"ת חדשים עליך כאלו היום נתנו. וכן פי' עמ"ש (דברים כו טז) היום הזה ה' אלהיך מצוך, בכל יום יהיו בעיניך כחדשים, ולכן בכ"מ שבא מלת זה על נרמז בלתי קרוב, דרשוהו חז"ל. ודרשו פעמים שהיה הענין למראה עינים, כמ"ש במנחות (דף כח) ומכלתא (פ' בא) ורבה (שם פט"ו ובהעלותך פט"ו) ג"ד נתקשה משה מנורה ר"ח ושרצים. וזה מעשה המנורה, החדש הזה, וזה לכם הטמא, ועמ"ש שמיני (סימן מב). ובספרי (ס' קלו) זאת הארץ אשר נשבעתי רע"א מלמד שהראהו הקב"ה וכו'. ובתוס' מנחות (דף כט) בשם מד' (והוא במד' רבה פי"ב) זה יתנו כמין מטבע של אש הראה לו. ובב"ר (פ"ו) לא ימוש ספר התורה הזה ספר משנה תורה היה סגנו מצאו עסוק בו וכו'. ובמד' רבה (פט"ו) כי זה משה האיש כזה אנו עושים לך. וברבה בשלח (פכ"ג) זה אלי באצבע הראו. ובהוריות (יא) כריתות (ה) ששמן שעשה משה קיים לעת"ל שנאמר שמן משחת קדש יהיה זה לי לדורותיכם. ובספרי (ס' ריט) ובסנהדרין (דף עח) בנינו זה סורר ולא סומים. ובספרי (פ' תצא) את האשה הזאת לקחתי מלמד שאינו אומר דבריו אלא בעמידתה, וכן תמצא עוד דרושים רבים בדרך הזה. אולם במקומות שלא יכלו לדרוש כן היה להם קבלה איזה מיעוט באופן שמלת זה מורה התיחדות זה ולא אחר. וזה או שימעטו הענין המבואר בפי' לאמר שענין זה נוהג רק בזה ולא בדבר אחר. והוא או בזמן שימעט זמן אחר, כמ"ש (ברכות י') על החדש הזה ראש חדשים זה ניסן ואין אחר ניסן. ובמכלתא על בעשור לחדש הזה. וכן בספרא אמור (פרשה יב מ"א) בחמשה עשר יום לחדש השביעי הזה זה טעון סוכה ואין חג המצות טעון סוכה. ושם (פי"א) לחדש הזה חג המצות ואין חג הסוכות טעון מצה. ובספרא בהר (פ"ב) בשנת היובל הזאת זו מוציאה עבדים ואין שמטה מוציאה עבדים. עוד (שם) ובספרי (ס' קיב) וזה דבר השמטה שמטה משמט כספים ואין יובל וכו'. וכן בב"ב (דף קך) על זה הדבר, רק בדור הזה. והן בספרא (לקמן פי"ח) על זאת משחת אהרן. או שבא למעט שענין הנז' פה לא שייך במקום אחר כמו שדריש פה למעט במה ממנחה. ולקמן (פרשה ג') זאת תורת החטאת שחטאת עוף א"צ כיבוס. ובספרא (פ' זבין פרשה א' מי"ג) על וזאת תהיה טומאתו בזובו. וכן בספרי (ס' נא) על זה קרבן נחשון. ובפ' שופטים על וזה יהיה משפט הכהנים. ובפ' תצא (ס' רסג) על כאשר יקום איש על רעהו כן הדבר הזה. ובערכין (דף נא:) על זה יהיה להם מגרשי הערים. שבכולם ממעט שדין הנאמר בענין זה לא שייך בדבר אחר. ולפעמים ימעט בענין שעומד בו, שרק דין זה שייך בו לא דין אחר. כמו שדריש בב"ק (דף לג) לרבנן כמשפט הזה יעשה לו שא"ח בארבעה דברים. ובהוריות (דף ט) זה קרבן אהרן זו באה חובה לו ולא אחרת באה חובה לו, ובסוטה (דף יח) זאת תורת הקנאות מלמד שאין האשה שותה ושונה. ובחולין (דף קלו) וזה יהיה משפט הכהנים למעט חולין מחזה ושוק. וכן בספרי (פסקא סב) ובחולין (דף כד) על זאת אשר ללוים, זאת פוסל בלוים ולא מומים פוסלים (ובתוס' שם כתבו שדרך למעט באותו ענין וכבר הראיתי למעלה שממעט גם בענין אחר), ולפעמים ימעט דבר שאינו כתוב בפי' רק שנלמד ע"י א' מדרכי הלמודים ויציין במלת זה זאת רק זאת שלמדנו פה לא אחרת, או שמה שלמדנו פה לא שייך רק בענין זה לא בדבר אחר. וכמ"ש ביומא (דף מ) היינו טעמא דר"י כתיב זאת, חוקה אזאת כתוב, זאת חוקה ולא בגדי לבן בחוץ. ושם (דף מב) מנין לרבות שחיטתה וקבלת דמה שאין כשרים אלא ביום ת"ל תורת, יכול שאני מרבה אף אסיפת אפרה ת"ל זאת. וכן דריש בכריתות (דף ט) על זאת תורת היולדת. ושם (דף כח יומא מא. וספרא מצורע פ"ד) על זאת תורת אשר בו נגע צרעת. ובספרא (צו פרשה

סימן כד

וזאת תורת המנחה: מבואר אצלינו שכל מקום שיאמר "זאת תורת" מכניס דברים רבים תחת תורה כללית ולימוד כולל. וכמו שאמרו בספרא למעלה (צו פרק א מ"ז) על "זאת תורת העולה". ולקמן (פרשה ג) על "זאת תורת החטאת", ו(פרשה ד) על "זאת תורת האשם" ו(פרשה ה) על "תורת השלמים" ותזריע (פרק ג מ"ו) על "תורת היולדת" וריש מצורע (פרשה א) על "תורת המצורע". [וכולי עלמא מודים בזה. כי מה שמובא במנחות (דף ג:) וזבחים (דף מח.) דיש מאן דאמר דלא דריש "זאת תורת" – היינו למלתא דלא כתיבי בהאי פרשתא, כמ"ש התוס' זבחים (דף ט ד"ה איתביה) ומנחות (שם ד"ה לר' שמעון).] ופירשוהו שבא ללמד שכל המנחות טעונות שמן ולבונה - אף מנחות שאין שיריהם נאכלים. דיש מקום לטעות ממה שכתוב גבי "ויצק שמן ונתן לבונה והנותרת מן המנחה לאהרן ולבניו" שזה תנאי – רק במנחה ששיריה לכהנים צריך שמן ולבונה, לא מנחת נדבה של כהן שכולה כליל. ורבי עקיבא [**במשנה ג'**] אמר שנדע זה מעצמינו. שכמו שהציוי שבא במנחת חוטא שלא ישים שמן ולבונה

ה' מ"ג) על זאת תורת זבח השלמים. ובפסחים (דף סא) על זאת חוקת הפסח. ולפעמים ימצא בכתוב שחושב שני דברים וידמה ע"י דרכי ההיקש את שניהם לענין אחד ובמלת זאת בא להודיע שבדבר אחד הם בלתי דומים. כמ"ש בספרא שמיני (פ"ב מ"ה) ובחולין (דף כז) זאת תורת הבהמה והעוף באיזה דבר שוותה בהמה ועוף מה בהמה בשחיטה אף עוף בשחיטה, אי מה בהמה ברוב שנים אף עוף ברוב שנים ת"ל זאת. ובספרא (סוף תזריע) זאת תורת נגע צרעת בגד הצמר וכ' מקיש בגד צו"פ לבית וכ' אי מה בית טעון צפרים וכ' ת"ל זאת. וכן בספרא מצורע (פרק ט משנה יוד ויא) עיי"ש. ולפעמים דרשו מלת זה זאת לגז"ש, כמ"ש (ברכות ט פסחים קך ומכלתא בא) נאמר כאן בלילה הזה וכו', ובסנהדרין (דף מה) כתיב החדש הזה וכתיב זה אלי וכו'. ובספרא (אחרי פ"ו ובספרי מטות נדרים עח ב"ב קך) גז"ש זה הדבר. או ידרשו דרך גימטריא, (כמ"ש הוריות דף יא כריתות ה) זה גי' י"ב לוגין. ובתוס' (ריש גיטין) זה ספר גי' י"ב שיטין שבגט. ובב"ר (פכ"ד) זה ספר י"ב שבטים כמנין זה. וכן בב"ר (פס"ג) על למה זה אנכי. ובמדבר רבה (פ"י) ושה"ש רבה (פסקא שוקיו) שחטתם בזה גי' י"ד אצבעות של סכין. ובב"ר פס"ט וזה שער השמים י"ח מיל שבהמ"ק ש"מ מכוון כנגד של מטה, וכהנה רבות, גם תמצא שפי' מלת הזה כאלו כתיב כזה. כמ"ש בפסחים (דף צו) על בחדש הזה, ובערכין (דף נא) על זה יהיה להם מגרשי הערים. וכל אלה הדרושים ודומיהם יש להם כן ובסיס בעומק הפשט. שבכל אלה המקומות בא כינוי זה למותר, כמו בתחלת הפרשה שרובי הפרשיות אין מתחילין במלת זה. ובאמצע שבא מלת הזה למותר או תחת מלת ההוא. ובאמת במקום שיפול מלה זו כפי חוקי הלשון אין מקום לדרוש. וכמ"ש ביומא (דף ג) עמ"ש בזאת יבא אהרן בזאת במ"ש בענינא דמלואים וכו', מק' והא קרא קמבעיא לי' לגופיה בפר בן בקר לחטאת ואיל לעולה, ומשנה א"כ היל"ל בזה או באלה. מהו בזאת ש"מ תרתי. ר"ל כי פה הוא מאמר מיחד ומגביל אל יבא בכל עת כי אם בזאת יבא. ובזה בא מלת בזאת כפי חוקי הלשון ואין צורך לדרוש, ומשיב שהדרוש הוא מן הזרות של מלת זאת, שהיל"ל בזה בלשון זכר, כי הפר הוא זכר, ואם מוסב על הפר והאיל היל"ל באלה, לא זאת שהיא כינוי לנקבה, ודורש שרומז נרמז נקביי שהיא ענינא דמלואים. וכן בכינוי זאת שבא בסוף הפרשה אמר בספרי נשא (פסקא כף על זאת תורת הקנאות ופסקא לח על זאת תורת הנזיר) לדורות מנין ת"ל זאת תורת דברי ר' יאשיה. ר' יונתן אומר כחותם הדברים. דעת ר' יונתן שבא כחותם את הענין והוא כפי דרך המליצה ולא ניתן להדרש, ודעת ר' יאשיה דאחר שהיה יכול לסיים הענין בלא זאת תורת. ניתן להדרש על לדורות. ובמ"ש כבר תמצא מענלי חז"ל בזה בהלכותיהם, ויותר מזה תמצא שדרשו מלה זו במדרשים במקומות לא חקר ודעת לנפשך ינעם:

כולל מנחת חוטא של ישראל וכהנים (ששם מדבר בפי' גם במנחת חוטא של כהן כמ"ש "והיתה לכהן כמנחה" כמש"ש), וממילא נדע שהוא הדין במצות עשה (שישים שמן ולבונה) שוים שניהם. כי השלילה שלא ישים במנחת חוטא נסבבת מן הציוי שצוה לשום שמן ולבונה במנחת נדבה. ור' חנינא השיב לו "וכי מה ראיה הין ללאו עשה ללא תעשה" – רוצה לומר, שבשלמא אם מה שכתוב במנחת חוטא "לא ישים עליה שמן" היה רק שלילה – שאין צריך להשים – היה ראיית רבי עקיבא נכונה. שמדהוצרך לומר שאין צריך להשים במנחת חוטא, מבואר שבמנחת נדבה **צריך** לשום שמן ולבונה, בין בכהן בין בישראל. אבל אחר שהוא אזהרה ולא תעשה שאסור להשים – יש לומר שבמנחת נדבה של כהן הוא רשות, ובמנחת חוטא צוה באזהרה שאסור להשים. ולכן צריך ריבוי של "זאת תורת" - שבמנחת נדבה של כהן **חיוב** לשום שמן ולבונה.

סימן כה

הקרב אותה בני אהרן: הנה ממה שכתוב "הקרב אותה" בכינוי ולא אמר "הקרב" סתם - מבואר שיגיש אותה כולה כאחת. וכמ"ש בספרא (ויקרא מכלתא דנדבה פרשה ט) "והביאה" – שלא יביאנה חציה. ושם (משנה ח') "מסלתה" – שאם חסר סלתה פסולה. וכמו שכתבנו עוד שם (סימן קפו), עיי"ש. לפי זה מה שאמרו: "אותה" - כולה כאחת – דייק מן הכינוי. אמנם כבר בארתי בס' ויקרא (סימן מז) ובכל הספר, שמקיצור הלשון די שיכתב הכינוי לבד. וכל מקום שבאה הכינוי דבוקה אל מלת "את" – ממעט תמיד. ולכן ממה שכתב "הקרב אותה" ולא אמר "הקריבה" בכינוי לבד – דריש למעט כשרה ולא פסולה. ומה שאמר "בני אהרן" ולא בנות אהרן – התבאר היטב בס' ויקרא (סימן ח), עיי"ש.

סימן כו

לפני השם אל פני המזבח: הנה בארתי בתורה אור דבכל מקום דכתיב "לפני יהו-ה" מבארים לפי הסברה; המקום היותר קרוב לפני ה' מאשר היה בתחלה. ואחר שכבר כתב בפר' מנחות "והקריבה אל הכהן והגישה אל המזבח", ולא היה צריך לשְנות הדבר פה רק לקבוע המקום (כמ"ש במנחות (דף יט:)) - ממילא הייתי מפרש שהוא

במערב. כי אם פירושו במזרח המזבח לא היה צריך לשנותו פה, שזה נדע ממה שכתב "והגישה אל המזבח" שהוא לכל הפחות במזרח. ועל כרחך ש"לפני השם" דפה הוא יותר פנימי ממזרח והוא צד מערב. וממה שכתב "אל פני המזבח" משמע שיגישנה בדרום שבו הכבש כמו שבארתי זאת בויקרא (סימן סה) באורך. ועל כן אמר בספרא (מובא בזבחים (דף סג:) ומנחות (דף יט:) וסוטה (דף יד:)) שיגישנה בקרן דרומית מערבית. כי לרבנן המזבח ממוצע באמצע העזרה (כדעת ר' יהודה סתמא דספרא שאמר כן בספרא ויקרא מכלתא דנדבה פ"ז מ"א), ובזה מקיים שניהם. [ובגמרא גריס "מגישה בקרן מערבית דרומית כנגד חודה של קרן ודיו" וכן צריך לגרוס פה. ומפרש בסוטה שמה שכתוב "ודיו" רצונו לומר שאין צריך לקרב הסולת עצמו אל המזבח רק די בהגשת הכלי שבו הסולת] ודעת ר"א כר' יוסי הגלילי דכולה מזבח בצפון קאי ולדידיה גם סוף קרן דרומית הוא מגביל "לפני השם" כי הוא הקרוב יותר לצד מערב.[15]

[15] דע שלפני ה' הנאמר בתורה אין מקומו שוה בכ"מ כי מצאנוה שמציין המקום היותר מקודש שהוא קה"ק. כמ"ש בספרא שמיני (פ"א מל"ד ובסנהדרין נב) ותצא אש מלפני ה' מבית קה"ק. ובפ' אחרי (פ"ג מ"י וביומא נג) ונתן את הקטורת על האש לפני ה' שלא יתקן מבחוץ ויכניס. ומצאנוהו על כלל ירושלים ואכלתם שם לפני ה' אלהיכם. כי אם לפני ה' אלהיך תאכלנו (דברים י"ב:י"ח) ומעשר ובכור ונר' נ נאכלים בכל העיר. וכן במעשר שני (שם יד כג) ואכלת שם לפני ה' אלהיך. למד בספרי (פסקא קו) ובתמורה (דף כא) דאינו נאכל אלא לפנים מן החומה. וברוב פעמים יכוין על ההיכל וגם בזה אינו תמיד במקום אחד. כי לפעמים ירצה כלל ההיכל בכ"מ שהוא. כמו במ"ש בבגדי כהונה ונשא אהרן את שמותם לפני ה'. (שמות כ"ח:י"ב וכן שם פסוק למד לה לח) ר"ל בהיכל. שאף לדעת הראב"ד (פ"ח מה' כלי המקדש ופ"ח מה' כלאים) שמותר ללבוש ב"כ אף שלא בשעת עבודה. מ"מ מבואר בתוספתא סוף כלאים וביומא (דף מח) דב"כ ובגדי כ"ג היוצא בהן למדינה אסור. ולפעמים יכוין על צד מזרח המזבח. כמו בתנופה שנז' תמיד לפני ה' ובאר בספרא (צו פט"ז מ"ג ומצורע פרשה ג מ"ז) ומנחות (דף סא) ובספרי נשא (פסקא) שהוא במזרח. ולפעמים יכוין על צד צפון המזבח כמו בעולה ובחמשת מיני החטאת שנז' ושחט לפני ה' והוא בצפון. ולפעמים יכוין על צד מערב המזבח. כמ"ש בספרא פה לפני ה' יכול במערב. וכן במ"ש במנורה יערך לפני ה' פי' במנחות (דף צח) ובכ"מ שהוא במערב. וכן במ"ש ולקח מלא המחתה גחלי אש מעל המזבח לפני ה' פי' בספרא אחרי (פ"ג מ"ה וביומא דף מה) שהוא מצד מערב. ולפעמים יכוין על שער המזרחי של עזרה שהוא שער נקנור שלא נתקדש בקדושת עזרה כמ"ש בסוטה (דף יד) ששם היו משקין את הסוטות ומטהרין את המצורעים דכתיב בהו לפני ה' וכן במ"ש בשני השעירים והעמיד אותם לפני ה' פי' בספרא שם בשער נקנור: ולהבנת הדבר הזה תדע כי בקדושה מדרגות מדרגות יש כמ"ש (בפ"ק דזבלים) עשר קדושות וכו' ירושלים מקודש ממנו הר הבית מקודש ממנו וכו' ק"ק מקודש מכולם. ויציירו הכתובים שה' שוכן בקדש בין שני בדי הארון ומשם תתנוצץ ההארה דרך מסכים ולבושים וחלונות מדרגה אחר מדרגה וכל הקרוב יותר הוא יותר לפני ה' בערך הרחוק ממנו מבית קה"ק. ובכ"ז כבר יצדק לפני ה' על ירושלים כולה בערך כלל א"י ויצדק יותר על עזרת ישראל בערך ירושלים ועל עזרת כהנים בערך מה שאחריו וכן כולם. ומן הסברה נדרש בכ"מ לפי ענינו. וכן תמצא שעמ"ש (דברים י"ב:ז') ואכלתם שם לפני ה' אלהיכם אומר בספרי (פסקא סד) במחיצה. ר"ל כי שם חשב חטאת ואשמות שנאכלים בעזרה עם נו"נ שנאכלים בכל העיר. וע"כ פי' לפני ה' כ"א במחיצתו (ומיושב קו' התוס' זבחים דף נו ע"ב) ולכן בכ"מ שלולא דברי הכתוב היינו טועים שהוא בחוץ מפרשינן לפני ה' בכל העזרה כמו בסמיכה שאמר תמיד לפני ה' והוא בכ"מ בעזרה וכן בב"כ שבא להוציא שלא יהיה חוץ למקדש. וכן במצורע ידעינן שהוא בשער נקנור דאסור לכנס בטומאה. וכן בסוטה א"א שיפרע ראשה במקדש. ולכן במ"ש בזב ובא לפני ה' פתח א"מ אומר בספרא שם מלמד שטובל מבעוד יום ולא אמר שיעמד בשער נקנור אחר שאפשר להטהר. אמנם בשחיטת עולה

סימן כז

והרים ממנו מסולת: כפילת הכינוי עם גוף הפעול היא זרות בלשון וכבר חשבם הרד"ק במכלול (דף כט), עיי"ש. אבל לדעת חז"ל לא ימצא זר ומוזר בכתבי הקדש וכל הבא מיותר בא לדרוש מיוחד. כמו שאמרו בסוטה (דף יב:) ובשמ"ר (שמו"ר א, כד) "ותראהו את הילד" - שראתה שכינה עמו ובזהר שמות (ח"ב יב, א) "ותראהו את הילד" - "ותרא" מבעיא ליה? מהו "ותראהו"? אמר ר' שמעון לית לך מלה באורייתא דלית בה רזין עלאין ויקירין אלא הכי אוליפנא וכולי ובויקרא רבה (ויקרא רבה, ו) "בכלי הבקר בשלם הבשר" אין כתיב כאן אלא "בשלם" הבשר היה מבשל את הכלים וביבמות (דף מו.) וגיטין (דף לז:) "וגם מבני התושבים..מהם תקנו" - אתם קונים מהם ולא הם קונים מכם. ובנזיר (דף מג:) ובסוטה (דף ג.) "ולאחותו לה יטמא" - ואינו מטמא לאיבריה וכן במה שכתב פה כפול – **ממנו מסולת** - – ולא אמר "והרים מסולת" דריש בספרא (מובא במנחות (דף כד)) שבא לדייק שירים ממנו כשהוא בכלי אחד, שעל זה מורה כינוי "ממנו". לא כשהם בשני כלים. וגם יש פה זרות שבא מלת "ממנו" תחת "ממנה", וכמו שנמסר במסורה ואו סבירין ממנה. ולפי הדרוש מוסב על הכלי שהוא לשון זכר. ומ"ש בספרא (מובא במנחות (דף יט) ויומא (דף מז)) "בקומצו" שלא יעשה מדה לקומץ – הקשו בזה הרא"ם והקרבן אהרן הלא צריך לדרשה שלא היה מבורץ. והתוספות כתבו דתרתי שמעית מינה. ופרשתי בסדר ויקרא (סוף סימן קה). עיי"ש.

וחטאת מפרשינן לפני ה' בצפון דאל"כ הוא מיותר דכבר נז' בכ"מ לפני ה' גבי סמיכה. ובזה תדע החילוק מדוע בהגשה דמנחה ובמנורה ובגחלי אש דיוה"כ מפרשים לפני ה' במערב ובתנופה פי' במזרח, שהעירו ע"ז התוס' במנחות (דף סא) ובזבחים (דף נה) וביומא. וההבדל מבואר. כי צד מזרח הקרוב למזבח הוא יותר לפני ה' מן צד שאצל הפתח. ולכן גבי תנופה מפרשים לפני ה' צד מזרח ר"ל סמוך למזבח לאפוקי אצל הפתח אחר שאין לנו הכרח לקרבה יותר לצד מערב. לא כן במנחה שכתוב אל פני המזבח וכן בגחלי אש כתוב מעל המזבח ומדוע הוצרך להוסיף לפני ה' ואם לאפוקי צד דרום הלא דרום הוא לפני ה' יותר ממזרח ובהכרח הוא צד מערב שהוא לפני ה' נגד צד דרום (והגם שבגמ' אומר הטעם דקרן מזרחית לא היה לו יסוד הוא להוסיף טעם על הציוי עצמה מדוע צוה שיהיה במערב לא במזרח כמו בתנופה) ובזה תבין מ"ש בספרי על והניף לפני ה' כ"מ שאומר לפני ה' הוא במזרח ר"ל בתנופה וכוותיה שידעינן שהוא בעזרה שבזה לפני ה' הוא מדרגה ראשונה אחר כלל ההיכל במזרח המזבח וכדומה מ"ש בירושלמי (פ"א דסוטה ה"ה) כ"מ שנא' לפני ה' הוא בשער נקנור הוא בסוטה ומצורע ודכוותיה וההבדל בין תנופה להגשה מבואר בכתוב מפורש במנחת סוטה והניף את המנחה לפני ה' והקריב אותה אל המזבח (במדבר ה':כ"ה) מבואר שההגשה לפנים מן התנופה ובמ"ש (ויקרא כד א) יערוך אותו אהרן ובניו לפני ה' פי' חז"ל על נר מערבי ועמש"ש (פסיק ב' על המנורה הטהורה יערך את הנרות לפני ה' פי' בספרא שם לא יתקן מבחוץ ויכניס מבואר שכ"א לפי ענינו. בהדלקה פי' נר מערבי הסמוך יותר לפני ה'. ובהערכה ממעט חוץ. ובמקום שי"ל הכרח מפרש קה"ק. כמו ונתן את הקטרת לפני ה' מבואר שהוא בקה"ק. וכן ותצא אש מלפני ה' והם היו בהיכל מקטירים קטורת וכיון שיצא מלפני ה' ממקום יותר פנימי ע"כ היה מקה"ק. ודעת לנבון נקל:

ומ"ש "ואת כל הלבונה" - שתהיה שם לבונה וכולי – פרשתיו (שם סימן קז). ומ"ש [**במשנה ו'**] נזכרים בה וכולי – פרשתיו שם (בסימן קט). דרשנו משם.

סימן כח

והנותרת ממנה: כבר בארנו בסדר ויקרא (סימן קיא) שמה שכתוב במנחת סולת ובמנחת מרחשת "והנותרת מן המנחה" בא לדרשה. עיי"ש. אולם, מה שכתוב פה "והנותרת ממנה", מלת "ממנה" ללא צורך. שמצאנו כמה פעמים שבא שם 'נותר' בלא יחוס המ"ם שממנו – "והנותר עד יום השלישי" (ויקרא יט, ו), "על פי השנים הנותרות" (ויקרא כז, יח). ודייקו חז"ל שרצונו לומר הנותרת ממנה – ממין המנחה, שהוא כשרה, לא מן הפסולה.

סימן כט

יאכלו אהרן ובניו: היה לו לומר "והנותרת ממנה לאהרן ולבניו" כמו שתפס לשון זה במנחת סולת ובמנחה מרחשת. דאם ללמד שחובה שיאכלו - הא כבר למד בספרא לקמן (פרק יב) דאסור להותיר מכל הקדשים, וכמ"ש הרמב"ם (פ"יח מהל' פהמ"ק ה"ט). וביבמות (דף מ.) מקשה על מה שאמר "רצה אוכלה אצה אינו אוכלה": והכתיב "ואכלו אותם אשר כופר בהם"?. וכן מה שכפל "בחצר אהל מועד יאכלוה", פעל 'יאכלוה' מיותר לגמרי. ופירשו חז"ל שלכן אמר "יאכלו" בכפל, לרבות שיוכל לאוכלה בכל מאכל שירצה, וכמ"ש בפרק כל התדיר "וכולן הכהנים רשאים לשנות באכילתן לאכלן צלוין ושלוקין ומבושלים וכולי. ואף על גב דבגמרא (שם דף צא, סוטה טו, חולין קלב:) למד לה ממה שכתוב "למשחה" - לגדולה כדרך שהמלכים אוכלים – יש להשיב הגמרא תפס דרשא דספרי (פר' קרח פסקא קיז) והספרא סבירא ליה כר' יצחק שם דאמר אין משיחה אלא שמן המשחה. שכן לקמן (פרק יח מ"א) מבואר דמפרש "זאת משחת אהרן" על שמן המשחה, וזה דלא כתנא קמא דספרי שלמד למשחה לגדולה מן "זאת משחת אהרן". עיי"ש. ועדיין צריך טעם מדוע אמר תחלה "יאכלו" בלא כינוי ואחר כך אמר "יאכלוהו" בכינוי? פירשוהו בספרא (מובא במנחות דף כא ותמורה דף כג) ש"יאכלוהו" בכינוי מורה שיאכלו אותו לבדו בלא דבר אחר עמו, ו"יאכלו" בלא כינוי מורה שיאכלו בכל אופן - אף עם דבר אחר. והפשר דבר:

שפעמים יאכלו אף עם חולין ותרומה, וזה בזמן שהיא מועטת - יאכלו חולין עמה כדי שתהיה נאכלת על השובע [לרש"י יאכלו החולין חוץ לעזרה ולתוספות אף בעזרה]. ועל זה אמר "יאכלו אהרן ובניו". ופעמים לא יאכל עמה חולין ותרומה, וזה בזמן שהוא מרובה - לא יאכל עמה דבר אחר כדי שלא יאכל אכילה גסה. ועל זה אמר "יאכלוה" בכינוי. וכמו שאמר בספרא (סוף פרקין) "יאכלוה" - שלא יאכל עמה חולין ותרומה בזמן שהיא מרובה. ומ"ש [**במשנה ח'**] "לאהרן ולבניו" - לאהרן תחלה וכולי – כבר נשנה בספרא סדר ויקרא ופרשתיו שם (סימן קיב).

סימן ל

מצות תאכל: כבר בארנו בסדר ויקרא (סימן קלח) שהציוי תפורש לפעמים שהוא רשות, והוא אם היה עולה בדעת שאסור לעשות המעשה ההוא. כמו "את הנכרי תגוש" שפירושו מותר ליגוש. "לא תזבחנו לה' אלקיך, בשעריך תאכלנו" "וכבא השמש יבא אל תוך המחנה" "איש בחטאו ימתו" - שהוא רק הפך השלילה הקודמות והוא הדין בכל מקום שהיה אסור תחלה שיש לפרש הציוי שהוא רשות. ודוגמא לזה הבאתי (שם סימן צ) בשם הרמב"ם בענין האזהרה שהיא שלילה לפעמים. עיי"ש. ובזה מישב בספרא מה שכתוב "מצות תאכל" שהוא דברי מותר; שכבר אמר "יאכלו אהרן ובניו". משום דיש לפרש מה שכתוב "יאכלו אהרן ובניו" הוא רשות, שכיון שלפני הקטרת הקומץ היה אסור באכילה אומר דאחר כך רשאים לאכל. וכן מה שכתוב "יבמה יבא עליה ולקחה לו לאשה ויבמה" - שהיא גם כן כפל לשון - הוא גם כן מהאי טעמא; משום דיש לטעות שהוא רשות נגד מה שתחלה היה אסור בה. ומאמר זה מובא בירושלמי (ריש יבמות) ובבלי שם (דף מ.). ופי' ר' יסא בירושלמי ורבא בבבלי אליבא דרבנן דמצות יבום קודם, שמה שכתוב גבי יבום "יכול תחזר להתירה הראשון?" - היינו שאם ירצה יכול ליבם ואם לא ירצה אינו מחויב (כי יכול לחלוץ). "תלמוד לומר "יבמה יבא עליה" - שמצוה ליבם". וכן מה שכתב "מצות יאכל" שהוה אמינא שאם ירצה לא יאכל רק יאכלו כהנים אחרים (כי הא כתב "ואכלו אותם אשר כופר בהם") – קמ"ל דמצוה שיאכל הוא דוקא. ור' הונא בירושלמי ור"י בר אבדימי בבבלי מוקמי לה כאבא שאול ומפרש דהוה אמינא גבי יבום שאם רצה כונס לשם

מצוה ואם רצה לשם נוי, וגבי "מצות תאכל" מפרש שהוה אמינא שאם רצה אוכלה מצה ואם רצה אוכלה חלוט ברותחין. קמ"ל "יבמה יבא עליה" - רק לשם מצוה, ו"מצות תאכל" – לא חלוט.

סימן לא

מצות תאכל: יש הבדל בין פעל 'אכל' בקל ובין הנפעל. שפעל 'אכל' בקל מוסב על האדם האוכל ולא יקרא אוכל אלא בכזית; שפחות מזה נקרא 'טועם' – "כי טעמתי מעט דבש" (שמואל א). וכמ"ש בספרא לקמן [(פרשה י מ"י) (אחרי מות פרק יב מ"ב) (אמור פרק ד מט"ז) (אמור פרק ו מ"ג) ובפסחים (דף לב.)] "סתם אכילה בכזית". אבל הנפעל מוסב על הדבר, ואף אם נאכל כל שהוא – הגם שלא יקרא 'אכילה' מצד האוכל שלא אכל רק טעם – מכל מקום הדבר 'נאכל' ואיננו. וזהו שאמר בספרא שלכן שינה ואמר "מצות יֵאכל" בנפעל ולא תפס הלשון שדבר בו עד עתה – "יאכלו אהרן" "יאכלוהו"; והיה לו לומר "מצות יֹאכלו". ללמד שאף שלא נשאר רק מקצתה - בכל זאת תאכל. ומזה תערה מקור הדבר שכתב הרמב"ם (פ"א מהל' חמץ ומצה ה"ז) שהאוכל חמץ בפסח אפילו כל שהוא - אסור, שנאמר "לא יאכל". ומפרשים ראשונים ואחרונים לא ידעו נתיבותיו, מאין הוציא דבר זה. והנה פורש שיש לו יסוד בספרא. ומה שיש לפלפל בדברי רמב"ם אלה אין פה מקומו.

סימן לב

במקום קדוש בחצר אהל מועד: כפל דבריו. משום ד"מקום קדוש" כולל אף מחנה לויה. כי בקדושה מדרגות מדרגות יש וגם מחנה לויה קדושה נגד מחנה ישראל שאין זבים וזבות נכנסים לשם כמ"ש "עשר קדושות וכולי. ולכן פרט "בחצר אהל מועד" שהוא מחנה שכינה. והנה **חצר אהל מועד** במובנו המדויק אינו כולל החצרות והלשכות הבנויות בחול ופתוחות לתוכו שדינם לענין טומאה ולענין שחיטת ק"ק כחול [כמ"ש הרמב"ם (פ"ו מהל' בית הבחירה)]. ולכן הוסיף "במקום קדוש בחצר אהל מועד" – שגם מקום הפתוח לחצר אהל מועד שהוא חצר החצר - כשר לאכילה. ולשון הגמרא זבחים (דף נו.) התורה רבתה חצרות הרבה אצל אכילה אחת. וזה כונת הספרא פה הנשנה לקמן (פרשה ד מ"ה). ולפי זה נראה שמה שכתוב (בפסוק כ')

"תכבס במקום קדוש" ובפר' אחרי "ורחץ את בשרו במקום קדוש" (שפירושו בעזרה) – למדנו מפה שבאר שהוא בחצר אהל מועד. ובזה תבין מה שאמרו בזבחים (דף נה.) אמר אביי הכי קאמר "ואכלתם אותה במקום קדוש" ולא אחרת במקום קדוש. אפקא למחנה לויה וכולי. רבא אמר אותה במקום קדוש ולא אחרת במקום קדוש. אפקא לגמרי. סברת אביי משום ד'מקום קדוש' שנאמר במנחה הוא בעזרה ומפקא "ולא אחרת במקום קדוש" של מנחה רק בקדושה פחותה שהיא מחנה לויה. וסברת רבא שהלא מקום קדוש סתם כולל גם מחנה לויה וממילא "ולא אחרת במקום קדוש" אפקא לגמרי. ומה שאמר "יאכלוהו" - שלא יאכל עמה חולין ותרומה – התבאר למעלה (סימן כט).

סימן לג

לא תאפה חמץ: מוסב על כלל המנחה - בין הקומץ בין השירים. דאי אפשר לפרש שקאי על הקומץ לבד – שבפסוק זה מדבר בשירים כמו שכתוב "חלקם נתתי אותה מאישי". ואי אפשר לפרש דקאי על השירים לבד - דהא אמר סתם "לא תאפה", דמשמע כלל המנחה. והיה לו לומר בהפך – "חלקם נתתי אותה מאישי לא תאפה חמץ". וזה כוונת הגמרא מנחות (דף נה.) מנא הני מילי. אמר ר"ל דאמר קרא "לא תאפה חמץ חלקם" – אפילו חלקם לא תאפה חמץ. והא מבעיא ליה שחייב על אפי' בפ"ע. אנן מ"חלקם" קאמרינן. (ר"ל ש"לא תאפה" מוסב על הקומץ ועל השירים). ואימא כולה להכי הוא דאתא (ר"ל רק על שירים) אם כן לכתב "חלקם לא תאפה חמץ" (ר"ל "חלקם נתתי אותה מאישי לא תאפה חמץ") מאי "לא תאפה חמץ חלקם"? שמע מינה תרתי. והנה בפר' ויקרא אמר "כל המנחה..לא תעשה חמץ" ובאר שם בספרא דקאי גם כן על הקומץ והשירים, ולמה כפל לאו זה? משיב לפי שנאמר וכולי. ומאמר זה כבר נזכר בספרא (ויקרא נדבה פרשה יב מ"ג) ובארתיו שם (בסימן קלד).

סימן לד

חלקם נתתי אתה מאשי קודש קדשים היא: יש הבדל בין **חלקם** ובין **נתתי**. שה'חלק' נקרא כל שיש בו חלק, אף שעדן לא הגיע לידו, כמו אנשי בית אב שיש להם חלק בהקרבן אף שלא זכה עדיין בחלקו. ובמה שאומר "נתתי" מציין הנתינה ליד הזוכה

להשתמש בו. ועל שניהם אמר תנאי "מאישי", ובתנאי זה רצוף בו שני דברים: (א) שרק הראוי לאישים, לאפוקי הפסולה (ב) רק אם קרב לאישים, שקרב הקומץ [והוא משישלוט בו האור מעט לר' חנינא וברובו לר' יוחנן במנחות (דף כו:)]. והנה מה שכתוב "קדש קדשים הוא" למותר. וכבר בארנו בסדר ויקרא (סימן קכו) שכל מקום שתפס שם הכולל לטעם כמו "מנחה הוא" "חטאת היא", רצונו לומר שדין זה נוהג בו מצד הענין הכולל. וכן פה. רצונו לומר שדין זה נוהג בו מצד שהוא קדש קדשים, וללמדנו שאינו מיוחד במנחה לבד מצד שהוא מנחה, רק מצד שהוא קדש קדשים, והוא הדין בכל דבר שהיא קדש קדשים כמוה. וכמו שכתב הרמב"ם (פ"יא מהל' מעה"ק). ועיין במשנה למלך שם (ה"ד). וזהו שאמר מנין לרבות את כל הקדשים תלמוד לומר כי קדש קדשים. אמנם מה שכתב מלת "הוא" מיותר. שכבר בארנו (שם סימן סט) שהרבה פעמים בא בלא מלת "הוא". וכל מקום שבא מלת "הוא" היא לדרשה. (בפרט אחר שכוונתו שזה נוהג בכל קדש קדשים, לא יתכן מלת "הוא" שמורה התיחדות. הוא לבד.) ופירשו שמלת "הוא" מורה הקיום, שנשאר תמיד בקדושתו, אף אם חלקוהו ביניהם קודם מתנת האישים. ומזה הוציאו שמ"ש תנאי "מאישי" על "חלקם" ועל "נתתי" - לא בא בענין אחד. שלענין הנתינה לרשותם להאכל ממנו אמר תנאי "מאישי" - לאחר שקרב לאישים. ולענין החלוקה אמר תנאי "מאישי" שראוי לאישים, לאפוקי הפסולה. וזהו שאמר נתתי מאישי אינם רשאים ליטול אלא (לאחר) מותר מן האישים. יכול אף הפסולה במחלוקת? תלמוד לומר "מאישי" (ר"ל שזה תנאי על חלקם - מאישי - הראוי לאישים). (ולא תאמר שגם בזה בא תנאי מאישי לאחר מתנת אישים ואף) חלקוה תהיה פסולה (ר"ל שגם בזה בא תנאי מאישי עד"ז לאחר האישים) ת"ל הוא וכולי.

סימן לה

כחטאת וכאשם: אי אפשר לפרש כפשוטו – דמה נלמד מחטאת ואשם למנחה? ואם שדומה להם במה שגם הם בשרם נאכל לפנים מן הקלעים לזכרי כהונה – הלא זה מבואר במנחה עצמה. ודיני חטאת ואשם כתובים אחרים. ואין דרך הכתוב להקיש את הקודם אל המאוחר, רק להפך. ופירשוהו [**במשנה ג**] שהוקש לחטאת שיהיה מן

החולין וביום ובידו הימנית (ועי' מ"ש מזה למעלה ויקרא סימן שלז). והוקש לאשם דכשר שלא לשמה. ור' שמעון (מובא בזבחים דף יא ומנחות דף ב) סובר דמנחת חוטא הוקש לחטאת דפסול שלא לשמו ומנחת נדבה לאשם דכשר שלא לשמו. ובגמרא זבחים שם מבואר דעיקר קרא מבעיא ליה לר' שמעון למלתא אחריתי. עיי"ש. ואין להאריך.

סימן לו

כל זכר בכהנים יאכלנה: שאינה נאכלת אלא לזכרי כהונה. ובמה שכתב "כל זכר" בא לרבות שגם בעל מום אוכל. ובאר בספרא שגם זה אינו צריך לרבות שכבר אמור (בפר' אמור "לחם אלקיו מקדשי הקדשים ומן הקדשים יאכל" (ויקרא כא, כב)). אם כן למה נאמר "כל זכר"? לרבות בעלי מומין למחלוקת. ר"ל שכבר בארתי (בסימן ל) שהדבור יהיה לפעמים ציוי ולפעמים היא רק הרשאה. וכלל שבידנו שבמקום שלולא הכתוב היה עולה על הדעת שהדבר אסור - אז אינו ציוי רק הרשאה להודיע שמותר. ולפי זה מה שכתוב "לחם אלקיו מקדשי הקדשים יאכל", יש לפרשו שאינו ציוי שמחויב לאכל, רק הרשאה שמותר לו לאכל, כיון שמן הסברה הייתי אומר שאסור לאכל, קמ"ל שמותר. ולפי זה נאמר דאינו חולק עם הכהנים אחר שאינו מצוה לאכל רק רשות לבד. ולכן אמר פה שנית 'כל זכר בכהנים יאכלנה' לומר שמחויב לאכל (כי הציוי הנכפלת מורה שהיא ציוי, לא הרשאה). וממילא חולק עם אחיו הכהנים אחר שמצוה כמוהם. והנה זה נאמר במנחה ונשנה לקמן (ויקרא ו, כב) בחטאת, ומשולש לקמן (ויקרא ז, ו) באשם. ובאר בספרא (צו פרק ז מ"ו) שנשנה בחטאת ללמד שגם בעל מום קבוע חולק בקדשים. ואמר (צו פרשה ד מ"ט) שנשלש באשם ללמד שגם בעל מום מתולדה חולק. וג' ברייתות אלה הובאו בזבחים (דף קב.). ושם סדר ברייתא השלישית קודם ברייתא השנית. וזה משום דגריס שם בהפך – "אין לי אלא בעל מום קבוע, בעל מום עובר מנין?", ולתירוץ רב אשי שם. אבל לתירוץ רב ששת "איפוך" (שכן הוא גירסת הספרא באמת), צריך להפך גם סדר הברייתות ולסדרם כמו שהם בספרא, וגם זה נכלל במה שאמר "איפוך". ודו"ק.

סימן לז

יאכלנה כשרה ולא פסולה: וכן אמר בספרא גבי חטאת וגבי אשם. ונראה כי אחר שריבוי "כל זכר" שמרבה בעל מום לא הוצרך לאכילה, רק לחלוקה (כי לאכילה ידעינן מפר' אמור) – אף בעל מום קבוע ואף בעל מום מתולדה ששם חשיב בין המומים גם בעל מום קבועים ומתולדה ואמר שכולם לחם אלקיו יאכל ואם כן מה דהוצרך לכתב במנחה וחטאת ואשם "כל זכר..יאכלנה" לרבות בעלי מום ואף קבוע ומתולדה – הכל היא לחלוקה [בדברי מתורץ קושיית התוספות זבחים דף קב: ד"ה בע"מ עובר]. ואם כן, למה אמר "יאכלנה" ולא אמר "יחלקנה"? וצ"ל כמ"ש בזבחים (דף צט.) על פסוק "הכהן המחטא אותה יאכלנה" רב יוסף אמר מכדי מאי יאכלנה יחלקנה, לכתב רחמנא יחלקנה. מאי יאכלנה? ש"מ ראוי לאכילה - חולק, אינו ראוי לאכילה - אינו חולק. ואם כן הוא הדין כאן. קמ"ל דבר הראוי לאכל – חולקים אותו. דבר הבלתי ראוי לאכל כמו פסולה – אין חולקים אותו. והנה כבר רבה זאת [**במשנה ב**'] - יכול אף הפסולה במחלוקת וכולי. וגם מה שכתב "מאישי ה' אין להם אלא לאחר מתנת האישים – כבר אמור למעלה (שם). וצריך לומר דנכפל ללמד שלא נטעה שבעלי מום חולקים אף בפסולה ואף קודם מתנת האישים כיון דאין ראוים לעבודה. ומ"ש "חק עולם" - לבית עולמים, "לדורותיכם" - שינהג לדורותיכם – יתבאר אי"ה (בפר' אמור ס' סו). עיי"ש.

סימן לח

כל אשר יגע בהם יקדש: כפי הפשוט היינו נגיעה על גב הדבר כמו "כל הנוגע בהר" (שמות יט, יב), וכמו כל נגיעה המוזכר אצל טומאה. ואין כן דעת רבותינו ז"ל שפירשו "אשר יגע בהם" - שיבלע בתוכם. וכן פירשו ב(פרשה ג מ"ו) מה שכתוב גבי חטאת "כל אשר יגע בבשרה" היינו הנבלע בבשרה. והם ידעו סגולת הלשון וסודותיו. כי מצאנו שכל נגיעות שהוזכרו גבי טומאה יתפוס הלשון שנגע הטהור בטמא – "הנוגע בנבלתה", "הנוגע במת", ודומיהם. [לבד בזב ששינה ואמר "וכל אשר יגע בו הזב" - שתפס שנגע הטמא בטהור, ודרשוהו על ההיסט כמו שיתבאר בפר' מצורע (סימן קמא)]. והטעם, כי על הטהור מוטל הדבר להתרחק ולהשמר מן הטומאה, ולכן יתפוס אם

לא נשמר ונגע בטומאה. ולא יצדק לתפס בלשון אם נגע הטמא בטהור, כי הטמא אינו מתרחק מן הטהור. ולפי זה בנגיעת חול וקדש, ראוי שיתפס שנגע הקדש בחול; כי הקדש הוא הנשמר ומתרחק מן החול כמו הטהור מן הטמא. ולפי זה מה שכתוב "כל אשר יגע בהם יקדש" וכן מה שכתוב גבי חטאת "כל אשר יגע בבשרה יקדש" - אינו כפי יופי הלשון; שהיה לו לומר בהפך - "כל אשר יגע בו" וכן "כל אשר תגע בשרה בו", שיגע הקדש בהחול ולא נשמר מליגע בו. ומזה מבואר שאינו מדבר מנגיעה בגב הדבר, רק מן הכניסה אל תוכו; שבזה ייחס תמיד שנכנס הטפל אל העיקר כמו "כל הנוגע בהם יקדש" (שמות ל, יט) שפירושו מה שישימו תוך הכלי שרת, לא אשר יגע מגבם. וכן "כל הנוגע במזבח יקדש" (שם כט, לז) - שרצונו לומר העולה עליה לא ירד (כנ"ל סימן ב). לא אשר יגע בגבו. וזהו שאמר בספרא (מובא בזבחים דף צז) יכול אף על פי שלא בלע? תלמוד לומר "בהם" - משיבלע – ר"ל שאי אפשר לפרש נגיעת גב שאם כן היה לו לומר "אשר יגעו בו", ליחס פעל הנגיעה אל הקדש שנגע בחול, כמו שיאמר תמיד שנגע הטהור בטמא. ועל כרחך פירושו שנכנס אל תוכו ונבלע בו. ולפי זה בא פעל 'נגע' פה על דיבוק דבר בדבר עד שיכנס בקצהו ויתערב עמו כמו "ודמים בדמים נגעו" (הושע ד, ב), "כל מכה יבוסי ויגע בצנור" (ש"ב ה, ח) שהוא הכניסה אל תוכו. ואם כן פשטות הכתוב מדבר שההיתר נבלע באיסור, שנבלע חול במנחה או בחטאת. וכן לשון הברייתא לקמן (פרשה ג מ"ו) "בבשרה" - עד שיבלע בבשרה. וקמ"ל שאם נבלע חצי זית שומן של חול בחצי זית רקיק של מנחה – היתר נהפך לאיסור ולוקה אם אכלה זר כאילו אכל כזית קדש. [וכן מבואר מלשון הגמרא זבחים (דף צח.) מנחות (דף פג.): ואיצטריך למכתב מנחה ואיצטריך למכתב חטאת דאי כתיב רחמנא מנחה משום דרכיכה בלעה אבל חטאת לא. ואי כתיב רחמנא חטאת משום דבשר אגב שמן קדיר – מבואר שהכתוב מדבר שהמנחה והחטאת הם הבולעים לתוכם את החול] אולם אחר שבאמת ממילא נשמע שהוא הדין אם נבלע שמן של מנחה או של חטאת בדבר של חול גם כן נאסר ונעשה כמוה, ואם כן יקשה מדוע לא צייר בה"ג שהאיסור נבלע תוך ההיתר, והוה ליה למיכתב "כל אשר תבלע בו יקדש"? על זה השיב בספרא שאז היינו טועים שאם נגע ונבלע במקצת חתיכה

מקדש - אז(?) פוסל את כולה. לכן תפס הציור שההיתר הנבלע תוך האיסור נהפך להיות קדש, וזה לא יצויר רק בהנבלע בו בלבד – ממילא ידעינן דהוא הדין אם נבלע איסור בהיתר - לא נאסר רק בהאי גוונה. רוצה לומר, רק החלק שהאיסור נבלע בו. וזהו שאמר בספרא יכול נגע במקצתו יהיה כולו פסול (ר"ל אם נבלע האיסור בהיתר) תלמוד לומר "כל הנוגע בהם יקדש" – הנוגע פסול (ר"ל שאחר שהכתוב תפס הציור הנוגע בהם שהוא ההיתר נבלע באיסור, ממילא רק הנוגע פסול, כי בזה לא יצויר שיפסול רק הנכנס לתוך האיסור. ממילא הוא הדין באיסור הנבלע בהיתר - חותך את מקום שבלע). [ובתוספות פסחים (דף מה ד"ה ר"ח) כתבו: ולשון הברייתא קשה דאמר עד שיבלע בבשרה משמע דמיירי בהיתר שנבלע באיסור והדר אמר יקדש להיות כמוה משמע שהאיסור נבלע בהיתר. ולמה שכתבנו הדבר נכון.] ומזה תראה דעיקר קרא דמנחה וחטאת אתי להיתר מצטרף לאיסור, לא לטעם כעיקר, דהא מיירי שההיתר נבלע באיסור. וזה כגירסת ר"ת בתוס' חולין (דף צט.) ובסוגיא דפסחים (דף מד.). וגם סוגיא דנזיר (דף לז.) אינו סותר זה כמו שבארנו במקום אחר. וכן כתב רש"י זבחים (דף צז: ד"ה עד שיבלע). ואין כאן מקום להאריך יותר.

סימן לט

זה קרבן אהרן ובניו: כל מקום שאומר 'אהרן ובניו' אין פירושו הוא והמשוחים תחתיו. רק פירושו הכהן גדול שעומד במקום אהרן והכהנים הדיוטים שעומדים במקום בניו, כמו שכתוב במנורה (שמות כז, כא) "יערך אותו אהרן ובניו". ובמקום שיכוין על הכהן גדול לבדו - יתפוס הלשון "הכהן המשיח" בכל מקום. ואחר שפתח "זה קרבן אהרן ובניו" וסיים "והכהן המשיח..יעשה אותה", פירשוהו חז"ל שמדבר בשני ענינים: (א) במנחת חינוך שהיה צריך עשירית האיפה ביום שנתחנך לעבודה. ובזה היה שוה כהן גדול והכהן הדיוט. (ב) מנחת חביתין שהיה מביא הכהן גדול לבדו עשירית האיפה בכל יום ומקריב מחציתה בבקר ומחציתה בערב. על הא' אמר "זה קרבן אהרן ובניו אשר יקריבו ביום המשח (היינו ביום החינוך) עשירית האיפה סולת" – בו השוו אהרן הכהן גדול ובניו הכהנים הדיוטים. ועל הב' אמר שזה יהיה גם מנחה תמיד בכל יום "מחציתה בבקר וכולי על מחבת וכולי". ומפרש שהמנחה

תמיד - רק הכהן המשיח יעשה אותה, לא הכהן הדיוט. זה הפירוש וההלכה המוסדת לפי קבלת חז"ל. אולם, באשר רודפי הפשט לא נחה דעתם לחלק הכתוב לגזרים – (שמה שכתוב "זה קרבן אהרן ובניו" קאי רק על תחלת המאמר ושכל המאמר מן "מנחה תמיד" ואילך נמשך למטה על "והכהן המשיח..יעשה אותה") – ולכן יצאו חז"ל בספרא (מובא במנחות דף נא:) להכריח פירושם במופת. כי אם נחתור לפרש שכל המאמר נסמך על מה שכתוב "זה קרבן אהרן ובניו", יש לנו בזה **שלשה דרכים**, והראו חז"ל שכולם דחוים ולא יעמודו אחר הבחינה. (**דרך אחד**) שנחזיק שמה שכתוב "זה קרבן אהרן ובניו" היינו הכהן גדול והכהנים הדיוטים. רק שנפרש שהכהן גדול עם ההדיוטים יביאו קרבן זה בשותפות, והכהן גדול יעשה העבודה בידו, בעדו ובעד אחיו הכהנים. ובזה אין סתירה במה שכתוב תחלה "אהרן ובניו אשר יקריבו" ואחר כך אמר "והכהן המשיח..יעשה אותה", כי יש הבדל בין 'מקריב קרבן' ובין 'עושה קרבן'. שה'הקרבה' תפול גם על ההקדש כמו "אדם כי יקריב מכם קרבן להשם". ו'העשיה' היא על העושה עבודתה כמו שכתבנו במקום אחר. ור"ל אהרן ובניו יביאוהו בשותפות והכהן המשיח יעשה אותה ויעבד בידו. וזהו שאמר [**במשנה א**'] יכול יהיה אהרן ובניו מביאים כאחד את הקרבן הזה? ומשיב ת"ל בניו אשר יקריבו – דחו פירוש זה באמת הבנין אשר בידם. שכבר יסדנו יסוד מוסד למעלה (ויקרא סימן רנ) שמצאנו ששני נושאים הבאים על פעל אחד – יבא לפעמים הפעל בלשון יחיד כמו "וימת יוסף וכל אחיו" (שמות א), "ויבא משה ואהרן", "ויבא אהרן וכל זקני ישראל" (שם יח); ולפעמים יבא הפעל בלשון רבים כמו "ואחר באו משה ואהרן" (שם ה), "ויעשו כן משה ואהרן" (שם ז), "וישמעו אליו אהרן וכל הנשיאים" (שם לד). ובארנו שכל מקום ששני הנושאים עושים פעולתם בשוה בזמן ובמקום ובמעלה - יבא הפעל בלשון רבים. וכל מקום שאחד קודם או עיקר בזמן או במקום או במעלה - יבא הפעל בלשון יחיד. עיי"ש באורך. ואם כן, אם נאמר שפירושו שאהרן ובניו יביאו בשותפות ואהרן יקריב בידו בעד אחיו הכהנים – ומדוע אמר "אשר יקריבו"? מזה מבואר שאהרן מביא לעצמו ובניו מביאים לעצמם באופן ששניהם שוים, שכל אחד מביא בפני עצמו, ועל כן אמר "יקריבו" בלשון

רבים. (**דרך ב**) הראב"ע והרשב"ם פירשו שמה שכתוב "זה קרבן אהרן ובניו" היינו אהרן עצמו ובניו הכהנים גדולים העומדים תחתיו. והגם שכבר בארנו שבכל מקום שאמר "אהרן ובניו" אינו מדבר באהרן עצמו רק בכהן גדול שהוא במקום אהרן – מכל מקום נסבול דוחק זה לבל יסתור מה שכתוב אחר כך "והכהן המשיח..יעשה", שרק הכהן גדול יביא קרבן זה. אמנם פירוש זה ישאהו רוח. דאם כן מה שכתוב "והכהן המשיח..יעשה אותה" הוא מיותר לגמרי; שכבר אמר "זה קרבן אהרן ובניו" שפירושו אהרן והכהנים גדולים תחתיו. ואם שחשב בל נטעה שפירוש "בניו" הם הכהנים הדיוטים – היה לו לומר תיכף "זה קרבן הכהן המשיח". וזהו שאמר [**במשנה ב**'] 'בניו' - אלו כהנים הדיוטים. או 'בניו' אלו כהן גדולים? כשהוא אומר וכולי. (**דרך ג**) אחר שיש שינוי בלשון, שתחלה תפס "אשר יקריבו" שמשמע שאין חיוב לעבד בעצמו, ואחר כך אמר "והכהן המשיח..יעשה" שיעבד בעצמו – לפי זה נוכל לומר שמה שכתוב "זה קרבן אהרן ובניו" נמשך לכל הכתובים - גם על "מנחה תמיד". ומה שהוסיף "והכהן המשיח..יעשה אותה" בא ללמד שיעשה בעצמו בידיו, שזה לא שמעינן ממה שכתוב "אשר יקריבו". אך לפי זה היה לו לומר תיכף "קרבן אהרן ובניו אשר יעשו", ולא היה צריך לכפול "והכהן המשיח..יעשה אותה". ומזה מוכרח כפירוש רבותינו. ואם תשאל: אם כן מדוע תפס תחלה לשון 'הקרבה'? על זה משיב [**במשנה ג**'] מפני שבין כהן גדול ובין כהן הדיוט לכתחלה צריך לעובדה בידו ובדיעבד עבודתו כשרה בלעדה. לכן תפס תחלה "אשר יקריבו" לענין דיעבד ואחר כך אמר שלכתחלה צריך לעובדה בידו. [בספרא גרס "עבודתו פסולה", ואנכי הגהתי "עבודתו כשרה" שכן הוא בירושלמי וכן הוא במד' (במדבר ריש סדר נשא) וברמב"ם (פ"ה מהל' כלי המקדש ה"טז). וכמו שכתב המשנה למלך שם שטעות סופר בספרא. עיי"ש.] וכפי המבואר נאמרה פרשה זו קודם הקמת המשכן והקריבו אהרן ובניו מנחה זו ביום שנתחנכו לעבודה בעת(?) הוקם המשכן. שאם נאמרה אחר כך לא היה לו לומר "אהרן ובניו" ביום המשח אותו" דהא כבר נמשח אהרן ובניו ולא הקריבוהו! והיה לו לומר "זה קרבן הכהן המשיח ובני אהרן"! ומה שנאמרה כאן ולא בפר' תצוה בענינא דמלואים, כי שם לא נאמר רק הנוהג לפי שעה, לא הנוהג

לדורות, ולכן הפסיק פה בפר' מיוחדת והתחיל "וידבר ה' אל משה" כי דבר זה נאמר לו מכבר וסמכה לדיני מנחות שנוהגים לדורות. וכן אמר ביומא (דף ה:) "וזה הדבר אשר תעשה להם לקדש אותם" – להביא מכנסים ועשירית האיפה. בשלמא מכנסים כתיבי בענינא דבגדים אלא עשירית האיפה מנ"ל? אתיה "זה" "זה" מן "זה קרבן אהרן ובניו אשר יקריבו להשם עשירית האיפה". ויתבאר פי' בפ' שמיני (סימן סג). עיי"ש. ומה שלא חשבה לוי (גיטין דף ס) בין שמונה פרשיות שנאמרו ביום הקמת המשכן – יש להשיב שנאמרה קודם לכן.

סימן מ

ביום המשח: דע שדרך הלשון לציין קישור הזמן על ידי הב' הנלוה אל המקור – "בבואם אל אהל מועד", "בכפרך את המזבח", "בהקשותה בלדתה", "בבואכם אל הארץ". ולפעמים יציינהו על ידי מלת "בעת". אולם, אם יציינהו על ידי מלת **ביום**, יהיה הדבר באחד משני פנים: (**א**) או שר"ל שתהיה או שהיתה הפעולה באותו יום, לא ביום אחר. כמו: "ביום אכלך ממנו מות תמות", "ביום ראותך פני תמות" – שפירושם שתמות באותו יום תיכף. וכן "ויעש אברהם משתה גדול ביום הגמל את יצחק" - ר"ל באותו יום. וכן "ביום הכותי כל בכור בארץ מצרים" (במדבר ג':י"ג). וזהו שאמר בספרא ויקרא מכלתא דחובה (פרשה יג מי"ג) "ביום אשמתו" - בית הלל אומרים כשעת הוצאה וכולי (כמש"ש בסימן שפט). ובספרא בחוקתי (פרק יא מ"ו) "ונתן את הערכך ביום ההוא" - שלא ישהא ועל מה שכתוב (ויקרא ז, לד) "ביום הקריב אותם" פירש בספרא (? ?) שאף היום סייע ובספרא (אחרי מות פרק ח מ"א) מנין שאף על פי שאין קרבנות היום מכפר? ת"ל "כי ביום הזה יכפר". (**ב**) אבל במקום שאין צריך להודיע זאת או שלא היה תיכף, פירוש מלת "ביום" על הכוונה למעוטי לילה. כי "ביום" יאמר פעמים בהרחבה על היום עם הלילה (כמו שכתוב "ויהי ערב ויהי בקר יום אחד") ולפעמים יגביל שם 'יום' נגד שם 'לילה' ואין הלילה בכלל. כמו פה. אי אפשר לפרש שבא להודיע שהקרבת החביתין יהיו ביום המשיחה, לא אחריו, דהא המשיחה נמשכה שבעה ימים (כמ"ש בפ"ק דיומא). ובזה היה לו לומר "בעת המשח" שזה הגדר בין **בעת** ובין **ביום**. שמלת "עת" אינו נגבל על זמן יום אחד

רק על זמן מיוחד - שעה או שתים ימים או עשור - כל זמן המיוחד לאיזה דבר כפי שעתו והמשכתו. ועל כרחך שמלת "ביום" בא להוציא הלילה. וכן דרש בספרא (צו פרק יח) על "ביום צוותו" ומצורע (פרשה א מ"ב) "ביום טהרתו" ו(פרק ה מט"ז) "ביום הטמא" (אמור פרשה י מ"ה) "ביום הניפכם" ושם (אמור פרק יב מ"ו) "מיום הביאכם" בהר (פרשה ב מ"ה) "ביום הכפורים" - למעט לילה. וכן בספרא (צו פרק יח) ובויקרא רבה (ויקרא רבה א, יג) על "ביום דבר ה' עם משה" - ולא בלילה ובספרא צו (?) זבחים (נו:), פסחים (ג.) – "ביום השלישי באש ישרף" - ולא בלילה ובספרי תצא (סימן רטז), בבא בתרא (קיג), סנהדרין (לד) – "ביום הנחילו את בניו" - ולא בלילה וכן בספרי נשא (פסקא כח), נזיר (מד) – "ביום השביעי יגלחנו - לילה מנין? ובמכלתא (בא פ"י) "שבעת ימים מצות תאכלו" - לילות מנין? ובפ' תשא "יום השבת" - לילה מנין? ושם (פרשת בא. מובא בירושלמי סוף עירובין ובבבלי שם דף צז, מנחות לו) "מימים ימימה" - ולא לילות ושם (וברכות ספ"ק) "ימי חייך" - הימים ובפסחים (דף ד:) סלקא דעתך אמינא ימים וכולי ושם (דף ה.) ביום כתיב ושם (דף קו.) תנא מהדר אלילה ונסיב לה קרא דיממא ובשבת (דף קיז.) פלוגתא דר' חדקא ורבנן אם היום לבר מאורתא ושם (דף קלא:, דף קלב, ובמגילה דף כ) דרשות רבות שממעט לילות מ"ביום" וכן (בחולין דף פא, וזבחים דף יב:) ר' אפרטוקי רמי וכולי ובנדרים (דף עו:) דאי ביום שמעו הוה אמינא ביממא ובב"ר (בר"ר, יב) "ביום עשות" - בית שמאי אומרים מחשבה בלילה וכולי ושם (בר"ר, מו) "בעצם היום הזה נמול אברהם" - ולא בלילה וכולי ובחגיגה (דף ה.) "אותי יום יום ידרשון" - וכי בלילה אין דורשין וכולי וברכות (דף טז:) פסחים (דף צב:) זבחים (דף צט.) על "כיום מר" ובמגילה (דף ז:) "ימי משתה ושמחה" כתיב וכן במקומות לא חקר. שבכל מקום שלא אפשר לפרש שקא משמע לן שצריך שיהיה באותו יום ממעט לילה. וכן דרשו כזה בשם 'יום' הנלוה אל המספר [כמ"ש בספרא תזריע (פרק ב* מ"א) על "ביום השביעי". וכן שם (פרק ט מ"א), (פרק יד מ"ח), (מצורע פרק ב מ"א), (מצורע פרק ג מ"ח), (זבים פרק ה מי"ב), (אמור פרק יא מ"א), (אמור פרק טז מ"ג)]. והטעם כי מצאנו כמה פעמים שלא בא שם היום רק המספר לבד – "ברביעי בחמשה לחדש" (יחזקאל א, א), "בשנים עשר לחדש" (עזרא ח, לא)

(יחזקאל כט, א), "בשלשה עשר בו ונח בארבעה עשר בו" (אסתר ט, יח). וכן "באחד לחדש", "בעשר לחדש". ולכן דרשו שבא למעט הלילה או לאפוקי יום שלאחריו. ובספרי נשא (פסקא נג): "זאת חנוכת המזבח ביום המשח אותו" - ביום שנמשח בו. ביום הקריב. ומה אני מקיים "אחרי המשח אותו"? - שנמשח תחלה ואחר כך הקריב. אותה אומר ביום שנמשח בו ביום הקריב או אינו אלא אחרי המשח אותו לאחר זמן ולא בא ללמד ביום המשח אותו אלא שביום היה הציווי? כשהוא אומר "אשר צוה ה' לתת להם ביום משחו אותם" - הא למדנו שביום שנמשח היה הציווי. הא מה אני מקיים "ביום המשח אותו"? - ביום ביום הקריב. עד כאן דבריו כפי שהגיה המפ' ז"א. ופירושו: כי "ביום" מורה שהיה באותו יום, ושואל שמא מורה ביום ולא בלילה? ומשיב שזה ידעינן מן "ביום משחו אותם" ששם אי אפשר לפרש באותו יום כי הם נמשחו שבעה. ועל כרחך פירושו ביום ולא בלילה'. ומיותר פה להורות שהיה באותו יום.

סימן מא

המשח אותו: רצונו לומר ביום חנוכם. ויען שרק אהרן נמשח, לא בניו [שכן בפר' תצוה (שמות, ח) לא נזכר משיחה רק באהרן. שמה שכתוב בפר' פקודי "ומשחת אותם כאשר משחת את אביהם" – היא ההזיה, שהזה עליהם מן הדם ומשמן המשחה כמ"ש בפר' תצוה. וכן מה שכתוב (במדבר ג':ג') "אלה שמות בני אהרן הכהנים המשוחים" - קורא להזייה בשם 'משיחה'. וכן מבואר ברבה במדבר (במ"ר, יב) אהרן ובניו נתקדשו בשמן ובדם. מעלה נטל אהרן יותר מבניו לפי שהיה כהן גדול יצק על ראשו שמן המשחה. משיחת אהרן כיצד? וכולי] ובכל זה היה לו לומר "ביום המשחו". שמלבד מה שבארנו (ויקרא סימן מז, ובכל הספר) שכל מקום שבא הכינוי דבוקה למלת "את" בא למעט, הנה המקור מבנין הנפעל לא יתקשר עם מלת "את" רק על דרך הזרות. ופירשוהו חז"ל שבא למעט שלא ימשחו זולתו עמו, רק אותו לבדו - כהן גדול אחד, לא שנים.

סימן מב

ביום המשח אותו: כבר כתבתי (בסימן לט) כי פירוש הכתוב שביום המשח יביא עשירית האיפה בפעם אחד, בין כהן גדול בין כהן הדיוט, מנחת חינוך. ומשם ואילך

יביאה הכהן גדול לבדו מחציתה בבקר ומחציתה בערב. דאין לפרש שמה שכתוב "מחציתה בבקר" זה יהיה ביום המשח לבד – דהא אמר "מנחה תמיד" ופירושו כמו ומנחה בוי"ו, ר"ל וכן יהיה זה מנחת תמיד בכל יום להכהן גדול לבד. וזהו שאמר בספרא או אינו וכולי תלמוד לומר "מנחה תמיד". ומה שכתוב "ביום המשח אותו", אף על גב שהיה יכול לתפוס 'משיחה' גם בבניו מצד ההזיה כמו שכתוב "ומשחת אותם כאשר משחת את אביהם" (כמו שהזכרנו בסימן הקודם), דאז הייתי אומר שרק בני אהרן הביאו מנחה זו משום ההזיה שחשיב משיחה קצת, וכן כל כהן גדול שנמשח; לא כהן הדיוט. לכן אמר "ביום המשח אותו" שרק לאהרן נחשב משיחה ואם כן הביאו בניו רק משום חינוך העבודה שנתחנכו ביום ההוא. והוא הדין כל כהן הדיוט בעת חנוכו. ומה שאמר עשירית האיפה אחד מיוד וכולי – כתוב בספרא ויקרא מכלתא דחובה (ויקרא חובה פרק יט מ"ה), ובארתיו שם (סימן שלט). ומה שאמר [**במשנה ה'**] סולת וכולי – התבאר בסדר ויקרא (סימן צו).

סימן מג

מנחה תמיד: כבר ידענו זה שכל קרבן מסולת נקרא בשם "מנחה". רק הזכיר שם "מנחה" ללמד שדינה ככל המנחות שיביא עמה לבונה. כי במנחת חוטא שאינו מביא לבונה אמר הטעם – "כי חטאת הוא". ובמנחת סוטה - "כי מנחת קנאות הוא". ומה שאמר "תמיד" - אף בשבת ובטומאה – התבאר למעלה (סימן כ). ומ"ש אביי מנחות (דף נ:) הרי הוא כמנחת תמידין – היא לענין דאפייתן דוחה שבת, דלא כק"א. ור"י בנו של ריב"ק (שם דף נא) הרי הוא כמנחת תמידין לענין דצריך ג' לוגין לעשרון - היא ענין אחר. [ומיושב קושית התוס' שם ד"ה תניא].

סימן מד

מחציתה בבקר ומחציתה בערב: דברי הספרא אלה (המובאים במנחות דף נ:) נשענים על ג' כללים: (א) כל מקום שנכתב השלם ואחר כך חושב השברים שלו בכינוי - הם החלקים של השלם בהכרח. כמו "חציו אל הר גריזים והחציו אל הר עיבל" (יהושע ח':ל"ג), "ומש ההר חציו צפונה וחציו נגבה" (זכריה י"ד:ד'). וזהו שאמר שאם היה אומר "מחצית", בלא כינוי, יש לפרש מחצית האיפה - שחוצה האיפה תוך

ביתו ומביא החצי. אבל כשאומר "מחציתה..ומחציתה", בכינוי, צריך להביא תיכף עשרון שלם ולהקדישו ולחצותו ולהקריב מחצה שחרית ומחצה בערב. (כלל ב) יש הבדל בין שם **מחצית** ובין **חצי**. בשם "חצי" יציין, או דבר שלא נחצה בידי אדם רק מאיליו (כמו "חצי הלילה" "חצי היריעה העודפת"), או שהחצי היא מדה ידועה בפני עצמה שאין צריך לחצותה עתה (כמו "חצי האמה" "חצי ההין" - שהיא מדה ידועה בלתי צריך לחצותה עתה). או, שהגם שנעשה בידי אדם לא נחצה בצימצום כמו "אם תתן לי חצי ביתך" (מלכים א י"ג:ח'), "עד חצי המלכות" (אסתר ?), "ויתחלקו העם ישראל לחצי" (מלכים א ט"ז:כ"א). אבל "מחצית" היא דבר הנחצה עתה בידי אדם בצמצום לשני חלקים שוים. כמו "מחצית השקל" - שלא היה מטבע ידוע אז רק השקל (שכן פירש "עשרים גרה השקל"), וחוצהו בצמצום על ידי אדם. וכן "ותהי מחצת העדה" "ממחציתם תקחו" (במדבר לא, כט) – ששם חָצו השבי והמלקוח לשני חלקים שוים. [• וזהו שאמר במכלתא (בא פי"ג) "ויהי בחצי הלילה" - יוצרו חלקו – רצונו לומר בנחמיה (נחמיה ח, ג) נזכר "מחצית היום" כי היום חלקוהו על ידי בני אדם על ידי צל המעלות, אבל חצי הלילה נחצה מאליו ולכן לא אמר "מחצית". • ובמדרש ויקרא רבה (ויק"ר, ו) "ויקח משה חצי הדם" - מהיכן ידע משה חצי הדם? ר"י בר' אלעי אמר הדם נחלק מאליו. רנ"א מעשה נסים נעשה בו. ומובן בדברי.] ובזה תבין הטעם מדוע בכל התנ"ך נזכר "חצי מטה מנשה", רק אצל ערי מקלט (יהושע כא, כה) (דה"א ו, נה) אמר "ממחצית מטה מנשה". כי מטה מנשה לא נחלק על ידי בני אדם לשני חצאים שוים, רק שהתפרדו לשנים. לכן אמר תמיד "חצי". אבל בעת שרצו לתת מנחלת אחוזתם ערים ללוים - חשבו שני חצאים אלה בדקדוק, כמה יעלה לכל אחד שיצטרך לתת מחלקו, לכן אמר כי שני הערים שנתנו היה "ממחצית מטה מנשה"; שבחנו שהמה מחצית מכוון עד שיצטרכו לתת חלקם בשוה כמו אחיהם בבשן. (ומ"ש אחר כך "ומחצי מטה מנשה" (יהושע כא, כז) (דה"א ו, נו) - כי סמך על שדייק זה תחלה). על כלל זה נוסד לימוד השני שאם נטמא חציה של בין הערבים - לא נאמר שמביא מתוך ביתו. שמה שכתוב "ומחציתה" מדבר על תחלת ההבאה שיביא שלם ויחצנו. אבל אחר שנטמא ובל"ז לא יהיה מחציתה של האיפה שבבקר - יכול

שדי בחצי עשרון. אך שאם כן היה לו לומר "וחציה בערב" שאז היה מרמז גם כן שלפעמים יביא 'חצי האיפה', ר"ל מדה של חצי עשרון. אבל כיון שאמר "ומחציתה" שצריך לחצות בכוונה מן השלם **גם בערב** - ממילא צריך להביא עשרון שלם ולחצותו לשנים, לא מדה של חצי עשרון. (כלל ג) שני דברים שמוזכרים במאמר ומחוברים על ידי וי"ו החיבור יש להם דימוי זה לזה, וזה אחד משרשי ההיקש. וכיון שאמר "מחציתה..ומחציתה" - בוי"ו, יש להקיש מחצית שבערב להיות דומה אל מחצית שבבקר. מזה הוציאו הלימוד השלישי שאם מת ומנו כהן אחר תחתיו - "יכול יביא עשרון מביתו" [כן גרסינן בספרא. ובגמרא גרס "יכול יביא חצי עשרון מביתו או חצי עשרונו של ראשון". וגירסא זו עקרית כמו שהוא במשנה שם וכמו שתראה עוד שם (מנחות נא, א). ועיקר הלימוד שלא יביא חציו עשרונו של ראשון. כמו שתראה מפרש"י. ומבואר בגמרא (דף נא:) שלמד לה מן הוי"ו "ומחציתה"; ר"ל דעל כרחך מקיש מחציתה שבערב למחצית שבבקר; שהביא כהן זה עשרון שלם ולא סמך על כהן אחר - בערב לא יסמך אל חצי עשרון של חברו רק יביא מביתו.

סימן מה

מלבים: על מחבת בשמן: דברי הספרא הובאו במנחות (דף נא.). ומקשה: **הא גופא קשיא! אמרת "בשמן" להוסיף לה שמן והדר תני נאמר כאן שמן ונאמר במנחת נדבה שמן** (ר"ל דמשמע דר' ישמעאל בנו של ר' יוחנן בן ברוקה חולק עם ר' שמעון. דלר' ישמעאל בא "בשמן" לקבוע שמן ולמד ג' לוגין מן "מנחה תמיד"; ולר' שמעון אין צריך קרא לקבוע, רק להוסיף. והשתא במה שפתח "בשמן" - להוסיף שמן היא כר' שמעון ובמה שאמר נאמר כאן שמן ונאמר במנחת נדבה שמן - הוא כר' ישמעאל דאתי לקבוע; דלר' שמעון ליכא למפרך ממנחת נדבה – דהא כאן נאמר "בשמן" להוסיף. ויש בזה ג' פירושים: **אביי אמר מאן תנא להוסיף**? **ר' שמעון ובדינא מאן מהדר ליה ר' ישמעאל** – מפרש שמשנה א' היא דברי ר' שמעון ש"בשמן" להוסיף, ואיני יודע כמה יוסיף - למד ממנחת נסכים. ומה שאמר [**במשנה ב**'] "או כלך לדרך זה וכולי" - זה קושית ר' ישמעאל דסבירא ליה "בשמן" לקבוע ומקשה דאם כן נליף ממנחת נדבה שהגם שבצד אחד דומה למנחת נסכים שבאה תמיד ודוחה שבת וטומאה -

בצד אחר דומה למנחת נדבה שהיא מנחת יחיד באה בגלל עצמה וטעונה לבונה. ועל כן למד ר' ישמעאל מן "מנחה תמיד". ור' שמעון אומר ריבה שמן במנחת חביתין וכולי – רוצה לומר, הוא סבירא ליה ד"בשמן" לאוסופי אתי ולמד ממנחת נסכי פר. **רב הונא בריה דר' יהושע אמר כולה ר' ישמעאל היא וה"ק בשמן להוסיף שמן. דאי לקבוע - לא צריך כיון דכתיב בה "על מחבת" - כמנחת מחבת דמיא. או אינו אלא לקבוע לה שמן דאי לא כתב רחמנא "בשמן" הוה אמינא תהוי כמנחת חוטא. הדר אמר תהוי נמי לקבוע לה שמן תיתי מדינא. ודן דינא ולא אתיא ליה, ואצרכא קרא סולת מנחה תמיד כדמסיים ר' ישמעאל מילתיה.** דעת רב הונא שכל הברייתא דברי ר' ישמעאל. והכי פירושו: שתחלה הקדים ש"על מחבת" בא ללמד שטעונה כלי, כי כן דעתו באמת כפי המסקנא. אמנם הלא י"ל ש"על מחבת" בא לאקושי למנחת מחבת לענין שמן ולפי זה מ"ש "בשמן" אין צריך ואתי להוסיף. וי"ל ד"על מחבת" בא ללמד שטעונה כלי ולא ידעינן שמן מן הסברה כי י"ל שדינה כמנחת חוטא ואתי "בשמן" לקבוע. ועל זה פלפל בשני צדדי הספק. אמר הנה י"ל ש"בשמן" להוסיף לה שמן וא"י כמה הריני דן וכולי ממנחת נסכים. או כלך לדרך ש"בשמן" אתי לקבוע ואם כן י"ל שדומה למנחת נדבה, לא למנחת נסכים. ועל זה פלפל [**במשנה ג' וד'**] שאם אתי לקבוע לא ידעינן כמה ועל זה אמר ר' שמעון [**במשנה ה'**] שעל זה אמר "מנחה תמיד" ללמד שהיא כמנחת תמידין וממילא ידעינן שמה שכתב "בשמן" אתי לקבוע (דלכן צריך קרא "מנחה תמיד" כי אי אפשר ללמדה ממנחת נסכים). ואם כן מה שכתוב "על מחבת" אין פירושו שדומה כמנחת מחבת דאם כן אין צריך "בשמן" לקבוע, רק בא ללמד שטעונה כלי. וזה קוטב כל הפלפול, להכריח שמה שכתוב "על מחבת" בא ללמד שטעונה כלי. ור' שמעון חולק עליו וסבירא ליה ד"על מחבת" בא ללמד שדומה כמנחת מחבת ואם כן "בשמן" לאוסופי אתי ונלמדנה ממנחת נסכי פר. וסובר ד"מנחה תמיד" בא ללמד שדוחה שבת וטומאה. ור' ישמעאל בנו של ר' יוחנן בן ברוקה יסבר כדרשת ר' ישמעאל (מנחות נ, ב) שלמד "תעשה" - אפילו בשבת אפילו בטומאה. **רבה אמר כולה ר' שמעון והכי קאמר בשמן להוסיף לה שמן דאי לקבוע לה שמן לא צריך כיון דכתיב בה "על מחבת" כמחבת דמי. ועד שלא יאמר**

בשמן יש לי בדין. ודן דינא לא אתיא ליה. ואצרכא בשמן. הדר אמר תהוי כמנחת פרים ואלים וכולי דעתו שכל המאמר [**עד משנה ה'**] הוא דברי ר' שמעון, שהניח כי "בשמן" להוסיף, כי לקבוע אין צריך דכתיב "על מחבת" ונדע שהוא כמנחת מחבת שצריך שמן. ומ"ש "הריני דן" הוא קושיא שהק' למה לי "בשמן" להוסיף הלא נדין מן הדין. והשיב שאם לא יכתב "בשמן" לא נדע מן הדין כי נדמנה למנחת נדבה. ור' ישמעאל חולק וסבירא ליה ד"בשמן" לקבוע ולמד ג' לוגין מן "מנחת תמיד". ור' שמעון באר לדעתו ש"בשמן" להוסיף ידעינן ממנחת פרים. ולפי זה מ"ש בראש הברייתא "על מחבת" - מלמד שטעונה כלי - אינה מדברי ר' שמעון, דלדידיה "על מחבת" להורות שצריך שמן למחבת, שמזה נדע שמ"ש "בשמן" הוא להוסיף. וזה ימתק מאד עם מ"ש בסדר ויקרא (סימן קכ) שר' שמעון שסבירא ליה במנחות (דף סג ודף צה:) דשתי הלחם ולחם הפנים כשרות בבית פאגי, לא סבירא ליה הדרוש מן "על מחבת" דטעונה כלי ולמד כלי למנחות כמו שלמד רבי במנחות (דף צו.). ולכן לשטתו למד לקבוע שמן מן "על מחבת", ו"בשמן" להוסיף. ורישא דברייתא הוא סתמא דספרא כר' יהודה לשטתיה דחולק שם על ר' שמעון וסבירא ליה דשתי הלחם ולחם הפנים על מעשיהם בפנים, דסבירא ליה מה דכתיב "תנור" דבעינן כלי והוא הדין מחבת. וכן יסבור ר' ישמעאל בנו של ר' יוחנן בן ברוקה, ולזה סבירא ליה דשמן לקבוע אתי. ואין להאריך יותר.

סימן מו

מרבכת: ונזכר עוד אצל תודה – "סולת מרבכת" לקמן (ויקרא ז, יב) – ובדברי הימים א' (דה"א כג, כט) "ולמחבת ולמרבכת". ופירשוהו חז"ל שהיא החליטה ברותחין. ובמלואים למד במנחות (דף עח.) שהיה מורבכת [ושם פרש"י חולט בשמן, וכן משמע ממה שרצה ללמדו ממה שכתוב "וחלות לחם שמן אחת" שמן מה נינהי לא רבוכה. וכ"כ הרשב"ם רכה בשמן], כי מלואים דומה לחנוכת כהן שהיא רבוכה.

סימן מז

תביאנה וכולי תקריב וכולי: כבר בארתי באילת השחר (כלל קנו) שכל מקום שחזר פעל הציוי פעם שנית - בא ללמד שתעשה הפעולה בכל אופן. ויען שחביתין קודמין

לנסכים ונסכים למוספים (כמו שסדר אביי משמא דגמרא (יומא לג, א)), ואם כן אם היה אומר "תביאנה" לבד נטעה שרק לפני הנסכים כסדרו. וכשכופל "תקריב" – בכל אופן, ואף לאחר המוספין, וכל שכן לאחר הנסכים. ומובא בירושלמי (פרק ב דיומא ה"ב). (ויש שם ובגירסת הספרא טעות סופר)

סימן מח

תפיני: דע שהתי"ו הנוסף בראש האות לסימן השם יורה לרוב - או על דבר הגדול באיכות - ואז יבא השם גם בלשון יחיד כמו **תרדמה תבערה תאניה תעלומה תלבושת**. פירוש: תרדמה שינה עמוקה. תבערה גדולה. תלבושת קבוע. או שיורה על רוב הכמות ואז בא השם בלשון רבים: **תעצומות תנחומות תהפוכות תערובות תלאובות תחנונים**. בפרט אם השם בלשון זכר אז לא בא התי"ו בראשו רק להורות חוזק האיכות או הכמות. ועל זה השקיף ר' יהודה ואמר "תפיני" - תאפה נאה – רוצה לומר יפה. שיהיה איכות וכמות האפיה טוב וגדול. והשם שכבר יש בו סימן השם ונוסף עליו נו"ן האמנתי"ו בא להקטין ענין כמו **אדמוני אחורנית קדורנית**. ופה אחר שיש תי"ו לסימן השם בא הנו"ן בסוף להקטיר האפיה. ועל זה השקיף התנא קמא ואמר "תאפה נא", שלא יאפה כל צרכו; רק אפיה מועטת. ור' יוסי השקיף על שני סימנים אלה הסותרות זו את זו בצירוף מה שבא השם בלשון רבים ונפרדו היא תופינים והונחו שני קצותיו ע"מ [=על משקל] **תוּעִין** כמ"ש הרד"ק (דף רג:) שמורה אפיות הרבה. ועל זה אמר תאפה רבה. ובמנחות (דף נ:) רחב"א אמר ר"י אופה ואחר כך מטגנה ומביא לראיה תאפה נאה (ר"ל אפיה טובה, וזה לא יצויר רק אם אופה לפני הטיגון). ורב אסי אמר ר"י מטגנה ואחר כך אופה ומביא לראיה תאפנה נא. ואמר שם דר' יוסי דאמר תאפנה רבה אית ליה נא ואית ליה נאה. ר"ל שהיא השקיף על סימן נו"ן האמנתי"ו שמורה נא ועל סימן התי"ו שמורה נאה. וכן על סימן הרבים שמורה אפיות הרבה. ולכן אופה תחלה ומקיים 'נאה' ואחר כך מטגנה ואופה שנית ומקיים 'נא'; כי על ידי הטיגון בטלה אפיה ראשונה. וברמב"ם (פ"יג מהל' מעה"ק ה"ג) פירש בדרך אחר. ובן ברש"י שם עוד גירסא. ואני פירשתי לפי גירסא ראשונה ולפי הקרוב אל הפשט. ויש לכוין גם דברי הרמב"ם אל הדברים האמורים.

ועיין בלח"מ שם ובראב"ם וק"א. ואין להאריך. ובמה שאמר מנחת פתים צריך לגרוס "מלמד שכופל אחד לשנים ואינו מבדיל". ותראה באור זה באורך בסדר ויקרא (סימן קכד); קחהו משם. אמנם הרמב"ם היה גורס "ומבדיל", שלכן כתב (פ"יג מהל' מעה"ק ה"ד) שחולק כל חלה לשנים כדי שיקריב החצי בבקר והחצי בין הערבים. וכן כתב הסמ"ג, וכמ"ש המשנה למלך שם. וכן היה גורס "ושנים לארבעה" כגירסת הספרים. אך לדעת הראב"ד שחולק יש לגרוס כמו שכתבנו. ואין כאן מקום להאריך יותר.

סימן מט

תקריב ריח ניחח לה': הנה במנחת חביתי כהן גדול נמצאו חמשה ענינים מה שאינם בשאר מנחות: (א) שיביא בכל יום כמ"ש "מנחה תמיד" (ב) אף בשבת ובטומאה דכתיב "תמיד" (ג) מחציתה בבקר ומחציתה בערב (ד) "בשמן" להוסיף שמן ג' לוגין ויתר מנחות מביא לוג (ה) מורבכת ותחלה אמר "זה קרבן אהרן ובניו" שמדבר ממנחת חינוך של כהן גדול וכהן הדיוט ואחר כך מתחיל מן "מנחה תמיד מחציתה בבקר וכולי" לבאר משפט מנחת חביתין של כהן גדול. ולא ידענו אם הפרטים שהזכיר (שיהיה מחציתה בבקר ובשמן להוסיף שמן ומורבכת) מוסב גם על מנחת חינוך. ובארו חז"ל בספרא שכיון שאמר "זה קרבן אהרן ובניו", הנה כינוי הרומז "זה" פורט רק הדבר הנוכח שאצלו, לא מה שאחריו [כמ"ש כלל זה לדעת חז"ל באורך למעלה (סימן כג)]. ואחר שהפסוק השלישי סיים "תקריב ריח ניחח" בלשון יחיד ולא אמר "תקריבו" – מדבר רק בכהן גדול. לכן אמרינן שכל הפרטים האלה רק במנחת כהן גדול, לא במנחת חינוך, כי היא מובאת כיתר מנחות עם לוג שמן בלתי רבוכה ומביאה שלם. אבל הרמב"ם (פ"ה מהל' כלי המקדש ה"יז) כתב שמעשה מנחת חינוך ומנחת חביתין שוה. סבירא ליה שהגם שמה שכתוב "מנחה תמיד מחציתה בבקר" היא רק במנחת חביתין – מכל מקום התנאים שנזכרו בפסוק מיוחד בגוף עשיית המנחה - מנחת חינוך וחביתין שוים. וכן מורה פשוט הכתוב. שאל"ר למה אמר "זה קרבן אהרן ובניו" אחר שהם מובדלים בכל ענינים? ובהכרח שהגם שהם מובדלים בזמן ואיכות הבאתם - אינם מובדלים בענין עשייתם; ששניהם ג' לוגין שמן ורבוכה ותפיני. ומבואר שאחר שאמר "זה קרבן אהרן ובניו" באר תחלה במה שמובדלים זה

מזה שהוא יקריב מנחה תמיד וחצאין ולא הם, ובפסוק שאחר כך באר במה דומים זה לזה; שעל מחבת בשמן תעשה מורבכת וכולי. ויש לו משען ומשענה בדברי תוספות מנחות (דף עח.) ששם מבואר דמנחות חינוך באה רבוכה. וממלת "זה" אין ראיה דנדרש ביומא (דף ה.) לגזירה שוה. ובהוריות (דף ט.) "זה" באה חובה לו ולא אחרת. וזה בעצמו כונת הגמרא מנחות (שם) כדדרש ר"נ בריה דר"ש משמיה דבר טבלא זה קרבן אהרן ובניו אשר יקריבו לה' ביום המשח – וכי מה למדנו לבניו ביום המשחו? אלא מקיש חנוכו להמשחו. מה המשחו רבוכה אף חנוכו רבוכה ר"ל ששאל מדוע אמר "זה קרבן אהרן ובניו" והלא מובדלים המה בכל פרטיהם? ועל כרחך שבאופן עשייתן דומה חנוכו להמשחו (ר"ל קרבן חינוך לחביתין)

סימן נ

והכהן המשיח: כבר פרשתי בסדר ויקרא (סימן ריג) שממה שאמר "הכהן המשיח" (ולא אמר שם "משוח" לבד) מבואר שפירוש 'משיח' מענין גדולה ורצונו לומר הכהן הגדול, עיי"ש. וזה שאמר אין לי אלא משיח בשמן המשחה וכולי תלמוד לומר "הכהן המשיח". ומה שכתב "הכהן המשיח תחתיו מבניו" ולא אמר סתם "הכהן המשיח יעשה אותה" בא ללמד דרק מי שהציוי היא שבנו יהיה תחתיו יביא מנחת חביתין, לא משיח מלחמה שאין החיוב שיהיה בנו תחתיו כמו שיבואר. (ועיין מה שכתבנו בזה בסדר ויקרא סימן רא). ומ"ש ומנין שאין בנו עומד תחתיו תלמוד לומר שבעת ימים וכולי אשר יבא וכולי – לימוד זה בנוי על היסוד אשר יסדנו בסדר ויקרא (סימן מג) שמלת "אשר" (שהיא מלת הצירוף) צריך לבא תמיד אחר השם שהוא מצורף עמו מבלי הפסק. וכל מקום שיוצא מן הכלל הזה דרשוהו חז"ל. ואם כן היה לו לומר "ילבשם הכהן אשר יבא אל אהל מועד לשרת בקדש תחתיו מבניו". מזה דרשו שמלת "אשר" אינו מלת הצירוף לשם "הכהן" לבד, רק היא תנאי אל כלל המאמר. רוצה לומר, מה שצריך שילבשם הכהן תחתיו מבניו (ר"ל שבנו יכהן תחתיו) הוא רק 'אשר יבא אל אהל מועד לשרת בקדש'. אבל משוח מלחמה הבלתי נכנס לאהל מועד - אין בנו משמש תחתיו. ודברי הספרא אלה מובאין בירושלמי (פ"ק דיומא) ובבבלי שם (דף עג.). ומה שאמר [**במשנה ב**'] "ילבשם הכהן תחתיו מבניו" - מלמד שיהיה בן קודם

– בנוי על יסוד אשר יסדתי בסדר ויקרא (סימן יא) שכפי כללי הלשון ראוי שהמלות הבאים לבאר את שם הנושא יכתוב תיכף אצל שם הנושא בלי הפסק. וכפי זה היה הסדר הראוי לכתוב "ילבשם הכהן מבניו תחתיו". ולמה סרס את הכתוב? ועל כן דרשו שרצונו לומר הכהן תחתיו יהיה מבניו, וכמו שהראיתי דוגמאות רבות שדרשו כזאת, עיי"ש. [ובגירסת הספרא "מבניו יעשה" הוא טעות סופר, כי מה שכתוב "הכהן המשיח תחתיו מבניו" נדרש (בסימן שאחרי זה) לדרשה אחריתי.] ומה שאמר יכול אף על פי שאינו ממלא מקום אבותיו? תלמוד לומר אשר ימלא את ידו – הוא מה שכתוב בפר' אחרי (ויקרא טז, לב) "וכפר הכהן אשר ימשח אותו ואשר ימלא את ידו לכהן תחת אביו". וכן דריש שם בספרא (אחרי מות פרק ח), ושם יתבאר אי"ה.

סימן נא

והכהן המשיח תחתיו מבניו יעשה אותה: כבר כתבתי (בסימן הקודם) שכפי חוקי הלשון היה צריך לומר "והכהן מבניו המשיח תחתיו" (אחר שמלת "מבניו" בא לפרש שם "הכהן"; כמו "איש מכם" "איש מזרעך"). מזה הוציא ר' יהודה בספרא (מובא (מנחות נא, ב)) כוונה שניה דרושיית שרצונו לומר או הכהן המשיח יעשה, או תחתיו (ר"ל באם מת) מבניו יעשה אותה. רוצה לומר, תעשה מחלק הירושה של בניו. ובגמרא מקשה על זה: הא מבעיא ליה לכדתניא זה קרבן אהרן ובניו יכול כהן גדול תלמוד לומר "והכהן המשיח" וכולי (כנ"ל פרשה ג משנה א). ומשיב: אם כן לימא קרא "הכהן המשיח תחתיו בניו יעשה"! מאי "תחתיו מבניו"? שמע מינה תרתי יותר היה נראה לגרוס "אם כן לימא קרא הכהן מבניו המשיח תחתיו" ויובן במה שבארנו. ולפי הגירסא הנמצאת הכי פירושו: שמקשה אם כן נאמר שמה שכתוב "והכהן המשיח תחתיו מבניו" בא רק להורות שאם מת כהן גדול יעשה תחתיו מבניו (ר"ל משל יורשים), ומנא לן הדרוש שדורש מזה שפי' אהרן ובניו הם כ"ה (כנ"ל סימן ?). ומשיב דאם בא רק לזה שמנחתו קרבה משל יורשים הוה ליה למימר "בניו יעשה" בלא מ"ם השימוש שיפורש שתחתיו במותו יעשה בנו את המנחה תחתיו, ולמה אמר "מבניו" במ"ם? זה מורה שהוא גם כן מוסב על שם "הכהן" - הכהן מבניו המשיח תחתיו, שהוא הכהן גדול. וזה יסוד דרוש הא'. ועל ידי שבא מסורס נדרש גם

הדרוש הב' ש"מבניו" מוסב על פעל 'יעשה'. וכבר כללנו באילת השחר (כלל קנ?) כי מקיצור הלשון די שיבא הכינוי לבדו, והיה לו לומר "יעשיהָ" בכינוי. וכל מקום שבאה הכינוי עם מלת "את" שהוא יותר - נדרש תמיד. ובארנו שלפעמים בא מלת "אותה" להוראה שתופס כל גוף הפעל בכלל, עיי"ש. וכן דריש ר' יהודה שמה שכתוב "יעשה אותה" היינו שיקריב כולה בפעם אחד. ורצונו לומר אם מת הכהן תחתיו מבניו יעשה אותה שלמה ולא לחצאין. ודעת ר' שמעון שבא משל צבור, ומפרש מה שכתוב "חק עולם כליל תקטר" (שהם דברים מותרים) שמה שכתוב "חק עולם" רצונו לומר שלא תופסק מנחה זו בשום זמן, אף אם מת הכהן ואין אחר במקומו. וממילא בא משל צבור מתרומת הלשכה כי עליהם מוטל הדברים אם אין כהן. ועל זה צד אמר "כליל תקטיר"; שאם אין כהן גדול והצבור מביאים - לא יקריבו חצאין רק יקטירו עשרון בפעם אחד בכל פעם כמ"ש במנחות (דף נב.). ומפרש בגמרא דר' שמעון דריש מלת "אותה" לענין הדין המוזכר (צו פרשה ג מש' ח' ט') דאם מת הכהן גדול ונתנמה אחר תחתיו לא יביא חצי עשרון מביתו או חצי עשרון של ראשון. ולא סבירא ליה הלימוד של הוי"ו "ומחציתה". עוד אומר שם: ור"י האי "חק עולם" מה עביד ליה? חוקה לעולם תהיה (פרש"י שתהיה מצוה זו נוהגת לדורות. ועיין בתוס' שם. ועיין מה שכתבנו בפר' אמור (סימן סו) על "אמור אליהם לדורותיכם"). כליל תקטר למה לי? מבעיא ליה לכדתניא אין לי אלא עליונה בכליל תקטר ותחתונה בלא תאכל; מנין ליתן את האמור של זה בזה וכולי. והיא הדרוש שבספרא [**משנה ד**']. ותראה בסוגיא דמנחות (דף עד.) שר' שמעון ור' יהודה אזלי בה לשטתם. שר' שמעון לא סבירא ליה דרוש הזה כי הוא סבירא ליה דמנחת חובתו נקמצת, וכמ"ש זה בסדר ויקרא (סימן שדמ). ור' יהודה לשטתו דסבירא ליה דאינה נקמצת.

סימן נב

וכל מנחת כהן: בספרא (מובא בסוטה דף כג:) אומר דכהנת אינה בכלל כהן. וכן בספרא אמור (אמור פרשה ה) על "וכהן כי יקנה נפש" מצריך ריבוי על כהנת. אמנם בחולין (דף קלא:) עולא הוה יהיב מתנתא לכהנתא. איתביה רבא לעולא..."וכל מנחת כהן" הא מנחת כהנת נאכלת. אמר ליה מטונך אהרן ובניו כתובים בפרשה דבי ר' ישמעאל

תנא כהן ולא כהנת וילמד סתום מן המפורש. דבי ראב"י תנא כהן ואפילו כהנת. הוה מיעוט אחר מיעוט נראה פירושו דשם 'כהן' לא מצאנוהו בלשון נקבה, ולפי זה יש לומר שהוא שם היחוס אל מי שהוא מזרע אהרן וגם כהנת בכלל. והראיה דכתיב "כל זכר בכהנים". ואמרו "אל הכהנים בני אהרן" - ולא בנות אהרן אבל משם 'כהנים' לא ממעטי. ובקידושין (דף לו.) המליקות וכולי א"נ בנשים כתיב ומלק והקטיר אתקיש מליקה להקטרה – ולמה לא מעט כולם משום דכתיב "הכהן"? ועל כרחך דכהנת בכלל כהן. וכן כתב בתוספות רי"ד שם. וזה דעת עולא דרק גבי מנחה אמר "ולא כהנת" משום דכתיב "זה קרבן אהרן ובניו". וכן בירושלמי סוטה מקשה על מ"ש "מנחת כהן" ולא כהנת: והכתיב "וכהן כי יקנה נפש"! אלא מעתה ולא כהנת! א"ל והכהן המשיח תחתיו מבניו מי שבנו עומד תחתיו. וכן ס"ל גם לר"י ור' אליעזר בן יעקב. רק דהם סבירא להו דיש ללמוד מן מנחה למקום אחר להוציא כהנת (ולכן הוצרך הספרא ריבוי על "וכהן כי יקנה נפש"). וסבירא ליה לר"י דלכן גם במתנות אין כהנת בכלל דילמד סתום מן המפורש. וראב"י סבירא ליה דבמתנות יש מיעוט אחר מיעוט. כ"נ.

סימן נג

וכל מנחת כהן כליל תהיה: מלת "כליל" מורה על הכללות. רוצה לומר, שנעשה פעל הכליון בכל הדבר כמו "והאלילים כליל יחלוף", "ותעל כליל העיר". ומשתתף עם **כל** ועם **כלה** (שגדרו שאפס כולו כמו שבארנו בפירוש ישעיהו סימן טז ד). וזה מחוקי הלשון שלא תבא מלת 'כל' בכפל, רק על צד הדיוק בל נטעה שמלת 'כל' אינו בדוקא. כמו "כל העדה כולם קדושים" (במדבר ט"ז:ג'), "כל מלכי גוים כולם" (ישעיהו י"ד:ט'-י'), "וכל צריך כולם בשבי ילכו" (ירמיהו ל':ט"ז). אולם פה שבא מלת "כליל" שמורה כללות הגמור - מלת 'כל' מיותר. אמנם כבר בארנו (בסדר ויקרא סימן קלה) שבשם המין ציין הכללות בשני פנים: (א) כללות הדבר עצמו (ב) כללות מינו. ומבואר שמה שכתוב "כל מנחת כהן" היינו כללות המין, שלא לבד מנחת חובה (כדוגמת מנחת חינוך וחביתין) כי גם מנחת נדבתו כליל תהיה. והנה היה ראוי שיאמר "כליל תקטר" כמו שכתב למעלה ולא יצטרך לגזריה שוה שיתבאר בסימן שאחרי זה. רק

סתם 'הקטרה' היא בכזית - לכן אמר "תהיה" אפילו כל שהוא. ועוד שאם היה אומר "תקטר" הייתי יכול לפרש שמה שכתוב "כל מנחת כהן" היינו כללות המנחה עצמה ופירושו שאם יש כל המנחה אז כליל תקטר ואם חסר ממנה - לא יקטיר. מה שאין כן כשאמר "תהיה" - אי אפשר לפרש כן, שמלת "תהיה" מציינת ההויה, לא ההקטרה. וזהו שאמר אין לי אלא כולה; מקצתה מנין? תלמוד לומר "תהיה" – אפילו כל שהוא.

סימן נד

כליל תהיה לא תאכל: כבר בארתי בסדר ויקרא (סימן ?) שכפי דרכי המליצה היה ראוי לאמר "לא תאכל כליל תהיה" והיה מדבר בדרך לא זו אף זו, שכן דרך הלשון תמיד. ועל כן דרשו חז"ל בספרא (מובא במנחות דף נא: ודף עד) ששיעור הכתוב כל מנחת כהן (אשר) כליל תהיה - לא תאכל, ומרבה שגם מנחת חינוך וחביתין הוא בלא תעשה. וכן מ"ש למעלה "כליל תקטר" הוא מיותר לר"י (כנ"ל סימן נא) ודריש שבא לגזירה שוה שהוא הדין מה שכתוב אחר כך "כליל תהיה" (שמוכרח לכתב מלת "תהיה" מטעם הדרוש הנזכר בסימן הקודם) פירושו שיוקטר. ומבואר בגמרא שזה לר"י סתמא דספרא. אבל לר' שמעון לא מדריש כן דהוה דריש "כליל תקטר" כליל להקטרה (במשנה ג') ודריש כליל תהיה לא תאכל לענין אחר, שמנחת חוטא נקמצת. רק ר' שמעון יסבור כר' אליעזר דסבירא ליה דרוש אחר שבא לתת כלל בכל מקום, יען שכליל תהיה לכן לא תאכל. ומבואר במכות (דף יח.) דר' שמעון סבירא ליה כר"א דמקשה עליו מר"א, ור' יהודה י"ל דחולק על זה. ובזה מיושב קושית התוספות במנחות ((דף עד.) סוף ד"ה לאו דזרות)

סימן נה

זאת תורת החטאת: מה שאמר "זאת" אינה נוהגת בבמה התבאר למעלה (סימן כג) משום דכתיב "לפני השם" ולא בבמה. וכבר בארנו למעלה (סימן כד) שכל מקום שאומר "זאת תורת" מכניס דברים רבים תחת תורה אחת ומשפט אחד כולל כולם. ובמה שכתב פה "זאת תורת החטאת" יודיע שכל מיני החטאת השוו בתורה זאת. ואי אפשר לפרש שקאי על שחיטה בצפון שכבר באר זה במיני החטאת גופי' (כמ"ש בסימן שאחרי זה). וכן אין לפרש דקאי על מה שכתב "הכהן המחטא אותה יאכלנה" –

דגם זה באר (בפר' קרח) "זה יהיה לך מקדש הקדשים וכולי ולכל חטאתם", ופירשו בספרי (סימן קיז) זו חטאת יחיד וחטאת צבור וחטאת העוף וחטאת בהמה. ועל כרחך מוסב על מה שכתב 'ואשר יזה מדמה על הבגד תכובס', וקמ"ל שזה נוהג בכל חטאת, אף בחטאת הפנימית. שיש לטעות אחר שאמר "הכהן המחטא אותה יאכלנה וכולי ואשר יזה מדמה" – היינו מדם הנזכר בכתוב הקודם שהיא חטאת הנאכלות, לא מן הנשרפות. [ובאר שגם מן הדין יש לטעות בזה דמה קדשי קדשים ששוים לחטאת החצונית למריקה ושטיפה (כמו שלמד (צו פרק ז מ"ו)) לא שוו להם לכיבוס (כמו שלמד (צו פרק ו מ"ב)), חטאת הפנימית שלא שוו למריקה ושטיפה (דלא משכחת בהו דהא לשריפה קיימה) – כל שכן שלא ישוה לכיבוס]. לכן אמר "זאת תורת" להשוות גם חטאת הפנימית לענין כיבוס. אמנם לפי זה לא היה לו לתפוס מלת "זאת", שכבר בארנו למעלה (סימן כג באורך) שכל מקום שבא כינוי-הרומז **זה זאת** - ירמוז על הענין הסמוך, לא על הרחוק. עד שמשמע שבא הלימוד על שחיטה הסמוכה, לא על כיבוס שנאמר בסוף. ופירשו חז"ל [**במשנה ב**'] שמלת "זאת" שמציין על שחיטה שאצלו, לומר שבשחיטה בצפון ובכיבוס תורה אחת לכל חטאת. בא ללמד שהתורה הכוללות כל חטאת לענין כיבוס הם רק בחטאת הנשחטות, לא בחטאת העוף שאין בה שחיטה. וזהו שאמר יכול אף חטאת העוף? תלמוד לומר "זאת". ופירש ריש לקיש (זבחים צב, א): אמר קרא תשחט - בנשחטות הכתוב מדבר. ושם מקשה: ואימא בנאכלות הכתוב מדבר כדכתיב "במקום קדוש תאכל" אבל פנימיות לא! רבי רחמנא תורת. אי הכי אפילו חטאת העוף נמי! מעט רחמנא זאת. ומאי ראית? מסתברא דחטאת בהמה פנימית הו"ל לרבויה שכן בהמה שחיטת צפון וקבלת כלי וכולי פירוש: אחר דאמרינן דמלת "זאת" שמציין הענין הסמוך בא להטיל תנאי איזה חטאת, יש לפרש 'תורה אחת' לענין כיבוס שהם רק החטאת שדומים בענין הסמוך שהיא שחיטה. ומקשה הלא גם אכילה נזכר לפני כיבוס, ונטיל תנאי גם כן רק חטאת הנאכלים, לא פנימיות. ומשיב אחר ש"תורת" מרבה שני מיני חטאת ו"זאת" ממעט מין אחד, אי אפשר לומר שרק הנשחטות והנאכלות. שאם כן אין כאן רק מין אחד (שהוא חטאת בהמה חצונית), ולמה לי "תורת"? ועל כרחך נבחר אחד מהמין האחר

- או פנימית שנשחטות או עוף שנאכל. הסברה נותנת לרבות בהמה שכן דומה שהיא בהמה וטעון שחיטת צפון וקבלת כלי וכולי. ושם: רב יוסף אמר אמר קרא "יאכלנה" לזו ולא לאחרת, בנאכלות מיעט הכתוב. ואלא "זאת" למה לי? אי לא "זאת" הוה אמינא יאכלנה אורחא דקרא. קמ"ל. רב יוסף השיב שהלא במה שכתב "יאכלנה" בכינוי מוסב על הנזכר בכתוב הקודם שהיא חטאת בהמה, ואין מדבר פה בעוף כלל. והגם שיש לפרש ש"יאלכנה" אורחא דקרא (ר"ל שאין הכינוי על הנזכר מקודם רק על שם החטאת בכלל) – הלא גלה במלת "זאת" שכינוי "יאכלנה" בא בדוקא. ורבה אמר: אמר קרא "אשר יזה" – בהזאות הכתוב מדבר דעת רבה שעיקר קרא דכיבוס מדבר בפנימית, שבהם יצדק לשון 'הזיה', כי החצונית נותן באצבע והיה לו לאמר "אשר יתן מדמה" (עי' לקמן סימן סא). וב"זאת תורת" מרבה שדין כיבוס נוהג גם בחצונית. אולם יפלא מאד, הלא בספרא אמר בפירוש "יכול אין לי אלא חטאת החצונית, חטאת פנימית מנין?". ובגמרא מקשה "והתניא אף על פי שאין הכתוב מדבר אלא בנאכלות". ומשיב, שזה לענין מריקה ושטיפה אבל לענין כיבוס "אשר יזה" כתיב. ומדוע לא הק' עליו מברייתא דספרא עצמה שעסוק בה? ונראה שרבה מפרש הכי: "תורת החטאת" תורה אחת לכל חטאת (ר"ל גם חטאת חצונית). וכי מאין יצאו (חצונית)? מכלל שנאמר הכהן המחטא וכולי ואשר יזה (והזיה אין שייך רק בפנימית). ומה שאמר יכול אין לי בא לתרץ דאם כן לא היה לו לכתוב לשון "אשר יזה", רק "אשר יתן מדמה", ולא יצטרך "זאת תורת" לרבות. על זה משיב יכול אין לי אלא חטאת החצונית וכולי ודין הוא וכולי – שאז נטעה שרק בנאכלות מדבר, ולכן כתוב "אשר יזה". ואחר שכתוב "אשר יזה" שלא שייך רק בפנימית צריך "זאת תורת" לרבות גם חצונית.

סימן נו

במקום אשר תשחט העולה תשחט החטאת: כבר התבאר בספרא ויקרא (מכלתא דחובה פרשה ו ופרק ח) דיש ששה למודים על שחיטת חטאת בצפון. ובארתי הדברים באורך (שם סימן ער), שמה שכתוב פה "במקום אשר תשחט העולה תשחט החטאת" אינו מספיק, ועל ידי החמשה למודים האחרים נודע לנו שמה שכתוב פה הוא (א)

לעיכובא (ב) שכולל כל מיני החטאת, אף שאינו זכר קבוע מכפר ובא מן הצאן ועל חטא ידוע, עיי"ש. וזה שאמר "זהו שאמר (רוצה לומר, הלימוד שנזכר בפר' ויקרא) (א) לרבות כל חטאת, (ב) שלא תהא שחיטתן אלא בצפון" – ר"ל שמעכב גם בדיעבד. ולדעת ר' אליעזר הלמודים החמשה דשם מספיקים, ומה שכתוב פה "במקום אשר תשחט וכולי" בא ללמד ונמצא למד. מפני ששחיטת צפון לא נזכר רק בעולת נדבה; עולת חובה מנין? ובמה שכתב "במקום אשר תשחט העולה תשחט החטאת" למדנו שעולת חובה דומיא דחטאת צריכה גם כן צפון.

סימן נז

קדש קדשים הוא: זה דברי מיותר דהלא ידענו זה. ופירשו חז"ל שבא ללמד שטעם שצריכה להשחט בצפון אינה מצד שהוא חטאת לבד רק מצד סוגו הכולל שהיא קדש קדשים, והוא הדין כל קדשי קדשים כמוהו; והוא הדין שלמי צבור שהם קדשי קדשים - אין דינם כשלמים רק צריכים צפון. וכבר בארנו (ויקרא סימן סט ובכמה מקומות) שמלת "הוא" הוא למותר, שהרבה פעמים יחסר מלה זאת, כמו "לאהרן ולבניו קדש קדשים" (ויקרא ב, ג). פירשוהו שבא למעט; **רק** הוא קדש קדשים, לא תודה ואיל נזיר – הם קדשים קלים ודינם למקום שחיטה כדין קדשים קלים שנשחטים בכל מקום בעזרה.

סימן נח

הכהן המחטא אותה יאכלנה: 'המחטא' הוא הזורק את הדם כמו "ויקח משה את הדם..ויחטא את המזבח"; רוצה לומר, שמסיר החטא והחסרון. שזה גדר כמה שרשים שמשמשים בבנין הכבד על ההפך כמו: "סקלו מאבן" (ישעיהו סב, י), "ובכל תבואתי תשרש" (איוב לא, יב), וכדומה. ואי אפשר לפרש שרק כהן הזורק יאכל – דהא כל אנשי המשמר אוכלים; וכן קטן אוכל. ועל כן פירשוהו שרק כהן הראוי לחיטוי ראוי לאכילה, רוצה לומר, נוטל חלק בהקרבן. לאפוקי טבול יום ומחוסר כפורים ואונן - הגם שהוא מן המשמר - אינו ראוי לחיטוי. וכן הקטן - אף על פי שאוכל - אינו חולק. ותפס "יאכלנה" ולא אומר "יחלקנה" לאמר הראוי לאכילה חולק והבלתי ראוי אינו חולק. כי למדנו מ"כל זכר בכהנים" שבעל מום חולק הגם שאינו

ראוי לחיטוי ונטעה שמרבה אונן. לזה אמר שרק הראוי לאכילה חולק. זה העולה מדברי הגמרא זבחים (דף צט.).

סימן נט

הכהן המחטא אותה: כבר אמרנו (בסימן הקודם) שפעל 'חטא' בכבד מורה על זריקת הדם. וכן מצאנוהו על הזיית אפר פרה. וכל מקום שנמצא פעל חַטֵּא בכינוי - תשוב הכינוי אל הדבר המקבל הטהרה וההזיה. כמו "ויחטא את המזבח" (ויקרא ח׳:ט״ו), "ולקח לחטא את הבית" (שם יד), "וחטאת את המקדש" (יחזקאל מ״ה:י״ח), "תחטאני באזוב" (תהלות נא). וכן בא על המתטהר בבנין התפעל: "הוא יתחטא בו" (במדבר, יט). אבל לא נמצא שישוב הכינוי על החטאת עצמו רק בג' מקומות: פה ולקמן (ויקרא ט, טו) "וישחטהו ויחטאהו כראשון" ובדה"ב (דברי הימים ב כ״ט:כ״ד) "ויחטאו את דמם המזבחה" ובזה יפורש שעשו בהדם כמשפט חטאת, ר"ל שנתנו ממנו על ד' קרנות ונתנו דרך הזיה, לא דרך זריקה. וכן אמר בספרא (שמיני פרשה א מ"יט) "וישחטהו ויחטאהו כראשון" – מה הראשון טעון חטוי אף זה טעון חטוי, מה הראשון טעון ד' קרנות אף זה – ר"ל ממה שכתוב "ויחטאהו" בכינוי על החטאת עצמו פירושו שעשה בו כמשפט החטאת. וכן פרש"י שם. וכן במה שכתב פה "המחטא אותה" בכינוי, פירשוהו שעשה בה מעשה חטאת שנתן דמה למעלה ולא שנתן דמה למטה. וזה יסוד דרוש השני. וכבר בארנו (בסדר ויקרא סימן מז ובכל הספר) שכל מקום שכתוב מלת "אותה" "אותו" וכדומה - בא למעט זולתה. כי אחר שהיה די בכינוי לבדו (לכתוב "המחטאיה"), וכתב הכינוי בדיבוק אל מלת "את" – בא למעט כשרה ולא פסולה. וזה יסוד דרוש הראשון. ובארו דצריך לרבות שנתן דמה למעלה משום דממה שכתוב "ודם זבחיך ישפך" יש לטעות שחטאת שנתן דמה למטה כשרה, ושמה שכתוב "על קרנות המזבח" היא רק למצוה. והוא, כי ממה שכתוב "ישפך" למדינן שדי בשפיכה אחת וכמו שמ"ש "על קרנות" (שיהיה על ד' קרנות) אינו מעכב - הוא הדין מה שכתוב "על קרנות" שיהיה למעלה אינו מעכב. [ולשון הברייתא בזבחים (דף נב:) "מכלל שנאמר ודם זבחיך ישפך למדנו לנתנים במתן ד' שנתנם במתנה אחת כפר. יכול אף הנתנים למעלה שנתנם למטה כפר"] ומשיב [**במשנה ד'**] שהלא נדע

מן הדין שפסול כי נאמרו דמים למטה מחוט הסקרא בחטאת העוף [כמ"ש בספרא ויקרא דבורא דחובה (ויקרא חובה פרק יח מ"ח) "והזה מדם החטאת" וכולי על קיר התחתון] ונאמרה דמים למעלה מחוט הסקרא בחטאת בהמה. כמו שאם נתן דם חטאת העוף למעלה פסול [עי' רש"י תוס' זבחים שם] - כן אם שינה מלמעלה למטה פסול. ודוחה קל וחומר זה דשאני אם שינה מלמעלה למטה שהרי יש מהם למטה - שפיכת שירים על היסוד. ומשיב שהרי הפנימים יוכיחו שאף ששיריהם שלהם שופך על יסוד מערבי של מזבח החצון, מכל מקום אם שינה ונתן ההזאות בחוץ פסול. הרי שזה אין מועיל לשינוי המקום בהזאות. ודוחה דשאני הזאות פנימיות שאין מזבח פנימי לבד ממרקו כי צריך הזיה על הפרוכת תחלה, והואיל וטעונים ב' עבודות בפנים - חמירי לעכב אם עשאן בחוץ. מה שאין כן בנתנים למעלה שהקרנות ממרקות וגומרות עבודתם - הוה אמינא דלא חמירי וכפר. תלמוד לומר "המחטא אותה". כן פירשוהו בגמרא זבחים (דף נב:)

סימן ס

במקום קדוש: מה שאמר [**במשנה ה'**] יכול במחנה לויה וכולי - התבאר למעלה (סימן לב). ומה שאמר [**במשנה ו'**] "כל אשר יגע" וכולי יכול אף על פי שלא בלע - התבאר למעלה (סימן לח). ומה שאמר בבשרה ולא בעצמות - יתבאר לקמן (סימן קיז) שעצמות וגידין אינם בכלל 'בשר'. והיה לו לומר "אשר יגע בה". וימעט דוקא בבשרה. ומה שאמר יקדש להיות כמוה וכולי - ר"ח גריס "כחמור שבהן" ועיין בתוס' פסחים (דף מה.). והקרבן אהרן האריך פה, ומפני שאין נוגע למטרת החבור הנוכחי קצרתי בזה.

סימן סא

אשר יזה מדמה: רש"י ז"ל פירש ואם הוזה מדמה וכולי אשר יזה - יהיה נזה. כמו "לא יטה לארץ מנלם" (איוב, טו) - יהיה נטוי. והוא לדעתו מן הנפעל. ור' אברהם בן עזרא בשם הרמ"ך שהוא מן הקל ושרשו **נזה**, והנון נבלע בדגש. וכן "ויז מדמה על הקיר". וכן דעת הרד"ק. וגם לפי דעתם הוא קל עומד שזה ההבדל בין "יזה" בחיריק ובין "יזה" מן ההפעיל שיוצא. והנה ממה שתפס פעל 'הזיה' ולא אמר "אשר יפול" או "אשר יתן מדמה" - הוכיחו חז"ל שמלמד שרק אם הוא דם הראוי להזיה, לא דם

פסול הבלתי ראוי להזות (עיין אילת השחר סימן יא). רק שרבי עקיבא סבירא ליה דכל שהיה לה שעת הכושר קרינן "אשר יזה" כיון שהיה ראוי להזיה. ור' שמעון סבירא ליה כדעת רש"י שהוא מן הנפעל כמו ינזה, וכל נפעל יש לו פועל יוצא. רוצה לומר אשר ינזה על ידי האדם המזה. ואם כן צריך שיהיה גם עתה ראוי להזיה, שינזה בעת שמזה ממנו. ולזה סבירא ליה דאף שהיתה לה שעת הכושר ונפסלה – אין טעון כיבוס, דאז לא יצויר פועל מַזה שעל ידו יִנָזה הדם. וחכמים בזבחים (דף צג.) בארו טעם אחר בפלוגתא זו. ויתבאר לקמן (סימן סד).

סימן סב

אשר יזה מדמה: במה שכתב "מדמה" ולא אמר "ממנה" מורה: רק מדמה, ולא מרוטבה. (בל תאמר קל וחומר אחר שהרוטב טעון מריקה ושטיפה, כל שכן כיבוס). ובמה שכתב "מדמה" בכינוי מבואר גם כן לפי הפשט שרק מדם חטאת שבה מדבר, לא מדם קדשי קדשים (בל תלמוד קל וחומר אחר ששוו לחטאת למריקה ושטיפה (כמ"ש בסימן עא), כל שכן שישוה לכיבוס).

סימן סג

על הבגד אשר יזה עליה תכבס: היה ראוי לאמר "אשר יזה מדמה על הבגד תכבס". והשיבו חז"ל בספרא (מובא בזבחים דף צד) שאז היינו מפרשים שיכבס כל הבגד משני טעמים: (א) כי חק קבוע בלשון שמפרשים תמיד שהפעל מוסב על השם הסמוך לו, ויפורש תכבס הבגד, לא תכבס הדם (ב) שפעל 'כבס' בא תמיד בתנ"ך על הדבר שמסירים ממנו הכתם, לא על הכתם המוסר. כמו "וכבסו שמלותם", "כבסו מרעה לבך". וכן בלשון רחיצה. (ולא נמצא רק "אחרי הכבס בנות ציון"). לכן אמר "אשר יזה עליה תכבס" - רוצה לומר, החלק של הבגד ששם נזה תכבס, לא הבגד כולו.

סימן סד

אשר יזה עליה תכבס: כבר כתבתי (בסימן סא) שמה שתפס "ואשר יזה מדמה" בלשון הזיה (ולא אמר "אשר יתן מדמה" או "אשר יפול") דייקו חז"ל שצריך דם הראויה להזיה, לא דם הפסולה. אולם במה שכתב שנית "אשר יזה עליה" בלשון הזיה ולא בלשון "יהיה עליה" או "אשר יפול" או "יתן" – למדו שגם אם הוא דם כשרה שראוי להזיה, צריך שתתקבל בכלי. ואם עדן לא נתקבל וניתז מן הצואר על הבגד

- אין צריך כיבוס. וזה כפי הכלל אשר בידינו שפעל הבא כפול מורה שבא במובנו המדויק ורצונו לומר "אשר יזה" - שכבר היה ראוי להזיה, שהיה בכלי. ובריייתא זו מובאת בזבחים (דף צג.). וכבר התבאר בפרשה ויקרא (סימן רג וסימן רפט) שמחוקי הלשון שבמאמר תנאי עתידי יבא הפעל הראשון בלשון עתיד, אבל הפעלים שאחריו שמבארים הדין יבואו בלשון עבר או הוה כמו "ואם בכלי ברזל הכהו" "ואם אמת היה הדבר" וכיוצא. והיה ראוי לכתב פה "אשר הוזה עליה" בלשון עבר. ופירשוהו רבותינו [**במשנה ה**'] (מובא בזבחים צג:) שלכן תפס לשון עתיד ללמד רק אשר יזה בעתיד, ר"ל שעוד לא הזה; אבל אם כבר הזה - אין צריך כיבוס. [ובגמרא מפרש דלמאן דאמר שירים שבאצבע פסולים פירוש "משהזה" היינו שירים שבאצבע. ולמאן דאמר שירים שבאצבע כשרים פירוש "משהזה" שגמר כל ההזיות] ומן ב' הדרשות האלה הוציאו ב' דינים. מן הדרוש הא' הוציאו שאם נשפך מן הכלי על הרצפה ואספו - צריך כיבוס מפני שכשר להזיה. ומצואר בהמה על הרצפה ואספו אין צריך כיבוס מפני שפסול להזיה (כמו שלמד בספרא ויקרא מכלתא דנדבה (פרשה ד מ"יא)). ומן הדרוש הב' הוציאו דאם ניתז מן הקרן ומן היסוד אין צריך כיבוס. ופירשו בגמרא מן הקרן ממש; הא הראוי לקרן כגון ג' מתנות שבחטאת - צריך כיבוס שעדיין לא נגמרה הזיה. ו"מן היסוד" פירושו הראוי ליסוד משום שכבר נגמרה הזיה. וכמו שאמר משהזה אין טעון כיבוס.

סימן סה

על הבגד אשר יזה עליה: שם 'בגד' בא בכל התנ"ך בלשון זכר, לבד פה בלשון נקבה – "אשר יזה **עליה**". ועוד פעם אחת במשלי (משלי ו, כז) "ובגדיו לא תשרפנה". ואמרו חז"ל דלכך בא כינוי "עליה" בלשון נקבה ללמד שלא בא שם 'בגד' בהבנה המדויקת (שבזה אינו אלא בגד, ולתנא דבי ר' ישמעאל אינו אלא בגד צמר ופשתים), רק בא בהבנה המורחבת שמשתתף עם כסות ושלמה ושמלה הנרדפים עמו שכולל כל מה שילבש ויתכסה בו, והם באים בלשון נקבה. ועל שם זה אמר כינוי "עליה" לכלול כל הבגדים. ודעת ר' יהודה שהכתוב מרבה דבר הראוי לקבל טומאה אף שעדיין אינו מקבל כמו העור משהופשט שצריך מחשבה. ור' אליעזר סבירא ליה שלא מרבה רק המקבל

טומאה ואין מחוסר מחשבה. [ובגמרא זבחים (דף צד.) אומר כמה אופנים איך משכחת בבגד ראוי לקבל. לאביי משכחת מטלית פחותה משלש ולרבא בגד שחשב עליו לצורה. ולרבה עיצבא שחשב עליו לקצעה. דכל הני ראוים לקבל אם יחשב עליהם] וכפי הנראה דעת ר' אליעזר כתנא דבי ר' ישמעאל (מנחות לט, ב) ובכמה מקומות דסתם 'בגד' אינו אלא צמר ופשתים, ומרבה אף מינים אחרים. וכמו שפרש"י בדברי ר' אליעזר דסתם בגד אינו אלא צמר ופשתים. ור' יהודה יסבור כמו דקיימא לן להלכה כרבא דבגד כולל כל מיני בגדים ואין צריך להרבות שאר בגדים, ועל כן מרבה הראוי לקבל טומאה. ובזה יש לתרץ קושיית תוספות ביבמות (דף ה ד"ה לרבנן מנ"ל) הוי מצי למימר דלא סבר כר' יהודה, ולמה שבארנו הרבנן הוא ר' יהודה בעצמו. וכן מתורץ הקושיא השניה שם, עיי"ש. אך לשיטת הרמב"ם אי אפשר לפרש כן דאם כן יסתר מה שפסק (פ"ח מהל' מעה"ק ה"ה) כר' יהודה אל מה שפסק ב(פ"ג מהל' ציצית ה"ב) כתנא דבי ר' ישמעאל דסתם בגדים שבתורה אינם אלא צמר ופשתים.

סימן סו

תכסב במקום קדוש: היינו בעזרה. ונראה שלמדנוהו ממה שכתוב (בפסוק טו ופסוק יט) "במקום קדוש תאכל בחצר אהל מועד" שהיא בעזרה, לא במחנה לויה כמו שכתבנו למעלה (סימן לב). והנה מדרכי הלשון ומשפטיו שיקדים תמיד את הפעל אל השם, לבד במקום שבא המאמר דרך הפוך או סתירה או דרך חלוקה מגביל אל המאמר הקודם ושורש החלוקה הוא בין השמות – יקדים את השם אל הפעל. למשל, "ואם כבש יביא קרבנו לחטאת" שבא דרך חלוקה – בין כבש ובין שעירה – יקדים שם 'כבש' אל הפעל 'יביא', כי היא עיקר במאמר. ולפי זה, אחר שאמר "וכלי חרש אשר תבושל בו" בקדימת השם אל הפעל ולא אמר "ואשר תבושל בכלי חרס ישבר" כמו שכתב "ואשר יזה מדמה על הבגד תכבס" (בקדימת הפעל אל השם) – מבואר שמאמר "וכלי חרש" בא דרך חלוקה אל המאמר שלפניו; שמחלק בין בגד ובין כלי חרס; הבגד תכבס והכלי חרס תשבר. וזה מבואר שמאמר הבא דרך חלוקה, אין הפרטים מובדלים זה מזה רק בדבר שחלקם הכתוב בפירוש. אבל ביתר הדברים הם דומים זה לזה ולמדים זה מזה. למשל, "ויבא קין מפרי האדמה מנחה להשם והבל הביא גם

הוא מבכורות צאנו" – לא הוצרך לבאר שהביא מנחה לה' כי ידענו שהחלוקה בין הבל וקין הוא רק במה שזה הביא מפרי האדמה וזה מבכורות צאנו. אבל בזה שהיה מנחה לה' השוו. וכן תמיד. וכמ"ש באילת השחר (פרק יב). וממילא מבואר שגם כלי חרש תשבר במקום קדוש, אחר שמאמר "וכלי חרס" בא בהכרח דרך חלוקה והיפוך אל מאמר "ואשר יזה מדמה על הבגד" (שלכן הקדים השם אל הפעל). אם כן אין מובדלים רק במה שזה יכבס וזה ישבר, אבל במה שכתוב "במקום קדוש" הם דומים. ושיעורו: ואשר יזה על הבגד תכבס במקום קדוש וכלי חרס ישבר (במקום קדוש) ואם בכלי נחשת - ומורק (במקום קדוש) – כי גם מאמר זה בא דרך חלוקה כמו שיתבאר (בסימן ?). וזהו שאמר בספרא (מובא בזבחים דף צד:) מנין אף שבירת כלי חרס במקום קדוש? תלמוד לומר "וכלי חרס אשר תבושל בו ישבר" [כן הוא בגמרא] – רוצה לומר, במה שהקדים השם אל הפעל. והנה מה שאמר הא כיצד? הבגד שיצא חוץ לקלעים וכולי – רצונו לומר כי אם הוא בפנים נדע מן הסברה ששם יכבס וישבר, וכמו שאמרינן לענין שריפת קדשים פסולים שישרפו בפנים כמו שלמד בספרא לקמן (פרק ח מ"ה). ומה שאמר [**במשנה ח**'] נטמא חוץ לקלעים קורעו – כי אסור להכניס בגד טמא לעזרה. ומפרש בגמרא (שם) דמשייר כדי מעפורת (שיקרא עוד בשם 'בגד' לענין זה דכתיב "הבגד יכבס"). וכן במה שאמר בכלי חרס "נוקבו" - אמרו דנוקבו בשורש קטן שהוא כמוציא משקה לטהר מטומאתו ועדיין שם 'כלי' עליו לקיים בו "וכלי חרס ישבר" כיון שיכול ליחדו לאוכלין ויקרא 'כלי'. ועיי"ש ואין להאריך.

סימן סז

וכלי חרש: ידוע בחכמת ההגיון שמתנאי החלוקה שתהיה שלמה ושתקיף על כל הפרטים. למשל, אם נרצה לחלק את מין האדם לפי צבע עורו נאמר: "מין האדם לפי צבעו: יש אנשים לבנים ביותר, לבנים אדמדמים, אדום בוהק, שחורים כגחל, שקערורים אדמדמים, שקערורים ירקרוקים, וכדומה". אולם יש בידֵי המחלק לתפוס רק המינים היותר נפרדים לבד, לומר "מין האדם לפי צבעו נחלק לאנשים לבנים ואנשים שחורים". וגם זו חלוקה שלמה כי אז נכניס הלבנים ביותר והלבנים אדמדמים ומראה בוהק בשם 'לבנים', והשחורים ביותר ויתר הצבעים הנוטים

לשחרות יותר מאל הלבנונית בשם 'שחורים' או 'כושים'. וכן יהיה בחלוקות אשר תעשה התורה. למשל, פה רצה לעשות חלוקה בין הכלים שיתבשל החטאת בהם – שכלי חרס ישבר וכלי נחושת ישטף במים. והנה יצויר שיתבשל בכלים העשוים מחומרים אחרים שאינם חרש או נחושת כמו בכלי נתר או בכלי כסף או ברזל וכדומה. ונשאל איך דינם. אמנם נאמר שבודאי תפסה התורה חלוקה שלמה ותפס שני מינים הרחוקים – כלי חרס וכלי נחושת לדוגמא – ונדע שיתר הכלים יתחלקו בין שני המינים האלה. כל הנוטה יותר אל מין החרס כמו כלי נתר ודומיהם - דינם ככלי חרש. והנוטה יותר אל מין הנחשת כמו כלי כל המתכיות - דינם ככלי נחושת. אמנם אם היה רצון הכתוב לעשות חלוקה בלתי שלמה ולדבר רק מכלי חרש ונחושת לבד ולא ישקיף על יתר הכלים - אז היה לו לאמר "והחרש אשר תבושל..ואם בנחושת בושלה"; שאם יתפוס רק שם האישיי 'חרש' ו'נחושת' לבד - נדע שאינו מדבר על כלל הכלים. אבל במה שכתב 'כלי חרש' 'כלי נחשת', שצרף שם הסוג 'כלי' אל שם האישיי – ידעינן שמדבר על כלל הכלים, מה דין הכלים. ובהכרח שמה שכתב "כלי חרש" היינו כלי של מין הדומה לחרש, ו"כלי נחושת" - כלי של מין הנחשת. (וכבר כתבתי כיוצא בו ויקרא (סימן רצג) כי בהתחבר שם הסוג אל שם האישי יולד מהם מושג אמצעי. עיי"ש). וזהו שאמר בספרא מנין לרבות כלי נתר? תלמוד לומר "וכלי חרש". ואמר [**במשנה ב'**] מנין לרבות כלי מתכות? תלמוד לומר "ואם בכלי נחשת" – רצונו לומר שבמה שכתב "כלי חרש" ו"כלי נחשת" מדבר מן המין הקרוב אליהם. וכן אמר בפרשת מצורע (פרשה ג מ"א) על "וכלי חרש אשר יגע בו הזב" – כי בכל אלה המקומות דבר בדרך החלוקה בין כלי חרש לשאר כלים, ועל כרחך שכל הקרב אל מין החרס דומה אליו בדינו כמו שבמה שאומר שם "כלי עץ" נכללו כל הכלים העשוים מן הגומא מן הערבה מכפות תמרים וקליפי אלנות, כמ"ש הרמב"ם (פ"א מהל' כלים ה"יג), כי זה גדר החלוקה השלמה. ועוד יתבאר זה היטב לקמן (סימן קיב). וזה דוקא במאמר התנאי שבא בדרך החלוקה. אבל במאמר הפשוט כשכתוב "כלי חרש" - היא דוקא חרש, לא דבר אחר. ובזה תבין מדוע במצורע (לקמן יד ה - "ושחט

אל כלי חרש") וכן בסוטה ("מים קדושים בכלי חרש") צריך פיילי חדשה כמו שיתבאר שם ואין נתר בכלל. כי שם הוא צווי פשוטה. והבן.

סימן סח

וכלי חרש אשר תבושל בו: כבר בארנו באילת השחר (פרק יב) שדרך הלשון להקדים תמיד את הפעל אל השם, אם לא במקום שבא [1]דרך גדר הפוך וסתירה [2]או דרך חלוקה ויסוד החלוקה היא בין השמות, שאז יקדים את השם אל הפעל. וממה שהקדים פה את השם אל הפעל (ולא אמר "ואשר תבושל בכלי חרס" כמו שכתב "ואשר יזה מדמה על הבגד") – מזה מבואר שמאמר זה בא דרך חלוקה עם המאמר שלפניו; שמחלק בין בגד ובין כלי חרס - הבגד יכבס וכלי חרס ישבר, עיי"ש. אמנם זה מבואר שבמקום ששני המאמרים מובדלים זה מזה, בין בהשם בין בהפעל, לא יכנסו בגדר החלוקה כלל, רק למאמר עומד בפני עצמו בלתי נתלה בחברו וממילא שב דינו כמאמר הבודד בפני עצמו שיקדם תמיד את הפעל. למשל: "אם הכהן המשיח יחטא...ואם כל עדת ישראל ישגו..אשר נשיא יחטא..ואם נפש אחת תחטא.." – הם מאמרים מחולקים שיחלק בין חטא הכהן המשיח ובין חטא העדה והנשיא והיחיד (ואחר שיסוד החלוקה בין השמות - לכן הקדים בהם את השם אל הפעל) – הנה כל אלה החלוקות הם בין השמות אבל כולם דומים בפעל, בכולם מדבר שנושא אחד חטא והחילוק הוא מי החוטא. לא כן שני המאמרים הסמוכים זה לזה: "ומכה אביו ואמו מות יומת..וגונב איש ומכרו וכולי" – אינם נתלים זה בזה בדרך החלוקה אחר שהם מובדלים בין בשם בין בפעל וכל אחד ענין בפני עצמו. ואם כן יפלא מאד הלא גם פה הם מובדלים גם בפעל – "אשר יזה על הבגד..וכלי חרש אשר תבושל בו.." – וההזיה והבישול הם פעלים בלתי דומים ואם כן כל אחד ענין בפני עצמו, ולמה הקדים השם אל הפעל? מזה הוכיחו חכמינו בחכמת אלקים שפעל 'תבושל' לא בא בדוקא מצד שנתבשל דרך בישול, רק מצד שעל ידי הבישול נבלע הרוטב בהכלי. ובזה פעל 'תבושל' ופעל 'יזה' הם דומים: אם נבלע בבגד על ידי הזיה או אם נבלע בכלי חרש על ידי בישול. כל אחד כפי דרך בליעתו, וההבדל הוא רק בין השמות; שאם נבלע בבגד תכבס ואם נבלע בכלי חרש אין מועיל כיבוס וצריך שבירה. ושפיר

הקדים את השם אל הפעל כי שני הפעלים 'יזה' 'תבושל' דומים, וההבדל הוא בין השמות 'בגד' ו'כלי חרש' שמצד זה דיניהם מובדלים. וזהו שאמר בספרא (מובא בזבחים דף צה:) עירה לתוכו רותח מנין? תלמוד לומר "אשר תבושל בו" – רוצה לומר שאם פעל 'בשל' דוקא ולא מטעם בלוע, אם כן אין לו שיתוף עם מאמר שלפניו שמדבר בהזיה, והיה לו לכתב "ואשר תבושל בכלי חרש" בקדימת הפעל. [ומטעם זה פשיט רבא בזבחים (דף צח:) דדם חטאת למעלה ודם עולה למטה אין צריך כיבוס דמטעם בלוע הוא, דאם יזה הוא מטעם נגיעה אין פעל 'יזה' דומה לפעל 'תבושל'. והא דבעי רמי בר חמא זבחים (דף צה:) תלאו באויר תנור מהו ומסיק בלוע בלא בישול לא מבעיא ליה כי מבעיא ליה בישול בלא בלוע, טעמו הוא שאחר שפירוש "תבושל בו" תבלע בו - מדוע הוציא בלשון 'בישול'? ומזה י"ל דהוא הדין בישל ולא בלוע וכמו שאמרו שם (דף צט) לימא קרא יחלקנה, מאי יאכלנה. וי"ל דבעיית רמי בר חמא תלוי בפלוגתת ר' יונה ור' יסה בירושלמי (ירושלמי שבת ג, ה). שלר' יונה דסבירא ליה שם שעירוי מבשל ואמר שם חייליה דר' יונה מן הדא אחד שבשל בו ואחד שערה לתוכו רותח – אם כן י"ל מ"ש 'תבושל' משום דלא משכחת בלוע בלא בישול אבל עיקר הוא הבלוע ותלאו באויר תנור לא. ולר' יסה שם שמ"ש "אחד שעירה בו" הוא משום שעירוי בולע אבל לא מבשל (ומשכחת בלוע בלא בישול), הוה ליה לומר "תבלע בו", ובהכרח דאפקא בלשון 'בישול' להורות שהוא הדין בבישול בלא בלוע. ועיין בתוס' זבחים שם. ואין להאריך] מזה מבואר שגם מה שכתוב "ואם בכלי נחושת בושלה" פירושו שנבלע, לא נתבשל דוקא. דאם לא כן יהיה הבדל בין מה שכתב "בכלי חרש תבושל בו" – שפירושו שנבלע, ובין מה שכתוב "בכלי נחושת בושלה" – שפירושו נתבשל דוקא, ואם כן היה לו לומר "ואם בושלה בכלי נחושת" בקדימת הפעל אל השם (שיהיה פירושו אם לא נבלע שלא על ידי בישול רק נתבשל ממש – אחר שיש הבדל בין הפעלים כנ"ל) ובהכרח ששני הפעלים דומים ואין החלוקה רק בין השמות. וזהו לשון הספרא כלי נחושת שעירה לתוכו רותח מנין? תלמוד לומר "אשר תבושל בו ישבר ואם בכלי נחושת" – רוצה לומר שהקדים השם 'כלי נחושת'

אל פעל 'בושלה'. ומה שאמר [**במשנה ב**'] מנין לרבות שאר מתכות וכולי – התבאר למעלה (סימן סז).

סימן סט

ואם בכלי נחושת בושלה ומורק וכולי: חז"ל הוכיחו שאינו נאסר תיכף רק יכול לבשל בו כמה פעמים כל זמן אכילתו, ואז כשנעשה נותר צריך כלי חרש שבירה וכלי מתכות הגעלה. לזה אמרו שמבשל ושונה ומשלש - רוצה לומר, לכל סעודה וסעודה. ודבריהם נאמנו מאד. כי זה מבואר שלא ידבר הכתוב במאמרים תנאים מחולקים רק במקום שכל חלוקה שוללת את חברתה; ר"ל שלא ימצא שיעשה התנאים (הבאים בחלוקות) כולם כאחת. אבל במקום שיצויר יעשה כולם כאחת והכתוב רוצה להודיע דין כל אחד ואחד – לא יחלקם על ידי מלת "אם", רק יודיע דין שניהם בצורת מאמר החלטי, לא בדרך תנאי. למשל: "מכל הבהמה הטהורה תקח לך שבעה ושבעה ומן הבהמה אשר לא טהורה שנים שנים", "והעברת כל פטר רחם...וכל פטר חמור תפדה בשה" – שלא דבר בדרך החלוקה ("ואם פטר חמור..") רק מדבר מן כלל הבכורים מה יעשה עם כל אחד. והנה אחר שהחטאת היא בהמה שלמה הלא בודאי לא יבשלוהו בסיר בפעם אחת; כי נאכל ליום ולילה ויחלקוהו לשלשה סעודות. ואם נאמר שאין רשאי לבשל בהכלי רק פעם אחת - אם כן יבשל בכל פעם בכלי אחרת ויצויר שיבשל פעם אחד בכלי חרש ובפעם השני בכלי מתכות. ובזה היה ראוי לתפוס הלשון "ואשר תבושל בו כלי חרש ישבר וכלי נחושת ומורק ושוטף במים", כי יצויר שבשל החטאת בשני מיני הכלים כאחד; וראוי להודיע דין שניהם בדרך מאמר פשוט, לא בדרך מאמר תנאי, ובזה יקצר בלשונו ולא יצטרך למלת "אם" ולא לכפול פעל 'בושלה'. מזה מבואר שיכול לבשל כל זמן אכילה בכלי אחד ובזה בודאי מבשל כל זמן אכילה בכלי אחד. שאחר שלבסוף יצטרך לשבור הכלי או להגעילה – לא יפסיד לשבר ולא יטריח להגעיל כמה כלים בחנם. ולכן תפס דרך התנאי "**ואם** בכלי נחושת בשלה"; כי אם בישל בכלי נחושת לא יבשל בכלי חרש. וכן מוכח מזה להפך גם כן - שגם כלי חרש מבשל בו כל היום שאי לאו כן יצויר גם כן שמבשל בשניהם לפי מה שתפס הציור שבשל תחלה בכלי חרש. וזהו מה שאמר בספרא "ואם בכלי נחושת בושלה"

מלמד שמבשל ושונה וכולי – רוצה לומר שאם לאן כן לא היה לכתוב בלשון תנאי. ודעת ר' טרפון דברגל ששלמים מרובים יוכל לבשל כל הרגל; דכל יום נעשה גיעול לחברו. וחכמים חולקים על זה וסבירא להו דאינו מבשל רק עד זמן אכילה ולא אחר כך שנעשה נותר. ועיין בזבחים (דף צז.) שני גירסות בזה. ואין כאן מקום להאריך.

סימן ע

ומורק ושוטף במים: שורש **מרק** מצאנוהו בפעל על הצחצוח והליטוש – " נְחֹשֶׁת מָרוּק" (דה"ב ד, טז) "מְרָקוּ הָרְמָחִים" (ירמיהו מו, ד). ויש הבדל בינו ובין **מרט**. 'המורט' לוטש מעט מגוף הברזל לצחצחו כמו "חרב הוחדה וגם מורטה למען היות לה ברק מורטה" (יחזקאל כא, טו). ו'המרוק' הוא להעביר השמנונית והזיעה שעל פניו עם החלודה הבא בסבת האדים שמזיע הברזל והנמשך אליו על ידי ליחות האויר וכדומה. וזה די במים צוננים שנותן תוך הכלי ומשפשף אותה היטב ביד. וזה המבדיל בינו ובין **שוטף**. שהמים השוטפים עוברים על פני הדבר, ושוטפים, ומעבירים בכחם את הנדבק על פניו מבחוץ. ולא יהיה זה תוך הכלי, שהמים נחים שם בלתי שוטפים והגאול קרוש שם מאד וצריך מירוק. וזהו שאמר מריקה כמריקת הכוס ושטיפה כשטיפת הכוס – רוצה לומר שמריקה מבפנים ושטיפה מבחוץ כמ"ש בברכות (דף נא.) גבי כוס של ברכה. וזה כדעת רבי. וכן הוא במשנה לגירסת רש"י. אמנם חכמים בברייתא חולקים על זה וסבירא להו מריקה בחמין ושטיפה בצונן. הם שתפו פעל זה עם שם 'מרק' – "וְאֶת הַמָּרַק שְׁפוֹךְ" (שופטים ו, כ) – שהוא הלחות היוצא מן הבשר והורק ממנו. ומשתתף בזה עם הרקה. שיסוד השתופים האלה **רק**. ובא **ירק רוק**, "**אריק** חרבי", "הבל וריק". וכולם מענין הרקת דבר הנבלע עד שנעשה ריק מהממלא אותו. וכן יוריק בליעת הכלי שבלע מרק הבשר. וזה ידוע שפעלים הנגזרים מן השמות כשבאו בבנין הכבד יורו על הפך הפעולה כמו "סקלו מאבן", "ובכל תבואתי תשרש", וכדומה. וכן "מורק" – הסרת המרק והרוטב. וזה על ידי הגעלה בחמין והשטיפה בצונן. והרמב"ם כן גרס במשנה. ומ"ש "השפוד" פירשוהו בתוס' שם (זבחים צז, א). ומ"ש [**במשנה ג'**] "ומורק וכולי" התבאר בסדר ויקרא (סימן נו) בטוב טעם, עיי"ש, כי שם נמצא דרוש זה ראשונה.

סימן עא

כל זכר בכהנים יאכל אותה: פסוק זה אין מקומו פה. כי למעלה כשאמר "הכהן המחטא אותה יאכלנה" היה לו לכתוב "כל זכר בכהנים יאכל". וגם מה שכתב "קדש קדשים הוא" מיותר; כי ללמד על קדש אחר שנאכל כגון זבחי שלמי צבור זה למדינן מאשם כמו שיתבאר (בסימן פד). ופירשוהו חז"ל שבא פה משום מריקה ושטיפה; שרצונו לומר שישטוף וימרק ורק באופן זה "כל זכר יאכל". וממילא נדע שהבלתי נאכל אין צריך מריקה ושטיפה. וזהו שאמר יכול אף הפסולה וכולי תלמוד לומר "ומורק ושוטף..כל זכר וכולי". ויש בזה פלוגתא בין ר' שמעון ובין ר"ע ור' יהודה בשני דברים. ר' שמעון סבירא ליה דאף שהיה לה שעת הכושר ונפסלה - אין צריך מריקה ושטיפה. וסבירא ליה גם כן דקדשים קלים אין צריך מריקה ושטיפה. ור"ע סבירא ליה דבהיה לה שעת הכושר צריכה מריקה ושטיפה. ור' יהודה סבירא ליה דגם קדשים קלים צריכים מריקה ושטיפה. ומבואר בזבחים (דף צג ודף צו:) דשניהם בחדא שטתא קיימי וכמו שנבאר. דעת ר' שמעון: דאחר שאמר דרך תנאי "ומורק ושוטף..כל זכר יאכל אותה" - רק הראוי לאכילה טעון מריקה ושטיפה, לא הבלתי ראוי (אף שהיה לה שעת הכושר). ובאר גם כן דלכן אמר "יאכל אותה" ולא אמר "יאכלנה" בכינוי (ומבואר אצלינו תמיד שמלת "אותה" בא לדרשה) שבא להורות שמוסב על גוף הפעול הנזכר בכתוב הקודם על דיני מריקה ושטיפה. וכן מ"ש הטעם "קדש קדשים הוא" שמיותר כנ"ל היא טעם על מריקה ושטיפה – לכן לא יאכל רק על ידי מריקה ושטיפה יען שהוא קדשי קדשים, ומבואר שקדשים קלים אין צריך מריקה ושטיפה, וממילא אין צריך "אותה" למעוטי תרומה דהא גם כן אינה קדש קדשים. ודעת ר"ע ור' יהודה דאם היה לו שעת הכושר צריך מריקה ושטיפה, דהא מה שכתוב "כל זכר..יאכל אותה" פירושו יחלקנה (כמו שבארנו (למעלה סימן לז)) וממילא עיקר הכתוב מדבר אם היא ראוי לחלוקה והוא שהיה לה שעת הכושר, אף שעתה אינה ראוי לאכילה. וזה אין צריך ללמוד מפה דהא מוסב על מה שכתב "זאת תורת החטאת הכהן המחטא אותה יאכלנה" שפירושו יחלקנה (כנ"ל סימן לז). ועל זה אמר "אשר יזה מדמה" – מדם כשרה (פרק ו מ"א), רוצה לומר שהיה לו שעת הכושר (כי כ"ה

לר"י כנ"ל סימן סא). וס"ל לדידהו דגם קדשים קלים טעונים מריקה ושטיפה [כי מצאנו קדש קדשים שכולל גם קדשים קלים כמ"ש (ויקרא כ"ז:כ"ח) "כל חרם קדש קדשים" וסתם חרמים לבדק הבית, ופירושו קדש ככל יתר הקדשים. וכן בקידושין (דף סט:) "אשר לא יאכלו מקדש הקדשים" - לא מידי דמקרי קדש ולא מידי דמקרי קדשים וכולי, עיי"ש]. ולדידהו בא הסמיכות "כל זכר בכהנים יאכל" שהמריקה ושטיפה תהיה בעקב אכילה כמ"ש ר' יוחנן משום אבא יוסי בר אבא בזבחים (דף צז.). ופירשוהו שלכן צריך מריקה ושטיפה משום שהוא קדש ככל יתר הקדשים, ולמדנו שאף קדשים קלים טעונים מריקה ושטיפה. ומשום שלפי זה יש לטעות שאף תרומה צריכה מריקה ושטיפה – לכן אמר "אותה" למעט תרומה. זה העולה לפרש פלוגתתן על פי הכתוב וכפי שטת הגמרא. [והרמב"ם שזכה בהלכותיו שטרא לבי תרי – כבר תמהו עליו נושאי כליו. וכן יש לתמוה על התוס' בזבחים (דף פב ד"ה מכדי) שהקשו דלמא סבר רבי עקיבא קדשים קלים אין צריך מריקה ושטיפה והא ר' עקיבא סבירא ליה דהיתה לה שעת הכושר ונפסלה דמה טעון כיבוס]. ובזה יתבאר לך דברי הספרא. מה שאמר [**במשנה ד**'] ו[**משנה ה**'] מבואר. ומה שאמר "בישל בו קדשים וחולין, קדשי קדשים וקדשים קלים" פירושו **או** קדשי קדשים וקדשים קלים. ומ"ש "וטעונים מריקה ושטיפה" הוא כר"ע דקדשים קלים טעונים מריקה ושטיפה ולכן גם קדשים קלים וחולין טעונים מריקה ושטיפה. ולהפך אמר בזה בסוף הפרק לר' שמעון דאין צריך מריקה ושטיפה. וזה כמו שפירש רבא דברי המשנה בזבחים (דף צב.). ומה שאמר [**במשנה ו**] "כל זכר" לרבות בעלי מומין התבאר למעלה (סימן לו) שזה נאמר ג' פעמים וחד לרבויה בעל מום קבוע וכמו שאמרו בזבחים (דף קב.), עיי"ש. ומה שאמר אותה ולא פסולה ק"ק מה תלמוד לומר – כבר התבאר ומובא בזבחים (דף צו:). ומה שאמר [**במשנה ז**'] אוציא את אלו וכולי תלמוד לומר "הוא" – כבר בארתי שמלת "הוא" מיותר ונדרש תמיד.

סימן עב

וכל חטאת אשר יובא מדמה: דעת רבי עקיבא שאזהרה זו כוללת כל הקדשים ותפס שם 'חטאת' לרבותא – אף שיש מין חטאת שדמה נכנס לפנים (והוה אמינא שאינו פוסל בו) – וכל שכן בשאר קדשים. (ועיין באילת השחר כלל צד). ובזבחים (דף פב.):

אמר ר' יהודה אמר שמואל משל למה הדבר דומה, לתלמיד שמזג לרבו בחמין וא"ל מזוג לי. א"ל במה. א"ל לא בחמין אנו עסוקין עכשיו בין בחמין בין בצונן. ה"נ מכדי בחטאת עסיק ואתי חטאת דכתב רחמנא למה לי. אלא לאו חטאת קאמינא לך אלא כל קדשים. מתקיף לה ר' הונא בריה דר' יהושע מכדי אתרבי כל קדשים לענין מריקה ושטיפה חטאת דכתב רחמנא למה לי. שמע מינה חטאת אין מידי אחרינא לא. והא לא דמיא אלא לתלמיד שמזג לרבו בין בחמין בין בצונן א"ל אל תמזוג לי אלא חמין. אלא טעמא דר"ע מחטאת וכל חטאת... רב יהודה אמר שמואל, דעתו שרבי עקיבא מוכיח דעתו ממה שהזכיר שם 'חטאת' בחנם. דהוה ליה לכתב "ואשר יובא מדמה" כמו שכתב "ואשר יזה מדמה", דהא בחטאת מדבר עד הנה. ועל כרחך שאמר "וכל חטאת" לרבותא – אף כל חטאת – מפני שיש סברה שאף שיפסול בכל הקדשים לא יפסול בחטאת; דיש חטאת שדמו נכנס לפנים. ונשא משלו: שהרב שראה שתלמיד מוזג מעצמו בחמין למה יאמר לו "מזוג"? והלא מוזג?! ועל כרחך מפני שהיה בדעתו לעכב עליו שלא ימזוג בחמין ומתנחם ואומר תוכל למזוג אף בחמין כמו שאתה מוזג, וכל שכן בצונן. הרי שממה שאמר לו "מזוג בחמין" למותר - ידעינן שפירוש דבריו אף בחמין וכל שכן בצונן. והוא הדין במה שכתב "וכל חטאת" למותר פירושו אף כל חטאת, וכל שכן יתר קדשים. ורב הונא הקשה עליו דהא לדעת רבי עקיבא הכתוב הקודם מדבר בכל הקדשים ובזה י"ל שמה שכתב "וכל חטאת" - דוקא חטאת; שאם יאמר "אשר יובא" סתם יהיה מוסב על כולם. וזה דומה לתלמיד שמזג בין בחמין בין בצונן וכולי. ומסיק שרבי עקיבא למד זאת ממלת "כל" שהיא מיותר דהא באמת אין דין זה נוהג בכל החטאת דהא חטאת הפנימיות דמם נכנס לפנים ואיך אמר "וכל חטאת"? ומזה מוכח דשם 'חטאת' פה לא נגזר מפעל 'חטא' (בקל, שבא לכפר חטא) רק מפעל **חִיטֵּא** מבנין הכבד כמו "וחטאת על המזבח" (שמות כ"ט:ל"ו), "ויחטא את המזבח" (ויקרא ח':ט"ו). [ומצאנו ממנו שם 'חטאת' – "הזה עליהם מי חטאת" (במדבר ח':ז').

וכן פירש ר' יוחנן ביומא (דף סא.) לדעת ר"א ור"ש מ"ש "מדם חטאת הכפורים" ששם 'חטאת' נגזר מפעל 'חטא' בכבד כמו שבארנו בפר' אחרי (סימן ?), עיי"ש.] ופירוש "וכל חטאת": כל הזיה וחיטוי דם מכל קרבן שיהיה. ותפס לשון 'חטאת' לכלול גם החטאת עצמו שמן

הסברה הייתי מוציאו יען שיש ממנו לפנים. ור' יוסי הגלילי לא אבה עליו להוציא מלת 'חטאת' ממשמעותיה הפשוט והשיב שההכרח שיכריחו לזה ממלת "כל" אינו הכרח כי י"ל שכולל חטאת צבור (כי פה מדבר בחטאת יחיד). ומה שאמר "חטאת נקבה מנין?" – אמרו בגמרא דצריך לומר "חטאת זכר מנין?" כי חטאת יחיד רובם נקבה וכולל במלת "כל" אף חטאת זכר. ופירושו: **או** שכולל חטאת צבור **או** שכולל חטאת זכר (בזה מיושב קושיית התוספות ד"ה אין לי). ובאר בגמרא שם דר' יוסי הגלילי השיב זה לשטת רבי עקיבא כי הוא עצמו מפרש הכתוב דפה לענין אחר כמו שיבואר (בסימן עז). ור' אליעזר סבירא ליה גם כן דלא כרבי עקיבא רק סבירא ליה דאשם דינו כחטאת ממה שכתוב "כחטאת כאשם".

סימן עג

אשר יובא מדמה: מבואר ששימוש המ"ם מורה על הקצתית וחלק מן הכל, ואם כן ממה שלא אמר "אשר יובא את דמה", רק "מדמה", היינו אפילו מקצת דמה; שאם קבל הדם בשני כוסות והביא אחד מהם לפנים - פוסל. ור' יוסי הגלילי לשטתו דסבירא ליה [**במשנה ח'**] שפסוק זה מדבר מחטאת הפנימית ולמד דדם חטאת שנכנס לפנים פסול ממה שאמר אהרן לבניו על ששרפו שעיר החטאת "הן לא הובא את דמה אל הקדש פנימה" - מבואר שאם היו מביאין הדם אל הקדש יפה עשו ששרפוה. (כמ"ש בפרק זה משנה ח' ובפרשת שמיני פרק ב מ"ה) ושם כתוב "את דמה" ואין ראוי לפסול רק אם הביא כל הדם. לכן סבירא ליה לר' יוסי הגלילי שאם קבל דמה בשני כוסות והביא רק אחד מהם לפנים - אינו פוסל. והנה ר' יוסי הגלילי משיב לחכמים מדין קל וחומר. דהלא חוץ עדיף מפנים; דאם שחט על מנת לזרוק בחוץ - פסול, ועל מנת לזרוק בפנים - אינו פסול. והשתא אם מקצת הדם אינו פוסל בהוציאו לחוץ - כל שכן שלא יפסל אם הכניסו לפנים. והשיבו חכמים תלמוד לומר "מדמה" - אפילו מקצת דמה. רוצה לומר הכתוב דוחה את הקל וחומר. עוד השיב ר' יוסי הגלילי [**במשנה ג'**] דאם כן נדון קל וחומר זה שיפסל מקצת הדם ביוצא. והשיבו לו תלמוד לומר "אשר יובא" – הנכנס פסול ואין היוצא פסול. באור הדבר, כי היציאה והביאה וכן ההוצאה וההבאה, תהיה תמיד בבחינת כוונת המדבר. כשישקיף על

התנועה ממה שממנו - ישמש בלשון יציאה והוצאה, וכשישקיף על התנועה אל מה שאליו - ישמש בלשון ביאה והבאה. למשל, "ויצא משה וידבר אל העם את דברי ה' וכולי וישארו שני אנשים במחנה ולא יצאו האהלה" (במדבר, יב) - הרי שימש בין על לכת משה מן האהל אל המחנה ובין על לכת הזקנים מן המחנה אל האהל בלשון 'יציאה'. כי מדבר בבחינת מה שממנו. וכן היה יכול לשמש על שניהם בלשון 'ביאה'; אם היה מדבר בבחינת מה שאליו. וכן בריש שבת תנא הכנסה נמי הוצאה קרי ליה. ולפי זה פה שמדבר באמת בבחינת מה שממנו (שמוציאין את הדם ממחיצתו שהיא בעזרה אל ההיכל) היה ראוי שיאמר "וכל חטאת אשר יוציא מדמה אל אהל מועד", כי אינה 'הבאה' כי אין זה מקומו, רק 'הוצאה' ממחיצתו. והגם שההיכל פנימי נגד העזרה ובצד זה ישמש בלשון הבאה שיורה מן החוץ אל הפנים - למה השקיף בעל הלשון על בחינה זו אחר שהפנים אינו המקום הנרצה? היה לו להשקיף רק על בחינה שמוציא הדם ממקומו-הראוי אל מקום שהוא חוץ ממחיצתו ובבחינה זו ראוי לדבר בלשון 'הוצאה', לא בלשון 'הבאה'. ועל כרחך שבא ללמד שרק אם מביא מן החוץ לפנים מקצת הדם - פוסל; לא אם מוציא מן הפנים לחוץ, שאז אין מקצת דם פוסל. וכל פסקא זו מובאת בזבחים (דף פב.).

סימן עד

אל אהל מועד לכפר בקדש: יש מקומות הרבה שתפס שם "אהל מועד" בדוקא. כמו בכל מקום שהזכיר שם זה אצל מלאכת המשכן וכן במה שכתוב בשמן המשחה "ומשחת בו את אהל מועד", והמקדש וכליו לא היו צריכים משיחה כמו שאמרו כל הכלים שעשה משה משיחתן מקדשתן מכאן ואילך עבודתן מחנכתן וכן במה שכתוב בקטורת (שמות ל, לו) "ונתת ממנה לפני העדות באהל מועד" - לדורות היה מונח בלשכת בית הקטורת ובמקומות הרבה נאמר שם "אהל מועד" לדוגמא כמו: "אל פתח אהל מועד יקריב אותו", "המזבח סביב אשר פתח אהל מועד", "והביא אותו אל אהל מועד", וכדומה. וכפי הסברה, במקום שבא רק לציין המקום - כמו "אל פתח אהל מועד יקריב" - מובן שהוא הדין בבית עולמים יקריב אל פתח המקדש. ולכן פשיט ליה בעירובין (דף ב.) שמה שכתוב בשלמים "ושחטו פתח אהל מועד"

הוא גם במקדש. ובחולין (דף כד.) צריך למעט שמה שכתוב "זאת אשר ללוים מבן חמש ועשרים שנים יבא לצבא צבא בעבודת אהל מועד" אינו במקדש – כי שם לא בא שם "אהל מועד" משום ענין קדושה, רק להראות המקום. והוא הדין כל כיוצא בזה. אבל במקום שבא משום קדושת המקום - יש לטעות ש"אהל מועד" דוקא, שקדושתו משונה, ולכן הוצרך הספרא פה לרבות שילה ובית עולמים. וכן במה שכתוב גבי שתויי יין "בבואם אל אהל מועד" אמר בספרא (שמיני פרשה א מ"ה) שילה ובית עולמים מנין? תלמוד לומר "חוקת עולם" וביומא (דף נג.) גבי מעלה עשן אין לי אלא אהל מועד שבמדבר, שילה ובית עולמים מנין? האי מ"וכן יעשה לאהל מועד השוכן אתם" נפקא ובספרא אחרי (פרק ד מ"ו) על "וכל אדם לא יהיה באהל מועד" מנין לרבות שילה ובית עולמים? תלמוד לומר "לכפר בקדש" (מובא ביומא דף מד). ובספרי נשא (פסקא ?) [מובא בסוטה (דף טז:) ובירושלמי שם פרק ב ה"ב] "ומן העפר אשר יהיה בקרקע המשכן" שילה ובית עולמים מנין? וכן בשבועות (דף טז:) מצריך תרי קראי למשכן ומקדש. וכבר עמדו בזה בתוס' [עירובין ב ד"ה אשכחן, יומא מד ד"ה בשילה, סוטה טז ד"ה ובית, שבועות טז: ד"ה או אידי, חולין כד ד"ה יכול] אך כל אלה תלוים בקדושת המקום. וכן חלקו התוס' בשבועות שם בשם ר' חיים הכהן. ובמקום שלא תמצא הערת רבותינו - תבין הדבר מעצמו; שכתוב שם "לכפר בקדש" או "חוקת עולם" וכדומה. כמו בבגדי כהונה (שמות כח, מג) "והיו על אהרן ועל בניו בבואם אל אהל מועד לשרת בקדש" ושם (שמות כט, ל) "שבעת ימים ילבשם הכהן...אשר יבא אל אהל מועד לשרת בקדש" ובכיור (שם מ) "בבואם אל אהל מועד ירחצו מים" – סיים "והיתה להם חק עולם לדורתם". וכן בנרות (שמות כז, כא) (ויקרא כד, ג) שכתוב "באהל מועד" סיים – "חוקת עולם לדורותיכם". וכן בכ"מ.

סימן עה

לכפר בקדש: הלמ"ד שבא על המקור המקושר עם פעל אחר תנאי - תהיה לפעמים למד התכלית ("בגשתם אל המזבח להקטיר", "כי תצור על עיר להלחם עליה", "אשר יבא את רעהו ביער לחטב עצים") ולפעמים תורה על ביאור התנאי ("ואשה אשר תקרב אל כל בהמה לרבעה", "כי יפליא לנדר נדר", "השבע שבועה לאסר איסר על נפשו"). ולא נוכל להכריע מצד

הלשון אם היא למ"ד התכלית או למ"ד באור התנאי, וכמ"ש הרד"ק במכלול (דף לו). המקור יורה על המחשבה ולפעמים על המחשבה והמעשה כמו "להרגו בערמה", "תקחנו למות", "לשכב את בית יעקב" וכולי. ובשבת (דף נו.) מדוע בזית וכולי לעשות הרע רבי א' משונה רעה זו מכל רעות שבתורה בכולהו כתיב "ויעש" וכאן כתיב "לעשות", שבקש לעשות ולא עשה. ומזה צמחה הפלוגתא בין ר' אליעזר ור' שמעון (בספרא פה המובא בזבחים דף פג) במה שכתוב "לכפר בקדש". אם פירושו שהובא על תכלית לכפר בקדש - אף שלא כפר, או שהוא למד התנאי ופירושו שהובא וכפר בקדש. ומצאנו לשון הזה עצמו עוד שני פעמים בתורה מתחלפים במובניהם. כי במה שכתוב (ויקרא טז, יז) "וכל אדם לא יהיה באהל מועד בבואו לכפר בקדש" – הלמד היא למד התכלית. ובמה שכתוב (שם, כז) "ואת פר החטאת ואת שעיר החטאת אשר הובא את דמם לכפר בקדש" – הלמ"ד מורה על התנאי; שהובאו וכפרו. ואמר בגמרא שם: במאי קמפלגי? מר סבר דנים חוץ מחוץ ואין דנים חוץ מפנים. ומר סבר דנים בהמה מבהמה ואין דנים בהמה מאדם. הנה פליגי לאיזה דבר דומה יותר ללמדה בגזירה שוה: – ר' אליעזר סובר שדומה למה שכתוב "וכל אדם לא יהיה בבואו לכפר בקדש" כי שניהם חוץ. גם ר"ל כי פה וגם שם מציין הביאה המוזהרת שבזה ענינו קרוב לשלילה, שלמ"ד הוא בו תמיד למ"ד התכלית. – ור' שמעון סבירא ליה שדומה יותר למה שכתוב "אשר הובא את דמם לכפר בקדש" ששניהם ענין ונידון אחד מהבאת דם הבהמה, ועל זה אמר דנים בהמה מבהמה. ומה שאמר דאם הכניס שוגג כשר – במשנה דזבחים (דף פא.) תני לה בשם ר' יהודה. ומדמייתי לה בספרא בסוף דברי ר' שמעון מבואר כמסקנת הגמרא שם (דף פג.) דר' יהודה כר' שמעון סבירא ליה. ונראה טעמו, שהגם שמפרש "אשר יובא לכפר" שהובא וכפר, הלא לפי זה לא היה לו לכתב בדרך המקור רק בדרך הפעל – "אשר יובא וכפר בקדש" – ולא היה צריך לגזירה שוה. ע"כ שבצד אחד הוא גם כן למ"ד התכלית – שצריך שיובא על מנת לכפר, דהיינו במזיד, וגם יכפר. [ועל דעת הרמב"ם שפסק נגד שיטת הגמרא – עמדו נושאי כליו. ואין כאן מקומו]

סימן עו

לכפר בקדש לא תאכל באש תשרף: כפי חוקי הלשון היה ראוי לכתוב "אשר יובא אל אהל מועד בקדש לכפר", כי "בקדש" היא תואר אל שם "אהל מועד", ובא לרבות שילה ובית עולמים (כנ"ל סימן עד). וגם היה ראוי לכתוב "אל אהל מועד אל הקדש", בשגם שפה אינו מכפר בקדש באמת רק מביא בקדש לכפר. וגם מה שכתב "באש תשרף" הוא מיותר שכבר ידענו שדינו בשריפה ממה שאמר אהרן "הן לא הובא את דמה אל הקדש פנימה" – מכלל שאם הובא - דינו בשריפה. ולכן פירשוהו בספרא (מובא בפסחים דף כד ודף פב) שרצה בזה עוד כוונה שניה דרושיית. שסמך מלת "בקדש" אל "לא תאכל" לדרוש כל שבקדש לא תאכל – בקדש באש תשרף. רוצה לומר, ישרף בקודש; כל שנפסל בקדש מאכילה ישרף שם. והנה מ"ש [**בסוף משנה ז**'] ר' אליעזר אומר לא תאכל באש ישרף כל שטעון שריפה בא הכתוב ליתן לא תעשה על אכילתו מובא בגמרא (בפסחים דף כד, ובמכות דף יא, ומעילה דף יז:) וגריס 'לא יאכל כי קדש הוא' – כל שבקדש פסול. והוא מה שכתוב בפר' תצוה (שמות כט, לד) "ושרפת את הנותר באש לא יאכל כי קדש הוא", שמה שכתוב "כי קודש" הוא מיותר, ונדרש תמיד שבא להודיע ענין כולל שזה נוהג בכל קדש (כמ"ש באילת השחר כלל קלה), ורצונו לומר שמצד שהוא קודש ונפסל מוזהר בלא יאכל, וה"ה שכן הדין בכל קודש פסול שמוזהר בלא תעשה על אכילתו. וכן צריך להגיה בספרא פה ר' אליעזר אומר "לא יאכל כי קדש הוא". ולפי זה מה שכתוב פה "לא תאכל" מיותר. (אם לא לר"פ פסחים שם דאמר ליחודי לאו בגופיה קא אתי) ודרשו כל שבקדש לא תעשה - שהוא כל הפסולים בקדש - באש תשרף. ומה שאמר [**במשנה ו**' **ובמשנה ז**'] מן רבי יהודה אומר וכולי – מועתק ממשנה דסוף שקלים (משנה שקלים פ"ח). לדעת ר'מאיר לבית שמאי ישרף תמיד בפנים ולבית הלל ישרף בחוץ זולת אם נטמא בולד הטומאה ובפנים. ולדעת ר' יהודה אליבא דבית שמאי בנטמא באב הטומאה בחוץ - ישרוף בחוץ. ור' אליעזר אזיל בתר טומאה – שהאב ישרף תמיד בחוץ והולד בפנים. ורבי עקיבא אזיל בתר מקום שנטמא. ועיין בירושלמי שם (שקלים ח) פלוגתא דר"י

ובר קפרא אם ולד הטומאה דבר תורה או מדבריהם. ועיין ברמב"ם (פ"ג מהל' ביאת מקדש ה"יז), ובמשנה למלך שם. ואין כאן מקום להאריך.

סימן עז

מלבי"ם: ודעת ר' יוסי הגלילי (מובא בפסחים דף פג, וזבחים דף פב) שפסוק זה מדבר בחטאת הפנימית ופירושו כפשוטו; שכל חטאת אשר דינו אשר יובא מדמו אל הקדש פנימה - לא תאכל ובאש תשרף. וכדבריו פירשו הרשב"ם והראב"ע והרמב"ן ז"ל. והנה לא צריך ללמד שתשרף, שמבואר בגופייהו "והוציא את הפר את מחוץ למחנה ושרף אותו". רק מלמד שבקדש באש תשרף – שישרף לפני הבירה, היינו בעזרה (כמ"ש זבחים דף קד), והיינו אם נפסל לא יוציא חוץ לג' מחנות רק בקדש באש ישרף. ודין זה שחטאת חצונית שהכניס דמה לפנים - פסולה, למד ממה שאמר אהרן "הן לא הובא את דמה אל הקדש" וכנ"ל (סימן ?).

סימן עח

זאת תורת האשם: כבר בארנו למעלה (סימן כד) שכל מקום שאומר "זאת תורת" מכניס דברים רבים תחת תורה אחת וכלל אחד. וכן פה בא לרבות שכל האשמות יש להם דין המבואר פה ובא לרבות אשם מצורע דכתיב ביה (מצורע כח) "כי כחטאת האשם הוא" לרבות שטעון מתן דמים ואימורין לגבי מזבח לפי שיצא לידון בדבר החדש הוצרך הכתוב להחזירו לכללו (כמ"ת ביבמות דף ז ובזבחים דף מט). ויש לטעות שפירושו שהאשם הזה כחטאת לענין שינתן דמו למעלה. לכן אמר שבזה תורה אחת לכל האשמות שאת דמו יזרק על המזבח סביב, וכבר בארתי (ויקרא סימן מב) שכל מקום שנזכר 'זריקה סביב' הוא למטה, עיי"ש. ודרוש זה הוכפל בספרא מצורע (פרק ג מ"א). ומה שאמר "זאת תורת האשם" לבית עולמים וכולי – נתבאר למעלה (סימן כג).

סימן עט

זאת תורת האשם קדש קדשים הוא: זה יסוד מוסד שכל מקום שאומר דרך נתינת טעם – "קדש קדשים הוא", "מנחה הוא", "חטאת הוא", "נגע צרעת הוא", וכדומה – יקדים את הדין ואחר כך יסיים הטעם "קדש קדשים הוא" וכדומה. כמו שכתב במנחה "חלקם נתתי אותה מאישי קדש קדשים הוא" (ויקרא ו, י) "במקום קדוש

יאכל קדש קדשים הוא" (ויקרא ז, ו). וכל מקום שיקדים הטעם קודם הדבר הוא דרך זרות. וכמו שבארתי זאת באילת השחר (כלל רב). ולפי זה מה שאמר פה "קדש קדשים הוא" בתחלת דבורו - מוקשה מאד, שהיה לו לומר זאת אחר שאמר "במקום אשר ישחטו את העולה ישחטו את האשם", והיה זה טעם על השחיטה בצפון. לא בתחלת הדבור. וכן מה שכתב מלת "הוא" נדרש בכל מקום [כמ"ש באילת השחר (כלל קלה)] ופירשוהו רבותינו מפני שכבר למדנו בספר ויקרא דבורא דנדבה (פרשה ג מ"יג ומי"ד) שאם נתערבו קדשים בקדשים חיים, מין בשאינם מינם, אינם קרבים. כמו שלמד שם משה פעמים דכתיב "יקריבנו" בכינוי, דששה מיני תערובות אינם קרבים. ועוד למדנו שם (פרשה ד מ"ז) דאם נתערבו אחר שחיטה יש שלשה מיני תערובות מין בשאינם מינם שקרבים והם: עולה באשם, עולה בשלמים ותודה, עולה בבכור ומעשר ופסח. כמו שלמד מג' פעמים דכתיב "הדם" בלא כינוי (כמו שבארנו שם סימן כה וסימן לט). וגלתה התורה פה שורש ההבדל הזה במה שהקדים לכתוב "קדש קדשים הוא" קודם שכתב דין שחיטת האשם. רוצה לומר, קודם שנשחט האשם יש לו גדר מיוחד מצד שהוא קדש קדשים ונבדלים מן קדשים קלים, ואם נתערב עמהם קודם שחיטה - לא יזרק. אבל אם נתערב הדם אחר שחיטה - אין לו ההבדל הזה. ושני הדינים האלה מוצאים ממה שכתוב "קדש קדשים הוא..ואת דמו יזרק" – רוצה לומר ממה שהקדים טעם "קדש קדשים" לפני זריקת הדם, ואמר מלת "הוא" שמיותר, רצונו לומר: הוא, לא תערובתו. ומה שאמר מה יעשה להם? ירעו עד שיסתאבו – מבואר (משנה זבחים פ"ח מ"ב), ועיין בתוי"ט שם. ומה שאמר ר' שמעון אומר – מבואר בזבחים (שם משנה ג) דסבירא ליה מביאים קדשים לבית הפסול. ועל כרחך מיירי בקרבן נשים דלא בעי סמיכה (כמ"ש בגמרא דף עד) או שנתערב אחר סמיכה. ומה שאמר "קדש קדשים הוא" - הוא קרב ואין תמורתו קרבה – נראה שצריך לגרוס "אשם הוא" שכן מובא בנזיר (דף כה.) ובבכורות (דף טו.) ובתמורה (דף יח:) שכן דריש רבי עקיבא. כי מה שכתוב "קדש קדשים הוא" כבר נדרש הוא ולא תערובתו. ומקום זה הדרוש [במשנה ד'] כמו שנבאר (בסימן פג). ובגמרא שם מסיק דדרוש הזה אין צריך דהא הלכתא גמירי לה אלא קרא מבעיא ליה לכדרב הונא אשם שניתק לרעייה

ושחטו סתם כשר לשם עולה ניתק אין לא ניתק לא. והתוספות [במקומות הנ"ל ובפסחים דף עג ד"ה אשם, שבועות יב, זבחים ה, מנחות ד] האריכו בפירושה. וכדי שלא נצא מכוונת החבור קצרנו בזה.

סימן פ

ישחטו את האשם: כל הפרשה דבר בלשון יחיד ומדוע בשחיטה תפס לשון רבים? דרשו לרבות נשים ועבדים לשחיטה (נראה שגרים כדי נסבא). שכבר הזכרתי בויקרא (סימן ח) קושיית התוספות בחגיגה מדוע מעט נשים מסמיכה ולא משחיטה - לזה ריבה פה דנשים שוחטות. דאין לפרש דהלשון רבים בא להורות דשנים שוחטים זבח אחד דהא למאן דאמר דשוחטין למד לה (חולין כט, א) מן "תזבחוהו" (ויקרא יט, ה). ועל כרחך בא לרבות כל מיני זובחים. ולא הקדים לכתב ריבוי זה בעולה וחטאת דשם נפרש ישחטו בקרבן צבור - מה שאין כן אשם לא מביאין בצבור. ועוד יש לפרש דבא להוציא ממה שמקשה במנחות (דף יט.); שנאמר מה סמיכה בבעלים וכולי. והוא הדין שיש לומר וסמך ושחט – כל שאינו בסמיכה אינו בשחיטה. ועיין מה שכתבנו בפר' ויקרא (סימן לה בהגהה). ולכן בעולה וחטאת שתיכף וסמך ושחט – אי אפשר לדרוש זה. רק באשם שלא כתוב סמיכה רק שחיטה וכתב "ישחטו" בלשון רבים, הגם שהסומך הוא יחיד – הרי דאין שחיטה תלוי בסמיכה.

סימן פא

מלבי"ם: ישחטו: יש הבדל בין **שחט טבח זבח**. **טבח וזבח** יציינו מעמד הבעל חי אחר השחיטה. ונבדלים זה מזה במה ש'זבח' מציין שנזבח לצורך מיוחד (והוא לצורך שמחה וקרואיה או לזבח לשם הקדש), ו'טבח' לא יציין רק שהוכן לאכילה. (וכבר רמזתי זה בפירוש ישעיהו סימן לד פסוק ו). ונבדל בזה מן יתר שמות או פעלים שבאו על ההמתה – כמו 'הריגה' 'מיתה' ו'הכאה' וכדומה – במה שהטביחה היא לצורך (ומה שבא על טביחת בני אדם הוא דרך שאלה). רק הטביחה לצורך כללי והזביחה היא לצורך פרטי. אבל פעל 'שחט' יציין איכות הטביחה באופן ידוע שהיה אז מקובל בידם להכשיר החי לאכילה. ואמר בספרא (מובא בחולין דף ל: בשם תנא דבי ר' ישמעאל) שמשתתף עם "חץ שחוט לשונם", מענין משיכה, על שמושך הסכין ועושה

עמו הולכה והובאה. [ור' ישמעאל לשטתו דסבירא ליה בחולין (דף יז.) דבשר נחירה לא אשתרי כלל. אבל לרבי עקיבא שם מפרש "הצאן והבקר ישחט להם" - נחירתן זו היא שחיטתן - לא סבירא ליה פירוש זה] והגם שלא נזכר בחולין שיצטרכו שחיטה – לא מצאנו בשום מקום לשון אחר על הכשר החי לאכילה כמו 'הריגה' ו'הכאה'. כמו שיאמר בתוכחה "הרוג בקר" (ישעיה כב, יג), "צאן ההרגה" (זכריה יא, ד). [ובמ"ש "טבח טבח והכן" (חולין צא, א) – אינו מציין פעולת ההמתה, רק הגילוי שיפרע בית השחיטה. וכמ"ש (ויקרא סימן יד).] לעומת זה נמצא תמיד לשון שחיטה גם בחולין – "אותו ואת בנו לא תשחטו" (ויקרא כ"ב:כ"ח), ובקבלה: "וישחטו ארצה" (ש"א, יד) "ושחטתם בזה" (שם,) ודרשו בסכין הכשר שהכין. וגם דייק הכתוב ברוב מקומות שהזכיר שחיטת קדשים תפס שם החי הנשחט, לא שם הקרבן. כמו "ושחט את בן הבקר" (ויקרא א, ה), "ושחט את הפר" (שם ד"ד ושם טו), "ושחט את הכבש" (ויקרא יד, יג) ולא תפס "ושחט את העולה או החטאת" כמו שאמר בסמיכה ודומי' ללמד שהשחיטה מחויב מצד שהוא בן בקר או פר. חוץ ממה שדרשו על מתעסק (בחולין יג, זבחים מז, מנחות קי). ויתר הלכותיו נמסרו בתורת הפה למשה מסיני.

סימן פב

במקום אשר ישחטו את העולה וכולי: ר"א מוכיח מכאן לעולת צבור שתשחט בצפון. וזה מוכיח ממה שכתב "במקום אשר ישחטו" בלשון רבים. (וכבר בארנו (סימן פ) מה שאמר "ישחטו את האשם" בלשון רבים, ולמה תפס גם בעולה לשון רבים). להורות שגם רבים – שהוא הצבור המביאין עולה – ישחטו בצפון. וכבר ריבה ר"א למעלה (פרשה ד מ"ב) עולת חובה ופה מרבה עולת צבור. ובזבחים (דף נה.) למדוה מלמודים אחרים משום דלימוד הספרא רק לר"א ותנא קמא מצריך ליה לדרשה אחריתי. ומ"ש "קדש קדשים" לרבות – מוסב על מה שכתוב גבי חטאת "קדש קדשים הוא" ששם דריש זאת והוכפל פה אגב גררא. כי "קדש קדשים" דפה צריך לדרוש הנ"ל (סימן עט).

סימן פג

אשה להשם אשם הוא: כבר בארנו באילת השחר (כלל קלה) שכל מקום שנאמר "עולה הוא" "מנחה הוא" "חטאת הוא" - מיותר, ובא לדרשה. כי למה יספר זאת

והלא כל הפרשה מדברת באשם. וגם מה שכתב מלת "הוא" מיותר כי פעמים רבות ישמוט מלה זאת. וכבר דריש [**בסוף משנה ב'**] מן "אשם הוא" דאין תמורתו קרבה (כמו שבארנו בסימן עט) והוא אליבא דרבי עקיבא (כמ"ש בנזיר דף כה ובכמה מקומות). אמנם ר' ישמעאל דריש שם דאין תמורת אשם קרבה מן "רק קדשיך אשר יהיו לך", עיי"ש. ולדידיה אמר [**במשנה ד'**] שמה שכתוב "אשם הוא" מרבה שרק הוא נקרא אשם, רוצה לומר רק אם נעשה כמבואר פה ששחטו בצפון במקום העולה – אז הוא אשם. לא אם שינו מקום שחיטתו. ודוגמת זה הדרוש תמצא בספרא (ויקרא דבורא דנדבה פרק ז מ"ו) עולה אף על פי שלא סמך. יכול אף על פי שלא נשחט בצפון? תלמוד לומר "הוא" (ועיין פירושינו שם סימן סט). וכן הוא כאן. ור' אליעזר דריש מלת "הוא" רק אם נשחט לשמו. ועכ"ז(?) תחלה [סוף משנה ב'] הזכיר דרוש רבי עקיבא ו[במשנה ג'] הזכיר דברי ישמעאל אין שחיטה אלא משיכה ודברי ר"א על "ישחטו את האשם" מכאן לעולת צבור, ו[במשנה ד'] חזר לדברי ר' ישמעאל על "אשם הוא", ו[במשנה ה'] חזר לדברי ר' אליעזר. ובזה יש סדר למשנה. ומה שאמר [**במשנה ו"ז"ח**] אמר ר' אליעזר חטאת בא על חטא וכולי – הוא בתוספתא (פרק קמא דזבחים) ובגמרא שם (דף י.), ופה לא נכתב רק ראשית הברייתא ושם נכתב הברייתא כולה וסיים שר' אליעזר למד "כחטאת כאשם" שהאשם כחטאת לכל דבר. (כמ"ש עוד בזבחים קטו ומנחות דף כה:). וכן בספרא למעלה (פרק ח מ"א) וזבחים (דף פא.) לענין אשם שנכנס דמו לפנים. ועיין בגמרא זבחים (דף י.) פלפול גדול בדברי ר' אליעזר ומחלקותו - ואין כאן מקום להאריך.

סימן פד

כל זכר בכהנים: כבר בארנו למעלה (סימן לו) כי פסוק זה נאמר במנחה והוכפל בחטאת ומשולש באשם. ומה שכתב "כל זכר" מרבה בעל מום; ולאכילה לא צריך רק לחלוקה. וריבה: (א) שבעל מום חולק, (ב) אף בעל מום קבוע, (ג) אף בעל מום מתולדה כמ"ש בזבחים (דף קב:). וכן מה שאמר [**במשנה י'**] "יאכלנו" כשר ולא פסול – כן נדרש גם במנחה ובחטאת. ובארתי (בסימן לז), עיי"ש. ומה שאמר "קדש קדשים" - לרבות זבחי שלמי צבור – כבר התבאר שכל מקום שאמר "קדש קדשים הוא" מיותר,

דמאי קא משמע לן? ובפרט שכבר הזכיר בראש הענין שהאשם קדש קדשים. ודרשו שבא לרבות שְׁמַה שנאכל לזכרי כהונה הוא מצד שהוא קדש קדשים (בכלל, לא מצד שהוא אשם בפרט), ונידון מזה שהוא הדין לכל קדש קדשים כמוהו כמו זבחי שלמי צבור שיהיה נאכל לזכרי כהונה. ועיין בזבחים (דף נה.) למד לה מלמוד אחר. ושם (בדף צז: ומנחות דף פג) למד לה ממה שכתוב (במדבר יח, י) "בקדש הקדשים תאכלנו כל זכר יאכל אותו". ולולא יראתי הייתי מגיה "כל זכר יאכל אותו קדש קדשים הוא" שהוא הלימוד של הספרא פה, דהא פסוק "בקדש הקדשים" שבפרשת קרח נדרש (בספרי ובזבחים דף סג ומנחות ?) לדרשא אחרינא שיאכלו בהיכל; חוץ ממה שהקשו על זה התוספות ונדחקו. ועל זה אמר תנאי הוא וכולי. ומבואר אצלינו תמיד שמלת "הוא" הנלוה אל התואר מיותר ונדרש. ובא למעט תודה ואיל נזיר, שהוא בצד אחד דומה לקדשי קדשים שאינו נאכל רק ליום ולילה, והוה טעינן שהוא הדין שידמה להם שלא יאכל רק לזכרי כהונה. ומטעם זה מעטם גם בפרק ה מ"ב וב(פרק ז) ולמעלה מ"ג – שלא ישוו לדיני קדשי קדשים.

סימן פה

כחטאת כאשם תורה אחת להם: כפי פשוטו מוסב על הנאמר אחריו: "הכהן אשר יכפר בו לו יהיה"; שבזה יהיה לאשם 'תורה אחת' עם החטאת. וכן פרש"י תורה אחת להם בדבר הזה. ואין כן דעת רבותינו. שאם כן מדוע תפס הדוגמא חטאת ואשם? הלא זה נוהג בכל הקרבנות כמו שכתב אחרי זה. ועוד שאם כן הם דברי מותר. וכל מקום שמדמה דבר לדבר אחר - לא באר דין דבר הנדמה כמו "ושרף אותו כאשר שרף את הפר הראשון" (ויקרא ד, כא), "כאלה תעשו ליום שבעת ימים" (במדבר כח, כד). אבל במקום שבאר דין הדבר ההוא בפירוש יהיה זה שפת יתר אם יזכיר "שעשה בו כמו לדבר אחר". והעירו בו תמיד כמו שאמרו בספרא ויקרא דבורא דחובה (פרק ט מ"ד) ו(פרק י מ"ז) ו(פרק יא מ"ד) על מה שכתוב בחטאת נשיא ויחיד "כחלב זבח השלמים" – ומה פירש בזבח השלמים. וכן (צו פרק ג מ"ג) על "קדש קדשים היא כחטאת וכאשם" תזריע (פרשה א מ"יב) על "כימי נדת דותה תטמא" פרשת נגעים (פרק יא מ"ו) על "כמראה צרעת עור בשר" אחרי (פרשה ג מ"ב ז) על "ועשה את דמו

כאשר עשה" בכל אלה בקשו חשבונות רבים למה ידמה דין מפורש בגופו לדבר אחר. וכן במה שכתב פה "כחטאת כאשם" על כרחך ידמה אותם לענין אחר הבלתי מפורש באשם עצמו. והנה אין לפרש שיודיע שהאשם דומה בכל דיניו לחטאת כמו שכן דעת ר' אליעזר (כנ"ל סימן פג) – דלחכמים אין שוים בדיניהם; שזה למעלה וזה למטה, זה בזריקה שתי מתנות וזה מתן ד' בנתינה, זה טעון כיבוס וזה אין טעון כיבוס, זה פסול שלא לשמו וזה כשר שלא לשמו, וכדומה. ועל כרחך שרק בענין אחד ידמה אותם. ופירשוהו חז"ל שהוא, שכמו שחטאת מן החולין וביום ובידו הימנית - כך אשם. ולימוד זה כבר נזכר בספרא ויקרא דבורא דחובה (פרשה י מ"י) לענין עולה ולמעלה (צו פרק ג מ"ג) לענין מנחה ומצורע (פרק ג מ"א) לענין אשם מצורע וכבר הזכרתי (ויקרא סימן שלז) שבחולין (דף כב.) וזבחים (דף צח.) אמר ד"ביום" כדי נסבא. ובמנחות (דף פג.) אמר דגם "ידו ימנית" כדי נסבא. והנה היה די שיאמר "כחטאת כאשם" ותו לא. למה הוסיף "תורה אחת להם"? וכבר הזכרתי למעלה (סימן כג) שבמלת "תורה" ידמה שני דברים לענין תורה כללית וחק כולל. ועל זה אמר שידמה גם לענין סמיכה שנוהג בכל החטאת וכל קרבנות יחיד. ואף שאינו מעכב ואם לא סמך כשר – יאמר כי השוו בכל תורתם ומשפט הנהגתם ומצותם. וזהו שאמר תורה אחת להם לסמיכה. ובזבחים (דף יא.) אמר כחאטת כאשם לענין סמיכה – שם קצר בדבר.

סימן פו

הכהן אשר יכפר בו: זה כתוב ג' פעמים: (א) בחטאת (ויקרא ו, יט) "הכהן המחטא אותה יאכלנה", (ב) באשם פה, (ג) בפסוק שאחרי זה "עור העולה אשר הקריב לכהן לו יהיה" (כי מה שכתב זאת בפסוק ט' גבי מנחה צריך לדרוש שיתבאר בסימן צב). ואי אפשר לפרש שיהיה לכהן המחטא והמכפר והמקריב – דהא בחטאת ובאשם באר שכל זכר בבני אהרן יאכלנה. רק שכבר גלה זאת במנחה שמה שכתוב שם "לכהן המקריב אותה לו תהיה" היינו כל הבית אב העובדים באותו יום, שכולם נקראים 'כהן המכפר והמקריב', כי כולם עוסקים בעבודה שנעשית על ידי כהנים רבים כמו שכתוב "וזרקו..וערכו..והקריבו.." בלשון רבים [כמ"ש בפר' ויקרא (סימן נא)]. אולם למה יאמר זאת? הלא כבר גלה זאת במנחה ומשם נלמד בקל וחומר ליתר קרבנות? רק

שרצונו לומר רק לכהן **הראוי** להקריב ולכפר, לא הבלתי ראוי. ולכן כפל הכינוי עם השם – "לכהן..לו יהיה" – שזה זר ונדרש תמיד כמו שבארנו באילת השחר (סימן רי). ובא ללמד רק לכהן המכפר, לא הבלתי ראוי. וכמו שתראה בזבחים (דף קג:) שעיקר הדרוש מכפילת הכינוי "לו יהיה", עיי"ש. וע"כ שלש בספרא למעלה (צו פרשה ד מ"ג) בחטאת ופה באשם ובסוף הפרק בעולה – למעט טבול יום ומחוסר כפורים ואונן. ונראה שלכן כתב ג' פעמים. חד לטבול יום, וחד למחוסר כפורים דקיל יותר שאין צריך הערב שמש וכמ"ש התוספות בזבחים (דף ?) ובכמה מקומות, וחד לאונן דקיל יותר דנוגע ואינו מקריב. אולם מדברי הספרא סוף הפרק משמע שצריך פסוק מיוחד לעור העולה דאינה לאכילה. ונראה לפרש דטבול יום ומחוסר כפורים מחד קרא גמיר.

סימן פז

והכהן המקריב את עולת איש: כבר בארתי בסדר ויקרא (סימן י) שיש שמונה הבדלים בין שם **אדם** ובין שם **איש**. ומהם, ששם "איש" בא לפעמים לסימן המין אל שם אשה ולפעמים בא ליחס הקנין אל הקונה כמו "עבד איש" "אשת איש" וכדומה. ובשניהם לא יתכן שם "אדם". אמנם במקום שיש להסתפק אם בא שם 'איש' על בעל הדבר וסמיכת הקונה או שבא על שם המין (איש ולא אשה) – הנה אז צריך לברר שבא על יחס הקנין והקונה, ובסתמא יש לפרש שבא על שם המין וממעט אשה. שכן תראה (ביבמות מח, קידושין עב, גיטין לח, נזיר סב) אמר שמואל המפקיר עבדו יצא לחירות שנאמר "וכל עבד איש מקנת כסף" – עבד איש ולא עבד אשה?! אלא עבד שיש רשות לרבו עליו קרוי עבד ושאין רשות לרבו עליו אין קרוי עבד. בארו שמה שכתוב "עבד איש" היא סמיכת הקנין אל הקונה בשיש לו בעלים וממילא אינו שם המין וגם אשה בכלל. כי שֵם לא יתכן לפרשו שהוא שֵם המין כמו שאמרו במכלתא (בא פרק טו) "וכל עבד איש" - אשה וקטן מנין? תלמוד לומר "מקנת כסף" מכל מקום. רוצה לומר שהלא באר הטעם מצד שהוא מקנת כסף באין הבדל מי הקונה, כי שם "איש" בא על הקונה, לא על הזכר. על פי זה תבין ברייתא דספרא (המובאת בזבחים דף קג) שתחלה החליט שמה שכתוב "עולת איש" בא על סמיכות הקנין אל הקונה, רוצה לומר עולה

שיש לה בעלים. ופירש ר' יהודה שממעט עולת הקדש. ומפרש בגמרא במקדיש נכסיו שסבירא ליה לר' יהודה דזכרים יקרבו עולות דכל הראוי למזבח בודאי הקדיש למזבח ומכל מקום העור דחזי לבדק הבית נתפס לבדק הבית כשאר נכסיו שהם לבדק הבית דאדם חולק הקדשו. ור' יוסי בר' יהודה מצייר זה אף בעולת גרים דהיינו גר שמת ואין לו יורשים שאינו עולת איש שאין לו בעלים. ועל זה שואל מנא לן שמה שכתוב "עולת איש" היא סמיכת הקנין על הקונה? נאמר ששם 'איש' בא לסימן המין וממעט אשה? וזהו שאמר אין לי אלא עולת איש, עולת נשים ועבדים מנין (כן גרס רש"י שם). ומשיב תלמוד לומר 'עור העולה' - ריבה. וזה יתבאר על פי היסוד אשר הנחנו באילת השחר (פרק טו) שמדרכי הלשון שלא להחזיר את השם שהזכיר כבר, רק ירמזוהו על ידי כינוי. וכן היה לו לומר "עורה אשר הקריב" בכינוי, ולמה אמר "עור העולה"? ואחד מדרכי חז"ל בזה שהשם הנשנה אינו דוקא השם הראשון. שאם יאמר בכינוי מוסב רק על הנזכר כבר, אבל אם אומר "עור העולה" היא אף עולה שאינה 'עולת איש' כתנאי הראשון [כמו שבארנו שם כלל קלח קלט]. ולפי זה מוכח שמה שכתוב "עולת איש" היא סמיכת הקנין – עולה שיש לו בעלים – ובזה יצויר הדרוש הזה. כי בכלל עולה שאין לו בעלים היא עולה שנשחטה חוץ לזמנה וחוץ למקומה שאינה עולת איש כי אחר שפסולה אינה לבעליה. ובזה היה עולה על הדעת שגם עולה שנשחטה שלא לשמה, שהגם שכשרה, כיון שלא עלתה לבעלים לשם חובה גם כן אינה 'עולת איש'. לזה אמר עור העולה ריבה – אף עולה אחרת שאינה לגמרי עולת איש בענין שיצא בה ידי חובתו, כיון שמכל מקום יש לו בעלים קצת, שכשרה. (כי בארנו שם שכיון שחזר השם בה' הידיעה צריך שידמה קצת על כל פנים לשם הראשון, כמו שאמרו שם הדם שנתקבל בכלי, עיי"ש היטב). ודרוש הזה צודק אם פירוש "עולת איש" - בעלים. אבל אם נדרש עולת איש ולא אשה - מה ירבה במה שכתוב "עור העולה"? וזהו שאמר תלמוד לומר "עור העולה" ריבה, ומזה מוכח אם כן למה נאמר "עולת איש" וכולי יכול שאני מרבה וכולי תלמוד לומר "עור העולה". שזה היא הריבוי. והבן היטב.

סימן פח

עור העולה אשר הקריב: מלת "אשר הקריב" מיותר, שכבר אמר "והכהן המקריב" [וידוע שמלת "אשר" הנקרא 'כינוי המיחד' בא לציין את השם שהיא מצרף עמו בהודעה חדשה, שעל ידו יהיה השם נודע לנו. כמו "איש אשר ישחט שור או כשב", "וכי ימות מן הבהמה אשר היא לכם לאכלה". לא לתאר את השם בדבר שכבר נזכר ונודע]. ועל כן פירשוהו חז"ל שמלת "אשר" פה היא מלת הטעם; שבאר הטעם; שעל ידי שהקריב – על ידי זה עור העולה לכהן. ומלמד שהוא הדין כל דבר שמקריב – העור לכהן. ובכל זאת אחר שאמר "העולה אשר הקריב" ולא תפס בסתם – שכל שיקריב העור אל המקריב – מורה שצריך שיהיה דומה לעולה שהיא קדשי קדשים, לא קדשים קלים שהעור לבעלים כמו הבשר. וזהו שאמר בספרא (מובא בזבחים דף קג כל הפסקא) עורות קדשי קדשים מנין? תלמוד לומר "אשר הקריב", יכול וכולי תלמוד לומר "העולה". ור' ישמעאל אומר שזה נדע מדין קל וחומר. שאם בעולה שלא זכו בבשר - זכו בעור, כל שכן ביתר קדשי קדשים שזכו בבשר שיזכו בעור. ואין להשיב ממזבח – שהגם שזכה בבשר לא זכה בעור – דשאני מזבח שלא מצאנו שום קרבן שיזכה בעורו. [ובאר בגמרא דתנא קמא סובר מלתא דאתיא בקל וחומר טרח וכתב לה קרא. ולר"י צריך "אשר הקריב" לדרשא אחריתי, עיי"ש] ורבי אומר שתפס עור העולה לרבותא. כי בכמה מקומות ידעינן שהעור מהלך אחר הבשר – בחטאת הפנימית שניהם נשרפין, ובקדשים קלים שניהם לבעלים. והוא הדין בקדשי קדשים שניהם לכהן. רק בעולה שהבשר כליל והעור בהשפט צריך ללמד למי יתן העור. (וגירסת הגמרא "חטאת ואשם וכולי רצו לאוכלן אוכלים אותם ואת עורותיהם קדשים קלים לבעלים רצו מפשיטין אותם רצו אוכלים אותם ואת עורותיהם אבל עולה וכולי") ולפי זה לרבי מה שכתוב בחטאת "הכהן אשר יכפר בו לו יהיה" – היינו העור והבשר, ומוסיף שגם בעולה שאין הבשר לכהן, העור 'לו יהיה'.

סימן פט

לכהן לו יהיה: כבר בארנו שמה שכפל הכינוי עם הפעול בא לדייק רק לו יהיה, דהיינו לכהן הראוי להקריב, לא לטבול יום וכולי. אולם כבר למד זה במנחה

ובחטאת, ולמה שלש זאת בעולה? משיב מפני שיש לומר שאחר שהעור אינו לאכילה - יחלקו בה. לכן הודיע זה גם בעור העולה. ומבואר בגמרא (זבחים קג, ב). ושם לר' ישמעאל דרוש אחר. ואין כאן מקום להאריך.

סימן צ

וכל מנחה אשר תאפה בתנור: כבר נזכר בספרא ויקרא דבורא דנדבה (פרשה י משנה א' ב') פלוגתת ר' יהודה ור' שמעון. ודעת ר' יהודה שהאומר "הרי עלי מנחת מאפה תנור" לא יביא מחצה חלות ומחצה רקיקין. ובארנו הכרעת דעתו שם (סימן קטו). וכן דעת בנו ר' יוסי. והוא מכריע זאת מהכתוב דפה, אחר שהכתוב פה תפס החלוקה הנקרא בהגיון חלוקה בעלת שתי איברים וכל חלוקה מצויינת מחברתה על ידי מלת "כל" [שכבר בארנו בויקרא (סימן קלה) שדרך הלשון ששמות המחולקים זה מזה יבא מלת "כל" בכל שם ושם, ושמות הדומים וטפלים זה לזה לא יבא מלת "כל" רק בשם הראשון] והם: (א) כל נעשה (ותחתיו) מחבת ומרחשת (ב) וכל מנחה (ותחתיו) בלולה וחריבה שהם שתי איברים. וידוע בהגיון שמתפארת המליצה שבחלוקה כזאת יבואו כל החלוקות בשיוי משני איברים, ובהכרח שגם חלוקת מאפה תנור שמצוינת בפני עצמה במלת "כל" – היא גם כן בעלת שתי איברים - חלות ורקיקים - וזה ראי שהם שתי מינים. ובברייתא זא מובאה במנחות (דף סב:) ומפרש שר' יוסי בר' יהודה מוסיף על ר' יהודה לפסול גם בדיעבד.

סימן צא

וכל נעשה במרחשת: כבר בארנו (ויקרא סימן קכז) שנקראו כן על שם הכלי וכבית הלל במנחות (דף סג.) ולא כבית שמאי דמספקא לה אם על שם כליין נקראו אם על שם מעשיהם. שכן במה שכתוב "במרחשת" שהב' ב' הכלי. וכן דייק ממה שכתוב "אשר תאפה בתנור" שהוא הכלי שבו אופין, והוא הדין מה שכתב "וכל נעשה במרחשת". ולמה שכתבנו (ויקרא סימן קכ) אתיא סתמא זו כר' יהודה. עיי"ש.

סימן צב

וכל מנחה אשר תאפה בתנור: בכתוב זה הזכיר ג' מיני מנחות הנאפות – מאפה תנור, מחבת, ומרחשת – ואמר שהם לכהן המקריב; ובכתוב שאחריו אמר שמנחה בלולה

בשמן ומנחה חרבה (שהיא מנחת חוטא וסוטה) הם לכל בני אהרן. ואמר הרמב"ן שהנאפות לבד הם לכהן המקריב שטרח באפייתן. ואין זה נכון. שמלבד שיציקה ובלילה ופתיתה ואפיה כשרות בזר לכתחלה כמ"ש בפ' ויקרא (סימן ק) - הנה מבואר בכתוב שכולם שוים; שעל מנחת סולת ועל מנחת מרחשת אמר בלשון אחד (ויקרא ג) "והנותרת מן המנחה לאהרן ולבניו", וכן אמר בפר' צו על כלל המנחות בלשון זה. ולכן פירשו רבותינו שמה שכתוב "לכהן המקריב" ומה שכתב "לכל בני אהרן" הוא ענין אחד. שכל בית אב המקריבים באותו יום נקראים בשם 'הכהן המקריב' כי כולם מוכנים להקרבה, ופירושו הכהן המוכן להקריב. כמו שבמה שכתוב בחטאת ואשם "הכהן המחטא אותה יאכלנה" פירושו הראוי מן הבית אב של אותו יום. ויצדק על זה עצמו הלשון "לכל בני אהרן", רוצה לומר המקריבים באותו יום כולם יחלקו בשוה. ויען שתחלה לא היה חילוק המשמרות רק אהרן ובניו והם היו מוכנים תמיד להקריב - אמר "לכל בני אהרן". וללמד שבעת שיתרבו בני אהרן עד שיתחלקו למשמרות ולבתי אבות לא יחלקו רק הבית אב המקריבים באותו יום - אמר "לכהן המקריב". וכבר באר זה הרמב"ם (פ"י מהל' מעה"ק) שמפני שמן הסברה הייתי אומר שהאפויה שכשיחלקו ביניהם יהיה חלק כל אחד ראוי לאכילה תתחלק בין כולם – לכן אמר שרק לכהן המקריב תהיה, ר"ל להעומדים במקדש להקריב באותו יום. ובמנחת הסולת היינו חושבים שלא תתחלק כי אז יגיע לכל אחד מעט סולת שאין ראוי לאפות – לזה אמר דלכל בני אהרן תהיה. ובקרבן אהרן האריך בזה. עיי"ש.

סימן צג

וכל מנחה אשר תאפה בתנור וכל נעשה וכולי: הנה יקשה (א) למה הוצרך לפרש כל זה? דאם ללמד שלא נטעה שהמנחה שייך רק לכהן המקריב הלא כבר אמר "והנותרת מן המנחה לאהרן ולבניו" ודריש בספרא (ויקרא מכלתא דנדבה פרק יא) לבניו במחלוקת. ואם שלא נטעה שתתחלק בין כל בני אהרן וכמו שלמד זה במשנה ב' – הלא זה נדע מכל שכן מחטאת ואשם דכתיב בהו "הכהן המחטא אותה יאכלנה" (שפירושו יחלקנה), ואם הזבח הגדול אינו מתחלק בין כולם כל שכן המנחה הקטנה. (ב) למה חשב כל המנחות בפרטות? היה לו לומר "וכל המנחות לכהן המקריב לכל בני אהרן

תהיה" ונדע שכולם יתחלקו בין הבית אב (ג) למה חלקם לשני ענינים? היה לו לומר "וכל מנחה אשר תאפה...וכל מנחה בלולה בשמן וחרבה לכהן המקריב לכל בני אהרן תהיה". וכבר עמד בזה בקרבן אהרן במשנה הקודמת ונדחק. והשיבו חז"ל בספרא (מובא בקידושין דף נג ובמנחות דף עג) שבא ללמד שלא יחלקו מנחה כנגד זבח ולא זבח נגד זבח ולא מנחה כנגד מנחה (כמ"ש בתוספתא דזבחים פרק יא). וזה נלמד בהדרגה ממה שפרטה התורה כל הפרטים: (א) שאם לא יכתב כלל במנחות ונלמדה מזבחים כמו שהזכרנו בקושיא הראשונה – נאמר שעל כל פנים המנחות והזבחים נכנסים בסוג אחד ויוכל לחלק מנחה כנגד זבח. לכן כתב "וכל מנחה אשר תאפה" - ר"ל דין המנחות בפרטות שהם יחולקו בפני עצמם. [**וזה כוונת משנה ג'**] (ב) שאם יכתב רק דרך כלל "וכל המנחות לבני אהרן" – מדחשבם בפני עצמם ולא למדם מחטאת ואשם, בכל זאת זה רק מחטאת בהמה, לא מחטאת העוף [שהכתובים שם אין מדברים מחטאת העוף כנ"ל (סימן ?)] ונוכל לחלק מנחה כנגד עוף כמו שמפרש בגמרא שם שכן קמו אחריהם בדלות. אבל על ידי שכתוב במנחה שני דברים – "כל מנחה אשר תאפה בתנור וכל נעשה במרחשת" – מבואר שאם נאמר שהעופות יחלקו כנגד מנחה יותר היה לומר "וכל מנחה וכל קרבן עוף" - שהיה רבותא שאף העופות הם מתחלקים עם המנחות , מה שאין כן במה שהוסיף מרחשת אין שום רבותא. ועל כרחך דלכן הוסיף זאת למען נראה שדייק דוקא מיני מנחות, לא עופות. וזהו שאמר [**במשנה ד'**] (כפי מה שגריס בגמרא) יכול לא יחלקו מנחות כנגד זבחים אבל יחלקו מנחות כנגד עופות? תלמוד לומר "וכל נעשה במרחשת". (ג) שאם יכתב רק שני אלה נדע שאין חולקין מנחות נגד עופות ועדיין נאמר שחולקין עופות נגד זבחים ששניהם מיני דמים. לכן הוסיף "ועל מחבת". והנה בהוה אמינא זו עדיין לא ידעינן שאין חולקים מנחות כנגד מנחות. ואדרבה ממה שכתב "במרחשת ועל מחבת" מורה שיכול לחלק מחבת כנגד מרחשת דהא כללן כאחד. אך למה ישמיענו זאת? הלא כל שאין לימוד בהפך ממילא נדע שחולקים מנחה נגד מנחה? ועל כרחך שבא למעט – רק מרחשת ומחבת נכללים בכלל אחד כי הם דומים זה לזה ברוב מעשיהם, לא עופות וזבחים שמחולקים. הגם ששניהם מיני דמים. וזהו שאמר [**במשנה ה'**] (לפי

גירסת הגמרא) יכול לא יחלקו מנחות כנגד עופות אבל יחלקו עופות כנגד זבחים? תלמוד לומר "וכל מחבת לכל בני אהרן תהיה". (ד) ואם לא יכתב רק שלשה אלה ולא יחלקם לשני ענינים כמ"ש בקושיא השלישי – עדיין נאמר שחולקים מנחות כנגד מנחות שכולם מין אחד. לכן הוסיף "וכל מנחה בלולה בשמן". וחִלק כתוב זה מן הכתוב הקודם במ"ש בראשון "לכהן המקריב..תהיה" ובשני "לכל בני אהרן" – מזה ידעינן שיש הבדל גם בין המנחות עצמם שלא יחלקו בלולה נגד אפויה; דהא פרט כל אחד בפני עצמו. שתחלה תהינה האפיות לכהן המקריב (ר"ל לבית אב), ואחר כך תהיה המנחה הבלולה לכל בני אהרן המקריבים ולא יתחלקו בפ"א. והוא הדין שכל המנחות לא יתחלקו כנגד מנחות. (וזה כוונת [**משנה ו**']). (ה) עדיין יש לומר שחולקין מנחה כנגד מנחה מאותו המין כגון מחבת כנגד מחבת. לכן הוסיף "וחרבה" שבחרבה יש שני מינים: מנחת חוטא שהיא של חטין ומנחת סוטה שהיא של שעורים. ובודאי אין חולקין זו כנגד זו שהם משונים זו מזו יותר ממנחת מחבת ומרחשת. וידעינן כמו שבמ"ש "וחרבה" אין חולקין חרבה כנגד חרבה כן במ"ש "וכל מנחת מרחשת ועל מחבת וכולי" אין חולקים מרחשת כנגד מרחשת. (וזה כוונת [**משנה ז**']) (ו) עוד אומר [**במשנה ח**'] יכול לא יחלקו בקדשי קדשים אבל יחלקו בקדשים קלים? תלמוד לומר "איש כאחיו" – כן גרס הקרבן אהרן. ובגמרא גרס "תלמוד לומר "איש כאחיו" וסמיך ליה "אם על תודה". וכבר כתבו התוספות שם שלא מן הסמוכים דריש, דר' יהודה לא דריש סמוכים, ונדחקו. ופירושו פשוט. שרצונו לומר בל תטעה שרק בקדשי קדשים שאין לו זכיה בגויה אין חולקים אבל בקדשים קלים דאית ליה זכיה בגויה חולקים – אבל הלא אמר "אם על תודה וכולי", רצונו לומר דשם נזכר שני מיני מנחות, חלות ורקיקים שהם מאפה תנור וסולת מורבכת שהם על מחבת; וכו על חלות לחם חמץ. ואמר "לכהן הזורק לו יהיה" דהיינו לבית אב הזורקים – מבואר שגם בקדשים קלים משכחת מנחת מאפה תנור ומחבת הם בכלל מה שכתב "וכל מנחת מאפה תנור וכל נעשה במרחשת". שכולל כולם. לכן תפס "וסמוך ליה אם על תודה" לציין שכבר תמצא ציור זה תכף בתודה ומזה שדין אחד לכולם. ולגירסת הקרבן אהרן "תלמוד לומר איש כאחיו" יש לפרשו על פי הכלל

שבארתי באילת השחר (כלל רנז) שכל מקום ששם 'איש' בא על הכללות כמו אם אומר 'איש את אחיו' 'איש לרעהו' וכדומה - גם אשה בכלל. עיי"ש הטעם. ולפי זה מה שאמר שהייתי טועה שרק קדשי קדשים הוא מה שכתוב 'בני אהרן' – שהוא רק בקדשי קדשים שנאכלים לבני אהרן ולא לבנות אהרן. אבל ממה שכתב "איש כאחיו" (שכולל גם נשים) – כולל גם קדשים קלים הנאכלים גם לנשי הכהנים. [אמנם ברמב"ם (פ"י מהל' מעה"ק ה"יז) כתב וכן אשה ואנדרוגינוס אין חולקים בקדשי המקדש שנאמר "איש כאחיו". והכסף משנה כתב אפשר דיליף לה מדכתיב "לכל בני אהרן" ולא לבנות אהרן.]

סימן צד

איש כאחיו: כבר בארתי בפר' ויקרא (סימן י) הגדרים שיש לשם **איש**. ואחד מהם שמורה על השנים, והקטן אינו נכלל בשם 'איש'. [וזה אף במקום שבא שם 'איש' על הכללות שאז אינו שולל אשה (כנ"ל בסימן הקודם) – בכל זה הוא רק על כללות האנשים הגדולים כמו שבארנו שם]. וזהו שאמר בספרא (מובא בגמרא קידושין נג, מנחות עג): האיש חולק ולא הקטן. ומה שאמר האיש חולק אף על פי שהוא בעל מום – כבר למד לה בספרא למעלה.

סימן צה

וזאת תורת זבח השלמים: כבר בארתי למעלה (סימן כד) שכל מקום שאומר "זאת תורת" - מכניס דברים רבים תחת תורה אחת ומשפט אחד. וכן דריש פה שתורה זאת נוהגת בכל השלמים. שמה שילמד פה שזמן פוסל בשלמים נוהג גם בבמה. שהוה אמינא כמו שיוצא אין נוהג בבמה כן זמן לא יפסול בו. ופירשו [**במשנה ב**'] שאין ללמוד זה בקל וחומר מעוף שאין המום פוסל בו [כמו שלמד בספרא (ויקרא נדבה פרשה ו מ"ג) (אמור פרשה ז מ"ב)] בכל זאת זמן פוסל בו [כמו שלמד בזבחים (דף מד) לענין פיגול] – כל שכן קדשי במה (שהמום פוסל בהם) שיפסל בהם זמן. שעל זה יש להשיב דעוף הזר פוסל בו דכתיב "ומלק הכהן". מה שאין כן במה שכשר בזר. לכן צריך קרא. ובריייתא זו מובאת בזבחים (דף קכ.).

סימן צו

תורת זבח השלמים אם על תודה: פרש"י אם על דבר הודאה של נס כגון ארבעה שצריכים להודות, שאם על זה מקריב שלמים – טעונים לחם [ושרשו **ידה** וכמו

שבארתי גדרו (ויקרא סימן שיט)]. מבואר ש'שלמים' הם שם הסוג ו'תודה' שם המין. כי שלמים כוללים שלמי נדבה (שנקראים 'שלמים' סתם) ושלמי נזיר, שלמי פסח, שלמי חגיגה, שלמי תודה. ולכן אמרו (זבחים דף ד, דף ז) תודה קרויה שלמים ואין שלמים קרוים תודה כמו שעץ תפוח ועץ תומר ועץ תאנה וגפן ורמון יקראו בשם הסוג – 'עץ פרי', ולא יקראו כל עץ פרי בשם "עץ תפוח". ולכן תודה נשחטת לשם שלמים כי זה שמה ולא בהפך. וזה נודע ממה שפתח ב"זאת תורת השלמים" ומפרש דיני תודה – מכלל שהיא תחת סוג שלמים. ואין לפרש שמה שכתוב "זאת תורת השלמים" מוסב על דיני השלמים שיזכיר אחר כך ומה שהפסיק בדיני תודה הוא מצד שתודה שם הסוג ומיניו הם תודה ושלמים ואמר אם על תודה דינו כך, ואם נדר וכולי _רוצה לומר ואם התודה היא שלמים דינו כך). וזהו שאמר יכול אף שלמים וכולי תלמוד לומר "זאת" – רוצה לומר שכבר כללנו למעלה (סימן כג) גדר מלת 'זאת' שמורה תמיד על דבר הסמוך לו בלא הפסק, ואם כן כשאמר "זאת תורת" מורה שמוסב על "אם על תודה" הכתוב אצלו, לא על "ואם נדר או נדבה" שב(כתוב טז').

סימן צז

תורת זבח השלמים אם על תודה: הגם שבארנו שתודה נכנסת תחת סוג שלמים, בכל זאת אם היו דיני תודה כתובים בפרשה אחרת לא היינו יודעים שכל דיני שלמים [כמו סמיכה (שנתבארה בפר' ויקרא), ונסכים (שנת' בפר' שלח), ותנופת חזה ושוק (שית' בפר' הבאה), ושבאה מן המעשר (שלמד בזבחים דף נ' מגזירה שוה שם שם)] נוהג גם בתודה אחר שתודה משונה בדיניו מן השלמים שטעונה לחם ואין נאכלת אלא ליום ולילה. וזה שורש מדת דבר שהיה בכלל ויצא לידון בדבר החדש אי אתה יכול וכולי. כמו שאם אמרנו כל בעלי חיים הולכים על ארבע - אין האדם מכללם מפני שיצא מהם בדבר חדש שהוא מדבר משכיל. וזהו שאמר [**במשנה ה**'] דברי ר' ישמעאל שאמר מפני שיצאת וכולי. אולם אחר שפה הזכיר את הסוג ואת ההבדלים אשר בין המינים: שפתח "זאת תורת זבח השלמים" שהיא שם הסוג, ובאר ההבדל בין מין תודה ובין מין שלמי נדבה – שתודה צריכה לחם ונאכל ליום ולילה ואם נדר או נדבר זבח קרבנו יאכל גם ממחרת ואין צריך לחם – מבואר שביתר הדברים שוים המה. וזהו שאמר

[**במשנה ד**'] (מובא בזבחים דף נז) תלמוד לומר תורת השלמים אם על תודה מה שלמים טעונים סמיכה וכולי. ובן[**משנה ו**'] מה שלמים באים מן המעשר (ומובא בזבחים דף נ). וזה דוקא אם פירש. אבל אם אמר "הרי עלי תודה" סתם – הוה דבר שבחובה ואין בא אלא מן החולין. כמבואר במנחות (דף פא.). [וזה פירוש **משנה ז**']

סימן צח

אשר יקריב לה': מלבד שהיא מיותר (שהיה לו לכתוב סתם כמו שכתב "וזאת תורת החטאת" "וזאת תורת האשם"), בא גם כן שלא כמשפט; דהא לא באר בפרשה זו דיני הקרבת שלמי תודה ונדבה, רק דיני אכילתן לבד. ומהקרבה לא דבר בפרשה זו רק מהקרבת לחמי תודה, לא מהתודה עצמה. מזה מבואר שהלחם היא בכלל שלמי תודה ועליו אמר "אשר יקריב". וזה עצמו מלמדנו שהוא כשלמים בכל דיניו; כמו ששלמים באים מן המעשר - אף הלחם. [**וזה כונת משנה ח**']. וכן אם לא פירש שיהיה הלחם מן המעשר אף שפירש שתהיה התודה מן המעשר – יביא הלחם מן החולין שגם בזה דינו כשלמים שסתמם יביא מן החולין. ואם אמר "הרי עלי תודה מן החולין ולחמה מן המעשר" – יביא היא ולחמה מן החולין; שכיון שאמר "הרי עלי תודה" נתחייב בלחם, כמ"ש "וזאת תורת השלמים אשר יקריב" (שר"ל הקרבת הלחם. הרי נדר השלמים מסבב הלחם), וכבר היא חובה עליו, ודבר שבחובה אין בא אלא מן החולין. וזה כוונת [**משנה ט**'], ומובא במנחות (דף פא.). וכן הוקשו לחמי תודה לשלמים שלא יובאו מחטי מעשר שני כמו שהשלמים לא יצויר שיבואו מגוף המעשר, רק מן המעות. ועיין בגמרא (שם ודף פב). וזהו כוונת [**משנה י**']. ואמרו [**במשנה יא**'] (מועתק ממנחות פרק ז מ"ו) הלימוד דדבר שבחובה רק מן החולין מן 'וזבחת פסח צאן ובקר'. ומבואר בגמרא דאתיא כר' אליעזר שלמד מפסח מצרים. ורבי עקיבא חולק עליו ולמדו מגזירה שוה לחטאת. וסבירא ליה דקרא דצאן ובקר אתיא למותר הפסח כדר"נ (כמו שמבואר שם בדף פב ודף פג:) ובמכלתא (בא פ"ד) סבירא ליה לר' אליעזר עצמו דפירוש "וזבחת פסח צאן ובקר" - צאן לפסח ובקר לחגיגה. וצריך לומר שהלימוד לדבר שבחובה היא מן הסדר; שהיה לו לומר "בקר וצאן" כי החגיגה קודמת בזביחה לפסח. וכן בספרי ראה (סימן קכט) תפס שני הדרושים ביחד

– צאן לפסח ובקר לחגיגה, להקיש כל דבר הבא מן הצאן לפסח. ועיין בז"א שם. ואין כאן מקום להאריך.

סימן צט

אם על תודה יקריבנו: כבר בארנו בויקרא (סימן רג) שמחוקי הלשון שבמאמר התנאי יבוא הפעל הראשון בלשון עתיד והפעלים שאחריו יבואו בלשון הוה או עבר, עיי"ש. ואם כן היה לו לומר "אם על תודה הוא מקריב" כמו שכתב "אם זבח שלמים קרבנו אם מן הבקר הוא מקריב" וכדומה. מזה דריש בספרא (מובא במנחות דף עט, ודף פ, ובתמורה דף יח) שבא ללמד על אופן שעומד להקריב בעתיד כגון אם הפריש תודה ואבדה ובזה ההלכה הוא שאם נמצאת הראשונה יכול להקריב איזה מהם שירצה (ועל זה אמר 'יקריב' בלשון עתיד), ובכל זאת אמר "יקריבנו" בכינוי כי רק אחת יביא כדין תודה והשניה יקריב בלא לחם. ועל זה אמר "יקריבנו". וכיוצא דריש לענין חטאת (ויקרא סימן רפט) על "אם כבש יביא לחטאת", עיי"ש. ועיין באילת השחר (כלל מו).

סימן ק

אם על תודה יקריבנו: מלת "על" זרה, שתודה היא שם הקרבן (לא כרש"י שפירשו על הודאה). והיה לו לומר "אם תודה יקריבנו". ודרשו חז"ל בספרא (מובא במנחות עט, תמורה יח) שבא לרבות ולד ותמורה שקרבה על תודה; רוצה לומר, בסבת התודה ובגללה. וכבר בארנו (ויקרא סימן ל ובכל הספר) שאין מדרך הלשון לשנות את השם שנית רק יזכירנו על ידי כינוי. והיה לו לומר "והקריב עליה". ולמה אמר "על זבח התודה"? אמרו שבא לדייק – רק על זבח התודה עצמה יקריב לחם, לא על הבא מכחו כגון ולד וחליפין ותמורה.

סימן קא

והקריב על זבח התודה: היה לו לומר "והקריב על התודה" (וכבר בארנו שכל מקום שאומר "זבח שלמים" "זבח פסח" וכדומה בא לדרוש, כמ"ש באילת השחר (סימן צה)). ואמרו חז"ל מפני ששמות "תודה-עולה-חטאת" באו לפעמים על שם המין ובשם המין ידבר על הרבים בלשון יחיד. ואם יאמר "והקריב על התודה" נפרש על התודות [כמו שבארנו למעלה (סימן יז) מה שכתוב "וערך עליה העולה" היינו העולות], ונאמר שאם מביא תודות

הרבה די בלחם אחד. (כי נדון מדין קל וחומר מנזיר שמעט בלחם (שאינו מביא רבוכה) ומביא לחם אחד לכבש וכבשה ואיל, וכן בכבשי עצרת שאינו מביא אלא ב' חלות ומספיק לחם אחד לב' כבשים – כל שכן כאן שמביא ג' חלות שיספיק לכמה תודות). לכן אמר "זבח התודה" ששם הסמוך לא ידבר על הרבים בלשון יחיד רק בלשון רבים – "זבחי תודה" "זבחי שלמים" – ובהכרח שמביא לחם על כל זבח וזבח.

סימן קב

חלות מצות בלולות בשמן וכולי: דברי הספרא מובאים במנחות (דף פט.) ומקשה: ריבוי אחר ריבוי! חד ריבוי הוא! אלא אילו לא נאמר בשמן כל עיקר הייתי אומר הרי הוא ככל המנחות ללוג. עכשיו שנאמר בשמן בשמן הוה ריבוי אחר ריבוי. והמפרשים נדחקו בזה. ולדעתי פירוש דברי רבי עקיבא כך הוא: דבאמת בכל מקום כתוב "בלולה בשמן" ולא מצאנו בשום מקום שיכתוב "בלולה" לבד. והטעם משום דסתם שמן האמור במנחות הוא לוג לעשרון ועל זה אמר תמיד "בלולה בשמן" - רוצה לומר, בשמן הנודע בשיעורו למנחות. מה שאין כן בתודה שהיה למצה עשרה עשרונים, אם יכתב "בלולה בשמן" ונפרש בשמן הנודע – לוג לעשרון – הלא יצטרך עשרה לוגים. ואם כן בזה ראוי שיכתב "בלולה" לבד. וזהו שאמר רבי עקיבא אילו נאמר בשמן אחד הייתי אומר הרי הוא ככל המנחות ללוג - רוצה לומר לוג לעשרון ככל המנחות, שמנחה של ששים עשרונים צריכה ששים לוגים (וכמו שסתם בספרא ויקרא מכלתא דנדבה פרשה ט מ"ד), ובזה שפיר הוה ריבוי אחר ריבוי [רק המקשה בגמרא לא הבין כוונתו וחשב שמה שאמר "אם נאמר בשמן אחד הייתי אומר הרי הוא ככל המנחות ללוג" - פירוש רק לוג אחד לבד, ואם כן אין כאן רק ריבוי אחד. והשיב המתרץ שמה שאתה סבור "שהייתי אומר הרי הוא ככל המנחות ללוג" כפי פירושך לוג א' לכולם – זה אילו לא נאמר קאמר, שאם לא יכתב "בשמן" רק "בלולה" – אז נאמר שאין צריך לוג לכל עשרון מדלא כתב "בשמן", די בבלולה לבד, ונאמר לוג לכל העשרה עשרונים ככל המנחות שהפחות שבהם שהוא עשרון צריך על כל פנים לוג שמן. והשתא "בשמן" האחד הוא ריבוי - שצריך לוג לכל עשרון, ו"בשמן" השני הוה ריבוי אחר ריבוי וממעט על חצי לוג. כי אי אפשר למעט על לוג שזה

נדע אם לא יכתב "בשמן" כל עיקר.] וכבר בארנו בויקרא (סימן נב, ובכמה מקומות) שכלל זה דאין ריבוי אחר ריבוי אלא למעט בנוי על חכמת ההגיון. ששני שמות שבאו זה אחרי זה, שם השני מגביל את השם הראשון. ואם בא אחריו שם שלישי אז השם השלישי מגביל את השני. ואם השני בא לרבות - בא השלישי להגביל את הריבוי, שלא ירבה כפי שנבין ממנו. וכן פה. שם "בשמן" בא להגביל מלת "בלולה"; שאם יכתב "בלולה" היינו בלוג אחד לכולם. והוסיף "בשמן" שיובן ממנו לוג לכל עשרון. וכשאמר שנית "בשמן" בא להגביל שם 'שמן' הראשון שאינו כפי שפרשנוהו – בשמן הידוע למנחות – רק שפירוש "בשמן" כל שהוא, ודי גם בחצי לוג. אמנם כשבא השם הזה פעם רביעית בא להוסיף. ועל זה אמר רבי עקיבא שמה שכתב עוד "סולת מורבכת בשמן" בא להוסיף שיהיה רביעית לרבוכה לבד. ובאמת דברי רבי עקיבא הם אסמכתא חלושה ולכן אמר ר' אלעזר בן עזריה שאין לו ראיה מן הכתוב רק שהוא הלכה למשה מסיני. ועיקר מ"ש פה ג' פעמים "בשמן" כבר נדרש בספרא ויקרא מכלתא דנדבה (פרשה י מ"ו) וכמו שפירשנו שם (סימן קיח) להכשיר בשמן השני והשלישי. ומה שאמר ר' שמעון בר יוחאי משום ר"ש מושח את הרקיקים – הוא דרשה אחרת נלמדת ממה שכפל "בשמן" גבי נזיר, כמו שבארנו שם. עיי"ש.

סימן קג

סולת מורבכת: לא ידענו אם גם חלות ורקיקים צריכים סולת. וחז"ל בספרא (מובא בזבחים דף נ) בארו בזה חק בטבע הלשון שמאמר שבאו בו כמה מינים ובכל מין פרטים מובדלים ופרטים מתדמים, ונמצא פרט אחד מפורש במין אחד וסתום ביתר המינים ולא באר הפוכו – למדינן כמו שיתדמה במין המפורש כן הוא הדין במין הסתום. כמו פה: מין ראשון עם ג' מתדמה ששניהם חלות, ומובדל שהשלישי מורבכת ולא הראשון, וסתם ולא באר שהראשון סולת – אמרינן כמו שמתדמה אל מין השלישי בחלות - כן בסולת, מדלא באר שהראשון קמח. וכן מין א' וב' מתדמה ששניהם מצות ומובדל שזה חלות וזה רקיקים. ולא ידעינן שרקיקים צריכים סולת. ולמדינן ממה שכתוב במאפה תנור "סולת חלות מצות בלולות בשמן ורקיקי מצות משוחים" - כמו שמתדמים ששניהם חלות כך מה שכתוב "סולת" נמשך גם לרקיקים.

[כן פירשוהו בזבחים שם כי דבר הלמד בגזירה שוה אינו חוזר ומלמד בגזירה שוה]. והוא על היסוד שכתבו בעלי הלשון שדרך הכתוב להיות מושך עצמו ואחר עמו, כמבואר במכלול ובספרי המדקדקים. וזה כוונת הספרא [**משנה ז' ח'**] אולם עדיין יש לשאול הא בזה דרך הכתוב לכתוב המלה הנמשכת לכל המאמר בתחלתו, והיה לו לומר "סולת חלות מצות..ומורבכת", והיה מלת "סולת" נמשך אל כל המאמר. ולמה כתב מלת "סולת" בסוף? וזהו שאמר [**במשנה ט'**] ואם נפשך לומר וכולי. ומשיב: סולת מורבכת הרי הוא כמוסיף על רבוכה – רוצה לומר כי "מורבכת" הוא תואר ל"סולת" ואי אפשר לכתבה בלא המתואר, ובהכרח לכתב "סולת מורבכת", כי הרבוכה נעשית כשהוא סולת שחלטה ברותחין. ומה שאמר "הרי הוא כמוסיף" – פירושו: מלת "סולת" הוא המתואר הנוסף על התואר "רבוכה", ולכן כתב "סולת מורבכת" ולא כתב "סולת" בתחלה. ובכל זאת מוסב על הקודם כנ"ל.

סימן קד

על חלות לחם חמץ: מבואר אצלינו שיש הבדל בין מלת **מלבד** ובין מלת **על**. שהשם הנרמז במלת "מלבד" הוא טפל בכוונת המאמר, והשם הנרמז במלת "על" הוא לרוב עיקר במאמר. שמלת "על" יציין שהראשון הוא הקודם או העיקר ועליו יסמך השני. והנה אי אפשר לפרש שהלחם חמץ הוא עיקר על ידי האיכות לבד שהמצה בא בשבילו דהא אמר "והקריב על זבח התודה חלות מצות" – הרי באו המצות בשביל הזבח. רק שהוא עיקר מצד הכמות - ששקול נגד כל הג' מינים. כמו שהוא לבדו עשרה עשרונים כמו שיתבאר (בסימן קיא) כן הם בין כולם עשרה עשרונים. וכן במה שכתב "על כל לבונתה" – הלבונה שוה עם קומץ בכמות שהוא מלא הקומץ.

סימן קה

חלות לחם חמץ: כל **חלה** היא **לחם**, ולא כל 'לחם' היא 'חלה'. כי שם 'לחם' כולל כל דבר שהוא מזון לאדם ושם 'חלה' מתאר צורת הלחם ותמונתו העגולה. ששורש **חל** מורה על הסביבות כמו שכתב הרש"ף [=ר' שלמה פפנהים] בי"ש [=יריעות שלמה] (חלק א דף ג'). ולפי זה בכל מקום דכתיב "חלת לחם" פירושו לחם חלה והוא מן השמות שיקדים התואר אל המתואר כמו "עמים רבים", "משנה כסף". אולם פה אי

אפשר לפרש כן אחר ש"חמץ" הוא תואר אל "לחם" – ממילא 'לחם' הוא מתואר נסמך על 'חמץ' ובזה אי אפשר שיכתב מתואר עם תואר שלו שלא במקומו [כמו שבארתי כלל זה בסדר ויקרא (סימן קנא) בפסוק "אביב קלוי באש גרש"]. מזה הכריחו רבותינו בספרא (מובא במנחות דף עח) שמלת "לחם" הוא תואר אל "חלה". ולפי זה אי אפשר שיתאר אותו מצד עצם מובנו (שהסוג לא יתאר את הבדלו). רק מתאר אותו מצד ההבדל השני שבין 'לחם' ובין 'חלה'; ש'חלה' יקרא גם בעודו עיסה, כל שעשאו בצורה העגולות (כמ"ש למעלה), ו'לחם' לא נקרא עד שנאפה וקרמו פניו בתנור שראוי למאכל. ופירוש "חלות לחם" – חלה אפויה. וזהו שאמר מלמד שאין הלחם מתקדש וכולי.

סימן קו

יקריב קרבנו על זבח: כבר בארתי בסדר ויקרא (סימן יג) שכל מקום שבא שם הפעולה נוסף על הפעל יש בו דרוש. שהיה לו לומר "יקריב על זבח". ופירשוהו חז"ל בספרא (מובא במנחות דף עח:) שבא ללמד שאין הלחם קדוש אלא בשחיטת הזבח. שמה שכתב "יקריב קרבנו" מוסב על הלחם ושם "קרבנו" מורה על שהוא קדוש ונקרא בשם 'קרבן'. באר שלא נקרא בשם קרבן רק "על זבח".

סימן קז

על זבח תודת: כבר בארנו באילת השחר (כלל צה) שכל מקום שמוסיף שם 'זבח' אל שם הקרבן יש בו דרוש. כמו "זבח שלמים" "זבח תודה" וכדומה, כל שמוסיף שם הסוג על שם העצם כמו "קרבן מנחה" ודומיהם. ודרשו בספרא (ובמנחות דף עח) שצריך שיהיה הזביחה לשם תודה. ששם 'זבח' מורה על פעולת הזביחה; שצריך שיהיה לשם תודה ואז נתקדש הלחם. ואם נזרק שלא לשמו לדעת התנא קמא אין זריקה בכלל זבח, ולדעת ר' אלעזר בר' שמעון זבח כולל גם הזריקה שלמדה משחיטה. ופלוגתן מבואר בפסחים (דף יג:), יבמות (דף קד:), מנחות (דף מז, עט). ובתוס' דזבחים דגמר לה ר' אלעזר בר' שמעון מכבשי עצרת, עיי"ש. ומה שבזבחים (דף ד.) דריש זביחה לשמה מן "בשר זבח תודה שלמיו" ולא מפה – כי מפה לא מוכח רק על הלחם; שאינו מתקדש אם נזבח שלא לשמו.

סימן קח

על זבח תודה שלמיו: הנה מלבד ששם 'שלמים' מיותר (שהיה לו לומר "על זבח תודתו"), הנה שם 'תודה' הוא שם הבדל שבסוג שם 'שלמים'; כי השלמים הם שלמי נדבה ושלמי נזיר ושלמי תודה, ואמר שפה ידבר במין תודה שבסוג שלמים. ועל זה אמר "שלמיו" בכינוי כי שם 'שלמים' – הגם שבא במשקל שם הרבים – בכל זה הוא שם יחיד. אבל כשבא בכינוי הוא מתרבה בהכרח. ורצונו לומר שיקריב על התודה חלות מצות וכולי וקרבנו זה (שהם המצות) יקריב על חלות לחם חמץ על זבח תודה שבמין השלמים. ובא להוציא מינים אחרים שבמין השלמים שמקריב המצות שלא על לחם חמץ, והם שלמי נזיר שגם כן טעונים לחם ובו אינו מקריב "על לחם חמץ". אולם לאיזה צורך יאמר זאת? הלא שם מבואר שיקריב מצה לבד. אמר בספרא (מובא במנחות דף עח) שבא ללמד רק במיני הלחם הם מובדלים, לא בכמות. ששני מיני מצה שבנזיר הם עשרה קבים ירושלמיות כמו שני מינים חלות ורקיקים שבתודה שהיו עשרה קבים. כי לג' מינים שבתודה היו ט"ו קבים – הרי חמש לכל מין. וכן לענין כמות השמן שיהיה רביעית כמו שהי' לשני מינים אלה בתודה כנ"ל [**משנה** ו']. ומקשה יכול לכל האמור בענין? – רצונו לומר שיביא גם רבוכה. ומשיב: תלמוד לומר בו מצות – רוצה לומר שבתודה אין נזכר מצה אצל רבוכה ובנזיר כתוב "וסל מצות חלות ורקיקי מצות". אמר שם "מצות" למעוטי רבוכה. וכן פירשו ר"פ בגמרא דבר שנאמר בו מצות לאפוקי רבוכה דלא נאמר בו. ושם: דבי ר"י תנא מצות כלל חלות ורקיקים פרט – והוא דרשה הנזכר בספרי נשא (פסקא ?), והוא דרשה אחרת.

סימן קט

והקריב ממנו: היה די אם יאמר "והקריב מכל קרבן". והוסיף מלת "ממנו" שבא הכינוי בכפל – ממנו מכל קרבן, רוצה לומר מן הלחם כמו שהוא מחובר. וזה נרמז במה שכתב "ממנו" בלשון יחיד ולא "מהם" בלשון רבים; דהא היו ג' מינים. וע"כ שצריך שבשעת ההרמה יהיו שלשתם יחד. וכבר הזכרתי דרושים רבים כאלה (ויקרא סימן קפו) וזה מובא במנחות (דף עז:) ועיין בתוספות שם. והנה היה די שיאמר "והקריב ממנו מכל קרבן", ונדע שיקח אחד ולא יותר. [וכבר בארנו (מצורע סימן יז בתורה אור)

דכל מקום שכתוב המספר 'אחד' בהאי גוונא הוא למותר ויש בו טעם]. ופירשוהו שיהיה אחד שלם, לא פרוס לשנים.

סימן קי

אחד מכל קרבן: מבואר שמכל מין יקח אחד ולא יקח ממין אחד על חברו. וממה שכתב "אחד מכל" מוציא אחד ולא שנים, אחד ולא פרוס – ממילא מבואר שמכל מין יהיה עשרה חלות. כי תרומה זו היתה אחד מעשרה (כמו שלמד בסימן שאחרי זה), ואם יהיה מין אחד עשרים חלות - יהיה תרומתו שנים, ואם יהיה חמש - יהיה תרומתו מחצית, והכתוב אומר "אחד". וכפי זה מסתברא שהשלשה מינים שבמצה יהיו שוים גם בכמות החלה כמו ששוים במנינם (כי רק בלחם חמץ גלתה התורה שיהיה חצי מהמצה). וזהו שאמר בספרא (מובא במנחות עז:) שיהיו כל הקרבנות שוים וכולי

סימן קיא

תרומה לה': הנה התורה סתמה דבריה ולא בארה לא כמה יהיה שיעור התרומה הזאת ולא כמה יהיה החלה וכמה חלות יהיו. ולמדוהו חז"ל בספרא בפרק הזה (שמועתק כולו במנחות דף עז:). תחלה למדו [**במשנה א-ג**] כמה תהיה התרומה. וקבלו בזה גזירה שוה שפה נאמר "ממנו תרומה להשם" ונאמר בתרומת מעשר "והרמותם ממנו תרומת ה' מעשר וכולי" (במדבר י"ח:כ"ו) שהוא אחד מעשרה. [בארו שצריך לגזירה שוה כי בצד אחד יש לומר שדומה לבכורים שנקראו גם כן "תרומה" (דאמר מר (פסחים לו, ב) ותרומת ידך אלו הבכורים) והם אין להם שיעור (כמ"ש בפ"א דפאה), והוא דומה להם ששניהם נאכלים במקום קדוש. מה שאין כן תרומת מעשר שנאכל בכל מקום. ובצד אחר יש לומר שדומה לתרומת מעשר ששניהם אין אחריהם תרומה אחרת, מה שאין כן אחר בכורים מפריש תרומתו. ולכן צריך גזירה שוה.] עתה מתחיל לפרש מכמה תהיה החלה. ואמר תחלה [**במשנה ד - ז**] שמן הסברה אי אפשר לדעת זאת כי בצד אחד יש ללמדו משתי הלחם - שכל חלה היה מעשרון, ובצד אחר יש ללמדו מלחם הפנים - שכל חלה היה משני עשרונים. והוא דומה בצד אחד לשתי הלחם שבא חמץ ועם הזבח כמוהם; ובצד אחד ללחם הפנים שבא מחוץ לארץ ומן הישן. לכן כתבה תורה גבי שתי הלחם "ממושבותיכם תביאו לחם תנופה" – שאין

תלמוד לומר "תביאו"? ומה תלמוד לומר "תביאו"? כל מה שאתה מביא הרי הוא כזה. ודרוש הזה בנוי על יסוד מוסד שבארנו בכמה מקומות שדרך בעל הלשון להקדים תמיד את הפעל אל השם. וכל מקום שמקדים את השם אל הפעל בא להורות איזה גדר הפוך וסתירה בהשם. ולפי זה היה לו לומר "והבאתם ממושבותיכם לחם תנופה" – בקדימת הפעל אם השם כמו שכתוב "והקרבתם מנחה חדשה" (מלבד שפעל 'תביאו' מיותר לגמרי שכבר אמר "והקרבתם וכולי ממושבותיכם"). מזה מבואר שבא לדייק איזה הפוך והבדל בין הבאה זו להבאה אחרת הדומה לה שהיא הבאת לחמי תודה (שמביא גם כן לחם חמץ משיעור עשרון כמוה); שלחמי תודה מובאים גם מחוץ לארץ, אבל שתי הלחם רק ממושבותיכם תביאו – מארץ ישראל, לא מחוצה לארץ. ומזה מבואר שרק בזה יש הבדל בין לחמי תודה ושתי הלחם - אבל בשיעור החלה שוים. שאם יש הבדל גם בשיעור החלה - אינו בגדר ההפוך בתנאי 'מושבותיכם', כי מהופכים גם בתנאי 'שני עשרונים'. וכבר בארתי למעלה (סימן סח) שלא יכנס בגדר ההפוך להקדים השם אל הפעל רק אם דומה בדבר אחד, לא אם מובדל בכל. וזהו שאמר שאין תלמוד לומר תביאו ומה תלמוד לומר תביאו אלא מה שאתה ממקום אחר הרי הוא כזה. עתה שואל [**במשנה ח**'] או מה אלו שני עשרונים אף הללו שני עשרונים תלמוד לומר תהיינה – ובגמרא אמר על זה: מאי תלמודא אמר רבי יצחק בר אבדימי תהיינה כתיב - אימא עשרה קפיזי. אמר רבא בעשרונות דבר הכתוב, עד כאן. (פרש"י תהיינה בשתי יודין ובמ"ש "אימא עשרה קפיזי" לא ידעו פירושו ומחקוהו, עיין בתוספות). ודברי חז"ל מלאים חכמה ודעת. שאלת הספרא הוא הלא במה שכתב "תביאו לחם תנופה שתים שני עשרונים" - הגם שעושה שתי לחם כל אחד מעשרון - בכל זה הלא במה שכתב "לחם תנופה" בלשון יחיד כולל בו שני עשרונים. ונדון שכמו ש"לחם תנופה" דשם הוא שתי עשרונים - כן "לחם חמץ" שבתודה הוא שתי עשרונים. אמנם ידעו ששם 'לחם' לא יתרבה (כמו שכתוב "עשרה לחם" "שתי לחם" - ולא אמר "לחמים"), ולפי זה "לחם תנופה" יש לפרש שהוא שם יחיד ויש לפרש שהוא שם רבים [שהגם שתואר 'תנופה' יחיד – נוכל לפרש 'לחם' כמו לחמים ובא "תנופה" בלשון יחיד לדרוש שיהיו שוים כמ"ש בספרא שם (אמור פרק יג מ"א)]. ולפי זה מה ששאל שנאמר מה לחם דשם הוא שני שרונים

אף לחם שבתודה שני עשרונים – זה יצדק אם "לחם תנופה" הוא שם יחיד. אבל אם הוא שם רבים - לחמים, אין ראיה לתודה שהיא שם יחיד. וזה תשובת הספרא תלמוד לומר "תהיינה" – שממה שכתוב "סולת תהיינה" בלשון רבים מבואר ששם "לחם תנופה" הוא שם רבים (שאם היה שם יחיד היה לו לומר "סולת תהיה חמץ תאפה"), ואם כן פירוש "לחם תנופה שני עשרונים" ששתי לחם יהיו בין הכל שני עשרונים - כל לחם עשרון. וכן בתודה - כל לחם עשרון. והמקשה בגמרא שאל על זה מאי תלמודא? – רצונו לומר מנא לן שלשון רבים מוסב על "לחם תנופה"? דלמא כינוי הרבים של "תהיינה" מוסב על "עשרונים" ורצונו לומר שעשרונים סולת תהיינה; אבל שם 'לחם' שכתוב הוא באמת שם יחיד כמו שיורה תואר "תנופה" (שלא אמר "תנופות", כמו "לחם סתרים" "לחם העצבים"). והשיב רבי יצחק בר אבדימי **תהיינה כתיב** – רוצה לומר הלא כתיב "תהיינה" בלשון נקבה, ואם הכינוי מוסב אל העשרונים היה צריך לומר "יהיו" בלשון זכר; ששם 'עשרון' שם זכר. ומקשה אימא קפיזי? – רצונו לומר דלמא "לחם" לשון יחיד וכינוי "תהיינה" בלשון רבים מוסב על המדה שהיא לשון נקבה. שהגם ש'עשרון' שם זכר – בכל זה שם המופשט של המדות הוא לשון נקבה תמיד, ורצונו לומר תהיינה המדות של העשרון. והשיב רבא בעשרונות דבר הכתוב – רוצה לומר דאחר שהזכיר שם 'עשרון' שהיא שם זכר - לא יתכן לפרש "תהיינה" על שם המדה שלא נזכר בכתוב. אחר שלמד שעשר חלות שבחמץ הם עשרה עשרונות באר [**במשנה ט**'] שגם עשר שבמצה הם י' עשרונות בין כולם. וזה מוכח ממה שכתוב "על חלות לחם חמץ" כמו שלמד (פרק יא מ"י) כנגד חמץ יביא מצה, וכמו שבארנו (בסימן קד). עוד באר שבמצה יש ג' קרבנות – חלות ורקיקים ורבוכה. ובין כולם עשר עשרון. הרי ג' עשרון ושליש לכל קרבן. ומכל קרבן נעשה י' חלות (כנ"ל סימן קי). נמצא שלש חלות לעשרון וסך הכל ארבעים חלות. נוטל אחד מעשרה תרומה לכהן והשאר לבעלים.

סימן קיב

ובשר זבח תודת שלמיו ביום קרבנו יאכל: כבר בארתי למעלה (סימן סז) מה שהתנו חכמי ההגיון בתנאי החלוקה שתהיה שלמה, ושתקיף על כל הפרטים. למשל, אם

נרצה לעשות חלוקה שלימה בגדר הדומם נאמר (כפי שחלקום חכמי הטבע) שיחלקו לז' מינים: עפר, אבנים, מלח, שרף הארץ, סיגי המתכות, מתכות, אבנים מהתקשות הגופים. אמנם יש ביד המחלק לעשות חלוקה כוללת ולאמר שמחולקים בין בלתי מוקשים ומותכים (כעפר ואבנים) ובין המוקשים ומותכים (כמיני מתכות). וגם זה יהיה חלוקה שלמה שאז נחבר יתר המינים (כמו מלח, שרף הארץ) אל הראשון והקרובים למיני המתכות אל המין השני. ובזה הדרך נהגה התורה בחלוקותיה כמו שבארתי שם. והנה כמו כן פה. רצה הכתוב לעשות חלוקה בין קדשים הנאכלים רק ליום אחד ובין קדשים הנאכלים לשני ימים ולילה אחד. ולא נזכר בכתוב רק תודה ליום אחד ושלמים לשני ימים. ועתה נשאל מה דין יתר הקדשים; לכמה יהיו נאכלים? ובודאי יש לנו לומר שהתורה עשתה חלוקה שלימה ותפס שני מינים לדוגמא באופן שמהם נלמד דין יתר מיני הזבחים. והמופת לזה הוא מה שבארתי בסימן הנ"ל שלכן אמר שם כלי חרס וכלי נחשת – תפס שם הסוג 'כלי' עם שם האישיי 'חרש ונחושת' – ללמד שבא לעשות חלוקה כללית במיני הכלים כולם, לא לבאר דין חרש ונחושת לבד. וכן פה תפס "זבח תודת שלמיו..ואם נדר או נדבה זבח קרבנו" – הזכיר שם 'זבח' שהוא שם הסוג לכל מיני הזבחים ללמד שאינו מדבר מתודה ושלמים לבד, רק מכל הזבחים; שיש מהם הדומה לתודה ונאכל ליום ולילה, ויש מהם הדומה לשלמים ונאכל לשני ימים. וזהו שאמר בספרא "ובשר זבח תודת שלמיו וכולי" – הרי זה בא ללמד על הנאכלים ליום אחד שאכילתן ליום אחד. ואין לי אלא תודה וכולי. וכן אומר (**במשנה ו**') "ואם נדר או נדבה זבח קרבנו" – הרי זה בא ללמד על הנאכלים לשני ימים שנאכלים לשני ימים. כוונתו שחלוקה זו מקפת בהכרח כל מיני הזבחים, ואחר שלא נזכר בביאור רק תודה ושלמים ונלוה עמם שם הסוג 'זבח תודה' 'זבח קרבנו' – בהכרח יקיף בחלוקה זו אל כל הזבחים; שכל הדומה יותר אל תודה דינו כתודה וכל הנדמה יותר אל שלמים דינו כשלמים. והנה תודה ושלמים שניהם באים בנדר ונדבה - בכל זאת יש הבדל ביניהם. שהשלמים באים תמיד על ידי נדבה אבל התודה תבוא לפעמים על ידי חיוב (כגון ארבעה שצריכים להודות). מזה ידעינן שכל שכן חטאת ואשם שבא תמיד על ידי חיוב – דינו כתודה. כי בהכרח זה מה

שתודה נקשרת קצת עם החיוב מבדילה משלמים לדין זה. וזהו שאמר בספרא (מובא בזבחים דף לו) חטאת ואשם מנין. תלמוד לומר זבח – רוצה לומר ממה שכתוב 'זבח' שם הסוג, לאמר שדין זה נוהג ביתר זבחים, מובן הדבר שחטאת ואשם דומה יותר אל תודה מאל שלמים. [והכתוב שקל דבריו במאזני החכמה שתפס שני החלוקות – תודה נגד שלמים – שהם קרובים בכל ענייניהם; בין בשמם שהם תחת סוג שלמים, בין במעשיהם ועצמותם - שניהם קדשים קלים. ולא תפס שני מינים רחוקים זה מזה, שלא נוכל לדעת המינים האמצעים. כמו אם נחלק למשל בסוג החי ונאמר "האדם שואף אויר דרך הריאה והדג דרך הלחי" - לא נדע מזה העוף והבהמה אם יש להם ריאה או לא. אם יתפוס מינים הקרובים ויאמר "הבהמה הגרה ביבשה שואפת דרך הריאה והדג יען שגר במים שואף דרך הלחי" – כבר נדע האדם והעוף שדרים כמו כן ביבשה ועדיין נסתפק בבעלי חיים הגרים במים וביבשה (איימפיביען) אם יש לו ריאה או לא. אבל אם נתפוס מינים הקרובים לגמרי ונאמר "האימפיביאן מפני שחיים גם ביבשה יש לו ריאה והדגים מפני שחיים רק במים אין להם ריאה" – אז נדע שכל שכן שהאדם והבהמה והעוף שחיים תמיד ביבשה יש להם ריאה. וכן תפס הכתוב שני מינים הקרובים: תודה ושלמים. ובאר שתודה מפני שבאה גם חובה נאכלת ליום ולילה ושלמים מפני שבאים תמיד נדבה נאכלים לשני ימים (כמו שבאר "ואם נדר או נדבה זבח קרבנו" – ר"ל אם היא דבר הבא בנדר ונדבה, לא בחובה) נדע כל שכן שאר המינים שאין באים נדבה כלל, רק חובה, שדינם כתודה. וזהו שאמר הרמב"ם (פ"י מהל' מעה"ק ה"ז) שנאמר "ביום קרבנו יאכל" כל הקרבנות במשמע חוץ מן השלמים שפירש בהם הכתוב ובכור ומעשר הדומים להם. והלחם משנה שם לא הבין את זאת] **והנה כפי זה** כבר נסבור שכל קרבנות הבאים בחובה נאכלים ליום אחד. ובכל זה היה עוד מקום לטעות בקצת קרבנות ולספק בהם, והוא: (א) שלמי נזיר ושלמים הבאים מחמת פסח [עיי' פירוש תוספות זבחים דף ט ד"ה ושלמים, פסחים עא: ד"ה למד, ר"ה ה ד"ה שלמי פסח. והשגתם על רש"י. ועי' רמב"ם (פ"ה מהל' קרבן פסח ה"ז) ו(פרק י ה"יג) שברייתא זו אינה הלכה]. שהגם שדומים לתודה שמוכרח להביאם – בכל זאת אחר שקרוים בשם 'שלמים' – יש לומר שדומים בדין אכילתם לשלמים. לכן אמר הכתוב "תודת

שלמיו". ששם 'שלמים' מיותר, אך בא להזכיר שתודה גם כן קרוי בשם 'שלמים' וכ"ז על ידי שבאה חובה אין זה מועיל ונאכלת ליום אחד, והוא הדין שלמי נזיר ושלמים הבאים מחמת פסח - כיון שדומים לתודה שבאים חובה - אין שם 'שלמים' מועיל ונאכלים ליום אחד. וזהו שאמר מנין לרבות שלמי נזיר וכולי תלמוד לומר שלמיו.

(ב) עוד יש להסתפק בדברים שאין נכנסים תחת סוג 'זבח'. כי החלוקה פה נרמזת במה שכתב (פסוק טו) "זבח תודת שלמיו", (פסוק טז) "זבח קרבנו" - שמחלק במיני הזבחים, ומנא לן דין הנאכלים שאינם זבחים כמו מנחות ולחמי תודה ונזיר? לכן אמר "ביום קרבנו יאכל" - ששם 'קרבנו' מיותר (שהיה לו לומר "ביום ההוא יאכלו"), רק שבא להזכיר גם שם 'קרבן' שהוא סוג עליון יותר משם 'זבח' וממילא החלוקה כוללת גם המינים שנקראים בשם 'קרבן', אף שאינם 'זבח'; שכל הדומה לתודה שהיא חובה נאכל רק ליום אחד. וזהו שאמר מנין לרבות את הלחם? תלמוד לומר "קרבנו". [ובזבחים (דף לו.) גריס "מנין לרבות לחמי תודה וחלות ורקיקין שבנזיר" והוא הדין לשירי מנחות. וזה כונת הרמב"ם ז"ל (פ"י מהל' מעה"ק ה"ז) כנ"ל.] (ג) ועדיין יש להסתפק בולדות ותמורות וחלופי תודה אחר שדינם שיקרבו בלא לחם (כמו שלמד בפי"א משניות א-ב) - יש לומר שיצא מכלל תודה ובא לכלל שלמים גם לענין אכילתן. לכן אמר "ובשר זבח" - שמלת "בשר" מיותר, שהיה לו לומר "וזבח תודת שלמיו ביום קרבנו יאכל" [כמו שאמר תמיד "הכהן המחטא אותה יאכלנה" "כל זכר בבני אהרן יאכלנה", ולא אמר "יאכל בשרה". שזה אינו רגיל רק גבי אזהרה שבא למעוטי גידין ועצמות. לא גבי ציווי]. ופירושו שבא לרבות תודה שאין עמה לחם רק בשר לבד, שזה משכחת בולדות וחליפין ותמורה; שגם אלה לא יאכלו רק ליום אחד. וזהו שאמר מנין לרבות את הולדות וכולי תלמוד לומר "ובשר".

סימן קיג

ביום קרבנו יאכל: ציוי זו הוכפלה בפר' אמור (ויקרא כב, כט) "וכי תזבחו זבח תודה לה' לרצונכם תזבחו ביום ההוא יאכל וכולי". וכן הציוי שגבי שלמים הוכפלה בפר' קדושים (ויקרא יט, ה) "וכי תזבחו זבח שלמים לה' לרצונכם תזבחוהו ביום ההוא יאכל וממחרת וכולי". ומדוע הוכפלו צויים אלו ללא צורך? למדו רבותינו

שאזהרות השניות האלה באו על הזביחה, לא על האכילה; כמו שכתוב "וכי תזבחו זבח שלמים" "וכי תזבחו זבח תודה". ומזהיר על הזביחה – לרצונכם תזבחו ביום ההוא יאכל – שיהיה רצון הזובח לאכלו ביום ההוא. שעם הזביחה יחובר הרצון לאכלו כדינו, לא להותיר לאחר זמנו. וזהו שאמר בספרא פה ובפר' אמור (פרק ט מ"א) ומנין שאף תחלת זביחתן לא תהיה אלא על מנת לאכל ליום אחד וכולי. וכן אמר פה [**משנה ט**'] ובפר' קדושים (קדושים פרק א מ"א) על שלמים. וכבר בארנו (ויקרא סימן כו) שהרצון בא על הבחירה החפשית, אומר שיבחר בל יזבח על מנת להותירו. ובאשר אמר "זבח תודה" "זבח שלמים" – חבר שם הסוג 'זבח' אל שם האישיי 'תודה'/'שלמים' – להורות שאין זה מיוחד בתודה ושלמים לבד, רק כולל בכל זבח. שכל הדומה לתודה לא יזבח לאכלו חוץ ליום אחד. וכל הדומה לשלמים לא יזבח לאכלו חוץ לשני ימים. וזהו שאמר בספרא [**במשנה ד**'] אין לי אלא תודה מנין וכולי תלמוד לומר "וכי תזבחו זבח". וכן אמר [**במשנה י**'] גבי שלמים.

סימן קיד

לא יניח ממנו עד בקר: כבר בארנו למעלה (סימן מ) כי בכל מקום שיאמר **ביום** - אם הוא תחת מלת "בעת" - אז פירושו ביום ולא בלילה. ואם בא על הכוונה: באותו יום - להוציא יום שלאחריו – אז אינו שולל את הלילה. ואז יפורש לפעמים ביום ההוא (והיינו מן הערב עד הערב), ולפעמים הוא מעת לעת. וזה כפי הרגיל לחשוב. שבכל הדברים דרך לחשב היום מערב עד ערב כמו במעשה בראשית אבל בקדשים הלילה הולך אחר היום, כי הקדשים אין מעשיהם בלילה וחשבינן בהו המעת לעת מן היום עד היום המחרת, שהתחלת מעשיהם תמיד ביום. וזה ידעינן מפה שאמר "ביום קרבנו יאכל לא יניח עד בקר" – מבואר שיום קרבנו מתחיל ביום ונמשך עד סוף הלילה שאחריו בעלות השחר שקרוי 'בקר'. ומה שאמרו עד חצות הוא לסייג דרבנן ואינו מועיל לדאורייתא לענין מחשבה ולענין נותר. וזה כוונת הספרא.

סימן קטו

ואם נדר או נדבה זבח קרבנו וכולי: כבר בארתי (בסימן קיב) שלא בא פה ללמד על אכילת תודה ושלמים לבד רק על כלל הזבחים. שמהן כתודה ומהן כשלמים.

ולכן הוסיף בכל אחד שם הסוג 'זבח'/'קרבנו', כמו שבארנו שם באורך. וזהו שאמר [**במשנה ו'**] בא ללמד על הנאכלים וכולי. וכבר בארנו שכל שבא לפעמים דרך חובה יש להיות דומה לתודה. ולפי זה חגיגה הבאה ברגל ושלמי שמחה שהן מצוה - יש לומר שדומים לתודה. אך אם כן למה כתב פה "אם נדר או נדבה"? היה לו לומר "ואם שלמים מקריב" אחר שכולם חוץ משלמים נאכלים ליום אחד. ועל כרחך יש עוד נדר ונדבה שנאכל לשני ימים. ומרבה מן "נדר" חגיגת המועד שהוא חובה ובאה בנדר, ומן "נדבה" מרבה שלמי שמחה שמביאם לשמוח מנדבת לבו. וכבר בארנו באילת השחר (כלל נג) שהשם הבא דרך תנאי עם מלת "אם" לא בא בצמצום. כשאמר "אם נדר או נדבה" היינו כל נדר או נדבה שיהיה, וממילא כולל אף חגיגה הבא שלא בזמנה ואף שלמים הבאים לאחר המועד לתשלומין. וזהו פירוש [**משנה ו'**]. [ומה שכתב "חגיגה הבאה מחמת פסח" יש למחוק דהא יליף לה ממקום אחר]. ואמר [**במשנה ז'**] מובא בפסחים (דף עא.), שמה שכתוב (דברים, טז) "ולא ילין מן הבשר אשר תזבח בערב ביום הראשון לבקר" מדבר בחגיגת י"ד שנאכלת לשני ימים ולילה אחד (שמה שכתב "אשר תזבח בערב" היינו חגיגת י"ד שנזבחת בערב עם הפסח). יכול ליום ולילה? תלמוד לומר "ביום הראשון לבקר" שפירושו ביום הראשון של יום טוב לא ילין עד בקר שאחריו. ומקשה או אינו אלא בקר ראשון? – פירשו בגמרא שהקושיא הוא דלמא בשתי חגיגות הכתוב מדבר, אחד חגיגת י"ד ואחד חגיגת ט"ו, זו לבקרה וזו לבקרה. רוצה לומר שמקשה דלמא פירושו לא ילין מן הבשר אשר תזבח בערב (שהוא חגיגת י"ד) ואשר תזבח ביום הראשון (שהוא חגיגת ט"ו) לבקר - ר"ל כל אחד לבקר שלו. על זה משיב מה אני מקיים חגיגה הנאכלת לשני ימים חוץ מזו ת"ל נדר וכולי – רוצה לומר אם לא משכחת שום חגיגה הנאכלת לשני ימים, וכבר רבינן ממה שכתוב "נדר" - "אם נדר או נדבה", דיש חגיגה הנאכלת לשני ימים. ואמר [**במשנה ח'**] שמה שכתוב 'זבח' – שבא לרבות יתר זבחים, מרבה תמורות וולדות. ובמה שכתב "קרבנו", שהיה צריך לומר "מקריב" בפעל [כמו שכתבנו כלל זה (ויקרא סימן סא), ובארתי שם שכל מקום דכתיב "קרבנו" בא לדרשה, עיי"ש] בא לרבות בכור ומעשר שהוא קרבן מכבר מעצמו. [בספרים שלנו כתובים הדרושים בטעות]. ואמר [**במשנה**

ט'] שממה שהוכפל דבר זה בפר' קדושים בא ללמד שאף תחלת זביחתן לא יהיה אלא על מנת להיאכל ליום אחד. ואמר [**במשנה י**'] ממה שכתוב "זבח שלמים" בא להורות שכן הדין ביתר זבחים שדינם כשלמים להיאכל לשני ימים, שהוא הדין שתהיה הזביחה על מנת כן. וכבר בארנו זה היטב למעלה (סימן קיג).

סימן קטז

ביום הקריבו את זבחו יאכל וממחרת והנותר ממנו יאכל: באור הכתוב כפי דעת רבותינו, שתחלה אמר "ביום זבחכם יאכל" - היינו לכתחלה מצוה לאכלו ביום זבחו דוקא. והוסיף "וממחרת" שבדיעבד יאכל גם למחר. וכן דעת בעל הטעמים שהעמיד ההפסק על מלת "יאכל". [וזהו שאמר בספרא מצוה לאכל ממנו ביום הראשון. יכול ליום אחד תלמוד לומר "וממחרת"]. ולפי זה מלת "וממחרת" נמשך למטה על "והנותר ממנו", ושעורו: וממחרת הנותר ממנו יאכל, ו-וי"ו של "והנותר" היא כפ"א רפה בלשון ישמעאל, וכמ"ש הרד"ק במכלול. וכן פרש"י שרצונו לומר "והנותר ממחרת יאכל". [וזהו שאמר אי ממחרת (ר"ל אם לא יכתב "והנותר ממנו וכולי") יכול מצוה לאכלו לשני ימים? תלמוד לומר "והנותר" - אם הותיר הותיר.] אולם לפי זה יקשה מדוע עוות הלשון ולמה לא כתב "והנותר ממחרת יאכל"? על זה השיב [**במשנה יב**'] שאז נטעה שרק אם נותר מקצתו למחרת יאכל, לא אם נותר כולו; שלשון 'נותר' היא החלק שנשאר מן הכל. לכן כתב "וממחרת והנותר" וכבר כתב הרד"ק במכלול בשם אביו שכתב בספר הגלוי שכל וי"ו נוספת במקרא רומז על מלה חסרה [וכבר כתבתי למעלה (ויקרא סימן רעב) שכן דעת ר' יהודה סתמא דספרא, עיי"ש]. ולפי זה מפרשינן בצד אחד "ביום זבחכם יאכל" למצוה, "וממחרת (יאכל)" - בדיעבד אף כולו. וכן הנותר ממנו - מקצתו - למחרת יאכל. וזהו שאמר אם "והנותר" יכול אם הותירו כולו יהיה פסול? תלמוד לומר "יאכל" ואפילו כולו – רוצה לומר שאם היה כתוב "והנותר ממחרת יאכל" - יסוב פעל 'יאכל' הראשון רק על "ביום זבחכם" לבד. אבל על ידי שכתוב "וממחרת והנותר" - פעל 'יאכל' הראשון נמשך לשנים כאילו כתוב "וממחרת יאכל" כנ"ל ואפילו נשאר כולו. [**באור משנה י"ג**] אמנם הלא יש מקום לפרש בדרך אחר. כי זה מבואר שכל מקום שכתוב "ממחרת" הוא דוקא ביום שאחריו ואין הלילה בכלל.

ובמה שכתב "והנותר מבשר הזבח ביום השלישי באש ישרף" יש לפרשו ביום דוקא, לא בלילה. ואם כן יש לומר שפירוש הכתוב "ביום זבחכם יאכל וממחרת" - לכתחלה, ובדיעבד "והנותר ממנו יאכל" גם בלילה שאחר המחרת, והנותר ביום השלישי - אז באש ישרף. וזהו שאמר יהא נאכל אור לשלישי [בפרט שיש לומר מן הדין כמו שקדשים הנאכלים ליום אחד נאכלים לילה שאחר היום - כן הנאכלים לשני ימים - הלילה האחרונה שייכה ליום שלפניו. ובמה שפרשתי מיושב קושיית התוספות פסחים (דף ג ד"ה ת"ל).] על זה משיב תלמוד לומר עד יום – רוצה לומר שבפר' קדושים (ויקרא יט, ו) כתוב "ביום זבחכם יאכל וממחרת והנותר עד יום השלישי באש ישרף", ומלת "עד" במקום שלא עד בכלל - פירוש כשנוגע בתחלת יום השלישי, שהוא תיכף בלילה. וגם ששם לא כתוב "והנותר ממנו יאכל" ופשטותו שאחר המחרת שהוא ביום הוה נותר. ומזה מבואר שעד יום הוא נאכל ואינו נאכל לאור שלישי. [**באור משנה יד**] והנה לפי זה פי' מ"ש "והנותר מבשר הזבח" פי' בלילה, ויש לפרש ש"ביום השלישי" נמשך למעלה "והנותר מבשר...ביום השלישי" היינו בהתחלת היום שהוא בליל שלישי תיכף – "באש ישרף". וזהו שאמר יכול ישרף מיד (בפרט שיש לומר מן הדין כמו בקדשים הנאכלים ליום אחד השריפה תיכף בכלות זמן אכילתן – כן בקדשים הנאכלים לשני ימים). על זה משיב תלמוד לומר "ביום" – ביום הוא נשרף וכולי – רוצה לומר, כי כבר בארתי למעלה (סימן מ באורך) שכל מקום שאומר מלת "ביום": אם בא לומר דוקא באותו יום, לא ביום שאחריו – אז גם לילה בכלל; אבל במקום שלא בא על הכוונה דוקא באותו יום - מפרשינן 'יום' דוקא ולא לילה. עיי"ש. ואחר שפה לא בא על הכוונה שישרף דוקא באותו יום – ממילא פירושו ביום ולא בלילה. ומזה מוכרח ש"ביום השלישי" מוסב על "באש תשרף" ופירושו והנותר מבשר הזבח אחר המחרת - שהוא בליל שלישי - לא ישרפנו תיכף, רק - ביום השלישי - אז - באש ישרף. וכן דעת בעל הטעמים שהפסיק האתנחתא על מלת "הזבח". ועל זה שאלו או אינו אלא בשלישי ישרף עבר שלישי לא ישרף – רצונו לומר מנא לן שמלת "ביום" בא על הכוונה ביום ולא בלילה? דלמא פירושו באותו יום ישרף ולא אחר כך, ואם כן אינו שולל את הלילה. על זה השיב: תלמוד לומר "ישרף" - אפילו לעולם – רוצה לומר דהא בפר' קדושים אמר

"והנותר עד יום השלישי באש ישרף" ושם לא הגביל זמן - מבואר דישרף לעולם, ואם כן מה שכתוב פה "ביום השלישי" על כרחך פירושו ביום ולא בלילה. ובזה תראה שפה שהודיע דין האכילה והשריפה דקדק ובאר דיניהם בפרטות, וההבדל בין לכתחלה ודיעבד ושהשריפה ביום דוקא. אבל בפר' קדושים שמזהיר שלא ישחט במחשבת חוץ לזמנו (כנ"ל סימן ?) ולענין המחשבה אין נפקא מינה בין יום הראשון והשני, כל שלא חשבו לאכלו ביום השני – לכן כתב הכל סתם.

סימן קיז

והנותר מבשר הזבח: מה שכתב "מבשר" ולא אמר "הנותר ממנו" או "הנותר מן הזבח" - מלמד רק הבשר הוה נותר. וכן בכמה מקומות שפרט 'בשר' - אין עצמות וגידין בכלל. וכמו שתראה ברמב"ם (פ"י מהל' מעה"ק ה"י) ושם (פ"יט מהל' מעה"ק ה"י) ופרק ג' מהל' פה"מ הט"ז (פ"ג מהל' פסולי המוקדשין ה"טז) ושם (פ"יד מהל' פסולי המוקדשין ה"ז) ו-(פ"יח מהל' פסו"מ ה"כב) ו-(פ"יט מהל' פסו"מ ה"ט) ו-(פ"ד מהל' מעילה ה"יב) ו-(פ"י מהל' קרבן פסח ה"א) יא ו-(פ"ד מהל' פרה ה"יב) ו-(פ"א מהל' אבות הטומאה ה"ז) ושם (פרק ג ה'ט'י' וי"ד) ו-(פ"ד מהל' אבות הטומאה ה"ח) ו-(פ"ג מהל' טומאת אוכלים ה"ג) וכן דריש בספרא (צו פרשה ד מ"ו) על "אשר יגע בבשרה" (שמיני פרשה ד מ"ח) על "מבשרם לא תגע" וכן שם (שמיני פרשה ? מ"ו) וספרי חקת (פסקא ?) על "את עורה ואת בשרה" וראה (פסקא עח) על "ועשית עולותיך הבשר והדם" ומכלתא (פר' בא) על "לא תוציא מן הבשר" ובגמרא בכמה מקומות ובמקום שאין צריך לדרשה זאת וכתב "מבשר" דריש ליה לדרשה אחריתא. ועדיין היה די לכתב "והנותר מבשרו" - בכינוי, ולמה שנה שם 'הזבח' שהוא שלא כמשפט כמ"ש באילת השחר (סימן קן)? דריש למעט עובר ושליא שהגם שהוא כבשרו- בכל זאת לא נקרא 'זבח' כי לא נשחטים. וממה שגלתה התורה גבי שלמים שלא ישרפו בלילה למדינן מבנין אב לכל מקום דאין שורפין קדשים בלילה. ועיין בתוס' שבת (דף כה:) **וביבמות** (דף עב:).

סימן קיח

ואם האכל יאכל ביום השלישי וכולי: פירוש הכתוב כפי קבלת חז"ל שבא על מחשבת אכילה, ופירוש "אם האכל יאכל" - אם יחשב בשעת עבודתו לאכלו חוץ לזמנו – לא ירצה. ועל זה מוסיף שלכן "המקריב אותו לא יחשב לו" – רצונו לומר לא יחשב מחשבה כזאת כי על ידי זה פגול יהיה. וכבר בארנו (ויקרא סימן רג) שדרך הלשון שהפעל הבא באמצע המאמר התנאי יבא בלשון עבר או הוה; והיה לו לומר "ואם אכל" או "ואם אוכל מבשר הזבח". ולמה אמר "יאכל" בלשון עתיד? אך כיון על מחשבת אכילה, שהעתיד מורה הרבה פעמים על מחשבת הפועל כמו "אז יבנה שלמה" - שבקש לבנות. אולם מי יכריחנו לפרש כן? ומדוע לא נאמר שפירושו אם אכל ממש? על זה באו התנאים בברייתא הזאת המובאת בזבחים (דף כט.) והשיבו שאי אפשר לפרש כן בפנים שונים: ר' אלעזר הוכיח זה מהענין עצמו. שאיך יתכן לומר שאם אחר כך אכל חוץ לזמנו לא ירצה הזבח - הלא כבר נרצה בעת שהוקרב כהלכתו ואיך יחזר ויפסל? ובכל הקרבנות סיים "וכפר הכהן ונסלח" ובנדבה סיים "אשה ריח ניחח" ואמר "ואני נתתיו על המזבח לכפר" - נמצא כבר כפר ונסלח והיה ריח ניחח, ואיך שוב לא ירצה? וזהו שאמר "כוף אזניך לשמוע" – שממה שכתוב "לא ירצה" על כרחך פירושו שהשוחט על מנת וכולי הרי זה בלא ירצה. רבי עקיבא לא משמע ליה הוכחה זאת כי יש לומר שדומה כזב וזבה שהיו בחזקת טהרה ואם ראו סתרו למפרע. כן אף שתחלה כפר ונסלח, אם אחר כך אכל - נפסל למפרע. והוא מכריח זה ממה שכתוב "המקריב אותו לא יחשב". שאם נפרש "ואם האכל יאכל" שאכל ממש - אם כן מה זה שכתב "המקריב אותו לא יחשב לו"? אם פירוש "המקריב" על בעלים שהקדישוהו (כמו "אדם כי יקריב קרבן") ופירושו שאינו נחשב להבעלים לצאת ידי חובתם – פשיטא, הלא כבר אמר "לא ירצה", וכל שכן שלא יחשב להבעלים. ואם תפרש "המקריב" על הכהן, ופירושו שהכהן המקריב מבשר הזבח ביום השלישי למזבח לא יחשב לו למצוה (כגון אם מקריב מאימורי הקרבן אחר זמנו) – זה אינו, שאם כן לא היה לו לומר "המקריב אותו" רק "המקריב" סתם או "המקריב ממנו" - רוצה לומר מבשר הזבח כמ"ש "ואם יאכל מבשר הזבח". מה

שאין כן "המקריב אותו" משמע מקריב הזבח עצמו והוא שהקריבו כדינו בזמנו. וזהו שאמר [**במשנה ב**'] או א"ינו אומר המקריב אלא הכהן וכולי תלמוד לומר "אותו" - ומזה מבואר שמדבר מהקרבת הזבח ומזה מבואר שפירוש "אם האכל יאכל" על המחשבה. ועל זה אמר שהמקריב אותו לא יחשב – רוצה לומר לא יחשב מחשבות כזאת, פירוש - שמדבר במחשבת המקריב. ולכן בא מלת "אותו" שמיותר להוכיח שמדבר מהקרבת הזבח. ודעת אחרים שזה מוכח מלשון "לא יחשב לו". שאי אפשר לפרש לא יחשב לו לקרבן - שלא מצאנו דוגמתו במקרא שיתפרש כן, כי תמיד נסמך לו הענין – "ויחשבה לו צדקה" "דם יחשב לאיש ההוא" וכדומה – והיה לו לומר "לא יחשב לו לקרבן" או "..לזכות". ועל כרחך פירוש "לא יחשב" - לא יעלה זאת במחשבתו. וכבר בארו חוקרי הלשון כי המחשבה בנפעל בא על החושב מחשבות זרות נוטות ממחשבות בני אדם, ורצונו לומר בשעת הקרבה לא יעלה זאת במחשבתו. וזהו שאמר אחרים אומרים וכולי. ובן עזאי סבירא ליה גם כן – או כר' אלעזר שידעינן זה ממה שכתוב "לא ירצה", או כאחרים שידעינן מ"לא יחשב" – ובא להוציא מדברי רבי עקיבא שהוכיח מן מלת "אותו". והוא דורש מה שכתוב "המקריב אותו" – מלת "אותו" בא למעט מאחר נדרו שאינו בבל ירצה. וזהו שאמרו בגמרא ובן עזאי דבזבח מדבר ולא בכהן מנא ליה. איבעית אימא נפקא ליה מדאחרים ואי בעית אימא מדכתיב לא ירצה זביחה הוא – רוצה לומר כר' אליעזר. ומיושב קושיית התוס' שם ד"ה נפק"ל. ושם מפרש דלר' אליעזר מה שכתוב "לא יחשב" צריך לגופיה שלא יערב בו מחשבות אחרות אף שכבר חשב חוץ לזמנו, כי בזה מסלק המחשבה הראשונה ומכניס השניה, ומחשבות מוציאות זו מזו. או מבעיא ליה ללמד שהמחשב בקדשים לוקה. ובזה תבין כל הסוגיא שם.

סימן קיט

ואם האכל יאכל: היה יותר טוב שיאמר בקיצור "המקריב אותו להאכל ביום השלישי", והיה מבואר שמדבר ממחשבת אכילה; ודרך הלשון להקדים הפועל אל יתר חלקי המאמר. פירשוהו חז"ל בספרא (מובא בזבחים דף יג) משום דאז נפרש 'המקריב' הוא הזורק את הדם שהוא עיקר ההקרבה ועליו אמר "לא ירצה" (שהריצוי

הוא בדם) ונאמר שרק המחשבה בשעת זריקה פוסל. לכן התחיל בסתם - "ואם האכל יאכל" - שכל שמוכן בשעת איזה עבודה אל אכילה ביום השלישי. ובכל זה אמר "המקריב אותו" (שהיא הזריקה) ללמד שאינו פוסל רק בעבודה הדומה לזריקה דמעכבא כפרה. לא במחשבה בשעת שפיכת שירים והקטרת חלבים ואכילת בשר. ואם מחשב בשעת הולכה: דעת ר' מאיר שפוסל, אחר שמעכב כפרה. ודעת ר' שמעון שאינו פוסל אחר שאפשר לבטלה. ור"א מכריע שבמקום שצריך להלך - פוסל, ואם לאו - אינו פוסל. ובגמרא מפרש דבריו באורך, עיי"ש. ואמר עוד אין מחשבה פוסלת אלא בדבר הראוי לעבודה - הוא מימרא דרבא בזבחים (דף כו:) ובמנחות (דף ה:). ושם מפרש בדבר הראוי לעבודה לאפוקי מנחת העומר [עי' פירוש רש"י ותוספות שם. וברמב"ם וראב"ד (פ"יד מהל' פה"מ ה"ג)], ובמי שראוי לעבודה לאפוקי בעל מום, ובמקום הראוי לאפוקי נפגם המזבח.

סימן קכ

ואם האכל יאכל: מבואר אצלינו שכל מקום שנכפל המקור אל הפעל בא להורות שתעשה הפעולה בכל אופן או על השנות הפעולה והתמדתה [כמ"ש (בבא מציעא ל, א) על הוכיח תוכיח, השב תשיבם, וכדומה - אפילו מאה פעמים. וכמ"ש באילת השחר (כלל לז)]. וכן מה שנפכל המקור על הפעל פה דריש בספרא (מובא בזבחים יג, כח, מנחות יז, חולין פא) שבא לרבות כל מיני אכילה - בין אכילת אדם, בין אכילת מזבח שנקרא 'אכילה' אצל קרבנות (כמו שכתוב "ותאכל האש את העולה" "את קרבני לחמי לאשי"); שאם חשב באחד מד' עבודות לזרוק או להקטיר החלב או לשפך השירים חוץ לזמנם - פגול הוא. ומה שמעט [**במשנה ד**'] שפיכת שירים והקטרת אימורים - היינו אם חשב בעת שפיכת שירים לאכל חוץ לזמנו; כי צריך שיחשוב באחד מד' עבודות. כן פירשו בזבחים (דף יג:).

סימן קכא

מבשר זבח השלמים: כבר בארנו באילת השחר (כלל צה) שכל מקום שאמר 'זבח שלמים' וכן 'זבח תודה' 'קרבן מנחה' וכדומה - יש בו דרוש. שלמה לו להזכיר שם הסוג 'זבח'? בארו רבותינו שבא ללמד שאין אזהרה זאת מצד שהם שלמים בפרט,

רק מצד שהוא זבח בכלל. והוא הדין כל זבח – מחשבת חוץ-לזמנו מפגל בו. ובארו שאם נלמדנה מן הדין לא נדע רק שמפגל אם חשב לאכלו אחר שני ימים. שבין אם נלמד בפשוט משלמים שמחשבה לאכלם אחר שני ימים פוסלת בהם – נאמר דיו לבא מן הדין להיות כנידון - דוקא אחר שני ימים. ובין אם נלמד כמו ששלמים אחר זמן אכילתן מחשבה פוסלת – נאמר שזבחים הנאכלים ליום אחד אין מחשבה פוסלת אחר יום אחד שעדיין ראוי לאכילת קדשים קלים; רק אחר שני ימים. לזה צריך קרא. ועתה אין לפרש שהכתוב ריבה רק אחר שני ימים לבד דהא זה נודע מן הדין.

סימן קכב

ואם האכל יאכל וכולי המקריב אותו לא יחשב: כבר בארנו פשט הכתוב שיאמר – (א) שהמחשב לאכל ביום השלישי לא ירצה, (ב) שהמקריב אותו לא יחשב לו מחשבות אחרות, ואם חושב מחשבות אחרות - פגול יהיה. ולא באר מה הן המחשבות המפגלות. ונוכל לאמר שכל שחשב לעשות אחר כך בדם או בבשר דבר שלא כהלכתו - מחשבתו מפגלת הזבח. לכן כפלה התורה דבריה שנית בפר' קדושים: (ויקרא יט, ה-ז) "לרצונכם תזבחוהו ביום ההוא יאכל..ואם האכל יאכל ביום השלישי פגול הוא" – כפל ודייק שאינו מוזהר רק ממחשבת חוץ לזמנו לבד. אולם הלא זה סותר למה שכתוב בפר' צו שמוזהר גם ממחשבות אחרות שגם כן מפגלין. ומוכרחים אנו לומר שמה שכתוב בפר' קדושים שמוזהר על מחשבת חוץ לזמנו בא לדוגמא. דהיינו רק על המחשבה הדומה למחשבת חוץ לזמנו. וגלה בזה שמה שכתוב בפר' צו "המקריב אותו לא יחשב" רצונו לומר שלא יחשב מחשבה שדומה לחוץ לזמנו. והוא מחשבת חוץ למקומו. כי המקום והזמן דומים בעניניהם שהם המקיפים וגודרים בתוכם כל הנמצאים המוחשים, שכולם נמצאים בזמן ובמקום מיוחד בהכרח כנודע בפלוסופיא. וזהו שאמר בספרא תלמוד לומר בפר' קדושים "אם האכל יאכל...שאין תלמוד לומר (רוצה לומר שהפסוק מיותר, כי חוץ לזמנו מבואר בפר' צו) אם אינו ענין לחוץ לזמנו תנהו ענין לחוץ למקומו – רוצה לומר לכן בהכרח שבא לבאר ולהגביל מה שכתוב בפר' צו "לא יחשב" דהיינו רק שלא יחשב מחשבה הדומה כחוץ לזמנו והוא חוץ למקומו, ואינו כולל יתר המחשבות הבלתי דומים לחוץ לזמנו. וזה מוסד בחק

הלשון וההגיון שכל שני כתובים שיש סתירה ביניהם ממצעים אותם שהאחד יבאר את השני באופן שישוו שניהם. ולפי זה עיקר קרא דפר' קדושים אין צריך על חוץ לזמנו, רק לבאר שמה שכתוב "לא יחשב" היינו רק מחשבה הדומה למחשבת חוץ לזמנו (שהוא חוץ למקומו). ושם אומר (ויקרא יט, ח) "ואוכליו עונו ישא" שקאי על נותר ממש, וממה שכתוב "ואוכליו" בכינוי היחיד היינו רק אוכל נותר שמחלל קדשי ה', לא אוכל פיגול חוץ למקומו. דאין לפרש שממעט חוץ לזמנו דהא ביה כתיב בפר' צו "והנפש האוכלת ממנו עונו תשא". וזה כוונת הספרא. ובזה נמלטנו מן הזרות הגדול שיש בזה לפירוש המפרשים שחשבו שכוונת רבותינו שעקרו הכתוב מפשוטו. שתחת שכתוב "ואם האכל יאכל ביום השלישי" נפרש כאילו כתוב ואם יאכל חוץ למקומו - וזה דבר שאין הדעת מקבל כלל. אבל לפי מה שבארנו שכתוב מדבר באמת בחוץ לזמנו, רק אחר שבא כפול שלא לצורך הלא יש כלל בידינו שכל ציוי הבאה כפולה בא להורות שהציוי הוא בדוקא. [למשל דריש בספרא ויקרא (פרשה ג) "זכר" ולא נקבה, וכשאומר למטה "זכר" ולא טומטום ואנדרוגנוס – במה שכתב שנית "זכר" בא לבאר שבא בדיוק גדול שלא יהיה שום נקביות מעורב בו. וכן אמרו תמיד "שנה עליו הכתוב לעכב".] וכן כשאמר שנית שהמחשבה המפגלת הוא רק חוץ לזמנו - נשים לב בהכרח במה שכתב "לא יחשב" שלא נקחהו כפשוטו שכולל כל מחשבה, ונעמוד על הטעם שאסרה תורה מחשבת הזמן, לא מחשבה זולתה. והוא, כי ידוע שגם אם נפשיט את מחשבותינו מכל הדברים נשאר אצלינו מחשבת הזמן והמקום; כי טרם נעלה שום דבר במחשבה כבר נדע שלא יצויר לחשבו בלתי שיהיה מקושר בזמן ובמקום. עד שמצד זה נשיג מחשבת הזמן והמקום מן הקודם אל המאוחר בהשגה הגיונית. רק הזמן כולל יותר מן המקום. כי ציורים הנפשיים נוכל לחשבם מופשטים מן המקום ולא מן הזמן. וכל זה מבואר בחכמת מה שאחר הטבע. ובזה נבין שלכן הקפידה תורה ביותר על מחשבת הזמן שהיא ראש המחשבה ותנאי כל מחשבה וממילא נבין שמה שכתוב "המקריב אותו לא יחשב" שפירושו מחשבה הדומה לזמן והוא מחשבת המקום. שהגם שימצאו ציורים שיחשבו בלעדו (כמו ציורי הנפש והרוחנים) וכן הורד ממדרגתו שהזמן נוהג בבמה ולא המקום (שלכן

לא נוכל ללמדו מן הדין) – בכל זה הוא שוה אליו בכל ציורים המוחשים. ואם לא היתה הציוי מוכפלת בפר' קדושים היינו מפרשים שמה שכתוב "לא יחשב" כולל כל מחשבה; שתחלה אמר שלא יחשב לאכל ביום השלישי ומוסיף שלא יחשב שום מחשבה. ועתה תשוב תראה כי גם הסוגיא דזבחים מתפרשת היטב על פי דרכינו ובנויה על אדני השכל הפשוט. צא ועיין בגמרא זבחים (דף כח.) מן פסקא "פסול ואין בו כרת" עד דף כט (דף כט.) פסקא "תנו רבנן". והא לך פירושו בקוצר נמרץ: שעל מה שאמרו במשנה שחוץ לזמנו פגול ויש בו כרת וחוץ למקומו פגול ואין בו כרת שאלו "מנא הני מילי". ואמר שמואל "תרי קראי כתיבי". ולא באר דבריו. והתחילו לבאר דברי שמואל. ופירש רבה שרצונו לומר שבפר' צו עצמו יש תרי קראי. אחד - "אם האכל יאכל ביום השלישי" שהוא חוץ לזמנו, ב' - "המקריב אותו לא יחשב" מחשבה אחרת, והוא חוץ למקומו. (כי סבירא ליה מן הסברה שי"ל שרק מחשבה הדומה כחוץ לזמנו שכתוב בפירוש. שאי לאן כן לא היה לו לומר רק "לא יחשב" לבד לכלול כל המחשבות וחוץ לזמנו בכלל). ומה שאמרו שחוץ למקומו אין בו כרת – כי במה שכתוב (פסוק יח) "והנפש האוכלת ממנו עונה תשא" - מלת "ממנו" מורה אחד משני הנושאים הזנכר (שאי לאו כן המלה מיותרת) ומסתברא על חוץ לזמנו דפתח ביה קרא. ומקשה הלא יש לפרשו על חוץ למקומו דסמוך ליה. כי כלל בלשון שהכינוי מוסב תמיד על נושא הסמוך ליה, לא הקודם. ובזה אמר אביי סמוך אדתני תני, שמ"ש תרי קראי כתיבי כיון על השנת בפר' צו ובפר' קדושים, וכדברי הספרא שבארנו. וממ"ש בנותר "ואוכליו עונו ישא" בכינוי היחיד ממעט חוץ למקומו. על פי זה נחתו לדקדק בדברי הספרא הלז. והקשו מנא לן שפסוק "ואוכליו עונו ישא" קאי על אוכל נותר? הלא יש לומר שהכינוי מוסב להקודם האוכל פיגול שהא חוץ למקומו וכינוי היחיד ממעט נותר מכרת. ומתרץ דאחר שבפר' צו לא נזכר כרת בפירוש רק "עונה תשא" כדי שנלמד מן "עונו ישא" שבקדושים שהיא כרת – מבואר שמה שכתוב בפר' צו ובפר' קדושים יש להם דימוי, ונותר יש לו דמיון לחוץ לזמנו בז"ב. ועל זה מקשה הלא חוץ למקומו יש לו דימוי יותר עם חוץ לזמנו! ובא ר' יוחנן והשיב בדרך יותר פשוט. זה ידעינן מפשט הכתוב "ואוכליו עונו ישא כי את קדש ה' חלל" שמדבר בנותר. כי הפיגול אינו קדש ואינו

מתחלל על ידי אכילתו שיאמר ש'חלל קדש'; כי כבר נתחלל מקודם. מה שאין כן הנותר קרוי עדיין 'קדש' כמו שכתוב "ושרפת את הנותר באש כי קדש הוא". עתה הקשו קושיא אחרת. מנא לן שקרא אריכא דפר' צו בחוץ לזמנו וקרא דפ' קדושים בחוץ למקומו? דלמא בהפך? – ר"ל נאמר שעיקר הציוי שלא ישחט חוץ לזמנו נאמר בפר' קדושים ומה שהוכפל בפר' צו הוא משום דשם רצה להודיע שלא ישחט גם חוץ למקומו כמ"ש "המקריב לא יחשב", ועל ידי זה חזר שנית גם חוץ לזמנו כדי שנדע שמה שכתוב "לא יחשב" הוא דוקא מחשבה הדומה לחוץ לזמנו שנזכר באותו פסוק. ולפי זה מה שכתוב "והנפש האוכלת עונה תשא" מדבר בחוץ למקומו שנזכר שם והמיעוט שגבי נותר "ואוכליו" ממעט חוץ לזמנו שבו דבר תחלה. ועל זה רצה לתרץ משום דאחר שסתם "עונה תשא" ללמד כרת מפר' קדושים - מסתברא שהוא חוץ לזמנו שדומה לנותר. ועל זה השיב שי"ל שבקדושים מדבר בחוץ לזמנו שלכן הוצרך למעטו מכרת על ידי כינוי "ואוכליו" משום דדמי ליה סמכיה וקאי ממעט לי' לפ"ז נשאר הקושיא שנאמר דפר' קדושים בחוץ לזמנו ופר' צו בחוץ למקומו וחוץ למקומו חייב כרת ולא חוץ לזמנו. על פי זה חזר רבא לדברי רבה שהכל נלמד מפר' צו וכמו שבארנו תחלה. ומה שהקשה – אימא והנפש האוכלת ממנו זה חוץ למקומו דסמיך ליה – על זה השיב דאחר שפה כתיב "עונה תשא" ולא פרט כרת ללמדה מנותר - מסתברא שדבר החייב פה כרת הוא דומה לנותר, וזה חוץ לזמנו. והבן.

סימן קכג

המקריב אותו לא יחשב: כבר כתבנו למעלה (סימן קיח) שמלת "אותו" מיותר ודריש לה בן עזאי שם. ופה באר הדרוש ליתר תנאי דשם שבא למעט שאם שוחט על מנת שיאכלוה עכו"ם וטמאים בזמנו - אינו בלא ירצה. [**באור משנה ג'**] ועוד יש שני מעוטים. מה שכתוב בפר' קדושים (ויקרא יט, ז) "פגול הוא", שכבר בארנו (ויקרא סימן סט) שמלת "הוא" מיותר תמיד; שמצאנו כמה פעמים שלא נכתב. ובא למעט. וכן מה שכתוב "ואוכליו עונו ישא" - 'אוכליו' בכינוי ולא "והאוכל" - אמר שבא למעט, שאם נעשה פסול אחר (כגון נשחט בלילה ונשפך דמה וכל הני דחשיב) – אף על פי שהבשר פסול – בכל זה אין חייבים כרת על אכילתו. וז"ש רק 'פגול הוא', רק

'ואוכליו' - לא פסולים זולתו - אינם בכרת. וצריך לומר והפסח והחטאת ששחטן שלא לשמן מנין? תלמוד לומר "לא יאכל כי קדש הוא" כי מפסוק זה למד (בפסחים דף כד, ובמכות דף יא, ובמעילה דף יז:) שכל שבקדש פסול בא הכתוב ליתן לא תעשה על אכילתו. וזה ממה שכתוב (שמות כט, לד) "ושרפת את הנותר באש לא יאכל כי קדש הוא" שהוא מיותר; שכבר בא במקומו שהנותר לא יאכל. וגם למה אמר הטעם "כי קדש הם"? רק שבא ללמד שמצד שהיה פסול בקדש - לכן לא יאכל, ומזה למד דהוא הדין כל שהיה פסולו בקדש. וכן תמצא מבואר לקמן (צו פרשה ט מ"ד) כדברי. (ובספרים כתוב "תלמוד לומר לא ירצה ולא יחשב לאוכל" - ואין לזה הבנה כלל. ועוד דלפי זה בכל אלה לא נרצה לבעלים, והרי בניתנים למעלה שנתנם למטה נתכפרו בעלים כשמואל בזבחים (דף כז.) וכמ"ש הרמב"ם (פ"ב מהל' פה"מ). ובפרט לר' יהודה סתמא דספרא שלא במקומו כמקומו כמ"ש בזבחים (דף לה.)). ואחר שידעינן שאסורים באכילה כמו בנותר יש לטעות שהוא הדין שחייב כרת עליהם כמו על נותר. לכן אמר מעוט "ואוכליו עונו ישא" – רק אוכל נותר בכרת. [**באור משנה ד**'] שואל הלא יש לומר שהמעוטים הללו נאמרו ללמד שאין חייב כרת אלא לשלמים בלבד. (ובריייתא זו עד סוף הסימן מובאת בזבחים דף מד). על זה השיב כי גם לענין טומאה שאמר (בפסוק כ') 'והנפש אשר תאכל בשר מזבח השלמים וטומאתו עליו ונכרתה' - יש לטעות כן; שרק על שלמים חייב. אבל התורה פרשה זאת בפר' אמור (סימן כב) "דבר אל אהרן..וינזרו מקדשי בני ישראל ולא יחללו וכולי" – שבאר שם שחייב כרת על טומאה בכל הקדשים. ודין זה נלמד גם לפיגול ונותר בגזירה שוה חילול חילול כמו שיתבאר שם. אולם עדיין י"ל שדינו כדין דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל ללמד. שאחר ששלמים היה לענין טומאה ופיגול בכלל הקדשים ופרט הכתוב בהם כרת בפני עצמם – בא ללמד על הכלל כולו שאינו חייב רק על כיוצא בשלמים שהם הנאכלים ליום אחד. והוא בכור כמו שאמרו בגמרא שם. ועל זה אמר גבי פיגול "ואם האכל יאכל מבשר זבח שלמיו", שמה שכתב "מבשר" מיותר (כנ"ל סימן ?) וכן מה שכתב "זבח" מיותר (כמ"ש באילת השחר כלל צה), ובא לרבות שדין טומאה אינו דוקא מפני שהוא שלמים רק מפני שאכל בשר קדש ומרבינן הוא הדין כל בשר קדש

אף הנאכל ליום אחד. והוא הדרוש הנזכר למעלה (סימן קכא), ופה גמר את הדרוש. וממה שכתב "זבח" מוסיף שדין זה נוהג מצד שהוא זבח אף בעולה שאין הבשר נאכל. ועדיין לא נדע עופות ומנחות שאינם בכלל זבח. על זה אמר בפר' אמור (שם,) "אשר הם מקדישים" – עד שנרבה אף לוג שמן של מצורע. (ומפרש בגמרא דמיירי בלוג הבא עם האשם; שהאשם מפגלו). [**באור משנה ה'**] ואם כן למה נאמר שלמים? מפרש שבא ללמד שצריך שיהיו כיוצא בשלמים שיהיה לו מתירין. או לאדם - כגון חטאת העוף שדומה כבשר שלמים שיש לו מתירין לאדם, או למזבח - כגון עולת העוף ופרים ושעירים הנשרפין שדומה כאימורי שלמים שיש להם מתירין למזבח. ומוציא הקומץ והלבונה וכולי שאין להם מתירין כלל. ומ"ש "מנחת נסכים" פירשוהו בגמרא שם באינם באים עם הזבח. דאי לאו הכי הזבח מתירם כמו לוג שמן של מצורע. והוא הדין לוג שמן הבלתי בא עם הזבח - אינו מפגל. וכל זה בנוי על הלימוד שלמדינן פיגול ונותר בגזירה שוה 'חילול' 'חילול' מטומאה. ור' שמעון סובר שצריך שידמה לשלמים שהם על מזבח החיצון, מה שאין כן פרים ושעירים הנשרפין שאינם על מזבח החיצון. [**באור משנה ו'-ח'**] ור' אלעזר משום ר' יוסי מחלק בפרים ושעירים הנשרפין. שאם העבודה אשר בה חשב והמחשבה שחשב - שניהם בדברים הנעשים בחוץ כגון ששחט וקבל על מנת לשפוך שירים ולהקטיר אימורים למחר – פיגול. ואם אחד מהם – העבודה או המחשבה – בדבר הנעשה בפנים, כגון ששחט וקבל על מנת לזרק למחר (שהעבודה בפנים), או זרק על מנת להקטיר אימורים למחר (שהמחשבה בפנים) – לא פיגל. ומובא בגמרא (מנחות יד, א) (זבחים מה, ב). ושם למד לה מקרא, עיי"ש.

סימן קכד

והנפש האוכלת ממנה עונה תשא: בכל מקום שאמר "הנפש" ממעט הצבור, ועל כן תפס לשון זה לרוב גבי כרת, שאין הצבור נכרתים. ויתבאר לקמן (סימן קלב). ובמה שכתב "האוכלת" ממעט המאכיל לחברו. וכן סתם אכילה בכל מקום הוא כזית (כנ"ל סימן לא). וכן הוכפל זה (צו פרשה י מ"ו). ומ"ש "עונה תשא" למד גזירה שוה מנותר שפירש בו שהוא כרת. וכבר בארתי למעלה (סימן קכב) מדברי הגמרא ופלפולם, מדוע

רמז זה בגזירה שוה ולא כתב בביאור, כדי שלא נטעה שממעט חוץ לזמנו מכרת. עיי"ש. ואין להאריך.

סימן קכה

והבשר אשר יגע בכל טמא: ה"א הבשר מוסב על הנזכר למעלה - בשר זבח שלמים; אם נטמא לא יאכל. והנה הטומאה תחול גם על ידי משא ואהל ומדוע אמר "אשר יגע" ולא אמר "אשר יטמא"? פירשוהו חז"ל מפני שיש לדון מקל וחומר. שאם נשא טמא בשר קדש – אף שלא נגע בו – יטמאהו מכל שכן מאפר פרה. שאינו נטמא על ידי מגע טבול יום [כמו שלמד בספרי חקת (סימן קכד) מן "ואסף איש טהור"] ובכל זה הטמא מטמאו במשא [כדתנין במסכת פרה (? ?)]. כל שכן בשר קדש שנטמא על ידי טבול יום [כמ"ש במשנה ב' "בכל טמא" - ואפילו במחוסר כפורים] - כל שכן שהטמא יטמאו במשא. לכן אמר רק "אשר יגע".

סימן קכו

בכל טמא: מלת "כל" הוא מחייב כללי – כל מין טומאה, קלה או חמורה. ואחר שפה יש חיוב ושלילה (א) שאין מטמא במשא – ובו יש רבותא שאף אם נישא בשר קדש על טמא חמור כגון טמא מת ובועל נדה וכל המטמאין את האדם כגון משכב ומושב - אינו טמא במשא (ב) שנטמא במגע – ובו יש רבותא שנטמא אף אם נגע בטומאה קלה, ואף במחוסר כפורים שהוא טהור גבי תרומה וטמא גבי קדש (כמו שלמד ביבמות (דף עד) מקראי). על פי זה אמר ר' יוסי שיש ללמוד רביעי בקדש מקל וחומר ממחוסר כפורים שאינו פוסל בתרומה. ורצונו לומר, ע"י שלמדנו לשלישי מן הכתוב ממה שכתוב "אשר יגע בכל טמא", והשני נקרא 'טמא' ועושה שלישי – על ידי כן למדנו רביעי מקל וחומר. ולא אמרינן דיו כתרומה רק שלישי, דאם כן יפרך קל וחומר. כן פרש"י. [ומימרא זו מובא בפסחים (דף יח), חגיגה (דף כד), סוטה (דף כט)]. ורש"י בפסחים פירש שהיא דרבנן. דלר"י אין משקה מטמא אוכל. ועיין בתוספות. והאחרונים האריכו בזה דבקדשים משקה מטמא דאורייתא. וגם אני פלפלתי בזה, ואין החלקה הזאת נכונה לנטוע בה נטעי הפלפול אשר אחרי הפשט המבוקש בספר הזה.

סימן קכז

לא יאכל באש ישרף: הנה בג' דברים כתב שריפה - בחטאת שנכנס דמה לפנים, ובנותר, ובטמא דשלמים (וגם בנותר דפסח נזכר שריפה, ויש לומר דורות משעה לא ילפינן). והרי זה שלשה כתובים הבאים כאחד, ומנא לן שכל נותר טעון שריפה? למדו ממה שכתוב בפר' תצוה (שמות כט, לד) "ואם יותר מבשר המלואים..ושרפת את הנותר באש, לא יאכל כי קדש הוא". שמה שכתוב "את הנותר" מיותר, שכבר שמנו חק באילת השחר (פרק טו) שאין מדרך הלשון לחזור שם הפועל שני פעמים, רק ירמזנו בכינוי. והיה לו לומר "ושרפתו באש". ודרכם לדרוש שהשם השני אינו דוקא השם הראשון (כמו שכתבנו שם סימן ?), ורצונו לומר ושרפת באש מצד שהוא נותר בכלל, וללמד שלא זו בלבד רק כל נותר טעון שריפה. וממה שכתב "לא יאכל כי קדש הוא" – שמה שכתב "כי קדש הוא" מיותר, שכבר אמר שם פסוק שלפני זה "וזר לא יאכל כי קדש הם". בא ללמד שלא לבד מצד שהוא נותר - ישרף ולא יאכל, רק מצד שהוא קדש בכלל. והוא הדין כל קדש שנפסל - לא יאכל ונשרף. [וכמ"ש בפסחים דף כד. ועיין שם בדף פב:]. וזהו שאמר [**במשנה ד**'] אין לי אלא נותר מנין וכולי. וכבר בארנו (ויקרא סימן סט ובכמה מקומות) שכל מקום שאמר "קדש הוא" "חטאת הוא" וכדומה - מלת "הוא" מיותר, שמצאנו כמה פעמים שנשמט דבור המציאות "הוא", והיה לו לומר "כי קדש". ודריש **רק** הוא הנזכר - קדש, אבל קדשים שמתו ושהפילו נפל שהם מהנקברים (כמו שאמרו בסוף תמורה) ושנטמאו בחוץ שנשרפין בחוץ (כמ"ש בפרק בתרא דשקלים). ודעת ר' יהודה דאשם תלוי שנודע לו קודם זריקת הדם שלא חטא - יקבר, וחטאת העוף הבא על הספק (כמו שלמד בנזיר דף כג) - יטילנה לאמה (כמ"ש בסוף תמורה ובפסחים דף כח). וסבירא ליה שנתמעט ממה שכתוב "כי קדש הוא" דוקא, ולא אחר שבא על הספק ונודע שהוא חולין.

סימן קכח

והבשר כל טהור יאכל בשר: לשון זה זר מאד. שמלבד שמבואר אצלינו שאינו מדרך המליצה לשנות את השם בכל פעם, והיה ראוי לאמר "והבשר כל טהור יאכלנו" – הנה הוא גם כן נגד הדקדוק. שמבואר שהשם הנשנה יבא תמיד בה'

הידיעה – "עשה לך תיבת עצי גופר קינים תעשה את התבה", "וכי יגח שור..סקול יסקל השור", "ועשית שולחן..לשאת את השלחן", וכדומה. וכל שכן שלא ימצא בלשון שהשם הראשון יבא בה' הידיעה והשם שנשנה יבא בלא ה' כמו פה. שזה זרות גדול. שעל כל פנים היה לו לומר "כל טהור יאכל הבשר". וזה לעד שהשם הנשנה אינו השם הראשון הידוע. למשל, "והנה מן היאור עולות שבע פרות..והנה שבע פרות אחרות...ותאכלנה הפרות"; "ויקבץ את כל אוכל השנים...ויתן אוכל בערים" (בראשית מא, מח) – השם השני אינו השם הראשון כי האוכל שנתן בערים לא היה כל האוכל שקבץ ועל כן בא בלא ה'. וכן "ולא יכרת כל בשר עוד ממי המבול ולא יהיה עוד מבול לשחת הארץ" - פירשוהו אפילו מבול אחר של אש (כמ"ש בזבחים דף קטז) - כי השם השני בלא ה' בהכרח אינו השם שנזכר שאם כן יבא בה' בהכרח. מזה הוציאו חז"ל ממה שכתוב "כל טהור יאכל בשר" שאינו בשר הנזכר. וזה יצויר אם יצא מקצתו חוץ למחיצה שאז אינו אוכל **הבשר** רק **בשר** - רוצה לומר שאינו אוכל הבשר כולו כמו שהוא רק בשר מן הבשר - רוצה לומר חלק ממנו. ולולא הכתוב הייתי אומר שנאסר הכל, כמו בטמא שאם נטמא מקצתו נטמא כולו. לכן מלמדינו שיש ציור שמן **הבשר** לא יאכל רק **בשר** קצת, לא הבשר כולו. ועל זה אמר [**במשנה ד**'] מכן אמרו (במשנה דפסחים דף פה) אבר שיצא חוץ לחומה בפסח (שאסור לשבור העצם) חותך וכולי.

סימן קכט

כל טהור יאכל בשר: רצונו לומר שיאכל לכל מי שיקראו הבעלים לאכל מזבחם - אם הוא טהור מכל טומאה, ואין צריך שיאכלוהו בעליו דוקא כפסח. ובאר בספרא שצריך קרא משום דיש לטעות ממה שכתוב בפר' ראה "ודם זבחיך ישפך על מזבח..והבשר תאכל" – ממה שכתוב "תאכל" בנוכח פירושו שרק הבעלים יאכלו ומה שאמר "קל וחומר לפסח" – צריך לומר "קל וחומר מפסח" – והיינו משום די"ל דר' יהודה סתמא דספרא מספקא ליה אם העיקר כר' עקיבא (זבחים דף לז, פסחים דף קכ) דסבירא ליה דאין זריקה שפיכה. ולדידיה מה שכתוב "דם זבחיך ישפך" מיירי בפסח ואין ראיה ממה שכתוב "והבשר תאכל". על זה אמר דגם לדידיה נטעה ללמוד

קל וחומר מפסח. דלר' יהודה סתמא דספרא דסבירא ליה בפסחים (דף צא.) שאין שוחטין את הפסח על היחיד יש קל וחומר. ומה פסח שאין נשחט ליחיד - אינו נאכל רק לבעלים, שלמים שהיחיד מביא אותם – כל שכן שלא יאכלום חוץ בעליו. לכן קמ"ל - כל טהור יאכל בשר.

סימן קל

והבשר אשר יגע בכל טמא וכולי כל טהור יאכל בשר והנפש וכולי: הכתוב הזה בא שלא כסדרו. שמלבד שדרך בעל הלשון להקדים תמיד הציוי אל האזהרה [כמו "מצות תאכל במקום קדוש...לא תאפה חמץ" (ויקרא ו':ט'), "את זה תאכלו..את זה לא תאכלו" (ויקרא, יא), "פדה תפדה את בכור האדם...אך בכור שור וכולי לא תפדה" (במדבר י"ח:ט"ו), "שמוט כל בעל משה ידו..לא יגש את אחיו" (דברים ט"ו:ב')], זולת זה היה ראוי להסמך דיני טומאה יחד – "והבשר אשר יגע בכל טמא..והנפש אשר תאכל בשר וטומאתו עליו", ולהקדים להם הציוי "כל טהור יאכל בשר" שכולל שיהיה האוכל טהור ושיהיה גם הבשר טהור כמו שכתב הרשב"ם בפירושו. ודרשו חז"ל בספרא (מובא במנחות דף כה ע"ב) שבא ללמד שרק אם הטהור יאכל בשר)ר"ל שהותר כבר באכילה על ידי שנזרק הדם) - אז - "והנפש וכולי" חייבים עליו משום טומאה. אבל אם אכל לפני זריקת דמים אינו חייב משום טומאה. ואמר **או אינו אלא הנאכל לטהורים וכולי** – ר"ל הלא יש לומר שרק אם הוא ראוי לאכילה גם עתה. אבל אם נפסל מאכילה – כגון יוצא ולן (אף שנזרק הדם) – לא יהיה חייב עליו. **תלמוד לומר "אשר להשם"** – שמה שכתב "אשר להשם" מיותר ובא ללמד שאם הוא זבח שלמים לה', אף שאינו לאדם (כגון שנזרק דמו לה' והבשר יצא או לן ואינו ראוי לבעלים) – בכל זה חייב עליו משום טומאה. ומזה מבואר שמה שכתוב בתנאי "כל טהור יאכל בשר" היינו שהותר לאכילה כבר בעת זריקת הדם, אף שעתה נפסל ואינו ראוי. [**באור משנה ט**'] ושואל אם כן ירבה גם פגול, אם שחטו על מנת לאכל חוץ לזמנו [ומה שאמר "את הפגול ואת הנותר" מפרש בגמרא שם שפירושו שנרבה את הפגול כנותר, ר"ל כמו שרבינו נותר דהיינו הלן - כן נרבה גם פגול]. **תלמוד לומר מזבח השלמים מיעט** – פירוש: שמבואר אצלינו שכל מקום שאמר "זבח שלמים" יש בו דרוש, כי די בשם 'שלמים' לבד, ולמה הוסיף

שם הסוג 'זבח'? (כמו שכתבנו באילת השחר כלל צה). ובא ללמד - רק אם הוא זבח גמור כדינו, לא אם נתפגל. ומבואר אצלינו ששם 'זבח' מורה על זביחה לאכילה ולשמחה ולא יצדק רק אם היה לו שעת הכושר לאכילה, לא על פגול שמעולם לא היה לו שער הכושר. וזהו שאמר מה ראית לרבות את היוצא וכולי שהיתה להם שעת הכושר וכולי [ומה שכתב "ואת הנותר" – שטפא דלשנא הוא] [**באור משנה י'**] **ואם תאמר** לפי דברך שכל שלא היה לו שעת הכושר מעולם לא נקרא בשם 'זבח שלמים' ואינו חייב עליו – אם כן למה לא מעט רק הפגול ולא מעט אם נטמא הדם לפני זריקה וזרקו בטומאה? שלא היה לו שעת הכושר שהוא זריקה פסולה, ונאמר שאם אכל הבשר בטומאת הגוף לאחר זריקה אינו חייב עליו. ומשיב שזה אינו זריקה פסולה כי הציץ מרצה [כמו שלמד בספרא ויקרא (פרק ד מ"ט)] וקרינן ביה "כל טהור יאכל בשר". **פרק יד** [**באור משנה א'**] ור' יהושע (מובא בפסחים דף צה ע"ב) דייק מה שכתוב "כל טהור יאכל בשר" (דהוה ליה לומר "כולם יאכלו בשר") שהתנאי גם כן רק אם טהור יאכלו - אז חייב כרת באוכל בטומאת הגוף. אבל פסח הבא בטומאה (כגון שרוב צבור טמאים) אין האוכלו בטומאת הגוף חייב כרת. הגם שזבים וזבות אין דוחים את הטומאה(?) - שמה שדרשינן מ"איש איש כי יהיה טמא לנפש" איש נדחה לפ"ש ולא צבור – שם "טמא לנפש" כתיב. ור' אלעזר [**במשנה ב'**] (מובא בפסחים דף סז ודף צה) למד שהוא הדין שבפסח הבא בטומאה אין זבים ומצורעים חייבים על ביאת מקדש. דכתיב "וישלחו מן המחנה כל צרוע וכל זב וכל טמא לנפש" - וקשה - יאמר טמא לנפש ונדע זב ומצורע מקל וחומר. ועל כרחך שבא לומר שאין זב ומצורע חייב כנכנס לעזרה (שמשם משתלח הטמא מת) רק בעת שהטמא משתלח משם, לא בעת שרשאי הטמא מת לכנס שם. ומבואר בפסחים (דף סז:) שר' יהודה סתמא דספרא סבירא ליה בהא כר' אלעזר.

סימן קלא

וטומאתו עליו: הלשון מסופק. שיש לפרש כינוי "טומאתו" מוסב על "והנפש" ויש לפרש גם כן שמוסב על "בשר זבח השלמים" ורצונו לומר שהבשר טומאתו עליו. ויש פנים לכאן ולכאן. כי מהמשך הכתובים משמע שמדבר על טומאת הגוף כמו

שכתב "כל טהור יאכל בשר", שההפך - והנפש אשר תאכל בטומאה. וכן בפסוק שאחריו מדבר בטומאת הגוף. ומן הדקדוק נראה שמדבר בטומאת בשר, שכבר כללנו באילת השחר (סימן קכג) שכל מקום שבא כינוי על שני נושאים - יבא הכינוי לרוב על הנושא הסמוך. ואם כן יש לומר שמוסב על שם 'בשר זבח השלמים' הסמוך בלשון. זאת שנית דקדקנו ומצאנו שבמקום שבא שם 'נפש' - אז הפעל הרצוף עמו בא בלשון נקבה. ואם אחריו שני פעלים רצופים זה אחרי זה יבאו שניהם בלשון נקבה – "נפש כי תחטא ושמעה קול אלה". [אמנם הפעלים הבאים שלא ביחוס אחד כמו הבאים דרך סבה ומסובב, תנאי ותולדה וכיוצא - יבואו בלשון זכר – "נפש אשר תאכל נבלה יכבס בגדיו". ובכל זה אם הפעל השני הוא מן הפעלים שידובר עליהם בשם 'נפש' (כמו אכילה וחטא וטומאה וכרת וכדומה) - יבואו בלשון נקבה – "נפש אשר תגע בו וטמאה עד הערב" (ויקרא, כב), "הנפש אשר לא תעונה..ונכרתה". ובפרט אם יחזר לדבר בלשון נקבה שאז הדרך לרוב שיבוא גם הפעל האמצעי בלשון נקבה כמו "ואם נפש אחת תחטא והקריבה עז בת שנתה וכפר הכהן על הנפש השוגגת" (במדבר, טז).] ואם כן היה לו לומר פה "וטומאתה עליה" בלשון נקבה כיון שפעל 'טומאה' שייך אל שם 'נפש' וגם שהכתוב מתחיל ומסיים בלשון נקבה. ומזה מוכח שכינוי 'טומאתו' מוסב על הבשר שהוא לשון זכר. ולברר דבר זה באו חז"ל בספרא (מובא בזבחים דף מג) והוכיחו שהעיקר כפי קבלתם שהכתוב מדבר בטומאת הגוף, לא בטומאת בשר. תחלה למד זה מגזירה שוה 'טומאתו'/'טומאתו' (והוא לגירסת התוספות ורש"י בזבחים שם) מה שכתוב בביאת מקדש (במדבר, יט) "טמא יהיה עוד טומאתו בו" - שמה שכתב "עוד טומאתו בו" מיותר [ובפרט לדעת הרמב"ם (פ"ג מהל' ביאת המקדש) דמחוסר כפורים שנכנס לעזרה אין בו מלקות - לא סבירא ליה מ"ש בנזיר (דף מה.) ובמכות (דף יח:) "עוד טומאתו בו" לרבות מחוסר כפורים, ועיין בכסף משנה שם]. ובא ללמד שלשון "טומאתו עליו" הכתוב פה גם כן מדבר בטומאת הגוף, כי נלמד לשון מלשון הדומה לו. ור' יוחנן בזבחים (דף לג:) ובמכות (דף יד:) למד מזה אזהרה לאוכל בשר קדש בטומאה שפה לא נזכר אלא כרת, ולמד ממה שכתוב שם "עוד טומאתו בו" מה להלן ענש והזהיר אף כאן ענש והזהיר, עיי"ש. ורבי [**במשנה ד**'] אמר שנלמד

מהפסוק הסמוך לו - ואכל וטומאתו עליו. ופירשו בגמרא שם אמר רב יצחק בר אבדימי הואיל ופתח הכתוב בלשון נקבה וסיים בלשון נקבה ולשון זכר באמצע – בטומאת הגוף הכתוב מדבר. פירוש: כי גם מה שכתוב בפסוק שאחרי זה - "ואכל מבשר זבח השלמים" - בלשון זכר גם כן בא שלא כמשפט כי (א) שם פתח וגם סיים בלשון נקבה – "ונפש כי **תגע**...**ונכרתה** הנפש", (ב) שפעל 'אכל' מצאנוהו מיוחס אל הנפש - "והנפש אשר תאכל". אמנם כבר כתבו דורשי הלשון שלפעמים ישגה הכתוב את טעמו להשוות מאמר למאמר הסמוך לו כמו שכתב הר' אברהם בן עזרא במאזנים (דף לו ע"ב) שבעבור שבא מלת "וגנבתי" (משלי ל, ט) מלעיל בא גם "ותפשתי" מלעיל. כענין (יחזקאל מג, יא) **ומוֹצָאָיו ומוֹבָאָיו** שהיה ראוי להיות **ומבואיו** ובא כן בעבור זיוג המלות. וזה חדש ר' יצחק בר אבדימי. שכן שינה טעמו לכתוב "ואכל" בלשון זכר לזוגו אל "טומאתו" שבא במאמר הקודם בלשון זכר, שידמו המאמרים בדקדוקם, שנלמד מאחד על חברו. שכמו שפעל "ואכל" מוסב על הגוף - כן כינוי "טומאתו" מוסב על הגוף, לא על הבשר. וזהו שאמר רבי ואכל וטומאתו עליו - ר"ל "ואכל" שבכתוב השני דומה עם "וטומאתו" שבכתוב שלפניו; שבא לשון זכר על לשון נקבה שקודם לו ואחריו. ללמד שכן גם "וטומאתו עליו" בטומאת הגוף מדבר כמו פעל "ואכל". ור' חייא למדו ממה שכתוב בפר' אמור (ויקרא כב, ג) "איש אשר יקרב מכל זרעכם אל הקדשים וטומאתו עליו", ושם אי אפשר לפרשו על טומאת בשר (שיהיה כינוי 'טומאתו' מוסב על שם 'קדשים') דאז היה לו לומר "וטומאתם" בלשון רבים, כי שם "קדשים" הוא שם רבים. ומבואר דקאי על טומאת הגוף. והנה מאמר הספרא הלז הוכפל בפר' אמור (פרשה ד מח"ט) כי שניהם לימוד אחד כמ"ש לקמן [(פרק טו מ"ג) ו(אמור פרשה ד מ"ה) ששם בא לרבות כל הקדשים, ושלמים בא ללמד על הכלל כולו כדין דבר שהיה בכלל ויצא וכולי, ושפיר למד ר' חייא משם דמיירי בטומאת הגוף. (ורש"י פירש שמה שאמר נאמר קדשים בלשון רבים היינו מה שכתוב פה "מזבח השלמים" - ש'שלמים' לשון רבים. ועל זה קשה - הלא יש לומר כינוי "טומאתו" מוסב על הבשר או על שם "זבח" שהיא יחיד.) ואחרים דייקו זה ממה שכתוב **וטומאתו עליו**, שיש הבדל בין שם התואר "טמא" - שיצדק גם על

דבר מתעצם בהנושא בלתי סר ממנו כמו "טומאת בשר", ובין לשון "וטומאתו עליו" שדומה כלשון "משאו עליו" "כי פשעינו עלינו" וכדומה; דבר שיכול להסירו ממנו. ופירושו שעוד טומאתו עליו ולא הסירו על ידי טבילה. וזה לא יצדק על טומאת בשר שאין הטומאה פורחת ממנו. ועיין בגמרא שם.

סימן קלב

ונכרתה הנפש ההוא מעמיה: ממה שכתוב "הנפש" מורה רק היחיד, לא הצבור. שכן כל מקום שתפס שם יחיד – 'נפש' או 'איש' – ממעט צבור כמו שבארנו בויקרא (סימן צג). וכן דריש בספרא תמיד גבי כרת במקום שכתב "ונכרתה הנפש" או "ונכרת האיש" - ולא צבור. והוא תשעה פעמים בספרא כאן, ו(פרק יג מ"ט), (פרק טו מ"ז), (פרשה י מ"י) (אחרי מות פרק ט מ"ב), שם (פרק י מ"יא), ו(פרשה ח מ"ד) (קדושים פרשה ד מ"ה), ושם (פרשה ד מ"יג) ומכלתא (פר' משפטים) ו(פרשת תשא) וטעמם כי לא מצאנו בשום מקום עונש כרת אל הכלל, כי אחר שהעונש נוגע לנפש - לא ימצא בצבור, כמו שכתוב "לא יכרת ולא ישמד שמו מלפני" (ישעיהו מח, יט) **עוד** דייקו תמיד במה שרגיל לומר אצל כרת כינוי הרומז – **ההוא** – ולא אנוס ולא שוגג ולא מוטעה בספרא צו כאן, ו(פרק טו מ"ז) (אחרי מות פרק ט מ"ב) (קדושים פרשה ד מ"ה), ושם (פרשה ד מ"יג) ובמכלתא בא על פסוק "כל אוכל חמץ ונכרתה" ועל פסוק "כל אוכל מחמצת" – "ההוא" - מזידה דברי רבי עקיבא וכן שם (פר' משפטים) ו(פר' תשא). וכן הוא בספרי (בהעלותך פסקא ע) ועיין בספרא אחרי (פרק י מ"י ומי"א) והטעם כי כינוי "ההוא" מורה אם הוא האיש עצמו שחטא. רוצה לומר כי החוטא בשוגג וטעות ואונס - לא חטא האיש העצמותי, רוצה לומר נפשו וצורתו שהוא האיש באמת, רק חומרו וגופו שהוא משכן הנפש ומלבושיה חטאו. ואחרי שעונש כרת הוא לנפש - איך תענש על עון שלא השתתפה בו? שכל מעשה שנעשה בלא מדע ורצון אינו פועל נפשי, ואם היה שוגג או מוטעה היה בלא מדע. ואם היה אנוס היה בלא רצון. ולא חטא האיש ההוא הנכרת ונענש שהיא הנפש. **ועל "מעמיה"** דרשו בכל מקומות הנ"ל ועמיה בשלום. וכן אמרו תמיד על "מקרב עמה". רצונו לומר שאין הגדולים נענשים על אחרים ואף על הקטנים כמו שלמד זה בספרא (אחרי

מות פרשה ז מ"ו). ושנו חכמים בלשון המשנה (ריש כריתות) "שלשים ושש כריתות בתורה", והמפרשים כולם נלאו לתת טעמים על מה שאמר **בתורה**. והאמת כי חז"ל מצאו בתורה ל"ו פעמים כרת. והם כ"ט פעמים שמפורש פעל כרת (**א**,**ב**,**ג**) ג' כריתות באוכל קדשים בטומאה (ויקרא ז כ, שם ז כא, כב ג) (**ד**) בחלב (שם ז, כה) (**ה**,**ו**,**ז**) ג' כריתות בדם (ויקרא ז כז, יז י, יז יד) (**ח**,**ט**) בשחוטי חוץ (שם יז, ד) ו(שם, ט) (**י**) בנותר (שם יט, ח) (**יא**) בעריות (שם יח, כט) (**יב**) באחותו (ויקרא כ, יז) (**יג**) בנדה (שם כ, יח) (**יד**) בעינוי דיום הכפורים (ויקרא כג, כט) (**טו**)בפסח (במדבר ט, יג) (**טז**,**יז**,**יח**) שלש במגדף (במדבר טו ל "ונכרתה", ושם לא - הכרת תכרת) (**יט**,**כ**) בטמא שנכנס למקדש ב' כריתות (שם יט, יג) ו(שם, כ) (**כא**,**כב**) באוכל חמץ בפסח (שמות יב, טו) (שם, יט) (**כג**) סך משמן המשחה (שמות ל, לג) (**כד**) מפטם הקטורת (שם, לח) (**כה**) עושה מלאכה בשבת (שמות לא, יד) (**כו**) מילה (בראשית, יז) (**כז**,**כח**) שתי כריתות במולך (ויקרא כ, ג) (שם, ה) (**כט**) באוב וידעוני (ויקרא כ, ו) – (**ל**) בלשון 'אבידה' במלאכת דיום הכפורים (ויקרא כג, ל) (**לא**,**לב**,**לג**) ג' פעמים כתוב "עונו ישא" שקבלו ולמדו מגזירה שוה שהוא כרת. והם: בפיגול (ויקרא ז, יח), באחות אמו ואחות אביו (ויקרא כ, יט), במקלל (שם כב, כד). ויען שמצאנו לשון זה אצל מקומות שמפורש בו כרת - שבאחותו ובנותר כתוב "עונו ישא" ובפסח "חטאו ישא" - קבלו שידבר על כרת בלשון זה (**לד**,**לה**) עוד ב' פעמים דכתיב לשון "ערירי" והם בדודתו (ויקרא כ, כ), באשת אחיו (שם, כא) (**לו**) עוד נמצא פעם אחד שהוציא הכתוב הכרת בלשון 'מיתה' בפר' מצורע (ויקרא טו, לא) - "ולא ימותו בטומאתם בטמאם את משכני". פרש"י הרי הכרת של מטמא מקדש בלשון מיתה, ולקח דבריו מן הספרי (חוקת פסקא קכה) וז"ל מ"מ ענש להלן מיתה ללמד שמיתה הוא כרת וכרת הוא מיתה, ומובן בדברי. הרי מפורשים בתורה ל"ו כריתות. ונגדם נמצאו ל"ו עבירות שחייבים עליהם כרת כפי שלמדו חכמים בלמודיהם. ותמצא שכ"ב פעמים יחס הכריתה או נשיאת עון או האבדון אל הנפש, וי"ד פעמים אל האיש או בא בכינוי. י"א פעמים כתוב "ונכרת מעמיו" "מעמיה" ויוד פעמים כתוב "מקרב עמו" או "עמיה", וב' פעמים כתב

"מישראל" ופעם אחד "מעדת ישראל", ופעם אחד "מתוך הקהל", ופעם אחד "לעיני בני עמם" ופעם אחד "מלפני". ואין כאן מקום להאריך יותר.

סימן קלג

ונפש כי תגע בכל טמא בטומאת אדם וכולי: מה שתפס "כי תגע בכל טמא" ולא אמר "כי תטמא בכל טמא וכולי" (כדי לכלול גם המתטמא על ידי משא של נבלה ואהל המת) – בא להוציא שאם נשא הטמא את הטהור על ידי דבר אחר ולא נגע בו - אינו טמא לקדש. וכדוגמא זאת למעלה (סימן קכה). והנה מה שכתב תחלה (ויקרא ז, כ) "וטומאתו עליו" הוא טומאה היוצאת מגופו כמו זב וזבה ונדה ומצורע שהם חמורות. ובמה שכתב פה "בכל טמא" כולל גם טומאת מת עצמו. כי מה שכתב "בטומאת אדם" היינו שנגע בטמא מת [כמו שבארתי זה בויקרא (סימן דש)], ומן "בכל טמא" מרבה אם נגע במת עצמו שהוא אב הטומאה. והנה במ"ש "וטומאתו עליו" ו"בכל טמא" (שהם טומאת זב ומצורע וטמא מת) - הם חמורות. ומה שכתב "בבהמה טמאה" שהיא נבלה ושקץ טמא [ופי' "טמאה" - בהמה שמתה שהיא מטמא, וכולל טמאה וטהורה. וכן פי' "שקץ טמא", רוצה לומר שמת. ועיין מה שכתבנו בפר' ויקרא (סימן שב), ואין צריך למה שכתב הרמב"ן] - והם קלות. ועל זה שואל למה כתב טומאת חמורות וקלות? ומשיב שאם יכתב קלות - נטעה שמה שכתב דאין חייב כרת רק על טומאת הגוף, לא על טומאת בשר - הוא רק בקלות, אבל בחמורות חייב כרת גם על טומאת בשר. שהגם שהעצם שנטמא קל - הלא הטומאה חמורה ושקולה כמו טומאה קלה בטומאת הגוף. ואם יכתב חמורות לבד נאמר שעל הקלות אינו חייב כרת. ודבר זה שנוי בספרא פר' אמור (פרק ד מט"ז) ומתפרש בזבחים (דף מד:).

סימן קלד

ואכל מבשר זבח השלמים: שלש כריתות נאמרו באוכל קדשים בטומאה: (א) בפר' אמור (ויקרא כב, ג) "אמור אליהם לדורותיכם איש אשר יקרב אל הקדשים וטומאתו עליו ונכרתה" (ב,ג) וב' כריתות אצל שלמים. וכבר למד בברייתא די"ג מדות (מובא ביבמות (דף ז) וכריתות (דף ב:)) שמה שנאמר כרת בשלמים הוא דבר שהיה בכלל כל הקדשים ויצא מן הכלל ללמד שצריך שיהיה דומה לשלמים. ועדיין יקשה למה צריך

ב' כריתות בשלמים? וגם מה שכתב "ואכל מבשר זבח" – מלת "בשר" ומלת "זבח" מיותר, ונדרש בכל מקום (כמו שכתבנו למעלה (סימן ק?ג)). (ומ"ש "והנפש אשר תאכל בשר מזבח השלמים" נדרש למעלה שם) וכל זה נכלל במה שכתוב בספרא (מובא בזבחים דף מה) **ואכל מבשר זבח השלמים מה תלמוד לומר**. ומשיב שצריך ג' כריתות. שאם יאמר "והנפש אשר תאכל בשר" – לא נדע רק שלמים לבד (וכצ"ל לפי שהוא אומר "והנפש אשר תאכל בשר מזבח השלמים" יכול אין חייבים כרת משום טומאה אלא על השלמים; מנין לרבות כל הקדשים?) לכן צריך כרת דפר' אמור. ולפי זה יקשה למה צריך כרת בשלמים – וכצ"ל "והלא שלמים בכלל כל הקדשים היו; אין לי אלא כיוצא כשלמים" – ר"ל שנדון במדת דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל שבא ללמד על הכלל כולו שאינו חייב רק כיוצא בשלמים שנאכל לשני ימים ולילה אחד. ועל זה אמר "מבשר השלמים" להורות שדין טומאה אינו דוקא מפני שהוא שלמים, רק מפני שהוא בשר קדש; והוא הדין כל בשר קדש אף הנאכל ליום אחד. ועוד הוסיף שם 'זבח' להורות שדין טומאה נוהג מפני שהוא זבח קדש, אף בעולה שאין הבשר נאכל. וממילא במה שכתב "אשר הם מקדישים" מוסיף אף מנחות ועופות אף שאינם זבח. כל שמקדישים. וכיוצא בו דרש בספרא (פרק יג מ"ד) גבי פיגול. מובא בזבחים (דף מד.) ופרשתיו שם (סימן קכג). [**באור משנה ד**'] (מובא בזבחים דף מה: ובמעילה דף י:). אולם גבי פגול אמר שם (משנה ו) למה נאמרו שלמים ללמד דצריך שיהיה להם מתירים, ואם כן י"ל דהוא הדין גבי טומאה צריך שיהיה להם מתירין. (ועוד קל וחומר הוא. מה פגול שחמור - שמביא חטאת קבוע, ואין צריך ידיעה בתחלה ובסוף, ולא הותר בצבור – אינו חייב אלא על דבר שיש לו מתירים. כל שכן טומאה שמביא עולה ויורד, וצריך ידיעה תחלה ובסוף, והותרה מכללה בצבור - דצריך דבר שיש לו מתירין). על זה הוסיף גבי טומאה ריבוי אחרת – (ויקרא כב, ג) "איש אשר יקרב מכל זרעכם אל הקדשים אשר יקדישו בני ישראל וטומאתו עליו" – שמה שכתב "אל הקדשים", שהוא הכלל, מרבה כלל הקדשים. כי אם תאמר שצריך רק דבר שיש לו מתירין - לא היה צריך לכתב קרא דפר' אמור לכלל. כי לא נטעה שאינו חייב רק על שלמים לבד דהא מרבינן ממה שכתוב 'בשר' ו'זבח' ו"אשר הם מקדישים" גם נאכלים ליום אחד ועולה

ומנחות עד לוג שמן של מצורע. ולמה צריך עוד כרת לכלל? ועל כרחך מרבה לגבי טומאה גם דבר שאין לו מתירין. [במה שכתבנו תבין מה שיש להקשות הלא גם גבי פגול דריש משלמים לדבר שהיה בכלל ויצא ללמד, ושם אינו מרבה רק דבר שיש לו מתירין. ומדוע גבי טומאה מרבה הכל? והלא אחר שלמד חילול חילול, פיגול מטומאה, ילמד כל מה שמרבים גבי טומאה? אך שחילול נזכר רק בכתוב הראשון – "ולא יחללו את שם קדשי אשר הם מקדישים".] [**באור משנה ה'**] אמנם ממה שתפס הלשון "כל איש אשר יקרב...אל הקדשים" ולא אמר "אשר יאכל מן הקדשים" כמו שכתב כאן (דהא זה מבואר דעל קריבה לבד שהוא נגיעה אינו חייב, דהא כאן אמר "ואכל" - שרק באכילה חייב) ואמר ר' אלעזר שפירוש "אשר יקרב" - אם יקרב לעשות בהם תורת הקדשים להקריב מתירים שלהם, כמו "כל אשר בו מום לא יקרב" שפירושו יקרב להקריב. ומזה הוציא לכל שיש לו מתירין - אינו חייב עד שיקרבו מתיריו, ואת שאין לו מתירין חייב על אכילתן משיקדשו בכלי; שעל זה אמר "אל הקדשים אשר יקדישו בני ישראל". [**באור משנה ו'**] ואחר שריבה גם דברים שאינם בשלמים למה נאמר שלמים? בא למעט. שאם אכל דם בטומאת הגוף אינו חייב עליו משום טומאה דצריך דומיא דשלמים שאין בו איסור אחר; מה שאין כן הדם שיש בו איסור אחר. ודעת ר' ישמעאל שבא למעט עצים ולבונה דצריך דומיא דשלמים שהם ראוים לאכילה; יצאו הני שאין ראוים לאכילה. ועיין בזה בזבחים (דף מו.) [**באור משנה ז**] ועדיין י"ל שמה שתפס שלמים בא להורות שמה שאינו חייב עד לאחר זריקת דמים הוא רק בקדשים קלים שהם דומיא דשלמים, אבל בקדשי קדשים חייב גם לפני זריקת דמים. לכך באו הרבוים 'בשר' ו'זבח' שמרבה גם קדשים קלים כנ"ל. וכל מאמר זה הוכפל בסדר אמור (פרשה ד).

סימן קלה

דבר אל בני ישראל: כבר בארנו (ויקרא סימן ז) שיש פרשיות הרבה שאין כתוב בהן "דבר אל בני ישראל" ולכן בכל מקום דכתיב "דבר אל בני ישראל" צריך לאיזה מעוט. ובארו חז"ל שבא למעט עכו"ם. דהוה טעינן מדין קל וחומר כיון שמוזהרים על אבר מן החי - כל שכן על חלב שחמור, שענוש כרת. וכבר בארנו (ויקרא סימן קצא) שכל

מקום דכתיב "בני ישראל" צריך ריבוי על גרים ועבדים משוחררים ובארתי שם הדבר באורך. ולמד לה ממה שכתוב "כל אוכל חלב".

סימן קלו

כל חלב שור וכשב ועז לא תאכלו: אם היה רוצה לאסור כל חלב היה לו לומר "כל חלב לא תאכלו". ואחר שפרט המינים, שהם רק בהמות טהורות שמביאים מהם קרבן, מבואר שכל מינים זולתם – בהמה טמאה וחיה ועופות – חלבם מותר. והגם שגם מן הסברה היינו אומרים כמו שאין חייב כרת רק על חלב בהמה טהורה (כמו שכתוב "כל אוכל חלב מן הבהמה אשר יקריבו ממנה אשה לה' ונכרתה") כן אינו מוזהר רק על חלב בהמה טהורה. – משיב [**במשנה ג'**] שהייתי מרבה אזהרתו מדין קל וחומר מדם, שקל מחלב, שאינו חייב עליו משום פגול [כמ"ש בספרא (פרק יג מ"ה)] ומשום נותר וטמא [כמ"ש בפרק טו מ"ו ובזבחים פרק בית שמאי דף מו] ונוהג בכל המינים – כל שכן חלב החמור. ואמר [**במשנה ד'**] מנין לרבות את הכלאים תלמוד לומר "שור וכשב ועז" – וזה מבואר על פי מה שאמרו בספרא אמור (פרשה ח מ"ג) שור או כשב פרט לכלאים, ובבבא קמא (דף עז:) מקשה על מ"ש גבי טובח או מוכר "שור או שה" לרבות את הכלאים - הרי ש"או" מרבה. והשיב דגבי גניבה דכתיב "שור או שה" שאין אתה יכול להוציא כלאים מביניהם (גם אם יכתב "שור ושה"), כי בהמה גסה ודקה אין מתערבין זה מזה - "או" לרבות כלאים. והכא דכתיב "כשב או עז" שאתה יכול להוציא כלאים מביניהם ואם יכתב "כשב ועז" ירבה כלאים - בא "או" למעט. ואם כן הכא דכתיב "כשב ועז" בוי"ו - יש לרבות כלאים, ר"ל גם כשב ועז ביחד; דאם אין נוהג בכלאים היה לו לומר "כשב או עז". והשיב **ואם נפשך לומר** – והוא על פי מה שמקשה בגמרא (דף עח.) והא קבי קדשים נמי כתיב "שור או כשב" ונימא שבא לרבות כלאים. ומסקנתו, דאם תאמר שבא לרבות - תרי רבויי למה לי לכלאים ונדמה? דהא נדמה כל שכן מכלאים. ועל כרחך דבא בין ברישא בין בסיפא למעט, וחד לכלאים וחד לנדמה. עיי"ש. אמנם פה ישאר הקושיא, דנימא דלכן לא כתוב "שור או כשב או עז" דאז נאמר מ"שור או כשב" לרבות כלאים כיון דאי אפשר להוציא כלאים מבינייהו ולא נוכל להשיב דאם כן תרי ריבויי למה לי דהא גם אם

נאמר ד"או" למעט יקשה תרי מעוטא למה לי. דאין שייך לדרוש פה על נדמה. ולכן הוכרח לכתב בוי"ו. (כי זה אי אפשר שיכתב "שור וכשב או עז" שזה נגד הלשון לכתוב שם אחד בוי"ו ושם אחר במלת "או" כשבאו ביחוד אחד). על זה משיב "**מן הבהמה**" **לרבות את הכלאים** – דבמה שכתב "מן הבהמה" לא הקפיד על יחוד התישים רק כל שהוא בהמה אף המורכב משני מינים. [וכמו שלמד כן גם בספרא (שמיני פרק יא מ"ה) ממה שכתב "מכל הבהמה אשר על הארץ" לרבות כלאים, כמו שבארנו שם]. וכיון שלענין עונש נוהג – בע"כ מוזהר עליו.

סימן קלז

כל חלב לא תאכלו: מבואר שמלת "כל" הבא במשפט-שולל הוא שולל כללי. וזה כתוב ב' פעמים. (א) פה, (ב) בפר' ויקרא (ויקרא ג, יז) "כל חלב וכל דם לא תאכלו". וכבר בארתי שהכללות תהיה על שני דרכים. או כללות המין (כמו "כל בהמה מפרסת פרסה", ר"ל כל המין), או כללות האיש (כמו "כולה מקשה אחת" (שמות כה לו)). ודריש אחד על כללות המין - ומרבה כוי, ואחד על כללות האיש - רוצה לומר אף כל שהוא חלב - ומרבה חצי שיעור. והגם שאינו בעונש. דהא כתיב "מכל הבהמה אשר יקריב ממנה אשה" - וכוי אינו נקרב. וכן חצי שיעור ישנו באזהרה. ועיין ביומא (דף עד.) דלריש לקיש הוא אסמכתא.

סימן קלח

וחלב נבלה וחלב טריפה: הכתוב מלמד שני דברים. (א) שחלב נבלה יעשה לכל מלאכה, היינו שאינה מטמאה טומאת נבלות כמו שיתבאר (בסימן קלט) (ב) שלא יאכלוהו. דהיינו דחייל הליו גם לאו דנבלה וטריפה כמ"ש בחולין (דף לז ודף קג) ובזבחים (דף ע). ולא אמרינן דאין איסור חל על איסור. והנה 'נבלה' הוא שם כולל לכל בעל חי שמת, ונוכל לאמר שמדבר גם בנבלת בהמה טמאה. דאף שפתח "כל חלב שור וכשב ועז" – לענין זה שהחלב אין טמא היא גם בחלב נבלה טמאה; דהא לא אמר "וחלב נבלתם" בכינוי. כי מצד הסברה והדין יש פנים לכאן ולכאן: • בצד אחד יש סברה יותר לטהר חלב נבלת טמאה. שכן נבלת עוף טמא קיל מנבלת עוף טהור שאין מטמא בגדים בבית הבליעה (כמו שלמד בספרא שמיני פרשה י מ"ז, אחרי מות

פרק יב מ"ה, אמור פרק ד מי"ב). • ובצד אחר יש סברה יותר לטהר חלב נבלת טהורה שמועיל בה שחיטה לטהרה, מה שאין כן בטמאה אינו מועיל שחיטה [כמ"ש בספרא שמיני (פרק ו מ"א)]. וזהו שאמר בספרא [**משנה ה'**] יכול נבלת בהמה טמאה וכולי ודין הוא וכולי. ומשיב **תלמוד לומר טריפה וכולי** – והוא על פי מה שכתבנו שאחד מכללי ההיקש שכל שני שמות הכתובים ביחד לענין אחד - בהכרח הם דומים זה לזה (כמו שכתבנו בסדר ויקרא (סימן קלה), ובאילת השחר (כלל קס)). ואחר שחבר פה חלב נבלה וחלב טריפה ביחד, וחלב טריפה מדבר רק בשור וכשב ועז (כי בהמה טמאה אין במינה טריפה) – כן מה שכתב חלב נבלה אינו מדבר בטמאה. [**באור משנה ו'**] ועדיין נוכל לומר שעל כל פנים כולל חיה טהורה דמשכחת בה טריפה. ומשיב דזה אינו. דאם כן איך אמר "ואכל לא תאכלוהו" - הלא איסור חלב אין נוהג בחיה גם בשחוטה? ואם מפני איסור נבלה וטריפה - פשיטא, כיון שאין בו איסור אחר. ופסקא זו מובא בזבחים (דף ע.)

סימן קלט

יעשה לכל מלאכה ואכל לא תאכלוהו: לשון "יעשה למלאכה" אינו כולל היתר הנאה מן הדבר; כי פירושו שראוי לאיזה מלאכה כמו: "היוקח ממנו עץ לעשות למלאכה" (יחזקאל טו, ג), "היצלח למלאכה" (שם,), וכן "ששת ימים תעשה מלאכה" – יכוין עשיית העסקים לבד, ואין נפקא מינה אם המלאכה שלו ואם הוא נהנה ממנה או לא. ובמקום שירצה לציין היתר הנאה יאמר "יעשה לכם" או "לכם יהיה" או כל כנויי הקנין כמו שאמרו בפסחים (דף כב ודף כג) שאני התם דאמר קרא "לכם יהיה", "תרומתכם" "קצירכם", וכדומה. עיי"ש. או יאמר כמו בנבלה "לגר אשר בשעריך תתננה". וכן היה ראוי לאמר "יעשה למלאכתכם" או "לכם". מה שאין כן "יעשה למלאכה" - יצויר שעושה למלאכה של עכו"ם שאין נהנה ממנה, וקמ"ל שאינו מטמא. אך ממה שכתב "לא תאכלוהו" משמע שרק באכילה אסור, לא בהנאה, ומותר להאכילו לאחרים. לפי זה הדבר מסופק. כי ממה שכתוב "יעשה לכל מלאכה" ולא אמר "למלאכתכם" - משמע שאסור בהנאה, וממה שכתב "לא תאכלוהו" משמע אבל בהנאה מותר. ולברר מה נאמר בדיוק - אם תחלת הכתוב אם סופו - כתוב "ואכל לא

תאכלוהו" בקדימת המקור אל הפעל. ומבואר אצלינו תמיד שהפעל הנכפל בא על הדיוק כמו שדרשו "השב תשיבם" - אפילו מאה פעמים, רוצה לומר השב בכל אופן. וכן בא פה על כוונת הדיוק – **רק** אכל לא תאכלוהו, אבל מה שאינו אכילה מותר. ובזה למדנו דסיפא דקרא בא בדרך הדיוק וההנאה מותרת. וזהו שאמר בספרא תלמוד לומר "ואכל" - מאכילו אתה לאחרים. אולם יקשה למה לא כתב בפירוש "יעשה למלאכתכם" ונדע שמותר בהנאה, ולא יהיה סתירה בדיוק המקרא, ולא יצטרך למלת "ואכל"? על זה השיב דאז נטעה שחלב שאסור בהנאה אינו טהור. כי התנה "יעשה למלאכתכם" - הרי מדבר בחלב שראוי למלאכתו להנות ממנו - וזה אין מטמא. וזהו שאמר בספרא (מובא בזבחים דף ע:) **או "ואכל"** (ר"ל וגם לכן צריך לכתב "ואכל" ולא "למלאכתכם" כי) **יכול חלב שמותר בהנאה יהיה טהור, חלב שור הנסקל וכולי לא יהא טהור? תלמוד לומר "יעשה לכל מלאכה"** - אף שאינו ראוי למלאכתכם רק למלאכה - טהור. [בספרים שלנו כתוב "תלמוד לומר כל חלב" ובקרא לא נמצא "כל חלב". ורש"י ז"ל דחיק ופירש "תלמוד לומר כל אוכל חלב", וזה דוחק, דשם מדבר באוכלים. והקרבן אהרן הגיה. ולדעתי ריש [משנה ח'] "יעשה לכל מלאכה" שייך לכאן, וציון הח' טעות סופר. וכמוהו מצאתי בספר זה בהרבה מקומות. והיה כתוב "תלמוד לומר חלב (וכולי) יעשה לכל מלאכה", אחר כך מתחיל משנה ח' "מה תלמוד לומר "לכל מלאכה".]

סימן קמ

יעשה לכל מלאכה: דברי הספרא מובאים בפסחים (דף כג:) ומפרש לר' אבוה – דאמר כל מקום שנאמרו "לא תאכלו" אחד איסור אכילה ואחד איסור הנאה במשמע – פליגי דלר' יוסי הגלילי אין חלב בכלל נבלה, בין לענין מ"ש "ובנבלתם לא תגעו" בין לענין מ"ש בנבלה "לגר אשר בשעריך תתננה" להיתר הנאה. ואם כן אין צריך קרא לטהרו רק להיתר הנאה גם בחולין, דהוה אמינא שאינו מותר רק לבדק הבית. ורבי עקיבא סובר דחלב בכלל נבלה בכל מקום ואם כן אין צריך קרא להיתר הנאה רק לטהרו אף למלאכת הקדש. ולחזקיה י"ל באמת דפליגי אם 'תאכלו' איסור הנאה במשמע. דלר' יוסי הגלילי איסור הנאה במשמע ולא לרבי עקיבא. ולשיטת הגמרא יעלה דר'

יהודה (סתמא דספרא) כר' אבוה. אבל למה שאמרו התוספות (ד"ה חולין) יהיה דעת ר' יהודה בספרא דחולין בעזרה דאורייתא ואם כן יעלה שטתו כחזקיה. ואין כאן מקום להאריך.

סימן קמא

כי כל אוכל חלב מן הבהמה אשר יקריבו ממנה אשה לה': פירשו חז"ל שאם היה אומר "כל אוכל חלב אשר יקריב ממנו אשה להשם" הייתי אומר שפירושו האוכל חלב קדשים תמימים שראוי לאישים. מה שאין כן כשאמר "**מן הבהמה** אשר יקריבו" - פירושו מין הבהמה. שכבר בארתי (ויקרא סימן יז) ששם המין הבא בה' הידועה כולל כל המין, כמו "מן הבהמה מן הבקר תקריבו" שפירושו ממין הבהמה. וזה ההבדל בין מה שכתוב כאן "מן הבהמה אשר יקריבו" שפירושו מין הבהמה ובין מה שכתוב לקמן (ויקרא כז, ט) "ואם בהמה אשר יקריבו ממנה קרבן להשם" שפירושו דוקא בהמה תמימה שראויה לקרבן; כי שם כתוב בלא ה"א. אבל כאן שכתוב בה"א הוא שם המין. וזהו שאמר בספרא חלב בעלי מומין מנין? תלמוד לומר "מן הבהמה". אולם עדיין נוכל לומר שר"ל מין שהיה מוכן לקרבן, רוצה לומר בין תמימים בין בעלי מומין, והכל קדשים (כגון שנפל בו מום אחר הקדשן). חלב חולין מנין? אך זה נשמע ממלת "כי" שמחבר שני המאמרים זה לזה בדרך סבה ומסובב – "כל חלב שור וכשב ועז לא תאכלו...כי כל אוכל חלב וכולי" – מבואר ששניהם מדברים בענין אחד. שמפני שחייב כרת לכן הוזהרו באכילתם. וממילא כמו שהאזהרה כוללת גם חלב חולין (כמ"ש סתם "כל חלב שור וכשב" שכולל קדשים וחולין. ועוד שאסר חלב נבלה וטריפה גם כן. וכן כבר הזהיר גם על חלב חולין בפר' ויקרא כמ"ש "חוקת עולם לדורותיכם בכל מושבותיכם" שכולל ארץ ישראל וחוצה לארץ וגם בזמן שאין בית המקדש קיים) – כן מה שהעניש כרת כולל גם חלב חולין. וכמו שהאריך הרמב"ן בזה בדברי טעם להשיב על הראב"ע. עיי"ש. וזהו שאמר בספרא חלב חולין מנין? תלמוד לומר "כי כל אוכל חלב" – עיקר הדיוק ממלת "כי" שמחבר שני המאמרים. [באמת בפסחים (דף מג.) לא משמע כן. אך לשטת הספרא שכבר דרש מלת "כל" לגרים ועבדים אי אפשר לפרש שהריבוי ממלת "כל". ואי אפשר לפרש כמו שאמרו בגמרא התם דליכא אוכלים מרבה נאכלים, עיי"ש.

ועיין מה שכתבנו ויקרא (סימן קלה)] אולם לפי זה קשה שהיה לו לומר סתם "כי כל אוכל חלב ונכרתה" ומדוע אמר "מן הבהמה אשר יקריב" שהוא למותר? פירשוהו חז"ל שבא ללמד שטעם איסור החלב בחולין מפני שכיוצא בו קרב בקדשים. ולמעוטי חלב דפנות - שאף על פי שנקרא בשם 'חלב' - מותר מפני שאינו קרב לאשים.

סימן קמב

ונכרתה הנפש האוכלת: שם 'נפש' לא יצדק אצל אכילה רק באכילת בשר תאוה - כמו שכתוב "בכל אות נפשך תזבח ואכלת בשר". לא באכילת חלב ודם וחמץ ונבלה שאינו אוכלם מצד התאוה. [ולכן על מה שכתוב "והנפש אשר תאכל בשר מזבח השלמים" לא דרש מידי, כי זה אוכל באות נפשו. ו'נפש' שגבי דם יתכן מצד שהדם הוא הנפש ועל כן לא תאכל נפש, כמו שבאר שם.] אולם שם 'נפש' הנאמר גבי חלב חמץ ונבלת עוף טהור דרשו לרבות השותה. כי השתיה אינו בכלל אכילה רק אם נפשו מתאות לאכלו בדרך זה - אז רצונו מחשבת אותו כדבר מאכל. הגם שאינו מאכל לגופו, בדרך זה נפשו ותאותו יחשבהו אכילה. וכן דרשו כאן ובחולין (דף קכ.) גבי נבלת עוף טהור וחמץ לרבות השותה. ושם עביד צריכותא בינייהו שבא לאשמועינן שאם הקפה את החלב וגמאו - חייב. ומה שאמר "הנפש" ולא צבור ויתר המאמר – התבאר למעלה (סימן קלב).

סימן קמג

וכל דם לא תאכלו לעוף ולבהמה: הגם שלא אסר בחלב רק שור וכשב לבד, לא חלב חיה ועוף, בדם כלל ואמר "כל דם לא תאכלו" שכולל כולם. אמנם מה שכתב "לעוף ולבהמה" היא פרט שאחרי הכלל ושוב אמר כלל אחר "אשר תאכל כל דם". מבואר שמה שכתב "לעוף ולבהמה" בא לומר דוקא דם הדומה כעין הפרט - עוף ובהמה. ופירשוהו חז"ל שבא להוציא דם מהלכי שתים ודם שרצים. שדם אדם אין בו טומאה קלה לטמא טומאת אוכלים בכביצה. ובדם שרצים אין בו טומאה חמורה לטמא אדם לטמא בגדים; ששרץ אינו מטמא במשא ואינו מטמא בגדים. ומוציא דם בצים שאינם מין בשר. ודם דגים וחגבים שאינו דומה לעוף ובהמה; שיש בו איסור קודם שחיטה והיתר לאחר שחיטה, ודגים וחגבים מותרים בלא שחיטה. והוצרך

לומר שני פרטים – עוף ובהמה. דאם יאמר 'עוף' נאמר דדם של צאן מותר מפני שיש בהם איסור כלאים בצמרו עם פשתים ואינו דומיא דעוף. ואם יאמר 'בהמה' נאמר דרק עוף טמא דמו אסור שאינו באם על הבנים – לא דם עוף טהור שהוא באם על הבנים ואינו דומיא דבהמה. ובריייתא זו מובא בכריתות (דף כא.) ובגמרא פלפלו בה באורך. עיי"ש.

סימן קמד

דבר אל בני ישראל: כבר התבאר (ויקרא סימן ז) שכל מקום שהפרשה מתחלת "דבר אל בני ישראל" יש בו דרוש, עיי"ש. והתבאר דבכל מקום דכתיב "בני ישראל" אין עכו"ם בכלל. וכן יצאו פה שקרבנם אין טעון תנופה. וכבר דריש כן בספרא (שם) למעטם מסמיכה. ובאר דאי אפשר ללמוד אחד מחברו. כי יש לכל אחד קולא וחומרא. (ומה שאמר "סמיכה נוהגת בקרבנות וכולי" מחקו בקרבן אהרן שזה הפך המשנה. רק מ"ש לגרוס בסיפא אין נראה שכן גם בספרא גבי סמיכה (שם) לא הביא זה כמש"ש) [**פירוש משנה ב**'] וכבר התבאר למעלה (ויקרא סימן ח) דכל מקום שאומר "בני ישראל" יש לומר שבא בהבנתו המדויקת - בני ישראל ולא בנות ישראל. ואם כן אין נשים מניפות גם כן. והגם ש"בני ישראל" לא מיותר (דיש לומר דבא רק למעט עכו"ם, לא נשים) – בכל זה י"ל כמו שלענין סמיכה מיעט נשים כמו עכו"ם וכן לענין תנופה. ורבי יוסי חדש ספק בזה. אם יש לומר דכמו דקרבן נשים גרוע לענין סמיכה כן הוא גרוע לענין תנופה שאין צריך תנופה. או דיש לומר דבסמיכה גם כן אין הגריעות מצד הקרבן רק מצד הבעלים – שנשים גרועות כעכו"ם לענין סמיכה והוא הדין לענין תנופה – ובכל זה אי אפשר למעט תנופת הכהן, רק תנופת הבעלים. וכן מסקנתו דלענין נשים הכהן מניף. וזה כפירוש התוספות במנחות (דף סא:). ובמה שכתבנו אין צריך לתת טעם להבדיל עכו"ם מנשים מצד שאין חזה ושוק שלהם חלוק משאר הבשר שנדחקו התוספות בזה. וגם לשטת התוספות י"ל הבדל אחר משום דהאשה יכולה לעשות את הכהן שליח, מה שאין כן העכו"ם דאין שליחות לעכו"ם. ובגמרא יש גירסא אחרת ופירוש אחר לרש"י, עיי"ש. ומ"ש מנין לרבות הגרים – כבר התבאר בסדר ויקרא (סימן קצא) באורך, עיי"ש.

סימן קמה

המקריב את זבח שלמיו לה' יביא את קרבנו: פירוש הכתוב כפי הפשט: ישראל המקריב (ר"ל המקדיש) את זבח שלמיו - הוא יביא את קרבנו - רוצה לומר שבעל הקרבן המביא שלמים למקדש הוא עצמו יביא לה' החלק הקרב לגבוה. ומפרש - מה יביא לה'? הוא כי ידיו תביאנה את אשי ה' להניפם, ובזה נבדל מחטאת ואשם שאין הבעלים עושים באימוריהן שום עבודה. ויהיה פירוש "המקריב" - המקדיש, כמו "אדם כי יקריב מכם יקרבן", "ונפש כי תקריב קרבן מנחה". וכן פירש הרלב"ג וכן דעת חז"ל בספרא (מובא במנחות דף מא). אמנם הלא יש לומר דלשון "המקריב" יצדק יותר על הכהן המקריב כמו "המקריב את דם השלמים" (פסוק לג), "הכהן המקריב את עולת איש" (ויקרא ז, ח) – ולמה נחדש שיהיה התנופה גם בבעלים? נאמר שפירושו: הכהן המקריב זבח שלמיו (של ישראל) - הוא יביא קרבנו - רוצה לומר הוא יניף, לא כהן אחר. (וזה קמ"ל כאן הגם שידעינן בלי זה שהתנופה בכהן כמו שכתב אחר כך - קמ"ל פה שדוקא כהן המקריב יניף). אולם זה אינו. שאם כן מה שכתוב "ידיו תביאנה" היינו ידי הכהן, וזה לא יתכן (א) שאם כן מדוע אמר אחר כך "והקטיר הכהן"? הלא גם עתה מדבר בכהן? שכן תראה שבכל מקום שהזכיר תחלה הפעל סתם ואחר כך הזכיר "הכהן" - היה עבודה שלפניו על ידי זר. [כמו שכתב "ושחט את בן הבקר והקריבו הכהנים" – מקבלה ואילך מצות כהונה; וכן שם "והפשיט את העולה ונתנו בני אהרן..וקרבו וכרעיו ירחץ והקטיר הכהן" – ההפשטה והנתוח והרחיצה נעשים בזר; וכן "ויצק עליה שמן והביאה אל הכהנים וקמץ" – יציקה ובלילה כשרים בזר.] ואם כן כשאמר "והקטיר הכהן" דבר עד עתה בזר (ב) שאם מדבר בכהן אין צריך לומר שידיו תביאנה, שלא תפס לשון כזה בשום עבודה. כי מבואר שכל מקום שצריך כהן צריך ידיו. ובכל מקום אמר בתנופה "והניף הכהן". וכן היה לו לומר כאן. ומזה מוכרח שמה שכתב "ידיו תביאנה" קאי על הבעלים וממילא גם מה שכתב "המקריב יביא וכולי" היינו הבעלים. ומפרש ידיו של המקריב (שהוא הבעלים) תביאנה. וזהו מה שכתב בספרא או אינו אומר המקריב אלא זה כהן המקריב? כשהוא אומר "ידיו תביאנה" לרבות ידי בעלים. ובגמרא הלשון "כשאומר ידיו תביאנה - הרי בעלים אמורים". ובכל זה

ידעינן שהתנופה גם בכהן כי למדנוהו מבנין אב כמ"ש בספרא (אמור פרשה י מ"ה) על מה שכתוב בעומר "יניפנו הכהן" זה בנה אב שכל התנופות בכהן [וסתמא דספרא ר' יהודה לשיטתו דאמר (מכות יח, סוכה מו, מנחות סא) "והנחתו" - זו תנופה. דלר' אליעזר בן יעקב (שם) יליף דכל התנופות בכהן מבכורים]. ואם כן ידענו שמה שכתוב כאן שהבעלים יניפו היינו עם הכהן. אמנם במה שכתב "ידיו תביאנה" באר איך יהיה התנופה. שהכהן יניח ידו תחת יד הבעלים, לא בהפך. כי מבואר אצלינו שכל מקום שפרט שם האבר שבו יעשה הפעל כמו "וילך ברגליו" "ויקח בידיו" "וירא בעיניו" "וישמע באזניו" – יכוין תמיד שלא היה על ידי אמצעי, רק ברגליו או בעיניו עצמם. ורצונו לומר - כשאמר "והניף הכהן" - יכול להיות חציצה בין יד הכהן להאימורין - הגם שיד הבעלים מפסיקים והוא מניף באמצעותם. מה שאין כן בבעלים שאמר "ידיו תביאנה" - צריך להיות בידיו ממש, לא על ידי אמצעי, שלא תהיה באמצעות ידי הכהן. ועיין מה שכתבנו בכלל זה למעלה (ויקרא סימן כח, סימן שכו). וזהו שאמר הא כיצד? כהן מניח ידו תחת יד בעלים וזה שלא כדעת התוספות במנחות (דף סא: ד"ה כהן) ובסוכה (דף מח:) ובקידושין (דף לו:) לתירוץ השני שהכהן מניח ידיו אצל יד בעלים. והקשו על רש"י שדעתו שיניח תחתיו (דאין קפידה בכהן בחציצה) דמנא לן הא. ולמה שכתבנו זה נלמד מן הכתוב. וכן בתוספות רי"ד קדושין שם כדברי רש"י, וכן הוא ברמב"ם (פ"ט מהל' מעה"ק ה"ו). ובכל זה י"ל דחציצה אחרת אסור, גם בין יד הכהן ליד הבעלים, וכמו שמשמע מירושלמי דסוטה (פ"ג ה"א) וכהן מניח יכול תחתיה ואינו כעור מביא מפה ואינו חוצץ מביא כהן זקן – מבואר שהגם שהיד אינו חוצץ, מפה חוצץ. וזה נכון יותר לשטת התוספות (פסחים נז ד"ה דכריך, יומא נח ד"ה מב"מ, זבחים כד ד"ה הואיל) דגם לרבא דלקיחה על ידי דבר אחר שמה לקיחה - מין באינו מינו חוצץ. והתם שהלולב כרוך בסודר דהוי כבית יד. ולפי זה גם במ"ש "והניף הכהן" – הגם שהתנופה על ידי דבר אחר שמה תנופה – מפה מפסקת חוצצת אבל היד הוה מין במינו ואינו חוצץ. דתנופה על ידי דבר אחר שמה תנופה. רק גבי בעלים חוצצים כמ"ש במנחות (דף צג.) לינפי כולהו בהדי אהדדי הו"ל חציצה משום דכתיב "ידיו תביאנה" שלא תפסיק יד הכהן וכל שכן יד חברו. ולא כתוספות סוכה (דף

לז ד"ה כי היכא) שנדחקו בזה למה יד השותפים חוצצת בתנופה. וגם ליתר השיטות שנאמרו בזה י"ל כפי דרכינו למעיין. ועיין עוד בתוספות סוכה (שם ד"ה דבעינא). ואין כאן מקום להאריך יותר.

סימן קמו

המקריב את זבח שלמיו יביא וכו' מזבח שלמיו: כבר בארנו שכל מקום שהוסיף שם הסוג 'זבח' אל שם האישי 'שלמים' - יש בו דרוש. וכפי הסברה - שֵׁם 'שלמיו' הוא 'שלמים' לבד, ו-'זבח שלמים' כולל זבח הדומה לשלמים; כמו שכתבנו כן בכמה מקומות. עוד התבאר (ויקרא סימן ל ובכל הספר) שאין מדרך הלשון לחזור השם שכבר הוזכר, והיה לו לומר "יביא את קרבנו לה' **ממנו**". אולם הכתוב לא תפס שם 'שלמים' לבד - דסתם 'שלמים' הם שלמי נדבה, ונאמר דשלמי תודה ושלמים הבאים מחמת פסח אינם צריכים תנופים כיון שמשונים משלמים (שנאכלים רק ליום אחד). וכן לא שלמי ציבור - שאין טעון סמיכה והם קדשי קדשים. ובהכרח לכתוב "זבח שלמים" לרבות גם אלה הדומים לשלמים. אבל אז לא נדע מה מרבה? שאז נאמר שגם בכור ומעשר ופסח ידמו לשלמים שהם נאכלים לשני ימים וכדומה. ולכן השתכל הכתוב לתפוס דרך המעוטים כפי שסדרו בספרא פה שמזה נעמוד מה הצריך תנופה ומה לא. והוא, כי אם תאמר שכל הקרבנות טעונים תנופה חוץ מעופות ומנחות היה די שיכתב 'זבח' לבד (רוצה לומר "המקריב את זבחו"). וזהו שאמר [**במשנה ד**'] "תלמוד לומר זבח - יצאו עופות ומנחות". ואם רוצה למעט גם בכור ומעשר ופסח (שהסברה יותר למעטם כי אין צריך סמיכה) היה די שיכתב עוד מיעוט – "יביא את קרבנו מזבחו" – שעל ידי שכפל השם ובמ"ם שמורה מקצתו נפרש ממקצת זבחים ולא כולם. וזהו שאמר [**במשנה ה**'] "תלמוד לומר מזבח וכולי". וכשהוסיף שם "שלמיו" – שמוציא מינים אחרים – ימעט גם חטאת ואשם הגם שטעונים סמיכה. אולם עדיין י"ל שאו כל האשמות או אשם מצורע טעון תנופה (ופירושו: כי, או שנאמר שמה שאשם מצורע טעון תנופה חי - זה הוה תנופה גמורה ואין צריך עוד תנופה שחוט. ואז י"ל דכל האשמות טעונים תנופה אחר שיש במינם תנופה. או שנאמר שתנופת אשם מצורע בחיים אינו תנופה גמורה ואז על כל פנים נדון קל וחומר באשם מצורע שיש בו התחלת תנופה בחיים שיגמרנו אחר שחוטה

מכל שכן מן שלמי יחיד שצריך תנופה אף שלא היה בו התחלת תנופה מחיים). ועל זה אמר פעם שנית: "מזבח שלמיו" – ששם 'שלמיו' מוציא מה שאינו שלמים (וזה פירוש [**משנה ו**']). [וצריך עיון דבמנחות (דף סה:) ממעט אשם מצורע מתנופה ממה שכתוב "להניף אותו".] ועתה אומר [**במשנה ז**'] **או אינו אומר שלמיו** – רצונו לומר למה לי כל המיעוטים האלה? הלא היה די אם יכתב "שלמיו" לבד ולא יכתב "זבח" שאז נאמר שרק שלמים ולא זולתם? וכוונתו **או** למה **אינו אומר שלמיו** לבד והיה די. על זה משיב אלא לרבות שלמי תודה ושלמים הבאים מחמת הפסח, ואם כן לא די ב"שלמיו" לבד וצריך לכתב "זבח שלמיו" לרבות שלמי תודה ושלמי פסח - זבח הדומה לשלמים. וכדי שלא נטעה שכולל כל זבח צריך המעוטים הנ"ל. כנ"ל. [בגירסא שבידינו כתוב "לרבות שלמי צבור" והראב"ד הגיה "שלמי נזיר", ולדעתי יש לגרוס "שלמי תודה"] ומכל מקום אין לרבות מזה שלמי צבור שחלק לגמרי (שהוא קדשי קדשים, ואין צריך סמיכה, ונאכל ליום ולילה). ואמר [**במשנה ח'ט**'] שאין ללמדם מקל וחומר, אחר שטעונים תנופה חיים, דאשם מצורע יוכיח שטעון תנופה חי ולא שחוט כנ"ל. לכן אמר "ואת שוק הימין תתנו תרומה לכהן **מזבחי שלמיכם**" - שתפיס לשון רבים לכלול אף שלמי צבור. [ובגמרא מנחות (דף סב:) רבינא אמר "שלמיהם" רבויא הוא – היה יותר נכון לגרוס "שלמיכם" כמו שהוא בספרא פה ולקמן (פרק טז מ"ו). והרמב"ם שפסק כרבנן דרבי במנחות שם הוא כרבינא וכספרא דיליף מן "שלמיכם". וזה נעלם מבעל בה"ז שהקשה (בדף קז) על פסק הרמב"ם כרבנן הלא פסק בכל מקום דדון מינה ואוקי באתרא]

סימן קמז

ידיו תביאנה את אישי ה' את החלב וכו': אם לא יאמר רק "יביא את קרבנו לה' להניף אותו" נפרש שיניף כל הקרבן. לכן הוכרח לפרש מה יניף. וממה שכתב "את החלב על החזה" נדע שיניף החלב והחזה, לא יתר האימורין. כי יותרת ושתי כליות אינם בכלל 'חלב' כמו שאמרו בפסחים (דף עט.) אשכחן חלב, יותרת ושתי כליות מנא לן? . וגם האליה אינה בכלל 'חלב' סתם כמו שבארנו (ויקרא סימן קפב). לכן הוסיף "את אישי השם" שכולל כל הקרב לאישים. אולם אם לא היה כופל הפעל "יביאנו" ואז

היה הכל משפט אחד חוזר על "ידיו תביאנה", והיה פירושו שידיו תביאנה את אישי השם ואת החלב. ואז היינו מוכרחים לומר שמה שכתב "את אשי השם" אינו כולל כל הקרב (שאם כן גם החלב בכלל אישים), רק הוא שם מיוחד לשתי הכליות שנמצא בהם חלב, ופירושו שיביא את אישי ה' הכליות ואת החלב (היינו החלב שעליהן ויתר החלבים). וזהו שאמר בספרא אישי השם - לרבות את הכליות. (פירוש: כן היינו אומרים גם בלא מלת "יביאנו"). אולם אחר שאמר "יביאנו" – ממילא מה שכתב "את החלב וכולי" הוא משפט בפני עצמו. שתחלה אמר "ידיו תביאנה את אישי השם" - כולל כולם; החלב והכליות והיותרת. ואמר עוד "את החלב על החזה יביאנו" שזה מיוחד בחלב לבד שיהיה על החזה דוקא. ואם כן על ידי פעל "יביאנו" ידעינן שמה שכתוב "אישי השם" כולל גם היותרת. וזהו שאמר "יביאנו" - לרבות יותרת הכבד. ועדיין היה מקום לטעות שהאליה אינה בכלל "אשי השם" דליתא בשור ועז. לכן אמר "יביא את קרבנו", וכבר בארנו (ויקרא סימן סא) שכל מקום שבא שם "קרבנו" יש בו דרוש. ומרבה גם אליה שקרב לגבוה – ר"ל יביא כל הקרב. וזהו שאמר כשהוא אומר "יביא" (את קרבנו) - לרבות את אליה.

סימן קמח

את החזה להניף: הכתוב תפס תמיד חזה התנופה ושוק התרומה, ויש לומר ששהנפה (שהיא ההולכה וההבאה) היא מיוחד בחזה, וההרמה בגובה מיוחד בשוק. אולם בפר' תצוה באר גבי איל המלואים שגם את השוק היה מניף. ושם אמר (שמות כט, כז) "את חזה התנופה ואת שוק התרומה אשר הונף ואשר הורם". שאי אפשר לומר שהיא מאמר מגביל – חזה התנופה אשר הונף ושוק התרומה אשר הורם – דהא באר שם שגם השוק הונף. ועל כרחך שמוסב לשניהם, שהונפו והורמו. אך למה אמר זה? על כרחך ללמד שכל אשר הונף - הורם גם כן. וזה בנה אב שכל שטעון תנופה טעון הרמה. וזה פירוש [**משנה יא**']. ושם מסיים (שמות כט, כח) "כי תרומה היא ותרומה יהיה מאת בני ישראל מזבחי שלמיהם תרומתם להשם" – שהם דברים כפולים ומיותרים. ואמר בספרא (פרק טז ריש פרק) שבא ללמד שזה נוהג בכל מיני השלמים. מפני שי"ל דוקא איל קשה וטעון לחם. לכן באו ד' רבוים (א) "תרומה היא", (ב)

"ותרומה יהיה", (ג) "מזבחי שלמיכם", (ד) "תרומתם לה'. ומרבה ד' דברים: (א) קשה ואין טעון לחם, (ב) רך וטעון לחם, (ג) רך ואין טעון לחם, (ד) בבקר בכשבים ובעזים.
מלבי"ם: ושם מסיים (שמות כט, כח) "כי תרומה היא ותרומה יהיה מאת בני ישראל מזבחי שלמיהם תרומתם להשם" – שהם דברים כפולים ומיותרים. ואמר בספרא (פרק טז ריש פרק) שבא ללמד שזה נוהג בכל מיני השלמים. מפני שי"ל דוקא איל קשה וטעון לחם. לכן באו ד' רבוים (א) "תרומה היא", (ב) "ותרומה יהיה", (ג) "מזבחי שלמיכם", (ד) "תרומתם לה'. ומרבה ד' דברים: (א) קשה ואין טעון לחם, (ב) רך וטעון לחם, (ג) רך ואין טעון לחם, (ד) בבקר בכשבים ובעזים.

סימן קמט

את החזה להניף אותו תנופה: זה מיותר. דמה שפרש"י שבא להוציא בל נטעה שהיה מקטיר החזה עם האישים – אינו צריך, דהא באר בפירוש "והקטיר הכהן את החלב והיה החזה לאהרן ולבניו". ופירשוהו בספרא שמלמד שיוכל להניף גם החזה לבד אם נטמאו האימורים או שאבדו. וזה שדייק "להניף אותו" - אף לבדו. ומזה ידעינן דכל שכן שאם נשאר אחד מן האימורים, אף כוליא אחת, שהדין הוא שיקטירנו כמו שלמד בסדר ויקרא (ויקרא נדבה פרשה יד מ"ט), "יניפנה" - לבדה, כל שכן מחזה. אולם יש לדחות שמה שכתוב "את החזה להניף אותו" היינו שצריך להניף את החזה שנית בפני עצמו. משיב "תנופה" ולא תנופות – שכבר כללנו (ויקרא סימן יג) שכל מקום שבא שם הפעל על הפעל בא לגדור את הפעל, ובמה שכתב "יניף תנופה" בא לבאר - רק תנופה אחת, לא שתי תנופות. ומה שאמר "לפני השם" במזרח – כבר בארתי זה באורך בתורה אור למעלה (סימן כו). ומדברינו שם תמצא לדעת הרמב"ם (פ"ט מהל' מעה"ק ה"ו) שדוקא במזרח לא במערב, שעמעם בו הכסף משנה שם.

סימן קנ

את החלב על החזה יביאנו: במנחות (דף סב.): כיצד עושה? מניח אימורים על פסת היד וחזה ושוק עליהם. ובכל מקום שיש לחם הלחם מלמעלה. היכא? אמר רב פפא במלואים. מאי טעמא? אילימא משום דכתיב (ויקרא י, טו) "שוק התרומה וחזה התנופה על אישי החלבים יביאו להניף תנופה" - והכתיב (ויקרא ז, ל) "את

החלב על החזה יביאנו"? אמר אביי ההוא דמייתי לה כהן מבית מטבחיא ורמי לי'. והכתיב (ויקרא ט, כ) "וישימו את החלבים על החזות"? ההוא דיהב ליה לכהן אחרינא ואזיל ומקטר להו. והא קמ"ל דבעינן שלשה כהנים משום דברוב עם הדרת מלך. הנה באו לישב סתירת הכתובים שמה שכתוב פה "את החלב על החזה" הוא בעת הבאתו, ואחר כך בעת התנופה מהפכה על יד בעלים ואז יהיה החלב למטה, וזהו שאמר "שוק התרומה..על אישי החלבים יביאו להניף". ואחר כך בעת ההקטרה יהפכנו על יד כהן המקטיר ובא החלב למעלה, וזהו שאמר "וישימו את החלבים על החזות ויקטר וכולי". והטעם – שבעת ההבאה יהיה החלב שהוא החשוב יותר למעלה, ובעת התנופה יהיה החשוב יותר סמוך ליד המניף, ובעת ההקטרה יהיה החלב למעלה שיהיה מוכן לקחתו להקטיר. ובמה שאמר שאם יש לחם הוא למעלה והוא במלואים - הקשו התוספות - והכתוב "ויתן הכל על כפי אהרן" ואם כן נתהפך הלחם? נראה שבמלואים היה חלוק מיתר מקומות. ששם הקטיר את השוק והחזה לא הונף עם החלבים ביחד רק בפני עצמו כמבואר בכתובים; בין בצואה בין בעשיה. ואם כן לא היה טעם להפך כיון שהכל היה נקטר והיה במעלה אחת. וממ"ש בגמרא "כיצד עושה מניח אימורים על פסת היד" משמע שכל האימורים הם מלמטה, גם שתי כליות ויותרת ואליה, שכולם נקראים 'אימורים'. והרמב"ם (פ"ט מהל' מעה"ק ה"ח) כתב "וכיצד מניחן על ידי הבעלים? נותן את החלבים על ידי הבעלים וחזה ושוק למעלה ושתי הכליות ויותרת הכבד למעלה מהם". וכתב בכסף משנה דמשמע לרבינו ד'אימורים' דקתני לא כל האימורים רק החלבים. וזה אינו, דמנ"ל דמנא לן, דמנא ליה הא? דהא בגמרא לא באר שיתן שתי הכליות למעלה. ונעלם מעיני הבדולח דברי הספרא פה שממנו הוציא הרמב"ם את דבריו, לא מן הגמרא. וראיתי בהגהת הראב"ד שהגיה דברי הספרא כלשון הברייתא שבגמרא. והרי גם הרמב"ם גריס כגירסתנו. ולדעתי ברייתא דגמרא חולקת עם הספרא, שהספרא שחדש שיותרת ושתי הכליות יהיו למעלה בא לישב בזה סתירת הכתובים בדרך אחר. שמה שנאמר פה "את החלב על החזה" דבר מצד האליה והיותרת והכליות - כי האליה נקרא לפעמים בשם חלבו האלי', ועל הכליות יש חלב [או שיפרש פה כפירוש הרלב"ג ש'חלב'

דפה מענין מיטב ורצונו לומר השומן שעל החזה. וכן תרגם אונקלוס "ית תרבא דעל חדיא". ותרגום יונתן "ית תרבא שמנינותא דעל חדיא ויתית חדיא"] וכן מה שכתוב במלואים (ויקרא ט, כ) "וישימו את החלבים על החזות" ששם אמר "ואת החלבים מן השור..ומן האיל האליה והמכסה..." - ועל זה אמר "וישימו את החלבים" – שמה שכתב "ואת החלבים מן השור" כלל גם שתי הכליות ויותרת ובאיל חדש האליה, ואלה היו על החזות. ומה שכתב (ויקרא י, טו) "שוק התרומה..על אישי החלבים" - היינו החלב עצמו יהיה למטה. ולדברי הספרא אין צריך ג' כהנים ולהפך. ולכן הרמב"ם שפסק כהספרא לא הזכיר מה שאמרו בגמרא שיהיה בשלשה כהנים ושיהפך וכולי (שזה פליאה גדולה למה השמיט מאמר הפשוט בגמרא), אך שזה הוצרך לפי הברייתא בגמרא שסבירא ליה שכל האימורין היו למטה. מה שאין כן להספרא ורמב"ם שהולך בשטתו - אין הכרח מן הכתובים דצריך ג' כהנים.

סימן קנא

והקטיר הכהן את החלב והיה החזה וכולי: לפי סדר הלשון ראוי שיאמר בהפך – "את החזה להניף אותו תנופה והיה לאהרן ולבניו והחלב יקטיר המזבחה". ולמה דלג מן החזה אל החלב וחזר אל החזה? בפרט שכלל מה שהזכיר פה הקטרת החלב בא אגב גררא כי כבר נזכר בהלכות השלמים? מזה הוציאו חז"ל בספרא (מובא בפסחים (דף נט)) שהיא תנאי; דאין הכהנים זכאים בחזה עד אחר הקטרת החלב. ובכל זה אי אפשר לומר שהוא מעכב תמיד, שאז דרך הכתוב לציינו במלות מיוחדות, והוא – או שיציין המשפט התנאי בב' או כ"ף בכל"ם, כמו "במשוך היובל המה יעלו בהר" או במלות **אם** או **כאשר**, והיה לו לומר "אם יוקטר" או "כאשר יוקטר החלב והיה החזה" או לציין משפט השני במלות **אחר**, **אז** - כמו "ואחר ישתה הנזיר יין", "אז תנקה מאלתי". והיה לו לומר "ואחר יהיה החזה לאהרן" או "אז יהיה החזה לאהרן". ומזה הוציאו שאין זה מעכב תמיד. שאם נטמאו אימורין או אבדו - אינו מעכב. ומביא שזה היה חטא בני עלי; שלקחו מתנותיהם לפני הקטרת החלבים. ובכל זה כתיב "ותהי חטאת הנערים" - שבעצם היה רק חטאת קטן רק שהיתה גדולה את פני ה' מצד שעל

ידי כן נאצו האנשים את מנחת השם. וזה מפני שבדיעבד אינו מעכב. ובארתי הדבר היטב בפירוש שמואל שם.

סימן קנב

ואת שוק הימין תתנו תרומה: כאשר תבקר תראה כי כל מתנת כהונה שבמקדש אינם מיוחסים אל מתנות ישראל; רק מיחס נתינתם לה' או יזכיר סתם שיהיה לכהן. כמו שכתוב תמיד "קדש קדשים מאישי השם", "חלקם נתתי אותם מאישי", "לך נתתים", וכדומה. לבד מתנות כהונה שבגבולים מיחס נתינתם אל הבעלים כמו שכתוב "ונתן לכהן הזרוע והלחיים", "ראשית גז צאנך...תתן לו". ולפי זה יפלא למה אמר פה "שוק הימין תתנו תרומה לכהן"? איך יחס נתינתם לישראל? והכתוב אומר (ויקרא ז, לד) "ואתן אותם לאהרן ולבניו" כי היא חלק ה' וממנו נתנו להם, לא מישראל? מלבד שכל הכתוב הזה למותר. אחר שהשוק היה מונף עם החזה היה לו לומר "את החזה והשוק להניף..והיה החזה והשוק לאהרן ולבניו". ופירושו רבותינו שילמד בזה שהשוק ניתן לכהנים בקדשים חלק הזרוע שיש להם מן החולין. כי השוק מגביל נגד הזרוע כמ"ש במשנה (סוף פרק הזרוע) איזהו זרוע מן הפרק וכולי וכגנדו ברגל שוק. ולכן אמר "את שוק הימין תתנו" כי הוא מתיחס למתנת בני ישראל, לא להשם, כי הוא חלף הזרוע שצריכים המה ליתן. וממילא ידעינן שגם הזרוע הוא בימין אחר שהשוק בקדשים מגביל נגדו הם בצד אחד הימנית. ובזה נכון הלשון שבספרא "אין לי אלא שוק - שנוהג זרוע - חולין מנין? שרמזו גם כן מנין שהשוק נוהג מנהג הזרוע של חולין, ר"ל שהוא במקומו ותחתיו עד שלפי זה גם זרוע חולין היא ימנית. אולם באיל נזיר ששם ניתן לכהן הזרוע בשלה וגם השוק – י"ל שהזרוע הוא נגד מתנת ישראל (שהיו נותנים בחולין) והשוק הוא ממתנת השם. אולם לזה אמר "מזבחי שלמיכם" שהוסיף שם הסוג 'זבח' (שמבואר אצלינו שתמיד יש בו דרוש, וכיון לדרוש כל מיני הזבחים - אף שלמי נזיר) להורות שגם בשלמי נזיר השוק הוא נגד זרוע חולין ושניהם מתנת ישראל. וקמ"ל דגם שם הזרוע ימנית. וממה שכתב "שלמיכם" בלשון רבים דרוש כבר (פרשה יא מ"ט) להביא שלמי צבור לתנופה. ובריית זו מובאת בחולין (דף קלד.) בשיבוש, עיי"ש. וכגירסת הספרא כן גריס גם בילקוט וכן עיקר.

סימן קנג

המקריב את דם השלמים: למעלה (ויקרא ז, יד) אמר "לכהן הזורק את דם השלמים לו תהיה". ודעת התנא קמא דעיקר שיהיה טהור בשעת זריקה. ואבא שאול דרש הכתוב דפה שכתוב "המקריב את דם השלמים ואת החלב" שצריך שיהיה טהור גם בשעת הקטר חלבים ואם לאו אינו חולק. כן מתפרש בזבחים (דף קב.) וכן גריס ופירש הקרבן אהרן. והרמב"ם פסק כאבא שאול.

סימן קנד

המקריב את דם השלמים וכולי מבני אהרן: כבר בארנו (ויקרא סימן יא) שלפי חוקי הלשון ראוי לאמר "המקריב מבני אהרן את דם השלמים" (כי 'מבני אהרן' שייך אל הנושא וראוי לבא תיכף אחריו). וכל מקום שיצא מן הכלל דרשוהו כאילו הוא נשוא המאמר בכללו. כמו "אדם כי יקריב מכם" - דרשו אדם כי יקריב - יהיה מכם; לא מומר. וכן כולם כמו שהארכנו שם בתורה אור. וכן דרש ר' שמעון שפירושו: המקריב את דם השלמים **יהיה** מבני אהרן - רוצה לומר מודה בעבודה כמו שבני אהרן נבחרו לשרת ומודים בה. ובאר עוד שאינו דוקא בהקרבת הדם והחלב לבד רק בכל ט"ו עבודות, כיון שאמר התנאי שיהיה "מבני אהרן" ולהם נמסרו כל עבודות אלה. ודברי ר' שמעון אלה מובאים בתוספתא (פרק ב דזמאי) ובש"ס (מנחות דף יח, בכורות ל, חולין קלב). ועוד דרש [**במשנה י**'] מה שכתוב "לו תהיה שוק הימין למנה" שרק אם מודה בעבודה מגיע לו מנת הכהונה, ולא מי שאינו מודה בה אין ראוי שיטול השכר. ושעל זה מוכיח מלאכי באמרו "מי גם בכם ויסגר וכולי" - ופירושו שהלא אין בכם אחד שיסגר דלתים חנם וגם הלא לא תאירו מזבחי חנם - שאני משלם שכר אף בעד דברים שדרכם לעשותם חנם. וכל שכן בעד עבודת כהונה הקשות. רק אחר שאין לי חפץ בכם לא ארצה המנחה ואין ראוי שתקבלו שכרה.

סימן קנה

המקריב את דם וכו' לו תהיה: הנה זה נזכר ג' פעמים - (א) במנחה (ויקרא ז, ט) – "לכהן המקריב אותה לו תהיה" (ב) בחטאת (ויקרא ו, יט) – "הכהן המחטא אותה יאכלנה" (ג) בשלמים (ויקרא ז, יד) – "הכהן הזורק את דם השלמים לו יהיה" ובא ר' אלעזר בר' שמעון בספרא (מובא במנחות דף קב:) לתת טעם למה צריכי ג' קראי. דאי

אפשר למילף חד מחבריה. כי בחטאת אלים כח הכהן, שאם מקריב חטאתו - כולו שלו, אף במשמר שאינו שלו (כמו שלמד בבבא קמא דף קד). ובמנחה חלוש כחו שאין לו בה כלום, דמנחת כהן כליל. וכפי זה אי אפשר ללמוד מנחה וחטאת זה מזה. שאם יכתב בחטאת לדחות הטבול יום – יאמר הטבול יום שזה מצד שבו יפה כח הדוחה בחטאתו שכולו שלו, ומצד אלימות כחו מדחהו מחטאת ישראל. מה שאין כן במנחה – שחלש כח הדוחה במנחתו – יאמר שאין לו ראיה לדחותו ממנחת ישראל. ואם יכתב במנחה יאמר הטבול יום בהפך - שמה שנדחה ממנחה היא מצד חלישת כח הנדחה בה שאין לו כח במנחתו, לא בחטאת שאלים כח הנדחה בחטאתו, לא יכול לדחותו. והגם שהכהן ישיב לו בכל אחד להפך – שבמנחה ישיב לו מצד חלישות כח הנדחה ובחטאת ישיב לו מצד חוזק כח הדוחה – בכל זה אין הכרעה ביניהם. לכן צריך קרא בכל אחד. ובזה ידחהו בכל אחד מכח הכתוב. [וזה כוונת **משנה א'** **ומשנה ב'**] וכן יש הבדל בין חטאת ומנחה שהם קדשי קדשים לבין שלמים. כי בצד אחד אלים כח הכהן יותר בקדשי קדשים שהכל שלו, מה שאין כן בקדשים קלים אין לו רק החזה ושוק, והבשר לבעלים. ובצד אחר אלים כח הכהן בקדשים קלים שיוכל להאכילם אף בטמאתו לנשיו ועבדיו. ואם כן, אם יכתב בחטאת ומנחה, יבא הטבול יום לאכל בקדשים קלים מצד שבהם יפה כחו לענין נשיו ועבדיו. ואם יכתב בשלמים יאמר בהפך - שאין מזה ראיה לקדשי קדשים שיפה כחו לענין שהכל שלו. והגם שהכהן ישיב לו בכל אחד להפך - אין מכריע. ולכן צריך קרא גם בשלמים. [וזה פירוש **משנה ג'**]. ואחר שפרט הכתוב בכל אחד יצא טבול יום בקוליו וחומריו – רצונו לומר אין מועיל לו טענותיו מצד הקולא וחומרא. וכל שכן אונן שגרוע מטבול יום (כי הטבול יום יטהר בערב); לכן עומד בימין הטבול יום ונדחה עמו. ואף המחוסר כפורים שקל מטבול יום - נדחה אחר שאין ראוי לזרק.

סימן קנו

כי את חזה התנופה ואת שוק התרומה: כתב הרמב"ן (בפר' שמיני) וזה לשונו: למה חלקם הכתוב - תרומה בשוק ותנופה בחזה לא ידענו, ששניהם בהרמה והנפה - לשון רש"י. והנראה אלי בטעם זה כי במלואים היה השוק תרומה לה' והוקטר עם הלחם

ועם החלבים, והמורם מן השלמים יקרא 'תרומה' כמו שנאמר (בלחמי תודה) (ויקרא ז, יד) "והקריב ממנו אחד מכל קרבן תרומה להשם", וכל שכן אלו שהעלו אותם לגבוה שהם כולם תרומת ה'. ולא יקרא בשם 'תנופה' כי תנופתו היתה עם החלבים והלחם כדי להקטירם לה'. אבל החזה הונף בפני עצמו ולא היה חלוק משאר הבשר אלא בתנופה, ובתנופה זו לבד נתקדש וזכה בו משה להיות לו למנה. ומפני שזכות אהרן ובניו בחזה היה מיום המלואים, וזכו בשוק בתרומתו לה' ובחזה בתנופתו - יקרא לעולם השוק 'תרומה' והחזה 'תנופה' כאשר היה ביום הזכות, עד כאן לשונו. ובאורו נראה אור. מדוע הזכיר פה את השוק בפני עצמו ולא כללו עם החזה? שהיה לו לומר "את החזה והשוק להניף"? רק שהשוק אין צריך לבאר שיניף. רק את החזה שבמלואים הונף בפני עצמו – השמיע שלדורות יונף גם כן עם החלבים כמו שהיה השוק מונף עם החלבים במלואים. ובשוק הייתי סובר שיוקטר כמו שהיה במלואים - אמר "ואת שוק הימין תתנו תרומה לכהן", וזה שיונף מבואר ממילא. ובזה נבין לשון הכתובים בפר' שמיני – "ואת חזה התנופה ואת שוק התרומה תאכלו במקום טהור...שוק התרומה וחזה התנופה על אישי החלבים יביאו להניף" (ויקרא י, יד-טו) – שתחלה הקדים החזה להשוק ואחר כך הקדים השוק אל החזה. וזה מובן על פי היסוד המונח אצלינו שדרך הכתוב לדבר תמיד בדרך לא זו אף זו, שדבר שיש בו חידוש יותר בא באחרונה. ולכן במה שכתב שיאכלו החזה והשוק, יש בשוק רבותא יותר - כי במלואים הוקטר, והוסיף שאף השוק יאכל. ובמה שכתב שיונפו על אישי החלבים יש בחזה רבותא יותר, כי במלואים הונף החזה בפני עצמו, לא עם החלבים – הוסיף שאף החזה יונף לדורות על אישי החלבים. וזה גם כן כונת הספרא. שקשיא ליה למה אמר בחזה 'תנופה' ובשוק 'הרמה'? ופירשו "תנופה" - זו תנופת הסל – כיון לתנופת המלואים שהיה שם סל המצות, ו'תרומה' שאמר בשוק זו תרומת לחמי תודה - רמז כמ"ש הרמב"ן כמו שלחמי תודה קרואים 'תרומה' כן קרא השוק 'תרומה' מפני שהיה לגבוה; ורוצה לומר שנשאר עליהם שם זה כאשר היה ביום הזכות. ומאמר זה הוכפל בספרא שמיני על מה שכתוב שם "חזה התנופה ושוק התרומה". ובדרך הדרוש י"ל שרמז גם כן לסל מצות שבשלמי נזיר ותרומת לחם שבשלמי תודה, שגם

שם הונפו והורמו החזה והשוק (כי פה דבר רק משלמי נדבה). כי שלמי נזיר מצד שהיה עמם סל מצות דומה כחזה התנופה דמלואים. ושלמי תודה היה עמם ג' מיני לחם כמו במלואים, כמ"ש במנחות (דף סב.)

סימן קנז

לקחתי מאת בני ישראל ואתן אותם לאהרן וכו' מאת בני ישראל: לשון 'לקיחה' יבא בשני פנים: (א) על לקיחה בחזקה, (ב) על לקיחה מהנותן ברצון טוב; שמקבל ממנו המתנה. ובשניהם יש הבדל בין אם בא אחריו מ"ם "ממנו" ובין אם בא אחריו מלת "מאתו" "מאתם". שבלשון לקיחה בחזקה יציין במלת "מאתו" שלוקח דבר שהוא ברשות חברו – "לא היתה קריה אשר לא לקחנו מאתם" (דברים ג׳:ד׳), "אל תקח מאתו נשך" (ויקרא כ״ה:ל״ו). ובספרי (קרח פסקא קכ) לפי שהוא אומר "ולבני לוי נתתי את כל מעשר" בפירות הכתוב מדבר או אינו אלא א' מעשרה בארץ? ת"ל "ואל הלוים תדבר כי תקחו מאת בני ישראל את המעשר" – ר"ל שבמלת "מאת" מציין שלוקחים דבר שעומד ברשותם שהיא מעשר פירותיהן, לא חלק בארץ שעל זה היה לו לומר "מבני ישראל" כיון שהארץ אינו ברשותם. ובלשון לקיחה מן הנותן יציין במלת "מאתו" שנותן לו ברצון, לא על ידי הכרח – "קח מאתם והיו לעבד את עבודת אהל מועד" (במדבר ז׳:ה׳), "קחו מאתכם תרומה" (שמות כ״ה:ב׳), "לקוח מאת הגולה" (זכריה ו׳:י׳). ולא יבא לשון "מאתו" אם תהיה הלקיחה מן המקום או מבלתי בעל רצון. ולכן במה שכתב "לקחתי מאת בני ישראל" שהיא הלקיחה בחקזה פירשו חז"ל שמלת "מאת" מציין שהיה ברשותם, כי ראוים היו ישראל. ובמה שכתב שנית "ואתן אותם לאהרן מאת בני ישראל" - שהיא הלקיחה על ידי הנותן, שבני ישראל הם הנותנים - פירשו שמציין שנתנוהו ברצון טוב. וזהו שאמר בסוף הפסקא "מאת בני ישראל" - מרצון כל ישראל. וכבר בארנו בסדר אמור (סימן סו) שכל מקום שאמר "לחק עולם" יש בו טעם שהיה מקום לטעות שאינו נוהג תמיד, עיי"ש באורך. ואמרו חז"ל שמה שכתוב במתנת כהונה "לחק עולם" בא להוציא בל נטעה שיופסקו על ידי זכות ישראל. וזהו שאמר יכול כשם וכולי. ורצונו לומר כי לענין שיהיה נוהג לבית עולמים הלא אמר בפסוק ל"ו "חוקת אולם לדורותיכם". ומבואר אצלינו באילת

השחר (כלל קן) שכל מקום שבא מלת "אותם" תחת הכינוי יש בו דרוש, ובא למעט זולתו. ובאר [**במשנה ו'**] שבא לומר "ואתן אותם" - לא זולתם, שלא יתן זרוע ולחיים וקיבה שנוהג בחולין. דלא נלמד מקל וחומר אחר שחייבים בחזה ושוק שאינו נוהג בחולין – כל שכן במתנות שנוהגים בחולין. ובחולין (דף קל.) הביאו ברייתא זו ופלפלו בקל וחומר זה, עיי"ש.

סימן קנח

זאת משחת אהרן ומשחת בניו: כבר יסדנו (ויקרא סימן קטו) שמצאנו לפעמים ששם הנסמך לסומכים רבים יבא כפול עם כל סומך; כמו: "בפרי בטנך ופרי אדמתך", "בכור שור בכור כשב בכור עז". ולפעמים לא יבא רק פעם אחד כמו "זה קרבן אהרן ובניו", "ונדר אלמנה וגרושה". ודעת חז"ל שכל מקום שהענינים מחולקים יבא השם כפול. ואם כן ממה שכתוב פה "משחת אהרן ומשחת בניו" דריש ר' שמעון שבא לחלקם - שכדאי אהרן לעצמו ובניו לעצמם. [ואזיל בזה לשטתו בכלל הזה שהוא הקשה במנחות (דף סג.) וכי נאמר קרבן קרבן שתי פעמים? - שדבריו בנוים על הכלל הזה כמש"ש]. וכבר בארנו (צו סימן כג) שכל מקום דכתיב מלת "זאת" בא למעט זולתו, עיי"ש בארך. ודריש ר' יהודה מה שכתוב 'זאת משחת אהרן ובניו' דלא יצטרכו משיחה לעתיד לבא. ואין לפרש כפירוש הראשון של הקרבן אהרן דרצונו לומר לעתיד ממש – דהא ר' יהודה עצמו אומר במכלתא דמלואים (משנה ט) והלא הרבה נסים נעשו בו...ובו נמשחו כהנים ומלכים וכולו קיים לעתיד לבא שנאמר "שמן משחת קדש יהיה זה לי לדורותיכם". ועל כרחך כפירוש השני שרצונו לומר בזמן בית שני שנגנז השמן והיו הכהנים גדולים מתרבים בבגדים לבד. ועל זה שואל מה אני מקיים "אלה שני בני היצהר" – שהם זרובבל ויהושיע הכהן גדול – דמדקראם "בני היצהר" משמע שנמשחו. ומשיב זה אהרן ודוד שפירושו שהם בני אהרן ודוד שנמשחו. ועיין באבות דר' נתן (פרק לד ד) מפרש זה אהרן ומשיח על לעתיד לבא שמבקשים להחזיר להם גדולתם. וכן פרש"י שם.

סימן קנט

זאת משחת אהרן..מאישי השם: הר' אברהם בן עזרא פירש זאת שכר משחת אהרן - רוצה לומר שלוקח שכר משחתו מן האישים. וכן פירש הרשב"ם. והרלב"ג פירש זאת הגדולה שנתגדלו במשיחתן לקחת מתנת האישים. וכן תרגם יונתן. ולכל הפירושים יש איזה חסרון. לכן דרשו רבותינו כפי הלשון, שיאמר שזאת שנתעלו הכהנים כנזכר היה מצד שלשה ענינים שלפיהן יגדיל ה' את אשר יבחר ויקרב: (א) מצד הכנת נפש האיש בקדושה, שזה רומז במשחת אהרן שהמשיך עליו שפע קדש מהשמן הטוב (ב) מצד העבודה במעשים, שעל זה אמר "מאישי השם" שאף האישים סייעו – רוצה לומר עבודתם (ג) מצד הרצון העליון שיבחר דבר בעתו כפי שהיה צריך ביום ההוא כפי העת הנודע לחכמתו הבב"ת הבלתי בעל תכלית. וזהו שאמר מלמד שאף היום סייע. וכבר בארנו למעלה (סימן מ) שכל מקום שיציין הזמן במלת "ביום" יכוין - או שהיה ביום לא בלילה, או שירצה שהדבר מקושר באותו יום דוקא. עיי"ש שכן פירשו חז"ל תמיד. ולכונה זו נאמר פה "ביום הקריב" - שאז היה היום המסוגל לזה.

סימן קס

אשר צוה ה' לתת להם ביום משחו אותם: הרמב"ן מסרס המקרא – אשר צוה ה' ביום משחו אותם לתת להם. ומלבד שמבואר אצלינו שהחכמים לא יוטב בעיניהם לסרס המקרא, יקשה על זה ממה שכתוב במשנה ה' שכולם נאמרו מסיני - קודם ליום משחו. והראב"ע פירש לתת להם מיום משחו - ובא הב' במקום מ"ם. אמנם כלל אצלינו שלא בא חילוף בלשון אם לא לכונה מיוחדת כמו שבארנו תמיד. והרי הרד"ק במכלול (דף נב) אחר שחשב כל המקומות שבא ב' במקום מ"ם סיים "ויש לפרשם כולם כמשמעם". והאמת כן, מזה הוכיח ר' שמעון בספרא שישראל היו מפרישין מתנת כהונה מיום שנצטוה משה ע"ה בהר סיני. וה' צוה שכל המתנות שהופרשו באותו זמן ינתנו להם ביום המשיחה - לא קודם. ומה שאמר "מאת בני ישראל" - מרצון – התבאר למעלה (סימן קנז). ומה שאמר "חוקת עולם וכולי" – התבאר בפר' אמור (סימן סו).

סימן קסא

זאת התורה לעולה ולמנחה: כלל מוסד שכל מקום שסיים כלל שאחר הפרטים הרבים וחתמם ב"זאת התורה" – מכניס את כולם בתורה אחת וחק אחד, לדמותם זה לזה. ועל כן דרשו חז"ל בזבחים (דף צז.) ומנחות (דף פג.) כמה דרשות מה שכל הנחשבים פה נלמדים זה מזה. אולם יש פה עוד שינוי כפי הפשט שעליה עמד הספרא פה. כי הפרשיות סדורות עד הנה – **עולה**, **מנחה**, **מנחת חביתין** (והוא הנקרא 'מלואים' שבא למלא יד הכהן) **חטאת**, **אשם**, **שלמים**. ומדוע כתב מלואים אחר אשם? היה לו לכתוב "זאת התורה לעולה ולמנחה ולמלואים..."? וכבר בארנו למעלה (סימן לט) שפרשת "זה קרבן אהרן ובניו" נאמרה ביחד עם פרשת המלואים רק סדרה בין החיובים לדורות. ואם כן מדוע הזכירה פה שלא כסדר? ואמרו שבא כן כדי שנדע שלא בא כן נצד הכלל לבד לחשב כל הנאמר, רק על צד ההיקש - להקיש למלואים שכולם נאמרו גם פרטיהם מסיני. שאי לאו כן ציוי דמלואים קדמה לכולם אחר שנאמרה בסיני, והיה לו להזכיר מלואים בראשונה כסדר הציוי אחר שלא סדר פה כסדר הפרשיות; ולמה באת אחרונה? ועל כרחך שלא קדמה להם בזמן הציוי. וזה פירוש [**משנה ג**'] אמנם למה סמכה אצל אשם דוקא ולא כתבה לבסוף אחר שלמים? (כיון דבלי זה בא שלא במקומו) משיב שרצה להורות שנאמרו שם - בין דיני קרבנות יחיד בין דיני קרבנות צבור, ולכן סמך מלואים לאשם. שאשם לא משכחת רק ביחיד ומלואים רק בצבור, להעיר אזן שנאמרו שם דיני היחיד והצבור. וזה פירוש [**משנה ד**'] ולפי זה פירוש הכתוב זאת התורה לעולה ולמנחה...אשר צוה ה' את משה בהר סיני – רוצה לומר שכולם נצטוו בסיני. ולמען נדע שגם פרטיהם נאמרו בסיני הקישם למלואים. ובמה שכתב "אשר צוה ה' בהר סיני להקריב את קרבניהם", שמבואר אצלינו (ויקרא סימן סא) שכל מקום שבא שם 'קרבנו' נוסף על הפעל יש בו דרוש, עיי"ש. ומרבה אף בכור ומעשר ופסח שהם מתיחסים לישראל ממקנה קנינם. וכן הוסיף "להשם" - כולל כל קרבנות השם, כולם נאמרו למשה בסיני בכל פרטיהם. ומבואר דכולהו סתימאה אליבא דרבי עקיבא שסבירא ליה בזבחים (דף קטו.) דכללות

ופרטות נאמרו בסיני ונשנו באהל מועד. וכן סתים בספרא ריש בהר (פרשה א), כמו שיתבאר שם אם ירצה השם.

סימן קסב

אשר צוה וכולי ביום צותו במדבר סיני: פירושו לפי שיטת חז"ל שכל דיני הקרבנות נאמרו בסיני ונשנו שנית במדבר סיני בעת שצוה להם להקריב. ופי' "אשר צוה ה' את משה בהר סיני" - שם נאמרו כללותיהן ופרטיהן. ואחר כך צוה ה' פעם שנית "ביום צותו את בני ישראל להקריב קרבניהם במדבר סיני" – שהציוי השנית היתה באותו יום שציום להקריב קרבנות האלה אחר שהוקם המשכן. [והרמב"ן נדחק פה מאד ודעתו שהר סיני ומדבר סיני הוא דבר אחד. ואין זה נכון כי הכתוב יבדיל ביניהם תמיד בלשון]. וכבר בארנו למעלה (סימן מ) שדרך הכתוב לציין את הזמן בב' המחובר אל המקור או במלת "בעת". וכל מקום שציין הזמן במלת "ביום" יהיה פירושו ביום ולא בלילה. ופה שהיה לו לומר "בצותו להקריב" - כשאמר "ביום צותו" - משום דהציוי היה ביום. ולפי זה גם ההקרבה הוא ביום כי הציוי היה לפני ההקרבה. וזהו שאמר בספרא ובגמרא (חולין כב, זבחים צח, מגילה כ) דקרבנות רק ביום מ"ביום צותו". כי אחר שהיה הציוי לפני ההקרבה ביום - מבואר שהיה ההקרבה ביום דוקא.

סימן קסג

מלבי"ם: כבר בארנו שדרוש הספרא (בסימן קסא) אזיל בשיטת רבי עקיבא דסבירא ליה דכללות ופרטות נאמרו בסיני; שנכתב "זאת התורה" להקיש הכל למלואים. ור' ישמעאל בנו של ר' יוחנן בן ברוקה שסובר מה שכתוב "עולת תמיד העשויה בהר סיני" בא להקיש לעולת סיני דבעי כלי – ע"כ סבירא ליה כר' ישמעאל דרק כללות נאמרו בסיני [לדברי תוספות חגיגה דף ו: ד"ה רבי עקיבא, עיי"ש היטב]. ולכן בקש למודים אחרים. ובלי זה י"ל שגם לרבי עקיבא מקיש גם כל התורה המנוים פה, שזה גדר ההיקש. וכמו דתנא (זבחים דף צו, מנחות פב) משמיה דרבי עקיבא הקישם למנחה וחטאת עיי"ש, והוא הדין דמקיש לעולה. וגם י"ל דגם לרבי עקיבא אף על גב דסבירא ליה דעולה שהקריבו במדבר עולת תמיד הואי ק' למנ"מ למאי נפקא מינה הודיע הכתוב שעולה זו הקריבוה בסיני? ועל כרחך להיקש לענין כלי. ובפסקתא

זוטרתא (פר' פנחס) משמיה דרבי עקיבא מה עולת תמיד טעונה נסכים אף עולת הר סיני – ואם כן יש לומר דמקיש גם עולת תמיד לסיני לענין כלי. ודברי התוספות יל"פ בענין אחר. ואין כאן מקום להאריך.

סימן קסד

ביום צותו וכו' במדבר סיני: כבר בארתי (סימן קסב) שממה שכתוב "ביום" מבואר שבמדבר סיני דבר עמו ביום. וכן ממה שכתוב (במדבר ג':א') "ביום דבר ה' אל משה בהר סיני" מבואר שדבר עמו רק ביום; דאי לאו כן היה לו לכתוב "בעת דבר" כיון שתולדותיו לא היו רק ביום אחד דוקא. וממה שכתוב (במדבר א, א) "וידבר ה' אל משה במדבר סיני באהל מועד", שהיה די שיאמר "באהל מועד" לבד, דהא מסיים "ויפקדם במדבר סיני" (במדבר א, יט) - ידעינן שהיה בעת היות אהל מועד במדבר סיני כי שם הוקם המשכן, ועוד לא נסעו. בא ללמד שגם דברות אהל מועד היו ביום כמו דברות הר סיני.

סימן קסה

קח את אהרן ואת בניו אתו: הנה ימצא להחוטא שלשה חסרונות: (א) מצד ה' שירחק את החוטא ויסתיר פניו ממנו כמו שכתוב "כי אם עונותיכם היו מבדילים ביניכם לבין אלקיכם". עד שדומה כאילו הוא יוצא מרשות הקודש לרשות אחר כמו שכתוב "ויצא קין מלפני השם". (ב) מצד העונש אשר יגזר עליו. ועל צד הזה מועיל מה שיתפלל אחר עליו כמו שכתוב "ובאהרן התאנף ה' מאד להשמידו" ופירשו חז"ל זו כילוי בנים. "ואתפלל גם בעד אהרן". על הענין הראשון אין מועיל תפלת אחרים כי זה תלוי במעשיו ותשובתו אבל לבטל העונש והגזרה מועיל תפלה. (ג) מצד החוטא עצמו שגם אם ה' בחסדו יכפר חטאתו וגם לא יעיר חמתו להענישו – בכל זה הוא עצמו מרגיש חטאו כמו שכתוב "וחטאתי נגדי תמיד", ויכלם מאשר עשה, עד שיהיה סליחה גמורה בענין שיוסר החטא כאילו לא היה במציאות כלל שזה בתשובה מאהבה שיעשה מעונות זכיות כמו שאמרו חז"ל. ושלשה ענינים אלה היו באהרן: (א) אם הענין הראשון שהיה מרוחק מה' כמו שכתוב "ויגוף את העם..אשר עשה אהרן" ובזה היה מרוחק מה' כיוצא מרשותו. וכשאמר "קח את אהרן" היה

במשמע שנתקרב אהרן מצד זה. כי לשון 'קיחה' מורה שלוקח דבר שאינו ברשותו תחת רשותו, שעל זה בא על הקנין שמכניסו לרשותו על ידי אחד מדרכי ההקנאה או על לקיחה בידו שמכניסו להיות בידו. וצייר בזה בלשון זה כאילו היה אהרן בלעדי רשות הקדושה ואמר לו הקב"ה שיקחהו אל הקדושה והקורבה אל האלקים (ב) הענין השני מצד העונש שנגזר עליו שזה ידע משה כי הוא התפלל עליו להסיר העונש. וזהו שאמר מנין שידע משה שנתרחק אהרן. ומה שאמר שלא נאמר וישמע ה' וכולי – רוצה לומר כי כן נאמר על מה שהתפלל על ישראל ולא נאמר כן על תפלת אהרן. אולם במה שכתב "קח את אהרן ואת בניו" ידע שהוסר הגזירה מבניו ואז ידע משה שנתקרב אהרן מצד הענין שהשתדל בו משה. (ג) עדיין לא נדע אם היה סליחה גמורה בענין שיוסר החטא ממציאות כלל בתשובה מאהבה. שעל זה אמר מנין שהיה בלבו של אהרן שנתרחק, כי עדיין היה הוא דואג מחטאתו. אבל במה שכתב "ואת בניו אתו" - שמלת "אתו" מורה שהוא עיקר והם טפלים לו ובאים רק בזכותו - ובזה ידע שהיה סליחה גמורה שאי לאו כן היה בהפך - שהוא בא בזכות בניו שלא חטאו. ובזה ידע אהרן שנתקרב. ולפי זה מה שכתוב "קח את אהרן" הוא ככל קיחה שמכניס דבר אל רשותו. ובתרגום יונתן "קרבית אהרן דאתרחיק על עובדא דעגלא". [**ובמשנה ב'**] אמר שלפי הפשוט י"ל שאינו קיחת הקנין רק לקיחה הגיונית שלוקח לבו וממשיכו בדברים שימשך לבו אחר ציויו ודעתו בלא מחשבה אחרת ופניה חצונית. שבענין זה נאמר תמיד לשון 'לקיחה' אצל בני אדם ובענין זה יפרשוהו חז"ל תמיד. כמו שאמרו בב"ר (בר"ר, מה) על "ותקח שרה את הגר", ובמדבר רבה (במדבר רבה, יח) על "ויקח קרח". ובמכלתא (בשלח) על "ואת עמו לקח עמו". ובספרי דברים (פסקא יד), ובזהר לך לך (ח"א עט, א) וירא (ח"א קיט, א) ובכמה מקומות לפרש ד'קיחה' היא בדברים.

סימן קסו

ואת הבגדים וכולי: שצוה עליהם בפר' תצוה. ולדעת הרמב"ן והראב"ע היה הציוי קודם מעשה העגל בהר סיני, ואז למדוהו מעשה הבגדים והשמן ודיני המלואים. ופה הזכיר בקיצור ולא חזר עניני הבגדים והשמן שכבר עשאם. ואמר שיקח הבגדים והשמן שעשאם כפי ציוי ה'. וכן תרגם יונתן "וטול ית לבושיא דפקדתך". ופה שינה

הסדר מהסדר דשם, דשם (שמות כ"ט:ט') סדר הפר והאלים ולחם מצות תחלה ואחריו אהרן ובניו והבגדים; ופה (ויקרא ח':י"ד) סדר אהרן ובניו והבגדים והשמן תחלה ואחר כך הפר והאלים וסל המצות. כי שם הקדים את התכלית שהיא העולה במחשבה תחלה, ופה במעשה קיימא לן דאין מעבירין על המצות והכין אהרן ובניו ובגדים ושמן שהם נמשחו ראשונה ואחריו הקרבנות שהי' אחר המשיחה. וזהו שאמר הספרא שלא כסדר האמורים להלן אמורים כאן. וגם דשם אמר "והקרבת אותם בסל ואת הפר", וכן צוה להקריב אל פתח אהל מועד סל המצות תחלה, ופה אמר שיקריב סל המצות לבסוף. כי שם למדו דקודם שחיטת הקרבן צריך שיהיה הלחם אפוי ופה הקדים הפר והאלים שהוקרבו תחלה ואחר כך הסל שתנופת הלחם היה בסוף.

סימן קסז

ואת כל העדה הקהל: פירש ראב"ע ראשי השבטים והזקנים. וכבר בארתי (ויקרא סימן רמא) שכל מקום שיאמר 'עדה' יכוין על הסנהדרין, ובמקום שדבר על כל העם יכוין שבאו זקניהם הסנהדרין בראשם, עיי"ש. ולפי זה יש לפרש שאסף הסנהדרין משום דקיימא לן דאין ממנים כהן גדול רק על פי בית דין של שבעים ואחד כמו שמובא בתוספתא (פ"ג דסנהדרין), וברמב"ם (פ"ד מהל' כה"מ ה"טו). אולם במדרש אמר שזה אחד מן המקומות שהחזיק מועט את המרובה. וכן משמע מלשון "הקהל" שלא יצדק רק אם יש שם הקהל כולו כמש"ש בסימן הנ"ל. וכן דעת הספרא. ופירשוהו שזה היה למען יראו מעלת הכהונה ויהיו נוהגים בה קדושה.

סימן קסח

ויעש משה כאשר צוה ה' אותו: מלבד שמיותר - אין פה מקומו; שעדיין לא עשה מאומה, והיה לו לכתוב זה בסוף הפרשה. ופירשוהו בספרא שרצונו לומר על סדר הבגדים. שכבר בארנו שפה שינה בסדר וצוה לקחת אהרן והבגדים תחלה כדי שלא יעבר על המצות, ומזה למד משה ולקח הבגדים גם כן כסדר לבישתן כדי שלא יגיע לידו הבגד המאוחר בלבישה ויעבר על המצוה. וכן נשמר שיגיעו בגדי אהרן לידו קודם בגדי בניו, וכן בגדי בניו לפי סדרם. וזהו שאמר כשם שהסדיר עבודת מקדש

– שבזה צוה ה' אותו שלא יבוא המאוחר לידו – כך הסדיר מדעתו בגדי כהונה כפי סדר שיגיעו לידו הצריך תחלה.

סימן קסט

ויקרב..וירחץ אותם במים: רחיצה זו היתה במי מקוה כמו שפרש"י בפר' תצוה; דלא כראב"ע שכתב "ויקרב" - אל הכיור. כי כלל בלשון שעל רחיצה מן הכיור אמר "ירחצו מים" בלא ב', ועל טבילת מקוה אמר תמיד "ורחץ במים" בב'. אולם מה שכתב "ויקרב את אהרן" - לא נודע ענינו, שהלא המקוה לא היה בפתח אהל מועד? ועוד הלא אהרן כבר היה באהל מועד ולמה הקריבו שנית? ופירשו חז"ל שפירושו שהקריבו למצוה זו, כענין "אשרי תבחר ותקרב". שאז קיים מצוה זו ראשונה - טבילה ואחריה קידוש ידים ורגלים. וזהו שאמר באותה שעה זכו וכולי.

סימן קע

ויתן עליו את הכתונת: מבואר שהלבישו בעצמו ועל ידי כן זכה להלבישו במותו. ודברי הספרא כך פירושם: שתחלה יאמר שהיה שם מעשה נסים. וזה כי מבואר מן הסברה שאהרן לא נקבר ערום. ואחר שכתוב "ויפשט..וילבש..וימת שם" מבואר שתיכף מת וירדו מן ההר. ומי הלביש לאהרן את תכריכיו? מבואר שהיו בגדי שכינה. ולפי זה הסברה הוא שכל בגד שפשט אותו נלבש מכמותו בגד שכינה, שלא יהיה בינתיים מחוסר בגדים. ושאל איך היה זה? הלא אם פשט המעיל נתלבש ממעיל אחר ואיך יכול לפשט הכתונת? הלא היה עליו מעיל החדש של שכינה? והשיב שהיה בזה נס גדול שהבגדים נתלבשו בין הכתונת לבשרו כסדרן, וזה מעשה נס. וזהו שאמר בגדי שכינה נלבשים תחתיהם. עתה אמר בדרך אחר שממה שאומר "וילבש אותם את אלעזר" משמע שכל בגד שפשט הלביש תיכף לאלעזר, שעל זה מורה מלת "אותם" ולא אמר "וילבישם". כמו שבארנו תמיד שמלת "אותם" בא לדייק על הכיון. ואיך היה יכול להלביש כסדרן? ובזה אמר ציור אחר שלא היה דרך נס רק דרך כבוד יותר מהקודם. שנלבש אהרן בגדי שכינה למטה והיה לו כבוד גדול שראו כל ישראל כי נתלבש בבגדי שכינה, ואז לבש בגדיו בהפך – המעיל למטה והכתונת למעלה

– כיון שהיה מלובש בבגדי שכינה בלי זה. ובזה הפשיט הבגדים כסדרן והלבישם כסדרן שלא בדרך נס.

סימן קעא

וישם עליו את החשן ויתן אל החשן את האורים: יפלא מאד הלא דבר זה נעשה תיכף בעת עשיית הבגדים כמו שכתוב (שמות לט, כא) "וירכסו את החשן מטבעותיו אל טבעות האפוד בפתיל תכלת ולא יזח החשן מעל האפוד". ואין לפרש שהסירו וחזר ונתנו עליו – הלא המזיח החושן מעל האיפוד לוקה (פ"ה מהל' כה"מ ה"ט). וכן מה שכתב "ויתן אל החשן את האורים ואת התומים" תמוה גם כן – הלא זה היה גם כן בעת עשיית החשן כמבואר שם בכתוב. ועל כרחך פירושו וכבר שם עליו את החשן בעת עשיית הבגדים. ואם כן יקשה מה רוצה בזה פה? ולישב זה אמר בספרא כי רצה ללמד פה סדר לבישת הבגדים לדורות, שסדרם: מכנסים, כתונת, אבנט, מעיל, אפוד וחושן, ואחר כך יאפד את האפוד תחת החושן, ואחר כך מצנפת וציץ. ואם היה אומר פה כמו בצואה שכתוב שם "ואת האפוד ואת החשן ואפדת לו בחשב האפוד" - נאמר שיאפד על החשן, ובאמת צריך לשום האפוד תחת החשן כמ"ש הרמב"ם (פ"ט מהל' כה"מ ה"יא). לכן הקדים פה "ויאפד לו בו וישם עליו את החשן" – ר"ל על חשב האפוד, על ידי שחגר האפוד תחת החושן. והוא הדין דמזה למדנו ליום הכפורים שמה שכתוב בפר' אחרי "כתונת בד קדש ילבש וכולי" - סדרן מעכב כמו שהקפיד פה על הסדר.

סימן קעב

וישם את המצנפת וכולי: בפר' תצוה דלג את האבנט ולא הזכירו בלבישת אהרן, רק אחר כך אמר "וחגרת אותם אבנט אהרן ובניו". וביומא (דף ה:) פליגי בזה. חד אמר אהרן ואחר כך בניו כמו שכתוב פה, וחד אמר שחגר אבנטים של אהרן ובניו בבת אחת כמו שכתוב בפר' תצוה. ודעת הספרא שחגר אהרן ובניו בבת אחת, והיינו שהלביש את אהרן מכנסים וכתונת ואחר כך הלביש לבניו, ואז חגר לכולם האבנט בבת אחת, ואחר כך הלביש את אהרן יתר בגדיו כסדרן, ואחר כך הלביש לבניו את המגבעות. וכן משמע דעת התרגום יונתן שעל "ויקרב את בני אהרן וילבישם" תרגם:

"וקרב משה ית אהרן וית בנוי וילבישינון". וזהו שאמר שלא כסדר האמורים להלן אמורים כאן. ומשיב ששם חשב כסדר הקרבתם - ר"ל כסדר שקרבן ללבישה; שקרב את אהרן ללבוש מכנסים וכתונת ואחר כך קרב לבניו, ואחר כך לבשן האבנט בבת אחת. ופה סדר סדר הבגדים כפי שילבשם הכהן גדול לדורות וכפי שילבש הכהן הדיוט לדורות. כי כבר באר בסימן הקודם שפרשה זו נלמדה לדורות ולכן חשיב לבישת כל אחד בפני עצמו כסדרו. שאם היה כותב פה כמו בצואה היינו טועים לדורות שסדר לבישת אבנט הוא אחר כל הבגדים. ומ"ש עוד "להלן הסדיר את הקרבנות תחלה" – חוזר לשנוי השנית שיש בין סדר דפה לסדר דפר' תצוה. מה שפה הזכיר תחלה קח את אהרן ואת הבגדים, והפר ושני האלים אחריו; ובפרשת תצוה הקדים הפר ושני האלים קודם הבגדים. וכבר כתבנו טעמו של דבר למעלה (סימן קסו)

סימן קעג

מלבי"ם: דברי הספרא מובאים בש"ס (בבלי: הוריות יא:, כריתות ה: . ובירושלמי פ"ו דשקלים ופ"ח דסוטה). שר' יהודה חולק על ר' יוסי שסובר שהיו שולקים העקרים במים. והוא סובר שבא בו ברכה בדרך נס. אמנם מ"ה שכתב "שממנו נמשחו אהרן ובניו כל שבעת ימי המלואים" - הוא הפך ממ"ש בשם המדרש (למעלה סימן ?) שרק אהרן נמשח, לא בניו. וכבר כתבתי שם שהפסוקים סותרים את עצמם: שבפר' תצוה (שמות כח, מא) אמר "והלבשת אותם את אהרן אחיך ואת בניו אתו ומשחת אותם", ובפר' פקודי (שמות מ, יג-טו) "והלבשת את אהרן את בגדי הקדש ומשחת אותו ואת בניו תקריב והלבשתם כתנות ומשחת אותם כאשר משחת את אביהם". ובפר' במדבר (במדבר ג, ג) "אלה שמות בני אהרן הכהנים המשוחים", וכן בפר' תשא (שמות ל, ל) "ואת אהרן ואת בניו תמשח". אולם בצואה דמלואים וכן פה בעשיה לא נזכר משיחה רק באהרן לבד. ורק הזיה נזכר באהרן ובניו. ולכן תופס המדרש שאהרן נמשח. ומה שכתוב בבניו "ומשחת אותם" הוא ההזיה שהזה עליהם? ויש להשיב שגם מה שאמר ר' יהודה "ממנו נמשחו אהרן ובניו כל שבעת ימי המלואים" משום שהזה משמן המשחה גם על בניו כל שבעה. ויש להשיב דמשיחת אהרן חל גם על בניו כמו שנקדשו בגדיו על ידי משיחתו. [ובזה יש לפרש מה שכתוב בפר' פקודי

"ואת בניו תקריב והלבשתם כתנות", ומדוע לא הזכיר יתר הבגדים? רק שמשמיענו שסדר הקרבתם ללבישת הכתונת הוא אחר כתנות אהרן (כפי מ"ש בסימן הקודם שחגר אבנט אהרן ובניו בבת אחת). ולפי זה בעת גמר לבישת אהרן היו הם לבושים הכתונת ובעת משיחת אהרן נתקרבו לעבודה וחל גם עליהם.] וראיתי בירושלמי (פרק קמא דיומא) על זה ועל זה מזין עליו מכל החטאות שהיו שם כדי שיכנסו המים תחת הדם דברי ר' יהודה. ר' יוסי אומר תחת הדם ותחת שמן המשחה. מבואר שדעת ר' יהודה שלא היו מושחין אותם כל שבעה. וכפי הקרוב שבני אהרן לא נמשחו רק ביום שמיני למלואים, ועל זה אמר "ומשחת אותם". ואהרן לבד נמשח שבעה ימים. ויז מן השמן עליו ועל בניו כל שבעה. ולכן בסדר המלואים לא הזכיר משיחת בני אהרן כי הם נמשחו ביום השמיני. שמה שכתוב בפר' פקודי "ומשחת אותם" מבואר שם שזה יהיה באחד לחדש שבו נגמר הקמת המשכן שהוא ביום שמיני למלואים. ועל זה אמר "ומשחת אותם וכהני לי" כי ביום ההוא התחיל לכהן, לא קודם. ור' יוסי בירושלמי דסובר שנמשחו כל שבעה יש לומר דאזיל בשיטת רבי עקיבא שסובר שהמלואים התחילו באחד לחדש וכמו שיתבאר בפר' שמיני (סימן א). ולדידיה מה שכתוב "ביום החדש הראשון באחד לחדש תקים את המשכן..ומשחת אותם" היה בהתחלת ימי המלואים – הרי צוה למשוח את בניו בימי המלואים גם כן. ובזה י"ל שמ"ש ר' יהודה פה שנמשחו אהרן ובניו כל ימי המלואים אמר כן לשטת ר' יוסי בר פלוגתיה שסבירא ליה שהיו שולקים את העקרים, והשיב לו לפי שטתו כמבואר בגמרא (הוריות שם, כריתות שם) שהשיב לר' יוסי. רק שקשה על זה דבסדר עולם מבואר שימי המלואים התחילו בכ"ג אדר וסתם סדר עולם הוא ר' יוסי. ומה שאמר שכהן גדול בן גדול טעון משיחה ולא בן מלך – כן למדו בגמרא. והטעם משום דהמלכות ירושה הוא - אין צריך משיחה. מה שאין כן הכהונה הוא רק אם ממלא מקום אביו, ואין הכרח שיקום תמיד תחת אביו - לכן צריך משיחה. ולכן משחו גם בני המלכים כשהיה שם מחלוקת. ומה שאמר "וכולו קיים לעתיד לבא" – כבר באר הרמב"ן (פר' תשא) נגד הראב"ע שחלק על זה שזה מבואר ממה שלא אמר "שמן משחת קדש יהיה

זה לאהרן ובניו לדורתיכם"; אבל אמר "יהיה לי" - רוצה לומר מתמיד לצרכי למשוח בו משיחי לעתיד לבא.

סימן קעד

וימשח את המשכן: הנה בציוי המשיחה וכן בפר' פקודי הזכיר משיחת המשכן וכליו בפני עצמו - נבדל ממשיחת אהרן. ופה משמע שקודם משיחת אהרן משח המשכן. וכתב הרמב"ן שעשה זה בסדר נכון כדי שיהיה המקריב במזומן לעבוד לבא אל המקדש. ובספרא פה רצה טעם מאין למד כן. כי אחר שמשיחת בגדי אהרן יתדמה לכלי המקדש – כי גם הם כלי קדש – והם לא נמשחו בפני עצמם רק נתקדשו במשיחת אהרן כמו שכתוב "שיורד על פי מדותיו". וזה שתרגם יונתן על "וימשח אותו" – "ורבייתיה בתר דאלבשיה". ולכן סמך משיחת אהרן וכליו אל משיחת כלי המקדש.

סימן קעה

ויקרב משה את בני אהרן: הלא כבר אמר "ויקרב את אהרן ואת בניו"? רק שהקריבם להעלותם במעלת הקדש במה שנעשה סגן להלבישם. שכן בציוי פר' תצוה ותשא אמר גם כן שנית לשון 'קריבה' על בניו מטעם זה – "ואת בניו תקריב".

סימן קעו

ויגש את פר החטאת: ובצואה בפר' תצוה (שמות, כט) קוראהו 'פר' סתם בכל הפרשה. ולמ"ש דהצואה היה קודם מעשה העגל יש לומר דאז לא בא עדיין על חטאת, רק עתה בעשיה. וגם יש לומר דקיימא לן אתני בית דין דלא לאמר לשמו דלמא אתי למימר שלא לשמו (כמו שאמרו בריש זבחים), ולכן לא צוהו שיפרש שהוא חטאת רק יקריבהו סתם. אבל משה הזכיר בעת הקרבתו בכל אחד ממעשיו שהוא חטאת. וזהו שאמר כשהוא פורט את מעשיו וכולי.

סימן קעז

ואת הפר..שרף באש: הנה רק שני חטאת היו נשרפין חטאת – כהן משיח וחטאת הקהל. ולא ידענו מאיזה מין היה פר זה שהיה נשרף גם כן מחוץ למחנה. ופירשו שהיה חטאת כהן משיח כמו שכתב "קח את אהרן". ובאמת לא היה חטאת כהן ממש - (א) דהא הכהן המשיח אינו מביא על חטאתו שחטא כשהיה הדיוט (ב) שאם היה על חטא עגל הלא בעכו"ם דינו בשעירה כיחיד (ג) שאם חטא עם הצבור מביא

עם הצבור (ד) שיתר מעשיה היו משונים – ששם מזה בפנים ועל הפרוכת. רק שהיה הוראת שעה והיה מתדמה קצת לחטאת כהן משיח במה שנשרף.

סימן קעח

ויסמוך אהרן: סמיכה זו היה מצד שהם היו בעלי הקרבן כמו שבארנו בסימן הקודם. וזהו שאמר בספרא מפני שהם קרבנותיהם סמכו עליו. ומזה הוציאו מה שאמרו בתוספתא דמנחות (פ ??) "חמשה שהביאו זבח אחד כולם סומכים עליו" – שתפס 'חמשה' מפני שכאן היו אהרן וד' בניו. [ושם אמר דלא כולם כאחד סומכים אליו אלא כל אחד סומך ומסתלק. וכבר בארתי בפר' ויקרא (סימן רנ) שלכן אמר פה "ויסמך אהרן" בלשון יחיד שזה מורה שכל אחד סמך בפני עצמו על פי הכלל שבארנו שמה.] ומה שאמר מקיש קרבנות צבור לקרבנותיהם – פירושו שמזה זכר לדבר שאהרן ובניו סמכו גם על פר העלם דבר של צבור שכתוב שם "וסמכו זקני העדה את ידיהם". שלדעת ר' יהודה סתמא דספרא חמשה מן הסנהדרין סומכים עליו. אם כן בחיי אהרן היו הוא וארבעה בניו ראשי הסנהדרין והיו צריכים לסמוך.

סימן קעט

וישחט ויקח משה מן הדם: כבר בארנו (ריש ויקרא) שמחוקי הלשון כשיבא פועל אחד על שני פעלים יבא שם הפועל באמצע. ולפי זה היה ראוי שיאמר "וישחט משה ויקח מן הדם". ואין לומר פה ד"וישחט" הוא פעל סתמי, ששחט אחר (כמו שפירשו על "ושחט את בן הבקר") – דהא אמר בצואה "ושחטת את הפר". ופירשו חז"ל משום דפה קמ"ל רבותא שמשה עשה עבודת הכהונה. ובשחיטה אין זה רבותא כי שחיטה כשרה בזר, רק בלקיחת הדם. ואמרו דלכן שמש משה בז' ימי המלואים כדי שילמד אהרן מעשה העבודות.

סימן קפ

ויקדשהו לכפר עליו: מה יכפר על המזבח ומה חטא יצויר במזבח? אמרו שיצויר אם הנדבה הוא שלא ברצון רק על ידי שדחקו איש איש - רוצה לומר אחד דחק לחברו, שכל אחד בוש מפני חברו והוכרח להתנדב, ונדבה כזו אינה לרצון. ועל זה כפר על המזבח עצמו. וכן תרגם יונתן ורבי ית מדבחא מכל ספק אנוס וחטופין וכולי, עיי"ש.

סימן קפא

ויקח את כל החלב וכולי: אמרו חז"ל שמה שהאריך להודיע כל פרט ופרט ולא אמר בקיצור שעשה 'כאשר צוה ה' את משה' – אחר שכל זה נזכר בציוי – הוא מפני שאז למדו איך ינהג בפרים הנשרפין לדורות; מה יהיה למזבח ומה ישרף; כמו שאמרו למעלה משל לבת מלכים שנשאת. והנה שריפת פר החטאת היה הוראת שעה כי היה חטאת חצונית וסבירא ליה להספרא כרב דאמר דילפינן שעה מדורות. וכן פה שפרט סמיכת העולה וזריקת דמה שמכאן למדו סמיכה לעולה, וכן זריקה. והנה פרשה זו נאמרה בכ"ג באדר שאז התחילו ימי המלואים לדעת חז"ל. ופרשת "ויקרא אל משה" לא נאמרה עד יום שמיני למלואים שאז כסה הענן את המשכן ויקרא אל משה. ולכן הוצרך לבאר לו כל פרט שידע איך ינהג כי עדן לא למדו מעשה הקרבנות. והראב"ד גרס "כל שלא נלמד משתי פרשיות אלו אינו מנהג לדורות". ובזה יש עוד כונה אחרת. כי בסמיכת איל העולה כתיב "ויסמכו אהרן ובניו", ופירשו בתוספתא דזבחים שכולם סמכו בבת אחת (שזה מורה לשון הרבים כמו שכתבנו למעלה (סימן רנ)). וזה שלא כדין. דחמשה שהביאו זבח אחד - כל אחד סומך ומסתלק. רק שהי' רק ללמד איכות הסמיכה לבד. וכן מה שכתב "וישחט..ויזרק משה" – שכבר בארנו שלפי חוקי הלשון היה לו לומר "וישחט משה ויזרק" (כנ"ל סימן קעט), רק שהשחיטה לא היה צריך ללמדו אחר שכשרה בזר, רק את הזריקה שדינה בכהן אמר לרבותא "ויזרק משה". וזהו שאמר מכאן למדנו זריקה לעולה. וכן מ"ש "ואת האיל נתח..ויקטר משה" – כי עיקר הרבותא בהקטרה, והנתוח כשר בזר. ומה שלא זכר הפשט כי נקטר עם העור והיה הוראת שעה. ויש אומרים שהיה הפשט. וכן דעת הרמב"ן. וזה תלוי במה דפליגי בזבחים (דף קטו.) אם עולה שהקריבו במדבר היתה צריכה הפשט ונתוח. דלמאן דאמר דצריכה - כל שכן שעולת זו היתה צריכה הפשט. ומה שלא זכר שמשה נטל את העור – שאין זה כבוד למלך שיטול עור איל. לא כן שוק התרומה היה קדש ויש מצוה באכילתו.

סימן קפב

ויקטר משה את הראש וכולי: הראש הוא קודם לכל האיברים כמו שלמד שבעולת יחיד מ"את ראשו ואת פדרו" (ויקרא סימן נג). והפדר רק לכסות הראש כמו שלמד שם, ועל כן נזכר באחרונה. וזהו שאמר "כמו שנאמר להלן וכולי". ומה שאמר "ואת הקרב..רחץ" ולא אמר "רחץ משה" (והלא בצואה כתב "ורחצת") – כי אין זה רבותא, שבלי זה כשר בזר. וזהו שאמר "כמו שנאמר להלן "וקרבו וכרעיו ירחץ" - שפירושו ירחץ זר. ומה שכתב "ויקטר משה" – היה הולכה קודם לו, שזר אסור להולך האיברים. וסמך על מה שכתוב בעולת יחיד "והקריב הכהן את הכל והקטיר המזבחה". וזהו שאמר "כמו שנאמר להלן "והקריבו וכולי". וגם שבודאי הקטיר הכל כאחד, וכמ"ש הרמב"ן שמ"ש "ויקטר את הראש" היינו בזמן ההקטרה אחר רחיצת הקרב והכרעים. רק שתפס הלשון כמו בעולת יחיד שנאמר גם כן "ואת ראשו ואת פדרו..וערך..והקרב ירחץ..והקריב את הכל והקטיר". וזהו שאמר "כמו שנאמר להלן "והקריב את הכל". ומה שכתב באיל העולה "עולה לריח נחוח" ולא אמר כן בפר חטאת – מפני שכן דייק גם בעולת יחיד מפני שקרב כולו לאישים.

סימן קפג

ויקרב את האיל השני איל המלואים: מכללי הלשון שלא יבואו שני סימנים לציין את הדבר. ואם יתפוס סימן המספר לא יוסף סימן אחר. שכן בצואה אמר "ולקחת את האיל השני" - ואם מציין בהבדל שיש בעצמו - לא יוסיף סימן המספר. כמו לקמן (ויקרא יד, יט) "ועשה הכהן את החטאת", ושם (שם טז, כ) "והקריב את השעיר החי". ולמה ציין פה שני סימנים - **השני - איל המלואים**? וזה ששאל בספרא "והלא כבר זיוג הכתוב שני אלים זה כנגד זה". בפרט שכבר קרא הראשון בשם "איל העולה" וראוי לציין את זה כנגדו בשם "איל המלואים" בלא סימן המספר. והשיבו שהוסיף מספר הסדורי – **שני** – ללמד שצריך דוקא שיהיה שני. רוצה לומר שיהיה איל העולה קודם לו. כי שניהם מעכבים זה את זה. כי אין שני בלא ראשון. ומזה ידעינן שכל הכתוב במלואים מעכב - רוצה לומר שהוא הדין פר וסל המצות - הם לעכובא.

סימן קפד

איל המלואים: איל זה היה שלמים ונקרא 'מלואים' על שם שבא למלא ידם לכהן. שכל המתחנך לאיזה דבר נאמר בו 'מליאת יד'. שפר החטאת ואיל העולה באו לכפר ואיל זה בא למלא ידם, ולכן נתן מדמו על תנוך וכולי. וזהו שאמר מלמד שהמלואים שלמים לאהרן ולבניו – כי זבחי שלמים היו מקריבים להוראת הזביחה לשמחה של מצוה וליום טוב. וזהו שאמר שעשו יום טוב. והיה עמו שלשה מיני לחם כדוגמת התודה כמו שאמרו במנחות (מנחות עח, א) רק שהי' מצה. וגם 'מלואים' הוא מענין השלמה כמו "כי מלאו ימי", וזהו שאמר "שמשלים את הכל"; שהוא היה גמר החינוך. ומצאנו תמיד ששלמים קרבים באחרונה כמו בנזיר וכבשי עצרת ובקרבנות יום שמיני. וכבר כתב הרמב"ם (פ"ד מהל' מעה"ק) שבעת הסמיכה היה מתודה ובעת סמיכת השלמים היה אומר דברי שבח. וזהו שאמר שסמכו ידיהם עליו במשמחה ואמרו דברי שבח על שזכו להשלים עבודת היום וקדושיו ולהתקדש לעמוד לפני המקום ברוך הוא. ועוד יש בזה כונה אחרת כי בצואה כתוב באיל המלואים "וסמך אהרן ובניו" ובעשיה כתיב "ויסמכו" בלשון רבים. וכבר בארנו (ויקרא סימן רנ) שכל מקום דכתיב בלשון יחיד כל אחד סומך ומסלתק. ואם כן למה שינו בסמיכה וסמכו כולם כאחד? באר שזה עשו מרוב שמחתם - סמכו כאחד בחדוה וגיל. ומה שאמר [**במשנה כא**] שלשה דמים האמורים וכולי – יתבאר לקמן (סימן קפח). ומה שאמר על תנוך אזן אהרן זה גדר האמצעי – יתבאר בפר' מצורע.

סימן קפה

ויקח את החלב: כבר בארנו שמה שספר כאן כל הפרטים משום דבזה למדו לדורות איך יקטיר ואיך ינהוג בכל דבר. אמנם הקטרת החלבים כבר למדו בפר החטאת ומה הוסיף באיל המלואים ששנה פרטיהם שנית? אמרו חז"ל משום שהקב"ה רצה לזכות את ישראל וצוה להם מצות כוללות כל דבר. אם בדברים שהם לצורך האדם – הפירות למאכל והמעון והכסות והקנין. הפירות יש בהם מצות רבות, ובמעון צוה במזוזה, ובבגדים שעטנז וציצית, ובקנין - בכור ופטר חמור. וגם בקנין הבא מבחוץ - חיה ועוף - כיסוי דם בעפר. וכן נכללו מצות כל המינים – הדומם והצומח והחי. הדומם בבתים,

והצומח בפירות, והחי - עוף וחיה ובהמה טהורה וטמאה. וכן נתן להם שיהיה בידם להקדיש מכל המינים לה' – אם קדשי בדק הבית (שזה כולל הכל כמו שכתוב "כל חרם") אם קדשי מזבח במינים פרטיים. ובזה יש מדרגות ומעלות רבות כמו שראינו פה – הנשרפין היו מהם למזבח והמותר נשרף, והעולה כליל, והשלמים לבעלים, ומהם הורם השוק והחלבים להשם. והודיע כי מצד קדושת השלמים ראוי שיהיה השוק לה', וניתן מחלקו לכהנים. ובא לעורר אזן כי כל מצוה וכל קדושה מפורטת לפי החכמה העליונה עד שיכפול וישנה כל דבר בפרטיו. כי עליו אין להוסיף וממנו אין לגרוע.

סימן קפו

ויתן את הכל על כפי אהרן: כבר בארנו שספר כל הפרטים מפני שלמדו בזה איך יעשה לדורות. אמנם יקשה פה, שהיו כמה שינוים בין תנופה זו לדורות: (א) שאהרן ובניו היו הבעלים וקיימא לן דאין תנופה בחוברין. וכמו שמפורש במנחות (דף צג.) דאם יניפו בהדי אהדדי הוה ליה חציצה, ואם יניפו זה אחרי זה - 'תנופה' אמר רחמנא ולא 'תנופות'. וזהו שאמר וכי כל קרבנות נתנים לידי הבעלים. וגם אחר שבארנו שרצה ללמדו תנופה לדורות והלא היה זה משונה מתנופות אחרות שהחזה הונפה בפני עצמה ולדורות מונפת עם החלבים? (ב) שהשוק ניתן למטה מן החלבים. ואמרו חז"ל שבא ללמדו תנופות אחרות, שהוא תנופת סוטה ומצורע שמשונים. שבסוטה הכהן מניח ידו תחת יד האשה ובמצורע הכהן מניף לבדו. ולמדו תנופות סוטה במה ששם על כפי אהרן ובניו ומשה שם ידו תחתיהם כמו בסוטה. ולמדו תנופת לוג שמן של מצורע במה שהניף משה את החזה בפני עצמו וגם הראה לו בזה תנופת הקרבנות שיניפו החזה. וזהו שאמר הוא הדין ללמדך וכולי. ובמה שלקח מעל כפיהם הראה איך יקח המנחה מעל כפי סוטה. [ומה שכתב "ומטהרים את היולדות" - צריך למחוק]

סימן קפז

מלואים הם לריח נחוח: מה שכתוב שנית "מלואים הם" – וכבר קראו בשם 'איל המלואים'? – לומר שהם ריח נחוח מצד שהם מלואים; רוצה לומר מצד שהם מחנכין הכהן לעבודת השם. דוגמת המלך אשר יעשה משתה עת יכין את אוהבו ויחנכהו

לעבודתו. ומה שכתב שמשה הניף את החזות - ולמה לא הניפו אהרן? כי העבודות עשה משה כדי ללמד לאהרן אבל התנופה כבר למד וכבר הניף בעצמו, ולמה חזר משה להניף? השיבו חז"ל שאין הקב"ה מקפח שכר כל בריה. והשכר יהיה בשתי פנים: אם השכר להנפש אשר תוסיף אומץ לקנות שלמות – שעל זה אמרו שכר מצוה מצוה, שיתן ה' שכרו להזמין לו עוד מצוה למען יוסיף שלמות, והיה שכרו של משה מצד זה שהוסיף לו מצות תנופה לזכותו במצוה זו. ועל זה מביא קרא דמלאכי שהובא למעלה סימן זה שגם על דברים קטנים ישלם ה' שכר וכל שכן על עבודת הקדש. והשני שכר להגוף שעל זה אמר "למשה היה למנה" - שם 'מנה' מורה על דבר המזומן ומוכן לו; שעל ידי ששמש בכהונה הוכן לו חלק מכהונה, וכל שכן המשמש בכהונה לעולם. וזהו שאמר "מאיל המלואים למשה היה" – רוצה לומר בזכות עבודה הפרטית הזאת קבל מנה, וכל שכן העובד בקביעות.

סימן קפח

מלבי"ם: ויקח משה משמן המשחה ומן הדם: פירוש דברי הספרא: (א) שמן פר החטאת נתן שש מתנות והם: (1-4) הזיה ומתן סביב - ר"ל מה שהזה באצבעו סביב שהוא על ארבע קרנות היה ד' מתנות. (5) וחיטוי (לדעת הספרא מה שכתוב "ויחטא את המזבח" היה על ידי זריקה מיוחדת בגופו של מזבח. וצ"ע הא בציוי לא נזכר חיטוי כלל? וי"ל שלמד לה ממה שכתוב בסוף הפרשה (שמות כט, לו) "ופר חטאת תעשה ליום על הכפורים וחטאת על המזבח בכפרך עליו") (6) והשישי הוא יציקה וכפרה - ר"ל מה שכתוב שיצק על היסוד ויקדשהו לכפר. (ב) ואיל השלמים הי' בו שתי מתנות סביב, וזהו שאמר זריקה ומתן סביב - ר"ל זריקה סביב. (ג) ואיל המלואים היו לו שש מתנות בהונות – תנוך ובהן יד ובהן רגל לאהרן, וכן לבניו, ושלש הזיות לאהרן וכן לבניו, וזריקה על המזבח. והנה ג' הזיות היינו מה שכתוב "על אהרן על בגדיו" (שפירושו על גופו ועל בגדיו), וסתם 'בגדים' שתים – הם ג'.[אולם יקשה מדוע לא חשב זריקת מזבח בתרתי כיון שהיה דומה עם איל השלמים שהיה גם כן מתן סביב? וי"ל משום דקנח דם הזריקה השנית והזה אותה על אהרן לא חשיב לה כיון שקנח את הדם. וזה שלא כדעת הרלב"ג שפירש בפר' תצוה "מן הדם אשר על המזבח" - הראוי למזבח. וכן בחזקוני כתב שם שקנח את הדם מן המזבח]. ודעת

זו חושב הזיות בניו וכן מתן דמם לאחת. דכיון שכתוב "והזית על אהרן ועל בניו" - בניו כולהו כחדא חשובים. ומאן דאמר שלש באהרן ושש בבניו – בא לישב הסתירה שיש בין הכתובים דצואה לעשיה. שבפר' תצוה אמר (שמות, כט) 'ונתת על תנוך אזן אהרן ועל תנוך אזן בניו ועל בהן ידם' – משמע שהיה הסדר: **תנוך אהרן**, **תנוך בניו**, **בהן אהרן ובהן בניו דיד**, **ובהן אהרן ובהן בניו דרגל**. ובעשיה (ויקרא, ח) "ויתן על תנוך אזן אהרן ועל בהן ידו ועל בהן רגלו ויקרב את בני אהרן ויתן על תנוך אזנם ועל בהן ידם וכולי". ולכן יסבור ששני הכתובים אמת. שמקצת בניו (והם נדב ואביהוא) נתן להם ביחד עם אהרן כסדר האמור בצואה, ואל הנותרים (שהם אלעזר ואיתמר) נתן בפני עצמם כסדר האמור בעשיה. וסבירא ליה שהוא הדין שכן חלקם בהזיה. נדב ואביהוא לחוד ואלעזר ואיתמר לחוד. הרי ששה בבניו. ומאן דאמר י"ב בבניו סבירא ליה שנתן על כל אחד בפני עצמו.

סימן קפט

ויז על אהרן: כתב הרמב"ן ז"ל: לא נתברר לי מדוע איחר הזאת הללו לאחר הקטרה של מלואים. כי בצוואה הקדים ההזאות ואחר כך אמר "ולקחת מן האיל החלב והאליה". ואולי בעבור שאמר שם "וקדש הוא ובגדיו ובניו ובגדי בניו אתו" למד משה כי הוא הדבר המאוחר הנעשה בהם שבו יהיו קדושים לגמרי כי לא הזכיר שם 'קידוש' במשיחה ולא במתן בהונות. וכאן אמר "וימשח אותו לקדשו" - לא שיקדש לגמרי (כי הלמ"ד מורה ההכנה לבד) עד שעשה ההזאות ואמר "ויקדש את אהרן". וכך אמרו בספרא "ויקדש את אהרן" - הא למדת שלא נשלם קידוש אהרן ובניו אלא בהזאת הדם. עד כאן דבריו. ובזה נכון מה שבצוואה אמר (שמות כ"ט:כ"א) "ולקחת מן הדם ומשמן המשחה" ובעשיה אמר (ויקרא ח׳:ל׳) "ויקח משה משמן המשחה ומן הדם וכולי". כי קיימא לן דאין מעבירין על המצות והוא מדאורייתא (כמו שכתבתי בארצות החיים סימן כה) ואם כן לפי מה שכתוב בצואה שתכף שיגמר הזריקה על המזבח יזה על אהרן היה צריך ליקח תחלה מן הדם אשר על המזבח דביה עסיק בל יעבר על המצוה. אבל משה שהמתין עד גמר ההקטרה ותנופת החזה, ואם כן כשהניף את החזה עמד במזרח, ואם היה מתחיל בהזיות הדם היה צריך לילך לקרן

מערבית דרומית ששם זרק זריקה השניה, והיה קרוב יותר אל השמן שהיה בצד המזרח. לכן התחיל ההזיה בשמן המשחה כדי שלא יעבור על המצוה.

סימן קצ

ויאמר משה אל אהרן ואל בניו בשלו: בצוואה אמר לו (שמות כט, לא) "ובשלת את בשרו", ולמה לא בשל משה בעצמו כפי הציוי? משיב בספרא כמ"ש להלן "ואכל אהרן ובניו את בשר האיל וכולי" – ר"ל ושם אומר "וזר לא יאכל כי קדש הם", ועל כן לא יכול משה לבשל בעצמו משום גזירה שמא יאכל כמו שאמרו ביומא (דף יג.) מטעם זה כהן גדול אינו עובד אונן לר' יהודה שמא יאכל. [ועיין בפסחים דף י: ודף יא:, ובחולין דף ו: ברש"י, ועיין במגן אברהם (סימן קסט) ופר"ח (סימן תרי"ב), ושו"ת בית יעקב (סימן יב), ואין כאן מקום להאריך בזה]. לכן צוה שהם יבשלו. ומה שכתב "והנותר בבשר ובלחם באש תשרופו" פירושו אם יותר עד הבקר, כמו שפירש בצואה. וזהו שאמר מלמד שהמלואים מותרם בשריפה - ואין דינם כשלמים לב' ימים, ולכן תפס פה "והנותר" (ולא אמר כמו שכתב בצואה "ואם יותר") כי בודאי נותר מהם אחר שלא היו נאכלים רק לאהרן ובניו לבד אי אפשר שיאכלו הלחם ליום ולילה.

סימן קצא

ומפתח אהל מועד: הנה דעת חז"ל שהתחילו המלואים בכ"ג באדר. כן הוא בספרא ובספרי (נשא) וברבה שם. ולדעת רבי עקיבא התחילו בא' בניסן. והוא כסברת הראב"ע. והנה דעת זאת מוסדת על מה שכתוב "ויהי ביום כלות משה להקים את המשכן" - משמע שהקימו פעמים רבות והוא כל ימי המלואים; העמידו ופרקו. והראב"ע טען על זה דאם כן איך ישבו בפתח אהל מועד יומם ולילה? וכבר מצאנו תשובה לזה בירושלמי (פ"ק דיומא) שאמר דר' יוסי שסבירא ליה בלחם הפנים אפילו סלק הישינה שחרית וסדר החדשה ערבית נקרא 'תמיד' למדו מישיבת אהרן ובניו, ופירושו שישבו קצת בתחלת הלילה. ולדידיה לא פרק עד הלילה. ודעת ר' יוחנן דצריך לישב גם קודם אור היום. ושם הביא הפלוגתא דריב"י, ועיי"ש באורך.

סימן קצב

כאשר עשה ביום הזה צוה ה' לעשות: היה ראוי לאמר "כי כאשר עשיתי ביום הזה צוה ה' לעשות שבעת ימים למלא את ידכם", כי כן אמר בצוואה. ושם אמר "שבעת

ימים תכפר על המזבח" והוא אמר "לכפר עליכם". ואמרו חז"ל בספרא (מובא בבבלי וירושלמי ריש יומא) שרצונו לומר שכן צוה ה' לדורות להפריש אתכם לעבודה לפני יום הכפורים ו'ביום הזה' מוסב על ימי המלואים כולם. ועוד פירשו שמה שכתוב "לכפר עליכם" אינו על העבר – כי על העבר די בכפרת יום אחד – רק לכפר על העתיד עד שיחיו המתים, שאז יהיה חנוכה שנית כמו שנזכר ביחזקאל, ועד אותו זמן לא תצטרכו לחנוכה.

סימן קצג

ושמרתם את משמרת ה' ולא תמותו כי כן צויתי: למה אמר שנית "כי כן צויתי"? והלא כבר אמר "כאשר עשה ביום הזה צוה השם". רק כי על משמרת המקדש נצטוה אחר כך אהרן בעצמו כמו שכתוב בפר' קרח "ויאמר ה' אל אהרן" ושם צוהו לשמור את המקדש תמיד. ומשה ידע כי יצוה ה' את אהרן אחר כך. אמר לו: מה שאומר שתשמרו את משמרת ה' הוא מצד שצויתי אני, ועל זה תקבלו שכר שלא תמותו, וכל שכן שאחר כך תקבלו שכר בקיימך ציוי ה' בעצמו.

סימן קצד

ויעש אהרן ובניו את כל הדברים אשר צוה ה' ביד משה: הנה בכל מקום שיבאר שעשו כאשר נצטוו יבארו רבותינו מאי קמ"ל, כמו שחשבם הרא"מ פה. ופה בא הלשון משונה. שתמיד יאמרו שעשו כאשר צוה ה' את משה, כי משה היה המצוה מאת ה', אבל לכבוד אהרן ובניו היה משה רק השליח והם היו המצוים. לכן אמר "ביד משה". ויאמר שעשו הכל בהשקף (א) על הדברים עצמם שנוגעים אליהם לפי קדושתם, ועל זה אמר "כדי המצוה למי שנצטוה", (ב) בהשקף על השליח שהוא "כדי לשולחיו". והנה יביטו על השולח – "אשר צוה השם", על השליח – "ביד משה", על הדברים – על זה אמר "את כל הדברים", על ערך המצטוה וקדושתו שעל זה אמר "ויעש אהרן ובניו".

שמיני

סימן א

ויהי ביום השמיני: דעת הראב"ע (סוף פקודי) שהוקם המשכן בראש חדש ניסן כמו שכתוב "ויהי בחדש הראשון באחד לחדש הוקם המשכן" (שמות מ, יז), ואז התחילו ימי המלואים ושלמו בשמיני בחדש, ואז נעשה כל הנאמר פה. ודעת חז"ל שהמשכן הוקם בכ"ג באדר, ואז התחילו ימי המלואים, ובכל יום היה מפרק את המשכן עד יום השמיני שהעמידו ולא פרקו (כמו שנזכר בספרא למעלה צו סימן קצא). והיה אם כן יום השמיני באחד לחדש. ובאמת מן הפשט אין להכריע, וכבר כתב הרא"מ (בפר' צו) שרבי עקיבא שאמר בספרי (בהעלתוך פסקא סח) דהטמאים לנפש אדם מישאל ואלצפן היו, סבירא ליה דיום השמיני היה בח' ניסן ואז מתו נדב ואביהו, ויום השביעי היה בערב פסח ולכן לא יכלו לטהר. [ובזה יש לקיים הגירסא שדחו תוספות בסוכה (דף כה.) שגריס בפסחים (דף צ:) לרב שסבירא ליה אין שוחטין וזורקין על טמא שרץ דסבירא ליה כרבי עקיבא דמישאל ואלצפן היו, והקשו התוספות דאם כן היו יכולים לטהר. ולפי זה לרבי עקיבא חל השמיני בח' ניסן כדעת הראב"ע]. וחז"ל – שדעתם שיום שמיני למלואים היה בראש חדש – לא הכריעו כן מן הפשט. רק על ידי דרוש. שדרשו "ויהי ביום כלות משה" – שכלו הקמותיו, ועל ידי הדרוש שיתבאר בספרא להלן (סימן טו). לא מן הפשט. וזהו שאמר פה שזה אחד מן הכתובים שצריך לדרוש. ועוד נמצא כיוצא בו בתורה שבא מספר זמני ואי אפשר לדעת מן הכרעת הפשט אם מוסב על זמן החדש או על זמן המנין. והוא מה שכתוב במתן תורה (שמות י"ט:ט"ז) "ויהי ביום השלישי בהיות הבקר ויהי קולות וברקים". שלפי הפשט יש לפרש שהיה בשלישי בחדש. שהפרשה מתחלת "בחדש השלישי לצאת בני ישראל מארץ מצרים ביום הזה באו מדבר סיני...ומשה עלה אל האלקים...ויבא משה ויקרא לזקני העם..וישב משה את דברי העם אל ה' ויאמר ה' לך אל העם וקדשתם היום ומחר", ויש לפרש שכל זה היה ביום שבאו למדבר סיני (שהוא בראש חדש) ויום השלישי (שבו נתנה תורה) היה לפי זה בשלישי בחדש. [וכבר תראה שהראב"ע כתב שם שמ"ש שציוי על הפרישה היה בשלישי לחדש הוא רק על דרך הסברה ועל הקבלה נסמוך. וגם הרלב"ג בקש

לזה סברות מדעתו כי אין הכרע מפשט הכתובים, רק מן הדרוש שדרשו בשבת (דף פז.) שכל עליותיו בהשכמה היו ולא עלה בו ביום]. וזהו שאמר בספרא נאמר כאן ויהי ביום השמיני ונאמר להלן ויהי ביום השלישי – רוצה לומר שני פסוקים אלו דומים שצריך בהם לדרוש, כי בשניהם אין אנו יודעים מן הפשט אם (השלישי דשם והשמיני דפה) הוא לחדש (כי שם נזכר החדש בריש הפ' ופה נזכר החדש בהקמת המשכן (פר' פקודי)) או למנין. אולם כאשר דקדקנו בתנ"ך, כל מקום שיציין ימי החדש יפרש תמיד "באחד לחדש" "בשני לחדש". וכן אמר בראש השנה (דף ג.) ואימא בשני בחדש? אם כן שני בחדש בהדיא הוה כתוב ביה. ובכל מקום שיאמר מספר קצוב ואחריו המספר הסדורי – יהיה תמיד למנין. "שבעת ימים יהיה עם אמו ביום השמיני תתנו לי", "וטמאה שבעת ימים וביום השמיני ימול". וכן תמיד. ואם כן, אחר דשם וכן פה הזכיר מנין קצוב [שם הזכיר "היו נכונים לשלשת ימים כי ביום השלישי ירד", ופה הזכיר "שבעת ימים ימלא את ידכם ויהי ביום השמיני"] – ממילא פירושו למנין, לא לחדש. שאז היה לו לכתוב "ביום השמיני בחדש" – בפירוש, וכן שם היה לו לכתוב "ביום השלישי בחדש", אחר שהפסיק במנין בינתים. והגם יש לומר שהמנין שם ופה התחיל באחד בחדש ואם כן השלישי דשם והשמיני דפה למנין היו גם כן שלישי ושמיני לחדש – על זה הקדים ששני כתובים האלה צריכים לדרוש והדרוש יכריע שבין שם לא היה בשלישי לחדש (כי לא עלה ביום בואו למדבר סיני) וגם פה לא היה בשמיני בחדש (מטעם הדרוש שיתבאר לקמן [משנה יד]). כי פה יזכיר סתם שכתובים האלה צריכים לדרוש ושהפשט אינו מכריע לא לצד זה ולא לצד זה. ועל פי זה אמר שאותו היום נטל עשרה עטרות, ומובא בשבת (דף פז.). ומה שתפס הלשון "איני יודע אם שלישי לשבת" – הוא כר' יוסי בשבת (דף פו:) שבשבעה בסיון נתנה תורה והיה שלישי בחדש שלישי לשבת גם כן. כי רבי עקיבא סבירא ליה כר' יוסי כמש"ש, וכולהו סתימאה אליבא דרבי עקיבא. ובילקוט גרס "אם שלישי למנין או שלישי לשבת או שלישי בחדש".

סימן ב

קרא משה לאהרן ולבניו: כבר התבאר (ויקרא סימן א) שכל 'קריאה' שאחריו למ"ד היא שקראו מביתו. והלא אהרן ישב כל הזמן ההוא בפתח אהל מועד? ועל כן

פירש ראב"ע שמשה עמד בחוץ וקראו לחוץ. ולמה עשה זה ומדוע לא נכנס פנימה? פירשוהו חז"ל שהיה זה כדי לכבדו לפני הזקנים להראות שהוא ובניו קודמים להם, כמו שכן כבדו המקום ב"ה שאמר "ועלית אתה ואהרן עמך".

סימן ג

ויאמר אל אהרן קחל לך עגל בן בקר לחטאת: הנה יפלו בציוי זה כמה שאלות: (א) אחר שבכל ז' ימי המלואים היה קרבן אהרן ובניו פר לחטאת ואיל לעולה ואיל לשלמים – למה ביום זה בא עגל תמורת פר החטאת והשלמים לא הביא כלל? (ב) מה שכתוב "ואל בני ישראל תדבר לאמר" - למה לא צוה בעצמו את ישראל כמו שצוה את אהרן? והלא זקני ישראל עמדו שם במעמד הזה? (ג) למה נצטוו ישראל בשעיר לחטאת ולא עגל כאהרן? ולמה בעגל וכבש לעולה? ולמה הוסיפו הם להביא שלמים ושור דוקא, שלא הוקרב שלמים בכל ימי המלואים? (ד) למה אמר "לזבח לפני השם", ולא הזביחה הוא המצוה רק זריקת הדם וההקרבה? והיה לו לכתוב "להקריב לפני השם"? (ה) למה אמר הטעם "כי היום ה' נראה אליכם"? וכי היה זה עיקר טעם שהביאו חטאתם ועולתם? ולישב השאלות האלה ערכו חז"ל הדרושים במאמר הספרא הנוכחי. (א') אמרו בטעם קרבנו של אהרן שהקריב עגל לחטאת לשלוח דורון אל השטן. והוא על פי הנודע כי יגדל החטא לפי ערך האיש שעשה אותו. שגם חטא קטן יגדל מאד אם עשה אותו אדם גדול. וכן תקטן התשובה והזכות לפי ערך האדם, ר"ל שהתשובה והזכות אשר תספיק לאדם הפחות לא יספיק לאיש המעלה. ולכן יצויר שהתשובה שעשה האדם על חטאו שנתקבל ברצון בהיותו במדרגה קטנה – לא תספיק אחר שעלה אל מדרגה למעלה ממנו; שאז יתעורר החטא ויגדל לפי מדרגתו עתה ותתמעט הזכות לפי מדרגה זאת. ועל פי הנחה זו אמר משה לאהרן שהגם שכבר קבל הקב"ה תשובתו ונתרצה לו – הנה עתה שיבא למקדשֵי אֵל לשרת בכהונה גדולה – יתעורר המקטרג להשטינו לפי גודל קורבתו אל האלהים עתה שלפיהו קטנה תשובתו וגדל חטאו למעלה ראש. ולכן צוהו להקריב עגל לחטאת על מעשה העגל. ויען שזה רק לסתום פי המקטרג לבד, כי ה' כבר קבל תשובתו והעביר חטאו ולא ינחם – לכן לא היה צריך לשלמים שענינם לשום שלום

בינו לבין אביו שבשמים, כי כבר שם לו ה' שלום. ולא היה צריך רק לשלוח דורון לשטן והיה די בחטאת ועולה; רצה הפרקליט ונכנס דורון אחריו כמ"ש בזבחים (דף ז.). ובזה הותרה השאלה הראשונה. (ב') והנה במעשה העגל עיקר החוטאים היו ישראל, שאנסוהו לעשות להם את העגל ורצו להרגו, והוא היה כוונתו רק לעכבם כנזכר במדרש. ולכן אמר לו שהוא יאמר להם שיקחו שעיר לכפרה. שחלף שאז פקדו הם לו והכריחו אותו לעשות פקודתם – יצוה הוא להם על תיקון החטא והם ישמעו, ובזה יתוקן הקודם. וזהו שאמר ושמא תאמר וכולי הלא אף ישראל צריכים כפרה שנאמר "ואל בני ישראל תאמר". והותרה השאלה השניה. (ג') ובמה שצוה לישראל להביא שעיר עזים לכפר על מכירת יוסף, שיפלא מאד, מדוע לא עכב העון הזה – לא יציאת מצרים וקריעת יום סוף ומתן תורה? ואיך התעורר עתה דוקא עם חטא העגל? אתן בו שלשה טעמים דרושיים: (טעם א') הנה חז"ל אמרו שמשה רבינו ע"ה שבר הלוחות לדונם כפנויה ולא כאשת איש. והענין כי כל מצוה ה' צוה למשה והוא אמרן לישראל ותיכף נתחייבו במצוה. לא כן עשרת הדברות (שאמרן גם כן למשה, כי עמו התיחד הדבור, וכתבם על שתי לוחות אבנים), לא הגיע זמן חיובם עד יביא להם הכתב והמכתב; כי דברים שבכתב אין לאומרן על פה. וכל זמן שלא מסר להם הלוחות – נשארו לענין מצות אלה כדין בן נח שאינו מוזהר על השיתוף. וזהו שאמר במדרש שמשה טען ש"אנכי ה' אלקיך" לו אמר ולא לישראל, פירוש: שעדיין לא נתחייבו בם ישראל, כי לא עשה שליחותו למסור להם הלוחות. וכל זה יצדק אם קודם מתן תורה היה להם דין בני נח. וכבר כתבו הרא"ם והפרשת דרכים שמה שאמר יוסף על אחיו שאוכלים אבר מן החי היינו מצד שראה שאכלו בשר מפרכסת; שהם היו סבורים להם דיצאו לגמרי מכלל בני נח אף להקל, ויוסף היה סבירא ליה דיש להם דין בני נח ולבן נח אסור מפרכסת דבמיתה תליא מלתא. [וכבר בארתי במקום אחר שהוא הדין מה שאמר שתולים עיניהם בבנות הארץ ושקורים בני השפחות עבדים – תליא בזה. שהם החזיקו את עצמם בדין ישראל – לא היו יכולין לישא תאומתיהן. ולשיטת יוסף שהיו בכלל בני נח - אחותו מן האב מותר לבני נח, ולכן התרעם על שתולים עיניהם בבנות הארץ. וכן בני השפחות – שהיו פלגשי יעקב ופלגש הוא בלא קדושין, והיו גרועים מהם. אבל לדעת יוסף שהם בכלל בני נח – לבן

נח בביאה תליא מלתא, ואין במציאות שתהיה פלגש, כי כשבא עליה היא אשתו] וכבר אמרו חז"ל שיוסף לקה במה שאמר שאוכלים אבן מן החי - "וישחטו שעיר עזים". ואם כן במה ששחטו שעיר עזים התברר שהיה דינם קודם מתן תורה כישראל. ואם כן לא הועיל בשבירת הלוחות כי כבר היו כאשת איש מקודם. [וגם למ"ש דעל העגל היה להם טענת מודעה שכפה עליהם הר כגיגית – וכבר התבאר שאין מועיל טענת אונס רק אם רוצה לקחת מידו דבר שאינו מחויב, אבל אם האנס כופהו שיתן דבר הראוי ושמחויב בו מצד הדין - אין מועיל טענת אונס כמבואר בפוסקים. וכיון שהם החזיקו עצמם קודם מתן תורה כדין ישראל – התחייבו השבטים לקיים מצות התורה כדין ישראל. ומבואר ביורה דעה (סימן רלו) דכל מצוה שקבלו האבות על עצמם חל החיוב על זרעם אחריהם. ואם כן היו חייבים במצות על ידי קבלת השבטים ושוב אין מועיל טענת אונס.] וזהו שאמר אתם יש בידכם בתחלה ויש בידכם בסוף – ר"ל שממה נפשך אין לכם תירוץ. ולכן יבא שעיר וכו' יבא עגל - לתקן שניהם. (ענין ב'). מכירת יוסף – הפועל היה טוב באמת, כי היה סבה מאת ה'. וכמו שכתוב "ועתה לא אתם שלחתם אותי הנה וכולי". והיה לטובתו באמת, רק מחשבתם היה רע כי הם חשבו לעשות לו רעה, הגם שנתגלגל שהיה לטובה. ובעגל היה בהפך – שמחשבתם היה לטובה (שהיו טועים שה' ישרה שכינתו על הדמות הזה והיו מתאוים להשראת השכינה וכמ"ש בכוזרי וכמו שכתבנו בפירוש התורה באורך) רק הפועל היה רע ועבודת נכר. ואם כן על העגל היה יכול ה' להעביר חטאם בשילך אחר המחשבה, לא אחר הפועל. אבל אז הלא יש בידם בתחלה חטא מכירת יוסף ואם עד הנה לא הענישם על מכירת יוסף (כי הלך אחר המעשה) – אם כן יש בידכם בסוף ממה נפשך. ולכן יבא שעיר וכו' יבא עגל וכולי למען תצאו נקיים בכל אופן, בין אם נלך אחר המחשבה או אחר המעשה. (ענין ג'). כי יוסף היה מושל מצד שור שבקדושה כמו שכתוב "בכור שורו הדר לו", והם ברצונם "עקרו שור" – כי ידעו שעתיד ירבעם לעמוד מצד זה ולעשות עגלי זהב (כמו שאמרו המקובלים), ועתה איך עשו הם עצמם את העגל, ובזה היו צריכים כפרה ממה נפשך. ובאר עוד [**במשנה ד**'] שמה שהוסיפו להביא שור לשלמים כי בחטא העגל היה שני ענינים. העגל אשר נסכו למטה, והכוונה אשר

התכוונו אליה למעלה שבאר במדרש שכאשר ראו דמות המרכבה רצו לכוון אל פני שור שבמרכבה ולהמשיך שפע החיה הזאת על ידי דמות העגל. וזה היה עיקר הקצף עליהם, כי פגמו למעלה, ושעל זה אמר "יעשו עגל בחורב וימירו את כבודם בתבנית שור" - שרצו להמיר פני אדם בפני שור. ולכן צוה להביא שור גם כן – יבא שור וכולי יבא עגל וכולי. והותרה השאלה השלישית. (ד') ובאר להם המופת שהשלמים ישימו שלום ביניהם ובין אלקים במה שיביאו את הקטיגור לסנגור. הפך הכלל שאין קטיגור נעשה סניגור. יען כי הבאת הקטיגור הוא לזבחו ולהעבירו מן המציאות. כי מן החטא יברא מקטרג שיתלבש כדמות החטא והאדם מתירא ממנו כי הוא המוכן להענישו. שהחטא הוא המשטין והוא הממית, ואי אפשר שיהיה הוא סניגור. אמנם אם יעבירוהו מן המציאות לגמרי – אז שלום ואין פחד. וזהו שאמר עבירה שאתם מתייראים ממנה כבר נזבחה, וז"ש "לזבח לפני השם" - והותרה השאלה הד'. (ה') והודיע להם כי על ידי שזבחו החטא ובטלוהו למטה – כן יעובר למעלה. וכמו שאמרו חז"ל שהעביר ה' צורת שור ממרכבתו ונתן תחתיו צורת כרוב. והנה הם אמרו הלא אי אפשר עוד שיראו פני המלך כי שם חקוק צורת שור אשר בו מרו את כבודם, והבטיח להם כי היום ה' נראה אליכם – שישיגו הזקנים את הכבוד העליון ופני כרוב מהשמאל שבו שכן בין כתפיהם על כנפי הכרובים. והותרה השאלה החמישית. והנה הטנו המאמר הזה מן המסלה אשר אנחנו עולים בה אל מעגלי הדרוש כי הוא מאמר דרושי בעצם.

סימן ד

ויקחו את אשר צוה משה: למדנו במאמר זה המיותר שלא המתינו עד שצוה להם אהרן (כמו שכתב "ואל בני ישראל תדבר לאמר"), רק תיכף ששמעו הציוי מפי משה לקחו הכל מרוב זריזתם לכלא פשע ולהתם חטאת.

סימן ה

ויקרבו כל העדה ויעמדו לפני השם: מבואר אצלינו שיש הבדל בין '**קרב**' ובין '**נגש**'. שהקריבה הוא בשנים שוים וההגשה בקטן לפני גדול, ובכל מקום שיש בו טורח או מורא. ובבראשית רבה (בר"ר, צג) מצינו הגשה למלחמה, הגשה לפיוס, הגשה

לתפלה. ולפי זה היה ראוי פה לומר לשון 'הגשה' כמו "והקרבתיו ונגש אלי" (ירמיהו ל':כ"א), "בגשתם את קדש הקדשים" (במדבר ד':י"ט). גם מבואר אצלינו שיש הבדל בין '**עמד**' ובין '**ניצב**'. שהעמידה הוא רק הפך הישיבה, וההתיצבות מורה שמתחזק לעמוד במקום ההוא. עד שהעמידה וההעכבה במקום הקדש יפול עליה יותר פעל 'ניצב' כמו "והתיצבו באהל מועד". בפרט במקום שהיו מצפים חול הכבוד העליון כמ"ש "כי היום ה' נראה אליכם". וגם למה קרבו כל העדה והוא לא קרא רק לזקני ישראל? ולישב כל זה אמר בספרא שמה שכתוב לשון 'קריבה' זה מורה על השמחה; שמרוב שמחתם קרבו שמה בקל. ומה שכתוב "ויעמדו" הוא שעמדו לשרת לפניו; שעל השירות והתפלה בא תמיד לשון 'עמידה' כמו שכתוב "לעמוד לשרת". ומטעם זה קרבו כל העדה הגם שלא נקראו; כמשל המלך וכולי.

סימן ו

ויאמר משה זה הדבר אשר צוה ה' תעשו: לא ידענו מה צוה שיעשו הם? והלא הם לא עשו דבר רק אהרן עבד עבודתו? ופירשוהו בספרא בדרך הדרוש. שצוה שהם יעשו מעשה הכהן גדול. שמה שיעשה הכהן גדול בבית מקדש הגדול יעשו הם בבית משכן כבוד ה' כמו שכתוב "ושכנתי בתוכם". וכמו שזבחו כחות החיים והקטירו אותם על מוקדה במזבח הגדול – כן יזבח כל איש כחות נפש המתאוה והמתעורר מסטרא דבעירא שהוא היצר הרע על מזבח הקטן, להעבירו על ידי אש אהבת ה' שלהבת י', עד שייחד כל כחותיו וכל מחשבותיו לאדון המיוחד. וכבר בארנו הדבר בארוכה בארצות השלום (דרוש ג') איך יתיחס האדם למשכן ה' ושם יעלה זבחי צדק עולה וכליל. ואם עשיתן כן – "וירא אליכם כבוד השם" לשכן כבוד בתוככם.

סימן ז

ויאמר משה אל אהרן קרב אל המזבח: מה שכתוב "קרב אל המזבח" הוא מיותר. ואין לומר שהוצרך משה לסמכו על זה וליתן לו רשות רב לתלמיד ושיכינהו אל הקדושה – על זה הקדים שמשה ואהרן היו שוים לענין הכהונה. וזה מוכח גם כן מפה שאמר לו "קרב אל המזבח ועשה את חטאתך", כי עבודת היום עשה משה גם ביום השמיני אף שביום ההוא לא היה לו עוד דין במה כמו עד עתה. ושמואל שוה

עמהם לענין מה שקבל ה' תפלתם, ובעמוד ענן ידבר אליהם. ומפרש [**במשנה ח'**] לפי שהיה אהרן נסוג אחור. ופירשו שהיה נסוג אחור מאחד משתי פנים. הפן האחד מאשר בוש מגדולת המלך הכבוד אשר יעבד עבודתו, ושעל זה אמר לו משה "קרב" בל יבוש. והפן הב' שהיה נסוג אחור מצד זכרו בחטאו, ועל ידי כן היה חטאתו צורת השור שחטא בו לנגדו תמיד. ודבר משה על לבו בל יתירא, כי אם יקרב אליו – יזבח השור לשלמים ויוסר החטא (כנ"ל ס' ג).

סימן ח

ויקרב אהרן אל המזבח וישחט את עגל החטאת אשר לו: מה שאמרו חז"ל בזריזות הוא על פי ההבדל (הנ"ל סימן ה) בין **קרב** ובין **נגש**. כי היה לו לכתוב "ויגש"; בפרט שהיה נסוג אחור תחלה, ובזה ישמש בלשון 'הגשה'. רק שאחר שאמר לו משה – קרב בזריזות ולא נתמהמה רגע. ומה שאמר בקרבנו התחיל תחלה – באו לפרש מה שכתוב "ועשה את חטאתך ואת עולתך וכפר בעדך ובעד העם ועשה את קרבן העם". שפירש הראב"ע והרמב"ן שמה שכתוב "וכפר בעדך ובעד העם" פירושו שאחר כך תכפר בעד העם בקרבנותיהם. ולפי זה מה שכתוב "ועשה את קרבן העם" אין לו משמעות. והיה מקום לפרש מפני שהדין הוא שחטאת קודם לעולה ואם כן היה ראוי שתחלה יקריב חטאתו וחטאת העם ואחר כך עולתו ועולת העם (וכמו שהיה כן ביום הכפורים), ולפי זה יש לפרש דזהו שכתב "ועשה את חטאתך ואת עולתך וכפר בעדך ובעד העם" (כי בעת שעשה עולתו כבר הקריב חטאת העם, ואמר שנית) "ועשה את קרבן העם וכפר בעדם" – הוא עולת העם. ולהוציא מפירוש זה אמר בספרא "בקרבנו התחיל תחלה, ומשנפנה מקרבנותיו בא לו לקרבן העם". ודייק זה ממה שכתוב "ויקרב את קרבן העם" שנדחקו בו המפרשים שהוא מיותר. ופירשו חז"ל שרצונו לומר שקרבן העם היה מונח בצד אחר כל זמן שעסק בקרבנותיו (משום שאם יהיה שם הדין הוא דחטאת קודם לעולה), ומשנפנה מקרבנותיו הקריבו אליו והתחיל בקרבנות העם. ומה שכתוב "וכפר בעדך ובעד העם" פירושו שקרבן אהרן כפר גם על הכהנים שהם 'עם אהרן'. וזהו שאמר תדע שקרבנו מכפר יותר וכולי.

סימן ט

ויחטאהו כראשון: כבר בארנו בפרשת צו (סימן נט) שפעל 'חִטא' בכבד מורה על הזיית הדם. וכל מקום שנמצא בכינוי – תשוב הכינוי תמיד אל הדבר המקבל ההזיה והטהרה כמו "ויחטא את המזבח". ולא נמצא שישוב החיטוי אל הדבר עצמו רק כאן, ולמעלה (שם) "הכהן המחטא אותה", ובדברי הימים (דה"ב, כט). ופירשוהו חז"ל שעשו בהדם כמשפט חטאת. וכן פירשו בספרא שם "הכהן המחטא אותה" שנתן דמה למעלה ולא למטה. וכן פרש"י פה שעשו בדמו כמשפט חטאת. [ובגירסת הספרים כתוב "מה הראשון טעון שתי מתנות שהן ארבע", והוא טעות סופר]. והנה בעגל החטאת אמר "ויקריבו בני אהרן את הדם אליו", ובעולה ובשלמים אמר "וימציאו בני אהרן אליו את הדם". כי בעת שחיטת החטאת היה למטה ובני אהרן קבלו הדם בכלי, שעל זה אמר "ויקריבו" שהוא הקבלה (כמ"ש (בפר' ויקרא סימן לז) שמה שכתוב "והקריבו בני אהרן את הדם" הוא שמקבלו בקרב כלי), ואהרן הוליכו אל המזבח בעצמו. מה שאין כן אחר כך שלא ירד מן המזבח, ושחיטת העולה והשלמים נעשה על ידי אחר, ובני אהרן הוליכו הדם למזבח – אמר "וימציאו" שהוא ההולכה. ואם כן חטאת הצבור לא דמי לחטאת הראשון רק בשחיטה ובחיטוי הדם. לא בהולכה (שהשני הוליכו בני אהרן), וכן לא בהקטרה (שהראשון נשרף ולא השני). ועל כן באר כי **רק** וישחטהו ויחטאהו כראשון.

סימן י

ויעשה כמשפט: לא אמר פה "ויעשה כראשון", כי לא עשה כראשון. כי הראשונה היתה עולת יחיד וטעונה סמיכה וזו היתה עולת צבור ואין סמיכה בצבור. וזהו שאמר מה עולה טעונה הפשט ונתוח וכולי – רצה לומר **שרק** לענין דברים אלה דמתה לעולת צבור ולא דמתה לעולה הקודמת שהיה בה סמיכה. ובזה נבין מה שאמרו בגמרא (ביצה כ, א) – "ויעשה כמשפט" – כמשפט עולת נדבה, למד על עולת חובה שטעונה סמיכה – שנתקשו בזה התוספות שם והלא היתה קרבן צבור ואין טעון סמיכה. ולמה שכתבנו מדייק זה ממה שכתוב "כמשפט" ולא אמר "כראשונה" משום דראשונה היתה טעונה סמיכה אף על גב שהיתה עולת חובה – מבואר דעולת חובה

טעונה סמיכה. ומה שאמר מה עולה עומד בצד המזבח וזורק – פירושו את האיברים, כמבואר ויקרא (סימן מב), דלא כמפרשים על הדם.

סימן יא

ויקרב את המנחה: מנחה זו היתה משונה מדין מנחת סולת שטעונה ג' מתנות שמן. ופה לא כתיב אלא "בלולה". וכן לא נתבאר אם היה בה לבונה כי היה הוראת שעה דהא אין מנחה בצבור. ולכן לא כתיב "ויעשה כמשפט" כי לא היתה כמשפט רק הוראת שעה. ולכן הוצרך לבאר שמלא כפו ממנה – רוצה לומר שקמץ – דהוה אמינא שהיתה כמנחת נסכים (שמקריבים הצבור) שכולה כליל. ומ"ש שמלא כפו – כי לא היה צריך למחוק בגודלו, שזה רק במנחות האפויות, והיה דינה כמנחת סולת שכתוב בה "מלא קומצו" כמ"ש (ויקרא ס' קה, עיי"ש). וכן ממה שכתוב "ממנה" ידעינן שלא נתערב בהקומץ דבר אחר.

סימן יב

מלבד עולת הבקר: זה היה לו לכתוב אחר השלמים כמו שכתב תמיד בפר' פנחס בסוף קרבנות היום "מלבד עולת התמיד". ופירשו המפרשים לפי שבכל יום מקריבים עולת תמיד ומנחתו והיום נצטוו להקריב עולה ומנחה חובת היום – הודיע שלא נפטרו בהן מקרבן תמיד; אלא עולה ומנחה זו הקריבו מלבד עולת הבקר ומנחתה. אבל שלמים אין נקרבים חובה בשאר הימים. אמנם עדיין קשה שזה היה לו לומר אחר העולה כיון שעם העולה הקריבו מנחת נסכים, וע"ז יאמר שעולה ומנחת-נסכים-שעמה היו מלבד עולת הבקר ומנחתו. ומזה נראה לכאורה שלא הקריבו מנחת נסכים עם עולה זאת רק מנחת בלולה לבד. ולכן אמר זה אחר מנחה בלולה. וזה יצויר על פי מ"ש בתוספתא דמנחות (פרק ו) ר' יהודה אומר יחיד שהיה חייב פרים ואלים וכבשים ואין לו נסכים – יביא פרים בנסכיהם ואל יביא פרים אלים וכבשים בלא נסכים. ומשמע שרק ביחיד הדין כן כיון שיכול להקריב הקרבנות גם לאחר זמן, אבל בצבור (שאם עבר יומו בטל קרבנו) סבירא ליה דיקריב פרים ואלים בלא נסכים ויביא הנסכים אחר כך כיון דקיימא לן דאדם מקריב זבחו היום ונסכיו לאחר כמה ימים אפילו בקרבן צבור כמו שמביא הרמב"ם. וחולק על

ר' שמעון דאמר במשנה דמנחות (דף מד:) דאפילו בצבור הדין כן שיקריב פר אחד ונסכים ולא יקריב כולם בלא נסכים. וכמו שכתב הרמב"ם בפירוש המשנה והרע"ב שם דאין הלכה כר' שמעון. ולפי זה לר' יהודה (סתמא דספרא) יכול להיות שלא היה להם אז נסכים אל העולה ולא הקריבו רק מנחה בלולה. ולכן אמר "מלבד עולת הבקר" אחר מנחה בלולה בשמן. ומזה נלמד לכל מקום שאם לא מצא מנחה יביא בהמה. אך דאם כן למה אמר "ויקרב את העולה ויעשה כמשפט" שמשמע שהוקרבה כמשפט העולה עם נסכיה ומנחתה; שאי לאו כן איך אמר "כמשפט"? בפרט שמלת "כמשפט" באה תמיד על הנסכים שיש בהם משפטים שונים לפר איל ולכבש, שעל זה יצדק מלת "כמשפט" כמו שכתבנו במקום אחר. ואם כן נשאר הקושיא למה נאמר "ויקטר על המזבח מלבד עולת הבקר"? ומשיב מלמד ששני מנחות היו וכולי - ר"ל כי הנה בציוי נאמר "ומנחה בלולה בשמן" לבסוף, וכן בדין, דשלמים קודמים לעופות ועופות למנחות מפני שהם מיני דמים. ולמה הקריב את המנחה קודם השלמים? אך שעם העולה הקריב מנחת נסכים ולא עם השלמים, כי השלמים האלה היו הוראת שעה (שאין הצבור מקריבים שלמים רק בעצרת), ולכן לא הקריב עמהם נסכים כי לא נתפרשו נסכים רק בקרבנות של דורות, לא באותן שהיו הוראת שעה. בפרט למאן דאמר דלא קרבו נסכים במדבר רק בקרבנות צבור [כמ"ש התוספות זבחים (דף קיא.)] וממילא, בעולה שבאה נדבת צבור לקיץ המזבח וגם חובה – הקריב מנחת נסכים; לא בשלמים. ולכן סמך מנחה בלולה אחר מנחת נסכים של העולה לסמוך מנחה למנחה. ולכן אמר בזה "מלבד עולת הבקר", ר"ל שלכן הקריב מנחה זו עתה כי היתה עולה זו מלבד עולת הבקר ומנחתה ובא במנחת נסכים כמוה. וסמך מנחה הבלולה אל מנחת העולה. וזהו שאמר מלמד ששני מנחות היו שם, פירוש: רק שנים, לא יותר, כי אחר שלמי צבור לא הקריב מנחה.

סימן יג

זבח השלמים אשר לעם: זה מיותר שהלא לא היו שם שלמים אחרים? ופירשו חז"ל שמפני ששלמים אלה היו הוראת שעה – כי אין שלמים בצבור רק שלמי עצרת, והם קדשי קדשים – נשחטים בצפון ונאכלים לזכרי כהונה לפנים מן הקלעים ליום ולילה.

והיה עולה על הדעת שגם אלה כן דינם [ובאמת היו קדשים קלים כמ"ש לקמן (ויקרא י, י) "ואת חזה התנופה ואת שוק התרומה תאכלו במקום טהור (ר"ל בעזרת ישראל) אתה ובניך ובנותיך"]. ועל זה אמר שהם "זבח שלמים" – ששם 'זבח' מציין סעודה של שמחה, שמאסף בו אוהבים ומיודעים [כמו "כי זבח היום לעם בבמה" (ש"א ט, יב), "כי זבח משפחה לנו בעיר" (ש"א כ, כט)]. ואמר שהיו זבח העם – שכל העם אכלו את בשרם. וזהו שאמר שבזה למדו שהוא שלמים לצבור, שכולם יאכלו מסעודתו כמו שהבעלים אוכלים בשר שלמיהם.

סימן יד

ואת החזות ואת שוק הימין הניף אהרן תנופה: זה היה קודם ההקטרה ואם כן היה לו לכתוב "וישימו את החלבים על החזות ועל שוק הימין ויניף אותם תנופה ויקטר את החלבים המזבחה". ושעל כן יאמר הרמב"ן שהניף אותם שנית בפני עצמם אחר שהניף החזה עם החלבים. וזה אינו. כי גם בתחלה הניף השוק גם כן כמו שהוא לדורות. ופירשו בספרא שרצה להודיע בפרשה זאת שלמד אהרן כל סדר העבודות ועשאום במעמד משה, ולכן הזכיר העבודות ביחד עד ההקטרה. ואת התנופה – שלא הוצרך ללמוד כי זה יעשה כל בעל קרבן – הציגו לבדנה. וזהו שאמר להגיד גדולתו של אהרן ושל בניו. ואמר "של בניו" – כי הקבלה עשו בניו כמו שכתוב "ויקריבו בני אהרן אליו הדם (וכמו שכתבנו בסימן ט). ומה שאמר "יציקה וכפרה" – נראה לי לגרוס במקומו "קמיצה והקטרה".

סימן טו

מלבי"ם: כבר נזכר (בסימן א) כי מן פשטי המקראות אי אפשר להכריע מתי היה כל הנאמר בפרשה הזאת - אם באחד לחדש אם בשמיני בו. רק מן הדרוש נכריע שזה היה באחד לחדש. ובאר פה דרך הדרוש הזה דהא כתוב בפר' פקודי שבאחד לחדש הוקם המשכן ויכס הענן, וכן אמר בפר' בהעלותך "וביום הקים את המשכן כסה הענן את המשכן" – הרי כסהו הענן באחד לחדש, ואיך יאמר ביום השמיני בחדש "כי היום ה' נראה אליכם", הרי כבר נראה ביום הראשון ולא נסתלק הענן מאז כמו שכתוב שם (במדבר ט, טז) "כן יהיה תמיד הענן יכסנו"? ועל כרחך שביום

השמיני דפה היה באחד בניסן, שאז הוקם בקביעות. כי מכ"ג באדר היה מפרקו בכל יום ולא שרתה שכינה; כי לא שמש אהרן ולא שמשו בבגדי כהן גדול (כי משה שמש בחלוק לבן). וזה פירוש [**משנה יד**]. ואחרי העיון במליצת הכתובים כל מקום שיחבר המאמר באמצעו במלת "ויהי" – מורה שנעשה דבר מפליא, הויה חדשה רשומה; בפרט במספר הסדורי אין דרך שיבא מלת "ויהי" רק אם נתהוה דבר חדש ורשום. ופה היה לו לכתוב "ביום השמיני קרא". ואמר "ויהי" לאמר שבו ביום היה ענין חדש ורשום כמו שיאמר במעשה בראשית "ויהי ערב" על שכל יום נעשה בו הויה חדשה – כן ביום השמיני. וזהו שאמר מלמד שהיתה שמחה לפניו וכולי, ומובא במגילה (דף י:). והענין כי בימי בראשית ברא ה' הטבע וההנהגה הראשונה הסדורה בסדר קבוע, חק ולא יעבר; הנהגה יורדת מלמעלה למטה. ובמלאכת המשכן נשתכללה הנהגה שנייה ההשגחיית העולה מלמטה למעלה – לפי מעשה עם ה' וכשרון לבם. הנהגה הראשונה מוסדת בשמים ובארץ, והנהגה השניה מוסדת במשכן ומקדש אל, שהיא ציור העולם הגדול, וכל הנמצא בכלל העולם הצטייר במשכן לכל מחלקותו כמו שדברנו על זה במקום אחר. והנה ישראל הכינו החמריים למלאכה זו ואז ברך אותם משה שתשרה שכינה במעשה ידיהם, הפך מהנהגה הקבועה בהטבע שאינו תלוי במעשה ידי אדם; אבל הנהגה ההשגחיית תלויה לפי מעשה המונהגים. וכן אמר להם "שיוסף ה' עליכם אלף פעמים" לפי ענין ההשגחיי שעמו תוספות ברכה לאין קץ. והם אמרו "ויהי נועם ה' עלינו" - שהוא נועם שכינתו והשגחתו. "ומעשה ידנו כוננה עלינו" - כי בכל מקום אין מעשה ידי אדם מכוננת עליו רק בענין הנפשי, מעשה ידיו מכוננת על נפש הפועל ומקושרת עם כוונתו ועם טוהר לבו (כמו שכתבנו במקום אחר). ועל אותה שעה הוא אומר בשיר המקודש "צאנה וראנה בנות ציון במלך שלמה" – כי אז עשו בנות ציון לו עטרה, כי כל מה שעשה בעולמו הגדול עשו הם ציור ותבנית לזה במשכן, כדוגמת בני המדינה שעושים עטרה למלך ומציירים עליה כל מדינות מלכותו וכל כבודו. וזה שאמר זה אוהל מועד שהוא מצויר, רוצה לומר שהוא צורת העולם הגדול ובו יתאחדו העליונים והתחתונים בענין שתעלה ההנהגה מלמטה למעלה לפי עבודת המקדש שזה השלום הרמוז (כמו שאמרו (שבת פט, א) משה

אין שלום בעירך, כמ"ש בדרושים). וכבר בארנו בחבורינו "שירי הנפש" (פירוש על שיר השירים) כי השיר המקודש הוסד על זווג הכלה הכלולה העליונה עם תפארת ישראל דודה, שזה נעשה על ידי המקדש (ששכן שם בין שני הכרובים), ואז לבש המלך שלמה עטרת אשת חיל עטרת בעלה והוא יום חתונתו ויום שמחת לבו, ואז נתחבר אש של מעלה באש של מטה – אש שחורה ולבנה – ותאכל על המזבח.

סימן טז

וישא אהרן את ידו ויברכם וירד: הנה יפלא, שבודאי ברכם אחר שירד מן המזבח, וראוי לומר בהפך – "וירד וישא ידו"? וגם הא נזכר אחר כך שנית שברכו את העם. ולכן יאמר הרמב"ן שזה לא היה ברכת כהנים רק שפרש כפיו השמימה לתפלה כמו שכתוב בשלמה (מלכים א ח׳:כ"ב). ומלבד מה שהקשו עליו המפרשים שאין זה דומה לתפלת שלמה, יש אצלי הבדל בין '**פרש כפיו**' ובין '**נשא ידיו**'. שלתפלה בא לשון "פרישת כפים" ולדוכן בא תמיד בלשון "נשיאת כפים" (כמו שהעירותי בפירושי (ישיעהו א טו)). והראב"ע מסרס המקרא – וכבר ירד – ולדעתו הוא כלל שאחריו פרט שמפרש כיצד; "וירד ויבא אל אהל מועד ויצא" ואז "ויברכו את העם". ועיין מ"ש לקמן (סימן כא) שכן דעת התוספתא. אבל חז"ל פירשו פה שזה היה קודם שירד מן המזבח. והנה במשנה דסדר התמיד (משנה תמיד פ"ז מ"ב) מבואר דברכת כהנים היה קודם הקטרת איברים. וכ"מ וכן משמע, וכן מובא בתוספות ברכות (דף יא:). אמנם הרמב"ם (פ"ז מהל' תו"מ ה"ח) כתב שהיה אחר הקטרת איברים. וכן כתב הסמ"ג (סימן קלב) ממה שכתוב "וירד מעשות החטאת" – סבירא ליה שתחלה ירד כפירוש הראב"ע. וכ"מ במגילה (דף יח.), עיי"ש. אולם לדעת הספרא פה ברך ברכת כהנים בשעת תנופת החזה והשוק בעודו על המזבח קודם הקטרת החלבים (או על כל פנים קודם שירד) משום דברכת העם היה על ידי שזכו לו במתנותיהם (כמ"ש במקום אחר), ובעת הניף החזה ושוק זכה במתנת כהונה (כמו שכתבנו בפר' צו (סימן קס) שישראל היו מפרישין מתנות כהונה מסיני ואז זכה בכולם). ותיכף ברכם. וזהו שאמר באותה שעה זכה במתנות כהונה וזכה בנשיאת כפים וכולי. ואחר כך הקטיר החלבים כסתמא דמשנה דתמיד ואז ירד מעשות החטאת וכולי. ועל זה אמר משנפנה מקרבנותיו וכולי – כי

נשיאות כפים היה קודם, ולא תאמר שבעת נשיאת כפים ירד למטה – לזה אמר שלא ירד מן המזבח עד סוף כל הקרבנות (וכמו שכתבנו למעלה (סימן ט)). ובזה מיושב גם כן מה שלא זכר בזה "כאשר צוה משה". כי זה מוסב על מ"ש "ואת החזות...הניף תנופה", ר"ל שהניף ואז נשא ידיו כאשר צוה משה. ומבואר אצלינו תמיד שאם מקדים את השם אל הפעל לא היה בסדר הזמן כמו שפרש"י "והאדם ידע" – קודם לכן; "ואל משה אמר" – זה היה קודם. וכן בכמה מקומות (וכמ"ש באילת השחר סימן קיז). וכן "ואת החזות הניף" – קודם לכן, ואז "וישא ידיו וכולי". ולכן הוכרח לכתוב "וירד מעשות החטאת וכולי" ללמד שלא ירד עד שגמר הקטרת חלבי השלמים. ובמה שכתב "ויבא משה ואהרן אל אהל מועד", שאי אפשר לפרש שאהרן נכנס להשתחוות כפי שהדין שיכנס בגמר עבודה (כמו שנזכר במשנה פ"ז דתמיד ובכסף משנה פ"ב מהל' ביאת המקדש הלכה ג' בשם הסמ"ג, עיי"ש), שאם כן היה הוא העיקר, ולמה אמר "ויבא משה" שמשמע שמשה הוא העיקר בזה [כפי הכלל שיסדנו בסדר ויקרא (סימן ר)]. על כן פירשו שנכנסו להתפלל על השראת השכינה שבזה היה משה העיקר כמו שאמרו [**במשנה יט**] אמר לו משה אחי כך עשית לי וכולי. ועל זה אמר "ויצאו ויברכו את העם" – שאחר שהובטח להם שיתגלה כבוד ה' אל כל העם ברכו אותם שנית להכינם אל הדבוק האלקי על ידי ברכתם. ואז "ותצא אש" – הגם שכבר היה אש על המזבח [כמו שכתב "ויקטר על המזבח" ואין 'הקטרה' בלא אש. כי מה שכתב הרשב"ם שפירושו ששם אותו על המזבח והוקטר אחר כך בבוא האש מלמעלה - אינו נכון. רק שהיה אש, רק עתה בא אש חדשה נוסף על הקודם, ועל זה אמר "ותצא אש"]. (ב) שירדה משמי מרום כי ראוה יורדת מלמעלה ועל זה אמר "מלפני השם". (ג) ולחכה שהוא שברגע אוכל הכל ולא נשאר ממנו כלום. ועל זה אמר "ותאכל". ואז "וירונו" – כתרגומו ושבחו, שאמרו שירה, שכן מורה לשון 'רינה' שבא לה' כמו "רננו צדיקים בהשם".

סימן יז

ויקחו בני אהרן ותצא אש: הנה יש דעות חלוקות לחז"ל באיזה חטא מתו, וכמו שיתבאר עוד לקמן (סימן כד, ובריש אחרי). ופה אמר שני טעמים: (א) מפני אהבת הכבוד, שכשראו שהם אחר משה ואהרן – כמו שכתוב "עלה אל ה' אתה ואהרן נדב

ואביהוא ושבעים מזקני ישראל" – התאוו שיהיו בראש ושימותו משה ואהרן. ומפני אהבת הכבוד הדמיוני השליכו אחרי גיום אושר נפשם מה שעל ידי משה ואהרן יראו באור ה' ומשפעם יבורכו. וטעם זה מובא בסנהדרין (דף נב.). (ב) וטעם ב' מפני שהכניסו אש זרה. וכפי הנראה היה זה אחר שיצאו משה ואהרן מאהל מועד ויברכו את העם, ופרשנו למעלה שנכנסו להתפלל על גילוי כבוד השכינה וירידת האש. ולקמן (ס' כב) אמר שנכנס משה עם אהרן ללמדו על מעשה הקטורת, ופרשנו שעד עתה לא הקטיר אהרן קטורת (כי עד עתה עבד משה), וזה הפעם הראשון שנכנס עם אהרן שיקטיר אהרן, עיי"ש. והכניסו את הקטורת בלא אש והניחו אותו על מזבח הזהב ויצאו. ונדב ואביהו לא האמינו שיבא האש על כן אמרו "וכי יש לך אדם שמבשל תבשילו בלא אש". ולכן לקחו מחתות עם קטורת עם אש זרה. ובעת שבאו יצא האש אשר אכלה את הקטורת שהניח אהרן באהל מועד ואת העולה והחלבים ואכלה גם אותם. ועל זה אמר שיצאו שני חוטי אש – אחד לאכול הקטורת על מזבח הזהב ואחד לאכל העולה והחלבים. ויש לומר שעל חטא זה היה מאריך להם, רק על ידי שכבר אמרו בסיני מתי ימותו זקנים הללו וגם עתה שנו בדבר ולא חששו ועשו נגד רצון משה ואהרן – לכן מהר עונשן. וזהו שאמר **באותה שעה** קפצה פרעניות. ונגד "באותו שעה" מפרש מסיני נטלו את שלהם, ונגד הפרעניות עצמו מפרש מפני שהכניסו אש זרה. וקראו "אש טמאה", ר"ל בלתי ראויה לגבוה, כמו "ואל תאכלו כל טמא" (שופטים י"ג:ד') שפירושו דברים האסורים לנזיר. ומה שאמר שהיה אהרן עומד ותוהא – הוציאו זה מלשון "וידום אהרן". שמבואר אצלינו שיש הבדל בין פעל **דמם** לפעלים **מחריש חשה שותק**. שפעל 'דמם' מציין שהפסיק מן הדבור, ומבואר שהיה אהרן מדבר וידום. ומה דבר? בודאי לא נתן תפלה לאלקים רק תלה הדבר בחטאו ובחטא בניו ונצטער על חטאיו. ולמה דמם? כי משה פייסו שהיה זה בשביל גדולתן כמו שכתוב "בקרובי אקדש". ומה שאמר שלמודים צדיקים להצדיק הדין, ומביא מאברהם יעקב ודוד כי יצדיקו דין שמים מג' פנים: (א) בהשקף על שפלת האדם העובד וגדולת הבורא הנעבד; שלפי גדולתו ושפלת האדם בערכו צדקת האדם כתהו נחשב. וזהו שאמר אברהם "אנכי עפר ואפר". (ב) בהשקף על רוב הטוב שקבל

מאת ה'; שלפי רוב הטובה מתחייב בהודאה ועבודה יתירה ויתמעטו זכיותיו. וזהו שאמר יעקב "קטנתי מכל החסדים וכולי". (ג) בהשקף על החטאים עצמם שיעשה מצד מיעוט ידיעתו וסכלותו. וזהו שאמר דוד "הבאישו נמקו חבורתי מפני אולתי". ומשלשה פנים אלה הצדיק עליו אהרן את הדין וידום מן הדבור.

סימן יח

ויקרא משה אל מישאל: הנה יקשה בזה הלא אלעזר ואיתמר היו כהנים הדיוטים שמתטמאין לקרוביהם? ומבואר בזבחים (דף ק.) דמטמאין אותו בעל כרחו [וכן כתב בשו"ת הרשב"א (ס' כז) דמצוה שיטמא אף שיש אחרים]. ונראה משום דנדב ואביהו נשרפו רק דשִׁלְדן קיימת הוי כמו שאמרו התוספות בסנהדרין (דף נב.) ומבואר בנדה (דף כז:) דזה הוי כמת חסר, ובזה אין הכהן קרובו מטמא לו כמו שאמר רב חסדא בנזיר (דף מג:) וכמו דפסקינן ביורה דעה (ס' שעג). וזהו שאמר בספרא מכאן אמרו הכהנים אין מטמאין למתים – כי כשחסר דינו כשאר מתים שאין הכהן מטמא להם.

סימן יט

וישאום בכתנתם: היינו בכתונת המתים כמו שנזכר לקמן [**משנה לד**]. והגם שלדעת הספרא נשרף גופם נשארו בגדיהם בנס לבל יתבזו. ומזה קל וחומר לשאר צדיקים שהשם יתברך חס על כבודם אחר מיתתם.

סימן כ

ויאמר משה אל אהרן ואל אלעזר וכולי: אזהרת פריעה ופרימה ויציאה מן המקדש נאמר לקמן (פר' אמור) רק גבי כהן גדול. וכהן הדיוט פורע ופורם ואסור לעבוד אונן. ולכן יאמר הרמב"ן שאלעזר ואיתמר היו דינם כמשוח מלחמה שאינו פורע ופורם. ודעת הספרא נראה שהיה זה ציוי פרטי לשעה משום שנהרגו בדין שמים דימה אותם להרוגי בית דין וצוה שלא להתאבל עליהם. וכן ס"ל שמה שכתוב "מפתח אהל מועד לא תצאו" היה רק אזהרה לשעה, כי כהן הדיוט מותר לו לצאת אחר המטה, והיה גם כן אזהרה רק לאותה שעה. ומה שאמר מכאן אמרו וכולי – פליגי בזה ר' מאיר ור' יהודה בסנהדרין (דף יח.). דר' מאיר סבר דיוצא עד שער העיר, הם נכסים והוא נגלה. ור' יהודה סבר אינו יוצא מן המקדש שנאמר "ומן המקדש לא יצא". ור' מאיר מפרש

מקדושתו לא יצא. וסתם זה כר' מאיר (כי הוא ברייתא נוספת על הספרא). ופירש כי יש להקשות על מה שאמר ר' מאיר שפירש "מן המקדש לא יצא" מקדושתו – דמה יעשה בפסוק זה דכתיב "ומפתח אהל מועד לא תצאו", שאי אפשר לפרש כן? ומזה ראיה לר' יהודה. אולם למה שכתבנו שהוא רק אזהרה לאותו שעה אין ראיה מפסוק, ולכן אמר ר' מאיר שפיר הן נכסין והוא נגלה. ומזה ראיה לדעת הראב"ד (פ"ב מהל' ביאת מקדש ה"ה) שסובר דכתיב "ומפתח אהל מועד לא תצאו" לא נאמר רק לאותו שעה. ועוד נבאר זה לקמן (סימן לג). ומה שכתב "ויעשו כדבר משה" – והלא הציוי היה שלא יעשו דבר? – פירשו בספרא שעשו מה שצוה לקבל את הדין ושלא להראות על ידי האבילות שמתרעמים חס ושלום.

סימן כא

וישא אהרן את ידיו אל העם ויברכם: כבר כתבנו (בסימן טז) שדעת הספרא שמה שכתוב "וישא אהרן את ידיו אל העם ויברכם" היה קודם שירד מן המזבח, עיי"ש הטעם. אולם ברייתא דפה (שהוא נוספת על הספרא) סבירא ליה כדעת הראב"ע שהמקרא מסורס, ופירוש "וירד" הוא עבר, שכבר נשלם, רצה לומר וכבר ירד מן המזבח. וכן פירש הסמ"ג (ס' קלב). עיי"ש מ"ש בזה.

סימן כב

ויברכם: מפרש [**במשנה ל**] שהוא ברכת כהנים – סתם כאן ופירש בפרשת נשא, ושם נאמר אחרי זה "ויהי ביום כלות משה להקים את המשכן" ואז נאמר לו פרשה של ברכת כהנים. ופירשו שברכת כהנים בעמידה, מקיש ברכה לשירות. ומובא בסוטה (דף לח.). וכבר בארנו במקום אחר הטעם שלמדו בכל מקום שנאמר '**ועמד ויקם**' שהוא בעמידה. וכן מ"ש בד"ה (דה"ב ל, כז) "ויקומו...ויברכו את העם" – מפני שצריכה עמידה קמו עמדו. ומה שאמר שבדורות הראשונים נאמר בהם "ותבא תפלתם למעון קדשו השמימה" – הוא הוצעה למה שכתב למה נכנס משה ואהרן ללמדו על מעשה הקטורת. כי בספרא [**משנה יח**] אמר טעם אחר שנכנסו להתפלל על ירידת האש. והתוספתא הוכיחה שעל זה לא הוצרכו להתפלל כי בדורות שהיו עובדים את השם כשברכו ברכת כהנים בא תפלתם לשמים, וכל שכן שנתקבל תפלת

אהרן, רק שנכנס ללמדו מעשה הקטורת. והוא על פי מה שפרש"י בפר' פקודי (שמות מ, כז) שכל עבודת היום נעשו על ידי משה. והנה עד עתה שהעמידו ופרקו היה לו דין במה, וגם שחר של יום השמיני שהעמידו ופרקו. ובשחר הקריב משה והקטיר קטורת ופרקו את המשכן ואחר כך התחיל אהרן לעבוד. ורצה להקטיר קטורת של בין הערבים שאין מחנכין מזבח חדש אלא בקטורת של בין הערבים. וזה היה דינו כמזבח חדש אחר שעד עתה היה כבמה. ולכן אחר שגמר עבודותיו רצה להקטיר, ונכנס משה עמו ללמדו. כי עבודה זו לא למדה עד עתה שלא היה יכול לכנס עם משה בעת הקטרה דכתיב "כל אדם לא יהיה באהל מועד", ויען היו בטוחים שירד אש נכנס בקטורת בלא אש. ואז חטאו נדב ואביהו (כמו שכתבנו בס' כד). ולכן היה יכול משה לכנס עמו כי לא הוקטר עד צאתם. ולמדו עוד בדרכי המדות שמה שכתוב "ויברכו את העם" מוסב גם על הביאה – "ויבואו..ויצאו..ויברכו" – פירוש, בבואם וביצאתם ברכו. כי הביאה כל שכן מהיציאה; דביאה חמורה יותר שטעונה קידוש, כי יוצא מחול אל הקדש. וכיון שברכו בבואם בודאי עשו שם עבודת הקטורת, שלדעת הרמב"ם היה ברכת כהנים אחר קטורת (כנ"ל סי' טז). ומזה ראיה שנכנס ללמדו על מעשה הקטורת.

סימן כג

וירא כל העם וירונו ויפלו על פניהם: הרינה והנפילה על אפים הם ענינים סותרים. כי נפילת אפים יהיה על ידי חרדה ופחד ממראות אלקים הנורא, והרינה תהיה על ידי שמחה. ולא מצאנוהו ביחד בשום פעם. ופירשו חז"ל מפני שראו שני ענינים: (א) אש חדשה שירדה מן השמים ועל זה נפלו על פניהם מפחד ה' וגאונו, (ב) שלחכה את העולה שזה אות שנתקבל קרבנם ברצון ועל זה שמחו וירונו ושבחו לשמים. וכן בימי שלמה כרעו על אפים מפני האש וישתחוו להודות על הרצון והטוב והחסד; שלחיכת האש את הקרבן הוא אות שערבה לה' מנחתם. ועל זה אומר "וערבה לה' מנחת יהודה כימי עולם", שלעתיד יתראה גם כן כבוד ה' כמו שכתוב (מלאכי ג':ב'), ופתאום יבא אל היכלו וכולי, ומי העומד בהראותו כי הוא כאש מצרף וכו' וערבה לה' מנחת יהודה. וכבר בארנו בפירוש ישעיהו (ס' מג יח) שהקודם הוא בערך המתאחר,

אף שאינו ראשון. ומצד זה הוא לפעמים בלתי החלטי. וכמ"ש בבראשית רבה (בר"ר, טו) "ויטע ה' גן בעדן מקדם" רשב"ג אומר אתה סבור קודם שנברא העולם ואינו אלא קודם לאדם הראשון. אדם נברא בששי וגן עדן בשלישי. הדא הוא דכתיב "אלקים מלכי מקדם פועל ישועות". ראו פעלא טבא שהתקין שכרי עד שלא עמדתי לפעול. רצה לומר שאינו קדם החלטי רק קודם לאדם שנברא אחר גן העדן. ובזה פרשתי שם "אל תזכרו ראשונות" הוא גאולת מצרים "וקדמוניות אל תתבוננו" הוא גאולת בבל – שהיה קודם לזמנם. (וכן גרס בתוספתא וירושלמי (סוף פ"א דברכות). ובגירסת הבבלי הוא להפך). וכן מפרש "כימי עולם" – ימי משה, "וכשנים קדמוניות" – ימי שלמה שהיה קודם לבנין העתיד. ורבי מפרש שהקודם הזה הוא החלטי (כמו "עורי כימי קדם דורות עולמים" (ישעיהו נ"א:ט'), "חשבתי ימים מקדם שנות עולמים" (תהלות, עז) – שהוא קדם החלטי), ופירושו שתערב המנחה כמו בימי נח שכתוב "וירח ה' את ריח הנחוח" וימי הבל דכתיב "וישע ה' אל הבל". ומה שאמר שלא היו עכו"ם בעולם – פירש הרמ"א תורת העולה לפי מה שכתב הרמב"ם שהיה מצות הקרבנות נגד עובדי עכו"ם, וזה לא שייך בימי הבל שאז היה הקרבן סגולייי בעצמו להתקרב לפני ה', וכן יהיה בעתיד.

סימן כד

ויקחו בני אהרן נדב ואביהו איש מחתתו: התוספתא הלזו חולקת על מה שאמר בספרא למעלה (משנה כב) שאמר לו נדב לאביהו וכי יש לך אדם שמבשל תבשיל בלא אש, שלפי זה נכנסו טרם שירד אש מלמעלה והכניסו אש זרה. ודעת התוספתא שנכנסו אחר שירד האש וכדעת ר' ישמעאל בסמוך שלא היה אש זרה. והסבה שהכניסו הקטורת היה על ידי רוב שמחתם. וכן נראה מסדר הכתובים – "וירא כל העם וירונו ויקחו בני אהרן" – העם רנו בשמחתם והם לקחו בשמחתם. וזהו שאמר אין קיחה אלא שמחה, רוצה לומר מדסמך אל "וירונו" היה קיחתם מתוך שמחה. והתוספתא לשיטתה שסבירא ליה שנכנס משה עם אהרן ללמדו על מעשה הקטורת, כי כבר היו מובטחים שירד האש על ידי ברכתם (כנ"ל סימן הקודם). ואם כן אי אפשר לפרש שנדב אמר לו לאביהו אין תבשיל בלא אש. והספרא לשטתו שאמר למעלה (ס' יט) שנכנסו להתפלל על האש ולא היו מובטחים על האש, ולזה סבירא

ליה שלקחו אש זרה. ומה שאמר נדב ואביהו מה תלמוד לומר בני אהרן וכולי – דבריהם מוסדים על שלשה יסודות בחוקי הלשון: (א) שלא יוסיף הכתוב תואר על שם העצם רק לצורך (כמ"ש ס' מא באורך), ולמה הוסיף תואר "בני אהרן" על שם "נדב ואביהו"? ועל זה אמר שלא חלקו כבוד לאהרן, מספר שחטאו מצד שהיו 'בני אהרן' ולא חלוק לו כבוד. (ב) מחוקי הלשון ששם העצם יקדם תמיד לשם התואר והמצטרף – "שרי אשת אברם", "לוט בן אחיו", "יצחק בן אברהם". ולא יקדם שם התואר רק באחד מג' פנים (1) אם בא השם בדרך נשוא המאמר כמו "ושם אשת אברם שרי" "ושם אשת נחור מלכה" "ושם אחיו יובל" (2) במקום שהתואר אינו אמיתי כמו "צר לי עליך אחי יהונתן", "כה אמר אחיך ישראל", "כה אמר אחיך בן הדד" – שרצונו לומר ידידו ודומה כאחיו (3) במקום שרצה לדייק את התואר ביחוד כמו "והנה עיניכם רואות ועיני אחי בנימין" – רוצה לומר שבנימין הוא אחי אמיתי מאב ואם. ולפי זה היה לו לכתוב פה "נדב ואביהו בני אהרן". ופירשוהו חז"ל שלא נטלו עצה ממשה. בא לדייק שם "בני אהרן", שעל ידי שהם בני אהרן חשבו שאין צריך לעצה והמלכה ממשה רבם, כי כמוהם כאהרן אביהם. (ג) כבר בארתי (ויקרא ס' יט) שכל מקום שבא הפעל בלשון רבים והשם הסמוך לשם הכללות בלשון יחיד מורה החילוק, שכל אחד ואחד פעל בפני עצמו. וכן ממה שכתוב "ויקחו" בלשון רבים. ואמר "איש מחתתו" בלשון יחיד ולא אמר "את מחתותיהם" – מבואר שכל אחד לקח בפני עצמו ולא נטלו עצה זה מזה. וזה גם כן הפך הספרא הנ"ל שאמר לו נדב לאביהו. ובאר שכל זה שיטת ר' ישמעאל שלא היה אש זרה, כי לקחוה מן המערכה וכבר היה שם אש מן השמים. ודייק זה ממה שכתוב "אשר לא צוה אותם", ואם היה אש זרה ממש היה לו לכתוב "אשר צוה שלא לעשות", משמע שהיה כדינו. ויש לפרש כדעת המבארים מלת 'אש' מענין "אשה ריח ניחח". שהנפרד מן **אישי - אש**. כמו **קן** מן **קני**, **ושן** מן **שִׁנַּי**. ופירושו מתנת אש זרה. ועל זה לא נצטוו כי מה שכתוב "לא תעלו עליו קטורת זרה" היינו על המזבח והם הקריבו במחתה. רק שעשו בלא ציוי. ובאמת דעת ר' ישמעאל (במד' ויקרא) ששתויי יין נכנסו, כי על הקרבה זו לא היו ראוים לעונש, רק שהיה שמחתם מתוך אש זרה - חום היין - ובענין זה קרבו

לפני ה'. והגם שעדן לא נצטוו על שתיית יין עד אחר כך – על הקריבה מתו, מתוך שקרבו לפני ה' בהתלהבות אש זרה שלא כדת. וזהו שאמר אין קיחה אלא שמחה. ודעת רבי עקיבא שהיה אז זרה ממש מן הכירים, וסבירא ליה כדעת הספרא הנ"ל [**משנה כב**] שעשו זה טרם שירד האש, שאמרו אין תבשיל בלא אש (דכולהו סתימאה אליבא דרבי עקיבא). ומה שכתוב "אשר לא צוה אותם" פירושו שלא נמלכו במשה, שהגם שנדמה להם מן הסברה שאין תבשיל בלא אש - היה להם לשאול את משה. והנה רבי עקיבא מדייק לא הכנסוה אלא מן הכיריים כי אם היו לוקחים מן הכיריים ומן המזבח גם כן ששם היה אש של מעלה היו עושים כדין. דאחר שעל המזבח לא היה אז רק אש של מעלה המצוה הוא ליתן גם אש הדיוט כמו שמובא בספרא ויקרא (ויקרא נדבה פרק ה מ"י) וביומא (דף יג, כג). ולכן אמר רבי עקיבא שהכניסו רק מבין הכיריים והיה רק אש הדיוט. ודעת רבי אליעזר שלקחו גם מן המזבח ששם היה אש מן השמים. ויען שלא היה אז על המזבח אש הדיוט – כי האש שירדה אכלה הכל ולחכה (כנ"ל סוף סימן טז) באופן שלא נשאר רק אש השמים – הוכרחו לקחת אש הדיוט. רק שחטאם היה שהורו הלכה בפני רבם. וזה מובא בסנהדרין (דף סב.) כי הם חדשו דרוש זה בענין זה שלא היה כמהו לדורות שהיה בהקטרת המזבח אש מעלה לבדה. ובמה שכתבנו יש לישב קושיית התוספות שם, עיי"ש.

סימן כה

ותצא אש מלפני ה' ותאכל אותם: מבואר שלשון 'יציאה' לא יבא רק על היוצא מפנים לחוץ, ומוכח שיצא האש מפנים והם היו בהיכל, אם כן יצא האש מקדש הקדשים, דאם מהיכל היה לו לכתוב "ותהלך אש" וכדומה, לא "ותצא". ובמה שכתב "ותאכל אותם" יש דעות. תנא קמא סבירא ליה שהיה רק שריפת נשמה (וכן סתם במשנה משנה א'), ואבא יוסי סבירא ליה שנשרף גם הגוף (וכן סתם למעלה משנה כג). וכבר כתבו התוספות בסנהדרין (דף נב.) דהני תרי סתמי פליגי אהדדי. ומבואר אצלינו (ויקרא ס' סז, ובאה"ש כלל קן) דכל מקום שבא מלת "אותם" תחת הכינוי בא לדייק רק אותם לבד. ומפרש אבא יוסי ולא בגדיהם. כי ממה שכתוב "וישאום בכתנתם" יש לפרש בכתנות הנושאים. ומה שאמר ואומר ולבני אהרן תעשה כתנות

– הם דברי סתם ספרא שסבירא ליה ששרף רק נשמתם. ועל זה אמר "ותאכל אותם" ולא אמר "ותאכלם" – למעט גופם. דאין לפרש למעט בגדיהם דזה ידעינן ממה שכתוב "וישאום בכתנתם", דאין לפרש בכתנות הנושאים דאין כתנות ללוים. ודעת ר' אליעזר ורבי עקיבא שמישאל ואצלפן לא נכנסו להיכל, דקיימא לן בתוספתא (פ"ק דכלים) דבטומאה שהיא בהיכל יכנסו כהנים ולא לוים. ואם כן היה לו לצוות לאלעזר ואיתמר שיכנסו. ועל כרחך שהוציאו אותם מן העזרה ובזה לא מטמאינן כהנים רק לוים מוציאים (וכמו שכתוב בדברי הימים (דה"ב כט, טז) "ויבואו הכהנים לפנימה לבית ה' לטהר ויוציאו את הטומאה אשר מצאו בהיכל ה' ויקבלו הלוים להוציא לנחל קדרון חוצה". וכמו שמובא בסוף עירובין). ואמר ר' אליעזר שאחר מיתתן דחפן המלאך והוציאן לעזרה, ועל זה אמר "ויקרבו וישאום" אף שאין הלוים נכנסים לפנים להוציא הטומאה כשיש כהנים. ורבי עקיבא סבירא ליה שהוציאם לעזרה על ידי חנית של ברזל. וכפי הנראה שניהם סבירא להו כאבא יוסי וכסתמא דלעיל שנשרף גם גופם. ובזה ר' אליעזר אזיל לשיטתיה על פי מ"ש התוספות בסנהדרין שם להקשות לרבי עקיבא דאמר דהטמאים לפסח שני מישאל ואלצפן היו, ואי שריפה ממש הואי לא נטמאו. ותירצו דשלדן קיימת הוי. ובנדה (דף כז:) מת שנשרף ושלדו קיימת טמא. היכי דמי שלדו קיימת אמר אביי כגון ששרפו על גבי קטבלא – ר"ל שבזה לא נתפזר וצורתו וחיתוך איבריו נכרים. ולפי זה לא יכול רבי עקיבא לאמר כר' אליעזר שדחפן המלאך לחוץ דאם כן נתפזר אפרן ולא נטמאו מישאל ואלצפן, ועל כרחך שהיו במקומם, דכיון שהכתונת לא נשרף היה כמת הנשרף על גבי קטבלא ולכן אמר שגררום בחנית של ברזל שתיכף כשנגעו בהם נטמא החנית והם נעשו אב הטומאה על ידי החנית כדין כלים במת ואדם בכלים. מה שאין כן אם היה חנית של עץ פשוטי כלי עץ אין מקבלים טומאה ולא נטמאו במגע ולא במשא כי כשזזום ממקומם נתפזר האפר ותו לא מטמא. ור' אליעזר לשיטתו (בפ"ב דאהלות מ"ב) דאפר שרופין מטמא ברובע, ולדידיה הגם שנדחפו לחוץ ונתפזר האפר – מכל מקום מטמא ברובע. ורבי עקיבא יסבר כחכמים דמטהרין אפר שרופין. אולם יקשה דלפי זה לא נטמאו רק בטומאת כלים ולשיטת הרמב"ם (פ"ו מהל' קרבן פסח ה"ב) בטמא בטומאת מן המת שאין

הנזיר מגלח שוחטין עליו בשביעי שלו. ולא יעלה רק לשיטת הראב"ד שם, עיי"ש. ובספרי נשא (פסקא מד) נזכר גם כן פלוגתא זו ושם ר' יוסי כר' אליעזר ור' ישמעאל כרבי עקיבא. ויש לומר שר' יוסי סבירא ליה שהיה רק שריפת נשמה. ואין להאריך יותר.

סימן כו

ויאמר משה הוא אשר דבר ה' לאמר: מורה שעתה נתחדש לו פירוש דברי ה' שהיו סתומים אצלו. פירש שה' אמר "ונקדש בכבודי", שבהתגלות כבודו באהל מועד יתקדש על ידי שיראו כי גם קדושיו לא יקרבו אליו. ויען שענינים הבחיריים – הגם שקודמים בידיעתו יתברך – נשארו שני קצות האפשר ביד האדם, היה הדבר סתום עד עתה. ואהרן ראה בזה שבניו ידועי המקום, רצה לומר דבוקים בידיעתו על דרך "כי יודע ה' דרך צדיקים" "כי ידעתיו", והוא מדרגה גדולה כי ישוב הנודע אל היודע, שאצלו יתברך הכל אחד כמו שכתבנו במקום אחר. ועל כן שתק וקבל שכר שנתיחד הדבור אליו בפרשת שתויי יין. ומאמר זה מובא בזבחים (דף קטז:).

סימן כז

בני עוזיאל דוד אהרן: אמרו חז"ל ש"דוד אהרן" מיותר. ופירשו שהיה דודו ואהבו מתנהג בדרכיו. כמו שאמר החוקר שהאהבה לא תמצא אלא בין השוים. שמדותיו של אהרן היה אוהב שלום ורודף שלום כמו שאמרו באבות שזה מצד אהבת הבריות. ועל כן בכו עליו כל בית ישראל. ומשה ע"ה – מדה אחרת היה בו להנהיג ולהוכיח את הדור, וזה לא ירוצה רק להגדולים האוהבים תוכחה. ובזה מפרש הכתוב (מלאכי ב':ה') שמדבר בשבח אהרן – "בריתי היתה אתו החיים והשלום וכולי", ר"ל שבענין דברים שבינו לבין הבריות (שהוא חיי המדיניות) היה אתו החיים והשלום; ששלום הבריות זה היה עסק חייו. ובענין דברים שבינו לבין אלקיו – "ואתן לו מורא" – היה מתירא מן דברי התורה עצמם, כי התורה והשם יתברך אחד. ובזה "ויראיני" באופן שלא ירא יראת עונש רק ירא את דבר ה' עצמו. והוסיף "מפני שמי נחת הוא", שפעל '**נחת**' מורה שהשפיל את עצמו מרוב הפחד וזה היה בדברים המקודשים לה' שירא למעול בהם כמשתמש בדבר ששם ה' עליו. וכמו שהיה כשנמשח בשמן הקדש,

ומובא בכריתות (דף ח.). ומה שאמר "תורת אמת היתה בפיהו וכולי" – פירשוהו על פי ההבדל הנודע אצלינו בין **פה** ובין **שפה**. ש'שפה' הוא חצונית נגד הפה, ויציין ב'פה' דברי חכמה וב'שפה' מציין דברי דעת. כי החכמה הם דברים מקובלים מרבו, ואם יבינם בדרכי התבונה ויהיה רגיל בהם עד ידעם בכל עת מבלי עיון והם מורגלים אצלו מן השפה ולחוץ מבלי עיון. ועל זה אמר בירושלמי (פ"ק דפאה) תורת אמת היתה בפיהו אלו דברים ששמע מרבו, ועולה לא נמצא על שפתיו אלו דברים שלא שמע מרבו – שדברים ששמע אוסף בכח החכמה אשר בנפשו ודברים שלא שמע הבין בכח התבונה עד שידעם בדעתו, וזה מיוחס לשפתים. וכאן מציין עניני טומאה וטהרה (שזה היה מורה לרוב לעצמו כי הוא עסק בטהרות) במלת "פיו", שבזה לא מש מתורת רבו. ועניני איסור והיתר שהיה מורה לאחרים ציין במלת "שפתיו", כי זה הוציא מן השפה ולחוץ. ור"ל שאף לא נמצא עולה בדרכי למודו לאחרים שיטעו בדבריו. והוסיף עוד שחוץ מן השלום המדיני היו לו שלום עם אלקיו, שלא התרעם על מדותיו. וחוץ מיראתו את דברי התורה למד דעת ליראה ה' עד שפושעים שבו בתשובה.

סימן כח

ויאמר משה אל אהרן ולאלעזר ולאתמר: הקדים את אהרן בדבורו, הגם שיותר היה ראוי להקדים אלעזר ואיתמר שבהם היה זה דבר חידוש (מה שאין כן אהרן הוזהר בלי זה על פריעה ופרימה בפר' אמור שנאמרה כבר ביום שהוקם המשכן כדתני לוי בגיטין (דף ס.)). ולא עוד אלא שתפס אצל אהרן מלת "אל" ובאלעזר ואיתמר שימוש הלמ"ד, (וכפי דעת הרש"ף ביריעות שלמה מלת "**אל**" הנסמך אל '**אמירה**' תורה על אמירה נמשכת תבונית, ולא כן שימוש הלמ"ד, עיי"ש), שמשמע שייחד עיקר דבורו לאהרן ושהוא יתבונן בו. לא בניו. ומדוע? אמר רבי משום דבגדולה מתחילין מן הגדול ועל כן הקדים וייחד את אהרן לעיקר בדיבורו. ובקלקלה הקדים את הנחש וחוה ושמש במלת "אל" – "ויאמר אל הנחש...אל האשה אמר", ואחר כך לאדם אמר בשימוש הלמ"ד שהיה טפל בדבור; הגם שעיקר העונש היה מגיע לאדם שהוא חטא. וזה מצד שבקלקלה מתחילין מן הקטן. ומאמר זה מובא בתענית (דף טו:) ובברכות (דף סא.).

ושם כתוב "ויאמר משה אל אהרן וכולי קחו את המנחה", וצריך להגיה "ראשיכם אל תפרעו", כי על פסוק זה נשנה בספרא ומטעם שכתבתי.

סימן כט

ראשיכם אל תפרעו: שם '**פרע**' בא על שער הראש שהיה נויל בעת ההוא אם גדל יותר משלשים יותר (כמו שאמר ר"י בנזיר (דף ו:)) ומצאנוהו על גילוי השער מן הכיסוי – "ופרע את ראש האשה" (במדבר, ו). ולפי זה יש לפרש שמה שכתוב פה "אל תפרעו" ובכהן גדול "את ראשו לא יפרע" – היינו שלא יסור הכובע, כי גם במה שכתוב במצורע לקמן (ויקרא יג, מה) "ראשו יהיה פרוע" מפרש רבי עקיבא "פרוע" מגולה (כמו שמובא בספרא (פרק יב מ"ו)), ואינו דומה עם מה שכתוב בנזיר "גדל פרע" ששם בא פעל 'גדל'. וזהו שאמר יכול אל תפרעו מן הכובע. אולם מצאנו ביחזקאל (יחזקאל מד, כ) "ופרע לא ישלחו בבואם אל החצר הפנימית" – מבואר שהזהיר את הכהנים מלגדל שער בבואם למקדש, ומזה נלמד דהוא הדין אזהרה דפה ודכהן גדול (שטעמו משום שהם במקדש ה' תמיד כמו שכתב הרמב"ם (פ"א מהל' ביאת מקדש ה"יא)) הוא על גידול שער. וזהו שאמר נאמר להלן פריעה – רצה לומר ביחזקאל. ועיין בסנהדרין (דף כב:).

סימן ל

ובגדיכם לא תפרומו: יש הבדל בין **קריעה** ל**פרימה**. שקריעה כולל כל מקום ובכל אופן שיקרע [כמו "יקרענה בתער הסופר" (ירמיהו ל"ו:כ"ג), "שפה יהיה לפיו סביב לא יקרע" (שמות כ"ח:ל"ב)], והקורע בכל שהוא לוקה (פ"ט מהל' ביאת מקדש ה"ג), ולכן בא בהשאלה על עצמיים הגיונים – "קרוע אקרע הממלכה" (מלכים א י"א:י"א) אבל הפרימה הוא הקריעה במקום השפה, שקורע את האימרא, ודוקא בבית הצואר למעלה [כמו שמובא במסכת שמחות (פרק יא) אין קורעין אלא בשתי המוריות, הקורע מן החיפה ומן הצדדים לא יצא. וכמו שמובא ביורה דעה (סי' שמ)], ודוקא ביד כמ"ש במועד קטן (דף כב.). ולכן אמר בהוריות (דף יב:) דכהן גדול פורם למטה. וכן דייק הרמב"ם (פ"א מהל' ביאת מקדש ה"טו) או קרוע בגדים **כדרך שקורעים על המתים**. וזהו שאמר בסוטה (משנה סוטה פ"א מ"ה) אוחז בבגדיה אם נקרעו נקרעו אם נפרמו נפרמו.

סימן לא

ולא תמותו: משמעות הכתוב כי אם יפרעו ויפרומו יתחייבו מיתה. ובמועד קטן (דף כד.) אמרו אבל שלא פרע ולא פרם חייב מיתה שנאמר "ראשיכם אל תפרעו ולא תמותו" הא אחר חייב מיתה. וזה מורה בהפך - שהוא רשות שלא יפרעו. ולכן אמר הרמב"ן בפירוש התורה והר"י בתוספות שם שדרשות אלה אסמכתות. ולדעתי יש להם שורש חזק. שבאמת עיקר משמעות הכתוב הוא אזהרה שלא יפרעו ולא ימותו, כי אם הוא רק רשות מה צורך לאמר שלא ימותו אחר שהרשה להם בל יפרעו ויתאבלו? אך כי יש פה זרות בלשון, כי אחר העיון במקרא ראינו שיציין הכתוב האזהרה התולדיית, לפעמים במלת "פן" – "ולא תגעו בו פן תמותון" (בראשית ג':ג'), "תקח לה פן נהיה לבוז" (שם לח,), "וגם הכהנים..יתקדשו פן יפרץ בהם ה'" (שמות י"ט:כ"ב), "אל יהרסו לעלות פן יפרץ בם" (שם, יט), "ואל ידבר עמנו אלקים פן נמות", וכדומה ולפעמים יציינו במלת "לא" – "והיו על אהרן בבואו אל הקדש ובצאתו ולא ימות", "דבר אל אהרן ואל יבא בכל עת אל הקדש..ולא ימות" (ויקרא טז, ב), "וכסה ענן הקטרת..ולא ימות" (ויקרא טז, יג), וכדומה. וההבדל מבואר שמלת "פן" מציין החיוב ומלת "לא" מציין השלילה. ולפי זה יש הבדל לפי הענין. שאם התולדה מחויבת מעצמה, למשל שמוכן למות, ונתן תקון שאם יעשה כן לא ימות – ישמש במלת "לא". ואם המיתה אינה מחויבת מעצמה, רק שמודיע שאם לא יעשה כפי שצוה ימות – ישמש במלת "פן". למשל, במה שכתוב "וכסה ענן הקטורת..ולא ימות" - המיתה מובנת מן הסברה לכל הקרב אל משכן ה' כמו שהי' בבני אהרן, ונתן לו תקונים שאם יעשה כן לא ימות. אבל במה שכתב "ולא תגעו בו פן תמותון" – חדש הוא להם שימותו בנגעם דרך עונש. וכן כשאמר "תקח לה פן נהיה לבוז", הבוז הוא דבר יתחדש אם ידרוש אחריה, ולא יצדק לאמר "ולא נהיה לבוז" שמשמע שכבר מוכן לבוז והוא עושה תקנה שלא יהיה לבוז. ולרוב תצדק מלת "פן" בתולדה שאחרי תנאי הבא במלת "לא" "אל תגעו בכל אשר להם פן תספו" (במדבר טז, כו) "לא תעבר בי פן בחרב אצא" (במדבר כ, יח) "אל תשמע קולך עמנו פן יפגעו בכם אנשים מרי נפש" (שופטים יח, כה) ומלת "לא" בתולדה שאחרי תנאי שבא בחיוב "ושמרתם את

משמרתי..ולא יהיה קצף" (במדבר י"ח:ה') "ותכל תלונותם מעלי ולא ימותו" (שם, יז) "קבר תקברנו... ולא תטמא את אדמתך" (דברים כא, כג) "ביומו תתן שכרו ולא יקרא עליך אל השם" "וישוב למקומו ולא ימות אותי ואת עמי" (שמואל א ה':י"א) "שוב ולך בשלום ולא תעשה רע בעיני הסרנים" (שמואל א כ"ט:ז') ובמקום שימצא מלת "פן" אחר תנאי מחייב עיקר כוונתו על השלילה כמו "ההרה לכו פן יפגעו בכם הרודפים" (יהושע ב, טז) – רוצה לומר **אל** תלכו בדרך. וכן במה שכתוב "תקח לה פן נהיה לבוז" עיקר דבריו **אל** תבקש אותה כי אז נהיה לבוז. והבן. ולפי זה היה יותר מתוקן שיכתב פה מלת "פן" שהוא הודעה שאם יפרעו ימותו כמו שכתב אחר כך "ומפתח אהל מועד לא תצאו פן תמותון". לא לכתוב מלת "לא" שבזה צריך לדייק מכלל לאו אתה שומע הן. ובזה חדשו חז"ל במועד קטן שאבל אַחֵר שלא פרע חייב מיתה. ולכוונה זו בא מלת "לא" תחת "פן", כי היה צריך גם כן להודיע השלילה שלא ימותו, ומכלל לאו אתה שומע הן שאם יפרעו ימותו. והרמב"ם (פ"א מהל' ביאת המקדש ה"ח) כהן שגדל שערו אסור לו לכנס מן המזבח ולפנים ואם נכנס ועבד חייב מיתה בידי שמים שנאמר "ויין לא ישתו ופרע לא ישלחו" מה שתויי יין במיתה אף מגודלי פרע. וכתב הכסף משנה משום דקרא ד"ראשיכם אל תפרעו" יש לפרשו לרשות. ובכל זה, אחר שהאמת שאינו לרשות, פירוש הכתוב ולא תמותו - שאם עשה כן ימות; דהא בהלכה י"ד כתב דקרוע בגדים חייב מיתה כדין פרוע ראש שנאמר "ראשיכם אל תפרעו ובגדיכם לא תפרומו ולא תמותו" – הא אם עבד והוא קרוע בגדים חייב מיתה, עיי"ש. וכדרושים האלה תמצא בפר' אמור (ס' למ"ד), ובמקום אחר שבא מלת "לא" אחר שלילה יהיה לרוב אזהרה בפני עצמו. שכן במה שכתב "ולא יחלל זרעו בעמיו" שפרש"י שלילה בלבד פירשו חז"ל שהוא לאו בפני עצמו ואמרו שקדש ובעל לוקה שתים, אחד משום "לא יקח" ואחד משום "לא יחלל". וזה הוציאו ממה שלא אמר "פן יחלל". ובמה שכתוב בפר' אמור (ויקרא כא, כג) "ולא יחלל את מקדשי" פירשוהו בספרא (שם סימן ס) שקאי על כלל הפרשה וגם על מה שכתוב תחלה שלא יעבד בעל מום. ואם כן הוא ענין בפני עצמו שלא יחלל בשום ענין. ועיין מה שכתבנו שם.

סימן לב

ועל כל העדה יקצוף: מלת "לא" נמשך גם למטה – ועל כל העדה לא יקצוף. אולם למה יקצוף על העדה אם הם יעברו חק ויפרעו? פירשו בספרא שפירושו שלא על העדה יקצוף על ידי שלא נקברו ונספדו המתים כראוי כי הם יבכו את השריפה. ולפי זה עיקר הכוונה "ואחיכם יבכו את השריפה" ועל ידי זה 'על כל העדה לא יקצוף'. פירוש: שהם יענשו אם יתאבלו, והעדה יענשו אם לא יתאבלו. ומה שכתב "את השריפה אשר שרף", שכפל השם עם הפעל, וכבר בארנו (ויקרא ס' יג) שבכל מקום שכפל השם על הפעל יש בו דרוש. אמרו שבא ללמד שזה נקרא בשם 'שריפה', כי הפעל '**שרף**' יאמר לפעמים על צד ההרחבה על כל דבר שדומה למאכולת אש כמו שכתבנו (ויקרא ס' רלח). אבל כשכפל הפעל עם השם מורה ששריפה כזו הוא שריפה גמורה. ונפקא מינה לשריפת בת כהן ושריפה האמורה באשה ואמה שיהיה על ידי פתילה של אבר, וכמו שאמרו בסנהדרין (דף נב.).

סימן לג

ומפתח אהל מועד לא תצאו: אחר שאזהרה זו עומדת לדורות באר שהוא רק בשעת עבודה דהא בכהן גדול הוא רק בשעת עבודה. ומה שנשנה אזהרה זו גבי כ"ג פירש הרמב"ם (פ"ב מהל' ביאת המקדש ה"ו) דכהן גדול אם מת לו מת מקריב אונן וכהן הדיוט אף על פי שאינו יוצא אינו מקריב. וגם אלעזר ואיתמר לא הקריבו כמ"ש בזבחים (דף קא.), וכי הם הקריבו אני הקרבתי וכהן גדול מקריב אונן. ולפי זה מה שאמר הספרא מנין לכהנים שבכל הדורות פירושו כהן הדיוט. וכן פירש הרמב"ן ופירש שזהו מ"ש תלמוד לומר "כי שמן משחת ה' עליכם" ולא אמר "כי בשמן הקדש נמשחתם", רק שמשחת ה' עליכם כמ"ש "והיתה להם משחתם לכהונת עולם". והראב"ד בהשגות חולק וסובר דמה שאמרו בספרא מנין לכהנים שבכל הדורות היינו כהן גדול, כי אלעזר נמשחו והיה דינם ככהן גדול. וכן נראה דעת הסמ"ג שלא הביא אזהרה זו.

סימן לד

ויעשו כדבר משה: למעלה (סוף פר' צו) אמר "ויעש אהרן ובניו כל הדברים אשר צוה ביד משה", וכאן הוסיף שעשו "**כדבר** משה" – שקיימו עליהם מצות משה ודבורו מצד

עצמו מבלי חקור על שרשי הציוי ומקורה. וכן בשלוח טמאים כפל דבריו "ויעשו כן בני ישראל וישלחו אותם אל מחוץ למחנה" – שמעו לפקודת משה תכף. והוסיף לאמר כי באמת דברי משה היו דברי ה'. וזהו שאמר (במדבר ה, ד) "כאשר דבר ה' אל משה כן עשו בני ישראל". וכן שבח את יהושע, הקדים ואמר שמה שצוה משה את יהושע לא היה מלבו רק "כאשר צוה ה' את משה" ואמר "וכן עשה יהושע" כאשר צוהו משה מבלי הפיל דבר ארצה.

סימן לה

יין ושכר את תשת: דעת התנא קמא דשכר הוא שם ליין ישן המשכר ואינו כולל שאר משקים המשכרים (דיליף מנזיר דשם יין ושכר רק יין ישן). ואם כן שכר מיותר, דכל שכן הוא מיין. וזה כלל דאם מזהיר על שני דברים שהאחד נשמע מהשני והוא מיותר – על כרחך שמזהיר עליו במדרגה יותר גדולה, וכמו שכתבנו בפרשת אחרי (סימן ז וסימן קכט). ולכן סבירא ליה דיין באזהרה ושכר במיתה, ועונש "לא תמותו" הוא רק על שכר. ודעת ר' יהודה דשכר הוא שם כולל לכל המשקים המשכרים, ואם כן יין מיותר, דכל שכן הוא משאר משקים. ולכן סבירא ליה דיין במיתה ושכר באזהרה. ור"ל אליעזר סבירא ליה דשכר אינו שם רק תואר הפעל, וביאורו יין אל תשת שכר, ר"ל אל תשתהו באופן משכר, ר"ל בלא מים ובלא הפסק בינתים; שרק באופן זה מוזהר. אבל אם שותהו באופן בלתי משכר – פטור. ובגמרא גריס בדברי ר' אליעזר יין אל תשת ושכר, אל תשתהו כדרך שכרותו. וגירסא זו עיקרית. דלא כהרשב"א בתשובה שהחזיק גירסת הספר יין אל תשת ושכר אל תשת. וגם לגירסא זו פירושו "ושכר אל תשת" – אל תשתה את היין שכר, ר"ל באופן משכר. ובריית זו מובאת בכריתות (דף יג:) ושם פסק הלכה כר' אליעזר. ולפי זה אינו חייב רק אם שותה רביעית יין חי, בבת אחת, מיין שעברו עליו מ' יום. לא כתנא קמא דלוקה על יין מגתו ולא כר' יהודה דמחייב מיתה על כל יין ומלקות על משקים המשכרים. וזה גם כן דעת הרמב"ם שפסק (פ"א מהל' ביאת מקדש ה"א) שאינו חייב רק על רביעית יין חי בבת אחת שזה כר' אליעזר. ומה שפסק (בהלכה ב') שאם היה שכור משאר משקים המשכרים הרי זה לוקה ועבודה כשרה – הוא רק אם נשתכר. ולא מפני אזהרה דפה,

רק משום דשכור הוא מום הפוסל באדם ולא בבהמה כמו שאמרו בבכורות (דף מה.). ובגמרא שם מקשה על מה דחשב שכור בהדי מומים הפוסלים באדם ולא בבהמה והלא שכור מחיל עבודה? . ומשיב: בשאר משקים המשכרים ודלא כר' יהודה – מבואר דלתנא קמא ור' אליעזר החולקים על ר' יהודה שכור משאר משקים אינו מוזהר משום יין ושכר אל תשת ובכל זה הוא בכלל בעל מום. ואזיל לשטתו שכתב (פ"ו מהל' ביאת המקדש ה"ו) דכל מי שיש בו מום מן המומים הפוסלים באדם ולא בבהמה לוקה ואינו מחלל עבודה. ולכן דלג (בפרק ח מהל' ביאת המקדש ה"ח) ולא חשב שכור בכלל המומים הפוסלים באדם לבד, שחשבו במשנה בלי חולק, כי סמך את עצמו על מה שכבר כתבו בפרק א הלכה ב. כמו שהאריך בכסף משנה שם והרשב"א בתשובה (ס' שסג).

סימן לו

אתה ובניך אתך: יש פה שני יתורים (א) מלת **אתך**, שלא יצדק רק אם יתחברו אתו בפעולה אחת כמו "צא מן התיבה אתה ואשתך אתך". וכן "ויקרב אותך ואת כל אחיך בני לוי אתך", טפלים לך (במ"ר, יח). לא בדבר שכל אחד מובדל בפעולתו, שהלא כל אחד מוזהר לשתות בפני עצמו. ועל כן פירשו חז"ל שמלת "אתך" אינו מבאר פעל "תשת" – שלא ישתו אתך – רק מבאר שם "בניך", ובא מלת "אתך" על הדימוי והתחברות בניך אשר אתך, ר"ל משתמשים בכהונה, לא חללים. וכן פירשו בכמה מקומות "אתך" "עמך" – בדומים לך. (ב) מלת "אתה" מיותר גם כן שהיה יכול לאמר "אל תשת ובניך אתך" (ולמה בא שנית שם הגוף נוסף על השם שנרמז בפעל?). [וכבר אמרו בשבת (דף קנד:) לכתב "לא תעשה כל מלאכה ובהמתך"?, "אתה" למה ליי? איהו ניהו דמחייב, בהמתו לא מחייב. וכאן אי אפרש לפרש כן.] ופירשוהו מפני שמן מלת "אתך" אין למעט רק חללים, לא בעלי מומין שהם אתו בכהונה לענין שאוכלים בתרומה וקדשים ומוזהרים על הטומאה. לכן הוסיף "אתה ובניך" לדמותם שנית, שידמו בניו אליו, ובזה נדע שצריך שידמו לגמרי שלא יהיו גם בעלי מומין.

סימן לז

אתה ובניך אתך בבואכם אל אהל מועד: יש פה זרות כפי חוקי המליצה, כי בכל מקום שידבר על הנושאים דרך כלל ופרט יבואו הנושאים המפורטים בסוף המאמר – "ויעל אברם ממצרים הוא ואשתו וכל אשר לו" (בראשית י"ג:א'), "וישב יוסף במצרים הוא ובית אביו" (שם נו, כב), "ושמחתם לפני ה' אלקיכם אתם ובתיכם" (דברים י"ב:י"ח), "כי אם לפני ה' אלקיך תאכלנו במקום אשר יבחר ה' אלקיך בו אתה ובניך וכולי" (דברים י"ח:י"ד) "ושמחת בכל הטוב אשר נתן לך ה' אלקיך...אתה והלוי" "אתם נצבים היום כולכם..ראשיכם שבטיכם" (דברים כט, ט) וכן היה לו לכתוב פה "יין ושכר אל תשת בבואך אל אהל מועד אתה ובניך". ופירשו חז"ל בספרא שאם יאמר כן נפרש שאינו אסור רק בבואם אל אהל מועד ונאמר (א) שאינו חייב אם נכנס למזבח שאינו אהל מועד (ב) שאינו חייב רק בבואם לא בצאתם (והוא לפי' הרמב"ם אם הכניס עמו יין ושתהו באהל מועד ויצא משם) דהא "בבואם" כתיב (ג) נאמר שהחיוב מיתה הוא משום ביאת אהל מועד לבד אף שלא עבד. והאמת הוא שאינו חייב מיתה רק אם שתה ועבד וכמו שאמרו התוספות בכריתות (דף יג ד"ה ונכנס) והרמב"ם (פ"א מהל' ביאת מקדש). ומה שכתב "בבואכם אל אהל מועד" אינו משום הביאה רק משום העבודה והוא על פי מה שכתב הרמב"ם (פ"ב מהל' ביאת המקדש ה"ב) דכהן שנכנס להיכל שלא לעבודה לוקה (וכמו שכתב הכסף משנה בשם הסמ"ג דהשתחוייה גם כן אינה מותרת רק בגמר עבודה, עיי"ש). ולפי זה מה שכתוב "בבואכם אל אהל מועד" פירושו בעת עבודה, כי לא יצויר שיבואו לאהל מועד בלא עבודה. וכן הדין דאם נכנס מן המזבח ולפנים ולא עבד – אף על פי שאינו חייב מיתה – לוקה. וכן אף ששתה בעת יציאה לוקה. ואם עבד אף במזבח חייב מיתה. כי מה שכתוב "בבואכם אל אהל מועד" אין הטעם משום ביאת אהל מועד רק משום שעבד אז ובגמר עבודה נכנס לאהל מועד להשתחוות. וכל דינים אלה (כמ"ש ברמב"ם פרק א מהל' ביאת המקדש הלכה טו וטז) ידעינן ממה שהקדים לכתוב "אתה ובניך אתך" שכפי חוקי הלשון ראוי שיבואו הפרטים בסוף המאמר, ומזה ידעינן שמה שכתוב "יין ושכר אל תשת" הוא מאמר פוסק בפני עצמו; שתחלה הזהיר בסתם שלא ישתה יין

ושכר אף בשאינו עובד, ואחר כך פירש טעם האזהרה הכוללת הזאת כדי שבבואכם אל אהל מועד לא תמותו, שפי' שכשיעבדו עבודה שתוויי יין יתחייבו מיתה, ולכן הוזהרו אף כשאינם עובדים. ומזה ידעינן שהאזהרה הוא החלטית אף בשאינו עובד, ומיתה אינו חייב רק כשעובד; בין בהיכל בין במזבח בין בביאה בין ביציאה. כי מה שכתוב "בבואכם אל אהל מועד" אינו משום ביאת אהל מועד דוקא, דאם כן איך יהיה זה נתינת טעם לאזהרה ההחלטית שלא ישתו אף סמוך למזבח כדי שלא ימותו בבואם – למה יבואו לאהל מועד והם בחוץ? ועל כרחך שפירושו בבואכם אל אהל מועד בעבודה, ולכן לא יכנסו שתויי יין לפנים פן יעבדו עבודה ויתחייבו מיתה. וכל זה נודע ממה שכתוב "אתה ובניך אתך" קודם "בבואכם אל אהל מועד", שמזה ידעינן ש"יין ושכר אל תשת" הוא מאמר פוסק בפני עצמו כנ"ל. מה שאין כן אם היה כתוב "בבואכם אל אהל מועד אתה ובניך אתך" היה הכל מאמר אחד שלא ישתה בבואו אהל מועד דוקא, והיינו מדייקים שבמזבח ובצאתו מאהל מועד מותר לשתות. וזהו שאמר בספרא מנין אף ביציאה? ת"ל אתה ובניך. מנין לעשות המזבח כאהל מועד? ת"ל אתה ובניך. ומנין וכולי. רצה לומר שכל זה ידעינן ממה שכתוב "אתה ובניך" אחר "יין ושכר אל תשת". והכ"מ התעורר מנא לן כל הדרשות הללו ומנא לן לחלק דאם נכנס בלא עבודה לוקה ואם עבד חייב מיתה, וכמ"ש הרמב"ם "והכתוב לא הבדיל ביניהם". וכבר השיג הרמב"ן על הרמב"ם מטעם זה וטען עליו שאם הכתוב מדבר מביאה גרידא יתחייב מיתה ואם מדבר מביאת עבודה מנא לן אזהרה על ביאה גרידא. ולמה שכתבנו ניחא. ורבי לומד זה מקידוש ידים ורגלים שגם שם כתוב הלשון "בבואם אל אהל מועד". ומה שאמר [**במשנה ה**'] מנין לרבות שילה ובית עולמים – התבאר בפר' צו (סימן עד). ומה שאמר "ולא תמותו" מכלל לאו אתה שומע הן – התבאר למעלה (סימן לא). ובמה שאמר שחייב על המזבח – פליגי הרמב"ם והראב"ד. להרמב"ם פירושו אם נכנס מן המזבח ולפנים, והראב"ד סובר שבין האולם ולמזבח הם מעלות דרבנן ועל המזבח עצמו יודה גם הראב"ד שחייב גם בלי עבודה.

סימן לח

מלבי"ם: והנה מה שכתב "ולהורות את בני ישראל" פירושו שכן לא יורה כשהוא שכור. ויען שההוראה היה מוטל על הכהנים כמו שכתוב "יורו משפטיך ליעקב" [וכמו שכתבנו בסדר ויקרא (ס' רד)], ולכן אמר שלא ישתה יין ושכר בין בבואו אל אהל מועד לעבודה בין בבואו להורות. ובכל זה ידעינן שעל ההוראה בשכרות אינו חייב מיתה דהא ההוראה תהיה גם על ידי ישראל וחיוב מיתה לא נזכר רק בכהנים כמו שכתוב "אתה ובניך..ולא תמותו", וישראל אינו חייב מיתה על השכרות. ולפי זה אנו דנים מקל וחומר שגם אהרן ובניו אינם חייבים מיתה על ההוראה, דהא הם עדיפי מישראל שמותרים לכנס באהל מועד כשאינם שתויי יין. ואם כן, אם ישראל (שגרועים לענין הכניסה באהל מועד) אינם חייבים מיתה על ההוראה – כל שכן כהנים. וזהו שאמר יצאו ישראל מן הכתוב אהרן ובניו מקל וחומר.

סימן לט

חוקת עולם: לפי דברי הגמרא זבחים (דף יח.) זה פירוש הברייתא. שמה שכתוב "ולהבדיל בין הקדש" יש לפרש כדי שתבדילו בין עבודה קדושה למחוללת – הא למדת שאם עבד והוא שתוי - עבודתו פסולה. [וכן פרש"י בחומש. וכן כתבו התוספות תענית (דף יז:), וכן משמע מלשון הגמרא בבא מציעא (דף צ:) הא משתי ומיעל שרי ולהבדיל בין הקדש אמר רחמנא.] אך מזה לא נדע רק עבודה שהזר חייב עליה מיתה. ומנין לרבות יציקות ובלולות וכולי - שאין הזר חייב עליהם מיתה כמ"ש במשנה דזבחים (דף קיב:) דבעינן עבודה תמה (כמו שלמד ביומא דף כד)? ולמד זה ממה שכתוב "חוקת עולם" שהוא מיותר לגזירה שוה ממחוסר בגדים שחייב מיתה בכל העבודות. וזהו שאמר בספרא חוקת עולם לרבות יציקות וכולי. עתה מבאר דבריו: **מנין דשתויי יין שעבד - עבודתו פסולה**? **תלמוד לומר ולהבדיל**, ר"ל שכפי הפשוט נוכל ללמוד מן "ולהבדיל", אך שעל זה יש לפרש שאינו חייב רק בעבודה שזר חייב עליו מיתה. **ומנין למחוסר בגדים** פירשו בגמרא מנין ששתויי יין דומה למחוסר בגדים (ופירוש "למחוסר" - **כ**מחוסר), **תלמוד לומר חוקת חוקת לגזירה שוה**, ויליף שתויי יין ממחוסר בגדים. וזה באור על מה שנזכר בריש הברייתא חוקת עולם לרבות יציקות ובלילות.

וממילא אחר שלמדינן מגזירה שוה – עיקר קרא "ולהבדיל" אתי על הוראה. וזהו שאמר בגמרא שם והא מהכא נפקא וכולי דתניא מנין לשתויי יין שאם עבד חלל וכולי. אי מהתם הוה אמינא עבודה דזר חייב עליו מיתה. והא תנא ולהבדיל קא נסיב. מקמי דליקו גזירה שוה (ר"ל שבלא הגזירה שוה הייתי יודע עבודה דזר חייב עליו מיתה מן "ולהבדיל"). והא תנא מחוסר בגדים הוא דיליף משתויי יין. הכי קאמר מנין שלא נחלקו בין מחוסר בגדים לשתויי יין.

סימן מ

ולהבדיל בין הקדש ובין החול: פירוש ששתוי אסור להבדיל בין הקדש ובין החול, והם כששמים את העירוכין. ובגמרא כריתות (דף יג:) גריס "אלו הדמים והערכין חרמים והקדשות". וכן לא ישתו יין בבואו להבדיל בין הטמא ובין הטהור בהוראת טומאת וטהרות. וכן בבואו להורות יתר הוראות. ומ"ש "את כל החוקים" פירשוהו על המדרשות, וכן פירשוהו בספרא (אחרי מות פרשה ח מ"ט) (בחקתי פרק ח מי"ב). כי החק הוא דבר הנחקק על ידי כללים וחוקי הלשון, וכן דרשות תורה שבעל פה כולם בנוים על חוקי הלשון ויסודותיו וכלליו כפי שנמסרו מסיני. וההלכות הם נדברו בעל פה. וכולם נסמכים על המקרא שניתן ביד משה. ומה שאמר יכול אף התרגום – גריס בגמרא "יכול אף המשנה ור' יוסי בר' יהודה אומר יכול אף הגמרא. ובגמרא גריס "ביד משה זו גמרא". ויש לפרש משום דהגמרא ניתנה ביד משה לפי הכרעת שכל האנושים, כי על תנאי זה נתנה תורה שהשכל האנושי יכריע בכל דבר ספק. וכמו שאמרו (בבא מציעא פו, א) מאן נוכח נוכח רבה בר נחמני, וכמו שכתב הר"ן בדרשותיו. ולר' יוסי בר' יהודה גם הגמרא מותר דרך לימוד, רק הוראה אסורה שהיא המורה איך לעשות להלכה. והנה ההבדל בין קדש לחול הוא שימוי דמים, לא הוראה. וכן בין טומאה לטהרה משכחת בלא הוראה כמו בטהרת מצורע שחכם ישראל מורה וכהן עם הארץ רואה הנגע ואומר טמא על פי דברי החכם כמ"ש בספרא (תזריע). וקמ"ל שאף בזה לא יהיה שכור.

סימן מא

ואל אלעזר ואל איתמר בניו: כלל בלשון שכל תואר המיותר, שהמתואר ניכר בלעדו, יש בו טעם או דרוש. וכן בשם תואר או מצטרף הנלוה לשם העצם. כמו שאמרו בבראשית רבה (פרק כב) "וידע אדם את חוה אשתו" - חויא חויך ואת חויא דאדם, ר"ל דהיה די לכתב כמו שכתוב (בפסוק כה) "וידע אדם עוד את אשתו". ובמדרש ((בר"ר כב, ח)) "ויקם קין על הבל אחיו" שהבל נתמלא על קין רחמים - שעל זה אמר "אחיו". (בר"ר, לו) "וירא חם אבי כנען" - כנען ראה והגיד לחם, שעל זה אמר "אבי כנען" (בר"ר, נב) "על דבר שרי אשת אברם" - שהיתה אומרת לו שהיא אשת אברם ולא פירש. וכן ברבה (בר"ר, מה) על הגר שפחת שרי, עיי"ש. (ופרשה מז) על "שרי אשתך" מרתא דבעלה. וכן דריש (בר"ר, נ) מה שכתוב "חתניו לוקחי בנותיו" (בר"ר, סג) מה שכתוב "בקחתו את רבקה בת בתואל אחות לבן" (בר"ר, סה) על מה שכתוב "ויקרא את עשו בנו הגדול" ופרק ע"ו (בר"ר, עו) על מה שכתוב "וישלח יעקב מלאכים אל עשו אחיו" (בר"ר, פ) על "ותצא דינה בת לאה כאמה בתה", וכן בכמה מקומות. ואם כן במה שכתב פה תואר "בניו" שמיותר – דריש בספרא שהיו בניו ושוים לו בכבוד ובדממה. ונראה דמה שאמר "בכבוד" דריש מפה ומה שאמר "בדממה" דריש ממה שכתוב למעלה (פסוק ו) "ויאמר משה אל אהרן ולאלעזר ולאיתמר בניו". וכבר בארתי (שם ס' כח) שממה שכתוב "אל אהרן ולאלעזר" מורה שיחד עיקר הדבור לאהרן כפי ההבדל שיש בין 'אמירה' שאחריו "אל" ובין 'אמירה' שאחריו למ"ד, עיי"ש. ואמר בספרא שזה להקדים את הגדול בגדולה. לפי זה לא מוכח משם שהשוו לו בכבוד רק שהשוו לו בדממה. שאי לאו כן היה לו ליחס האמירה לאלעזר במלת "אל" שמורה על שימת לב והבין במאמר כמש"ש שזה היה ראוי אם לא דממו והתאבלו יותר מדאי. מה שאין כן פה שאמר בכולם מלת "אל" מורה ששוים בכבוד. והבן. ובמה שכתב "הנותרים" שהוא מיותר דריש שרק הנותרים נחשבו בניו להדמות אליו בכבוד, לא הראשונים. וזהו שאמר יכול אף הראשונים וכולי תלמוד לומר "הנותרים". ורבן שמעון בן גמליאל חולק על זה וסבירא ליה שאם היו נדב ואביהוא חיים היו קודמים בכבוד, רק מפרש שמה שכתוב

"הנותרים" הוא מדבורו של משה אליהם שהזכיר להם שהם נותרים כי אחיהם מתו. וזכר סבת מיתתם על שעשו דבר שלא בעצה למען ילמדו מוסר וישמעו וייראו. וכפי הנראה תנא קמא ורשב"ג פליגי בפלוגתת ר' ישמעאל ורבי עקיבא במכלתא דמלואים (משנה לב). תנא קמא סבירא ליה כר' מאיר שהכניסו אש זרה ממש שזה מחוסר אמונתם שירד האש כמו שפרשתי למעלה (סימן ?), ולכן סבירא ליה דאין הראשונים שקולים בו בכבוד. ור' שמעון בן גמליאל משום ר' אלעזר בן עזריה יסבר כר' ישמעאל שלא היה אש זרה רק הכניסוה בלא עצה, וזהו שאמר בלשונו "לא היה לכם להסתכל באלו שעשו דבר שלא בעצה", ואם כן סבירא ליה שהיו ראוים לכבוד. ור' אליעזר שאמר קרובים היו לשטף השקיף על מלת "הנותרים" כפי ההבדל שיש בין **נשאר** ובין **נותר**. ששניהם יציינו השאר החלק מן הכל. רק "נשאר" מציין שנשאר בכוונה ו"נותר" מציין שנותר שלא בכוונה, כמו שפרשנו תמיד בתנ"ך. ומזה יעמד עוד הבדל שכיון שחלק הנשאר הופרש ונתיחד בכוונה לבדו – ממילא לא היה משותף עם הכל כלל. מה שאין כן חלק הנותר (שהוא שלא בכוונה) – היה משותף תחלה עם הכל, רק על פי מקרה נותר לבדו. כמו שכתוב "וישאר אך נח" "ויותר יעקב לבדו". כי נח לא היה בכלל השטף כלל אבל יעקב היה בכלל העוברים ונותר במקרה. וכן ממה שכתב "הנותרים" ולא "הנשארים" דייק שהיו קרובים לשטף. וכן אמר ביומא (דף פז.) הרבה בנים היו לו לאהרן שראוים לשרוף שנאמר "הנותרים" אלא זכות אביהם עמדה להם. ור"א לשיטתו שאמר (במכלתא דמלואים מש' ל"ה) שמתו בחוץ ושם היה גם אלעזר ואיתמר והיו קרובים לשטף.

סימן מב

קחו את המנחה הנותרת מאישי השם: הכתוב יאמר תמיד על השירים "הנותרת מן המנחה" (ויקרא ב:ג, ב:י, ושם ו:ט), לא "המנחה הנותרת" שמשמע שכל המנחה נותרה מאשי השם. מזה למד הספרא שרמז על מנחת נחשון. שכפי שנבאר בסימן שאחרי זה היתה מנחת נסכים שדינה שתשרף כולה על גבי האישים, ופה היה הוראת שעה שלא הקטיר רק קומץ. ואם כן היתה מנחה מאשי השם – כי היתה ראויה לאישים – ונשתנה דתה לאכילה. אולם אם היה מכוין על מנחת נחשון לבדה לא

יצדק מלת "הנותרת" והיה לו לכתוב "קחו את המנחה מאישי השם", והיה פירושו המנחה שניתן להם מן האישים (כמו "חלקם נתתי לכם מאישי"), ומזה למד שבמלת "הנותרת" רמז גם למנחת שמיני שהקריב הקומץ כדינו והנותרת היה מן האישים. והשכיל בלשונו במה שכתב "המנחה הנותרת" ולא אמר לא "הנותרת מן המנחה" ולא "המנחה מאישי השם" לדעת שכיון על שני המנחות. ומה שאמר "מאישי השם" אין להם אלא לאחר מתנת האישים – פרשתי (צו סימן לז).

סימן מג

ואכלוה מצות: הוצרך לבאר להם זה מפני שהיו קדשי שעה ולמדם שיהיה נוהג בהם דין שאר מנחות כמו שפרש"י. וכן מטעם זה הותרו באנינות כמו שיתבאר אחרי זה. והנה מנחת שמיני היתה קדשי שעה מפני שהיתה מנחת צבור ואין הצבור מביאין מנחה. אבל מנחת נחשון הלא היתה מנחת נדבה (כמו שמובא בספרי נשא) והיתה מנחת יחיד. מאי טעמא הוצרך ללמד דיניה ומאי טעמא הותרה באנינות? ונראה שמזה הוציא רש"י ז"ל מ"ש במנחות (דף ה: ד"ה שניהם מלאים סולת) ובמנחת נסכים קא משתעי – רצה לומר שהנשיאים התנדבו מנחת נסכים ושפיר היה קדשי שעה כי קיימא לן דאם מתנדב מנחת נסכים – כולה כליל [כמ"ש במנחות (דף קו.)], וכיון שהוא צוה לאכלה היה הוראת שעה, ושפיר הותרה באנינות כיון שאין כיוצא בה לדורות.

סימן מד

אצל המזבח: כבר בארנו (סדר ויקרא ס' פו) שמלת '**אצל**' מורה על הסמיכות. אולם פה אי אפשר לפרש שלא הותר לאכל רק סמוך למזבח דהא כתיב אחר כך "ואכלתם אותה במקום קדוש" שכולל כל העזרה. רק שולל את ההיכל שהוא רשות אחר וגג המזבח שהוא על המזבח, לא אצלו. ובאמת בזבחים (דף ס.) למד ר"א שמ"ש לשון "אצל המזבח" בא להוציא כשנפגום המזבח שאז לא יאכלו קדשי קדשים. ופירוש "אצל המזבח" – כשהמזבח נמצא שמה בעזרה, לא כשנתקלקל.

סימן מה

כי קדש קדשים היא: כבר בארנו (באילת השחר ס' קלה) שכל מקום שבאר הטעם – כמו "קדש קדשים היא" "מנחה היא" "חטאת היא" – יש בו דרוש, כי למה יודיע

זה? ובפרט שכבר באר בפר' ויקרא ובפר' צו בדיני המנחות שכולם קדש קדשים? ובארו חז"ל שבא ללמד שמה שצריך שתאכל בעזרה אינו מיוחד במנחת לבד מצד שהיא מנחה, רק מצד שהיא קדש קדשים, וזה נוהג בכל קדש קדשים כמו בחטאת ואשם ושלמי צבור. וכבר בארנו (באילת השחר שם) שכל מקום שאומר "קדש קדשים הוא" "מנחה היא" וכדומה – מלת "היא" מיותר; שהרבה פעמים ישמיט מלת "היא", עיי"ש. ובפרט שכיון שלפי הדרוש בא לומר שזה נוהג בכל קדשי קדשים היה יותר נכון בלא מלת "היא". וכן במה שכתב "כי חקק וחק בניך היא" גם כן מלת "היא" מיותר. וכן מה שכתב "ואכלתם אותה" היה לו לכתוב "ואכלוה" בכינוי. וכבר בארתי באילת השחר (ס' קן) ובכל הספר שכל מקום שבא כינוי "אותה" תחת הכינוי - יש בו דרוש ומעוט. הרי ג' מעוטים. ממעט לחמה של תודה ושל איל נזיר ואיל מלואים. והוא הדין תודה ואיל נזיר שהם קדשים קלים ונאכלים בכל העיר.

סימן מו

ואכלתם אותה במקום קדוש: הוא עצמו מה שכתב "אצל המזבח" שפירושו בעזרה. ומוסיף הלשכות הבנויות בחול ופתוחות לקדש – הגם שאינם "אצל המזבח" – כי דינם לענין טומאה ולענין שחיטת קדשי קדשים כחול. ועיקר הלימוד הזה התבאר גבי מנחה (צו פרשה ב משנה יב) וגבי חטאת (צו פרשה ד מ"ה), ובדברינו שם (סי' לב), עיי"ש.

סימן מז

כי חקק וחק בניך: כבר התבאר בסדר ויקרא (סי' ח) באורך שכל מקום שיזכיר בן ובנים אין בנות בכלל. וכבר התבאר גבי מנחה "שכל זכר בבני אהרן יאכלנה". ופה למד שלא יקחו חלק בו – שיאכלו' בעליהם הכהנים. ומה שכתב שנית "מאישי השם", שכבר אמר זה, בא ללמד שגם לא יחלקו בלא מתנת האישים וללמד שאין הפסולה במחלוקת. וכמו שלמד שתי אלה בפר' צו בפסוק "חלקם נתתי אותה מאישי" כמו שכתבנו שם. ולמד פה שנית בקדשי שעה.

סימן מח

כי כן צִוֵּיתִי: ואחר כך גבי שעיר החטאת (פסוק יח) "אכל תאכלו אותה בקדש **כאשר צִוִּיתִי**", (ובפסוק טו) "והיו לך..כאשר צוה השם". למה כפל ופרט שצוה השם שזה מבואר? פירשוהו בספרא (מובא ביומא (דף ה:) וזבחים (דף קא)) שמה שכתוב "כאשר צויתי" משום שחדש שיאכלו באנינות אמר שכן נצטוה הוראת שעה. ומה שכתב "כאשר צויתי" אמר בשעת מעשה כאשר שרפו את החטאת, ומשה חשב שהותר לאכל גם החטאת כמו המנחה וחזה ושוק של שלמי צבור, ובאמת טעה בזה כי שאני קדשי דורות מקדשי שעה. אמנם בזה לא אמר "צִוִּיתי" במלאפום רק "צִוִּיתי" בחירק, כי על זה לא נצטוה מהשם רק שאמר כמו שצויתי לכם במנחה כן היה לכם לעשות בחטאת. ואהרן השיב שאינו דומה קדשי דורות אל קדשי שעה. ומה שכתב בשוק התרומה "כאשר צוה השם" – משום דעל זה נצטוה בפירוש שיאכל באנינות כי היה גם כן קדשי שעה, דאין שלמים נדבה בצבור.

סימן מט

ואת חזה התנופה וכולי: פרש"י של שלמי צבור. והדין עמו, כי חזה ושוק של שלמי נחשון לא היו קדשי שעה כי יחיד מתנדב שלמים לדורות ולא הותרו באנינות (ומה שלא שרפום משום דנאכלים לשני ימים ואכלום למחר), רק שלמי צבור היו קדשי שעה כנ"ל [ולחנם תמה הרא"ם על שלא אמר של שלמי נחשון]. ומה שאמר בספרא "התנופה" זו תנופת הסל – כבר מובא בפר' צו (פרק יז מ"ה) ופרשתיו שם (סי' קנו), עיי"ש. ומה שכתב "תאכלו במקום טהור" פירושו שאין צריך מקום קדוש כמנחה (שהוא קדשי קדשים ונאכלת לפנים מן הקלעים), רק במקום טהור. והנה מחנה לויה נקראת 'מקום טהור' שאין זב נכנס לשם, וירושלים יקרא גם כן 'מקום טהור' נגד יתר מקומות שאין מצורע נכנס לשם. ופירש אביי בזבחים (דף נה.) שאם יכוין על מחנה לויה – זה ידעינן ממה שכתב "ואכלתם אותה במקום קדוש" ולא קדשים קלים – ועל כרחך שמה שכתב עוד "במקום טהור" היינו שיש בה טהרה ממין טומאה אחת שהוא טומאת מצורע, הגם שיתר מיני הטומאה נכנסים שם. ודברי הגמרא ופלוגתת אביי ורבא פרשתי בפר' צו (סימן לב), עיי"ש.

סימן נ

תאכלו אתה ובניך ובנותיך כי חקך וחק בניך נתנו: פירוש: לענין החק של מתנות כהונה להחלק בין אנשי המשמר אינו רק חק בניך, לא בנותיך, שאין הבנות חולקים עם הזכרים. ובכל זה יכולים הבנות לאכל בקדשים קלים שעל זה אמר "תאכלו אתה ובניך ובנותיך". וזה כוונת הספרא.

סימן נא

נתנו מזבחי שלמי בני ישראל: מלבד שמכוון על שיקחו חזה ושוק לדורות אמר שגם שלמי צבור של אותו היום נתן להם החזה ושוק, יען נהגו בהם מנהג של קדשים קלים כנ"ל (סי' יג) והיה הוראת שעה לאותו יום לבד. ומה שאמר מלמד שהחלבים למטה – התבאר היטב למעלה (פרשת צו ?).

סימן נב

ואת שעיר החטאת דרש דרש משה: מבואר אצלינו באילת השחר (פרק יב) שכל מקום שיקדים השם אל הפעל מורה איזה ניגוד והפוך וסתירה. וממה שלא אמר "וידרוש משה את שעיר החטאת" מבואר שמוסב למ"ש להם "קחו את המנחה ואכלוה מצות" – שצוה להם לאכל שירי מנחות נחשון ושמיני וחזה ושוק של שלמי צבור באנינות וכן עשו כדבריו, ונגד זה את שעיר החטאת דרש ולא נעשה כמצותו, רק "והנה שורף". והנה על החטאת לא דבר להם לאכלו רק שממילא נשמע – כמו שהותר לאכל שירי מנחה הוא הדין חטאת. ואחר דחז"ל סבירא להו דיום שמיני למלואים חל בראש חדש ניסן הלא היו שם ג' שעירי חטאת – חטאת יום השמיני ושעיר נחשון ושעיר ראש חדש. וכשאמר "את שעיר החטאת" סתם משמע שעל כולם דרש. ועל זה אמר "דרש דרש" שהיו כמה דרישות על כל אחת בפני עצמה. וממה שכתב "והנה שורף" משמע שרק אחד נשרף והוא שעיר ראש חדש, וכמ"ש "ואותה נתן לכם לשאת את עון העדה" שזה שעיר ראש חדש שמכפר על טואמת מקדש וקדשיו כמו שאמרו בריש שבועות. וחז"ל דייקו זאת יותר, כי במה שכתב "שעיר החטאת" נתן בו ב' סימנים – שעיר וחטאת – והיה די בשם אחד, כי לא היה שם שעיר אחר רק שעירי חטאת, ולא חטאת אחר רק שעירים (כי עגל החטאת באר בפירוש שהיה דינו בשריפה). ופירשו שאם היה אומר שם "שעיר" לבד הייתי מפרש על שעיר

נחשון שלא בא על חטא, וכמ"ש בזבחים (דף ט:) חטאת נחשון עולה הוא. ואם היה כתוב "חטאת" לבד הייתי מפרש על חטאת יום השמיני שנזכר באותה פרשה. ולכן כשאמר "שעיר החטאת" ידעינן שניהם. וזהו שאמר [**במשנה א**'] "שעיר" זו שעיר נחשון, "חטאת" זה חטאת יום השמיני. ובמה שכתב "דרש דרש משה" שהם דרישות מחולפות ידעינן שדרש גם על שעיר ראש חדש שהוא לבדו נשרף ועליו דרש דרישה אחת מדוע נשרף, ועל השנים שנאכלו דרש מדוע נאכלו. כי ממה נפשך – אם חשבו שנאכל באנינות היה להם לאכל כולם, ואם חשבו שאין נאכל היה להם לשרוף את כולם, כי משה לא עלה בדעתו לחלק בין קדשי שעה לקדשי דורות, כמו שיתבאר. ועתה מפרש יכול שלשתן נשרפו והיה ג' דרישות על כל אחת למה נשרף, תלמוד לומר "והנה שורף", ומה שכתב "דרש דרש" הם ב' מיני דרישות. ומאמר זה מובא בזבחים (דף קא:).

סימן נג

ויקצף על אלעזר ועל איתמר בני אהרן הנותרים לאמר: מה שכתב "בני אהרן" הוא מיותר כמו שבארנו למעלה (סימן מא) באורך. פירשוהו שמה שקצף עליהם ולא על אהרן הוא מצד שהם בניו ובמה שקצף עליהם היה אהרן ממילא בכלל הקצף שהוא העיקר. ומה שכתב "הנותרים" שהוא מיותר גם כן כמ"ש בסימן הנ"ל – בא להוציא את פנחס, שלא היה כהן עדיין עד שהרג לזמרי, ר"ל רק הם נותרו אז בכהונה, לא זולתם מבני אהרן. ומה שכתב "לאמר" – אין פירושו וכזאת וכזאת אמר, כי בהכרח נפלו שם שאלות ותשובות, אם הוציאו לחוץ ואם הביאו הדם פנימה וכמו שיתבאר, ולא היה הדבור כלשון הזה. רק פירושו שנתן להם רשות לאמר תשובה, לבל ייראו שיהיו כמשיבים על דברי משה רבם. וכבר גדרנו מלה זאת בסדר ויקרא (סימן ג).

סימן נד

מדוע לא אכלתם את החטאת במקום הקדש: משמע שהיה הקפידה על שלא אכלו במקום הקדש רק במקום אחר, ובאמת הלא לא אכלו כלל. ופירשוהו חז"ל שמה שכתב "במקום הקדש" מוסב על החטאת. אחר שהיה החטאת במקום הקדש ולא יצא לחוץ, כי קדש קדשים הוא ודינו שלא להוציא מן הקלעים. ואם כן אחר שלא

נפסל ביוצא למה לא אכלתם. וכן פירשו בזבחים (דף קב.) ופסחים (דף פב.) שמשה שאל שמא יצאה חוץ למחיצתה; אמרו לו לאו בקדש היתה; אמר להם ואי בקדש היתה למה לא אכלתם? – פירוש: מסתמא שאל על זה ולפי תשובתם אמר להם שאם כן אחר שהיה החטאת במקום הקדש למה לא אכלתם. וממה שאמר הטעם שהיתה במקום הקדש "כי קדש קדשים הוא" – מבואר שדין זה נוהג בכל קדשי קדשים שפסולים ביוצא. והוסיף "ואותה נתן לכם לשאת את עון העדה", שעל כרחך פירוש "ואותה נתן לכם" שבאכילתכם תשאו עון העדה, שכהנים אוכלים ובעלים מתכפרים. כי אם יכוין שמכפרים על ידי זריקת הדם לבד – אין זה ענין אל קצפו על שלא אכלוה. וזהו שאמר מנין שאכילת קדשים וכולי.

סימן נה

הן לא הובא את דמה אל הקדש: הוסיף לאמר שגם לא נפסלה מפני שהובא דמה לפנים. וכן כזה אמר בגמרא (זבחים שם ופסחים) ששאל אותם על זה. וכבר התבאר בספרא (צו פרק ח) שדעת רבנן שמה שכתב "וכל חטאת אשר יובא מדמה אל אהל מועד לכפר בקדש לא תאכל באש תשרף" קאי על חטאת החצונית, שמשם למדנו שאם הובא לפנים נפסלת. וזהו שאמר מפני שחטאת שנכנס וכולי פסולה. ודעת ר' יוסי הגלילי [**שם משנה ח**'] שהכתוב שם מדבר בחטאת הפנימית והדין דחטאת חצונית שנכנס דמה לפנים פסולה למד ממה שכתוב "הן לא הובא את דמה". וז"ש **מכאן** לחטאת – ר"ל שמכאן למדנו זאת. עוד התבאר (פרשת צו ס' עג) דלתנא קמא שלמד זה מפ' צו פסול אפילו הובא מקצת דמה כמו שכתוב שם "אשר יובא מדמה", ולר' יוסי הגלילי שלמד מפה – דוקא אם נכנס כל דמה לפנים כמו שכתוב "הן לא הובא את דמה". וזהו שאמר לר' יוסי הגלילי ואין חטאת פסולה עד שיכנס דמה לפנים – פירוש, כל דמה. עוד התבאר שם (סימן עב) דלר' עקיבא דין זה נוהג בכל הקדשים ולר' יוסי הגלילי אינו נוהג רק בחטאת. וזהו שאמר מכאן לחטאת וכולי שתהיה היא פסולה – היא דוקא.

סימן נו

אל הקדש פנימה: אם יכתב "פנימה" לבד נפרש לפני ולפנים – לכן הוסיף "אל הקדש". ואם יכתב "אל הקדש" לבד נטעה שפירושו גם כן לפני ולפנים. כן פירשו בזבחים (דף פב:). והוא לכאורה לרבי יהודה סתמא דספרא, דסתם כמוהו בפר' אחרי דאל הקדש ומבית לפרכת באזהרה, ואי כתב רחמנא "אל הקדש" לבד נאמר מאי "קדש" – מבית לפרכת, וכמ"ש במנחות (דף כז:). אבל לרבנן שהשיבו עליו שם ההוא לא מצית אמרת דהיכל כולו אקרי קדש – אם כן נשאר הקושיא דיכתב "אל הקדש" לבד ולא צריך "פנימה". ובאמת לפרש"י פסחים (דף פב.) למד ר' נחמיה דיוצא פסול מ"פנימה" ופי' פנימה שלא הוציאו לחוץ, ולפי זה יש לפרש שגם מה שפלפלו אביי ורבא בזבחים שם אימר דאמרינן בא זה ולמד על זה בתרי גופא, ועל ידי כן חדש רבא דכל היכא דחשב עליו לפני ולפנים לא מפסל בהיכל – הוא רק לר' יהודה, לא לרבנן. ובזה ניחא מה שהמשיט הרמב"ם דין זה. ובחידושי לרמב"ם (פ"ב מהל' ביאת המקדש) הארכתי בזה בפלפול גדול בסוגיות אלה. ואין כאן מקום להאריך.

סימן נז

אכול תאכלו אותה בקדש: פירוש, היה ראוי שתאכלו אותה בקדש, לא לשרפה. ומה שאמר מלמד שאכילתה בפנים, נראה פירושו בהיכל. כי מה שכתב "תאכלו בקדש" דומה עם מה שכתוב "הן לא הובא את דמה אל הקדש" שפירושו להיכל. וכבר למדו בזבחים (דף סג.) שאוכלים קדשי קדשים בהיכל ממה שכתוב "בקדש הקדשים תאכלנו". עוד למד שאם נטמא – נשרף בקדש ממה שכתוב "אכל תאכלו", כי כפילת המקור על הפעל יבא לפעמים להראות החיוב, וזה במאמר המגביל נגד אזהרה כמו פה. שנגד מה שכתוב בפר' צו (ויקרא ו, כג) "וכל חטאת אשר יובא מדמה אל אהל מועד לכפר בקדש לא תאכל באש תשרף" שדריש שם (צו פרק ח מ"ה) שישרף בקדש, ופירשו "בקדש לא תאכל" רק בקדש תשרף – נגד זה אמר אחר שלא הובא את דמה פנימה אכל תאכלו בקדש. ולכן כפל המקור עם הפעל. שאם יכתב הפעל לבד נפרש שרשות לאכל ואינו מוזהר עליו כמו שבארנו (ויקרא ס' קלח, צו סימן ל) ששני מאמרים שהאחד מחייב מה שהשני שולל אינו חיוב רק רשות כמו "לא

תאכל כל נבלה..לגר תתננה ואכלה" – פירושו מותר לאכל. לכן כפל "אכל תאכלו" להראות שהוא ציוי חיובית, שכפל שפעל מורה על החיוב. ואחר שממה שכתב "אכל תאכלו" מוכח שמאמר זה מגביל נגד מאמר שבפר' צו – ידעינן שמה שכתוב שם "בקדש לא תאכל באש תשרף" הוא אף בהיכל כמו שמ"ש "בקדש לא תאכל" היא גם בהיכל. וזהו שאמר מנין שאף שריפתה בפנים תלמוד לומר "אכל תאכלו". וממה שכתב מלת "אותה" תחת הכינוי "תאכלוה" שבא לדייק שנית – רק אותה תאכלו בקדש, לא אשר יובא מדמה לפנים, וזה כבר נודע בכתוב בפירוש – על כרחך בא כדי שעל ידי כן יהיה הכתוב המפורש בפר' צו מיותר, ובא לדייק רק מה שבקדש לא תאכל בקדש ישרף. אבל מה שבחול לא יאכל – לא ישרף בקדש רק בחול, דהיינו היוצא ונטמא שם. ואתיא סתמא זו כרבי עקיבא בספרא (צו פרק ח מ"ז) (ובמשנה דשקלים פרק בתרא) דכן פסק הרמב"ם (פ"יט מהל' פסולי המוקדשין ה"ו).

סימן נח

וידבר אהרן אל משה: כבר בארנו (ויקרא סימן ג) שהמדבר היא מרחיב לשון ומציע טענותיו, מה שאין כן האמירה היא פשוטה. וכבר נמצא מין דבור שהוא רק אם מדבר נגד חברו שלא לכבודו, וזה כשבא אחריו שימוש הב' כמו "וידבר העם באלקים ובמשה" "כי דברנו בה' ובך". וכן גדרו תמיד כמו שכתבנו במקום אחר, שהיא שמציע תלונותיו על חברו. ו'דיבור' שאחריו "אל" הוא הדובר בפניו ומציע טענותיו וראיותיו. ועיין מה שבארנו שם באורך.

סימן נט

הן היום הקריבו וכולי ותקראנה וכולי: לדעת ר' נחמיה שרפום מפני אנינות דסובר אנינות לילה דאורייתא, וסובר שפנחס לא היה כהן עדיין עד שהרג לזמרי – נמצא היו כולם אוננים שאסור בקדשים. ומשה שמע מפי הגבורה שצוה שיאכלו הנותרת מן המנחה וחזה ושוק וחשב שהוא הדין שמותר להם לאכל בשר החטאת. ואהרן השיב לו שיש חילוק בין כולם (שהיו קדשי שעה) לחטאת ראש חדש (שהיו קדשי דורות), ולכן אכלו חטאת נחשון ויום השמיני שהיו קדשי שעה ושרפו חטאת ראש חדש. ופירשו חז"ל בזבחים (דף קא.) שעל זה אמר "ואכלתי חטאת היום" פירושו חטאת

דיום, שהוא חטאת ראש חדש שהוא קדשי דורות. ובמה שכתב "הן היום הקריבו" פירושו בתמיהה, שמשה חשב טעם ששרפוה מפני שקרבוה באנינות (כי חטאת ראש חדש נקרב אחר מעשה דנדב ואביהוא), והשיב וכי הן היום הקריבו?! (מלת "הן" כמו 'הם') – הלא אני הקרבתי היום כל הקרבנות וכהן גדול מקריב אונן. וזהו שאמר "ותקראנה אותי כאלה" שהוא מיתת בניו, שעל ידי זה היה אונן, ואיך 'ואכלתי חטאת היום'. ועל מ"ש "כאלה" בכ"ף שמורה הדומה לאלה דריש שגם אם היה קורהו דוגמא לזה כמו מיתת יתר הקרובים – לא היה ראוי לאכל בקדשי דורות. ובמה שכתב "תקראנה אותי" ולא אמר "ותקראוני" בכינוי, ומבואר אצלינו באילת השחר (סימן קנ) שכל מקום שבא מלת "אותי" תחת הכינוי בא לדייק רק אותי, לא זולתי; שהלוים אין האנינות פוסלם מעבודתם. וכמו שכתב הרמב"ם (פ"ג מהל' כלי המקדש). וזהו פירוש [**משנה ט'**]. ודעת ר' יהודה ור' שמעון שנשרף מפני הטומאה, דעל דעת ר' נחמיה הקשה ג' קושיות: (א) שהי' לו לשרוף שלשתם (שהם לא חלקו בין קדשי שעה לדורות); (ב) שהיו יכולים לאכלם. ואף לר"י דסובר אנינות לילה דאורייתא מודה דלאותו היום הותר אנינות לילה שעל זה אמר "ואכלתי חטאת היום"; (ג) דלדעתם פנחס היה כהן והיה ראוי לאכל דלא היה אונן. ולדעתם פי' הכתוב שאהרן השיב אחר שתקראנה אותי כאלה, ונעשה אונן, ואכלתי חטאת היום – בתמיה. שמה שנאמר לך לאכל הכל – הוא בלילה, לא ביום. ועל ידי כן אקלע טומאה באונס. ומשה שחשב שהיו יכולים לאכל ביום חשדם שמפני פשיעתם שלא אכלוה תכף נטמא. והשיב אהרן בל יחשד אותו שבְזה קדשי שמים, שכבר היה לו ללמוד מהמקרה שקרהו שמתו על שלא נזהרו במקדש וקדשיו כראוי. ומ"ש "כאלה" בכף אמר שגם אם היו קורה אותו מקרהו גם ביתר בניו לא היה מסיח דעתו מן הקדשים רק שהיה טומאה באונס. ובזבחים (דף קא, קב) ובכמה מקומות פלפלו בזה והאריכו, עיי"ש, כי מה שכתבנו הוא העולה מתוך דבריהם ז"ל. וזה פירוש [**משנה י'**]. [**ובמשנה יא'**] מביא פלוגתת ר' יהודה ור' שמעון. לר' יהודה אנינות לילה מדברי תורה ורק אז הותר, ולר' שמעון הוא תמיד מותן מן התורה. ומובא בזבחים (דף צט: ודף קא).

סימן ס

וישמע משה ויטב בעיניו: השמיעה תבוא לפעמים על קבלת הדברים (כמו "שמעת לקול אשתך") שקבל דברי אהרן והודה לדבריו מיד. שמה ששמע שיאכל באנינות היא רק בקדשי שעה ובחטאת ראש חדש לא שמע כי הם קדשי דורות ודינם משונה. דיש קל וחומר ממעשר כמו שאמרו בגמרא. ור' יהודה אמר שר' חנניא היה דורש שסבת טעות משה היה הקפידה כמו שכתוב "ויקצוף", ועל ידי כן אמר "מדוע לא אכלתם וכולי", שאם לא הקציף תיכף היה משים על לבו שעשו כהוגן. ולכן כששמע משה לדברי אהרן וחדל לקצוף לא טעה עוד. ור' יהודה השיב עליו שהטעות היה סבת הקצף ולכן כששמע משה כי אהרן העמידו על האמת חדל לקצוף ויטב בעיניו מה שעשו ששרפו החטאת.

סימן סא

לאמר אליהם: אי אפשר לפרש לאמר לישראל דהא אמר אחר כך "דברו אל בני ישראל". ועל כרחך שמוסב על הנושאים הנזכרים בפרשה הקודמת – "ויקצוף משה על אלעזר ועל איתמר". אמר ה' למשה ואהרן שיאמרו אליהם (לאלעזר ואיתמר) שידברו פרשה זאת לבני ישראל כמו שאמרו בעירובין (דף נד:) כיצד סדר משנה וכולי. וכן תרגם יונתן אימר להון לבני אהרן.

סימן סב

זאת החיה: כבר בארנו (בפר' צו סימן כג בתורה אור באורך) כי כינוי הרומז [**זה , זאת , אלה**] מורה תמיד על נרמז קרוב שהיא למראה עינינו. ובמקום שבא על דבר בלתי מצוי לפנינו דרשוהו חז"ל שהיה הענין אז למראה עינים כמו שאמרו במנחות (דף כט.) ומכלתא (פר' בא) ומדרש רבה (שם) ומד' בהעלותך (במ"ר, טו) ג' דברים נתקשה משה - מנורה ראש חדש ושרצים - והראהו השם, וזה מעשה המנורה, החדש הזה לכם, וזה לכם הטמא. והנה בחולין (דף מב.) אמר מלמד שתפס הקב"ה מכל מין והראה לו למשה, ופה אמר שמשה הראה לישראל. ומשני המקומות משמע שנתקשה בכל המינים וסותר למה שהזכרנו בשם חז"ל שלא נתקשה רק בשרצים. אולם דבריהם שגבו מאד, שבכל המינים הראה ה' למשה ומשה הראה לישראל, ומצאנו שכולם נשנו במשנה תורה לבד משרצים לא נשנו, כי כל המינים לא נקתשה בם. וספר

פה מה שהראה ה' למשה. ומשנה תורה חזר והראה להם לישראל לבד משרצים שנתקשה בם ולא יכול להראות לישראל – לכן לא נשנו במשנה תורה. ובזה מיושב מה שנתקשו התוספות (במנחות שם ובחולין שם) למה חשוב שרצים ולא חשב "זאת החיה", עיי"ש. ולפי זה מה שסיים פה "וזה לכם הטמא" הוא רק מה שהראה ה' למשה.

סימן סג

זאת החיה אשר תאכלו: כל מקום שבא ציוי המתחלת במלת "זה" אין דרך לבא עמו מלת "אשר". כמו "את זה תאכלו" "את אלה תשקצו". וכן היה לו לכתוב פה "זאת החיה תאכלו". וכל מקום שבא מלת "אשר" כבר קדם הציוי בדרך כלל ובמלת "זה" בא לבאר הציוי בפרטות. כמו "קינים תעשה את התיבה..וזה אשר תעשה אותה" (בראשית ו׳:ט״ו), "ואתה את בריתי תשמור..זאת בריתי אשר תשמרו (שם יז,), "תקחו את תרומתי..וזאת התרומה אשר תקחו" (שמות כ״ה:ג׳), "ועשו בגדי אהרן..ואלה הבגדים אשר יעשו" (שם כח,). וכל מקום שלא נזכר הציוי תחלה דרשוהו חז"ל. כמו שאמרו ביומא (דף ה.) על מה שכתוב (שמות כ״ט:א׳) "וזה הדבר אשר תעשה לקדש אותם" - להביא מכנסים ועשירית האיפה. בשלמא מכנסים כתיבי בענינא דבגדים אלא עשירית האיפה מנא לן. אתיה זה זה מ"זה קרבן אהרן ובניו אשר יקריבו לה' ביום המשח אותו עשירית האיפה". וכן בירושלמי: (פרק קמא דיומא) ריב"ח אמר עשירית האיפה ומכנסים מעכבים. מאי טעמא? זה וזה. ורצונו לומר שעל ידי שכתוב "וזה אשר תעשה" - מלת "אשר" מורה שכבר נאמר הציוי בדרך כלל ובא לפרש איך יעשה, ועל כרחך מוסב על מה שכתוב "ומשחת אותם ומלאת בם את ידם וכהנו לי ועשה להם מכנסי בד", ועל זה פירש איך יעשה את הקידוש. ואחר שבציוי הכללית נזכרו מכנסים – מבואר שהם בכלל הבגדים. וכן במה שכתב "זה קרבן אהרן ובניו אשר יקריבו" - מלת "אשר" מורה שכבר אמרה הציוי בדרך כלל והוא מה שכתב בפר' תצוה ששם נאמר גם כן עשירית האיפה ופירש בפרשת צו איך יעשוה. וזהו שאמר אתיא זה זה. וכן במה שכתב (שמות כ״ט:ל״ח) "וזה אשר תעשה על המזבח כבשים" דריש בספרא (צו פרק א ריש צו) וזבחים (דף פג.) שמוסב על מה

שכתוב "כל הנוגע במזבח יקדש", שהפסולים שיעלו למזבח לא ירדו, ומפרש "וזה אשר תעשה על המזבח" (ר"ל הראוים למזבח שיקדשו על ידי כבשים או עולה). ולפי הוצעה זו גם מה שכתוב פה "זאת החיה אשר תאכלו", מלת "אשר" מוכיח שמוסב על ציוי שכבר נאמרה; שכבר התיר בשר לאכילה באיזה מקום ופה מפרש הציוי. ואמר בספרא שמוסב על מה שכתב (בפר' נח) "כל רמש אשר הוא חי לכם יהיה לאכלה כירק עשב נתתי לכם את כל" שמשמעותו שהותר לגמרי – בין שיאכלו כל המינים (כמ"ש "כל רמש"), בין שיאכלו כל גוף החי עם גידו דמו וחלבו, בין שיאכלוהו מבלי הכנה בשחוטה כמו ירק עשב שכולו מותר ומבלי הכנה. לעומת זה פרטה התורה שיש הבדל בין אכילת ירק ובין אכילת בעל חי (א) במינים, שעל זה אמר "זאת החיה אשר תאכלו" – רק מה שיש לו סימני טהרה, ועל זה אמר מלת "אשר" (ב) באיבריו, שאסר גיד הנשה ודם וחלב ואבר מן החי (ג) בהכשר אכילתו שצוה על השחיטה.

סימן סד

זאת החיה מכל הבהמה: במשנה תורה חושב המינים המותרים בפרטות – שור שה כשבים ושה עזים וכולי – ובודאי אין במציאות מינים טהורים יותר, ומדוע שינה פה ואמר דרך כלל "זאת החיה..מכל הבהמה". פירשוהו בספרא כי ממה שכתוב במשנה תורה נוכל לטעות שרק ז' מינים שחשב שם מותרים, לא המורכב משני מינים. שהרכיב בהמה עם בהמה וחיה עם חיה. לכן תפס פה חיה ובהמה להורות שלאו דוקא האישים שחשב שם כי גם המורכב כיון שהיא חיה או בהמה מותר אחר שיש לה סימני טהרה. והנה עדיין נאמר רק 'או חיה או בהמה', לא הכלאים הבא על ידי הרכבת בהמה עם חיה (לר"א ולמחלקתו שסובר בבכורות (דף ז.) דחיה ובהמה מתעברים זה מזה). וזהו שאמר אין לי אלא חיה ובהמה – חיה מין חיה בהמה מין בהמה. מנין בהמה מין חיה?. אך שזה שתחלה אמר "זאת החיה" שהיא שם הסוג וכולל גם בהמה וכן מה שכתוב "מכל בהמה" כולל גם חיה כמו שיתבאר (בסימן סו), ואם כן הוא הדין כלאים מכל המינים. וזהו שאמר תלמוד לומר חיה מכל מקום ובהמה מכל מקום.

סימן סה

מכל הבהמה אשר על הארץ: זה מגביל נגד מה שכתב בחלוקה השנית "את זה תאכלו מכל אשר במים", כי בכלל מה שכתוב פה "בהמה" נכלל גם חיה כמו שיתבאר בסימן שאחרי זה, וכולל גם חית הים, הם הברואים שיש להם רגלים שנקראים חיה כמו שבארנו על "מכל נפש החיה אשר במים" (פסוק י'). לכן אמר "על הארץ". וזהו פירוש [**משנה ו'**]. והנה בחלוקה זאת באו שני בבות, חיוב ושלילה. "את זה תאכלו..אך את זה לא תאכלו". ואם היה אומר גדר זה בבבת השלילה – "את זה לא תאכלו מכל הבהמה אשר על הארץ" – הייתי ממעט חית הים מהשלילה והייתי אומר שהם יאכלו אף בלי סימנים. מה שאין כן כשאמר זה בבבת החיוב ממעט אותם שלא יאכלו אף בסימנים. וזהו פירוש [**משנה ז'**]. ויותר נכון לגרוס תלמוד לומר "זאת (תאכלו) אשר על הארץ".

סימן סו

זאת החיה אשר תאכלו מכל הבהמה: שם **חיה** ושם **בהמה** ישתמשו לפעמים לשם הסוג ולפעמים לשם המין. שם 'חיה' יכלול כל החי מכל בשר כמו שכתב "כל החיה אשר אתך" (ומפרש) "בעוף ובבהמה ובכל הרמש" (בראשית ח, יז) ולפעמים שם הסוג הנמוך – "וייצר הם מן האדמה כל חית השדה ואת כל עוף השמים ויבא אל האדם". וכולל חיה ובהמה כמו שכתוב אחר כך "ויקרא האדם שמות לכל הבהמה ולכל עוף השמים ולכל חית השדה". וכן "ולכל חית הארץ ולכל עוף השמים" (בראשית א, ל), "ומוראכם וחתכם יהיה על כל חית הארץ ועל כל עוף השמים" (שם ט, ב). ולפעמים תהיה שם המין לבעל חי הדרה במדבר, והביתיים יקראו בשם 'בהמה' – "ולבהמתך ולחיה אשר בארצך" ופירשוהו חז"ל כלה לחיה מן השדה כלה לבהמתך מן הבית. וכן "החיה וכל בהמה" (תהילים קמ"ח:י'). והטעם כי שם 'חיה' הונח בעצם וראשונה על כל אשר בו רוח חיים. רק אחר שהבדילו המינים בשמות מיוחדים נתן בעל הלשון לכל מין שם מיוחד והונח לחיית המדבר שם 'חיה'. ויען שההבדל שבין הביתיים והמדבריים אינו הבדל עצמי, כי הביתיים היו תחלה מדבריים ונמצא ממינם במדבר כמו שאמרו חכמי הטבע וטרם כבשם האדם תחת

רשותו – נקראו בשם 'חיה'. וכן רוב מדבריים אפשר ללמדם שיהיו בני תרבות. לכן לפעמים יקבצם שם אחד. וכמו שאמרו בשבועות (דף ז.) אמר רבי אקרא אני חיה בהמה למה נאמרה. ולפעמים יבדילם מצד המדברית כמ"ש במ"ש "ואיש אשר יצוד ציד חיה ושפך את דמו" שלמדו שדוקא חיה כדי שלא יסתור מה שכתוב "על הארץ תשפכנו כמים" כמו שאמרו בחולין (דף פד.). והכל לפי הענין. וכן מה שכתוב פה "זאת החיה אשר תאכלו" הוא שם הסוג וכולל כל אשר בו רוח חיים זולת האדם. ומתחיל לבאר הפרטים מכל הבהמה אשר על הארץ תאכלו כל מפרסת פרסה מן המים כל אשר לו סנפיר וכולי. וזהו שאמר בספרא ובחולין (דף עא.) מלמד שבהמה בכלל חיה. וכן שם 'בהמה' בהבנתה הסוגיית תכלול כל בעל חי שנבראו בששי חוץ מן האדם, והוא שם ההבדל בין החי מדבר (שהוא האדם) ובין החי הדומה לו בבנין גופו ובלתי מדבר. וכמו שאמרו בנדרים (דף פא.) "ומגרשיהם יהיו לבהמתם ולכל חייתם" אי לימא חיה - הא חיה בכלל בהמה, אלא חייתם ממש. ולפעמים יהיה שם 'בהמה' דוקא בעלי החיים הבייתים ומגביל נגד שם 'חיה' שיכוין על המדבריים. וכלל בלשון שכל מקום שיגביל שם 'בהמה' נגד שם 'אדם' – היא שם הסוג וכולל חיה ובהמה. כמו "מאדם עד בהמה" (בראשית ו' ז' יז' כג'), "אדם ובהמה תושיע השם" (תהלות, לו). וכן (ויקרא ה, ב) "ונפש כי תגע בכל טמא או בנבלת חיה טמאה או בנבלת בהמה טמאה", ושם (ויקרא ז, כא) "ונפש כי תגע בכל טמא בטומאת אדם או בבהמה טמאה" – ראה כי אחר שבכתוב השני הזכיר טומאת אדם לא הזכיר חיה טמאה כי בזה חיה בכלל בהמה. ובכל אחד נדון לפי הענין. שכל מקום דכתיב "בהמה" סתם ראוי לפרש שחיה בכלל כמו "בהמתך לא תרביע כלאים", "כל שוכב עם בהמה". ואב לכולם מה שכתוב (פר' ראה) "זאת הבהמה אשר תאכלו..." ומפרש "איל וצבי ויחמור". וזהו שאמר בספרא ובחולין (דף עא.) חיה בכלל בהמה. (ועיין בבא קמא דף יז: ובתוספות ד"ה קמ"ל).

סימן סז

כל מפרסת פרסה: פרשה זאת הוכפלה במשנה תורה ודרושי הספרא פה נשענים על הכתובים שם ופה ויתבארו אחת אחת. שם כתוב (דברים יד, ד-ו) "זאת הבהמה

אשר תאכלו שור שה כשבים ושה עזים איל וצבי ויחמור אקו ודישון ותאו וזמר וכל בהמה מפרסת פרסה ושוסעת שסע שתי פרסות מעלת גרה בבהמה אותה תאכלו". והנה קשה: (א) למה חשב שם העשרה מינים הכשרים בפרטות, הלא די שיאמר "כל מפריס פרסה ומעלה גרה תאכלו" כי אין לך מפריס ומעלה גרה חוץ מעשרה מינים אלה, והלא בסדר שמיני הסתפק בכלל הזה ולא חשב המינים. (ב) אחר שחשב המינים בפרטות למה הוסיף "וכל בהמה מפרסת פרסה וכולי", שהוא מיותר לגמרי אחר שאין מפריס פרסה חוץ מהמינים שחשב שם בפירוש כמ"ש בספרי (פסקא ק ובחולין דף ס:). והנה על קושיא הראשון דרש דרש בספרי (ראה פסקא קא) וז"ל: לפי שריבה הכתוב טריפה כעין טריפות אף אני ארבה את הפסול כעין פסולים ואיזה החורש בשור ובחמור ובמוקדשים תלמוד לומר "שור שה כשבים ושה עזים תאכלו". ועדיין לא ארבה (כצ"ל) מוקצה ונעבד אתנן ומחיר כלאים (יוצא דופן) תלמוד לומר "שור שה כשבים". ועדיין לא ארבה את שנעבדה בו עבירה על פי שני עדים תלמוד לומר "שור שה וכולי". ר"ל שעשרה מינים שחשב הם עשרה רבוים ומרבה: (א) חורש בשור וחמור שעשה בם עבירה, (ב) מוקדשין (שכן צריכים ריבוי גבי קדשים כמ"ש ויקרא ס' סג), (ג) מוקצה, (ד) נעבד, (ה) אתנן, (ו) מחיר, (ז) כלאים, (ח) יוצא דופן, (ט) נעבדה בו עבירה על פי עד אחד, (י) על פי שני עדים. ואומר דלפי שריבה טריפה כעין טריפות, שהגם שלא נכתב רק "ובשר בשדה טריפה" ריבה י"ח טריפות (כמו שיתבאר (בסימן ע) על מה שכתוב "את זה לא תאכלו ממעלי הגרה") – כן נאמר שעוד נמצא ממעלי הגרה הבלתי נאכלים. לכן ריבה יו"ד דברים הנזכר. והקושיא השניה, מה שכתוב שם "וכל בהמה מפרסת פרסה" דורש בספרא פה. שמלבד הכתוב מיותר כנ"ל גם לשונו דברי מותר שאמר "וכל בהמה וכולי בבהמה", והיה לו לכתוב כמו שכתב כאן "וכל מפרסת פרסה..בבהמה". דריש בספרא (מובא בחולין דף סט) שבא ללמד גם כן כל בהמה בבהמה תאכלו, ר"ל בהמה הנמצאת בבהמה, שהיא השליל הנמצא במעי טהורה מעשרה מינים הנזכרים. ובודאי אינו מלמדנו שהשליל הנמצא חי מותר בשחיטה, דלמה יהיה אסור, והרי הוא בהמה טהורה? ועל כרחך מלמדנו אם נמצא מת נאכל עם אמו על ידי שחיטתה. וכן אם נמצא חי אינו צריך שחיטה כי הוא כחלק

ממנה וניתר עמה. (כל שלא הוציא אבר לחוץ שהאבר היוצא אסור וסמכוהו על "ובשר בשדה טריפה" כמו שכתבנו במקום אחר). [ובזה יצדק מאד מה שכתוב במשנה תורה "אך את זה לא תאכלו...השסועה" ופירש רב בנדה (דף כד.) שהיא בריה שיש לו ב' גבין וב' שדראות הנמצא במעי טהורה. ור"ל הגם שבהמה בבהמה טהורה – מכל מקום אם הבהמה הנמצאת היא שסועה – אסורה.] ולפי זה ידבר הכתוב בהבנה תאומית שלפי פשוטו קאי על כלל הבהמות שיש להם ב' סימני טהרה, ובכל זה אחר שהוא למותר ויש בו זרות בלשון רמז גם כן כונה דרושיית. ובכל זה אין צריך שהעובר הנמצא יהיה לו ב' סימני טהרה דאפילו פרסותיו קלוטות טהור כמ"ש בחולין (דף סט.) כי עיקר הכתוב לא לכך נאמר. ומפרשים אותו (א) כל בהמה מפרסת פרסה...תאכלו , (ב) כל בהמה בבהמה תאכלו. וזה מוכרח לחכמים דסבירא להו בבכורות (דף ו.) דקלוט בן פרה מותר ואיך נאמר דבמעי אמו טמא, דלא גרע פנים מחוץ כמ"ש התוס' בחולין (דף ס"ח ד"ה ואליבא), רק צריך שיהיה בהמה, לא דמות עוף דהא כתיב "בהמה בבהמה". וכן הוא גם כן מסקנת הגמרא דחולין (דף סט.) לרב שימי בר אשי, עיי"ש.

סימן סח

מלבי"ם: כבר בארנו שמה שכתוב בפר' ראה "כל בהמה מפרסת פרסה...בבהמה תאכלו" דרשו כאילו אמר כל בהמה מפרסת פרסה תאכלו וכן כל בהמה הנמצא בבהמה זאת תאכלו, ר"ל שנאכל אותה ואת הולד הנמצא בה. ואף שהוציא את ידו – השאר מותר. (רק היד אסור משום בשר שיצא חוץ למחיצה. וסמכוה על "ובשר בשדה טריפה. ומה שאמר הוציא העובר את ידו והחזירה – הוא הדין אף בלא החזירה העובר מותר. וגם בהחזירה האבר אסור, רק בהחזירה מותר מקום חתך. כן פירשו בחולין דף סח:) אמנם בהוציא ראשו הרי זה כילוד. וחז"ל סמכו זה ממה שכתוב "אך את זה לא תאכלו ממעלי הגרה". שמבואר אצלינו באילת השחר (ס' תקצא) שמלה "אך" מורה מיעוט במשפט השני. כי לקמן (סימן ע') יתבאר שמה שכתוב "אך את זה לא תאכלו ממעלי הגרה" דרשו שגם ממעלי הגרה לא יאכל אם נולד מן הגמל, ועליו אמר מלת "אך". אך זה לא תאכלו – היינו טהור היוצא מן הטמא. אבל טהור הנולד מן הטהור יאכל. וקמ"ל אף שיצא ראשו והחזירו – שדוגמת זה ביוצא מן הטמא אין

מועיל לו שחיטה – ביוצא מן הטהור ניתר בשחיטת עצמו, וללמדינו דהוי כילוד. דכמו שבמיעוט ביוצא מן הטמא ע"כ מחזיקו כילוד דאי לאו כן אם היא כאבר מאמו מאי קמ"ל – כן ביוצא מן הטהור. ושאלו [**במשנה י**'] דלמא קמ"ל אך את זה לא תאכלו אבל בן תשעה חי תאכל ובא לגלות דהיתר בהמה בבהמה היא רק בבן ט' חי. ומשיב דהא כתיב בפר' שמיני "כל מפרסת...בבהמה" ופסוק זה נדרש לרבות השליא, דפה לא כתיב "כל בהמה בבהמה" רק "כל...בבהמה", ובכל זאת דרשינן כל בבהמה תאכלו, ר"ל השליא הנמצא בה כי מילת "בבהמה" מיותר ועוד שהיה צריך לומר "מן הבהמה" כמו שכתב "ואת אלה תשקצו מן העוף" וכדומה וכמו שיתבאר (בסימן קז). וכיון מריבה אף השליא כל שכן בן ח' מת. וממ"ש "כל בבהמה" מלת "כל" מרבה הכל אף בקדשים ובמעשר' שהשליא קדוש בקדושת הקדשים. [ולמ"ש ויקרא (סימן קצו) שמלת "כל" כולל לכל הפחות ג' דברים מרבה חולין ומוקדשין וולד מעושרת].

סימן סט

אותה תאכלו: נודע כי כפילת הכינוי עם הפעול היא זרות בלשון ובא לדייק ולמעט תמיד, וכמו שכתבנו באילת השחר (כלל רי). וזה נשנה בפר' שמיני ובפרשת ראה, ועל שניהם כנן(?) שני הדרושים הנזכרים במשנה א. רק שהדרוש הראשון שנזכר יכול אפילו יצאה מקצתה אינו הדרוש העיקרי כמ"ש בחולין (דף סח:) דלהא לא צריך קרא כיון דאין שליא בלא ולד אם יצאת מקצתה י"ל דיצא רוב הולד. ופי' דלדרשא אחרינא אתי, שאם חתך מן הטחול ומן הכליות שהוא אסור באכילה, דפירושו רק אותה תאכלו, לא חלקי הבהמה שנחתכו. ומ"ש שנית "אותה תאכלו" ממעט בהמה טמאה כדי שיהיה על בהמה טמאה לאו הבא מכלל עשה. ועל זה לוקה אף שבכתוב אין מבואר רק גמל וארנבת ושפן וחזיר, כיון שיש על שאר בהמות טמאות קל וחומר. ואף דאין עונשין מן הדין – כיון שכבר נזכר איסורו בפירוש בלאו הבא מכלל עשה – עונשין מן הדין. כן כתב הרב המגיד. וכן משמע מהרמב"ם בשרשיו למנין המצות (שורש יוד) ובמנין המצות (מצוה קעב). וכן ראיתי שכתב הרמב"ן בחידושיו לפרק כיצד (דף כב:) דכיון דכתיב עשה בכולה בהמות טמאות – גילוי מלתא בעלמא היא. וכן

כתב הריטב"א שם. ובפירוש התורה תפס סברה אחרת מפני שאמר הכתוב באיסור הגמל שטעם איסורו מפני שאינו מפריס פרסה. וכבר האריכו בזה המ"ל והשע"ה וכמה גדולים חקרי לב. ואם נכנס לפלפל בענין זה תקצר היריעה מהכיל. לכן הנחנו זאת עד יופיע רצון האל על מקומו בחדושנו.

סימן ע

אך את זה לא תאכלו ממעלי הגרה וממפריסי הפרסה: הלשון בלתי מתוקן שמשמע שאלה שמוציא הם מעלה גרה ומפריס פרסה, והיה לו לכתוב "ממעלי הגרה או ממפריסי הפרסה". ודרשו חז"ל בספרא (מובא בבכורות דף ו:) שבא לומר דהנולד מן הגמל גם אם הוא מעלה גרה ומפריס פרסה – לא תאכל. ושואל דיש לפרש בהפך – שלא תאכל הגמל גם אם נולד ממעלי גרה, ר"ל הנולד מן הטהור. ומשיב שעל זה אמר "טמא הוא לכם", שמלת "הוא" מוסב על סתם גמל, שסתמו נולד מן הגמל ודייק רק הוא טמא, לא גמל אחר הנולד מן הטהור. ודעת ר' שמעון דכפל גמל גמל אחד בתורת כהנים ואחד במשנה תורה ללמד ששני מיני גמל טמאים – הנולד מן הגמל והנולד מן הפרה. ובגמרא שם אומר דלרבנן כפל במשנה תורה לאסור חלבו. ושם אומר דהגם שכפל גם שפן וארנבת מפני השסועה שחדש במשנה תורה – בכל זה, כל שיש דרשה דרשינן. ואמר [**במשנה ו'**] שמה שכתוב שנית בפר' ראה "את זה לא תאכלו ממעלי הגרה וממפריסי הפרסה השסועה" מלמד שיש במעלי הגרה ומפריסי פרסה שאין אתה אוכל והם הטרפות. ונראה שסמך לה על מה שכתב "השסועה", שקיימא לן כרב דמפרש לה בנדה (דף כד.) שמ"ש רב חנן שהיא בריה שיש לה ב' גבין וב' שדראות בריה בעלמא ליתא וכי אגמרא רחמנא למשה במעי אמה אגמרי. וכן תרגם יונתן בפר' ראה ברם ית דין לא תכלון ממסקי פשריה ומסדיקי פרסתא שלולא דלי' תרין רישין ותרתין שדראין הואיל ולית בזיניה חזו למתקיימא. ולפי זה טעם האיסור משום שאין מינו מתקיים. וכלל בזה שהוא הדין כל הטריפיות הבלתי ראוים לחיות. ופה תרגם יונתן ברם ית דין לא תכלון ממינא דמסקי פשרא וסדיקי פרסתא דאיתיליד ממסאבתא – הרי מפ' שמיני נדרש דרש טהור הנולד מן הטמא ומפרשת ראה דריש הבלתי מתקיים שעליו סמך לאסור כל שאין כמוה חיה והם

הטריפיות. ובזה יתישב מדוע אמר "השסועה" במשנה תורה ולא בתורת כהנים. כי בתורת כהנים פתח "זאת החיה אשר תאכלו", שכלל בשם 'חיה' רק הראוי לחיות, לא הטריפה. וכמ"ש בחולין (דף מב.) זאת החיה חיה אכול שאינה חיה לא תיכול, אילו י"ח טריפות. וכן תרגם יונתן ומלל ה' עם משה וכולי דיתפרשון מסואבות תמני סרי טריפון, שע"כ כיון על כתוב הסמוך "זאת החיה" – לכן לא הזכיר השסועה. ובמשנה תורה שלא הזכיר "זאת החיה", סמך את הטריפיות על מה שכתב שלא יאכלו ממעלי הגרה. והטריפות שמנה כולם מבוארים במשנה דאלו טריפות (דף מב.). ומ"ש פסוקת הגרגרת ברובה – ברייתא שם (דף מד.). ומ"ש נקבה המרה בשם ריב"י – ברייתא (דף מג.). ומ"ש [**במשנה ח**'] דרוסת הזאב בדקה רי"א – ר"י בא לפרש דברי התנא קמא כמו שמבואר שם (דף נב:). ומ"ש יכול אפילו נפחת הגלגלות – משנה דאלו כשרות בבהמה (דף נד.). ונשמט מה שחושב שם נקבה הגרגרת או שנסדקה. ומ"ש [**במשנה י**] יכול אפילו אכלה הרדופני – היא במשנה שם (דף נח:), ור"ל אף על פי שאינה חיה, היא בת חיים מצד עצמה, רק המאכל עתיד להמיתה והיא בכלל מסוכנת. ועיין מה שכתוב בפרי תואר יורה דעה (סימן ס). ומ"ש הגלודה וכולי ומודים – היא במשנה (דף נד.) ובברייתא (דף נה)

סימן עא

טמא הוא לכם: מה שסיים בכל אחד "טמא הוא לכם" מיותר. וגם כבר בארנו באילת השחר (סימן קלה) שכל מקום שבא מלת "הוא" הוא למותר ונדרש תמיד למעט איזה דבר. וזה נמצא בענין זה ששה פעמים. ד' פעמים פה – בגמל ושפן וארנבת וחזיר – וב' פעמים בפרשת ראה. ודריש בספרא (מובא בבכורות דף טז) לששה מעוטים. וכבר פירשו התוספות (שם ד"ה ת"ל) שדריש ממה שכתב "טמא הוא לכם" ור"ל רק הוא טמא על ידי שחסר בו סימן טהרה אבל יש דברים אחרים שטמאים אף שהם מעלי גרה ומפריסי פרסה והם חמש חטאות מתות ופסולי המוקדשים. ודריש ה' חטאות מה' פעמים "טמא הוא לכם" דכתיב במעלי הגרה (ר"ל כי רובן מעלי הגרה), ופסולי המוקדשין דרש ממה שכתוב "טמא הוא לכם" בחזיר שהוא מפריס פרסה. [ובגמרא הגירסא הפוכה, והכל אחד, כי שם פירש מ"ש ת"ל במעלי הגרה "טמא" היינו ה'

פעמים "טמא הוא לכם" דכתיב במינים שטמאים משום חסרון מעלי גרה]. ומאחר שהמינים הנזכרו פה שאמר עליהם "טמא הוא לכם" חלבם אסור כמו שיתבאר – ממילא כן(?) מה שמרבה מן הוא שיש עוד טמאים בהכרח שהם דוגמתם שגם חלבם טמא. וזהו שאמר מנין לרבות חלב וכולי, דהיינו שגם חלב ידעינן מריבוי זה עצמו. והשתא שואל מנא לן זה בעצמו דחלב בהמה טמאה טמא? (ורצה ללמדו במה מצינו מענבים בנזיר. ודחה שהיין הוא גופן של ענבים, לא כן החלב שבא מן הדם או מתמצית המזון. ורבן שמעון בן גמליאל דחה מטעם אחר דבנזיר שאני דגם פסולת הענבים אסור כמו שלמד במסכת נזיר (דף ?), אבל פסולת בהמה טמאה – שהם צואה ומי רגלים שבה – מותר. והגם שיש לומר תרומה תוכיח שפסולתה מותר ומשקה שלה אסור כמו שלמד בחולין (דף קכ.)). ומשיב שלמדינן לה ממה שכפל "גמל" "גמל" בתורת כהנים ובמשנה תורה, שמה שנשנה במשנה תורה ללא צורך הוא לאסור גם חלבו היוצא ממנו. ובבכורות (דף ו:) אומר דר' שמעון סבירא ליה שכפל "גמל" "גמל" – אחד גמל הבא מן הגמלה והב' גמל הבא מן הטהורה. וחלבו דריש מ"את הגמל", ורבנן "את" לא דרשי. נראה פירושו: שכל אחד הולך לשיטתו. כי יש פה זרות בלשון, מה שכתב (דברים יד, ז) "השסועה את הגמל", שהיה צריך לכתוב "את השסועה את הגמל", או שיאמר בשניהם בלא מלת "את", כי כלל בלשון שכל המלות הבאים ביחוד אחד צריכים לבא בשוה (כמ"ש באילת השחר כלל רח). ולכן דריש ר' שמעון מלת "את" שבא שלא כהלכה, שאחר שכתב "השסועה" בלא מלת "את" – היה ראוי לכתוב גם "הגמל" בלא מלת "את". וחכמים לשטתייהו שסבירא להו שטמא הבא מן הטהור – טהור, ומה שכתב "את הגמל" מיירי בבא מן הגמלה – לדידהו בא כהלכה. כי השסועה בן מן הטהור, ופירושו ממעלי הגרה השסועה, השסועה הבא ממעלי הגרה, ו"את הגמל" הוא ענין אחר. לכן אין דומים ביחוסם. ור' שמעון לשטתו שלדידיה גם הגמל בא ממעלי הגרה כמו השסועה, והיה צריך לכתוב שניהם בשוה, ומלת "את" בא שלא כהלכה לדרשה.

סימן עב

אך את זה לא תאכלו: ידוע שדעת הרמב"ם (פ"ב מהל' מאכלות אסורות) שבשר מהלכי שתים יש בו עשה, וזה לשונו: האדם אף על פי שנאמר בו "ויהי האדם לנפש חיה" – אינו בכלל מיני חיה בעלת פרסה. לפיכך אינו בלא תעשה. והאוכל מבשר האדם או מחלבו, בין מן החי בין מן המת, אינו לוקה אבל אסור הוא בעשה שהרי הכתוב מונה שבעת מיני חיה ואמר בהן "זאת החיה אשר תאכלו", הא כל שהוא חוץ מהם לא תאכלו, ולאו הבא מכלל עשה עשה. והרמב"ן והרשב"א והראב"ד חולקים עליו וסבירא להו דאין עשה בבשר האדם. אבל פשטות הברייתא שמסיק שבשר האדם אין לא תעשה על אכילתו משמע אבל עשה יש בו, וכדעת הרמב"ם. מה שאין כן ברישא אמר ואין חלב מהלכי שתים טמא – משמע שאין בו אפילו איסור עשה. אמנם בטעם הדבר נראה לדעתי שלא כנראה משטחיות דברי הרמב"ם, כי לדעתי אין האדם נכנס בגדר שם 'חיה' אף שכתוב "ויהי האדם לנפש חיה" ותרגומו "לרוח ממללא", חיה לחוד ונפש לחוד. ולא מצאנו בשום מקום בתנ"ך או בדברי חז"ל שהאדם יכנס בגדר שם 'חיה'. ובכל זה יש עשה באכילת בשר האדם מטעם אחר, כי אדם הראשון נאסר לו אכילת בשר כמו שאמרו בסנהדרין (דף נט:), וכשבא נח הותר לו אכילת בשר במה שכתב "כל רמש אשר הוא חי לכם יהיה לאכלה". ואין בשר האדם בכלל היתר זה כי אינו "רמש", ונשאר באיסורו כמקדם, שבכלל איסור הבשר לאדם הראשון היה גם בשר האדם דלא הותר לו רק הצומח. ובמה שכתב "זאת החיה אשר תאכלו" שמוסב על מ"ש לנח "כל רמש אשר הוא חי לכם יהיה לאכלה" (כמ"ש בספרא למעלה (שמיני פרשה ב מ"ג) משמע מוציא מיד משמע וכולי, וכמו שפירשתי שם (סימן סג)) – כל שכן שאכילת בשר האדם נשאר באיסורו הקודם שהיה אסור בעשה ממה שכתוב "כל רמש אשר הוא חי" ולא אדם, ולאו הבא מכלל עשה עשה. וכבר התבאר למעלה (סימן סט) דעת ההמ"ג שכל שאיסורו בעשה ויש בו קל וחומר – עונשים מן הדין, שמטעם זה בהמה טמאה בלא תעשה על ידי דין קל וחומר. וע"כ רצה תחלה לומר שבשר מהלכי שתים וחלב מהלכי שתים יהיה בלא תעשה על אכילתם, ור"ל אחר שיש דין קל וחומר לאדם [שהחמיר במגעו (והיינו שמטמא מחיים בזב וזבות לפרש"י

בכתובות (דף ס) או שאם נוגע בו במותו מטמא לפירוש הקרבן אהרן) וכל שכן שראוי להחמיר בבשרו] – ממילא הוא בלא תעשה כיון דיש בו עשה ודין קל וחומר. ואז נאמר גם כן שהחלב בלא תעשה כי נדון כמו שבטמאים החלב כבשר – כן גם במהלכי שתים. ולכן כתוב "את זה לא תאכלו" שהוא מיותר, כי אחר שתפס כל מין ומין מהטהורות והראה להם שעל זה אמר "את זה תאכלו" (כנ"ל ס' סב) לא הוצרך להראות הטמאות שחשב פה שיש להם סימן אחד כמו שלא הראה יתר הטמאות שאין להם שום סימן. וזה כפול בפר' שמיני ובפרשת ראה. ובא למעט בשר האדם וחלבו – רק את זה לא תאכלו אבל בשר האדם אינו בלא תעשה. ואחר שמה שכפל "גמל" "גמל" במשנה תורה בא לאסור חלב הטמאים (כמ"ש בסימן הקודם) – ממילא ממה שכתב "את זה לא תאכלו" ר"ל חלב הטמאים ממעט שחלב האדם אינו בלא תעשה וממילא בשר האדם נשאר בעשה שהיה בו קודם מתן תורה וחלב האדם הותר לגמרי כי אין לדמותו לטמאים לאסור חלבו אחר שזה בלא תעשה וזה בעשה. ולכן בחלב תפס זה טמא ואין חלב מהלכי שתים טמא (ר"ל שהותר לגמרי), ובבשר תפס שאינו בלא תעשה. (ובגמרא שאמר למעט חלב ודם – היא דרשה אחרת. והספרא לשטתו שבפרשת צו (פרשה י מי"א) ממעט דם מהלכי שתים מ"לעוף ולבהמה", עיי"ש. ומ"ש אוציא את החלב שאינו נוהג בכל – פירוש, שמותר בטהורה והיא חידוש כמ"ש בבכורות (דף ו:), עיי"ש. והמפרשים האריכו ונדחקו בפירוש הספרא הזה. ולמה שכתבנו הכל נכון תהילה לאל. וגם דעת הרמב"ם יש להסב אל כוונה הזאת למעיין.

סימן עג

את הגמל כי מעלה גרה הוא וכולי: הנה מ"ש בכל אחד בפני עצמו "כי מעלה גרה ופרסה איננו מפריס טמא הוא לכם", ולא כללם כולם בדיבור אחד כמו שעשה במשנה תורה שאמר "את הגמל ואת השפן..טמאים הם לכם" – זה לענין הדרוש הנזכר (בסימן עא) שכתוב ששה פעמים "טמא הוא לכם" לדרוש שרק ששה אלה טמאים משום חסרון סימן טהרה אבל יש ששה אחרים (שהם ה' חטאות מתות ופסולי המוקדשים) שאסורים אף שלא חסר להם סימן טהרה. וזהו שאמר [**במשנה א**] מה תלמוד לומר אם לתיקון המקרא (ר"ל אם תאמר שכן דרך הלשון לדבר על

כל אחד בפני עצמו) הרי כבר נאמר "הגמל והארנבת וכולי" (ר"ל הלא במשנה תורה כללם ביחד), ולמה באו? לרבות את הריבוי שאמרנו. עתה שואל [**במשנה ו**] "ואת הגמל וכולי" מה תלמוד לומר – ר"ל הלא כלל הדיבור מיותר, שאחר שאמר שרק מפריס פרסה ומעלה גרה יאכלו – ידעינן שאם חסר סימן אחד אסור. ומשיב שהייתי טועה שמ"ש "מעלה גרה" פירושו או מעלה גרה; שאם מפריס פרסה לבד או מעלה גרה לבד מותר. וגם אם יכתב בו"יו – "ומעלת גרה" – נאמר שהוא וי"ו המחלקת. ואין לומר שאם כן יכתב צד אחד שהחזיר טמא ונדע גמל בקל וחומר אחר שאומר שהחזיר הגם שמפריס פרסה טמא כל שכן הגמל שאין מפריס. משיב שאז נטעה שעיקר האיסור היא חסרון גרה והגמל שמעלה גרה טהור. וכן אם יכתב גמל ולא חזיר נטעה בהפך. ולכן היה צריך לכתב שני הצדדים. ואחר שגוף הדבר צריך לכתב, האריך בלשונו וכתב גמל ושפן וארנבת כל אחד בפני עצמו לרבות הריבוי הנזכר בסימן עא. ועוד לאלקי מלים גם בדרך הפשט בשינוי לשון הכתוב. שבגמל אמר "פרסה איננו מפריס" ובשפן אומר "פרסה לא יפריס" ובארנבת אמר "פרסה לא הפריסה". כי יש הבדלים. שהגמל פרסותיו מופרסות וחכמי הטבע חושבים אותו בין מפריסי פרסה. אמנם כיון שפרסתו אינה שסועה לשתים, כי מחובר בסופו, אינו בכלל מפריס פרסה האמור בתורה; שצריך שיהיה שסוע לשתים. ועל כן תפס הלשון "פרסה איננו מפריס", כי יש הבדל בין מלת **לא** ובין מלת **איננו**. שמלת "לא" שולל הפעולה ומלת "איננו" שולל התואר מן המתואר או הקנין מן העצם. ופירושו שהגם שנעשה בו פעולת ההפרסה ולא נוכל לומר בו "פרסה לא הפריס" – בכל זה איננו מפריס, ר"ל אין בו תואר זה שיקרא "מפריס פרסה" לענין סימני טהרה. והנה במין השפן נמצא מין אחד הנקרא (וואוער), משכנו בנקרת הסלעים אשר על הר סיני והוא מעלה גרה וברגליו האחרונות יש לו שלשה פרסות, רק רגליו הראשונות הם עבות אחוזות בארבע אצבעות ונוכל לחשבו למפריס פרסה מצד רגליו האחרונות. לזה אמר בו "ופרסה לא יפריס" בלשון עתיד, רוצה לומר הגם שהתחיל להפריס בצד אחד מגופו – לא יפריס בעתיד, שלא יגמור בו הטבע פעולה זאת ברגליו הראשונות. אבל בארנבת שלא נמצא במינו פרסה כלל אמר לשון הפשוט – "ופרסה לא הפריסה".

וכן במשנה תורה שכלל הכל כל אחד בקוצר אמר "ופרסה לא הפריסו". ובספרי (ראה פסקא קב) "אך את זה לא תאכלו" אמר רבי עקיבא וכי משה קניגי ובלסתר היה? מכאן תשובה לאומרים אין תורה מן השמים. רוצה לומר שפה נמצא מופת שהתורה היא אלקית שנתן כלל שרק מפריס ומעלה גרה יאכל וחשב בפר' ראה עשרה מינים שיש להם ב' סימנים וג' מינים שהם מעלה גרה לבד ומין אחד שהוא מפריס פרסה. וחכמי דור דור חקרו ודרשו על כל מיני הבעלי חיים הנמצאים בכל חלקי עולם ולא מצאו אף מין אחד זולת אלה שיהיו לו ב' סימנים או סימן אחד. וזה מופת כי אלקים ראה ויספרה, הכינה וגם חקרה. ודע כי חכמי הטבע הזכירו בעל חי אחד בין משפחת החזיר נקראת (טאיאסו), משכנו עדרים עדרים באמעריקא החמה הדרומית, והוא מפריס פרסה ולו ד' קיבות כמקרה כל בעל גרה באשר הוא גם מעלה גרה. והוא דומה בתוארו לחזיר היער וגדלו כחזית הבית. שערו קשה ושחור ועל צוארו כעמק ממראה לבן ובאמצע גבו ממעל שהוא שסוע כעובי אצבע ושם כיס קטן מלא מיץ מריח כביזאם. ולא נפלאת היא מ"ש רב חנין בר רבא (חולין ס, ב) השסועה בריה בפני עצמה שיש לה ב' גבין וב' שדראות וכי משה קניגי או בלסטרי היה מכאן תשובה לאומר אין תורה מן השמים. וזאת סגולת החי הזה השוכן באמעריקא אשר נעלמה אז מעין כל, רק בורא כל הוא לקצות הארץ יביט. וזה כשמואל שפירש בנדה (דף כד.) דבריה בעלמא איתא. וכפרש"י שם ולא כרבינו תם. ולדעת רב דבריה בעלמא ליתא – צריך לומר שהגם שיש לו עומק בגבו, לא נקרא ב' גבין כיון שמדובקות בפנים. והשתא לדעת רב יוכרח לומר שאם אמת כדברי הכותבים יהיה זה ממין משפחת הטהורים, כי לכל אחד מן הטהורים יש מינים רבים, כמו משפחת היעלים הם י"ז, משפחת האיל י"ד מינים. אבל הנראה מדברי חכמי הטבע שבריה זו יש לה שיניים בלחי העליון כחזיר ולועסות המאכל הגם שיש לו ד' קיבות כבעלי הגרה. ולכן חשבה החכם לינעע למשפחת החזיר. וכבר גדרו חז"ל שבעלי הגרה אין להם שיניים בלחי העליון. וי"ל שלכן אמר בחזיר "והוא גרה לא יגר" בלשון עתיד, ר"ל שגם המין ממנו שהתחיל קצת ענין גרה על ידי ד' קיבות – לא תשלם בו הטבע פעולה זאת כי לועס בשיניו. וכמו שאמר בשפן "פרסה לא יפריס" כנ"ל. צא וראה כי במקום שהציבה לה

תורת הכתב אות ומופת שהיא מן השמים כנזכר גם אחותה תורה שבעל פה נתנה לה מופת כי היא אלקית. אמרו חז"ל (חולין נט, א) כל שאין לה שינים למעלה בידוע שהוא מעלה גרה ומפריס פרסה. ומאין נודע זאת להם שלא נמצא מין אחד בעולם שהיא טמא וחסר שינים העליונים? ואמר ר"ח היה מהלך במדבר ומצא בהמה שפיה גמום ופרכותיה חתוכות בודק בבשרה אם מהלך שתי וערב בידוע שהיא טהורה ואם לאו בידוע שהיא טמאה ובלבד שיכיר ערוד. ומקשה דלמא איכא נמי מינא אחרינא דדומה לערוד. גמירי דליכא. והיכי בודק? אמר אביי ואיתימא ר"ח בכנפי העוקץ. מי בכל חכמי הטבע מעולם ועד עולם יגיד זאת?!

סימן עד

מבשרם לא תאכל ובנבלתם לא תגעו: כבר התבאר בפרשת צו (סי' קיז) שכל מקום שיחד הבשר בפירוש בא למעט עצמות וגידים, דאי לאו כן הוה ליה לומר "לא תאכלו מהם", עיי"ש. ומה שכתב "ובנבלתם לא תגעו" – אי אפשר לפרש שהוא אזהרה, דהא אין ישראל מוזהרים על טומאת מת החמור וכל שכן על טומאת נבילות הקלים. רק פירוש "בנבלתם לא תגעו" – אם תרצו להיות טהורים, כגון ברגל שמחויב לטהר את עצמו. וזה פירוש [**משניות ח' ט'**] מובא בראש השנה (דף טז.). [ובטורי אבן שם מקשה דלמא גם ישראל מוזהרים על טומאת מת, ומזהיר את הכהנים לענין שגם אם הם טמאים כבר מנבלה או טומאת זב וזבה – שבהאי גוונא ישראל מותר לטמא – וכהן אסור, עיי"ש. ולא קשיא מידי, דהלימוד הוא ממה שלא הוזהרו ישראל על טומאת מת וממילא אין מוזהרים כלל. דאין לומר דיזהרו מקל וחומר מטומאת נבלה – דאין מזהירים מן הדין. והשתא אין סברא שיהיו מוזהרים מטומאה קלה בלאו ולא מטומאה חמורה.] ואחרים [**במשנה י'**] מביאין ראיה מלשון הכתוב (פסוק כד) "ולאלה תטמאו וכולי לכל הבהמה וכולי", ואם מוזהרים על נגיעתם היה לו לכתוב "ולאלה לא תטמאו" כמו שכתב "לנפש לא יטמא בעמיו", ותפס בלשון חיוב – אלה מטמאים אתכם – מזה מבואר דאין אזהרה בנגיעת נבלה. אולם אם היה תופס גם כן לשון כזה "ולנבלתם תטמאו" היה מקום טעות שהיא ציוי. לכן תפס כאן לשון שלילה, ר"ל לא תגעו אם תרצו להיות טהורים.

סימן עה

טמאים הם לכם: כבר אמר "את זה לא תאכלו" ואמר בכל אחד "טמא הוא לכם", ולמה חזר שנית "מבשרם לא תאכלו טמאים הם לכם"? פירשוהו חז"ל מפני שכל האיסורים המחולקים באזהרתן כמו דם וחלב פיגול ונותר וטמא אין מצטרפין זה עם זה. וכמו שכתב הרמב"ם בהלכות מאכלות אסורות (פרק ד ופרק יד). ואחר שיחד את כל אחד בפני עצמו ואמר בו "טמא הוא לכם" – הוה אמינא שאין מצטרפין. לכן חזר וכלל אותם כאחד ללמד שהם באזהרה אחד ומצטרפין זה עם זה. ומבואר כי החלב הוא כבשר שכל הראוי לאכילה היא בכלל בשר (רק בטהורה שחלק הכתוב בפירוש בין חלב לבשר, וכמ"ש הרמב"ם (פ"ב מהל' מאכלות אסורות ה"ב)). לכן אמר דחלבם ובשרם של כולם מצטרפין. אמנם שעל זה היה די במה שכללם במה שכתב "מבשרם לא תאכלו", ולמה אמר "טמאים הם"? דאם לענין טומאה – הלא עתה אינו מדבר מטומאה, שזה יבוא בפסוק כד "ולאלה תטמאו וכולי" שסיים "טמאים הם לכם", ופה מדבר מאיסור אכילה. אמרו משום דבלשון אכילה אין במשמע הדבר הנמחה ממנו או הרוטב היוצא. מה שאין כן בלשון 'טומאה' כולל גם צירן ורוטבם וקיפה שלהם כמו שדרוש גם כן בלשון 'שקץ' (שמיני פרשה ג מ"ח ומשנה יב). ועיין מה שכתבנו לקמן (סי' פא). ובכל זה במה שכתב מלת "הם", שכבר בארנו באילת השחר (כלל קלה) דכל מקום בא לדרשה – מורה רק הם, ר"ל אם מורגש טעמם שאז יש מציאותם במאכל, לא אם אין בם בנותן טעם. ובמה שכתב מלת "לכם" משמע שהם טמאים לצרכיכם לאכילה אבל אם אינו לכם רק לאחרים כגון למכרם לעכו"ם – מותר. ועיין באילת השחר (כלל תקצד).

סימן עו

את זה תאכלו כל אשר לו סנפיר וכולי וכל אשר אין לו: לא היה צריך לחזור החיוב והשלילה שהאחד נשמע מחברו; האיסור נשמע מכלל ההיתר וכן בהפך. רק כדי שיהיו בעשה ולא תעשה. וכמו שאמרו בירושלמי (פרק ב דביכורים): כל לא תעשה שבא מכח עשה עשה הוא. א"ר אבינא ממשמע שנאמר "כל אשר לו סנפיר וקשקשת תאכלו" אין אנו יודעים "כל אשר אין לו לא תאכלו"?! ליתן עשה ולא תעשה על

הטמאים. כגון דכתיב. הא אילו לא הוה כתוב עשה היא הוי כל לא תעשה שבא מכח עשה עשה הוא.

סימן עז

את זה תאכלו מכל אשר במים כל אשר לו סנפיר וקשקשת במים בימים ובנחלים וכולי: הנה מה שכתב שתי פעמים "במים" הוצרך, משום דאם יכתב "בימים ובנחלים" לבד לא נדע שאר מימות. ואף אם יכתב "במים בימים" – יהיה דינו ככלל ופרט. מה שאין כן כשכתב ב' פעמים "במים" דינו ככלל-ופרט-וכלל ומרבה כעין הפרט, גם הדומה לימים ונחלים, שהם חריצין ונעיצין המושכים או נובעים כמו שיתבאר במשנה ב'. אמנם עדיין קשה למה חלק הכתוב לשני מאמרים? דהיה לו לכתוב "את זה תאכלו מכל אשר במים בימים ובנחלים ובמים כל אשר לו סנפיר וקשקשת", והיה כלל ופרט וכלל כבכל מקום. וזו מה ששואל [**במשנה א'**] (מובא בחולין דף סו:) "את זה תאכלו מכל אשר במים" מה תלמוד לומר. ומשיב שיכול הואיל והתיר במפורש וכולי מה במפורש לא התיר אלא בכלים וכולי – פירוש, הואיל והתיר שרצי המים בלא סימני טהרה בב' מקראות – אחד סתום ואחד מפורש (כמו שיתבאר אחרי זה פירושו מהגמרא), הוה אמינא ילמד סתום מן המפורש, מה כשהתיר במפורש בלא סימני טהרה לא התיר רק לשרצים הגדלים במים שבכלים (שנוכל לשתות המים שבכלים עם התולעים שבם שלא פרשו), אף כשהתיר בסתום לא התיר אלא בכלים. אבל בורות שיחין ומערות – אסירי. שנאמר שמה דדרשינן כלל ופרט וכלל ורבי כל הדומה לימים ונחלים – היינו מה שדומה להם בסגולתם שהם מים הגדלים על גבי קרקע, והוא הדין כל מימות שהם על גבי קרקע (ולא בכלים) – אסורים; אף שרצים הנמצאים בבורות שיחין ומערות שאינם לא מושכים ולא נובעים כיון, שהם על גבי קרקע ולא בכלים. מנין לרבות בורות שיחין ומערות שגם בהם לא נאסר שרצים שאין לו סנפיר וקשקשת. תלמוד לומר תאכלו מכל אשר במים. ודרך הלימוד הזה נ"ל משום דמה שכתב "את זה תאכלו מכל אשר במים" היא מגביל נגד מה שכתב "זאת החיה אשר תאכלו מכל הבהמה אשר על הארץ", כלומר על הארץ דינו כך וכך ובמים דינו כך וכך. ועתה הגם ששם 'מים' סתם כולל כל המימות שבעולם (אף מימות

שבכלים) – מכל מקום שם 'מים' המגביל נגד שם 'ארץ' היא רק מים שהם על גבי קרקע [כמו "ומלאו את המים במים והעוף ירב בארץ", "מי מדד בשעלו מים...וכל בשליש עפר הארץ" (ישעיהו מ׳:י״ב), וכדומה]. ומזה לבד ידענו שאינו מדבר ממים שבכלים. והשתא אם איתא שכל מימות שעל גבי קרקע אסורים – אין צריך כלל ופרט וכלל, והיה די אם יאמר 'מים' לבד שהיא שם הכלל לכל מימות. כי בכל זאת לא נטעה לאסור מימות שבכלים אחר שבא מגביל נגד "על הארץ". ומזה ידענו שמה שכתוב "במים בימים ובנחלים" כלל ופרט וכלל, מרבה רק הדומה לפרט – מימות הנובעים או מושכים, לא בורות שיחין ומערות שאין נובעים ומושכין, וכמו שיתבאר בפירוש [משנה ב'].

ובגמרא שם אמר (דף סו:): היכן התיר בכלים? דכתיב "את זה תאכלו מכל אשר במים וגומר" – בימים ובנחלים הוא דכי אית ליה אכול דלית ליה לא תאכל, הא בכלים אף על גב דלית ליה אכול. אימא בכלים אף על גב דאית ליה לא תיכול. לא סלקא דעתך דכתיב "וכל אשר אין לו סנפיר וקשקשת בימים ובנחלים מכל שרץ המים" – בימים ובנחלים הוא דלית ליה לא תיכול, הא בכלים אף על גב דלית ליה אכול. והתוספות שם הקשו: תימה מאי ראיה הוא זו אימא דהאי קרא בתרא קאי אדיוקא דבימים ובנחלים כי ליה ליה לא תיכול הא אית ליה אכול, הא בכלים אף על גב דאית ליה לא תיכול, ותהוי השתא קרא קמא כפשטיה, עיי"ש שנדחקו בזה. ולדעתי דברי חכמים מכוננים על יסודי ההגיון. שאם נאמר: "החכמים אשר בשושן יבואו אל משתה המלך" , מובן שהם שני תנאים – רק החכמים ורק אשר בשושן – אבל הסכלים בשושן וחכמי יתר מקומות לא יבואו. אבל אם נאמר: "החכמים אשר בשושן יבואו והבלתי חכמים בשושן לא יבואו" – מובן שבמאמר המחייב אין בו ב' תנאים שאם כן היה לו לומר ב' תנאים גם במאמר השולל והיה לו לומר "והבלתי חכמים בשושן וחכמי יתר מקומות לא יבואו". ועוד שלא היה לו לומר רק "והבלתי חכמים לא יבואו" לכלול שלא יבואו בשום מקום, ועל כרחך מה שנאמר במשפט הראשון "החכמים אשר בשושן" בא לומר שרק בשושן נתן תנאי זה שרק חכמים יבואו, לא ביתר מקומות ששם יבואו החכם עם הכסיל. ומשפט השולל שהוא למותר בא ללמד פירוש משפט הראשון; שלא גדר גדר רק בשושן, לא ביתר מקומות. ואם

היה מסדר משפט השלילה קודם למשפט המחייב - "הבלתי חכמים אשר בשושן לא יבואו והחכמים אשר בשושן יבואו" - היה יוצא ההפך, כי אחר שמן המשפט הראשון השולל מובן שהם שני תנאים - רק הבלתי חכמים ורק אשר בשושן לא יבואו (ומובן שהבלתי חכמים מיתר מקומות יבואו) - לכן בא אחריו המשפט המחייב המיותר לגלות שאין במשפט הראשון שני תנאים שאם כן היה צריך לומר ב' תנאים גם במשפט המחייב. וע"כ פירושו שבשושן לבד נתן תנאי זה שרק הבלתי חכמים לא יבואו, לא ביתר מקומות ששם לא יבואו, לא כסילים ולא חכמים, כי המשפט השני המיותר מבאר את המשפט הראשון הסתום ומגלה פירושו. ולכן כאן שכתוב משפט המחייב תחילה "כל אשר לו סנפיר וקשקשת בימים ובנחלים תאכלו", והמשפט השולל אחריו - המשפט השולל מבאר את המשפט הראשון הסתום, שאין בו שני תנאים (דהיינו רק אשר לו סנפיר וקשקשת תאכלו ורק בימים ובנחלים תאכלו) רק תנאי אחד - שבימים ובנחלים צריך סנפיר וקשקשת ולא ביתר מימות. ובזה מיושב גם הקושיה השני שהקשו התוספות שם, וא"ת היכא משמע מהאי קרא דשרי בכלים אימא למעוטי מלאו אתא אבל עשה מיהא איכא כדמוכח מקרא קמא אפילו ביש לו. ולמה שכתבנו פירוש דברי הגמרא שמאמר השולל מבאר פירוש של מאמר המחייב שאין בו שני תנאים רק תנאי אחד. וזה מובן לכל היודע חוקי הדבר וההגיון. ובגמרא שם (דף סז.): הי סתום והי מפורש. פליגי בה רב אחא ורבינא. חד אמר יש לו מפורש ואין לו סתום. וחד אמר אין לו מפורש ויש לו סתום. מאי טעמא דמאן דאמר יש לו מפורש. אמר לך מיניה הוא דקא משתרי כלים. מאי טעמא דמאן דאמר אין לו מפורש. דהאי הוא דקמוכח אהאיך, דאי מהאיך הוה אמינא דבכלים אף על גב דאית ליה לא תיכול. והוא מובן במ"ש שמשפט הראשון "כל אשר יש לו סנפיר וקשקשת במים בימים וכולי" נקרא "מפורש" מצד שבו מפורש הדין שמים שבכלים מותר, דבו נמצא כלל ופרט וכלל; ומשפט השני "וכל אשר אין סנפיר וקשקשת" נקרא מפורש שהוא בא לפרש את המאמר המחייב, שמ"ש "כל אשר יש לו סנפיר וקשקשת בימים ובנחלים" הוא תנאי אחד, לא ב' תנאים, ושפירושו הא בשאר מימות אף על גב דאין לו סנפיר וקשקשת תאכל. [**ביאור משנה ב'**] שם **מים** הוא שם כולל לכל מימות

שבעולם, **וימים ונחלים** הם שמות פרטיים. ה'ימים' הם החללים הגדולים שברא ה' ביום השלישי שנקוו לשם כל מימי בראשית, ולדעת ר' יהודה (פרק ח דפרה מ"ח ופרק ה דמקואות מ"ד) הונח השם בעצם וראשונה על ים הגדול, שלדעתו מה שכתוב "ולמקוה המים קרא ימים" היינו לים הגדול, וקראו "ימים" בלשון רבים על שכל הימים הולכים אליו. וזהו שאמר "ימים" – זה ים הגדול, שסתמא ספרא ר' יהודה. ושם 'נחלים' הונח על מקומות העמוקים בארץ שנוזלים בהם מי מעיינות וגשמים ושלגים והם מושכים תמיד. שמצד זה יקרא בשם "נהר" על שם משיכתו מלשון "ונהרו אליו כל הגוים". ושם "נחל" הונח על שם מקומו שהוא עמוק, כי שם 'נחל' בא גם על העמק שאין בו מים – "ויחפרו עבדי יצחק בנחל". ואם היה כתוב "בימים ובנחלים" לבד הייתי אומר שבאו במובנם המדיוק – דוקא ים הגדול והדומה לו שהוא מלא תמיד ולא יחרב לעולם וכן דוקא נחלים המושכין תמיד ונובעים ממעיינות הנמצאים בם כמו שכתוב "המשלח מעינים בנחלים". והייתי אומר שימים ונחלים שהם מתיבשים בימות החמה – יען שאין מקורם ממבועי מים רק ממי גשמים ושלגים – אינם בכלל. וכן מים שבבברות (שהם מה שעושים ציידי דגים בים ובירדן להקוות הים במקום מיוחד) שהגם שתחתיהם מעיינות והם נובעים גם בימות החמה – מכל מקום הלא אין דומים לנחלים שמושכים ואינם נקוים. לכן כתב "מכל אשר במים כל אשר לו סנפיר וקשקשת במים בימים ובנחלים", שהגם שמה שכתב "במים בימים" הוא כלל ופרט ועיקר הוא הפרט (שמפרש "במים" באיזה מים? בימים ובנחלים, כמו "מן הבהמה מן הבקר ומן הצאן") – בכל זה כיון דכתיב "במים" שני פעמים אי אפשר לפרשן כן; כי "במים" הראשון הוא הכלל ולמה בא הכלל שנית? ועל כרחך פירושו במים הדומים לימים ונחלים. (וזהו שאמר בגמרא שם דתרי כללי דסמוכי לאהדדי הטיל פרט ביניהם ודונם בכלל ופרט וכלל). ואם כן שם 'ימים ונחלים' לא בא בדוקא רק לדוגמא. וממילא מרבינן (א) נחלים המושכים בימות הגשמים לבד (שהם המושכים ואינם נובעים) משם "נחלים", כי מצאנו בדרך ההרחבה שגם זה יקרא "נחל" כמו שכתוב (איוב ז':ו') "אחי בגדו בי כמו נחל כאפיק נחלים יעבורו הקודרים מני קרח וכולי", שהם נחלים החרבים בימות החמה. (ב) וגם מרבינן מים שבבברים שהם הנובעים ואינם מושכים משם "ימים",

כי גם הים הוא הנקוה ועומד בכללו, וכמו שכתוב "ולמקוה המים קרא ימים". וכמו שאמרו ר' מאיר ור' יהודה במשנה דפרה הנ"ל. ומצאנו ים של שלמה שהיה נובע על ידי מבועי מים תחת הבקר ובלתי מושך. אולם אי אפשר לרבות בורות שיחין ומערות מכעין הפרט כיון ששמעינן מימים אפילו אינו מושך ומנחלים דאפילו אינו נובע; ואם כן נאמר דסגולת ימים ונחלים ביחד הוא ממה שהם מים גדלים על גבי קרקע, והוא הדין בורות שיחין ומערות, ולא נמעט רק מים שבכלים. אולם כבר אמר במשנה א' שלכן אמר "את זה תאכלו מכל אשר במים" שמזה ידעינן שמדבר רק במים שעל גבי קרקע, ואם גם בורות שיחין ומערות בכלל האיסור - לא היה צריך לומר אלא "במים" לבד שנכלל כל מימות שעל גבי קרקע. ועל כרחך שממעט מכעין הפרט בורות שיחין ומערות. כן העלו בגמרא שם. וזה כפרש"י שם שאין הבדל בין מאן דדריש כללא ופרטי ובין תנא דבי ר' ישמעאל שם דדריש רבוי ומעוטי לענין דינא. והתוספות שם הקשו על שטתו דאם כן כי פריך איפוך אנא ומשני מרבה אני בורות שיחין ומערות שהם עצורים ככלים - היה לו לומר דאיבעיא ליה לרבוייה חריצין ונעיצין לפי שהם נובעים, ועז"א דלמאן דדריש כללי ופרטי מרבה אפילו חריצין ונעיצין שאין עצורים להתירא כיון שאין נובעים. ולשטתייהו נצטרך לומר שהספרא פה שמרבה הכל לאיסורא אתיא כמאן דדריש רבויי ומעוטי, ובאמת הספרא הולך תמיד בשיטת ר' ישמעאל דדריש כללי ופרטי. ואף בשני כללות הסמוכות זה לזה ע"כ סבר כן דאם כן למה תני י"ג מדות ולא י"ד, וכמו שהקשו התוספות בשבועות (דף ה.). וכן בספרא בחוקתי (פרק יא מ"ז) דרש "ופדויו מבן חדש תפדה" למעט שטרות וקרקעות ועבדים וזה כמאן דאמר דתרי כללי דסמיכי נדונים בכלל ופרט, דלרבי שדרשם בריבוי ומיעוט אין ממעט אלא שטרות כמבואר בבכורות (דף נא.), ור' ישמעאל לחוד ותנא דבי ר' ישמעאל לחוד, כמ"ש בכ"מ. וגם מאן דאמר כללי ופרטי מרבה הכל לאיסורא ומה שתפס מה הפרט מפורש מים נובעים - מפני שהוא רבותא יותר עד שלכן תפסו בספרא בסוף כמ"ש עד שאתה מרבה מים שבבברים, וה"ה שמרבה מים מושכים דהא אמר בפירוש שאינו ממעט בורות שיחין ומערות. וגם לתנא דר"י דדריש רבויו ומעוטי מרבה הכל ואינו ממעט רק בורות שיחין ומערות.

ומה שתפס מתתיה בר' יהודה מוציא אני חריצין שאין עצורים מפני דלשטתיה הק' מאי ראית וכולי וצריך להראות במה דומה יותר לכלים ובזה מים בלתי נובעים רבותא יותר שאף על פי כן אין דומים לכלים מפני שהם מושכים. כן נראה לפרש לפי שיטת רש"י. ולדעתי גם הרמב"ם פירש כן דברי הגמרא ועל כן פוסק דאסור בין בנובעים בין במושכים. ואין צריך לומר כמ"ש ההמ"ג שפסק כתנא דבר"י דאם כן יסבר בשני כללות הסמוכות זה לזה דדרשינן ריבוי ומיעוט ויסתר מה שפסק (פ"יא מהל' בכורים) לדרוש כלל ופרט וכמו שה"ק הפר"ח ביורה דעה (סימן פד). אמנם הפוסקים לא כן דעתם לשיטת רש"י. ואין פה מקום להאריך בזה כי לא באתי פה רק לבאר דברי הספרא, לא להכריע בעמק הלכה. [**ביאור משנה ג**'] חזר ושאל מנין לנו שמה שכתוב "במים בימים ובנחלים" הוא כלל ופרט? הלא נוכל לומר ש'מים' שם כולל בפני עצמו ו'ימים ונחלים' היא שם פרט בפני עצמו ובא בדרך ההפוך – שאשר יש לו סנפיר וקשקשת תאכל בין במים (היינו בכל מימות שבעולם) בין בימים ונחלים. אבל אשר אין לו סנפיר וקשקשת לא תאכל רק בימים ובנחלים, אבל במים תאכל. ויען שביתר מימות שם הבדל בין יש ובין אין לו – לכן אמר גם "במים". על זה משיב שאם כן מה שכתוב "בימים ובנחלים" במשפט הראשון מיותר, והיה לו לכתוב "כל אשר יש לו סנפיר וקשקשת במים תאכל (ר"ל בכל מימות) ואשר אין לו בימים ובנחלים לא תאכל". וע"כ שבא "בימים ובנחלים" במאמר הראשון לגזירה שוה; ששניהם נאמרו בענין אחד. וכמו ש'ימים ונחלים' דרישא הוא שם הדוגמא ולא בא על צד הדיוק, דעל זה מורה שם "במים" שבא עמו – כן מה שכתב בסיפא "בימים ובנחלים" הוא שם הדוגמא. [**ביאור משנה ד**'] חוזר ושואל שנאמר גם כן שגם במין שדבר בו באו שני הבבות בדרך אחד, כמו שברישא דבר רק במין הדגים שבו יציר סנפיר וקשקשת כן במאמר השולל "וכל אשר אין לו סנפיר וקשקשת לא תאכל" מדבר רק במין הדגים שיש להם עצמות ופרה ורבה. ומנין לרבות אין לו עצמות או מה שאינו פרה ורבה והגלים והמינים החיים בים ויבשה? תלמוד לומר "כל אשר אין לו סנפיר וקשקשת מכל שרץ המים ומכל נפש החיה אשר במים", שמזה יתרבה הכל כמו שיתבאר היטב לקמן (סימן פ).

סימן עח

קשקשת: לדעת התנא קמא היא שם היחיד כמו "צנצנת". ודעת ר' יהודה שהיא שם הקיבוץ ולכן נכפל בו פ"א ולמ"ד הפעל. ושם היחיד 'קשקש'. וראייתו דאם היה שם יחיד על משקל נקבה היה ראוי להיות ברבים – **קשקשות** – כמו מן **עטֶרת מִגְבַעת בהֶרֶת** ברבים **עטרות מגבעות בהרות**. וממה שבא שם "קשקשים" בלשון זכרים – מוכח דשם היחיד 'קשקש'/ כמו מן 'גרגר - גרגרים' נמצא שם 'גרגרת' שהיא שם הקיבוץ מכמה גרגרים וחוליות. ואמר אף על פי שאין ראיה לדבר – כי מצאנו 'גחלת' 'שבולת' שבא ברבים במשקל זכרים [שבלים , גחלים] – ומכל מקום זכר לדבר, כי אלה באו דרך זרות. ובשם **כסמת** שבא ברבים – "דוחן וכֻסְמִים" (יחזקאל, ד) כתב הרד"ק (מכלול דף קפ) שיש לפרש שהא' מן **כסמים כסם** וקבוץ **כֻּסֶּמֶת כֻּסָּמות**. ובזה יש לפרש דהרבים מן 'קשקשת' היא באמת 'קשקשות' והיחיד מן "שריון קשקשים" הוא 'קשקש'. ולכן אמר שהיא רק זכר לדבר. ומה שאמר ר' יוסי בן דורמסקית מובא בחולין (דף סז:). ופירש הערוך דבא לומר בל נטעה ממה שכתוב "לויתן נחש בריח" שהוא דג טמא.

סימן עט

אותם תאכלו: מה שכפל שנית פעל "תאכלו" מיותר, שכבר אמר "את זה תאכלו". וכן בפרשת ראה כפל פעל "תאכלו". וכבר התבאר באילת השחר (כלל קנו) שכל מקום שכפל את הפעל בא לאמר שיעשה הפעל בכל אופן. ורצונו לומר תאכלו מכל מקום. ופה מרבה אף שנמצא הטהור במעי הטמא – בכל זה תאכלו. ואינו דומה לבהמה. ששם נולד מן הטמא וכאן בלע את דג הטהור. ומה שכתב "תאכלו" בפר' ראה מרבה אף שנכבש עם הטמא, כל שלא נמוק. כי ציר דגים אינו אסור מדאורייתא, דשם לא כתוב "אותם" שיהיה משמע רק הטהורים, רק כתוב "תאכלו" סתם. ומבואר אצלינו באילת השחר (כלל ריז) דכל מקום שכפל הכינוי עם הפעול בא למעט. וכן מה שכתוב פה מלת "אותם" היא מיותר בא להוציא – רק אותם הטהורים לבד, לא דג טמא הנמצא במיעיהם. והנה בבריית הארץ תפס לשון יחיד "אותה תאכלו", וכן בשרץ העוף (פסוק כ' ופסוק כג') ובשרץ הארץ (פסוק מא). לבד בדגים תפס לשון רבים –

"אותם תאכלו שקץ הם" – כי הדגים דרך לכבשם יחד, לכן אמר "אותם". ומזה מוכיח דרשה השנית לא דג טמא הנכבש עמהם ונמוק, ר"ל הטהורים יחד תאכלו ורק אותם, לא הטמא עמהם.

סימן פ

מכל שרץ המים ומכל נפש החיה אשר במים: כבר אמר בספרא למעלה [**משנה ד'**] שבא לרבות בעל עצמות ואין פרה ורבה, ואין בעל עצמות ופרה ורבה, עד שמרבה הגלים והצפרדעים הגדלים בים והגדלים ביבשה. ר"ל כי שם 'שרץ' בא בעצם על התנועה, ויקרא הבעלי חיים הקטנים הפחותים בשם זה כי אין מובדלים מן הדומם והצומח רק בתנועתם. ורש"י כתב דבר נמוך שרוחש ונד, וכן כתב בפירוש בראשית (בראשית א, כ) על "ישרצו המים שרץ". וכן כתב במכות (דף טז: ד"ה צרעא) ושרץ לשון קטנה נמוכה. [ועי' מ"ש פסחים כד: ובתוספות ד"ה צרעא]. וזהו שאמר בספרא עד שאתה מרבה הגלים והם מיני תולעים שגוללים את עצמם ורוחשים. והרמב"ן (בפר' בראשית) השיג עליו ממה שכתוב "ואתם פרו ורבו". אמנם אונקלוס תרגם "שרצו בארץ" (בראשית ח:יז, ט:ז) אתילידו , ויתילדון, שפעל זה משותף על שם ההשרצה וההולדה היתירה כרביית השרצים. וכמו שאמר בשמות רבה (שמות רבה, א) פרו וישרצו וכולי יש אומרים שבעים בכרס אחד. ואל תתמה שהרי העקרב שהוא מן השרצים יולד שבעים. וזה שמרבה פרה ורבה ואין בעל עצמות ממה שכתוב "מכל שרץ המים" – ר"ל השורץ ופרה ורבה במים. ונגד זה אמר "את כל נפש החיה אשר במים", הם הבריות שאינם פרים ורבים במים רק הם חיים במים והם הצפרדעים ויתר האמפיביאן שהם חיים במים וביבשה, והם משריצים ביבשה וחיים במים. ולפי זה מה שאמר למעלה עד שאתה מרבה הגלים והצפרדעים וכולי הוא פירוש למה שאמר מנין פרה ורבה ואין בעל עצמות (והם הגלים); בעל עצמות ואין פרה ורבה (פירוש: במים רק ביבשה, והם הצפרדעים). אולם היה לו לכתוב "ואת כל החי במים", ואמר "החיה אשר במים" שמשמעותיה גם כן מינים הנקראים בשם 'חיה', הם הברואים שיש להם ד' רגלים. וזהו שאמר פה זו חיית הים. ובמה שכתב "נפש חיה" אמרו להביא את הסילונית – צריך לומר הסרנית, ר"ל מין חיית הים הנקרא בלשון יוני

בשם סעריען אשר אמרו עליו שחצי גופה העליון כצורת אדם והתחתון כצורת דג. ובבכורות (דף ח.) מאי דולפינין? בני ימא. פרש"י דגים יש בים שחצים צורת אדם וחצים צורת דג ובלעז סריינא. ר"ל שבכלל "נפש חיה" היא האדם כמו שכתוב "ויהי האדם לנפש חיה", ונפש החיה אשר במים כולל חיה זאת שבאה בצורת אדם. ודעת ר"י בר' חנינא שמטמא באהל. והולך לשיטתו שכן דעתו גם לענין אדני השדה שהוא בר נש דטור שמטמא באהל (משנה כלאים פ"ח מ"ה). על זה אמר תלמוד לומר "זאת" (כך גריס בילקוט), ר"ל "זאת התורה אדם כי ימות באהל" – רק אדם, לא חיה בצורת אדם.

סימן פא

שקץ הם לכם: כבר בארנו (סימן עה) שכל מקום שאמר לשון טומאה ושקץ כולל כל אשר בם ורוטבם והיוצא מהם. אמנם ציר דגים אמר בחולין (דף צט.) שהוא דרבנן, דהא כבר ריבה למעלה [**משנה** ו] טהור שנכבש עם הטמא להתירא. ועיקר הקרא לרוטב וקיפה. ובכל זה ממה שכתב מלת "הם" – היינו אם יש בנותן טעם. וכן ממה שכתב "לכם" מבואר שמותר בהנאה כמו שבארנו (סימן עה).

סימן פב

ושקץ יהיו לכם: אמר זה שנית שישארו שקץ, בל יערבו אותם עם טהורים לבטלם. ועל זה אמר "לכם" כי אם נתערב על ידי אחר – בטל מדאורייתא. ומזה משמע כמאן דאמר דאסור לבטל איסור מדאורייתא. זה מדאורייתא. וחכמים אמרו שגם אם נתערב אסור. ויש בזה ב' פירושים (משנה תרומות פ"י מ"ח): **לדעת הר"ש** מיירי שנתערב גוף הדג, ומה שאמר כמה יהא בו עשר זוז וכולי – דסבירא ליה דבריה בטלה בתתק"ס (ובירושלמי שם מבואר החשבון). ומה שאמר דג טמא צירו אסור הוא ענין אחר. ועל זה אמר ר' יהודה רביעית בסאתים. ובאר בחולין (דף צט.) דאף על גב שר"י סובר מין במינו לא בטל – ציר דגים דרבנן. **ולדעת הרמב"ם** הכל מיירי בציר דגים. ועל כל פנים לכל הפירושים הוא דרבנן, כי גם מה דבריה אינה בטלה הוא דרבנן, וע"כ שעיקר הכתוב לאסור לערב לכתחלה. או למאן דאמר שמדאורייתא מותר לבטל

איסור הוא לאסור בענין שנותן טעם על ידי בישול וכדומה. ומה שאמר "מבשרם" ולא מן העצמות – התבאר (פר' צו סי' קיז).

סימן פג

ואת נבלתם תשקצו: בחולין (דף סז.) "כל השרץ השורץ על הארץ" להביא יבחושין שסננם. ושם (עמוד ב) "ואת נבלתם תשקצו" – להביא את הדרנין שבבהמה. לדעת הגמרא מה שכתוב "את נבלתם תשקצו" שהוא בלתי מובן איך משכחת בהו הבדל בין בשרם ובין נבלתם וכי שייך גבייהו שחיטה ונבלה? פירשוהו שרצונו לומר על התולעים המתילדים בדגים הטמאים שהם אסורים. דדרני דכוורי הטהורים שריא (שם דף סז:) ושל טמאים אסורים. ומזה הוציא דהוא הדין דדרני שבבהמה אסורים כמש"ש דכיון דלא מהני להו שחיטה באיסורייהו קיימן. ופי' שנלמד מתולעי דגים טמאים דמנייהו קא גלי לתולעי בהמה. אמנם לגירסת הספרא "להביא את היבחושין" – מפרש מה שכתוב "נבלתם" ר"ל כל אשר אין לו סנפיר וקשקשת – לפעמים מבשרם לא תאכלו, ולפעמים מבשרם תאכלו רק את נבלתם תשקצו; והם היבחושין הנולדים במים שבכלים ובורות שיחין ומערות שבעודם חיים במים מותרים, ואם סננם ומתו מיד אז נבלתם תשקצו. כי אם סננם ועודן חיים כשפרשו מן המים אסורים משום "השרץ השורץ על הארץ". ותראה זה היטב מדברי הרמב"ם (פ"ב מהל' מאכלות אסורות ה"יט) המסנן את היין ואכל את היבחושין שסננם לוקה משום שרץ המים או שרץ העוף ושרץ המים. ושם (פ"ב מהל' מאכלות אסורות ה"כג) הרי שהיתה הבריה משרץ העוף ומשרץ המים ומשרץ הארץ כגון שהיה לו כנפים והיא מהלכת על הארץ כשאר שרצים והיתה רבה במים ואכלה לוקה ג' מלקיות. ולפי זה מה שאמרו בספרא דיבחושין שסננם לוקה משום שרץ המים, וכן מ"ש הרמב"ם (הלכה יט) דאינו לוקה רק משום שרץ המים – על כרחך מיירי שמתו מיד כשפרשו, ועל זה ריבה אותם מן "ואת נבלתם תשקצו". ובברייתא בגמרא מיירי שחיו בצאתם מן המים ואז לוקה גם כן משום "שרץ השורץ על הארץ".

סימן פד

כל אשר אין לו סנפיר וקשקשת במים: פסוק זה מיותר לגמרי. ופירשוהו חז"ל שבא לפרש שמה שצריך שיהיה לו סנפיר וקשקשת הוא רק בעודו במים, אף שמשירו כשעולה ליבשה – כל שהיה לו במים – מותר. ומובא בחולין (דף סו.).

סימן פה

שקץ הוא לכם: כבר דרש (בסי' פא) מלת "לכם" דשם על היתר הנאה, ופה שנשנה עוד "שקץ הוא לכם" דרש על איסור סחורה. וזה על פי הכלל דאין ריבוי אחר ריבוי אלא למעט, שבארנו באילת השחר (כלל רלז) שהוא מוסד בחכמת ההגיון, שהמשפט השני בא לבאר את הראשון ולהגבילו. שאמר תחילה "שקץ הוא לכם" – היינו לצרכיכם, לא לצורך אחרים. ועתה מגביל – כל שהוא לכם ולצרכיכם אף בכל אופן אסור. ותפסינן גבול אמצעי – שאם נזדמנו לו מינים טמאים מותר למוכרם לעכו"ם; ולעשות סחורה לכתחלה אסור כמו שאמרו (משנה שביעית פ"ז מ"ז). והנה לר' אבוה דסבירא ליה (פסחים כב, ב) דלא תאכלו איסור הנאה במשמע ניחא דצריך לכם. אבל לחזקיה (דסוגיית הספרא ריש פרק ה' כוותיה) למה לי "לכם"? וכפי המבואר מסוגיא שם (דף כג.) והרי שרצים וכולי הוה טעינן ממה שכתוב בפסוק מ"א "בשרץ הארץ לא יאכל" לאסור הנאה בכולם. לכן כתוב בכל אחד מלת "לכם", ושם מבואר שמכאן למד חזקיה דלא יֵאָכל אסור הנאה משמע בכל מקום. והנה גם בחיות טמאות כתוב "טמאים הם לכם" שני פעמים (פסוק ח ופסוק כו), וכן בשרץ העוף (פסוק כ' כג'). והגמרא (פסחים כג, א) למד איסור סחורה מ"טמאים יהיו לכם". וכן בירושלמי (פרק ז דשביעית הלכה א ופרק ז דב"ק הלכה ז) כתיב "טמאים הם לכם" מה תלמוד לומר וטמאים הם לכם אחד איסור אכילה ואחד איסור הנאה, פי' סחורה. ועיקר הדרוש מכפל "טמאים הם לכם שקץ הם לכם" כי מ"ש "שקץ יהיו לכם" צריך לערובם.

סימן פו

ואת אלה תשקצו מן העוף שקץ הם: כבר התבאר שכל מקום שאומר 'טמא' ו'שקץ' כולל כל היוצא מהם. ואחר שבעוף אמר ב' פעמים לשון "תשקצו..שקץ", אוסר כל הדבוק עמהם והיוצא מהם. ובמה שכתוב "מן העוף" ואמר "שקץ הם" – משמע העוף עצמו שהוא בשרו, לאפוקי העצמות והנוצה וכדומה.

סימן פז

לא יֵאָכְלוּ: בא בנפעל, ובכל הפרשה דבר בקל. ופירשו שבא בנפעל להזהיר בל יאכלו על ידיכם על ידי שתאכילו אותם לאחרים, כי הנפעל יש לו פועל בהכרח. ומצאנו בכ"מ שבא אכילה בנפעל להורות שאסור גם בהנאה [והוא כדעת חזקיה בפסחים (דף כא) וזה מוכרח, דלשיטת ר' אבוה מוכרח לומר לר' יהודה דחולין שנשחטו בעזרה לאו דאורייתא ובספרא מבואר (צו פרשה ט מ"ה) דסבירא ליה לר' יהודה דחולין שנשחטו בעזרה דאורייתא וכמ"ש התוספות שם (שם דף כב ד"ה חולין) מבואר שדעתו כחזקיה ודו"ק.] והלא יש לומר שגם פה בא על כוונה זו. אך הלא במשנה תורה אמר "לא תאכלו" בקל, ומשנה תורה בא לפרש ולהוסיף, ולמה לא אמר שם בנפעל? ועל כרחך שבא להזהיר על המאכיל. ועיין בקרבן אהרן האריך בזה אם כיון על המאכיל לקטנים (ולפי זה יש להקשות על זה מסוגיא ד"פ חרש (דף קי"ד)) או על המאכיל לגדולים, וכ"מ מדקתני שחייב מלקות. אמנם דרשה זו הוכפלה לקמן (שמיני פרק יב משני' א'-ב') וביררנו שם, דמכאן למדנו על המאכיל לגדולים ושם הוכפל שנית – לא יֵאָכֵל בנפעל אף לקטנים, עיי"ש. ומ"ש [**במשנה ב'**] מובא בספרי (ראה פסקא קנג). ושם גריס "רבי עקיבא אומר". ופירושו דנשר מיותר, דהשתא כל האימורים שיש להם קצת סימני טהרה אסורים, כל שכן נשר שאין לו שום סימן טהרה. וגם למ"ש [משנה ו'] דצריך נשר ללמוד ממנו סימני טומאה למה כפול במשנה תורה אחר שאין צריך לגופיה? לזה אמר משום דבתורת כהנים כתוב "יאכלו" בנפעל לחייב את המאכיל כאוכל ובמשנה תורה כתיב "תאכלו" בקל ושם הוסיף "הראה והדיה" ונוכל לטעות שלכן כתב מינים אלה במשנה תורה ולא בתורת כהנים משום דעל ראה ודיה אינו חייב רק האוכל, לא המאכיל; ולא יכול לכתוב בתורת כהנים ששם חייב את מאכיל. לכן כפל לכתוב שם 'נשר' להראות שאין שינוי בין הכתובים בתורת כהנים ובמשנה תורה כי כל מ"ש כאן שנה שם אף הבלתי צורך כמו נשר, כי שניהם שוים בדיניהם ובפרטיהם.

סימן פח

ואת הדאה ואת האיה למינה: ובמשנה תורה כתיב "והראה והאיה ואת הדיה למינה". ודעת ר' אבוה בחולין (דף סג.) דראה מין איה, ונקראת 'ראה' על שם שרואה

מרחוק. וזה כברייתא דספרא וכן הוא בספרי (שם) בשם ר' שמעון. ושם אמר דהוא הדין דראה ודאה אחת, וכן איה ודיה. ולפי זה 'ראה' ו'דאה' ו'איה' ו'דיה' הם מין אחד, עיי"ש.

סימן פט

את כל עורב למינו: מלת "כל" מרבה כל הנקרא בשם 'עורב', דסתם עורב הוא השחור כמו שכתוב "קווצותיו תלתלים שחורות כעורב". ומלת "כל" מרבה הלבן שנקרא העמקי (כי מראה הלבן עמוקה נגד מראה שחור) ועורב שראשו דומה ליונה (כן פירשו בחולין דף סג). וכל מקום שאמר "למינו" "למינה" יש באותו מין מה שאין דומה לו בשמו ולא במראהו ואף על פי כן שייך למין זה. ובעורב הוא זרזור וסנונית לראב"י כמ"ש בחולין (דף סב.). ובנץ הוא בר חריא. ומפרש בגמרא (דף סג.) שרינקא(?).

סימן צ

מלבי"ם: אמר פה ד' פעמים "למינו..למינה..למינהו" לרבות הדומה למין הטמא, מבואר שאם לא ריבה אותם הייתי מטהרם. וכאשר בדקנו את הנשר (שהוא הראשון בטמאים) עם התורים ובני יונה (שהם הרצוים לקרבן לה') ראינו שהם מחולקים בד' סימנים. מבואר שאלה הם סימני הטומאה והטהרה. וקבלו חז"ל שבכל המינים נמצאו ג' סימנים ובעורב יש שנים ובפרס ועזניה אחת אחת. וממה שהוצרך לכתוב את כולם ידעינן שאם יש סימן אחד של טהרה – טהור. וכל שכן שנים או שלשה. ולכן הוצרך למנות אלה הטמאים עם מה שהוא ממינם. ונשר לא הוצרך לכתוב – דהא אין לו שום סימן – רק בזה גלה שהוא הטמא בעצם וכל שהוא כמוהו בלא סימן טמא. ומה שתורים צריכים ד' סימנים הוא להכשיר לקרבן. ובגמרא דחולין יש בזה פלפול גדול ושיטה רחבה. וגם לי בסוגיא זאת פלפול ארוך בחדושי, ומהיות זה בלתי נחוץ להבנת הפשט בספרא קצרתי.

סימן צא

כל שרץ העוף ההולך על ארבע: פי' כל שרץ העוף זולת אלה שיבאר אחר כך הם שקץ. כי אינו כלל גמור דהא הוציא ממנו "אך את זה לא תאכלו". אמנם שהוציא להתיר אשר לו כרעים וקרסוליו, לא התיר את כל מי שיש לו שני סימנים אל דהא

פרט רק ארבה וסלעה וחרגל וחגב, והוסיף למינהו שהיא כולל המינים הדומים להם והרי זה כלל ופרט וכלל והריני למד שכל הדומה לפרט שיש בו ד' סימנים אלה טהור. ומ"ש ר' יוסי שמו חגב משמע דפליג אתנא קמא. ועיין בקרבן אהרן מה שכתב בזה. ומה שאמר ר' אליעזר בן יעקב שאין לו עכשיו – דריש קרי וכתיב "אשר לא", ויתבאר אם ירצה השם פר' בהר (סימן נח), עיי"ש.

סימן צב

מלבי"ם: בגמרא (שם) אמר דברייתא זו חולקת עם ברייתא דלעיל. דזו אתיא כתנא דבי רב דסבירא ליה דבהאי גוונא לא הוה כלל ופרט וכלל משום דכללא בתרא לא דמי לכללא קמא, דכללא קפיד אכרעים וכללא בתרא קפיד שיהיה למינהו. וסבירא ליה דהוא רק כלל ופרט. כי מה שכתוב "ארבה" ו"למינהו" הכל הוא הפרט, ואין בכלל אלא מה שבפרט – רק מיני'. הלכך חד מחבריה לא אתי ומרבה דדמי ליה בב' צדדין. הלכך סתעם אתי מארבה וחרגול ואייתור ליה חגב לראשו ארוך. וזהו שאמר "ארבה" זה גבאוי למעוטי ראשו ארוך. וכל אלה שחשב פה הם מיני חגבים. **צפורת כרמים** דומה לארבה שאין לו גבחת, **ויוחנא** מין סלעם ויש לו גבחת. **והצדיא** מין חרגול ויש לו זנב. **והארזבונית** מין חגב ומשונה מהקודמים במראה. ומרבה מינא דכל חד.

סימן צג

וכל שרץ העוף: כבר נאמר זה למעלה. ור' אברהם בן עזרא פירש שבא לאסור אף שאינו הולך על רגליו. וזה מופרך ממה שכתב הרמב"ן שלכן נקרא "שרץ העוף" מפני שיש לו ד' רגלים ואינו מעופף רק הולך ורוחש על רגליו; ואם אינו הולך עליהם – אם כן מעופף, והוא עוף לא שרץ? וחז"ל פירשו שכפל זה ללמד שלא אסרה תורה מחוסר כרעים רק בבעלי ארבע רגלים אבל בעלי חמש שבעוף מותרים. שכל משפט הבא כפול הוא בדוקא (כמו שבארנו בכמה מקומות), ואם כן ארבע דוקא.

סימן צד

שקץ הוא: מלת "הוא" מדייק – רק הוא, לא עירובין. ומכאן אמרו דציר חגבים טמאים אינו אוסר (והוא משנה פרק י דתרומות מ"ט ופרק ז דעדיות). וראב"צ העיד שגם הציר בפני עצמו טהור. ועיין בתוספות יום טוב שם.

סימן צה

ולאלה תטמאו וכולי לכל הבהמה אשר הוא מפרסת פרסה וכולי: הכתוב הזה מלמד המינים שאבר מן החי מהם יטמא כמו שיתבאר שסימן שאחרי זה. ומה שכתב "ולאלה תטמאו" – פרש"י לאלה העתידים להאמר למטה בענין. וכן פירש רשב"ם. והוא דעת חז"ל. והר' אברהם בן עזרא כתב: "לאלה תטמאו" מוסב למעלה לכל שרץ העוף בעל ד' רגלים. ודעת אחרים שפירושו לאלה תטמאו לכל הבהמה וכל הולך על כפיו. ולפי דעתי שמלת "אלה" קאי על הנזכר למעלה, עד כאן דבריו. והנה חז"ל בספרא פה יצאו להוכיח קבלתם שמה שכתוב "ולאלה תטמאו" מוסב למטה, לא על הנזכר למעלה. שאם נאמר שמוסב על המוזכר למעלה בכל הפרשה אם כן יקשה הלא בפרשה נזכר בהמה וחיה ועופות ודגים וחגבים, ואם פירושו שלאלה כולם הנזכר תטמאו למה אמר שנית "לכל הבהמה וכולי", הלא היא בכלל מה שכתב "ולאלה תטמאו"? וזהו שאמר יכול לכל האמור בענין ומה אמור בענין בהמה וחיה ועופות וכולי ת"ל בהמה. אמנם עדיין יש לומר כדברי הר' אברהם בן עזרא שמוסב על הנאמר למעלה ולא על כל הנאמר בפרשה, רק פירושו ולאלה תטמאו להנזכר בסמוך והוא מן העוף ואילך או מן שרץ העוף לבד. ומטעם זה הוצרך לומר "לכל הבהמה", שגם בהמה גם כן מטמא, כי מ"ש "ולאלה תטמאו" הוא רק עופות וחגבים הסמוך, לא בהמה וחיה ודגים, ומלמד שגם בהמה וחיה מטמא ומוציא הדגים שנאמרו קודם עוף שאין מטמאין. וזהו שאמר אוציא את הדגים ולא אוציא את החגבים וכולי ולא אוציא את העופות. על זה השיבו: תלמוד לומר מפרסת וכולי ת"ל פרסה – ר"ל שמה שכתב "לכל הבהמה אשר היא מפרסת פרסה וכולי" הם דברים מיותרים אחר שכולל פה בהמות וחיות טהורות וטמאות וכמו שיתבאר היה לו לכתוב "לכל הבהמה" שכולל הכל ולא יותר. ומזה מבואר שמ"ש "אשר היא מפרסת פרסה" בא ליתן טעם

לטומאתם, שזה מפני שמשכחת במינם מפרסת פרסה. והנה על מפרסת פרסה כתב רש"י מפרסת כתרגומו סדיקא פרסה פלאנטי בלעז, ר"ל מפרסת היא מענין בקיעה על שם שבקוע לשנים ופרסה היא מענין כף הרגל. ולפי זה במה שכתב "מפרסת" כבר יוציא החגבים שאין להם חילוק אצבעות. ובמה שאמר פרסה יוציא גם העוף שהגם שהיא מפרסת ר"ל שאצבעותיו חלוקים, אין לו פרסה שקורין פלאנטע. ואחר שנתן טעם לטומאה מצד שהיא מפרסת פרסה מבואר שבעופות וחגבים אין בהם טומאה זו. ומ"ש "ולאלה תטמאו" מוסב רק למטה ור"ל שלכל הנזכר למעלה שהם דגים ועופות וחגבים אין להם טומאה זו רק לאלה שיזכיר שהוא לכל הבהמה וכולי. **והנה** עדיין יש לטעות שרק אבר מן החי של בהמה טמאה מטמא ולא של בהמה טהורה ולא של חיה בין טהורה בין טמאה כפשוטו של מקרא שאמר "לכל הבהמה (לא חיה) אשר היא מפרסת פרסה ושסע איננה שוסעת" (שהיא טמאה לא טהורה). וגם יש לטעות שגם בהמה טמאה אין אבן מן החי מטמא רק אם היא מפרסת ולא שסע וגרה, שזה לא משכחת רק בגמל וסוס וחמור וצעברא, לא ביתר מינים. אולם לפי זה מלבד שיש יתור לשון שהיה לו לכתוב "אשר היא מפרסת פרסה ולא שסע וגרה" (ובפרט אם כוונתו על בהמה טמאה היה לו לכתוב "לכל הבהמה הטמאה"). חוץ מזה כלל בלשון שהמקור או השם הבא לפני הפעל שבא בשלילה מורה שהיה הפעל ראוי להיות ולא היה. [כמו "גם בוש לא יבושו" (ירמיהו, ו), "בכה לא תבכה" (ישעיהו, ל) שפירושו מה שראוי שיבושו הם לא יבושו. ועיין מ"ש בזה בפר' קדושים (סימן נב) על "והפדה לא נפדתה"]. ואם כן במה שכתב פה "ושסע איננה שוסעת וגרה איננה מעלה" מורה שהסברה נותנת יותר שיטמא בשהוא שוסעת ומעלה גרה כי כן מצאנו בעוף שנבלת עוף טהור מטמא בבית הבלועה ונבלת עוף טמא אינה מטמא. וקמ"ל שהגם שהשסע שראוי שיטמא על ידו איננו, והגרה הראוי איננה – בכל זה טמא הוא. מזה מבואר דאם הוא שסוע וגרה פשיטא דטמא. וזהו שאמר בספרא לשסועים מנין? ת"ל ושסע. לשאין שסועים מנין? ת"ל איננה שוסעת. מעלת גרה מנין? ת"ל וגרה. שאין מעלה גרה מנין? ת"ל איננה מעלה. וכן אין להקשות שאם כן יכתב רק צד אחד – ושסע איננה שוסעת, ונדע שהוא הדין אם איננה מעלה גרה טמא. על זה משיב והלא חזיר

מפריס ומשוסע וכולי – ר"ל שאז נאמר שהחזיר שהיא מפריס ושסוע אין מטמא. ועדיין יש לטעות דאבר מן החי של עוף טהור מטמא, שהגם שלא נלמד מהכתוב שכתוב "מפריס פרסה" ועוף אין לו פרסה כנ"ל – נדון בו קל וחומר. וזהו שאמר בספרא אוציא את העוף הטמא ולא אוציא את העוף הטהור. ודין הוא דכיון שמטמא בגדים אבית הבליעה כל שכן שאבר מן החי יטמא. על זה משיב תלמוד לומר שסע – ר"ל אחר שכבר בארנו שמה שכתוב "שסע איננה שוסעת" שהקדים השם אל הפעל ללמד שבבהמה אין חילוק בין טהורה לטמאה, ובמלת "שסע" קמ"ל שבהמה טהורה מטמא (כמ"ש טעמו למעלה), הרי דלולא הקרא דשסע הייתי סובר דרק בהמה טמאה מטמאה (לא טהורה), וקשה, הרי יש קל וחומר: מה טמאה – שבעוף אין מטמא – בבהמה מטמא, כל שכן טהורה – שמטמא בעוף – כל שכן שיטמא בבהמה. ולמה לי קרא דשסע וע"כ דעוף טהור אין אבן מן החי שלו מטמא. ועדיין יקשה מנ"ל דבחיה אבן מן החי מטמא הלא כתוב "לכל הבהמה" ונאמר בהמה דוקא, לא חיה. דהא לפעמים אין חיה בכלל בהמה (כנ"ל סימן סו) דהכל לפי ענין. וזהו שאמר אין לי אלא בהמה וכולי חיה טהורה מנין? ת"ל מפרסת. חיה טמאה מנין ת"ל פרסה – רצה לומר אחר שמה שכתב "אשר היא מפרסת פרסה" מוסב על מה שכתוב תחלה "זאת החיה אשר תאכלו מכל הבהמה כל מפרסת פרסה" ושם כולל בהמה וחיה – הוא הדין פה. וכן כמו שבבהמה כולל טהורה וטמאה כמו שבארנו – כן בחיה. ודייק בצחות הלשון שממה שמוציא במלת "מפרסת" החגבים שהם טהורים מבואר שאינו מוציא חיה טהורה. ובמה שהוציא במלת "פרסה" עופות הטמאים לא כן חיה טמאה. ובזה התבארו דברי הספרא אשר הם גל נעול ומעין חתום.

סימן צו

כל הנוגע בנבלתם וכולי: דברים אלה הוכפלו בפרשה זאת ג' פעמים. פה אמר "כל הנוגע..והנושא וכולי", ואחר כך אמר "וכל הולך על כפיו...כל הנוגע...והנושא וכולי", ואחר כך אמר (בפסוק לט) "וכי ימות מן הבהמה אשר היא לכם לאכלה הנוגע בנבלתם וכולי". וגם אם תרצה לומר שהנושאים שבשלשה הפסוקים משונים, שפה מדבר מבהמה טמאה ובפסוק שאחרי זה מן חיה ובפסוק ל"ט מן חיה טהורה –

בכל זה לא היה לו לכפול הדברים רק לכלול הכל בפסוק אחד ולאמר "מכל הבהמה והחיה הטהורה והטמאה במותם הנוגע יטמא והנושא יטמא". ובשגם שכבר התבאר (בסימן הקודם) שפסוק זה כולל בהמות וחיות טהורות וטמאות. וכן פסוק "וכל הולך על כפיו" ופסוק "וכי ימות מן הבהמה" כמו שיתבאר בכל אחד במקומו. ואם כן הדברים משולשים ללא צורך. ולמדו רבותינו שאחד בא ללמד שהנבלה מטמא ואחד בא ללמד שגם אבר אחד מן המת מטמא ואחד בא ללמד שגם אבר מן החי מטמא. וזה פשוט שפסוק "וכי ימות מן הבהמה" אי אפשר לפרש רק בנבלה המתה, ולא נשאר לחקור רק בשני פסוקים דפה איזה מדבר באבר מן המת ואיזה באבר מן החי. והנה יש הבדל בין **בנבלתם** ובין **במותם**. ששם 'נבלה' יפול גם על אבר אחד, כי שם 'נבלה' הונח מצד הנבול שנמאס ונשחת על ידי המיתה, וזה ההבדל בינו ובין הנשחט כראוי שאין הבשר מתנבל. ויצדק שם זה גם על אבר אחד הנופל ונובל כפרי נובלי ומתנבל כמו שבמה שכתב בשרץ "וכי יפול מנבלתם עליו" מדבר באיברים הנושרים מן השרץ. והנה בחרו לפרש פסוק דפה על אבר מן החי משני טעמים: (א) מצד יחוס הלמ"ד – "ולאלה תטמאו לכל הבהמה", שכבר בארנו (סדר ויקרא סי' שו) ששם ופעל 'טומאה' יבא תמיד בלא יחוד וכשבא ביחוס הלמ"ד יורה – או שמטמא לצורך אותו דבר (כמו "לאביו ולאמו...ולאחותו הבתולה לה יטמא", שפירושו לצרכם), או שבא לתת גדר למה נטמא, להוציא דבר אחר – כמו "אנחנו טמאים לנפש אדם" ר"ל לא משרץ ונבלה. וכן פה נתן גדר – לאלה תטמאו טומאה זו של אבר מן החי, להוציא עוף טהור שאין אבר מן החי ממנו מטמא כמ"ש בספרא (בסימן הקודם) וברמב"ם (פ"ג מהל' אבות הטומאה ה"טו) (ב) ממה שכתוב "וכל הנושא מנבלתם" במ"ם, ובאבר מן המת (פסוק כח) ובנבלה (פסוק מ) אמר "והנושא את נבלתה" כי צריך כזית (כמ"ש הרמב"ם מהלכות טו"מ) אבל האיברים אין להם שיעור. וגם "מנבלתה" ר"ל מקצת השיעור מטמא. וגם אמר "מנבלתה" כי החי עצמו לא נתנבל רק מקצתו שהוא האבר הנישא. וזה גדר המ"ם שמורה הקצתית. ועל זה אמר בספרא במה הכתוב מדבר? אם במיתתן הרי אמורה (ר"ל בפסוק לט), אם באבר מן המת אמור למטה (פסוק כח), הא במה זה מדבר? באבר מן החי. ושאל למה לי קרא – הלא נלמד זה מן

הדין. והשיב דאי אפשר ללמד מן הדין, לא מאדם (שאבר מן החי ממנו מטמא כמו שלמד בספרי) – דטומאת אדם חמור שהיא טומאת ז', ולא משרצים (שלמד לקמן פרשה וא"ו מ"א שאבר מן החי מהם מטמא) – דשרץ חמור שעשה דמו כבשרו (כמו שלמד (פרשה ה מ"ב)) ולא מאבר מן המת דבהמה – דחמור שהבשר הפורש ממנו טמא. [ועיין לקמן פ"ו מ"ו]. לכן צריך קרא.

סימן צז

מלבי"ם: והנה קבלו חז"ל שלא יתכן שם 'נבלה' רק על חלקים שנושרים מן החי הדומים כמיתת החי בכללו. והוא אם הוא אבר שאינו עושה חליפין לר' יוסי הגלילי, או גידים ועצמות לרבי עקיבא, או בשר גידין ועצמות לרבי (ובחולין (דף קכח) מבאר מה נפקא מינה ביניהם). לא אם נשר ממנו כזית בשר שאינו דומה כמיתת החי. וזה נלמד ממה שכתוב (פסוק לט) "וכי ימות מן הבהמה אשר הוא לכם לאכלה הנוגע בנבלתה והאוכל מנבלתה", למה אמר שם "נבלתה"? הלא אחר שהזכיר שמתה לא היה צריך לומר רק "הנוגע בה והנושא ממנה"? וכמו שבשרצים אומר "כל הנוגע בהם במותם..וכל אשר יפול עליו מהם". רק בא להודיענו שאין קרוי נבלה רק אם דומה למיתה באחד משלשה אופנים אלה, לכל אחד כדאית ליה. ומזה נדון דהוא הדין למה שכתוב פה "נבלה" רצונו לומר שמת האבר. וזהו שאמר תלמוד לומר נבלה מה נבלה שאין לה חלופין, ופי' שנאמר פה נבלה ולקמן נבלה כי ברייתא זו נכתבה פה בקוצר ובש"ס פרק העור והרוטב מביאה בזו הלשון (חולין קכח, ב): דתניא יכול יהא בשר הפורש מן החי טמא? ת"ל וכי ימות מן הבהמה – מה מיתה שאינו עושה חליפין וכולי, ומבואר שכן היה גרסתם בספרא. ושם אומר: אבר מן החי דמטמא מאי קרא? אר"י אמר רב "וכי ימות מן הבהמה". ההוא מבעיא ליה לאידך דרב יהודה אמר רב ואמרי לה במתניתא תנא וכי ימות מן הבהמה מקצת בהמה מטמאה ומקצת בהמה אינה מטמא ואיזו זו טריפה ששחטה. אם כן לכתוב רחמנא "מבהמה", מאי "מן הבהמה"? שמע מינה תרתי. אי הכי אפילו בשר נמי. לא סלקא דעתך דתניא יכול יהא בשר הפורש מן החי טמא? ת"ל וכי ימות וכולי. כפי המבואר לא היה לפני המקשה והמתרץ הזה ספר הספרא כמו שהוא מסודר לפנינו (א) דהא כששואל אבר

מן החי דמטמא מאי קרא – היה לו להשיב מפסוק "ולאלה תטמאו" כמו שדריש בספרא (דמה שמביא דאמר ר"י אמר רב ואמרי לה במתניתא תנא הוא נמצא בספרא (פרשה י מ"א) ואיך מסופק אם הוא מימרא דרב או מתניתא? דהא מבואר בספרא שדורש "וכי ימות מן הבהמה" רק על בהמה שמתה ולפי זה אחר שרב היה בקי בספרא (כמו שאמרו בגמרא בכמה דוכתי) רחוק שנאמר שרב נטה מדרושי הספרא. רק שבאמת מ"ש רב יהודה אמר רב דאבר מן החי שמטמא יליף מן "וכי ימות מן הבהמה" כיון על מה שאמרו שם מאי איכא בין אבר מן החי לאבר של הנבלה? איכא בינייהו בשר הפורש ממנו – דבשר הפורש מן החי לא מטמא, מאבר מן הנבלה מטמא. ועל זה שואל: אבר מן החי דמטמא מאי קרא?, וכוונתו מנא לן חילוק זה שרק אבר מטמא, לא בשר. ועל זה השיב רב יהודה בשם רב "וכי ימות מן הבהמה" וכיון על מה שכתבנו, שמזה מוכח דלא מקרי נבלה רק דומיא דמיתה שאינו עושה חליפין לר' יוסי הגלילי או בשר גידים ועצמות לרבי. ועל גוף הדבר מנא לן שאבר שיש בו בשר גידין ועצמות מטמא לא שאל כלל כי ידע דרוש הספרא מן "ולאלה תטמאו" שהתבאר בסימן הקודם. והמקשה לא הבין הדברים וחשב שגוף טומאת אבר מן החי למד מפה והקשה ותירץ כפי שיטתו ולכן הקשו עליו "אי הכי אפילו בשר נמי", ומשיב "לא סלקא דעתך דתניא וכולי". ועתה ידע באמת שעיקר הלימוד של "וכי ימות מן הבהמה" היא רק על שבשר הפורש מן החי לא יטמא.

סימן צח

הנוגע בנבלתה יטמא עד הערב וכל הנושא וכולי: הנה חזר בפרשה זאת ג' פעמים שהנוגע טמא עד הערב והנושא יכבס בגדיו. ולא סמך את עצמו שנלמד אחד מחברו לענין נוגע או לענין נושא משום שהסברה נותנת בהפך: (א) שהנוגע יכבס בגדיו, כי טומאת מגע מרובה מטומאת משא שכן השרץ ושכבת זרע וטמא מת ומצורע בימי ספרו ומי חטאת שאין בהם כדי הזיה מטמאין במגע ולא במשא. לכן הוצרך לבאר בכל אחד שהנוגע יטמא עד הערב ולא יכבס וכן שהנושא מטמא בגדים אף שהנוגע אינו מטמא בגדים.

סימן צט

יכבס בגדיו וטמא עד הערב: הציפה (או לגירסת הערוך הצרעה) אינו בכלל בגד, שאינו כלי. והנה בפרשה זאת כתוב ד' פעמים 'יכבס בגדיו' ודריש: (א) גדול צבוע, (ב) קטן לבן, (ג) קטן צבוע, (ד) שביץ של סבכה. בל תאמר דוקא גדול שלש על שלש שמטמא בנגעים, מה שאין כן קטן או צבוע שאין מטמא בנגעים לא יטמא בזב ויתר טומאות. ומאמר זה הוכפל גם גבי זב (מצורע זבים פרשה ב מ"י) וגם בפר' אחרי (פרק יב מי"ב), עיי"ש. והנה מצאנו כמה פעמים דכתיב "יכבס בגדיו" ולא כתוב אחריו "וטמא עד הערב" ופה כתוב "וטמא עד הערב", וזה כתוב ד' פעמים. ודרש שבא לרבות תוספות טומאה והם: (א) לעשות שאר כלים כבגדים (ב) לרבות הציב היוצא (ג) לרבות השערה היוצא (ד) ועל מה שכתוב "האוכל מנבלתה יכבס בגדיו וטמא עד הערב" נמצא הדרוש במקומו. וכן בפרשת זבין דריש ששה דרשות מששה פעמים "וטמא עד הערב" (מצורע זבים פרשה ב) כמו שיבואר שם .

סימן ק

לכל הבהמה: שם 'בהמה' בהבנתה המדויקת הוא אחר שיצאה לאויר העולם, לא עובר בבטן המלאה, וכמו שאמר בספרא (פרשת ערכין פ"ט מ"ח) "בהמה בבהמה" ולא עובריו. אבל בהבנתה המורחבת גם העובר יקרא בשם 'בהמה'. וכשאמר "לכל הבהמה" מלת "כל" מרבה כל הנכנס בגדר השם ומרבה שגם העובר מטמא.

סימן קא

טמאים הם לכם: התחיל בלשון יחיד "אשר היא מפרסת פרסה" וסיים בלשון רבים – למד שכולם מצטרפין לשיעור טומאה כמו שדרש כן למעלה (סימן עה) מה שסיים בחיות טמאות "טמאים הם לכם". ומבואר אצלינו באילת השחר (כלל קלה) שמלת **הוא היא הם** מורה מיעוט תמיד – רק הם מצטרפים, ואינם מצטרפים עם טומאה אחרת שהוא בשר המת. ובפסוק שאחרי זה שמדבר מטומאת נבלה אמר שנית "טמאים הם לכם" על הצירוף. וממה שכתב מלת "הם" מבואר שנבלה ואבר מן החי אין מצטרפין הגם ששניהם טומאת ערב.

סימן קב

כל הנוגע בהם יטמא: זה מיותר לגמרי שכבר אמר "הנוגע בנבלתם יטמא". עוד יקשה דלשון "הנוגע בהם" משמע בחייהם והיה לו לכתוב כמו שכתב תחלה "הנוגע בנבלתם" או כמו שכתב בשרצים "הנוגע בהם במותם"; כי "הנוגע בהם" משמע בחייהם. ולמדו רבותינו שבא ללמד שגם הנוגע בהם בשאינם נבילות יטמא, וזה יצויר בבהמה טמאה ששחטה ישראל, שלא נתנבלה במיתה, וכבר מהני לה השחיטה לענין דבעודה מפרכסת מטמאה טואמת אוכלים כמו ששנו במשנה דהעור והרוטב (דף קיז.) ויצדק הלשון שנוגע בהם בכל זה יטמא. ובארו דמן הסברה יש ללמדה בצד אחד משרץ דלא מהני ביה שחיטה והוא דומה לו דאין במינו שחיטה ובצד אחר יש ללמדה מטריפה דמהני ביה שחיטה לטהרה מידי נבלה והיא דומה לה שנבלתם מטמא במשא. ולכן צריך קרא. (ועיין בחולין (דף עב:)).

סימן קג

וכל הולך על כפיו בכל החיה ההולכת על ארבע: דע שכל מקום שנאמר בעברי שם **כף** סתם היא רק כף היד, לא כף הרגל. כי כף הרגל בא תמיד בסמיכות ["כף הרגל" "כף רגליכם"] ופירושו הנכפף מן הרגל ככף כמו "כף ירכו" "כפות תמרים" ולא נמצא סתם, אבל כף היד בא תמיד סתם. [חוץ מג' מקומות: "ושתי כפות ידיו כרותות אל המפתן" (שמואל א ה':ד'), "ולא מצאו בה כי אם הגלגלת והרגלים וכפות הידים" (מ"ב ט, לה), "ותניעני על ברכי ועל כפות ידי" (דניאל י':י') – משום דשם נפרדו האיברים מן הגוף. וגם בדניאל על ידי החרדה נתבטלו הכחות ובזה יצייר האבר מופרד ולכן יסמיך ממה היה] ואחר שכל החיות הולכים על ד' רגליהם והאדם על שתי רגלים, מבואר שמה שכתב "כל הולך על כפיו" הוא הקוף, שמשפחת הקופים כפי שגדרו אותם חכמי הטבע הם בעלי ארבע ידים כי יכולים לאחוז כל דבר בידיהם האחרונות שהם הרגלים כבידיהם אשר לפנים. והנה הקופים העצמיים הם חסרי הזנב ונמצא ממיניהם שאין להם רגלים רק ארבע ידים עד שהם בכלל "הולך על כפיו" והם הקופד (מובא בברכות (דף נז:) חוץ מן הפיל והקוף והקיפוד, ופרש"י חיה הדומה לקוף ויש לה זנב. וכן פרש"י בבכורות (דף ח) שנקרא בל"א מערקאצע). וכן חולדת הסנאים היה מזה המין. ואדני

השדה מובא בכלאים (פרק ח) ופירוש הרמב"ם חיות הדומים לבני אדם. ובירושלמי שם (ירושלמי כלאים) בר נש דטור והוא חי מן טבורא וכ'. ולהרמב"ם יהיה אדם היערי (הנקרא בשם אראנג אוטאנג או המין הנקרא שימפאנזע). וגם כלב הים נכלל במה שכתב "כל הולך על כפיו" באשר באצבעות רגליהם פרוש עור המשוט ומהלך על הארץ ברגלים מועדת. וגם הוא מטמא כמ"ש במשנה (משנה כלים פ"יז) כל שבים טהור חוץ מכלב המים מפני שבורח ליבשה. ובמדרש (קהלת) יש דברים הרבה מרבים הבל כגון מגדלי קופים וחתולים וחולדת הסנאים מה אית ליה הנאה מנהון – מבואר שאלה הם מינים דומים. ואחר שבכתוב הקודם דבר מאשר להם סימני טומאה או טהרה ברגליהם, באר פה המינים שאין להם רגלים כלל. והנה מה שכתב "ההולכת על ארבע" שהיא ד' רגלים היא שפת יתר, דלא מצאנו הולכים על שתי רגלים רק אדם ועופות ומהם לא דבר פה דהא אמר "בכל החיה". רק דכוון שמה שכתב "בכל החיה" פירושו עם כל החיה ורצונו לומר הולכי כפים עם כל החיה כולם מטמאים. ואם יאמר "בכל החיה" לבד נפרש שכיון על חיה טהורה ונאמר שפסוק הקודם דבר בטמאות (כמ"ש "ושסע איננה שוסעת") ובפסוק זה דבר מטהורות ונפרש שהולכי כפים טהורים עם כל החיה הטהורה שכמותם. ולפי זה לא יהיה פסוק זה מיותר ולא נדרש שני פסוקים אלה, אחד על אבר מן החי ואחד על אבר מן המת, רק נאמר שאחד דבר מחיות טמאות ואחד מן הטהורות ומלמד ששניהם מטמאים במותם. לכן אמר "בכל (פירוש: עם כל) החיה ההולכת על ארבע" שכולל בין טמא בין טהור. ועל ידי זה פסוק אחד מיותר ומוכרח להדרש אחד על אבן מן החי ואחד על אבר מן המת. וזהו שאמר בספרא זו חיה טהורה (ר"ל מן "בכל החיה" נאמר שפירושו חיה טהורה כנזכר) חיה טמאה מנין? ת"ל ההולכת על ארבע. (וזה שכיון במ"ש בחולין (דף ע:) חיה טהורה לא למדנו נם לי כל הולך על כפיו בכל החיה נמתי לו וכי נאמר "וכל החיה"). ומה שאמר "בכל החיה" להביא את הפיל – ר"ל כי הפיל הוא נכנע וישוב בייתי אחר שנולד מדברי עד שהוצרך לאשמעינן בכלאים (משנה כלאים פ"ח) שהפיל מין חיה ולכן מרבה אותו מן מלת "כל".

סימן קד

מלבי"ם: וכבר בארנו (סימן צו) שמה שכפל שני פעמים שהנוגע והנישא נבלתם טמא (פסוק כד-כה ופסוק כז-כח) מפני שאחד מדבר באבר מן החי ואחד מדבר באבר מן המת. שמה שכתבו המבארים שתחלה דבר מבהמה ופה מחיה – אינו מעלה ארוכה. כי למה לא אמר בקיצור "כל בהמה וחיה" ותו לא? וגם למה כפל "הנוגע..והנושא" כמה פעמים? היה לו לכתוב בסוף כולם שהנוגע והנושא טמא. מזה הוכיחו שאחד מדבר מאבר מן החי ואחד מאבר מן המת. ועיין למעלה (סימן הנ"ל) מבואר הכל היטב.

סימן קה

כל הנוגע וכולי: כבר באר בספרא (למעלה סימן צח) מדוע כפל ופרט תמיד שהניגע טמא לבד והנושא צריך כיבוס בגדים; מפני שמן הדין הייתי טועה שהנוגע חמור מהנושא או שהנושא קיל מהנוגע על ידי שטומאת מגע מרובה מטומאת משא. ופה הראה עוד סברה אחרת למקום הטעות, מפני שטומאת מגע נוהג בין באדם בין בכלים שנגעו בטומאה, לא כן טומאת משא אין נוהג רק באדם אבל כלים שנשאו את הטומאה ולא נגעו אין נטמאים. ובזה יש לטעות גם כן שנוגע חמור מנושא אחר שנוהג גם בכלים וכן בהפך שנושא לא חמיר מנוגע. (וזה כונת [**משנה ז' ומשנה ח'**]). ואמר [**במשנה ט**] שלכן אמר "כל הנוגע יטמא", מלת "כל" כולל גם כלים הנוגעים. כי הייתי דן קל וחומר שכלים לא יטמאו מחמת עצמם במגע מכל שכן ממשא החמור שמטמא בגדים. ואמר [**במשנה י**] שמה שכתב "טמאים הם לכם" שהוא מיותר שכבר אמר זה תחלה, רצונו לומר **רק** לכם הם טמאים מחמת משא, לא לזולתכם, היינו כלים, אין נטמאים על ידי משא; שהייתי דן קל וחומר ממגע הקל. ואמר עוד שדוקא הנושא יכבס בגדיו, לא הנישא – אדם הנישא מן הטומאה לא נטמא.

סימן קו

וזה לכם הטמא בשרץ...אלה הטמאים: מה שכפל כינוי הרומז – **זה הטמא, אלה הטמאים** – שבא להוציא זולתם, פירשוהו בספרא מפני שיש מקום לטעות ממה שכתוב (בפסוק מ) "אל תשקצו את נפשותיכם בכל השרץ השורץ ולא תטמאו בהם ונטמאתם בם". וכבר בארנו בסדר ויקרא (סי' שו) שכל מקום שבא במקרא פעל 'טמא' נקשר אל ב' השימוש מורה תמיד על טומאת הנפש שהפוכו היא הקדושה, לא על

טומאת הגוף שהפוכו הוא הטהרה. ועל כן בא על העריות והמעשים המוזהרים – "אל תתן שכבתך לזרע לטמאה בה" (ויקרא ט"ו:ל"ב), "ויטמאו במעשיהם" (תהלות, קו). ובכל זה ימצא קישור הב' על טומאת הגוף גם כן – "אשר תצא ממנו שכבת זרע לטמאה בה" (ויקרא טו, לב), "לכל טומאתו אשר יטמא בה" (ויקרא ה, ג), "נבלה וטריפה לא יאכל לטמאה בה" (אמור ?). ויש בכל אלה דרושים לחז"ל כמו שיתבאר שם. על כל פנים ממה שכפל הלשון "אל תטמאו בהם ונטמאתם בם" נוכל לטעות שאחד בא על טומאת הקדושות (ר"ל טומאת הנפש שהפוכו קדושה) ואחד הנוסף בא על טומאת הגויות (שהוא טומאה ממש). על כן אמר פה "זה לכם הטמא" – הוא ולא אחר. ועדיין נוכל לומר שר"ל שזה הטמא באופן הנאמר שיטמא אדם וכלים, לאפוקי שאר שרצים, וממה שכתב "ונטמאתם בם" היינו ששאר שרצים מטמאים אדם ולא כלים או כלים ולא אדם. לכן כפל שנית "אלה הטמאים" ולא זולתם - אין מטמאים כלל. והנה אמר "אלה הטמאים בכל השרץ", הוסיף מלת "בכל" ולא אמר "בשרץ" כמו שכתב תחלה "וזה לכם הטמא בשרץ", מפני שיש לטעות שאינו ממעט במלת "זה" ובמלת "אלה" רק הדומים לאלו הנחשבים פה שהם בעל עצמות ופרה ורבה, לא הבלתי דומה. ומה שכתב "אל תשקצו וכולי בכל השרץ" שיש טומאה ביתר שרצים היינו המובדלים ממינים הנחשבים בשאינם בעל עצמות או בלתי פרים ורבים או שמובדלים לגמרי שאינו בעל עצמות ולא פרה ורבה. לכן אמר "אלה הטמאים בכל השרץ" שבכל מיניהם רק אלה טמאים, לא זולתם. [וגירסת הקרבן אהרן "אף אינו מוציא אלא כל שאינו בעל עצמות ואינו פרה ורבה מנין בעל עצמות וכולי עד שאתה מרבה את בעלי עצמות שהם פרים ורבים", ולפי זה מרבה בכעין הפרט, ר"ל הדומה לפרט.

סימן קז

וזה לכם הטמא בשרץ: יש במלות אלה זרות היוצא מחוקי הלשון: (א) שהיה לו לכתוב "אלה טמאים" בלשון רבים כמו שכתב אחר כך "אלה הטמאים לכם בכל השרץ", כי מלת "זה" אינו צודק רק אם מציין שם יחיד. שבמה שכתב "זאת הבהמה" "זאת החיה" ישקיף על שם בהמה וחיה כשם יחיד. וכשאומר "את זה תאכלו מכל

אשר במים" ציין במלת "זה" סימן הטהרה או הטומאה שהיא שם המקרה הנעלם בכוונת המדבר שרומז עליו במלת "זה", רוצה לומר "את זה" – מי שיש לו הסימן המכשירו. וגם מה שכתב "את זה לא תאכלו..את הגמל" מצד שדבר בכל הענין בלשון יחיד ציין הנושאים כל אחד בפני עצמו במלת "זה". לא כן פה שהענין לפניו ולאחריו מדבר בלשון רבים – "את אלה תשקצו מן העוף" (יג), "את אלה מהם תאכלו" (כב), "ולאלה תטמאו" (כד). ואמר "וזה" בוי"ו החבור וחושב אישים פרטיים החולד והעכבר – היה לו לאמר "ואלה". (ב) זאת שנית הנה בכל הפרשה דבר בדרך ההודעה – "טמא הוא לכם", "טמאים הם", "שקץ הוא", "את אלה תשקצו ולאלה תטמאו". ולמה שינה פה ודבר בדרך הידיעה – "וזה **ה**טמא" "אלה **ה**טמאים"? היה לו לכתוב "זה טמא" "אלה טמאים". (ג) זאת שלישית כל מקום שיתפוס איש או אישים מכלל המין בא שימוש המ"ם – "זאת החיה אשר תאכלו מכל הבהמה..את זה לא תאכלו ממעלי הגרה", "וכל אשר אין לו סנפיר וקשקשת מכל שרץ המים", וכן בכל הפרשה – כי יחוס המ"ם מציין החלק מן הכלל והאישים מן המין. ולמה אמר פה "**ב**שרץ...**ב**כל השרץ" בשימוש הב' שהוראתו על דבר הנמצא בדבר אחר? מזה הוציאו חז"ל דדם השרץ מטמא כבשרו. פירוש: ששינה הכתוב לשונו למען נבין ממנו כוונה שניה דרושית, שרצונו לומר שדבר הזה טמא בגוף השרץ. כי שם המין הבא בה' הידיעה נוכל לפרשו על כלל המין ונוכל לפרש על איש פרטי הנודע מכללות המין. ולפי הפשט פירוש "בשרץ" בכלל השרצים, ולפי הדרוש פירושו בכל שרץ ושרץ נמצא בו דבר טמא שהוא דמו. יען שקיימא לן (בפרק בתרא דעדיות ומנחות דף קג:) כמאן דאמר שדם נבלות טהור כמו שפסק הרמב"ם (פ"א מהל' אה"ט ה"ד). וגם למאן דאמר טמא אינו מטמא בכזית כבשר רק ברביעית קמ"ל "בשרץ" בב' – שכל המכונס תוך השרץ טמא. ולכן אמר "וזה" כמורה על דבר פרטי אחד שהוא דם השרץ שהוא הטמא בשרץ ולא ביתר הטמאים. וכבר רגיל כזה בדברי חז"ל לדרוש כן בכ"מ שבא שימוש הב' תחת המ"ם בכיוצא בזה: כמ"ש בחולין (דף עב.) על מה שכתוב "וכל הולך על כפיו בכל החיה" אר' יצחק מהלכי כפים בחי' טמאתי לך פי' ולד הנמצא בחיה. ובסנהדרין (דף נו.) בן נח חייב על העוברים שנאמר "שופך דם האדם באדם", פי' אדם שנמצא

באדם. וכן בארנו למעלה (סימן כז) שדריש "כל בהמה מפרסת פרסה בבהמה" על העובר הנמצא בבהמה. ובמעילה (דף יז.) שאלה או נשאלה מרשב"י מנין לדם שרצים שהוא טמא עקם פי' ראב"י וזה לכם הטמא. ובבראשית רבה (בר"ר, ס) אמר ר' אחא יפה שיחתן של עבדי אבות מתורתן של בנים פרשתו של אליעזר שנים וג' דפים ושרץ מגופי תורה ואין דמו מטמא כבשרו אלא מריבוי המקרא. רשב"י א' טמא הטמא. ראב"י זה וזה. ולמה שכתבנו הכל צריך לדרוש; אם מלת "וזה" תחת "אלה" (וממה שכתב בויי"ו הנ"ל), אם מלת "הטמא" תחת "טמא". וכן ממה שכתב "בשרץ" תחת "משרץ". ומלת "זה" רומז על הדם שבו. ועיין בירושלמי (פרק ב דביכורים).

סימן קח

מלבי"ם: והנה מלת "לכם" מיותר (ונדרש בכל הפרשה כנ"ל). בא לאמר זה טמא לכם – ר"ל מה שנמצא בגוף השרץ שהוא דמו, טמא הוא לכם – אבל אינו מועיל לאחרים לקבל טומאה דהיינו להכשיר את הזרעים כשאר דם. כמ"ש (פרק ו דמכשירין) דם השרץ מטמא ואינו מכשיר ואין לנו כיוצא בו.

סימן קט

בשרץ השורץ על הארץ: מה שכתוב "השורץ על הארץ" מיותר. כי בכל הבבות אמר כן לשלול החלוקה שכנגדה כמו: "מכל הבהמה אשר על הארץ" להוציא חיית הים שאין מועיל פרסה וגרה; ואמר "מכל אשר במים" לאמר שחיית היבשה אינו צריך סנפיר וקשקשת. אבל פה שחשב פרשת שרצים ומקומם נודע שהוא בארץ – למה אמר "על הארץ"? אמר בספרא (מובא בחולין דף קכו:) שזה מפני העכבר שיש ממנו כמה מינים, ויש עכבר היבשה ועכבר המים כנודע, ושניהם נקראו בעברי בשם "עכבר" סתם. וכן יש עכבר הגדל בים וביבשה. והנה לענין אסורי מאכלות באר הרמב"ם (פ"ב מהל' מאכלות אסורות ה"כג) הרי שהיתה הבריה משרץ העוף ומשרץ המים ומשרץ הארץ כגון שהיה לו כנפים והוא מהלכת על הארץ כשאר שרצים והיתה רבה במים, ואכלה – לוקה ג' מלקיות. ובאר זה באורך בספר המצות (ס' קפ). הרי שאם חי בים וביבשה שני השמות עליו. ועתה לענין טומאת ח' שרצים נוכל להסתפק במין העכבר החי בים ויבשה, כי יש לומר שהעכבר הכתוב הוא דוקא

עכבר היבשה שאינו דר במים כלל כמו החולדה שבכתוב שלא תמצא בים כלל, או שנאמר כיון ששמו עכבר טמא. לכן הוצרך לבאר שאינו מדבר רק בשרץ הארץ לבד. וזה פירוש [**משנה ד**']. אולם לפי זה היה די שיאמר "וזה לכם הטמא בשרץ הארץ" כמו שכתוב "מכל שרץ המים", "עוף השמים" "חית השדה" "חיתו יער" וכדומה. למה שאמר "השורץ"? ומשיב [**במשנה ה**'] משום שאז נטעה גם בעכבר החי ביבשה ובמים אחר שלענין אסורי מאכלות שני השמות עליו ולוקה עליו משום שרץ הארץ ושרץ המים – ממילא לענין טומאה שמצד שהוא במים אינו מטמא נאמר **על הארץ יטמא ירד לים לא יטמא**. וזה, או שנאמר שכל שיורד לים פעם אחד אינו מטמא כלל אף בארץ כיון שאינו שרץ הארץ לבדו רק שרץ הארץ והמים, או שנאמר על כל פנים שבעת שהוא בים אינו מטמא. ושתי הפירושים נכללים במה שאמר ירד לים לא יטמא. לכן הוצרך לומר "השורץ על הארץ". כי כבר בארנו למעלה (סי' פ) ששם "שרץ" נקרא בו מצד התנועה והרחישה, אמנם פעל 'שרץ' ישמש לרוב על ההפראה והרביה היתירה כמו "שרצו בארץ" "פרו וישרצו" וכדומה. ופירוש "השורץ על הארץ" - שמטיל בצים ומשריץ ופרה אל הארץ וקמ"ל שנלך אחר המקום ששם מוליד או מטיל בצים; שכל העכברים ישריצו ביבשה. ואז – הגם שחיים לפעמים גם בים – הוא מטמא, כי נקרא 'עכבר היבשה'. אבל עכבר המים שהוא שורץ ומטיל בצים בים – הגם שיצא לפעמים ליבשה – אינו מטמא. וזהו שאמרו בחולין (דף קכז.) הני ביברי דנרש אינם מן הישוב ופרש"י שאינם גדלות אלא במים, ר"ל שפרים ורבים שם. וזהו שאמר תלמוד לומר "השורץ" כל מקום שהוא שורץ יטמא – ר"ל שהכל תלוי במקום שהוא שורץ ופרה ורבה. וזהו פירוש [**משנה ה**']. אולם יקשה שאם כן היה לו לכתוב הפעל לבד – "וזה לכם הטמא בשורץ על הארץ" – ולמה אמר "בשרץ השורץ"? ומשיב [**במשנה ו**'] שאז הייתי אומר שפעולת ההשרצה, ר"ל ההפראה והרביה, היא תנאי לטומאה, ועכבר שחציו בשר וחציו אדמה שאינו שורץ ופרה כלל רק נולד מאדמה – אינו טמא. לכן אמר גם השם "בשרץ השורץ", ששם 'שרץ' הונח מצד התנועה והרחישה, אף שאינו פרה ורבה, בכל זה טמא. והוסיף פעל "השורץ" שאם הוא פרה ורבה יהיה הפריה ורביה על הארץ. וזהו פירוש [**משנה ו**]. ובחולין (דף קכז.) אמר

על ברייתא זו: אמר ליה ההוא מרבנן לרבא אימא בשרץ לאתויי חציו עכבר וחציו אדמה, השורץ כל שהוא שורץ ואפילו עכבר שבים ואי משום "על הארץ" - על הארץ יטמא ירד לים לא יטמא. אמר ליה ומאחר דשויתיה לים מקום טומאה מה לי הכא מה לי הכא? פירוש, דאף שפעל 'שרץ' יבוא גם על הפריה ורביה, מכל מקום הלא נוכל לפרשו גם על הרחישה לבד כשם 'שרץ' שהוא מצד הרחישה, ולפי זה הקשה שנאמר שגם פעל 'שורץ' פירושו שרוחש ופירושו כל שרוחש על הארץ אף עכבר שבים טמא כיון שירחש לפעמים על הארץ. ואם תקשה שאם כן למה לי "על הארץ" אחר שכל העכברים טמאים ולא ממעט מידי דגם עכבר הים רוחש על הארץ – על זה אמר שנאמר שממעט שרק בעת שרוחש על הארץ יטמא ובעת שיורד לים אינו מטמא. על זה השיב כיון דשוותיה לים מקום טומאה ותאמר דעכבר שבים מטמא – איך יצויר שבעלותו ליבשה לא יטמא? שזה נגד השכל. ולפי פירושי מיושב כל מה שהתפלאו המפרשים על סוגיא זו. ראה והבן.

סימן קי

הצב למינהו: לרבות מינים של צב והם חברבר (ובגירסת חולין דף קכז "ערוד") ובן הנפילים וסלמנדרא. **ערוד** הוא היוצא מחבור הצב עם הנחש כמו שאמרו בגמרא שם. ובבראשית רבה (בר"ר, פב) בענה שהוציא כלאים – אמר לו הקב"ה חייך שאני בורא לך דבר מזיק ויצא חברבר. **ובן הנפילים** הוא הנקרא (ריזן שילד קרעטא) השוכן במים והוא שורץ ביציו ביבשה. **וסלמנדרא** נברא מן האור כמו שאמרו במדרש (שמות רבה, טו) זעזע את הישוב והראה למשה את הצב, זעזה את המים והראה לו את בן הנפילים, זעזע את האש והראה לו את הסלמנדרא. ובסנהדרין (דף סג.) על חזקיה שסכתו אמו סלמנדרא פרש"י חיה קטנה שיוצאה מתנור שהאש בוער בו ז' שנים. ובחולין (דף קכז.) פרש"י שנעשה מהאור על ידי כשפים. ועיין בסוף חגיגה. ולכן אמר רבי עקיבא "מה רבו מעשיך השם".

סימן קיא

אלה הטמאים לכם בכל השרץ: כבר בארנו (בסי' קז) שלפי חוקי הלשון היה לו לכתוב "אלה טמאים מכל השרץ"; ולא שיאמר "הטמאים" בה' הידיעה ולא שיאמר "בכל"

בב' השימוש. וכבר בארנו שם מה שמטעם זה דרשו חז"ל מה שכתוב "וזה לכם הטמא בשרץ" שזה הטמא בגוף השרץ שכל הנמצא בו טמא שהוא דמו. ופה ריבה שנית שהטומאה מתפשטת בכל השרץ, כל הראוי ליטמא ממנו, והם: (א) עורותיהם, שיש מקצת שרצים שעורותיהם רכים כבשר, ומלמד שיהיה דינו כגוף השרץ. ודעת התנא קמא שהם האנקה והלטאה והחומט; שהוא שִׁיעֵר שעור ההלטאה דומה כבשר. ור"י שיער שאינו כבשר. וכבר בארנו (פר' צו סימן כג) דמלת "אלה" נופל לרוב על המוזכר בסמוך. וכן לענין עורות נופל על הכתוב האחרון מן אנקה ואילך. ומזה שיער התנא קמא דנהזכר בפסוק האחרון עורותיהם כבשרן חוץ מהתנשמת, דכיון דעל כרחנו הטעם משום דעורותיהם רך, וזה המבדיל בינם לבין הנזכר בכתוב הקודם – אם כן התנשמת שעורה קשה אינו כבשר. (ב) ונכלל בדרוש הזה גם ביצת השרץ המרוקמת, דאחר שאמר שהטומאה מתפשטת בכל השרץ כשרקם כבר נקרא בשם "שרץ" (ובכל זה כיון שכתוב "הנוגע" צריך שיהיו ראוי ליגע והוא אם נקבה כחוט השערה שיכול ליגע בשערו). [ומה שאמר "קולית השרץ" (כן גריס בגמרא דף קכו:) – אגב גררא תפסיה כמו שאמרו התוספות שם ד"ה בנבלתה] וכן לר' יוחנן בן נורי דאמר דח' שרצים יש להם עורות ל"ק למה לי קרא דהטמאים דעיקר כוונת הפסוק שכל השייך לגוף השרץ טמא ולדידיה עדיין צריך על ביצת השרץ. [ומה שדריש בחולין (דף צט.) הטמאים לאסר צירן ורוטבן – זה דרש מלשון 'טומאה' כמו שבארנו למעלה (סימן ?). ועיין בחולין (דף קכב.) ומ"ש התוספות שם.] וממה שכלל כולם כאחד ואמר "אלה הטמאים" מבואר שכולם מצטרפין, וכפי שבארתי זה למעלה (סימן עה). ואחר שדם השרץ איתרבי מן "זה לכם הטמא" מבואר שהוא הדין דם ובשר מצטרפין כמ"ש בכריתות (דף ד.) ובמעילה (דף יז.) ושם פלפל בברייתא דפה, עיי"ש.

סימן קיב

כל הנוגע בהם יטמא: מלת "כל" מיותר. דמה שכתב (פסוק כד וכז) "כל הנוגע בנבלתה" רצונו לומר במלת "כל" אדם וכלים ואוכלים. אבל פה שפירש כולם מן פסוק ל"ב ואילך – מה מרבה במלת "כל"? פירשוהו בספרא שבא לרבות ידות הכלים. דבקרא לא כתיבי אלא כלים עצמם, לא ידותיהם. ומה שאמר או יכול שאני

מרבה יתר משעורן? ת"ל לכם – כיון על מה שאמרו בספרא לקמן (פרק יא מ"ט) "טמא הוא לכם" (ר"ל מה שכתוב בפסוק לח "וכי יותן מים על זרע..טמא הוא לכם") כל שהוא לצרכיכם לרבות ידות האוכלים. מכאן אמרו יד הפרכיר טמא. ומובא בחולין (דף עח.). הרי דריש ממלת "לכם" דידות האוכלים אין מטמאים רק בשעורם שהוא לצורך התשמיש, והוא הדין דכאן בידות הכלים אין מטמאים יותר מכדי הצורך. וריב"נ הקשה על גוף הדרוש שדורש מה שכתוב "טמא הוא לכם" שבא לרבות ידות האוכלים ושאינו טמא רק הצריך לתשמישו. דהוא סבירא ליה דפירוש "וכי יותן מים על זרע ונפל מנבלתם עליו **טמא הוא לכם**" היינו שיטמאו אתכם אם תאכלו המאכל. והוא כסלקא דעתך דש"ס יומא (דף פ:) שמקשה ומי אמר רב פפא הכי (דפסול גויה לאו דאורייתא) והכתוב לא תטמאו בהם ונטמתם בם ואמר רב פפא מכאן שפסול גויה דאורייתא. ומשיב: מדרבנן וקרא אסמכתא בעלמא. ועל זה הקשה ריב"נ דנאמר דפסול גויה דאורייתא ושזה מה שכתוב "טמא הוא לכם", לטמא אתכם. וזהו שאמר: **הכתוב אומר במטמא** (היינו שהמאכל יטמא את האוכל) **ואתה אומר במטמא**? והשיב לו רבי עקיבא דפסול גויה לאו דאורייתא כי האוכל אוכלים טמאים אין טמא טומאת ערב וכמו שמובא (משנה טהרות פ"א מ"ג) דפסול גויה אין צריך הערב שמש, ובאר הר"ש הטעם משום שהוא מעלה בעלמא מדרבנן. ואם כן על כרחך דקרא ד"טמא הוא לכם" קאי על ידות האוכלים הצריכים לצרכיכם. ומה שלא למד רבי עקיבא מן "טמאים הם לכם" שגבי תנור (שמיני פרק י מ"ט) משום דמש"ש "יהיו לכם" כל שהוא לצרכיכם לרבות ידות הכלים פירושו הוא שהיד מתטמא עם התנור כמו שיתבאר שם.

סימן קיג

כל הנוגע בהם במותם: היה לו לכתוב "הנוגע בנבלתם" כמו שכתב בכל הפרשה; דהא "הנוגע בהם" משמע בחייהם כמו "טמאים הם" הכתוב בחיות ודגים שמדבר בחייהם. ואמר בספרא שאם יאמר לשון "בהם" לבד יתפרש בחייהם ואם יאמר "במותם" או "בנבלתם" הייתי מוציא אם נשחטו (שאינם נבילות ולא מתות שמשמע מיתת עצמם). מה שאין כן כשאמר "בהם במותם" אני מפרש אף **בהם** (בשאינם

נבלות) רק שמתו. וזה יצויר שמתו על ידי שחיטה. וכן דריש למעלה (סימן קב) מה שכתוב "כל הנוגע בהם יטמא" על טמאה ששחטה מטעם זה.

סימן קיד

כל הנוגע בהם: לשון "בהם" משמע שנוגע בכל השרץ כשהוא שלם (ואינו דומה אל לשון "בנבלתם" שכולל גם חלקים המתנבלים ונופלים ששם 'נבלה' משתתף עם נובלת מתאנה ועם נפל כמו שכתבנו במקום אחר). ולפי זה יש לטעות שרק השרץ השלם מטמא, לא אבר ממנו. אבל אחר כך אמר "וכל אשר יפול עליו מהם", וכן אמר (ויקרא יא, לה-לז) "וכל אשר יפול מנבלתם.." שמשמע גם קצת ממנו. פירשו חז"ל בספרא (מובא בחגיגה יא ונזיר נב) שמה שכתוב "בהם" היינו במקצתו שהוא ככולו והוא כעדשה שהוא בגודל זה בתחלת יצירתו. ור' יוסי בר' יהודה סובר כזנב הלטאה שיש בו חיות בפני עצמו והוא ככולו מצד זה. ובנדה (דף נו.) דריש ר' שמעון מפסוק זה דרשה אחרת. ולדעת התוספות (שם וחגיגה שם ד"ה הא) דרשת הספרא אסמכתא. ולדעת הרמב"ם (פ"ד מהל' אה"ט ה"יב) דרשת ר' שמעון אסמכתא. אבל מה שכתבו התוספות בחגיגה לתירוץ הב' דתרי קראי כתיבי ולא תטמאו בהם – לא יצדק לפי הכלל שבידינו ד'טומאה' שנקשר עם ב' הוא טומאת הנפש לא טומאת הגוף כמו שכתבנו בסדר ויקרא (סימן שו).

סימן קטו

וכל אשר יפול עליו מהם במותם: הכתוב תפס ג' לשונות: "כל הנוגע בהם במותם" (ויקרא יא, לא) "וכל אשר יפול מהם" (ויקרא יא, לב-לג) "וכי יפול מנבלתם" (ויקרא יא, לה-לח). והנה לשון "הנוגע בהם" משמע שנוגע בהם עצמם, וזה בהשרץ השלם המת. וזהו שאמר אם במיתתם הרי מיתתם אמור. "ויפול מנבלתם" – הוא בחלק הנופל מן השרץ המת. וזהו שאמר אם באבר מן המת הרי אמור למטה. ומה שכתב "וכל אשר יפול מהם" – היינו שמן השרץ השלם נפל אבר. וזהו שאמר כי פסוק זה מדבר באבר מן החי. [ובאר שלא נוכל ללמוד שרץ מקל וחומר מבהמה (שהתבאר בסימן צו) שאבר מן החי ממנה מטמא), הגם שיש לשרץ חומרא שעשה דמו כבשרו, כי לעומת זה יש חומרא לבהמה שמטמאה במשא]. ואמר [**במשנה ב**'] דממה

שכתב "אשר יפול מהם" משמע דוקא אם נפל, לא אם עדיין מחובר בו אף בכל שהוא. (ולפי זה מה שכתוב "במותם" לא קאי על מיתת השרץ רק על מיתת האבר). ובגמרא חולין (דף עד.) אמר דקמ"ל דמיתה עושה ניפול. שעל ידי המיתה דרך האבר ליפול ולהפרד משרשו. שאם דבק בו כחוט השערה כל זמן שהוא חי – אינו מטמא, אבל בעת מותו נפסק חיותו וחשוב כנפול ומטמא משום אבר מן החי. וכבר בארנו (פר' צו סימן טז) שב' המשמש אל המקור הנסמך אל הפעל יורה לפעמים היות זה בעת היה זה, ופירושו בעת מותם יפול. וממה שכתב "במותם" – שכינה נפילת האבר בשם 'מיתה' – צריך שיהיה אבר הדומה בנפילתו כמיתת החי. והוא: בשאין לו חליפין לר' יוסי הגלילי, או בשר גידים לרבי עקיבא, וכולי. וכבר בארנו זה למעלה (סי' צז) גבי בהמה. ומובא בחולין (דף קכח.).

סימן קטז

מכל כלי עץ או בגד וכולי: מ"ם של "מכל" לא באה כפי הדקדוק. שהיה לו לכתוב "כל כלי עץ וכולי" כדין פרט המבאר את הכלל. וזה כלל בחוקי הלשון שכל מקום שבאו כמה שמות ביחוס אחד והם כולם מחלק הצדדי במשפט צריך שיבוא סימן היחוס עם כל אחד ואחד – "מהעוף ומן הבהמה מכל רמש האדמה" (בראשית ו, כ), "ומארצות קבצם ממזרח וממערב מצפון ומים" (תהלים קז, ג). (וכמו שכתבנו באילת השחר (כלל רח)). ואם כן היה צריך לומר פה "מכל כלי עץ או מבגד או מעור". ועל כרחך שהמ"ם של "מכל" אינו נצרך לסימן היחוס (שלא בא פה ביחוס שממנו), רק המ"ם "מכל" מורה הקצתיית, שלא כל כלי עץ מטמאים רק מקצת מהם. וזה סותר עם מלת "כל" שבא לכלול שכולם מטמאים. ובזה יש פה ריבה ומיעט. ולא נוכל לדעת מהו הכללות המטמא ומהו המקצת היוצא מן הכללות שאינו מטמא. ובזה צריכים אנו לעיין על יתר הפרטים שבאו פה. כי כבר בארנו שמדרך הלשון שנושאים המקובצים במשפט אחד יהיה להם איזה השתוות וזה ענין ההיקש (כמ"ש באילת השחר כלל קס). ובין הפרטים חשב שק והוא מבואר בענינו וצורתו. ונדמה הסתום אל המפורש; שהדומה לשק הוא בכלל הריבוי והבלתי דומה הוא בכלל המיעוט. והשק מצאנו בו שני ענינים: (א) שהוא משמש את האדם להתכסות בו ואת משמשי האדם

– **כי יניח בו כליו וחפציו**. וזה הגדר הראשון שחשב בספרא [**משנה ד'**] (מובא בתוספות סוכה דף ה, מנחות דף צו, ובפירוש הר"ש פרק טז דכלים מ"ז. ועיין תוספות בבא בתרא (דף סו), עירובין (דף לא) מה שכתבו על הספרא הלז). ור"ל **הסולם** משמש רק את האדם **והקולב** (פירש הרמב"ם דפוס שנקרא בערבי קלב. והראב"ד שהשיג (פ"ד מהלכות כלים) על הרמב"ם ופירש קלב סולם והביא ראיה מהתורת כהנים על כרחך היה גרסתו "ומוציא אני את הסולם והקלב שהם משמשים את האדם". אבל בתוספתא הכי איתא "העשוי לשמש את האדם כגון הסולם, ואת הכלים כגון הקלב"). **והנחותה** – כלי שמניחים תחת הכלים. **והמנורה** שהם משמשים רק למשמשי האדם. לכן הם טהורים. ולר' יוסי במשנה דכלים (משנה כלים פ"טז מ"ז) יש גדר שלפעמים גם משמשים משמשי האדם טמאים גם משמש את הכלים בשעת מלאכה ושלא בשעת מלאכה. (ב) הגדר הב' שהשק מטלטל מלא וריקן כמו שכתוב "ויהי הם מריקים שקיהם". וזה מה שחשב [**במשנה ה'**] (מובא בר"ש פרק ט"ו דכלים מ"א ופירושו מבואר במשנה שם). **והשדה והתיבה** וכל אינך מנה ר' מאיר במשנה שם לטהרה. ואמר דיתר הכלים אף מקבלים מ"ם סאה טמאים. **ודרדור עגלה וקסתות המלכים וכולי** מנה ר' יהודה במשנה שם לטומאה אף שמקבלים מ"ם סאה כי דרך לתת שם רק קצת ולטלטלם במלואם. ועל זה אמר ר' מאיר [**במשנה ו**] שכל מקום שחשב בטהרה טהור והשאר טמא, ור' יהודה שחשב את הטמאים לבד אמר שהשאר טהור. ואין ביניהם אלא עריבת בעל הבית שלר' מאיר טמאה אחר שלא חשבוה עם הטהורים ולר' יהודה טהורה כיון שלא חשבוה בין הטמאים. ודברי ר' נחמיה מובנים שאלו הכלים, אף על פי שאין מטלטלים מלאים, מטלטלים אם נשתייר בהם פחות ממ"ם סאה. ודברי ר' נחמיה מובאים בתוספתא דכלים (ב"מ פ"ה).

סימן קיז

או בגד: כבר בארנו בפר' קדושים (סימן קא) שבמקום שאין לטעות ידבר החילוק בוי"ו המחלקת ולא יבא מלת "או" רק במקום שיש לטעות שהוא וי"ו המחברת. (וכל מקום שיוצא מן הכלל יש דרוש על מלת "או"). ופה היה יכול לכתוב "מכל כלי עץ ובגד ושק" כמו שכתב (במדבר לא, כ) "וכל בגד וכל כלי עור וכל מעשה עזים תתחטאו". ומבואר אצלינו שלפעמים יבא מלת "או" להורות חלוקה מינית, ר"ל שאם יאמר "כלי

עץ ובגד ועור" מדבר רק על הפרטים המוזכרים לבד; רק בגד ועור ושק, לא זולתם. אבל כשאמר מלת "או" – יבאר החלוקה בין כל מיני הכלים מה יהיה דינם. שעץ או בגד או עור דינם כך וכלי חרש דינו כך, כי מלת "או" ישמש על החלוקה המינית. וכבר בארנו בפרשת צו (סימן סז וסי' קיב) כי מתנאי החלוקה ההגיונית שתהיה שלמה ותקיף את כל המינים. ואחר שיש כלים שהם ממוצעים בין הבגד והעור או בין העור והשק (ר"ל שלא יפול עליהם בעצם לא שם 'בגד' ולא שם 'עור' או 'שק' רק בדרך ההרחבה), ואם היה אומר בוי"ו החיבור הייתי אומר דוקא מה שנקרא 'בגד' בדרך הדיוק, לא הלבדים. אבל כשאמר "או בגד" – שדבר בדרך החלוקה – בהכרח כל הקרוב לבגד יכלול בשם 'בגד'. (ושם בארנו כלל זה היטב, עיי"ש). וכן יורה מלת "או" כמלת "אם" שבא גם כן על החלוקה ומורה כל שהוא בגד, אף קטן וצבוע, דכבר ריבה אותה למעלה (סי' צט) לענין טומאת נבלה שהם בכלל "יכבס בגדיו" והוא הדין שנכללו במה שכתב "או בגד". מה שאין כן הציפה – אינו בכלל בגד כמו שבארנו שם (סימן הנ"ל). ויש טעות סופר בספרא וצריך לומר "יכול אף הציפה", ומלת "יכבס" טעות סופר. וכן מה שכתב "מנין לעשות שאר כלים" עד "אדם וכלי חרס" – צריך למחוק שנשתרבב בטעות מן הפסקא דלמעלה (סי' צט).

סימן קיח

או עור: שם 'עור' הוא כולל – עור האדם, עור כל בעלי חיים. ונמצא גם על דגי הים – "התמלא בסוכות עורו" (איוב מ, לא). ובנגעים יש לימוד דעור חיית הים אינו מטמא. ובכלל קבלו דאין בכל מה שבים טומאה, לא לטמא ולא להתטמא כמו שאמרו בכלים (משנה כלים פ"יז מ"יג). ובכל זה אי אפשר ללמוד מנגעים – הגם שבצד אחד יש קל וחומר משם דשרצים קילי לענין טומאה דאין שתי וערב טמא בהם – דלעומת זה יש בהם גם כן חומרא שבגדים צבועים טמאים. אמנם ממה שכתב "או בגד או עור" מבואר שמדבר רק מעור היבשה כמו בגד. אולם כבר אמרנו שמלת "או" מורה על החלוקה השלמה ובא לרבות איזה דבר שיכנס בגדר שם 'עור'. ופירשוהו שמחבר אם חבר להם מן הגדל בארץ בענין שהוא חיבור לטומאה אפילו כל שהוא, שאז עור חיית הים מטמא. ובריייתא זו מובאת בר"ש ורבינו מיימון (פרק יז דכלים).

סימן קיט

כל כלי אשר יעשה מלאכה בהם: הוא כלל מוסיף על הפרטים לבאר שבפרטים האלה צריך (א) שיהיה כלי ולא עורות רצועות סנדלים שאינם כלי, אחר שעדיין לא תקנם בסנדל, (ב) שיעשה בהם מלאכה הצריכה להעשות. לאפוקי עור המצה דלא מליח ולא קמיח ולא עפיץ. או עור האיפה דמליח ולא קמיח ולא עפיץ כמ"ש בפרק המוציא (דף עט), (ג) מה שכתב "אשר יעשה מלאכה" ולא אמר "אשר נעשה" בלשון עבר להורות שגם דבר המתוקן להעשות למלאכתו כמו עורות אהלים מטמא. והוא הדין דוגמאות אלה בכל הכלים. וכיוצא דריש בפרשת תזריע (סימן קס בסופו, עיי"ש).

סימן קכ

או שק: כבר התבאר שמלת "או" בא על החלוקה המינית וכולל גם הדומה לשק כמו קלקלי וחבק. ובכל זה מה שאינו טוו וארוג לא נכנס בכלל שם 'שק' כי נקרא 'שער ונוצה', לא 'שק'. וזה פירוש [**משנה א**]. והנה במת כתוב (במדבר לא, כ) "וכל מעשה עזים תתחטאו". ויש לפרש דשם טמא גם טוו ואריג שבא מן העזים. דאין ללמוד משרץ דיש לומר שאני טומאת מת דחמורה. אמנם חז"ל קבלו דבגד ועור האמורים בשרץ וכן במת – מופנים, כי שרץ ומת הוקשו לשכבת זרע דכתיב (בפר' אמור) "והנוגע בכל טמא נפש או איש אשר תצא ממנו שכבת זרע או איש אשר יגע בכל שרץ" – משמע שטומאתם שוה. וכיון דכתיב "וכל בגד וכל עור אשר יהיה עליו שכבת זרע" נדע דהוא הדין דבגד ועור מטמאין בשרץ ומת. ומיותרים לגזריה שוה. דמה שרץ (שכתוב בו בגד ועור) לא טמא אלא טוו ואריג – כך מת (שכתוב בו בגד ועור). ומה במת טמא כל מעשה עזים – אף בשרץ. וזה פירוש [**משנה ב'מ וג'**]. והנה אחר שחדש הגזירה שוה דבגד ועור אין צריך "או שק" על קלקלי וחבק, דהא למד ממת, ובמה שכתב "כל מעשה עזים" כולל גם קלקלי וחבק. רק שמה שכתב בשרץ "או שק" בא ללמד שלאו דוקא שק העשוי מן העזים; שהוא הדין העשוי משער חזיר – טמא. וגם בזה ילפינן מת משרץ בגזירה שוה דהוא הדין במת טמא גם שק הנעשה מן החזיר. וזה פירוש [**משנה ד' וה'**]. [משניות אלה הובא בגמרא שבת (דף סד.). ועל פי פירוש הגמרא שם פרשתי.]

סימן קכא

כל כלי אשר יעשה מלאכה בהם: כבר פירש זה (בסימן קיט). ופה מפרש מה שכתב "כל כלי" מלת "כל" בא לרבות כל שהיא כלי, אף הקלע והקמיע והתפלה. ומ"ש "אשר יעשה מלאכה בהם" דייק במה שכתב "יעשה" בנפעל – רק עלים נפעלים, לא פועלים מלאכה כמו העץ והעבות. ומתבאר במסכת כלים (משנה כלים פ"כא מ"א). ומ"ש מלת "בהם" – מדייק רק שנעשה המלאכה בהכלי עצמו, לא חפויי כלים שהמלאכה נעשה בהכלי והם רק מכסים הכלי שנעשה בו מלאכה.

סימן קכב

במים יובא: יש להסתפק אם לא טבל הכלים בפעם אחד רק חלק-אחר-חלק אם עלתה לה טבילה. כי לשון 'ביאה' ו'הבאה' יסופק. וכבר אפלוגי בזבחים (דף לב.) אם ביאה במקצת שמה ביאה. ומחולקים בזה הרמב"ם והראב"ד (פ"ג מהל' ביאת מקדש). ולמד לה הספרא (פה ובפרשת אמור פרק ד משנה ד) לענין טבילת אדם ממה שכתב "ובא השמש וטהר" והוא הדין פה כתב "וטמא עד הערב וטהר" שהוא הערב שמש. ובהכרח כמו שהטהרה שתגמור על ידי הערב שמש הוא בפעם אחד – כן מוכרח בטהרת הטבילה, שאם לא כן יצויר שבבוא השמש יטהר לחציו וזה אי אפשר. ואגב דייק מלשון 'ביאה' שביאת השמש לא תצויר חלק אחר חלק כי ישקע כולו תחת האופק – מבואר שלשון 'ביאה' והוא הדין 'הבאה' הוא על ההבאה בפעם אחד.

סימן קכג

וטמא עד הערב וטהר: העתיד יבא על שני פנים כשיש מקום לוי"ו – (א) העבר המהופך לעתיד על ידי הוי"ו שבראשו כמו "וטמא עד הערב **וטהר**" (ב) העתיד הגמור עם וי"ו בלתי מהפכת כמו "ואל שדי יברך אותך **ויפרך וירבך**". ויש הבדל ביניהם. שהעתיד עם וי"ו המהפכת ידבר שכבר יהיה הדבר עבר בזמן העתיד ונשלם. והעתיד הגמור עם וי"ו החיבור ידבר על הפעולה העתידה, לא על השלמתה. ובארנו הדבר היטב בסדר תזריע (סימן ו). ולפי זה לא יצדקו שני פעלים אלה הסותרים – "וטמא וטהר" – בשאחד תנאי לחברו; שפעל "וטמא" מציין בזמן העתיד כבר היה טמא, ופעל "וטהר" מציין וכבר הוא טהור. וזה לא יתכן דהא הטהרה מתחלת אחרי הערב

ובאה אחר הטומאה. והיה לו לכתוב "ויטהר" בעתיד הגמור. מזה מוכיח בספרא (מובא ביבמות דף קה. שכבר הטהרה תצויר בעבר, שכבר היה טהור לחולין קודם הערב שמש. ובגמרא גריס "למעשר והיה טמא לתרומה". (ועיין בפר' תזריע בסימן הנ"ל ובאילת השחר (כלל מב))

סימן קכד

וכל כלי חרס: כבר בארנו זה (סדר צו סימן סז) באורך שכל מקום שתעשה התורה חלוקה בין מין למינים על כרחך תעשה חלוקה שלימה כוללת ומקפת על כל המינים. והסימן לזה משם הסוג שהתחבר על שם המין. כמו מה שכתב פה "כלי עץ" "כלי חרש" – מבואר שבא לעשות חלוקה כוללת בין כל הכלים. ובזה בהכרח הכלים הדומים יותר לעץ יכנסו בכלל "כלי עץ" והדומים יותר לחרס יכנסו בכלל "כלי חרש"; כי הכלי נתר יצטרפו בכבשן ככלי חרש. עיי"ש ותבין.

סימן קכה

וכל כלי חרס: מלת "כל" מרבה תמיד. ואמר בספרא שבא לרבות האהלים וכן שברי כלי חרס. רוצה לומר כל הנקרא בשם "כלי". ומה שאמר **לרבות האהלים** פירש הראב"ד בהשגות (פרק י"ג מהלכות כלים ה"ה) שהם השדה תיבה ומגדל הבאים במדה שהם כאהלים לענין שאין צריך צמיד פתיל באהל המת (דאפילו כיסוי בעלמא מציל) ואף על פי כן לענין אויר כלי חרס מטמאין ככלים ולא אמרינן שיהיו כאויר בית שאינו מטמא. ומרבה לה מן "כל כלי חרש". [ובעל קרבן אהרן לא עיין בראב"ד היטב]. אמנם גירסת הרמב"ם שם "תלמוד לומר אל תוכו". וזה לשונו שם (פ"יג מהל' כלים ה"ה): אחד כלי חרש שנכנסה טומאה לאוירו או שכפהו על הטומאה המונחת על הארץ שנעשה אהל עליו שהרי הטומאה בתוכו – מפי השמועה למדו שזה שנאמר "אל תוכו" לרבות האהלים. רצה לומר ש"אשר יפול" אינו בדוקא, רק כל שהוא בתוכו. וצריך לומר דלהרמב"ם לא צריך קרא על כלי חרש הבאים במדה דהא כלי חרש לא אתקיש לשק. (ומה שאמר כלי עץ שטמא פשוטים פירושו בחזי למדרס. מה שאין כן מדרס כלי חרס - טהור). ומה שאמר **מנין לרבות שברי כלי חרס** – פירושו מפני שעדיין נקרא 'כלי'. ויש בזה שני תנאים. (א) שאם בהיותו שלם היה

מקבל שלא על ידי סמיכה צריך שיקבל גם עתה שלא על ידי סמיכה, (ב) שיהיה הנשאר לפי גודל הכלי וכמותו. (וכל מה שכתוב **במשנה ב'** מועתק מפרק ב דכלים משנה ב). ומה שאמר **הם קרקרותיהם** – פירושו, בין הם עצמם בין שבריהם, שיעורן בכדי סיכת אצבע קטנה של קטן בן יומו (כמו שמובא בשבת דף עז) עד לוג, ולוג כלמטה (כמ"ש בתוספתא ובחולין נה). דאם היה תחלתו יותר מלוג עד סאה – שיעור שבריו ברביעית. ורבי עקיבא שהוא לא ישער לפי גודל הכלי רק לפי המקומות שרגילים לעשותם (ולודיות ולחמיות פירושם הנעשות בלוד ובבית לחם). ומה שאמר **נשתקע הדבר וכולי** – כן הוא בתוספתא ופירושו דעל יותר מלוג לא נאמרו אז רק ר"נ וראב"י סבירא להו גם שיעור דשני לוגין.

סימן קכו

אשר יפול מהם אל תוכו: לפי דרכי הלשון וכלליו היה ראוי לומר "אשר יפול אל תוכו מהם" כמו שכתב בפסוק הקודם "וכל אשר יפול עליו מהם" שהקדים מקום הנפילה לפני תיבת "מהם". וכן ראוי. כי נודע בכללי הלשון שהמלה העיקרית שיש בה חידוש תקדים תמיד במאמר וכמו שכתבנו באילת השחר (פרק כב). ואחר שההבדל בין כלי חרס לשאר כלים, שבשאר כלים התנאי "אשר יפול עליו" ובכלי חרס התנאי "אשר יפול אל תוכו" (ששאר כלים מטמאים מגבם וכלי חרס מתוכם) – אם כן מלת "עליו" ומלת "אל תוכו" היא עיקר החידוש בשני המאמרים. לא כן מלת "מהם" שאין בו שום חידוש. והיה צריך להקדים מלת "אל תוכו" קודם מלת "מהם". מזה הוכיחו חכמים שעל כרחך יש איזה חידוש ודיוק במלת "מהם" ולכוונה זו הקדימו. כי במה שכתב בשאר כלים "אשר יפול עליו" שהוא נגיעה בגב הכלי אי אפשר שיגע רק בגוף השרץ, אבל במה שכתב "אשר יפול אל תוכו" שהיא לאויר הכלי יצויר שהשרץ בלוע בדבר אחר ומכל מקום הוא נופל אל תוכו. ובאמת יש בזה הבדלים להלכה. שהתרנגול שבלע את השרץ ונפל לאויר התנור – טהור, כי השרץ בטל בבטן התרנגול כי עתיד להתעכל במעיו ונקרא על שם התרנגול שהוא נפל, לא השרץ. וזה דייק במה שכתב "וכל אשר יפול מהם" דוקא, ר"ל בשיקרא הנפילה על שם השרץ, לא על שם דבר אחר. אבל אם התרנגול מת אינו בטל במעיו והרי זה כאילו נפלו שניהם כל אחד

בפני עצמו, השרץ והתרנגול. והוא הדין כל בלוע שסופו להפרד כמבואר ברמב"ם (פרק י"ד ופרק כ מהלכות ט"מ). וזה שורש לרוב הלכות המוסדים שם על יסוד זה ותלוים על הר הגדול מה שהקדים מלת "מהם" שצריך שיהיה השרץ בפני עצמו, לא בטל בעצמים בבטן המלאה.

סימן קכז

אל תוכו: הדבר שיושם בדבר אחר יזכירהו בעל הלשון בשימוש הב' – "וישם באגנות", "הלחם אשר בסל", "בספל אדירים הקריבה חמאה". אולם אז אין מן ההכרח שיהיה להכלי תוך, כמו: "אש המזבח תוקד בו", "מן העפר אשר יהיה בקרקע המשכן". וכשישמש במלת "תוך" – אם בא על הכלי – הוא מוקף מג' רוחות כמו "כבשר בתוך קלחת" (מיכה ג':ג'), "בתוך האיפה" (זכריה ה':ז'), "כהתך כסף בתוך כור" (יחזקאל כ"ב:כ"ב). ואם בא על עצמיים מקובצים יחד יכוין במלת "תוך" לרוב על נקודה האמצעית כמו שאמרו בבראשית רבה (בר"ר ד, ב) בשעה שאמר הקב"ה יהי רקיע בתוך המים גלדה הטפה האמצעיית. "ועץ החיים בתוך הגן" תרגם יונתן וכן הוא בזהר בראשית (ח"א לה, א) במציעות גנתא. וכן "ויבא משה בתוך הענן" אמר ביומא (דף ד.) נאמן כאן בתוך ונאמר "ויבואו בתוך הים" מה להלן שביל וכולי. וכן בזהר פר' נח (ח"א סו, א) במציעות עננא. ובברכות (דף ג:) אין תיכונה אלא שיש לפניה ולאחריה, עיי"ש. וברבה וארא (שמו"ר, יב) "ואש מתלקחת בתוך הבדר" ר"י ור"נ חד אמר כפרצנותא דרומנא דחרצנותא מתחמו לגו, וחד אמר וכולי, עיי"ש. וזה המבדיל בין **תוך** ובין **קרב**. שבמלת "קרב" אינו מקפיד על שיהיה ממוצע או מוקף סביב. וזהו שאמר בספרא ממה שכתוב "אל תוכו" – את שיש לו תוך טמא וכולי. וזה שורש להלכות שהזכיר הרמב"ם (פרק יח מהלכות כלים מן הלכות א' עד ט'). ומה שאמר כל שאין לו תוך בכלי חרס אין לו אחוריים – הוא משנה בכלים (משנה כלים פ"ב מ"ג). ופירושו, חכמים גזרו על משקין טמאים שיטמאו כלי אף על פי שלא נטמאו המשקים רק מחמת שרץ והם ראשון – מטמאין כלי מדברי סופרים, ואם נגעו באחורי הכלי לא נטמא תוכו. וקמ"ל דבכלי שאין לו תוך – אין טומאת אחוריים נוהגת ולא נטמאו אחורי הכלי. וכן בכלי שטף בהני דחזי למדרס אורייתא – אם אין לו תוך אין

בו חילוק בין תוכו לאחוריו ואם נטמאו אחוריו הכל טמא. כמו שמובא בבכורות (דף לח.).

סימן קכח

אל תוכו: ממה שכתב תחלה "אשר יפול עליו" ופה אמר "אשר יפול אל תוכו" – מבואר שפה אינו מטמא עליו, ר"ל מגבו ומאחוריו, רק מתוכו. ואולם עדיין יש לומר שמטמא מגבו מדין קל וחומר מכלי שטף שאינו מטמא מתוכו כמ"ש בספרא. ולכן רבא בחולין (דף כה.) לא נחה דעתו בזה ולמדה ממה שכתוב "וכל כלי חרס אשר אין צמיד פתיל עליו טמא הוא" שמדבר מכלי חרס שיש בו חילוק בין אם יש עליו צמיד פתיל כיון שאין מטמא מגבו. ויש לפרש שגם הספרא פה סמך על לימוד זה. אולם ברמב"ם (פ"יג מהל' כלים ה"א) תפס כדברי הספרא פה ולא חש להזכיר דברי רבא.

סימן קכט

וכלי חרס אשר יפול אל תוכו: מבואר אצלינו תמיד יסוד נאמן וקיים שכל מקום שיקדים השם אל הפעל יורה הפוך וסתירה וחלוקה (וכמו שכתבנו באילת השחר פרק יב). והנה אם היה הדין שגם שאר כלים מטמאים מתוכם, (ואין הבדל בין כלי חרס ליתר כלים רק שכל הכלים יטמא מתוכם ומגבם וכלי חרס רק מתוכו, לא מגבו) – היה ראוי לאמר "ואשר יפול אל תוך כלי חרס", שבזה יודע שכלי חרס נבדל מכל הכלים שרק תוכו טמא והם טמאים גב ותוך. אבל במה שהקדים השם – "**וכלי חרס** אשר יפול אל תוכו" – נודע שרק כלי חרס מטמא מתוכו, לא יתר הכלים. והם מובדלים מהפך אל הפך. וזהו שאמר בספרא קל וחומר לכלי שטף וכולי תלמוד לומר "כלי חרס אל תוכו". ובחולין (דף כד.) וזבחים (דף ב:) מפרש תוך תוכו תוך תוכו, ופרש"י דהוה ליה לכתוב "וכלי חרס אשר יפול אל תוך" וכתיב "תוכו", ממעט תוכו של זה ולא תוכו של אחר. וזה לא יאות לפי דרכינו. דאיך יאמר "אשר יפול אל תוך"? הלא יהיה חסרון בלשון – איזה תוך? והלא כפי הדקדוק מוכרח לכתוב "תוכו" בכינוי? רק פירושו שהיה ראוי לכתוב "תוך" – היינו "אשר יפול **אל תוך כלי חרס**", כי כשיכתב השם אחר הפעל אין צריך לרמזו על ידי כינוי.

סימן קל

אשר יפול אל תוכו: כל משכיל בלשון יודע שלא יצדק כינוי "תוכו" אם הוא תוך כלי אחר הנתון תוך כלי זה, דאז אינו 'תוכו' רק תוך הכלי הפנימית. וזהו שאמר ולא כשיפול לתוך תוכו; שאם השרץ בחבית הנתונה בתנור שפי החבית למעלה (או בשוה) מן התנור – השרץ תוך החבית, לא תוך התנור. וכן במה שכתב "כל אשר בתוכו יטמא" גם כן, לא אשר בתוך תוכו (כמו שאמר [**במשנה ח'**]). שאם היה הכונה שגם זה יטמא היה לו לכתוב "כל אשר בתוך", בלא כינוי, להורות כל תוך שיהיה. ובארו שצריך שני למודים: (א) שאינו נטמא משרץ שנתון תוך תוכו, (ב) שאינו מטמא אוכלים שנתונים בתוך תוכו. כי בצד אחד מדת לטמא מרובה יותר שמטמא מאחוריו ואינו מיטמא מאחוריו רק מאוירו, ומצד אחד מדת ליטמא מרובה יותר שמיטמא מבית שאור ואינו מטמא את השאור. והוא הדין המבואר במשנה דכלים (משנה כלים פ"ח מ"ו), וברמב"ם (פ"יד מהל' כלים ה"ב) שבית שאור (הוא כלי בעל שני חדרים) המוקף צמיד פתיל ושרץ באחד ואוכלים בחדר השני ונתון בתנור – ניטמא התנור (כי אין צמיד פתיל מציל על הטומאה שלא לצאת), ואינו מטמא האוכלים (כי הצמיד פתיל מציל על הטומאה שלא תכנס). ולכן אי אפשר ללמוד חד מחבירו (ובזה תבין מה שאמור [**במשנה ז' וח'**]). אמנם אם נקבה הכלי הפנימית כבר אינו 'תוך תוכו' כיון שבטל מתורת כלי והוא רק כמחיצה החוצצת בין הטומאה ובין הכלי או בין האוכל והכלי שאינו מציל כמ"ש במשנה. ועל זה אמר מכאן אמרו כוורת. ומה שאמר [**במשנה ט'**] תלמוד לומר כל אשר בתוכו – ר"ל דממה שכתב "כל אשר בתוכו" מבואר דאף שלא נגע (כמו שאמרו בחולין (דף כה.) דיצויר שהכלי מלא חרדל), ובכל זה הכל טמא אף על פי שלא נגע בהכלי. והוא הדין שמחיצה אינה מפסקת. ודין זה נוהג גם במ"ש "אשר יפול אל תוכו" אף שלא נגע כמש"ש נאמר תוכו לטמא ונאמר תוכו לטמא והוא הדין שמחיצה אין מפסקת וכלי הניקב הוא רק כמחיצה כיון שבטל מתורת כלי. ומה שאמר בכלי חרס ככונס משקה ובכלי שטף כמוציא זיתים – דכן שיעור טהרתם (כמו שמובא פרק ח דכלים מ"ב ופרק ג מ"א). ומה שאמר [**במשנה י'**] מכאן אמרו כוורת פחותה ופקוקה בקש – ר"ל אף על פי

שפקוקה בקש אינו תוך תוכו אחר שבטל מתורת כלי. ור' אליעזר סבר דמצלת כמו שזה מציל במת. וחכמים השיבו שבמת שאני שגם מחיצה מצלת באהל. ודבר זה עצמו אמר לו ריב"נ לר' אליעזר (וכמו שהוכיחו התוספות בזבחים וכמו שמשמע מדברי התוספתא). והשיב לו ר"י שזה הנידון, כי ר' אליעזר סבירא ליה דגם בכלי מועיל מחיצה. וכן על מה שאמר ר' יוסי מטפח על טפח השיבו גם כן שהיא הנידון. ובתוספתא שם אמר רבי היא תשובה ר"י הוא תשובה ריב"נ – רוצה לומר דר' אליעזר סבר שדרך לחלוק כלי חרס וטפח על טפח גם כן מציל בכלי חרס כמו באהל המת.

סימן קלא

כל אשר בתוכו יטמא: אחרי העיון והחיפוש ראינו שכל מקום שבא פעל 'טמא' בלשון ציוי-עתידי, בדרך הפעל "יטמא" או על ידי וי"ו המהפכת ("וטמא עד הערב") – כולם הם מטמאים לזולתם. כי זה גדר הטומאה שיוצאה אל הנוגע בה ומתדבקת בו. ודבר שאינו מטמא זולתו אינו 'טמא' רק 'פסול'. וחכמים בלשונם הבדילו בין המטמא אחרים לבין הבלתי מטמא בשם 'טמא ופסול'. ובלשון המקרא כשיבא שם 'טמא' בדרך השם – "טמא הוא" – יבא לפעמים על הפסול או על טומאה שפתרונה מענין שיקוץ וגיעול או הפך הקדושה כמו "טמאים הם" שכתוב בחית הארץ ודגי הים האסורים לאכילה. וכן "ותטמא הארץ", " לא תתן שכבתך לזרע לטמאה בה". לא בא פעל ציוי-עתידי. והוא טומאה הפך הקדושה וסימנו קישור הב' שאחריו. ועל יסוד זה בנה רבי עקיבא קרית עוז שהשני עושה שלישי ממה שכתוב "כל אשר בתוכו יטמא" בציוי – בהכרח האוכל מטמא אחרים, שאי לאו כן היה לו לכתוב "כל אשר בתוכו טמא" בדרך השם. ובריית זו מובא במשנה דסוטה (דף כז:) ובגמרא (פסחים דף טז, חולין לג:). (והמפרשים שפירשו דדרשינן מקרא ומסורת – יְטַמֵּא – לא דברו נכונה בזה). והנה גם לשון טומאה שבא בנפעל יורה גם כן לפעמים על הפסול כמו "בגלולי מצרים על תִּטַּמָּאוּ", "ונסתרא והיא נטמאה". ובזה אם נגרוס "אינו אומר יִטַּמָּא אלא יִטְמָא" – גם כן נכון; שפעל יטמא בקל מורה שהוא טמא, לא פסול, ומטמא אחרים. ורבי יוחנן בן זכאי לא מצא את החק הזה המיוסד בלשון ובימיו היו מטמאין השלישי מקל וחומר ובדרך למודי המדות שיש מקום לפרכא, וכמו שפי' ופלפל בזה בגמרא

בסוטה (דף כח.). וכשגילה רבי עקיבא כלל הזה אמר ר' יהושע מי יגלה עפר מעיניך וכUלי וברUך שבחר בהם ובמשנתם.

סימן קלב

כל אשר בתוכו יטמא ואותו תשברו: לפי צחות הלשון וסדרו היה ראוי לכתוב "וכלי חרס אשר יפול מהם אל תוכו תשברו וכל אשר בתוכו יטמא". (א) שתחלה ראוי לכתוב דין הכלי עצמו ואחר כך דין הנוגע בו, (ב) שזה מגביל נגד מה שכתב תחלה "מכל כלי עץ וכולי במים יובא...וכלי חרס תשברו", שלזה מועיל טבילה ולזה אין מועיל. וראוי שיגביל זה מול זה. (ג) דהא אחר כך שב לדבר מן האוכל, וראוי לסמוך "כל אשר בתוכו יטמא..מכל האוכל", לא לדלג מן הכלי אל האוכל ולשוב לדין הכלי ולשוב לדין האוכל. (ד) שבזה לא היה צריך לכתוב מלת "אותו" שבא תחת השם והיה מקצר בלשונו. מזה מבואר שמה שכתב "אותו תשברו" אינו ציוי שמחויב לשברו, רק רשות; רצה לומר אם תרצה לטהרו לא יטהר רק על ידי שבירה. ובזה דרך הלשון להקדים את הדבר ההחלטי קודם דבר הרשות. ש"אשר בתוכו יטמא" בהחלט, והוא יש לו תקנה על ידי שבירה. וכדרך שאמרו תנא חומרי חומרי נקיט, שדבר החמור והמוחלט יקדימנו בלשונו. מה שאין כן אם פירוש מה שכתב "תשברו" שאתה מחויב לשברו (ככלי חרס של חטאת שמצוה לשברו) – היה לו להקדים זה בתחלה ולא לעות הסדר בחנם. והנה דבר זה היה פשוט בעיני חז"ל. ועל יסוד זה (הפשוט בעיניהם עד שלא זכרוהו) שאלו: יכול ישברנו ודאי והרי הוא בזב וכלי חרס וכולי יכול ישברנו ודאי תלמוד לומר אותו וכולי – הקשו דילמא מה שכתוב "ואותו תשברו" הוא ציוי שמחויב לשברו, ואי משום הקושיא מה שלא אמר בהפך "תשברו..וכל אשר בתוכו יטמא" – הלא י"ל שאמר כן כדי למעט במלת "אותו" כלי אחר של זב שאין צריך שבירה (שעל זה אמר רק אותו, לא זולתו), ולכן הקדים "כל אשר בתוכו יטמא" כדי שיכתב מלת "אותו" (שזה לא יתכן לכתוב "וכלי חרס אשר יפול אל תוכו אותו תשברו"; שזה נגד הדקדוק). ומשיב שאי אפשר לפרש כן, שהוא נגד הסברה. דאם פה מחויב לשברו כל שכן בזב החמור, ואם בזב החמור אין צריך שבירה כל שכן פה. ואם כן מה שכתב "אותו תשברו" לבסוף על כרחך מפני שהוא רשות ורצונו לומר אין לו טהרה אלא

שבירתו אם תרצה לטהרו. והדבר אחר סבירא ליה שגם אם יהיה אומר "ישבר וכל אשר בתוכו יטמא" – לא נטעה שהוא ציוי, כי למה יהיה מחויב לשברו - וכי אסור להשהות כלי טמאה? רק לכן כתוב "תשברו" לבסוף עם מלת "אותו" – למעט אוכלים. האוכל יטמא ורק אותו הכלי חרס תשברו – לא אוכלים, אין מתטהרים בשבירה ופרירה לפרורים.

סימן קלג

מכל האוכל אשר יאכל: זה מוסב על מה שכתב "כל אשר בתוכו יטמא" – רק אוכל ולא כלים שבתוך כלי חרש. ועל זה אמר בספרא (מובא בשבת דף קלח, פסחים דף כ) "מכל האוכל" - אוכלים מטמאים מאויר כלי חרש ולא כלים. ממה שכתב "האוכל" בה' הידיעה ולא אמר "כל אוכל", משמע אוכל הנודע; שהוא המיוחד לאדם, לא אוכלי בהמה. אבל במה שכתב "כל האוכל" – מלת "כל" הוא מחייב כללי, ומרבה כל שהוא עתה מיוחד לאדם, אף אוכל בהמה שחשב לאכלו. והוסיף "אשר יאכל" – שצריך שהאוכל יאכל, לא אם נסרח ובלתי ראוי לאכילה. וגם כולל שצריך שיעור מיוחד לאכילה שהוא שיעור ביצה. ומה שאמר שמטמא בכל שהוא – לדעת התוספות פסחים (דף לג.) הוא דרבנן, ולדעת הרמב"ם שמקבל טומאה בכל שהוא צריך לומר שזה ממ"ש כל אשר בתוכו יטמא אפילו חרדל. ומבאר "מכל האוכל אשר יאכל אשר יבא עליו מים", ר"ל לקבל הכשר מים צריך כביצה והוא הדין לטמא אחרים.

סימן קלד

מכל האוכל: הנה מ"ם של "מכל" זרה, שהיה לו לכתוב "כל האוכל" כדין הפרט המפרש את הכלל. וכבר בארתי בכיוצא בו למעלה (סימן קטז) על מ"ם "מכל כלי עץ" שאינו מ"ם היחוס, דאז היה צריך שיבואו כל השמות אצלו ביחוס שממנו – "**מכל** כלי עץ או **מבגד**", עיי"ש. וכן פה, אם היה מ"ם היחוס היה צריך לומר אחרי זה "ומכל משקה אשר ישתה" כמו שבארנו כלל זה היטב (סימן עא ובאילת השחר כלל רח). ומזה הוציאו שהוא מ"ם הקצתית – שרק מכל – לא כל האוכל; וממעט אוכל שנתון תוך כלי חרס המוקף צמיד פתיל ונתון בתנור, שהצמיד פתיל מציל על האוכלים כמו

שמועיל צמיד פתיל לכלי חרס שבאהל המת להציל על מה שבתוכו, כמו שכתוב "וכל כלי פתוח אשר אין צמיד פתיל עליו טמא הוא", דמשמע - הא יש צמיד פתיל עליו טהור ומציל על מה שבתוכו. ולמדו בספרי שם שאינו מדבר רק בכלי חרס שהטומאה נכנסת דרך פתחו, שאינו מטמא מגבו רק מאוירו. עוד אמרו שמה שכתוב "כל אשר בתוכו יטמא" (כן נראה להגיה) – מלת "כל" מרבה אף שהיא בכלי המוקף צמיד – אם היא כלי שטף – אין מציל על אוכלים שבתוכו כמו שאינו מציל באהל המת. ואמרו דצריך קרא כי מן הדין הייתי טועה לאמר: (א) שכלי שטף יציל על מה שבתוכו בצמיד פתיל בכלי חרס אחר שמציל על עצמו בלא צמיד פתיל, כל שכן על מה שבתוכו בצמיד פתיל. דכל שכן מכלי חרס שמציל על מה שבתוכו באהל המת בצמיד פתיל אף שאינו בו כח להציל שם על עצמו. ועל זה צריך קרא ד"כל אשר בתוכו". (ב) יש לטעות דכלי שטף שאינו מציל על מה שבתוכן בכלי חרס בצמיד פתיל כל שכן שלא יציל שם על עצמו בלא צמיד פתיל, דגם כלי חרס המציל על מה שבתוכו בצמיד פתיל באהל המת אינו מועיל להציל על עצמו בלא צמיד פתיל. על זה אמר "כל האוכל" ולא כלים. (ג) יש לטעות דכלי חרס לא יציל על עצמו באהל המת בצמיד פתיל אחר שאינו מציל על עצמו מכל מכלי שטף שאינו מציל על מה שבתוכו בצמיד פתיל בכלי חרס אף שמציל על עצמו. על זה אמר "וכל כלי פתוח אשר אין צמיד פתיל עליו וכולי".

סימן קלה

אשר יבא עליו מים יטמא וכל משקה וכולי: פירש שהאוכל אינו מטמא רק עד שיוכשר לקבל טומאה על ידי שבא עליו מים. (דאף שכתוב אחר כך "וכי יותן מים על זרע" – חד לטומאת מת וחד לטומאת שרץ כמו שאמרו בחולין (דף לו:). והנה יש מאן דאמר דטומאת משקין אינם מן התורה. ומפרש מה שכתב "וכל משקה" פירושו: אשר יבא עליו מים וכל משקה יטמא. וטעמו דאם פירוש "וכל משקה" מוסב על "כל אשר בתוכו" היה לו לכתוב "כל אשר בתוכו מכל האוכל וכל משקה יטמא", ולא היה צריך לומר ג' פעמים "יטמא". וגם למאן דאמר דטומאת משקים דאורייתא סבירא ליה מטעם זה דיש בכתוב הבנה תאומית. ופי' גם כן אשר יבא עליו מים וכל משקה,

ופירושו מים או שאר משקה. וממה שפרט מים לבד, הגם שהוא בכלל "כל משקה" – מבואר דמלמד רק משקה הדומה למים שאין לו שם לויי והם ז' משקים. ועיין מה שכתב הראב"ד (פ"א מהל' טומאת אוכלים) על דברי הרמב"ם ומה שהשיב עליו הכסף משנה מברייתא דפה. ובתוספתא באר עוד טעם על ז' משקים אלה דמצאנו בכולהו בכתוב לשון 'שתיה', מה שאין כן בשאר משקים. עיי"ש באורך.

סימן קלו

אשר יבא עליו מים וכל משקה אשר ישתה בכל כלי: מה שכתב "אשר יבא עליו מים" משמע בכל אופן; ואחר כך אמר "אשר ישתה בכל כלי" – התנה שני תנאים: (א) "אשר ישתה" - שמשמע שהכינם לשתיה שעל זה מורה פעל העתיד 'יִשָּׁתֶה', שמוכן לכך (ב) "בכל כלי" - שיהיה בכלי תלושין מן הקרקע, לא מחוברים. וכיון שחלק מאמר הראשון בפני עצמו – "אשר יבא עליו מים יטמא" – להורות שהוא מאמר מובדל בפני עצמו – בא ללמד על שני התנאים שהוזכרו במאמר "וכל משקה..." שהם לדוגמא. שמה שכתב "בכל כלי" אינו דוקא שיהיה בכלי, דאף שגבל בהם הטיט וכבס כליו ונפלו מן הטיט על האוכל – מוכשר, כיון שהם תלושין מן הקרקע כמו בכלי. וזהו מה שאמר [**במשנה ב**']. וכן מה שאמר "אשר ישתה" גם כן אינו דוקא שמלאם לשתיה רק פירושו שמלאם לצורך דבר תלוש שבזה דומה כמלאן לשתיה; לאפוקי אם מלאם שירדו לבורות שיחין ומערות. וכל זה ידעינן ממה שכתב תחלה סתם "אשר יבא עליו מים". וזה פירוש [**משנה ג**']. והנה גירסת הספרים משובשת והקרבן אהרן הגיה ותיקן על פי הילקוט, ולא הועיל מאומה. ואני העתקתי הגירסה הנכונה כמו שמצאתיה ערוכה ברש"י חולין (דף טז.). והאמת עד לעצמו.

סימן קלז

וכל משקה אשר ישתה: דעת ר' יהודה שהדם לא היה בכלל משקה, רק על ידי שאומר "אשר ישתה" מרבה אותו דמצאנו בו שתיה – "מנחל בדרך ישתה". ודעת ר' אליעזר ש"אשר ישתה" מוצא משקה סרוח. וחכמים השיבו לו שאין משקים עולים מטומאתם על ידי הסורחן וכמו שהביא הרמב""ם (פ"ב מהל' ט"א ה"כא) משקה שנטמא ואחר כך נסרח הרי הוא בטומאתו שאין המשקה יוצא על ידי הכלב לעולם.

והראב"ד השיגו שאפילו לכתחלה מקבלים טומאה. ועיין בכסף משנה שם. ויש לבאר דבר זה בדברי הירושלמי (פרק יא דתרומות) רק שאין כאן מקום להאריך בזה.

סימן קלח

וכל משקה אשר ישתה בכל כלי יטמא: דעת ר' יהודה ור' יוסי שפסוק זה קאי לענין טומאת משקים; שמוסב על "כל אשר בתוכו יטמא" – בין כלי בין משקה – מתטמאין מאויר כלי חרס. ובמ"ש "בכל כלי" שמיותר – דעת ר' יהודה שבא ללמד שהמשקה שנטמאה היא טמאה בכל כלי שישימנה אחרי זה, ובא ללמד שהיא מטמאה את הכלי. כי כבר בארנו למעלה (סימן קלא) שפעל 'יטמא' הבא בציוי מורה שמטמא אחרים, וכשאמר שהמשקה יטמא בכלי מבואר שיטמא באופן שיטמא את הכלי. ור' יוסי סבירא ליה שמה שכתוב "בכל כלי" פירושו אם היה בכלי חרס שנפל השרץ אל תוכו. ושיעור הכתוב: וכלי חרס אשר יפול אל תוכו כל אשר בתוכו יטמא מכל האוכל. וכן כל משקה יטמא בכל כלי שיפול השרץ אל תוכו. [ובפסחים (דף יח.) באר דר' יוסי סובר דאין משקים מטמאים לא משקים ולא כלים. ואמר שם דאמר בשיטת רבי עקיבא דדריש "יטמא" דכתיב גבי אוכל (כנ"ל סימן הנ"ל) וכן דריש "יטמא" דכתיב גבי משקים. ובעי: והיכי דריש לה. וכל משקה יטמא לטמא אוכלים אי אפשר אלא לטמא משקים אמרתי לא כך היה מאי לא כך היה אמר רב פפא לא מצינו טומאה שעושה כיוצא בה. רבינא אמר מגופא דקרא דא"א יטמא דסיפא לטמא משקים ודרישא נמי לטמא משקים לערבינהו ונכתבינהו "מכל האוכל אשר יאכל וכל משקה אשר ישתה בכל כלי יטמא", תרי "יטמא" למה לי? אלא יטמא דרישא לטמא משקין, יטמא דסיפא לטמא אוכלים. ואימא לטמא את הכלים ולאו קל וחומר הוא וכולי. פירוש, שר' יוסי סבירא ליה כלל שנתן רבי עקיבא דפעל 'יטמא' הבא בציוי מורה שאינו פסול רק מטמא אחרים כמו שהוכיח מזה דשני עושה שלישי מ"ש "יטמא" באוכל (כנ"ל סימן קלא) והוא הדין ד"יטמא" דסיפא פירושו שמטמא אחרים והיינו אוכלים. ושאל דלמא משקים. ואמר רב פפא אחר שלמדנו במה שכתב "וכי יותן מים על זרע וכולי טמא הוא" דאין טומאה עושה כיוצא אי אפשר לומר שמטמא משקים. ורבינא הוכיח זה ממה שכתב שני פעמים "יטמא" ולא

כללם כאחד ועל כרחך דכל אחד טומאתו משונה. וכיון ד"יטמא" דכתיב באוכל אינו מטמא אוכל רק משקה, דבאוכל למדנו דאין טומאה עושה כיוצא בה – על כרחך ד"יטמא" במשקה מטמא אוכל דאם מטמא משקה אם כן טומאתם שוה ולמה אמר ב' פעמים "יטמא"? והקשה דלמא מטמא כלים ובזה טומאתם חלוק. ומשיב על זה מדין קל וחומר. עיי"ש.] ור' יהושע בן קרחה מביא ראיה דמה שמשקים מטמאים כלים הוא מדברי סופרים ממה דקיימא לן דכלים שנטמאו במשקים אין צריך הערב שמש, כי טומאה דרבנן אין צריך הערב שמש. ורבי הביא ראיה לזה ממה דקיימא לן דכלי שנטמאו אחוריו במשקים - תוכו טהור, שזה משום היכרא שהוא מדברי סופרים כמ"ש בבכורות (דף לח.). ור' אליעזר חולק דאין טומאה למשקים מן התורה ועיקר הכתוב מדבר לענין הכשר כפי שפרשנו בס' ??. והביא ראיה ממה שהעיד יוסי על משקה בי מטבחיא שהן דכן. ובפסחים (דף יז.) פליגי בזה רב ושמואל, עיי"ש. ובמה שאמר "רבי עקיבא אומר" – פלפלו בזה בפסחים (דף כ.). ועיין בקרבן אהרן האריך בזה.

וכל אשר יפול מנבלתם: כבר בארנו למעלה (סימן קטו) שהכתוב תפס בשרץ ג' לשונות: "כל הנוגע בהם במותם" – ומדבר בהשרץ השלם שמת. וזהו שאמר אם במיתתן הרי מיתתן אמורה. ואמר "וכל אשר יפול מהם" על שנפל אבר מן השרץ השלם וזהו שאמר אם באבר מן החי הרי אבר מן החי אמור. ומה שכתב פה "אשר יפול מנבלתם" מדבר שנפל אבר מן המת. ושם בארנו טעם דרושים אלה באורך. ושם **נבלה** מענין כמישת האבר ונבולו וחסרונו, ולא בא בתנ"ך רק על הבשר שהוא מתנבל על ידי המות, לא על העצמות ושינים ושאר חלקים שאין מתנבלים ונמאסים. וכן בספרא (אחרי מות פרק יב מ"ב). וזהו פירוש [**משנה ב**'].

סימן קלט

תנור וכירים יותץ: דע שיש הבדל בין לשונות של **שבירה ניתוץ הריסה ניפוץ**, ודומיהם. פעל **שבר** הונח על דבר התלוש שנשבר לשנים (כמו "ועצם לא תשברו בו", "קנה רצוץ לא ישבר") ועל הכלי שנשברה עד שלא תצלח למלאכתה כמו "ויגשו לשבור הדלת". ויבא על דבר המחובר מחומר אחד, לא המפרד חומרים מפורדים

מדובקים יחד – "וישבר את המצבות" – כי המצבה היתה מאבן אחת והשבירה הוא לשנים. או בכלי שניקבה עד שאינה ראויה למלאכתה כמו שאמרו בזבחים (דף צו.) על מה שאמרו כלי חרש שנטמא חוץ לקלעים נוקבו "ולאו כלי הוא וכולי". וכן במה שכתב גבי שרץ על כלי חרש "ואותו תשבורו" היינו בענין שנטהר מטומאתו כנ"ל (סי' קלב). מה שאין כן אם שובר כל הכלי לחלקים דקים ישמש בלשון **ניפוץ** – "ככלי יוצר תנפצם" (תהלות, ב), "ונבליהם ינפצו" (ירמיהו מ"ח:י"ב), "כאבני גיר מנופצות" (ישעיהו כ"ז:ט'); או בלשון **הדקה** – "והמסכות שבר והדק" (דברי הימים ב ל"ד:ד'); או בלשון **כתות** – "ושברה כשבר נבל יוצרים כתות" (ישעיהו ל':י"ג-י"ד). אבל לשון **נתץ** לא בא על דבר התלוש רק על דבר המחובר לקרקע – "ונתץ את הבית" (ויקרא י"ד:מ"ה), "אתוץ את המגדל" (שופטים ח':ט') (שמה שכתב (תהילים נח, ז) "מלתעות כפירים נתוץ השם" – הוא בדרך המליצה כאילו הם בנוים לתלפיות). ולכן לא אמר פה "ישבר" כמו שכתב בכלי חרש כי התנור צריך להיות מחובר. וזהו שאמרו בשבת (דף קכה.) על המשנה (משנה כלים פ"ה מ"ו) "נתנו על פי הבור או על פי הדות ונתן שם אבן ר"א אם מסיק מלמטה והוא ניסוק מלמעלה טמא ואם לאו טהור. וחכמים אומרים הואיל והוסק מכל מקום טמא". במאי קמפלגי? בהאי קרא תנור וכירים יותץ טמאים הם וטמאים יהיו לכם. ר"י סבר מחוסר נתיצה טמא שאין מחוסר נתיצה טהור. (ופירש"י דנתיצה לא שייכה אלא בבנין מחובר). ורבנן סברי טמאים יהיו לכם מכל מקום (פרש"י אף על פי שאין מתוקן כל צרכו). ורבנן הכתיב "יותץ"? ההוא לאידך גיסא דסלקא דעתך כיון דחברה לארעא כגופא דארעה דמי, קמ"ל וכולי. יעויין שם. – מבואר דלכולי עלמא לא שייך נתיצה רק במחובר. וש עוד הבדל בין **נתיצה** ובין **הריסה** – ששניהם באו על הבנין המחובר – רק ההורס מקלקל צורת הבנין לבד ואינו משחית חומר הבנין, שיקפיד לפעמים על חלקיו וטיח הסיד שישארו שלמים. אבל הנותץ משחית גם החלקים ואינו מקפיד על קיומם (וכן כתב הרש"ף בספר יריעות שלמה חלק ג ס' כג). והנה ממה שכתב "וכל אשר יפול עליו וכולי תנור וכירים יותץ", שר"ל שעל ידי שיותץ לא יטמא (ופירושו שלא יקבל טומאה בעתיד וגם יטהר אם נטמא כבר) – על זה אמר בספרא תנור אם שלם טמא אם חתכו טהור. כיצד מטהרין אותו

חלקו לשלשה (שזה גדר נתיצה והבדלו מן 'בקיעה' ו'שבירה' שהן לשנים) וגורר את הטפילה עד שיהיו בארץ (שזה גדר 'נתיצה' והבדלו מן הריסה שמניח את הטפילה והטוח). ודעת רבי מאיר אין צריך לגרר את הטפילה ולא עד שיהיה בארץ רק ממעטו מבפנים ד' טפחים. והולך לשיטתו שסובר (בריש פ"ה דכלים) דתנור תחלתו ארבע ושיריו ארבע, ואם כן אם הוא פחות מד' אינו מקבל טומאה. ומפרש רבא בשבת (דף קכה.) שר' מאיר לא פליג רק על התקון שלא יקבל טומאה, אבל אם קבל טומאה שעליו אמר "תנור..יותץ" – מודה שצריך לגרור את הטפילה שזה גדר 'נתיצה'. ואין הלכה כוותיה רק כחכמים דתחלהו כל שהוא. ור' שמעון סבירא ליה שאחר שנתיצה כולל יותר מן הריסה, ממילא צריך להסיע ממקומו, כי הריסה היא שמריע ממקומו. ואין הלכה כוותיה, כי בפרט זה פעל 'הרס' משונה מפעל 'נתץ'; שנתיצה יאמר גם אם ישארו החלקים הנתצים במקומם לבד שיתצם לגמרי, ופעל 'הרס' הונח על שמסיע החלקים ממקומם וכמו שכתבנו בפירוש ירמיהו (סימן א) שלכן בא לפעמים פעל הרס מוסיף על פעל נתן כמו שכתוב "לנתוש ולנתוץ ולהאביד ולהרוס". וכן שם (ירמיהו לא, כח) "לנתוץ ולהרוס", שר"ל שיתצם במקומם ואחר כך יהרסם במה שיסיע הכל ממקומו. ולכן במה שכתב "יותץ" אינו כולל שצריך להסיעו. (וזה פירוש [**משנה ב**'] שמועתק מכלים פרק ה משנה ז). ומה שאמר [**במשנה ג**'] חלוק לשנים וכולי - הגדול טמא משום דאיכא רובו של תנור. ובמה שאמר "חלקו לשלשה אחד גדול" פירושו כשנים. ומה שאמר "חלקו לשנים וכולי מפני שאי אפשר" פירושו לצמצם, וזה לכולי עלמא כיון דאיכא גומות וכמ"ש בפרק ב דבכורות (דף יז:) וכל שכן למה שכתב הרמב"ם (פ"ט מהל' רוצח ה"ח) דבידי אדם אי אפשר לצמצם. וכל זה איתא במשנה דכלים שם. ומה שאמר [**במשנה ד**'] מכאן אמרו – הוא במשנה דכלים (משנה כלים פ"ה מ"ט) ופירושו תנור שעשאו האומן דפים דפים לחברו על ידי למודים שהם מסגורות (פירוש "למודים" - עמודים שמעמידים הדבר, כן כתב הערוך והראב"ד (משנה ז פרק ז דעדיות)), כאשר נותן עליו הלימודים עדיין הוא טהור כי לא היה מחובר. ואם אחר כך נטמא וסלק את לימודיו – נטהר, כי זה נתיצתו. וכשהחזיר לימודיו אינו מקבל טומאה שאין הלימודים מביאים לו טומאה רק פעם ראשונה כשבא מחותך מבית האומן. אבל

אם מרח לתנור זה בטיט מקבל טומאה על ידי מריחת הטיט ואין צריך להסיקו שנית שכבר הוסק כשבא מחותך מבית האומן.

סימן קמ

תנור וכירים: התנור עשוי לאפות בתוכו כמו שכתוב "מאפה תנור", "ואפו עשר נשים לחמיכם בתנור אחד" (ויקרא כ"ו:כ"ו), "כמו תנור בוערה מאופה" (הושע ז':ד'). והנה אין הכרעה אם מדבר בתנור שכבר הוסק או גם מתנור חדש שלא הוסק, כי אחר שדין התנור שוה עם דין הכלי חרש ששניהם מקבלים טומאה מאוירן, הסברה נותנת שענינם אחד. והנה בשם "כלי חרש" נקרא העפר מן העפרורית שנצרף בכבשן (רמב"ם סוף פרק א מכלים) וקודם לזה נקרא 'חומר' או 'טיט' כמו שכתוב "ונשחת הכלי אשר הוא עושה כחומר ביד היוצר וישב ויעשהו כלי אחר" (ירמיהו י"ח:ד'). ועל כן נקרא בשם "כלי יוצר" – "ככלי יוצר תנפצם" (תהלות, ב), "לנבלי חרש מעשה ידי יוצר" (איכה ד':ב'). ור' מאיר ורבנן פליגי בביצה (דף לב.). ר' מאיר סובר דכלי חרש מקבלין טומאה משתגמר מלאכתן והיא לפירוש התוספות בצירוף מעט. ולרבנן צריך צירוף הרבה. על כל פנים בלא צירוף כלל הוא חומר וטיט, לא חרס. אבל בשם "תנור" נקרא גם בלא היסק (שמסיקו לאפות בו). וזה הפלפול בין ר"א לרבי עקיבא. שתחלה אמר ודין הוא טמא כלי חרש וטמא תנור מה כלי חרס משתגמר מלאכתו אף תנור משתגמר מלאכתו – שהוסק לאפות. ועל זה השיב רבי עקיבא איך דנים אפשר משאי אפשר, דכלי חרס אם לא נצרף בכבשן הוא אדמה, לא חרס. לא כן התנור שהוא תנור אף שלא הוסק. ודעת ר' אליעזר שהוא ראיה גדולה כיון ששניהם טומאתם שוה ע"כ נעשו באופן אחד. ורבי עקיבא חזר והחליף את הדין, דהא גמר מלאכתו של חרש הוא בצירוף מעט כמו שאמרו בביצה (דף לב.) לר' מאיר משתמגר מלאכתו שהיא בצירוף מעט, ואף על פי כן צריך בכלי חרס שתגמר מלאכתו באור, לא די משתגמר מלאכתו לבד (ר"ל צירוף מעט), רק שתגמר מלאכתו באור (שהוא צירוף גמור). והוא הדין דתנור – אף שנגמר מלאכתו קודם – צריך שתגמר מלאכתו באור. וזה אין להקשות איך דנים אפשר משאי אפשר דגם כלי חרס אפשר שנקרא "חרס" משתגמר מלאכתו ואף על פי כן צריך שתגמר מלאתכו באור. בזה מקום

הספק אם נדמה תנור וכלי חרס מצד ששוים בדיניהם או שנבדיל ביניהם באשר התנור מובדל מכלי חרס שנקרא בשם "תנור" בלא הסק כלל. ועל זה אמר תלמוד לומר כירים (כצ"ל), ר"ל כי שם "כירים" הוא על שם האש שבתוכו, כי הכירה אין אופים בה רק מניחים בה האש והקדרה שופתת עליו. ונקראת בשם הזוגי על שיש בה מקום שפיתת שתי קדרות. ושם 'כיר' מלשון אש כמו "ככיור אש בעצים" (זכריה יב, ו) והוא עצמו שם 'כור' שמתיכין בו הכסף – "כור לזהב" (משלי י"ז:ג'), "כהתוך כסף בתוך כור" (יחזקאל כ"ב:כ"ב) על שם האש היוקד בו. ואמרו (משנה כלים פ"ח מ"ט) כור שיש בו בית שפיתה טמא (פירש הר"ש שחופר בארץ או טח בטיט(, וזה דומה לתנורו של בן דינאי (שם פ"ה מ"י) שאי אפשר שיקרא בשם "כור" טרם הוסק עד שיכול הטיט לעמוד בפני עצמו כמבואר שם. והנה מה שכתב "תנור וכירים" הוא לדגומא, שהוא הדין יתר הבנינים שנעשו מחרס לאפות ולבשל כמו כופות ויורות הערביים ודומיהם, ואחר ששם "תנור" בא לדוגמא למה הוסיף שם "כירים", הלא נדעהו מתנור? ועל כרחך שבא ללמד על שם תנור שגם כן צריך הסיק כמו כירים. וכמו שאמר בספרא צו חלב נבלה וחלב טריפה, שטריפה מיותר ללמד על נבלה שיש במינה טריפה. ומ"ש מאימתי מקבל טומאה וכולי – מבואר בריש פ"ה דכלים. דלתנא קמא בעי היסק מרובה כהסיק תנור חדש, ולר"י די בהיסק מועט כאילו היה תנור ישן. ועיין בתוספות יום טוב שם.

סימן קמא

תנור וכירים יותץ: הנתיצה לא תהיה רק בחומריים המחוברים על ידי בנין ומלאכת מעשה כמו החרס שחבורו על ידי צירוף בכבשן או בנין של אבנים קטנים העומדים על ידי טיט. לא בדבר המחובר בטבע כמו אבנים שלמות שעליהם ישמש בלשונות אחרות כמו "כפטיש יפוצץ סלע", "אבנים שחקו מים". וכן על מתכיות יאמר "וכתת נחש הנחושת", "ואקח את העגל ואכות אותו" או לשון 'שבירה' ו'הדקה' וכדומה, לא לשון "נתיצה". וזהו שאמר בספרא את שאין לו נתיצה אין לו טומאה פרט לתנור של אבן ושל מתכת – ר"ל אבן טהור לגמרי ושל מתכות טמא משום כלי מתכות ודיניו לא מאוירו ככלי חרס. ובהיותו מחובר לקרקע אינו טמא כלל. ואם ניקב או נפגם ונסדק

או נעשה לו טפילה של טיט לסתמו (שעשה על פיו תוספות של טיט) – טמא משום כלי חרס. וכן הדין בכירה. ובכירה רגילים לעשות במקום הנקב פטפוטים שיושבת עליהם, ופלוגתא דר"י הוא גם גבי תנור כמ"ש בתוספתא (וכל זה מובא בכלים פ"ה משנה יא). ומה שאמר [**במשנה ט**'] האבן שהיה שופת וכולי – פי' וחיברם בטיט. ומה שאמר "עליה ועל האבן" ואחת בטיט ואחת שלא בטיט וכפיי' הרע"ב (פרק ו דכלים מ"א) דסתם ספרא ר' יהודה. ועיין בתוספות יו"ט שם משנה ב.

סימן קמב

יותץ טמאים הם וטמאים יהיו לכם: אין פירושו שמחויב לנתצו דאם כן למה אמר "טמאים יהיו" - הלא יתצם בהכרח ולא יהיו טמאים? ועל כרחך פירוש "יותץ" – אם רוצה לטהרו, וטמאים יהיו – אם לא ירצה לנתצם. וזהו שאמר יכול יתצם ודאי וכולי. ומה שכתב "יהיו לכם" – מלת "לכם" מורה כל הצריך לכם לצורך תשמיש התנור, הכל טמא כמוהו, והם הידות כפי הצורך לתשמיש התנור נטמא עם התנור. אבל יתר על הצורך אינו טמא דאין שייך אל התנור. וכתב "טמאים הם" - מלת "הם" מורה לא מה שהוא חוצה לו. ומה שאמר מכאן אמרו – הוא בפרק ה' דכלים (משנה כלים פ"ה מ"ב). ומה שאמר ר' יהודה לא אמרו אלא בין התנור לכותל – ר"ל דאז אינו חיבור ביותר מטפח מפני שעתיד ליטלו כדי לקרב התנור אל הכותל. ומה שאמר היו שני תנורים, וממה שלא התעיק הרמב"ם דין זה (פ"יז מהל' כלים), משמע דאתיא כר' יהודה שהיא סתמא דספרא.

סימן קמג

אך מעין ובור מקוה מים יהיה טהור: כתב רשב"ם לפי פשוטו אין המים מכונסים בקרקע מקבלים טומאה אלא כמו שפירש למעלה "משקה אשר ישתה בכל כלי יטמא". וכן פירש הרמב"ן. וזה אמת לדידן דקיימא לן דיש טומאה למשקין מן התורה וגם לא קיימא לן כר"י דסבירא ליה דמה שכתב "בכל כלי" בא להורות דמשקין מטמאין כלים רק פירושו שהמשקה לא יטמא רק כשהוא בכלי, לא במחובר. ועל זה פירש כאן "אך מעין ובור וכולי טהור" ואין מקבל טומאה. ובכל זה כבר יהיה פסוק זה דברי מותר. דהלא ממה שכתב "בכל כלי" ידעינן שאם אין המשקה בכלי

רק בקרקע הוא טהור. לכן פירשו בו חכמים עוד כוונה שניה דרושיית שלכן אומר שנית דמי מעין ובור אינו מקבל טומאה למען נלמד ממנו לכל מקום דכתיב "במים יובא" או "ורחץ בשרו במים" היינו במים כאלה הבלתי מקבל טומאה. כי גם הסברה מחייבת שלא יטבול במים שבכלים, שאחר שהם מתטמאים, בבוא הטמא לתוכם איך יטהרו את הטמא? והנה שם **מקוה מים** יפול על כל מקום שנתקבצו שם מים, בין על ידי שמים – "ולמקוה המים קרא ימים", בין על ידי אדם – "נטה ידך על מימי מצרים וכולי ועל כל מקוה מימיהם" (שמות ז, יט) (שכולל גם הנקוים על ידי אדם). ואם היה הכוונה שגם הנקוה על ידי שאיבה כשר – היה לו לכתוב "מקוה מים יהיה טהור", ולמה הוסיף מעין ובור? אך שבא ללמד מקוה מים הנעשה על ידי מעין ובור. והנה המעין מתמלא בידי שמים ולא חלו בו ידי אדם כלל, והבור הוא מים מכונסים על ידי גשמים וחלו בו פעולת אדם. ומזה ידעינן שהמקוה תהיה על ידי שמים ממי גשמים (לאפוקי אם מלא בכתפו מים שאובים) ולא יוזק אם חלו בו פעולת אדם כמו המניח קנקנים לראש הגג לנגבן ונתמלאו מי גשמים (והוא פלוגתא דר' אליעזר ור' יהושע (משנה מקואות פ"ב מ"ז)) משום דאין בו תפיסת יד אדם – כשר. ודעת הרמב"ם (פ"ד מהל' מקואות ה"א) ותוספות פסחים (דף קט.) והר"ן בשם ר"י בן מיגש והרמב"ן בשם הדר"י וכן דעת הגאונים שכל מה שנאמר פה הוא אסמכתא; דפסול מים שאובים הוא דרבנן. ובין לדעת הרמב"ם ובין לדעת הראב"ד (פ"טו מהל' טומאת אוכלים) מבואר דמים שבקרקעות אין מקבלים טומאה בעודן מחוברים ולא משכחת בהו טומאה רק אם נפלו מים תלושין טמאים לתוכם ברצון ולא היה בהם מ' סאה לבטלן על ידי השקה. ולפי זה במ"ש שרק בכל כלי יטמא אבל מקוה מים טהור כולל גם השאובים. ומבואר אצלינו שכל מקום שיאמרו שהדרוש הוא אסמכתא דבריהם סובבים על שורש אחד הקבוע אצלינו שלא היה כח ביד חכמים לגזר דבר שהתירו מפורש בתורה וכמ"? הט"ז ביורה דעה (סימן קיז) ובארנו כוותיה במקום אחר לישב המון קושיות אשר הקשו עליו בעלי תריסין. ולכן במקום שגזרו חכמים דבר שידומה שמבואר הפוכו בכתוב – בארו כי יש לפרש הכתוב באופן שיסכים עם תקנת חכמים.

וכן אמרו פה שהיתר של מים שאובים לא התבאר בכתוב כי יש לפרש דמקוה דומיא דמעיין ובור שלא חלו בם ידי אדם.

סימן קמד

אך מעין ובור מקוה מים: יש הבדל בין **מעין** ובין **עין**. שהעין הוא הנמצא בעמק עד שלא יתפשטו המים חוצה כמו "ותרד העינה ותשאב"; והמעין מצייר נביעת המים והתפשטותם חוצה, בין אם העומק סביבו מעט או רב. שהמים מתפשטים כמו שכתוב (תהלים עד, טו) "אתה בקעת מעין ונחל", "ומעיין יצא מבית השם והשקה את נחל השטים", "המשלח מעינים בנחלים", "יפוצו מעינותיך חוצה". ומזה אמר [**במשנה ג'**] שהמעין מטהר בזוחלין. ויש הבדל בין **מעין** ובין **באר**; שגם הוא נובע כמו שכתוב "שתה מים מבורך ונוזלים מתוך בארך" ואמר (עבודה זרה יט, א) בתחלה מבורך ואחר כך מתוך בארך, ופרש"י בור מים מכונסים ובאר מים נובעים. ובזהר ריש פרשת נח בור לית ליה מדיליה אלא מה דיהבין בגויה באר מים דנבעין . ותמצא שבעל הלשון ישמש תמיד על הבור בלשון 'חציבה' – "לחצוב להם בורות" (אם לא במקום שהבור ריק, אין בו מים) ועל הבאר בלשון 'חפירה וכריה'. כי אחר שהבור מכונס ממי גשמים יחצבוהו בקרקע קשה שעל זה נופל לשון 'חציבה', רק הבאר נברא בעומק ויש בו מים רבים, והמעין נובע לפעמים על פני האדמה ומימיו מועטים. וזהו שאמר פה אי מה מעין מטהר בכל שהוא. ודריש ממה שכתוב "אך מעין", שמבואר אצלינו שמלת "אך" ימעט במשפט הזה עצמו – אם הוא אך מעין יהיה טהור – הגם שאין לו סגולה אחרת, ואך במעין נוהג זה. והנה הרשב"א למד מכאן דמן התורה גם לטבילת אדם אין צריך מ"ם סאה במעין דדוחק לאוקמי בכלים דוקא. אולם לתוספות ורא"ש דסברי דאף במעין צריך מ"ם סאה יפרשו שר"ל שאם יש כל שהוא מותר להוסיף עליו שאובים, דשאובין דאורייתא לדידהו. ולהרמב"ן דסובר שאובים דרבנן הוא סבירא ליה באמת דמעין מטהר האדם בכל שהוא.

סימן קמה

מעין ובור מקוה מים יהיה טהור: דרך הכתוב שבמקום שיזכיר דין אחד על שנים או שלשה דברים ידבר בלשון רבים (אם לא שבא מלת "או" לחלק שאז ידובר לפעמים גם ביחיד)

– "אלמנה וגרושה וחללה זונה את אלה לא יקח", "לאביו ולאמו לאחיו ולאחותו לא יטמא להם במותם" (במדבר ו':ז'), "כל חלב יצהר וכל חלב תירוש ראשיתם" (שם, יח), ודומיהם רבים. וכן היה לו לכתוב "יהיו טהורים". ושנו חכמים דיצויר מקוה אחת הנעשית משנים או שלשה אלה; שאחד חסר והשני משלימו כמו ששנינו (פרק ו דמקואות) מטהרין את המקואות העליון מן התחתון והרחוק מן הקרוב. וממה שלא חשב מעין את המעין משמע כדעת הרמב"ם והראב"ד דבמעין די בכל שהוא גם לטבילת אדם. ומה שאמר [**במשנה ג'**] אי מה מעין מטהר בזוחלין וכולי ת"ל אך – התבאר (בסי' קמד) ובילקוט גרס זה בסוף משנה א והוא נכון.

סימן קמו

מקוה מים: דוקא מים לא יתר משקים. ודברי ר' יוסי מבואר (במשנה ג' פרק ז דמקואות). ומכאן מבואר כדברי התוספות יו"ט שם דהא ר' מאיר פליג אר' יוסי. והרמב"ם פסק כר' יוסי משום דהגמרא מכות (דף ג.) פריך מיניה, עיי"ש.

סימן קמז

ונוגע בנבלתם יטמא: זה מיותר שכבר אמר "כל הנוגע בהם יטמא". ואמר הלל שמלמד שהנוגע בנבלתם אף במעין ומקוה טמא, ולא נדון כמו שהארץ מעלה את הטמאים מטומאתן (שאם זרע מאכל טמא בארץ ונשרש בו - נטהר) והיא מציל את הטהורים מטומאה (שהמחובר לקרקע טהור) – כן המים שמעלה מטומאה תציל מטומאה כל שהיא בתוך המים. לכן אמרו שטמא כשנוגע בנבלתה אף תוך המקוה. ור' יוסי הגלילי מפרש שכפל זה לדייק – רק נוגע יטמא, לבל נאמר שמה שכתב תחלה "כל הנוגע" הוא לאו דוקא רק רצונו לומר **אף** נוגע וכל שכן נושא שטומאתו חמורה יותר. כי מן הסברה נאמר שאם בבהמה שלא עשה דמה כבשרה נושא טמא – כל שכן בשרץ. קמ"ל שנית שרק הנוגע טמא. ורבי עקיבא מפרש שבא לרבות כלי עצם שלא נזכרו בין הכלים שחשב בפסוק לב. (ואמר שאין ללמוד מן הדין שאם כלי עץ טמאים אף דפשוטי כלי עץ טהורים – כל שכן כלי עצם שבא מדבר טמא דבהמות וחיות מתות. כי יש להשיב דעץ חמור שמוכשר לקבל טומאה בבית המנוגע דכתיב "ונתץ את אביו ואת עציו"). ור' ישמעאל בנו של ריב"ב למד לה ממה שכתב במלחמת מדין

"וכל מעשה עזים" היינו דבר הנעשה מעזים וסבירא ליה דעזים שם הדוגמא, ר"ל דבר הנעשה מעצמות בהמה הדומה לעזים לאפוקי עופות. ומובא בחולין (דף כה.).

סימן קמח

וכי יפול מנבלתם: הנה יתבאר (בסימן קנט) כי נמצא בפרשה זו י"א פעמים "בנבלתה..מנבלתה.." וכולם נדרשים, כמו שיתבאר שם. ומה שכתב פה "מנבלתם" בא לדרוש רק מקצת מנבלתם מטמא, והוא הלחה או היבשה שיכולה לחזור לליחותה על ידי שריה בפושרין מעת לעת כמו שאמרו בנדה. ואם לאו אינה מטמא.

סימן קמט

על כל זרע זרוע אשר יזרע טהור הוא: פירשו חז"ל שמלמד שהמחובר לקרקע אינו מקבל טומאה. כי אין לפרש כמו שכתב רש"י שמדבר בתלושין שלא הוכשרו, דזה אמר אחר כך "וכי יותן מים על זרע..טמא הוא" – מבואר שקודם שהוכשר אינו טמא. והנה מה שכתב "זרע זרוע" פירושו זרע שנזרע בקרקע, והוא שם תואר כמו (ישעיהו סא, יא) "זרועיה תצמיח" או כמו שכתב הרד"ק במכלול שמשקלו כמו (ירמיהו ב, כד) "פרא למוד מדבר" ובא בצירי מפני הרי"ש. ומה שהוסיף "אשר יזרע" פירושו שגם מה שיזרע אחר שקבל טומאה – טהור; רוצה לומר נטהר מטומאתו. ומה שכתב מלת "הוא" מלמד שדוקא אם השרישו כי על צד זה "אשר יזרע" – לא יצדק מלת "הוא" (שמורה שטהור מכבר) רק מלת "טהור" (שפירושו שנטהר עתה מטומאתו). ואם כן מלת "הוא" אינו נופל רק על "זרע זרוע". וזה מכריח שהוא העיקר במאמר; שעל ידי שהנשרש בקרקע אינו מקבל טומאה לכן פקעה ממנו גם טומאתו מכבר, ואם כן דוקא אם נשרש כמו שהוא בזרע זרוע.

סימן קנ

וכי יותן מים: יש ג' הבדלים בענין זה: (א) זרע המחובר לקרקע - טהור, והבלתי מחובר - טמא. (ב) אם נתן מים - הוכשר לטומאה, ואם נפלו בידי שמים - לא הוכשר. (ג) ההבדל בין אוכלי אדם לאוכלי בהמה. והנה בכתוב "וכי יתן מים על זרע" משמע אף זרע מחובר, ובפסוק "אשר יבא עליו מים" משמע אף בידי שמים. וכן במה שכתב "וכי יתן מים על זרע" משמע אף אוכלי בהמה, אך שאם כן יהיה

הכל טמא. והכתוב האחד הבדיל ד"אשר יזרע טהור" ורק "כי יותן" דומיא ד"כי יתן" בידי אדם ורק "מכל האוכל" שהוא המיוחד למאכל אדם (כמ"ש בספרא למעלה). ובהכרח לחלק החלוקים הנ"ל. זה כוונת הספרא בשטחיותו. וגם יאמר שאם נאמר דהמחוברים לקרקע טמא והמים שנפל בידי שמים מכשירים ואוכלי בהמה טמא – יהיה הכל טמא, דאין לך תבואה שלא ירד הגשם עליו במחובר והוכשר לקבל טומאה ואין לך תלושין שלא היו מחוברים ואין לך אוכלי אדם שאינם ראוים למאכל בהמה.

סימן קנא

וכי יתן מים: הגם שכבר אמר בטומאת כלי חרס "מכל האוכל אשר יבא עליו מים" צריך להאמר שנית פה שגם אם נגע בשרץ עצמו אינו טמא אלא אם הוכשר במים. (ומסתמא יש גם כן סברה שלא הייתי יודע כלי חרס משרץ דהוה אמינא דכלי חרס שמטמא מאוירו חמור יותר, וכמו שאמרו במשנה ו'). זה פירוש [**משנה ה'**]. ואמר [**במשנה ו'**] שהגם דשם כתוב "אשר יבא עליו מים וכל משקה" ולמדנו שגם שאר משקים מכשירים, ופה כתוב מים בלבד – למדו ממה שכתוב פה ושם, מים מים, דנאמרו בענין אחד. שהוא הדין מים דפה כולל כל משקה הדומה למים. דאי לאו כן היה לו לומר "וכל משקה" ומים בכלל. (ואף למה שלמד מה מים שאין לו שם לויי – היה לו לכתוב "יין וכל משקה", שגם יין אין לו שם לויי). ועל כרחך לדמות מים שכתוב פה "וכי יתן מים" שפירושו גם כן כל משקה. ואמר [**במשנה ו'**] שאי אפשר ללמוד מן הדין דיש להשיב דכלי חרס חמור יותר שמטמא מאוירו. ואמר [**במשנה ז'**] דאין אחר, שהלא יש לדון ולומר מן הסברה ששאר משקים יכשירו – כל שכן ממים. שאם הם טמאים חוזרים לידי אביהם ומתטהרים (ר"ל שמשיקן במים וטהורים כמו שאמרו בביצה (דף יז.)), ואף על פי כן מכשירין לקבל טומאה – כל שכן משקין שאין מועיל להם השקה. ומשיב שיש להשיב דמים חמורים יותר שנעשים אב הטומאה – הוא מי חטאת שיש בהם כדי הזיה שהם אב הטומאה לטמא אדם לטמא בגדים (כדתנינן בריש כלים), ולכן צריך הגזירה שוה. ואמר [**במשנה ט'**] שגם מה שלמד למעלה שמחשבתו על המים לצורך דבר תלוש מועיל כאילו נתנם (כמו שאמר בספרא (פרשה ח מבו"ג)) הוא הדין שגם בשרץ הדין כן ממה דכתיב "מים...מים" לגזירה שוה.

סימן קנב

וכי יתן מים על זרע: פי' שעל ידי המים נעשה הזרע מוכשר לקבל טומאה. ובספרא שואל מנא לן ענין הכשר כלל? הלא יש לפרש שהמים מתטמאים והם מטמאים הזרע? וכן מה שכתוב בכלי חרס "מכל האוכל..אשר יבא עליו מים" פירושו שאם יש מים על האוכל - המים מתטמאים והם מטמאים האוכל. ונאמר לפי זה שרק אם נתן מים על זרע - שנגעה הטומאה בהמים; אבל אם נתן זרע על גבי מים שאז נגעה הטומאה בהזרע – היא טהורה באמת, שאוכל אין מקבל טומאה רק על ידי מים שעליו שנטמאו. ושמה שכתוב "וכי יותן מים על זרע" הוא בדוקא. (וכל שכן שנאמר לפי זה שאם נתנגבו המים שוב אינו מקבל טומאה). משיב **תלמוד לומר "טמא"** – ר"ל שאם עיקר הטומאה מחמת המים היה לו לכתוב "טמאים הם" בלשון רבים על המים והזרע כיון שעיקר הם המים שנטמאו ומטמאים הזרע. אבל כשאמר "טמא", בלשון יחיד, מדבר בהזרע לבד שהוא הנטמא.

סימן קנג

טמא הוא לכם: פירשו חז"ל שמלת "לכם" (שמיותר) פירושו שכל שהוא לצרכיכם לאחוז בו האוכל מיטמא עמו. [וכבר ריבה למעלה (סי' קמב) מה שכתוב בתנור "טמאים יהיו לכם" לרבות ידות, וכבר התבאר בחולין (דף קיח.) למה לי כל הני קראי, עיי"ש באורך. ושם מביא דגם מ"ש "וכי ימות מן הבהמה אשר היא לכם לאכלה" מרבה ידות. ולא כן דעת הספרא שדריש מלת "לכם" לדרשה אחרינא (פרשה י מ"ד). וצריך לומר להספרא, ד"לכם" דגבי תנור בא להוציא ו"לכם" דפה בא להכניס, וסובר שלמדינן חד מחבריה ודלא כשיטת הגמרא] ומה שאמר מכאן אמרו – הוא (בפרק א' דעוקצים משנה ב). ופרכול לשון פרכולי ענבים. ויד האשכל – עוקץ האשכל. וזנב האשכול שרקנו – שהושרו ממנו גרעיני הענבים ואף הוא יד לענבים שבראשו שאוחזים אותו בזנבו, וגם הוא שיעורו בכל שהוא אפילו ארוך הרבה. ומלעין של שבולת פירושו זקן העליון של שבולת. וממה שכתב "טמא הוא" משמע רק הוא לבדו, לא היד שהוא חוץ לאוכל הוא אם דשן בגורן שאז אינו שייך לפרי.

סימן קנד

וכי ימות מן הבהמה: כבר התבאר למעלה (סימן צו) שדברים אלה הוכפלו בפרשה זאת ג' פעמים. ולמדו חז"ל שפסוק א' מדבר באבר מן החי, ואחד מדבר באבר מן המת ואחד מדבר בנבלה ממש. ומבואר כי פסוק דפה מדבר שהבהמה מתה. וזהו שאמר הרי מיתה ודאי. ומזה מבואר כי שני פסוקים הקודמים מדבר באיברים מן החי או מן המת כמ"ש במה הכתוב מדבר אם במיתתן הרי מיתתן אמורה.

סימן קנה

וכי ימות מן הבהמה: כבר התבאר (סדר ויקרא סימן יז) שיש הבדל בין אם ידבר על שם הכלל בלא ה' הידיעה – שאז כולם בכלל, ובין אם מזכיר שם הכלל בה' הידיעה עם מלת "מן" שאז יורה הקצתית וממעט מקצת מן המין. וכן ממה שכתוב פה "מן הבהמה" (ולא אמר "וכי תמות בהמה") – מורה יש מן הבהמה שאינה מטמאה במותה, והיינו טריפה ששחטה שנקרא מיתה כיון דאין השחיטה מתרת באכילה. ובכל זה מתרת אותה מטומאת נבילות. ואמר דמן הסברה יש לדון בצד אחד דהא בבהמה טמאה אין שם האיסור שעליו גורם טומאה, דכל זמן שלא מתה טהורה, רק המיתה גורמת טומאה. וטריפה זו הלא נשחטה ולא מתה. ובצד אחר יש לדון דכמו דלטמאה לא מהני שחיטה מצד שהוא אסורה קודם למיתתה – לא יועיל לטריפה שאסורה גם כן קודם למיתתה. ולכן צריך קרא. [**ובמשנה ב'**] אמר דין אחר, שיש לדון מה מצינו מטריפה. ועל זה יש להשיב שטריפה שאני שהיה לה שעת הכושר. ואם תשיב מטריפה מן הבטן – יש להשיב דשאני טריפה שיש למינה שחיטה. אולם יש להשיב בן שמונה יוכיח שיש למינו שחיטה ואין שחיטתו מטהרתו. לכן צריך קרא. ובחולין (דף עד.) הקשה על ברייתא זו ממה דתני שם במתניתין (דף עב:) דבן שמנה אין למינו שחיטה ואמר רב כהנא יש במינו שחיטה אגב אמו. ודרשא זו ד"כי ימות מן הבהמה" מביא בחולין (דף עד, פה:, קכח:, זבחים דף סט) בשם ר"י אמר רב ואמרי לה במתניתא תנא.

סימן קנו

אשר היא לכם לאכלה: השם המצורף אחר מלת "אשר" יבוא תמיד בלא מלת "הוא", – "המזבח אשר פתח אהל מועד", "על העצים אשר על האש", "המזבח אשר לפני

השם", "מקנך אשר בשדה, "מן הדם אשר בסף". וכן תמיד. ואם בא מלת "הוא" לפני השם מורה שמלת "אשר" היא מלת הטעם, שלכן מטמא יען שהוא לכם לאכלה. ובסימן שאחרי זה מבואר שמפרש "לכם לאכלה" בין הראוי לכם למלאכה או לאכלה, ופי' שמצד זה מטמא. לא כן השרצים שאינם ראוים לא למלאכה ולא לאכלה אינם מטמאים במשא. כי אף שביאר בשרצים שמטמאים במגע ולא כתב טומאת משא – הייתי טועה ללמדם מקל וחומר אחר שחמורים מבהמה לענין שדם השרץ מטמא כבשרו. והייתי אומר שאינו מטמא במשא בכעדשה כדין טומאת שרץ אבל מטמא בכזית כדין טומאת נבלה. ועיין תוספות (עירובין דף יג וסנהדרין דף יז) מה שכתבו בזה.

סימן קנז

אשר היא לכם לאכלה: כבר בארנו שהכתוב שלש דין טומאת נבלה – בבהמה טמאה ובחיה טמאה ופה בבהמה טהורה. רק אחר שהיה יכול לכלל הכל במאמר אחד למדנו שבא גם כן להודיע שאבר מן החי ואבר מן המת מטמא (כמ"ש בסימן ?). ובכל זה אין לצאת מפשוטו שגם הנבלה מטמא בכולם וכמו שפירש הרמב"ן ויתר מ"פ בפשוטו של מקרא. וחז"ל לפי דרכם דייקו ממה שלא אמר "מן הבהמה הנאכלת"; שהגדר בין המותר והאסור לאכל יבא בלשון זה – "בין החיה הנאכלת ובין החיה אשר לא תאכל". מה שאין כן מלת "לאכלה" בא בלשון על דבר המוכן לאכל, לא על המותר הפך האסור. כמו "ולכל חית השדה..את כל ירק עשב..לאכלה" (בראשית א׳:ל׳), "והיה לך ולהם לאכלה" (שם ו). וגם מלת "לכם" מיותר, דדי לאמר "אשר היא לאכלה" כמו שכתב "בין החיה הנאכלת" שלא אמר "לכם". על זה אמרו שפירושו – הבהמה אשר היא לכם לצרכיכם או לאכלה, בענין שכולל כל תשמישי האדם. והאכילה בא לדוגמא, כי גם הבהמה טמאה ישמשו בה לרכוב ולמשא, ואינו מוציא רק השרץ שאינו צריך לשום דבר (כנזכר בסימן הקודם).

סימן קנח

אשר היא לכם לאכלה: אחר שאין הבדל בדין זה בין בהמה טהורה לטמאה (כמ"ש בסימן הקודם), היה לו לכתוב "וכי ימות מן הבהמה" שכולל טהורה וטמאה. ולמה הוסיף "אשר היא לכם לאכלה" לתת מקום לטעות? משיב דבא להביא בן שמונה, כי

לשון "לאכלה" הוא דבר המוכן לאכל כמו שכתבנו בסימן הקודם, ובן שמונה מוכן לאכל בשחיטת אמו. וקמ"ל שאם לא ניתר בשחיטת אמו, שאז מת אף שנשחט (כי דומה כמת כיון שאין ראוי להתקיים) – אין שחיטתו מטהרת. ור"י וראב"ש מדמה ליה לטריפה ותנא קמא סבירא ליה שאין דומה לטריפה שיש במינה שחיטה. כן מסיק רבא בשבת (דף קלו.). ולפי זה תנא קמא סבירא ליה דבן שמונה מקרי יש במינו שחיטה והולך לשיטתו דכן אמר סתמא דספרא למעלה [**משנה ג**'], ור"י בר"י ור' אלעזר ב"ר שמעון סבירא להו כסתמא דמתניתין דחולין (דף עב:) דסבירא ליה דבן שמונה מקרי אין למינו שחיטה. וצריך עיון ששם (דף עד.) מקשה מברייתא דספרא על מתניתין ולא משני דפליגי תנאי בהכי.

סימן קנט

הנוגע בנבלתה: מלת "בנבלתה" מיותר, שדי לומר "הנוגע בה". וכן מה שכתב "האוכל מנבלתה והנושא את נבלתה" – הרי ג' פעמים 'נבלתה' מיותר. ועוד נמצא בפרשה זו שמונה פעמים 'נבלתה', והם ד' בבהמות טמאות וד' בשרץ. הרי י"א פעמים שכתוב מלת 'בנבלתה'. והנה התבאר (בסימן צו) שמה שכתוב בפסוק כד "כל הנוגע בנבלתם" צריך ללמד שמדבר באבר מן החי, ומה שכתב בפסוק כ"ז "כל הנוגע בנבלתם" צריך ללמד על אבר מן המת (כמ"ש בסימן הנ"ל). (ובסימן צז) התבאר שמה שכתב "וכי ימות מן הבהמה הנוגע בנבלתה" צריך ללמד מה נבלה שאין לו חלופים. ומה שכתב בפסוק ל"ה "כל אשר יפול מנבלתם עליו" צריך ללמד שמדבר באבר מן המת דשרץ (כמו שהתבאר בסימן קטו ובסימן קלח). ומה שכתב "וכי יפול מנבלתם על כל זרע זרוע" צריך למעט נבלה יבשה (כמ"ש בסימן קמח). ונשארו עוד ששה פעמים 'בנבלתם' שהם מיותר. ודרשם פה לששה דרושים: (א) ולא בעצמות. והוא הדרוש שכבר נזכר בספרא ריש פרק יוד (פרק י) ומובא בחולין (דף עז:), ועיי"ש. ומ"ש יכול אפילו בשעת חבורן תלמוד לומר יטמא – זה לא מיתור דריש רק רצונו לומר אחר שהבשר טמא פשיטא דגם העצם טמא משום יד. (דרוש ב) "בנבלתה" ולא בקולית סתומה. ומובא בחולין (דף קכו:). ושם גריס יכול אפילו ניקבה? תלמוד לומר "הנוגע טמא" את שאפשר לו ליגע טמא. (דרוש ג) "בנבלתה" ולא באלל המפוזר. ומובא

במשנה דחולין (דף קיז:) ומפרש לה בגמרא (דף קכא.), עיי"ש. (דרוש ד) "בנבלתה" ולא בעור. דהיינו יתר משיעור שהוא אם מפשיט לשטיח כדי אחיזה ואם מפשיט לחמת צריך שיפשיט עד החזה. ומובא בחולין (דף קכ.). ומה שאמר יכול שאני מוציא פחות מכשיעור ת"ל טמא – ר"ל "טמא הוא לכם" שמזה ריבה ידות כנ"ל (סימן קיב) (דרוש ה) "בנבלתה" ולא בעור שאין עליו כזית בשר. וזה מובא בחולין (דף קיח.). ומפרש ולא בעור שאין עליו כזית בשר ועור משלימו לכזית. יכול שאני מוציא אף עור שיש עליו כזית בשר בשנוגע מאחוריו (ואפילו מעשה יד נמי לא עביד) – תלמוד לומר יטמא. (דרוש ו) "בנבלתה" ולא בשני חצאי זיתים וכולי. ופלוגתא דר' ישמעאל ורבי עקיבא מובא במשנה חולין (דף קכד.) ובריייתא דפה מובא שם עמוד ב, עיי"ש.

סימן קס

והאוכל מנבלתה: חז"ל הוכיחו דנבלת בהמה אינה מטמאה באכילה ממה שכתוב בנבלת עוף טהור "נבלה וטרפה לא יאכל" (שמדבר בנבלת עוף טהור שאין לו טומאה רק באכילה). ואמר "לטמאה בה", מלת "בה" ממעט זולתה שהוא נבלת בהמה שאינה מטמאה באכילה. ומאמר זה מובא שנית בספרא (אחרי מות פרק יב מ"ה) (אמור פרק ד מי"ב). ובפרשת אחרי יתבאר יסוד הדרוש הזה ועמודיו. ועל פי ההנחה הזאת הוכיחו שמה שכתוב פה "האוכל מנבלתה יכבס בגדיו" פירושו שיעור אכילה (כי יש פעלים רבים שמשמשים על השיעור כמו שהבאנו באילת השחר כלל יא), ור"ל כי באמת גם האוכל טמא, כי האוכל הלא נושא ונוגע. וגם אם תחב לו חברו בבית הבליעה – עדיין הוא נושא (ובפרט למה דקיימא לן כרבא דאמר בנדה (דף מב.) דמקום נבלת עוף טהור בית הסתרים הוה). רק שזה מיותר דהא כבר אמר "הנוגע והנושא טמא". ועל כרחך שבא לפרש שטומאת הנוגע והנושא הוא כמו טומאת האוכל שהוא שיעור אכילה ובזה טמא משום מגע ומשא. ומצאנו כמה פעלים שלא באו בדוקא כמו שכתוב "והשורף אותם יכבס בגדיו" – המכין עצמו לשרוף, וכמו שכתבנו שם באורך. וכן אמרו (נדה דף ח, יומא דף יד) ד"המזה מי הנדה" פירושו הנושא כשיעור הזיה. וכן "האוכל בבית" גבי בית המנוגע פירושו כשיעור אכילת קבע. וכן מה שכתב "האוכל" בא על השיעור. והגם שכתוב "האוכל בבית יכבס בגדיו" שהוא משום שהוא נושא

– למדו הוא הדין לשיעור נוגע מדכתיב באמצע בין נוגע ונושא. מה שאין כן ב"מזה מי הנדה". (ומיושב קושיית התוספות נדה מב ד"ה את"ל). ומה שאמר במשנה יכול אף הציפה וכולי – כבר נזכר למעלה ופרשנוהו למעלה (סימן צט).

סימן קסא

וכל השרץ השורץ על הארץ שקץ הוא: מה שכתב "השורץ על הארץ" – אי אפשר לומר דבא להוציא שרץ המים או שרץ העוף, שכבר אסר גם שרץ המים (פסוק י) ושרץ העוף (בפסוק יג). ופירשוהו חז"ל שבא להוציא את שלא שרץ ורחש על הארץ כגון תולעים שבפירות שלא פירשו. ובמה שכתב שנית "לכל השרץ השורץ על הארץ" אמר בספרא [**משנה ב**'] להביא את התולעים שבעקרי זיתים. ופירשו בגמרא חולין (דף סז.) למסקנא דסיפא מיירי מה שהם באילן עצמו שדומה כאילו הם שורצים בארץ כי מהלכים באילן.

סימן קסב

לא יֵאָכל: בכל הפרשה דבר בקל ופה דבר בנפעל להזהיר שלא יאכלו אחרים על ידי כי הנפעל י"ל פועל בהכרח. ואין לפרש שבא "לא יאכל" על איסור הנאה דהא כתיב אחר כך "לא תאכלום" - בקל, שהוא דוקא אכילה. וכבר באה ברייתא זו למעלה (סימן פז) על מה שכתוב בעופות טמאים "לא יאכלו" בנפעל. ושם פרשתי יותר. והנה בסוף [**משנה ב**'] סיים יכול יאכילו לקטנים? תלמוד לומר "לא יאכל". נראה פירושו כי למה כפל זה בעופות ובשרץ הארץ – על כרחך דשם מזהיר בל יאכילו לגדולים ופה מזהיר בל יאכילו לקטנים. ומזה מבואר שהברייתא שהובאה בפרק חרש (דף קיד.) לא תאכלום - לא תאכילום - להזהיר גדולים על הקטנים – נדפסה בטעות ובקיצור, כי צריך לומר שם כמו שהוא בספרא "לא תאכלום" יכול יאכילו לקטנים? תלמוד לומר "לא יאכל" – להזהיר גדולים על הקטנים. וזה ברור אצלי. (ובזה אין צריך למה שפלפל בזה בקרבן אהרן למעלה פרק ה' משנא א').

סימן קסג

כל הולך על גחון: מפרש כל מיני שרצים. בין ההולכים על בטנם שאין להם רגלים כלל כמו נחש. ומלת "כל" מרבה השלשול הדומה לנחש וכל הדומה לשלשול. וכן השרצים ההולכים על ד' רגלים עד כל השרצים שיש להם רגלים על כל בטנם. ובכולם

אמר "כל" לרבות המינים הדומה לכל אחד כי מתנאי החלוקה שתהיה שלמה, ובודאי בחלוקה זו כלל כל השרצים שהם – או בעל ד' רגלים או יותר או בלי רגלים. וכל יתר המינים נכנסים בגדרם וריבה אותם במלת "כל". וכמו שבארנו באורך בפרשת צו (סימן סז וסימן קיב).

סימן קסד

לכל השרץ השורץ על הארץ: אמר זה פעם שנית ופירש שבא להביא תולעים שבעקרי זיתים. וזה על פי החק המיוסד בלשון שאין מיעוט אחר מיעוט אלא לרבות. ומפורש אצלינו על פי חוקי ההגיון שהשם השני בא להגביל את השם הראשון, ואם נוסף שם שלישי בא להגביל את השני. שתחלה אמר רק "על הארץ" - לא בפירות, ובשני' אמר כל שהוא על הארץ - אף לא בארץ ממש כגון בעקרי האילנות שכבר דומה כאילו הוא על הארץ וכמו שאמרו בברכות (דף מ.) מאן תנא דעיקר אילן ארעא הוא. ובפי' הדבר להלכה, אם הוא כמסקנא שהוא דלא כשמואל, פלפלו התוספות בחולין שם ובפסחים (דף קטו.). ויש מחלוקת בין הפוסקים. ועיין בתוספתא (פ"ז דתרומות). ולא פה המקום להאריך בזה. ומה שאמר לא תאכלום יכול יאכילום לקטנים – פרשתי (בסימן קסב).

סימן קסה

אל תשקצו וכו' בכל השרץ השורץ: אמר זה פעם שלישית. ופה לא אמר "על הארץ" כמו בב' פעמים הקודמים. ופירשוהו חז"ל שבא לרבות שרצי הפירות שפירשו לארץ וחזרו. כי שרצי הפירות אחר גדולם יצאו מן הפירות וקצתם יתעטפו במעטפה ויתהוה מהם עוף כנף ואז יטילו ביציהם. ואז הם "השרץ השורץ", ר"ל ששרץ ופרה והטיל בצים. ובא לומר אף שאינם על הארץ (כיון שחזרו) – כבר הם שרץ השורץ וראוי לפרות ואסור.

סימן קסו

ולא תטמאו בהם ונטמתם בם: כבר בארנו (ויקרא סימן שו ולמעלה סי' קו) שכל מקום שבא 'טומאה' הפך הטהרה בא בלא שימוש או בשימוש הלמ"ד. ובכל מקום שבא פעל 'טומאה' בקישור הב' אינו טומאה-הפך-הטהרה רק טומאה שהוא הפך הקדושה או מורה על השיקוץ והגיעול. כמו בעריות שכתוב "לטמאה בה" וכן "ויטמאו

במעשיהם" - שיצאו מקדושתם או שנתגעלו ונתעבו. וזהו שאמר בספרא יכול יטמאו טומאה חמורה? ת"ל ולא תטמאו בהם – ר"ל שאם הוא טומאה ממש (שזה קורא טומאה חמורה) לא יצדק עליה שימוש הב'. והנה עדיין לא ידענו אם הוא רק הפך הקדושה או אם הוא מענין שיקוץ וגיעול, שעל שניהם בא 'טומאה' עם שימוש הב'. וזהו שאמר יכול לא יהיו פוסלים את הגוף? ת"ל ונטמתם בם – שכפל לאמר שתדבק הטומאה בעצמכם כי המאכלים ההם ישקצו ויטמאו את הנפש. (וכבר העלה ביומא (דף פ) דטומאה גויה לאו דאורייתא, עיי"ש, ואם כן ענינו על השיקוץ והגיעול, לא טומאה). ובכל זה לשון "בם" מורה בהם עצמם, לא בדמם וחלבם.

סימן קסז

ולא תטמאו בהם ונטמתם בם: ר"ל שזה יהיה סבה שנטמתם ממש כי הם ישקצו אתכם עד יטמטמו את הלב בל יראהבאור המצוה ובתורה אור. ואמרו חז"ל "ונטמתם" כתיב, חסר אל"ף, שהעבירה מטמטמה את הלב. והרב אברהם בן עזרא כתב שהם שני שרשים כמו (איוב יח, ג) "נטמינו בעיניכם", וטעמו כאדם שאין לו דעת.

סימן קסח

והתקדשתם והייתם קדושים: הקדושה תאמר על שני פנים: (א) על הפרישות, שהוא פורש ובודל עצמו מדברי חול וכובש את טבע יצר הלב (ב) על שמתרומם מדרכי הטבע בכלל ומדמה את עצמו לקדושים המובדלים מן החומר והולך על דרך הפלא והניסיי. על הראשון אמר "והתקדשתם כי קדוש אני" ומפרש בספרא כשם שאני פרוש כך אתם תהיו פרושים. ועל השני אמר "והייתם קדושים כי קדוש אני" ואמר כשם שאני קדוש וכולי.

סימן קסט

בכל השרץ הרומש על הארץ: אמר זה פעם רביעית בענין זה. ופה שינה ולא אמר "השורץ" רק "הרומש". ומבואר אצלינו למעלה (סימן פ') שפעל 'שורץ' בא מצד ההפראה כמו "שרצו בארץ", וזה המבדיל בינו לבין פעל 'רומש' שבא על הריחוש לבד. ומה נעמו דברי חז"ל שאמרו "הרומש" – אף על פי שאין פרה ורבה.

סימן קע

כי אני ה' המעלה אתכם מארץ מצרים: תחלה אמר "כי אני ה' אלקיכם והתקדשתם וכולי" – כי יש הערת השכל והערת התורה; ותחלה הזכיר אותם מצד הערת השכל מצד שנפשכם חלק אלקי והוא אלקיכם יוצרם ובוראם וראוי שהנברא ישתדל להדמות לבוראו ולהתקדש כמוהו כמו שהאבות קיימו התורה מצד הערת השכל. ופה הזהיר אותם מצד הערת התורה, שזה נעשה בעת יציאת מצרים, שמאז נשתעבדו לו לעבדים והתחייבו לשמור מצותיו חקותיו ותורותיו, ויעד להם גמול ועונש. ועל זה אמר "כי אני ה' המעלה אתכם מארץ מצרים להיות לכם לאלקים" - בעל כרחם, מצד הערת התורה והעונשים. ועל ידי זה – "והייתם קדושים" מצד ההכרח והמצוה.

סימן קעא

זאת תורת הבהמה והעוף: הנה בפרשה בא הסדר: **חית הארץ**, **דגי הים**, **עוף**, **שרצים**. ולמה שינה פה את הסדר והקדים עוף לדגים? ועל כרחך מפני שיש איזה דימוי לעוף עם בהמה. ועל זה מקשה באיזה תורה שוותה בהמה לעוף? וכבר בארנו (צו סימן כד) שבמלת "תורה" מכניס דברים תחת לימוד אחד וראוי שיסדר הדברים הדומים בתורה זאת. ומה דימוי לעוף עם בהמה יותר מדגים עם בהמה עד שעקר את הסדר? פירשו חז"ל בספרא (מובא בחולין (דף כז)) שיש להם דימוי בשחיטה. [ולפי זה מה שסיים "להבדיל בין הטמא וכולי" היא עונה על מה שכתב "זאת תורת הבהמה והעוף" – שהיא להבדיל בין הטמא ובין הטהור בשחיטה, וכמ"ש בספרא [**משנה ז**] בין הטמא ובין הטהור בין נשחט רובו של קנה לנשחט חציו. ומה שכתב "בין החיה הנאכלת" היא עונה על מה שכתב "וכל נפש החיה הרומשת במים ולכל נפש וכולי".] וכבר בארנו (בפרשת צו סימן כג) שמלת "זאת" תציין תמיד רק זאת לבד. ר"ל רק בתורה הנזכר פה שוו, שפה לא דבר משחיטה בפירוש ללמד שבאמת לא שוו בכל פרטי הלכות שחיטה; שזה בסימן אחד וכולי. וכבר תני בר קפרא בחולין שם שלכן הטילם בין בהמה ודגים שהם ממוצעים(?) ביניהם בענין השחיטה. דומים לבהמה שצריך שחיטה בסימן אחד ודומים לדגים בס'(?) אחד שאין צריך שחיטה כי די שחיטת סימן אחד. ור' אלעזר אמר, שנדמו בתורה אחת – דשחיטת שניהם מן הצואר, ולא

נדמו – דעוף כשר בעורף במליקה, לא בהמה דכתיב "ומלק את ראשו". ואם גם בהמה דרכה בכך לא היה צריך לבאר "את ראשו" רק "ומלק" כמו שכתב תמיד "ושחט" סתם ולא אמר "את צוארו" מפני שהשחיטה נוהגת ונודעת. ועיין בגמרא שם.

סימן קעב

וכל נפש החיה וכולי: כיון שאמר על זה "להבדיל בין הטמא ובין הטהור" וכפי הפשוט מוסב על כולם, כי גם בנפש החיה יש טמא וטהור בדגים הגם שבשרץ המים אין שם 'טהור' וכן בנפש החיה אשר במים שאמר בפסוק י' שקאי על חיות בעל ד' רגלים שבים כולם טמאים פה אמר "הרומשת במים" ואינו מענין חיה וחיית הים כמו שם רק מענין "ישרצו המים שרץ נפש חיה" שכולל הדגים גם כן ובהם יש טמא וטהור. וכן במה שכתב "לכל נפש השורצת על הארץ" כולל שרץ העוף שהם החגבים שבדרך ההרחבה נכללו בשם זה כי משריצים ביציהם על הארץ לא באויר. ויש הבדל בין **להבדיל** ובין **להורות** או **לדעת**. שאם היה הכוונה הבדלה עיונית היה לו לכתוב "לדעת" או "להורות בין טמא", וכשאמר "להבדיל" הוא על ידי ההכרה בחושים בתאר' ותבניתם. וזהו שאמר: ולמה בה להבדיל לא לבד השינה וכולי.

סימן קעג

להבדיל בין הטמא: לשון 'הבדלה' נופל בעצם על דברים השוים והיא מבדיל ביניהם. אם על ידי צורתם ומעלתם כמו "בין קדש לחול", "בין הקדש ובין קדש הקדשים". אם על ידי מחיצה דקה מבדלת. לא כן דברים נפרדים לגמרי כמו בין חמור לערוד - מה שייך הבדלה? ועל כן דריש בין נשחט חציו של סימן לנשחט רובו שאין ביניהם אלא הבדל דק כחוט השערה. ויותר נראה שצריך לומר פה "והבדלתם בין הבהמה הטהורה לטמאה ובין העוף הטמא לטהור" שכתוב בפר' קדושים (ויקרא כ, כה), כי שם נמצא דרוש זה בספרא ושם מקומו, שלכן לא אמר שם רק בהמה ועוף לבד שהם צריכים שחיטה והפסוק שם מיותר (שכבר אמר פה "להבדיל בין הטמא ובין הטהור) לדרשה זו.

סימן קעד

ובין החיה הנאכלת: גם בזה יש הבדל דק במיני טריפיות מה המותר ומה האסור שתלוי לפעמים כחוט השערה. ומימרא זו מובא בחולין (דף מב.) בשם תנא דבי ר' ישמעאל ואמר דאתיא כמאן דאמר טריפה חיה, ואחרים סבירא להו דבא לתת אזהרה לחיה, כי כבר אמר בספרא למעלה "אין לי אלא בעשה; בלא תעשה מנין?, ולמד לא תעשה של חיות ובהמות טמאות שאינם מפריס ומעלה גרה מקל וחומר. ואחרים סבירא להו דאין עונשין מן הדין אף שיש שם עשה דלא כסברת ההמ"ג, רק שממה שכתב פה "בין החיה אשר לא תאכל" יש לא תעשה. ומכאן תשובה לכל המון הקושיות שהקשו על דברי ההמ"ג מסוגיא בתלמוד דיש להשיב דאתיא כדעת אחרים.

תזריע

סימן א

דבר אל בני ישראל: כבר בארנו (ויקרא סימן ז) שאחר שהרבה פרשיות אין מתחילים "דבר אל בני ישראל", אם כן בכל מקום שהתחיל "דבר אל בני ישראל" בא לאיזה מיעוט, והוא למעט עכו"ם או נשים וגרים (כמ"ש סימן ז וסימן ח וסימן קצא באורך). אמנם פה אי אפשר לומר שבא למעט עכו"ם דלמה נטעה לחייבם בטומאת מקדש, והלא ידענו דדיני טומאה וביאת מקדש אין נוהג בעכו"ם, ובפרשה זו כתוב "ביום השמיני ימול" והבאת קרבן היולדות שבודאי אין נוהג בעכו"ם? וזהו שאמר בני ישראל בענין הזה ואין עכו"ם בענין הזה – רצונו לומר שמן הענין ידענו שאינו מדבר בעכו"ם. וכן אין לומר שבא למעט גירות ושפחות דהא אמר "אשה כי תזריע" ומבואר אצלינו שכל מקום שאנו ממעטים גרים מן "בני ישראל" הוא משום דמפרשינין שבא מלת "בני ישראל" על צד הדיוק – דוקא בני יעקב – ואז אין נשים וגרים בכלל (כי מפרשים אותו בדיוק כמו "ויבואו בני ישראל לשבור בר בתוך הבאים" שהיה רק בני יעקב ורק הזכרים) אבל כיון דפה מדבר גם בנשים ו"בני" לאו דוקא, הרי נאמר בדרך ההרחבה כמו "בני עמון" "בני שת" שכולל גם הנקבות והוא הדין הגרים. וז"ש בספרא (מובא ביבמות דף עד, וכריתות דף ז) מנין לרבות הגיורת וכו' ת"ל ואשה. ואם כן נשאר הקושיא – **בני ישראל מה ת"ל**? ומשיב שבא ללמד שמה שנאמר בפ' זו מדיני היולדת שאל המקדש

לא תבא – אינו מיוחד ליולדת דוקא שטומאתה קלה שהיא טבולת יום ארוך (כמ"ש ביבמות דף עד ובכמה מקומות), אלא אף לשאר כל הטמאים. וזה כי ממ"ש "והזרתם את בני ישראל מטומאתם ולא יטמאו את משכני" יש לטעות שהוזהרו גם מליגע במקדש מאחוריו, כי שם לא נזכר שלא יבואו למקדש, ויש לומר שבכל מקום שיגעו בו מטמאים אותו. ולכן פרט פה "ואל המקדש לא תבוא" – שאין האזהרה רק על הביאה בתוכו. ואמר "דבר אל בני ישראל" לומר שלכולם נאמר דבר זה, כי גם יתר הטמאים באזהרה זו ד'אל המקדש לא תבא', לא יולדות לבד. (וזה פירוש [**משנה א ובּ**']). ואמר [**במשנה ג**] דמכל מקום צריך גם קרא ד"והזרתם את בני ישראל מטומאתם" משום דיש לטעות שמה שהוזהרו ישראל בלאו ד"אל המקדש לא תבא" הוא דוקא הטמאים בטומאה היוצאת מגופם כזב ודומיו שדומים כיולדות; שהגם שטומאתה קלה שהיא טבילת יום, הלא באה מטומאה חמורה שיצאה מגופה. מנין שגם הבאה מידי טומאה קלה שלא יצאה מגופם הוזהרו? ת"ל "והזרתם וכולי בטמאם את משכני ..." לרבות את כולם.

סימן ב

כי תזריע וילדה: כבר בארנו (ויקרא סימן יב) שהעברי יציין המאמר התנאי בא' מחמשה פנים: (א) במילת "כי", (ב) במלת "אם", (ג) במלת "אשר", (ד) במקור עם שימוש הב', (ה) הפעל הבינוני עם ה' הידיעה שטעמו כטעם "אשר". וכתבנו שם שיש הבדל בין כל שימוש ושימוש בלשון, עיי"ש. והנה יש הבדל בין שימוש מלת **כי** ובין שימוש מלת **אשר**, כי מלת "כי" היא מלת התנאי (ווען), ומלת "אשר" היא מלת הצירוף (וועלכער). ועל פי זה במקום שתולדת התנאי הוא בגוף הנושא – ישמש במלת "אשר". "**נפש כי** תקריב קרבן מנחה סולת יהיה קרבנו" – התולדה (שהיא סולת) יהיה קרבנו – הוא ענין אחר חוץ מהנושא. אבל "**איש אשר** ישחט שור או כשב ... ונכרת" (ויקרא י"ז:ג'), "אשר יתן מזרעו למולך מות יומת" (ויקרא כ':ב') – התולדה חוזרת לגוף הנושא, ולכן בא מלת הצירוף (וועלכער), לא מלת התנאי "כי" (ווען). ולפי זה לפי חוקי הלשון היה ראוי לאמר פה מלת "אשר" – "אשה אשר תזריע ... וטמאה", כי התולדה "וטמאה" חוזרת לגוף הנושא. והשיבו חז"ל שאם

היה אומר מלת "אשר" (וועלכער) אינו משקיף על עת הפעולה, כי מלת "אשר" מציין רק הקנין הנמצא בנושא, והיה פירושו: אשה אשר ילדה ונמצא בה הטומאה הזאת - טמאה, מבלי הבדל מתי חלה הפעולה הזאת; אם היה לפני הדיבור או אחר כך. לכן השתמש במלת "כי" שמציין הפעולה העתידה – רק אם תלד מעתה אחר הציווי הזאת. (כי כל דיני התורה והעונשים מבואר שלא חלו קודם הציווי אבל בדיני הטומאה יש מקום לטעות שחלה הטומאה שהיתה עליה על ידי לידה וצרעת וזיבה שקודם לכן). וכן במ"ש "אדם **כי יהיה** בעור בשרו נגע צרעת" – שהיה ראוי לאמר "**אשר יהיה**... והובא אל אהרן" – דרש בספרא (נגעים ריש פרק א) מן הדיבור ואילך, וכן דרש (פרשה ג מ"ב) על "נגע צרעת כי תהיה באדם", וזבין (פרשה א מ"ב) על "איש כי יהיה זב מבשרו", ושם (פרשה ד מ"ב) על "ואשה כי תהיה זבה" – מן הדיבור ואילך, כי בכל אלה ראוי שיבא מלת "אשר". והראיה שבספרא אמור (פרשה ג מ"ב) דרשו "איש מזרעך לדורותם אשר יהיה בו מום" - אין לי אלא שלא יהיה בו מום לאחר הדיבור כזיבה ונגעים, היה בו מום לפני הדיבור מנין? ת"ל אשר יהיה בו מום. נולד בעל מום ממעי אמו מנין? ת"ל אשר יהיה בו מום – כי מלת "אשר" יציין אף שנמצא בו קנין זה מכבר. וכן בכל מקום שבא מלת "כי" תחת "אשר" או מלת "אשר" תחת "כי" השיבוהו חז"ל על פי דרושיהם אל מכונו. עיין מ"ש אחרי (סימן קיז) ושמור כלל זה. אמנם אמרו שאי אפשר לפרש שגם מלת "תזריע" שייך אל תנאי זה (שגם ההזרעה תהיה דוקא לאחר הדיבור), דהא בחלוקה האחרת אמר "ואם נקבה תלד" ולא אמר "תזריע ותלד" – הרי הלידה עיקרית בזה וכל שילדה לאחר הדיבור אף שנזרעה מקודם טמאה.

סימן ג

כי תזריע וילדה: פעל "תזריע" מיותר. ופירשו חז"ל שיצא הולד ממקום שמזרעת, שההזרעה באשה (כשבא בפעל) מציין קליטת הולד בדרך הנכון, בְּשֶׂכְלִי ההולדה נכונים לזאת, כארץ אשר זרועיה תצמיח ותולידם כפי הסדר הטבעי. ובמ"ש "ונקתה ונזרעה זרע" דריש מטעם זה (ברכות לא, סוטה כו) שאם היתה יולדת בצער תלד ברווח – וכוונתו שיצא הולד כדרכו דרך הרחם, לא דרך דופן, שבדרך ההרחבה גם זה קרוי לידה. וכמ"ש בספרי (תצא פסקא טו) יוצא דופן מנין ת"ל וילדו לו בנים (שמה

שאמרו חולין לח ובכמה מקומות ""כי יולד" - פרט ליוצא דופן" - פירשו התוס' שם משום דגמיר לידה לידה מבכור) כי 'לידה' כולל כל שהיה סבה להוציאו לאויר העולם ומיוחס גם אל האיש המוליד – "אברהם הוליד את יצקח". אבל כשאמר "כי תזריע וילדה" – היא לידה גמורה כדרכה. ודעת ר' שמעון דגם יוצא דופן הרי הוא כילוד ופי' בכריתות (דף ז.) ובנדה (דף מ.) משום דכתיב "ואם נקבה תלד" ולא כתיב "תזריע ותלד", או שיכתב "ואם נקבה היא" (כמו שית' בסימן יח) - ללמד שדי בלידה לבד. ומה שכתוב "כי תזריע.. וילדה" סבירא ליה דבא ללמד דאפילו לא ילדה אלא כמו שהזריעה - טמאה לידה.

סימן ד

וילדה זכר: לפי תהלוכות לשון העברי היה ראוי שיאמר "וילדה בן" שבזה יציין תמיד החלוקה שבין הזכר והנקבה, כל עוד שידבר בבחינת מולידיהם – "אם בן הוא והמיתן אותו ואם בית היא וחיה" (שמות א':ט"ז), "או בן יגח או בת יגח" (שמות כ"א:ל"א), "אין לו ממנו בן או בת" (שופטים י"א:ל"ד), "לבן או לבת" (ויקרא י"ב:ו'), "בנים או בנות" (שמות כ"א:ד'), "ויולד בנים ובנות" (בראשית ה':ד'). ובשם זכר ונקבה לא ישמש רק אם מדבר מאנשים גדולים או שלא בבחינת אבות המולידים או ביתר בעלי חיים. השיבו חז"ל כי שם "בן" (שנגזר מפעל "בנה" על שם שבונה בית אביו) מציין הולד החי ושכלו לו חדשיו, שאז נקרא בשם "בן" [וכמ"ש רש"י (בראשית ה' כח) ויולד... בן שממנו נבנה העולם והוא לקוח ממדרש תנחומא שם וכן בנזיר (דף יב.) הריני נזיר כשיהיה לי בן... הפילה אשתו אינו נזיר. וכתב הרלב"ג (פ' אמור) ומבואר מצד הוראת הנדר שלא יקראו הנפלים בנו ובתו כי לא נשלמה הוייתם. ועמ"ש בפ' אמור (סימן ו). ובסוטה (דף י.) כי אמר אין לו בן, בן הגון למלכות]. אבל הילד המת או אשר לא כלו לו חדשיו לא יקרא בשם 'בן', משא"כ בשם 'זכר' ונקבה נכלל כל שהיה לידת דבר שניכר בו הזכרות והנקבות ואינו מציין ההשלמה. וזהו שאמר וילדה זכר מה ת"ל – ר"ל שהיה לו לומר "וילדה בן". ומשיב לפי שנאמר "וביום השמיני ימול" שומע אני ביוצא חי. מנין ליוצא מת? ת"ל זכר לרבות המת. בן ח' וכו' בן חמש מנין? ת"ל "וילדה זכר" (ור' יהודה רצה ללמוד זה בק"ו, דכיון שהילד המת מטמא טומאת שבעה – כל שכן שיטמא טומאת

לידה. והשיבו לו חכמים שדין זה סופו להקל, דעל ידי זה יטהר גם כן את אמו בדין יולדת שדמיה טהורים והוא קולא. ור' יהודה לשיטתו – שבפסחים (דף כז:) לענין חמץ, ובסוכה (דף לו:) לענין ד' מינים דן דין כזה, וכמ"ש בירושלמי (פרק ב דפסחים הלכה ג) ששם הובאה ברייתא זו). ומ"ש [**במשנה ו**] מנין המפלת סנדל או שליא וכו' ת"ל כי תזריע – אתיא כר' שמעון דסבירא ליה דמ"ש "תזריע" בא ללמד אפילו לא ילדה אלא כעין שהזריעה טמאה לידה (כנ"ל בסימן הקודם) (ולרבנן דדרשו כי תזריע למעט יוצא דופן אתיא להו ממה דדריש בספרא לקמן (פרק ד מ"א) לזכר או לנקבה להביא את המפלת שליא או סנדל וכולי. ולר' שמעון יש לומר דצריך לזכר או לנקבה על טומטום ואנדרוגנוס – ר"ל מי שהוא ספק אי זכר או נקבה. אך בנדה ((דף מ.) אמר דר"ש למד לה מן "לבן או לבת") ובכל זאת, אחר שאמר "זכר..ואם נקבה" מדבר בדברים שניכר בהם סימן זכר ונקבה לאפוקי דגים וחגבים וכולי (וזה פירוש [**משנה ז**], ומובא בנדה דף כא) וכן ממ"ש "וביום השמיני ימול" צריך שיהיה ממין הראוי לחיות. ובנדה (דף כד.) גריס "מי שראוי לברית שמונה" ושם א"ל רב וסיים בה הכי ושייל ב' גבין ושני שדראות, ונוסחתנו הוא ספרא דבי רב.

סימן ה

וטמאה שבעת ימים: אחרי הדרישה מצאנו כי בטומאות היוצאות מגופו ידבר על האדם הטמא בדרך השם, לא בדרך הפעל. כמו בזב (ויקרא טו, ב) "זובו טמא הוא", וכן בזבה (שם, כה) "טמאה היא", וכן במצורע (במקום שלא ייחס לפעולת הכהן בבנין הכבד "וטמאו הכהן") אמר תמיד "טמא הוא" בדרך השם. ורק אם מדבר בדברים הנוגעים בזב ובזב, או שידבר מדין שישארו אחרי טבילתם, כמו בבעל קרי "ורחץ... וטמא עד הערב" שפירושו שישאר טמא - דבר בדרך הפעל. אבל זולת זה לא ידבר רק בדרך השם. ולפי זה איך אמר פה "וטָמְאָה" בפעל, היה לו לומר "וטְמֵאָה שבעת ימים" או "שבעת ימים תהיה טמאה"? והשיבו חכמינו ז"ל בספרא "וטָמְאָה" – היא טמאה ואין הולד טמא; רצונו לומר שאם היה אומר "וטְמֵאָה" בדרך השם הייתי אומר שהיא טומאה היוצאה מגופה, ר"ל שהולד הטמא היוצא מגופה גרם טומאתה, כמו שהזיבה הטמאה גורמת טומאת הזב, והוה אמינא דכל שכן שהולד טמא, שהרי

הוא הגורם הטומאה (דאין לדחות שמצאנו שעיר המשתלח שגורם טומאה למשלחו והוא אינו טמא, דשם שאני דאין טומאה לבהמה בחייה, אבל תינוק יש לו טומאה, דבן יום א' מטמא בזב ובנגעים). אבל כשאומר "וטמאה" בדרך הפעל ידעינן שאינה טומאה הבאה מגופה (כי הולד טהור), רק גזרת הכתוב שתטמא אף שלא יצא דבר טמא מגופה; לא הולד (שהוא טהור), ולא דם נדה, דקיי"ל דטמאה אף בלידה יבשתה. וזהו שאמר תלמוד לומר "וטמאה" - היא טמאה ואין הולד טמא. ותראה שבספרא (מצורע זבים פרשה א מ"ח) "זובו טמא" – לימד על הזוב שהיא טמא, הלא דין הוא מה אם הזוב שהוא גרם טומאה... שעיר המשתלח יוכיח וכולי – מבואר שלכן כתיב שם "טמא הוא" בדרך השם.

סימן ו

תזריע וילדה: דע שהעתיד יבא על שני פנים אם יש מקום לוא"ו: המין הא' הוא העבר המהופך לעתיד על ידי הוי"ו שבראשו כמו "וטמאה שבעת ימים", המין הב' "עתיד גמור" עם וי"ו המחברת כמו "ואעשך לגוי גדול" "ואברכך". ויש הבדל ביניהם. שהעתיד-עם-וי"ו-המהפכת הוא העבר הנמצא בזמן עתיד, רצוני שאז ידבר על הפעולה העתידה כאילו נשלמה בזמן העתיד. אבל העתיד-עם-וי"ו-החיבור ידבר על הפעולה העתידה לפי שיפעול אותה, לא לפי שכבר נגמרה. הלא תראה שבכל הצויים שבס' ויקרא בא העתיד הראשון "ושחט את בן הבקר", "והקריבו", "וזרקו", "והפשיט", "ונתח", "וערכו" – כי הציווי לא בא על התחלת הפעולה לבד רק על שתהיה הפעולה עשויה ונגמרת, עד שמצד זה צודק גם העבר שבזמן העתיד יהיה עבר ונשלם (כן כן תמצא העבר הגמור הבא במקום העתיד המורכב (הנקרא פאטורוס קאמפאזיטום) "אם לא הביאותיו אליך והצגתיו" (בראשית מד) "ומולדתך אשר הולדת אחריהם" (שם מח), וכמ"ש רש"י (שמות ד כא) על אשר שמתי, עיי"ש) משא"כ העתיד עם וי"ו החיבור – ידבר על שהתחיל הפעולה. ועל כן בא לרוב בגלות רצון ובקשה – "אם השמאל ואימינה", "ואקחה פת לחם", "שלחני ואלכה אל מקומי". ויבא גם על הדבר הנמשך בעתיד ואינו נגמר וכמ"ש בבראשית רבה (בר"ר, סו) "ויתן לך האלקים" – יתן ויחזור ויתן, שזה ההבדל בין "ויתן" ובין "ונתן". "ונתן" מורה על הגמר אבל

"ויתן" מורה המשכת הפעולה. ובב"ר (בר"ר, מד) "ויברא ה' על מכום הר ציון" אין כתיב אלא "ובורא ה'" – כבר הוא ברואה ומתוקנת. שזה גדר העתיד עם וי"ו ההפוך שמורה גמר הדבר. ובמכלתא בא (פרשה טו) "ומלתה אותו אז יאכל בו" – להביא את שנתקיימה בו מצוה מילה אפילו שעה א' אעפ"י שחזר הבשר וחפה העטרה – ר"ל שאם היה כתוב "ותמול אותו" בעתיד הגמור היה פעל ממשיך והיה מחויב לחזור ולמול אבל כשכתוב "ומלתה", בוי"ו ההיפוך, הוא פעל נגמר בפעם הראשון (ועיין באילת השחר כלל מב). ובזה תבין דברי הספרא שהוכיח מן "וילדה" שתספור שבעה לולד האחרון (אם ילדה שתי ולדות, א' היום וא' למחר). שאם היה הדין שתספור שבעה לולד הראשון עד שמן העת שהתחילה ללדת (הגם שלא גמרה לדתה, כי עוד ולד במיעיה) היא טמאה ז' ימים – היה לו לומר "אשר כי תזריע **ותלד זכר**" – בעתיד פשוט שמורה על התחלת הפעולה בזמן העתיד – בשהתחיל ללדת. וממה שאמר "וילדה" – שהיא שכבר גמרה הלידה, שהיא לידת הולד האחרון, מאז תספור ז' ימים. (ואמר שמן הדין יש להסתפק בזה. כי בצד א' יש לדמותה לטומאת מת שסופר ז' ימים מן הטומאה האחרונה, ובצד אחר יש לדמותה לטומאת נדה שסופרת ז' נקיים מפעם הראשון שראתה דם. והיא דומה לטומאת מת שבשניהם מקבלים הטומאה מדבר חוצה להם, מן המת או מן הולד. ויש לומר שדומה לטומאת נדה במה שבשניהם הטומאה יוצאת מגוף האשה. ולכן צריך קרא)

סימן ז

וטמאה שבעת ימים: זה מבואר דכל שלא בא מספר סדורי, רק מספר פשוט, אין הכרח שהיה המספר רצוף זה אחרי זה. למשל, כשאמר "עבדתי עשרים שנה", "בנית את הבית שבע שנים" נוכל לומר שעסק שנה ונח שנה וסך ימי העסק היום המספר המיועד. ולכן אמר (שמואל ב ב, כא) "ויהי רעב בימי דוד שלש שנים, שנה אחרי שנה" ואמר במדרש שוחר טוב מלמד שהיו שלש שנים רצופות. (אם לא כשבא אחריו מספר סדורי כמו "ששת ימים תעשה מעשיך ויום השביעי תשבות", או במקום שאין לטעות כמו "ואברם בן חמש שנים ושבעים שנה וכדומה) ואם כן יש לומר פה שה"שבעת ימים" יהיו גם מפוזרים (אם ילדה ואחר שספרה ג' ימים ילדה שנית

- תספור ז' לולד השני ועוד ד' לולד הראשון). לכן אמר "כימי נדת דותה תטמא" שבספירת נדה כבר למדו שהם סמוכים ממ"ש "שבעת ימים תהיה בנדתה" שהיא הזמן הרצוף כמ"ש בספרא שם. וז"ש בספרא יכול בין סמוכים... ת"ל כימי נדתה. וכן בספרא מצורע (פרק ה מ"ו) על מה שכתוב בזב "וספר לו שבעת ימים" ושם (פרשה ד מ"ו) על "שבעת ימים תהיה בנדתה", ושם (פרק ט מ"א) על "וספרה לה שבעת ימים" דזבה, בכולהו הוצרך לימוד שיהיו סמוכים (ועיין מ"ש לקמן סימן יד). והנה לימוד זה למדו ממה שכתב "**כימי נדת** דותה" מבאר שמקיש לענין הימים – והלא הימים מבוארים שהם שבעה! ועל כרחך לענין שיהיו סמוכים. לעומת זה במ"ש בזבה (ויקרא טו, כו) "וכל כלי.. טמא יהיה כטומאת נדתה" דרש בספרא (פרק ח מ"י) כטומאת נדתה ולא כימי נדתה, דשם לא אמר "כימי".

סימן ח

כימי נדת דותה תטמא: במה שהקיש טומאת יולדות לטומאת נדה פירשו חז"ל דכמו שאי אפשר שיחולו ספירת ימי זבה בימי נדות (כי אין זיבה במציאות בימי נדה) – כך ימי לידתה שדומים בצד זה לנדה שאינם ראוים לזיבה (דכתיב "כי יזוב זוב דמה" ומפרשינין מחמת עצמה – ולא מחמת ולד) – הוא הדין שאין משלים בהם ספירת ימי זיבה רק משלמת אחריהם אם טהרה. ולדעת רבא בנדה (דף לז:) אתיא כר' אליעזר שסבירא ליה דקישוי סותר בזיבה. ומה שכפל שנית פעל "תטמא" ומבואר אצלינו שבמקום שהפעל הראשון בא בו איזה תנאי וגדר, וכפלו שנית סתם – ירצה שיהיה כן בכל אופן כמו שבארנו באילת השחר (כלל קנו). ויען שאמר "וטמאה שבעת ימים" שיש לומר דוקא ימים ולא לילות (כמ"ש פר' צו (סימן מ) באורך דכל מקום שאומר "ימים" מן הסברה להוציא לילות) – לכן אמר שנית "כימי נדת דותה תטמא" – בכל אופן אף בלילות כימי נדה שטמאה גם בלילות כמו שיתבאר פרשת מצורע (סימן ?). וממ"ש "דותה" ששם "דוה" בא על הדם הזב ממנה שגורם לה מדוה וחולי (שגם שם 'מדוה' בא על התכת הליחות והדמים וחלקים הנוזלים כמ"ש במקום אחר), וזה הסבה לטמא את בועלה כמו שאמרו החכמים – מרבה לטמא את בועלה. גם יש לפרש בהפך, שמן "דותה" – שמציין הזלת הדם – מרבה לילות, כי לענין הזלת הדם אין הבדל בין יום ולילה;

ומן "תטמא" מרבה בועלה – כפל הפעל לומר שתטמא בכל אופן שטמאה בו בימי נדה אף לטמא בועלה. ומ"ש עוד "דותה תטמא" - לרבות היולדות בזוב וכולי – זה עצמו הדרוש [**שבמשנה יג**] שאין ספירת ז' בימי לידה, ולרבא (נדה שם) אתיא זה גם לרבנן ופי' עד שתשב ז' נקיים מדם, עיי"ש.

סימן ט

וביום השמיני ימול: כבר התבאר (בפר' צו סימ מ באורך) שכל מקום שנכתב מלת "ביום" ממעט לילה. ועל פי זה אמר גם פה מדלא כתוב "ובשמיני ימול" וכתב "ביום השמיני" ממעט לילה.(ויתבאר בסמוך שלמסקנא ידעינין זה ממ"ש "בן שמונת ימים") ומה שאמר אין לי אלא המימול לשמונה, מנין לתשעה... ת"ל "וביום" – הם דברים עמוקים, דלו אנשי תבונות האלה בעומק חכמתם. כי כל מבין ומשכיל בלשון יודע שהוי"ו בא תמיד לחבר ענין אל ענין ומאמר אל מאמר, וכל מקום שבא חיבור הוי"ו יש להענינים המחוברים איזה קשר וצירוף כמו צויים מדובקים זה אחרי זה, מעשים דבוקים זה לזה וכדומה. אבל במקום שהענינים בלתי מחוברים לא יבא גם כן וי"ו החיבור וכמו שהקיפו ז"ל על זה תמיד. ואמר בסוכה (דף מז.) הכא כתיב ביום התם כתיב וביום – ר"ל דכתיב "ביום השמיני עצרת" הוא מופרד בפני עצמו ותחלה אמר "וביום השני" "וביום השלישי" – הם מחוברים. ועתה מ"ש פה "וביום השמיני" בוי"ו החיבור אינו כהלכה. כי פה דבר מטומאת היולדות שתטמא ז' ימים ול"ג יום תשב בדמי טהרה, ומה שכתב "ביום השמיני ימול" מדבר בנולד! והוא מאמר מוסגר, מופסק באמצע, שלא מענין היולדות רק מהנולד, והיה ראוי לבוא בלא וי"ו ככל מאמר המוסגר; שענין אחר הבא בתוך הספור בא תמיד מופרד בלא וי"ו. אולם י"ל שלכן אמר "וביום השמיני" בוי"ו, מפני שהכותב השקיף פה על סדר הזמן, מעת הולדת עד מלאת, ששבעה ימים תטמא וביום השמיני ימול ומאז תשב ל"ג יום בדמי טהרה. ומצד זה יש למאמר "ביום השמיני" חיבור אל הקודם מצד סדר הזמני שעליו השקיף במאמרו. ואם נאמר כן צריך לומר שמ"ש "וביום השמיני ימול" הוא תיכף בכלות ז' ימי טומאה, כי המספר הסדורי ימשך אחד אחר חברו ובהכרח שאחר ז' ימי טומאה מתחיל ענין המילה, ומשם ימי הטוהר, ובזה הענין מחובר מצד סדר

הזמני. וזה נכון אם נאמר דמילה שלא בזמנה פסולה בלילה, ולילה אינה ראוי למילה כלל, אם כן באמת ענין המילה מתחיל תיכף אחר כלות ז' ימי הטומאה, בתחלת ליל השמיני. כי מה שאין נימול בלילה אינו מצד שלא הגיע עדיין זמן המילה רק מצד שהלילה בכללו אינו ראוי למילה דהא גם אחר יום השמיני אין מלין בלילה. אבל אם נאמר דמיום השמיני ואילך מלין בלילה, ואם כן מה שאין מלים בליל שמיני על כרחך אינו מצד שלילה אינו ראוי למילה רק מצד שזמן המילה אינו מתחיל רק מבוקר של יום שמיני ואילך – אי אפשר שיהיה מאמר "ביום השמינה ימול" נמשך על סדר הזמנין! כי הסדר הוא "וטמאה ז' ימים" (ר"ל עד ליל שמיני) ומליל שמיני ואילך ל"ג יום תשב על דמי טהרה. אבל מ"ש "ביום השמיני ימול" הוא בבקר של יום השמיני, לא בכלות ימי הטומאה, ואינו דומה אל המספר שלפניו ושלאחריו שכולל ימים ולילות. והוא לפי זה מאמר מוסגר בפני עצמו והיל"ל "ביום השמיני" בלא וי"ו. ושפיר הוכיחו דגם לתשעה ולעשרה ולאחד עשר וכל הנמולים אין נמול אלא ביום ממ"ש "וביום השמיני" בוי"ו. (ויש לגרוס "לאחד עשר ולשנים עשר" כמ"ש במשנה דשבת (דף קלז.) קטן נימול לשמונה לתשעה לעשרה לי"א לי"ב, לא פחות ולא יותר. ומה שאמר ושאר כל הנמולים – הוא אם עברו הזמן באונס או במזיד) והתלמיד השיב לפני ר' עקיבא שהלא יש לומר שלכן בא "וביום השמיני" בוי"ו החיבור להראות תכיפות המספר שיום השמיני הוא אחר השבעה, שאם יאמר "ביום" בלא וי"ו נטעה שחשבון השמונה שעליו רומז במספר השמיני הוא אחר השבעה והמילה היא ביום טו', משא"כ כשאמר "וביום" בוי"ו ידעינין שהוא אחר הקודם כמו כל מספר הסדורי כמו "וספרה לה ז' ימים וביום השמיני תקח לה שתי תורים" וכדומה. והשיב לו ר"ע שבזה לא היינו טועים אחר שכתוב "ובן שמונת ימים ימול". ובירושלמי (פרק יט דשבת הלכה ה) ר' אחר בשם ר' תחנום בר חייא אין ערלה אלא מיום השמיני ולהלן (ר"ל דמאז אסור לסוכו בתרומה דהוה ערל). ליל שמיני מה את עביד ליה? ממה דתני לילי שמיני נכנס לדיר להתעזר – הדא אמרת ליל שמיני כשמיני, ע"כ. מבואר דכיון דקיי"ל דמילה שלא בזמנה פסולה בלילה וכמ"ש בירושלמי (פרק במה מדיליקין הלכה א) אם כן ליל שמיני הוה זמן מילה, ומאז דינו כערל לענין תרומה, כי זמנו הגיע רק

הלילה מעכבת מצד שאין מלים שום מילה בלילה אף שהגיע זמנה. וביבמות (דף עב.) דרש ר' אלעזר דמילה שלא בזמנה פסולה בלילה מן "וביום" ואמר ריש לקיש ראיתי לבן פדת שיושב ודורש כמשה מפי הגבורה וא"ל ר' יוחנן כלום דידיה היא! מתניתא הוא בתורת כהנים! – מבואר שריש לקיש תמה על עומק הדרוש הזה ור' יוחנן השיב שהוא מתניתא, כי דברים כאלה ראוים להתנאים ולגודל חכמתם. ובמה שפרשתי תראה שגם למסקנת הגמ' שבת (דף קלב.) דיליף דאין מלין בלילה מ"בן שמונת ימים", ו"ביום השמיני ימול" צריך ללימוד דמילה דוחה שבת כמש"ש תניא כוותיה דר' יוחנן וכו' – בכל זאת הא דמילה שלא בזמנה פסולה בלילה יליף מן הוי"ו של "וביום", כי עיקר הלימוד הוא ממה שהוי"ו מורה חיבור הענין שזה מעיד שענין המילה מתחיל תיכף בליל שמיני רק הלילה מעכב אפילו אחר זמנה. ולכן במגילה (דף כ.) אמר שאין מלין אלא ביום מן "וביום השמיני ימול" וכן הוא בירושלמי (פ"ב) כי מילה שלא בזמנה למדינין מן וי"ו "וביום". (וסרה קושיית התוס' שם ד"ה דכתיב) וכן אף שבספרא [**משנה א**] אמר הלימוד דמילה רק ביום מן "ביום השמיני" – עיקר הלימוד סמך על "בן שמונת ימים" כמו שית' (בסימן יא).

סימן י

וביום השמיני: כבר בארנו (פר' צו סימן טז) שיש הבדל בין שם **יום** ובין שם **בקר**, שכל מקום שאמר "יום" זמנו כל היום. וז"ש בספרא (מובא בפסחים דף ד, יומא דף כח) דכל היום כשר למילה אלא שהזריזים מקדימים, שכן ההשכמה בבקר, ומה שחבש חמורו בעצמו היה משום רב חשקו אל המצוה.

סימן יא

וביום השמיני ימול: כבר בארנו (בפר' צו סימן מ באורך) שכל מקום דכתיב מלת "ביום" צורה א' משני אלה: או שבא לומר שיהיה הדבר ביום ההוא ולא יעבור אל יום שאחריו, או שבא ללמד שיהיה דוקא ביום ולא בלילה. ואחר שלהוציא לילה אינו צריך דילפינין לה ממ"ש "בן שמונת ימים ימול" – ימים ולא לילות, וכמו שרמז על פסוק זה בספרא [סוף **משנה ב**] – ממילא מה שכתב "ביום השמיני" ולא אמר "בשמיני" בא על הכוונה שיהיה באותו יום ולא יעבור אף שחל בשבת. וכן מסקנת

הגמ' שבת (דף קלב.) דלהוציא לילה יליף מ"בן שמונת ימים". ובסנהדרין (דף נט.) ד"יום השמיני" למשרי שבת. (והספק של הספרא אם מחלליה מות יומת אף במילה או אם בשמיני ימול אפילו בשבת פירש רבא בשבת שם דיש צד א' לדון דמילה דוחה שבת כיון שדוחה צרעת [כמ"ש **במשנה ד**'] וצרעת דוחה עבודה (וכמ"ש בפסחים דף סז וישלחו מן המחנה כל צרוע וכו' יש שעה שזבים ומצורעים משתלחים ולא טמא מת ואיזה? זה פסח הבא בטומאה) ועבודה דוחה שבת, כל שכן שמילה דוחה שבת, דהא דוחה את הדוחה דבר הדוחה שבת. ובצד אחר יש לומר דהלא אין זה סברה דצרעת שאין בה רק לאו ועשה חמיר משבת שיש בה אזהרות הרבה. ומה שדוחה עבודה משום דאף אם יקוץ הצרעת לא יהיה ראוי לעבוד באותו יום עד יטהר, ולכן צריך קרא)

סימן יב

ימול בשר ערלתו: מלת "בשר" הוא למותר שדי לאמר "ימול ערלתו". וגם דקדוק המלה קשה שראוי לאמר "ערלת בשרו" כמו "ערלי לב וערלי בשר" (יחזקאל מד, ט), דאף שמצאנו לפעמים שיקדים התואר אל המתואר, בכל זאת הוא זרות. וכן במה שכתב "ביערת הדבש" שראוי "בדבש היער" אמר (שבת דף צה, בבא בתרא סו פ) מה ענין יער אצל דבש וכו. על כן דרשוהו חז"ל שרמז שימול גם הבשר שיש על הערלה, אם עלה בו צרעת ובשר חי בשאת – ימול אותו, אף שכתוב "השמר בנגע הצרעת", הוא נדחה מפני המילה. ומה שאמר או אינו וכולי – פי' בשבת (שם) דאמר בצד א' דמילה דוחה צרעת מק"ו ממה דמילה דוחה שבת החמורה ובצד האחר אמר דיש לומר דצרעת חמורה כיון שדוחה עבודה ועבודה דוחה שבת. והוא הספק שנזכר בסימן הקודם. עוד פירשו דהספק הוא דיש לומר דעשה דמילה דוחה ל"ת דצרעת ויש לומר דכיון דצרעת יש בו עשה ולא תעשה, אינו נדחה, ועיי"ש.

סימן יג

ערלתו: בכל מקום (חוץ מבפרשת לך שנזכר ענין המילה בפעם הראשונה) יזכיר פעל המילה בסתם – "אם תהיו כמונו להמול לכם כל זכר" (בראשית ל"ד:ט"ו וכן בכל הפרשה שם, ושמות יב, יהושע ה) כי אחר שבאר מהות המילה בפ' לך כבר ידעו מה היא ונקשר בפעל "מל" כריתת הערלה. (אם לא במקום שבא מושאל על ערלת הלב

אמר "ומלתם את ערלת לבבכם") ואם כן יפלא מדוע באר פה "בשר עלרתו". ופירשו חז"ל בספרא (מובא בשבת דף קלה ובירושלמי פרק ח יבמות הלכה א) שאמר ערלתו דוקא אם יש ערלה לאפוקי נולד מהול או נתגייר מהול לרשב"א וממ"ש "ערלתו" בכינוי שמוסב על שם זכר שנזכר תחלה ידעינין רק ערלת הזכר ולא אנדרוגנוס (כ"נ ובזה אין צריך למה שנדחקו התוס' איך דרש שני דרשות מן ערלתו) ור"י מרבה לה מן "כל זכר". ובירו' דשבת דרך אחר, וכבר כתבתי בזה בויקרא (סימן כב), עיי"ש. ואלה הם הדרשות העיקריים פה כי המיעוט של ספק ונולד בין השמשות ידעינן מסברה והוא רק אסמכתא כמ"ש התוס' שם.

סימן יד

ושלשים יום ושלשת ימים: דברי הספרא הנפלאים הפלא ופלא, מכוננים על שלשה עמודי ברזל: (**כלל א**) המדקדקים גמרו אומר כי מנהג הלשון שבמספר האחדים יבוא שם הנמנה בלשון רבים [שני ימים, שלשה ימים] ומן עשרה ולמעלה יבא שם הנמנה בלשון יחיד [אחד עשר יום, עשרים יום, חמשים ומאת יום]. ואחרי הדרישה ראינו כי הגם שבשם "יום" נשמר כלל זה בתנ"ך, וכן אף ביתר שמות (כל שהוא ממספר עשרה ולמטה באו הנמנים בלשון רבים תמיד ולא עבר זר בתוכם) – הנה בשאר שמות כשבא המספר למעלה מעשרה חלק בעל הלשון ויעבור את החוק הזה, ויבא לפעמים בלשון יחיד ולפעמים גם בלשון רבים. הנה בשם "שנה" מצאנו "מלך שלשים ושלש שנים" (מלכים א ב, ה), וג' פעמים נמצא "מאה ועשר שנים" (בראשית נ:כ"ב, יהושע כ"ד:כ"ט, שופטים ב':ח') וכן "שנים עשר אנשים" (יהושע ד':ב'), "עשרים אנשים" (שמואל ב ג':כ'), "שלשים אנשים" (ירמיהו ל"ח:י'), שלש עשרה אמות" (יחזקאל מ':י"ג), "עשרים וחמש אמות" (שם). הגם שביתר מקומות אמר "שנה" "איש" "אמה" בלשון יחיד, על כל פנים החק הזה פרוע. ויותר, ביתר שמות שידבר כפי ההזדמן "ששים עיר" (דברים ג':ד'), "ששים ערים" (מלכים א א, ד), "עשרים קרש" (שמות כו, יח, כ) "עשרים קרשים" (שם לו כג כה), "שערים שקלים" (ויקרא כ"ז:ג'), "חמשים שקל" (שם). וזה רחוק שתהיה לשונינו הקדושה כעיר פרוצה אין חומה וגדר. ודעת רבותינו ששם היחיד מורה על

יחוד הנמנים או הצטרפותם והתדמותם, ושם הרבים מורה ההפך: אמר במדרש (אסתר) "שמונים ומאת יום" – יום האחרון כיום הראשון, ששם היחיד מורה שהיו דומים. וברבה בהעלותך (במ"ר, טו) למה אמר אספה לי שבעים איש, ולא שבעים אנשים – מיוחדים, שיהיו דומים לי ולך. ובפרקי רבי אליעזר (פרק מג) על מה שכתוב (שמואל ב כ"ד:ט"ו) "וימת... שבעים אלף איש" – רש"א לא נפל אלא אבישי בן צרויה שהיה שקול כע' אלף, אנשים אין כתיב כאן אלא איש. וכן ספרי (דברים) כשלשים וששה איש צדיקים שזה מוכיח ממ"ש "איש" ולא "אנשים" ובמו"ק – ומשכן דדחי שבת מנא לן אמר ר' נחמן בר יצחק אמר קרא "יום עשתי עשר יום" מה יום כולו רצוף אף עשתי עשר יום כולם רצופים. ומקשה ודלמא ימים הראויים? כתב קרא אחרינא "ביום שנים עשר יום". ודלמא ה"נ ימים הראויים? אם כן תרי קראי למה לי?! ומקדש דדחי שבת מנא לן? אילימא מדכתיב ארבעה עשר יום, ודלמא ימים הראוים... גמר יום יום מהתם. עד כאן. ופירושו מדכתיב "יום" בלשון יחיד מורה הרציפות. אולם יש לומר שהרציפות היה בימים הראוים לקרבן אך שכתוב שני פעמים עשתי עשר יום שנים עשר יום (ושם כל מלת "יום" מיותר דלמה כפל יום יום) ויליף דכן מ"ש במקדש "ארבעה עשר יום" פירושם רצופים לגמרי. (**כלל ב**) מספרים שנמצא בם מאות ועשירות ויחידות, לפעמים יבא שם הנמנה בסוף כולם – "ואברם בן תשעים ותשע שנה", "ואהרן בן שלש ושמונים שנה"; ולפעמים בא שם הנמנה עם כל אחד ואחד – "ויהי אברם בן תשעים שנה ותשע שנים", "ויהיו חיי שרה מאה שנה ועשרים שנה ושבע שנים". ואמרו במדרש למה כפל שנה בכל פרט ופרט? בת מאה שנה כבת כ' לחטא, בת כ' כבת ז' ליופי. והוא על פי שמבואר אצלינו בדיני ההיקש שלפעמים יבא שם או פעל כפול במאמר כדי להקיש הדברים זל"ז כמ"ש (ויקרא סימן עט) שכפל שם המזבח לענין הקטרה ומליקה להקישם זה לזה. ושם (סימן פג) על מה שכפל שם המזבח לענין הקטרה ולענין מיצוי להקישם זה לזה, (ובסימן קעה) שכפל שם "אשה" בבקר ובכבש ובעז להקיש. וכן בכמה מקומות, וכמ"ש באילת השחר (כלל קנט קס). וכן כפל שם "שנה" למען יוקשו המספרים זה לזה. (**כלל ג**) שם המספר יבא בשני צורות (א) בצורת הנפרד, והיא בלשון זכר

בה"א בסוף כמו **שלשה ארבעה חמשה**; (ב) בצורת הסמיכות והיא בלשון זכר בתי"ו בסוף – **שלשת ארבעת חמשת וכולי**. ולא עלה בידי המדקדקים מעולם לתת בזה כלל נאמן מתי יבא בחיבור ומתי בנפרד. והם קראו לצורת נפרד "מספר מחובר אל המתואר" ולצורה הסמיכות "מספר מופשט מן המתואר". והרז"ה בצהר התבה נסה את כחו בזה וייעף, והגאון ר' יעבץ מעמדין בלוח ארש השיגהו בין המצרים ונשאר הדבר בין מבין. ואחרי חקרנו ודרשנו ראינו כי יש בזה כלל ראשי שלרוב יבא צורת הסמיכות – "שלשת" "ארבעת" וכו' – על מספר שכבר נודע – אם שנודע מעצמו, אם ביתר דרכי ההודעה מענין הקודם וכדומה, או שיש לו יחוס אל מספר אחר שעל ידו יודע מספר זה, בכולם בא צורת המספר בסמיכות: "ויחץ את שלש מאות האיש שלשה ראשים" (שופטים ז, טז); "ויתקעו שלשת הראשים" (שם, כ) "וארבעה פנים לאחד" (יחזקאל א':ט"ו); "לארבעת פניו" (שם) "וישחלו ממשפחתם חמשה אנשים" (שופטים יח, ב), "וילכו חמשת האנשים (שם ז), "ויענו חמשת האנשים" (שם יד), "ויעלו חמשת האנשים" (שם יז) "ובנה לי בזה שבעה מזבחות" (במדבר כ"ג:א'); "את שבעת המזבחות אשר ערכתי" (שם) "כבשים שבעה" (במדבר כ"ט:ד'); "לשבעת הכבשים" (שם) "והעלה את נרותיה שבעה" (שמות כ"ה:ל"ז); "יאירו שבעת הנרות" ((במדבר ח':ב'-ג'). וכן אם נודע המספר במקום אחר – "ולציבא חמשה עשר בנים" (שמואל ב ט':י'); וציבא וחמשת עשר בניו" (שם יט יח) "ואם מבן חדש והיה ערכך הזכר חמשה שקלים" (וקירא כז); "ופדויו מבן חדש תפדה בערכך חמשת שקלים" (במדבר י"ח:ט"ו-ט"ז) ולקחת חמשת שקלים" (שם ג מז) שפירושו חמשת שקלים הידועים בדיני עירוכין. וכן הוא במספר שנודע על ידי שבאו הפרטים אחריו, או לפניו – "ואת מלכי מדין הרגו את אוי ואת רקם... חמשת מלכי מדין" (במדבר ל"א:ח'), "ויעלו חמשת מלכי האמורי מלך ירושלים וכולי" (יהושע י':ה'). וכן הוא בכל מספר שעומד ביחוד אל מספר אחר ונודע על ידו – "ויקריבו שש עגלות צב ושתי עשר בקר... את שתי העגלות ואת ארבעת הבקר וכולי ואת ארבע העגלות ואת שמונת הבקר וכולי (במדבר ז':ח') – שהמספרים הקטנים נודעים על ידי המספר הגול הסוכם. [ובזה רגיל שהמספרים הפרטים יבוא הראשון בסמיכות והשני בנפרד

– "ואת ארבע העגלות", וכן "ואת המשכן תעשה עשר יריעות... חָמש (בחטף פת"ח) היריעות תהיינה... וחָמש (קמ"ץ) יריעות" (שמות, כו) – שזה על פי הכלל הנודע שבמקום שבאו המשפטים דרך הפוך וסתירה יקדים השם אל הפעל, ולכן בחלוקה הב' תפס בנפרד "חָמש (בקמ"ץ) יריעות" שדינו כאילו כתוב "יריעות חמש") וגם חז"ל בדרשותיהם השקיפו על הכלל הזה כמ"ש בב"ר (בר"ר, ג) כאור שבעת הימים אלו ימי אבלו של מתושלח, ושם (פרק נו) ונחבתם שמה שלשת ימים – שאין הקב"ה משהא הצדיקים בצרה יותר מג' ימים, וכן אמר על "ויאסוף אותם אל משמר שלשת ימים" (ר"ל ימים הידועים). ובזה מובן מ"ש ביומא דף ד "ויכסהו הענן ששת ימים" מהו ששת ימים? זה בנה אב שכל הנכנס למחנה שכינה טעון פרישה שבעה ע"כ שעיקר הלימוד ממה דכתיב "ששת" בצורת הסמיכות שזה מורה ימים ידועים, כי נודעו על ידי ההלכה שכל הנכנס למחנה שכינה טעון פרישה, ומיושב קושיית התוס' שם. ובירושלמי (פרק ב דבכורים) ויהי כעשרה ימים ויגוף ה' את נבל אין כתיב כאן אלא כעשרת הימים – אלו עשרת ימי תשובה. ובירושלמי (פרק א דשבת ה"ח, ופרק ב דמועד קטן הלכה ד) לא נכבשה יריחו אלא בשבת שנאמר "כה תעשה ששת ימים וביום השביעי תסובו את העיר ז' פעמים", ובודאי לא למד מן "ביום השביעי" שיש לומר שהוא למנין (כמו שכתבנו בפר' שמיני סימן א) רק ממ"ש "ששת ימים" בסמיכות, שמשמע שהם הידועים "ששת ימי שבוע". עתה במסלה נעלה להבין דברי הספרא. הנה כבר התבאר (בסי' ז) שבכל מקום שאומר זמן ימים או שנים לא ידענו אם יכוין על ימים סמוכים זה לזה בלי הפסק או גם מפוזרים. ובזה חקר עמ"ש פה "ושלשים יום ושלשת ימים" אם יש לומר דהם בין סמוכים בין מפוזרים (כגון אם ילדה תאומים וילדה השני תוך ימי טוהר של ראשון שהפסיקו ימי טומאה דשני לימי טהרה דראשון, יכול שישלימו ימי טהרה דראשון אחר שתמנה ז' ימי טומאה דשני? דהוה ליה מפוזרים) משיב: **תלמוד לומר יום מה יום כולו א' אף ל' כולו אחד** – והוא מוסד על הכלל הראשון דכל מקום שבא הנמנה בלשון יחיד מורה על רציפת הנמנים, דאם לא כן היל"ל "ימים" ללמד דיוכל להיות מפוזרים. ושאל: **יכול שלשים סמוכים ושלשה, בין סמוכים, בין מפוזרים**? - דהא כתיב "ושלשה ימים" בלשון רבים. משיב: **תלמוד לומר ושלשים יום ושלשת**

ימים, מה שלשים סמוכים אף שלשת סמוכים – וזה מוסד בכלל השני שאם כפל שם הנמנה שני פעמים בא להקיש שני המספרים זה לזה. ולכן כפל "שלשים יום ושלשת ימים" ולא אמר "שלשים ושלשה ימים" כדי להקיש מספר "שלשה" למספר "שלשים" שגם הם סמוכים. אולם הא גופא קשיא, הלא היה יכול לכתוב "ושלשים ושלשה יום", כי במספר הגדול יכול לכתוב "יום" בלשון יחיד ונדע שהם סמוכים ולא נצטרך להקיש. וזהו שאמר **ושלשים יום ושלשת ימים מה תלמוד לומר**? – רוצה לומר שיכתב "ושלשים ושלשה יום". ומשיב: **שיכול נקבה שימי טומאתה מרובים וכולי** – והוא על פי היסוד השלישי שכתבנו שכל מקום שבא המספר בצורת הסמיכות, "שלשת", מורה שהמספר כבר ידוע, בין שנודע במקומו או במקום אחר, ופה כתוב "שלשת ימים" בסמיכות להראות שמספר זה של ימי טהרה דזכר כבר נודע ממקום אחר על ידי מספר ימי טהרה של נקבה, וכמ"ש לקמן (פרק ב מ"ב) שאלו תלמידיו את ר' יהודה בן רועץ אקרא אני שבעים יכול תהיה יולדות נקבה טמאה שבעים, אמר להם טמא וטהר בזכר וטמא וטהר בנקבה, מה ימי טהרתה כפלים בזכר אף ימי טומאתה כפלים בזכר. ובאר שם שלולא הכתוב הייתי טועה בסברה זאת להפך – זכר שימי טומאתו מעוטים ימי טהרתו מעטים וכולי כמ"ש כאן, והכתוב רצה ללמדנו שלא נאמר כסברה הזאת רק שעיקר הסברה שימי הטהרה בזכר ונקבה הוא כפי ערך ימי הטומאה; בזכר החצי משל נקבה, ובנקבה כפלים מבזכר. וזה מלמד במספר "שלשת ימים" שמורה שהיא מספר ידוע. כי נודע מספר זה על ידי מספר "ששים וששה" של נקבה שהיא חצי ממספר זה. וכן בנקבה אמר "ששים יום וששת ימים" בצורת הסמיכות ללמד שגם מספר זה ידוע שהם כפלים ממספר הזכר, כפי ערך ימי הטומאה ויחוסם זל"ז. ואחר שפה הוכרח לכתוב "שלשת" בצורת הסמיכות, לא היה יכול לכתוב "שלשים ושלשת יום" או "שלשת ושלשים יום" כי יהיה זרות בלשון, שאי אפשר לכתוב "שלשת ושלשים יום" כי יפסיק בין שם הסמוך "שלשת" ובין שם "יום" הסומך, וזה זר מאד כי שם הסומך והנסמך צריך שיבואו בלא הפסק. [וזה תראה היטב בסגולה שבא במספר "מְאַת" [שב"א פת"ח] (בצורת הסמיכות). שאם באו עמו מספרים אחרים אז אם שם "מאת" קודם ליתר המספרים יבא תמיד שם הנמנה כפול

– "מאת שנה ושבעים שנה" (בראש' כה), "מאת שנה ושלשים שנה" (שם) "מאת אלף ושמונים אלף" (במדבר ב ט לח) וכן תמיד. אבל אם בא מספר הקטן קודם אז ימצא לפעמים שלא יכפיל שם הנמנה – "שבע ושלשים ומאת שנה" (שמות ו':ט"ז). והטעם מבואר כי במלת "מאת" בא שם המספר בדרך סמיכות אל הנמנה לכן צריך שיכתב שם הנמנה סמוך לו בלי הפסק. לכן כשכתוב שם "מאת" תחלה לא יכול לומר "מאת ושלשים שנה" דאז יפסיק בין שם "מאת" הנסמך ובין שם "שנה" הסומך. לא כן כשכתוב "שלשים ומאת שנה", נסמך שנה למאת ועל שם שלשים נמשך בדרך "מושך עצמו ואחר עמו"] ולפי זה אי אפשר שיכתוב "שלשת ושלשים יום". ואם יכתב "שלשים ושלשת יום" יהיה גם כן זרות בלשון כי אז שם 'יום' סמוך רק לשם 'שלשת' הנסמך אליו ונמשך על שם 'שלשים' בכח כאילו כתוב "שלשים (יום) ושלשת יום" וזה אי אפשר שלא מצאנו אף פעם א' ששם הנמנה הבא אחר האחדים יבוא בלשון יחיד, כיון ששם "יום" סמוך ומוסב רק על מספר "שלשת" היה לו לכתוב "ימים" ולא נדע שהם סמוכים, ולכן צריך לכתב "ושלשים יום ושלשת ימים" וזה פירוש הספרא שאחרי שידע שאם בא בצורת הסמיכות "שלשת" אא"ל לכתוב "שלשת ושלשים יום" או "שלשים ושלשת יום" כנ"ל, ועל ידי כן הוכרח לכתב "שלשים יום ושלשת ימים" רק זה גופא קשיא מי הכריח אותו לכתב "שלשת" בסמיכות? היל"ל "שלשה" בנפרד? ובזה יכול לכתב "שלשים ושלשה יום" או "שלשה ושלשים יום" וכל זה נכלל במה ששאל **ושלשים יום ושלשת ימים מה תלמוד לומר**?. ומשיב **שיכול נקבה שימי טומאתה מרובים וכולי.. ת"ל ושלשים יום ושלשת ימים** בסמיכות, ששם "שלשת" מורה שהמספר נודע על ידי מספר אחר, והוא על ידי ערך ימי טהרה של נקבה כי הסברה הוא להפך כמו שימי טומאה דזכר הם חצי מנקבה כך ימי טהרתה. וכן הוכפלה ברייתא זו (פרק ב מ"ב) על "וששים יום ושבת ימים" ומובאים בכריתות (דף י.) ומפרש לה כר' יהודה, עיי"ש.

סימן טו

תשב בדמי טהרה: כתב הרמב"ם במורה (פרק יא מאמר א) פעל **ישב** תחלת הנחת השם, בלשוננו על ישיבת האדם על המקום ומאשר היה האדם היושב נח על השלם

שבעניני עמידתו ומנוחתו הושאלה זאת המלה לכל ענין נח שלא נשתנה וכולי ומבואר שפעל "תשב" פה (שהיה טוב יותר לומר "תהיה בדמי טהרה" או "דמה טהור") אינו מענין ישיבה הפך העמידה, רק מענין מנוחה וההעכבה בענין אחד. מזה הוציאו חז"ל שהמקשה בתוך י"א יום שבין נדה לנדה שהם ימי זיבה, דמיה טהורים. ובזה יצדק פעל "תשב" שתשאר על הענין שהיתה בו קודם לכן בעת הלידה שהיה דמי זיבתה טהורים, ולא תשתנה מענין זה גם עתה. [ולכן אמר פה "בדמי טהרה" וביולדות נקבה אמר "**על** דמי טהרה" שהב' מציין העכבה בענין הקודם אליו, משא"כ במ"ש "על דמי טהרה" דריש בספרא (פרק ב מ"ד) דרוש אחר] אולם בארו **יכול שתהיה טהורה מן הנדה ת"ל כימי נדת דוותה תטמא**, ואם דם נדתה בעת הקישוי טהור איך ידמה טומא הלידה לטומאת נדה כיון שאז גם נדתה טהור?! וממ"ש "נדת דוותה" מבואר שמדבר בנדה שהיא "נדת דוותה" – ר"ל עת הוסת, כי על הזיבה אמר "בלא עת נדתה" וממ"ש "תשב בדמי טהרה" ולא "בטהרה" מבואר גם שאף הדמים שהיא רואה עתה טהורה. וז"ש בנדה (דף לו.) על מה שדרש דמה מחמת עצמה ולא מחמת ולד (גבי זיבה) שנדרוש כן גם גבי נדה: אמר ריש לקיש אמר קרא "תשב" יש לך ישיבה אחרת שהיא כזו. ואיזו? זו קישוי בימי זיבה'' (היא הדרוש דפה על "תשב בדמי טהרה" ולא כפרש"י מ"תשב" דיולדות נקבה). ואימא זו קישוי בימי נדה? אלא אמר אבוה דשמואל אמר קרא "וטמאה שבועים כנדתה" – ולא כזיבתה, מכלל דזיבתה טהור! ואיזו? זו קישוי בימי זיבה. (הוא עצמו כדרוש דפה מנדת דוותה). ומקשה: אם כן "דמה" למי ליי? ומשני – דאם כן נאמר ולא כזיבתה אפילו בשיפוי קמ"ל דמה מחמת עצמה ולא מחמת ולד (ר"ל רק בעת קישוי). וצריך עיון דריש לקיש ואבוה דשמואל לא הזכירו ברייתא דפה.

סימן טז

בכל קדש לא תגע ואל המקדש לא תבא: מבואר אצלינו כמה פעמים כי בשמות הבאים ביחוס כמו **קודש חול טמא טהור** וכדומה צריך לבאר ולפרט מאיזה מדרגה הוא מדבר. למשל, שם 'קדש' יבא לפעמים על קדושה החלטית שאין למעלה ממנה כמו "קדש קדשים" שיתר הקדשים הם כחול בערכם, ולפעמים ידבר על "קדשים

קלים" כי קדוש הם נגד התרומה שהיא קדש נגד מעשר, ועל המעשר שהיא קדש נגד החול. וכן בטמא וטהור וכדומה. וצריך ללמוד מאיזה מין מדבר. למשל, "וחטאה בשגגה מקדשי ה'" – קדשים המיוחדים לה' (ספרא ויקרא מכילתא דחובה פרק כ משנה א), "ולא יאכל מן הקדשים כי אם רחץ בשרו במים ובא השמש וטהר ואחר יאכל מן הקדשים" – באר בספרא אמור (פרק ד) שהוא' מדבר במעשר והב' בתרומה. וכן "בערתי הקדש מן הבית" נלמד מענינו שמדבר במעשר. ולפי זה אחר שאמר פה "בכל קדש לא תגע" משמע שכולל הכל (כי מלת "כל" היא שולל כללי) – אף המעשר. והשיב: **תלמוד לומר ואל המקדש לא תבא, מה מקדש דבר שיש בו נטילת נשמה** – ודבריהם בנוים לתלפיות על היסוד אשר הנחנו (ויקרא סימן שיב) שדרך הכתובים להעלות דבריהם תמיד מן הקל אל החמור, ולדבר תמיד בדרך לא זו אף זו. שמאמר המאוחר יהיה בו תמיד חידוש ורבותא על המאמר הקודם, לא בהפך. ואם כן, אם נאמר ש"כל קדש" כולל אף המעשר שאין בו נטילת נשמה (ר"ל שאין חייב מיתה או כרת על אכילתו בטומאת הגוף) – יהיה בזה חידוש גדול, ואם כן היה ראוי שיכתב בהפך – "אל המקדש לא תבא" ולא זו בלבד שתזהר מן המקדש שחמורה קדושתו שחייבים עליו כרת כי גם – ב"כל קדש לא תגע", אף שהמעשר אין בו כרת. ועל כרחך שמ"ש "בכל קדש לא תגע" אינו כולל מעשר רק תרומה שגם היא חייבים עליה מיתה בידי שמים. והגם שגם מיתה בידי שמים קיל בצד א' מכרת, מכל מקום אחר שיש בו נטילת נשמה ועוד חומרות אחרות היא שקול עם המקדש ועל כן ב"כל קדש לא תגע" מרבה תרומה (ועי' בתוס' שבועות דף ז). ועל יסוד זה אמר (במכות דף יד, יבמות עה, זבחים לג) "בכל קדש לא תגע" אזהרה לאוכל. או אינו אלא לנוגע? ת"ל "בכל קדש לא תגע ואל המקדש לא תבא" – מה מקדש דבר שיש בו נטילת נשמה אף קדש דבר שיש בו נטילת נשמה, ובנגיעה נטילת נשמה ליכא, עד כאן. רוצה לומר דאחר שהנגיעה קלה מאד, שאין בה מיתה גם בטמא גמור הנוגע בקדש – אם כן, אם תאמר דמדבר בנגיעה יהיה אזהרתו חידוש גדול, וכל שהיא יותר חידוש צריך שיכתב לבסוף, וכל כרחך שעיקר כוונת הכתוב על האוכל קדש ופעל "נגע" השתמש בו בשטף הלשון שעל ידי האכילה תזהר גם מליגע וכל שבא אגב גררא לא ישים אליו לב לכתבו מאוחר כיון

שאינו מעצם כוונת המאמר. וזהו שאמר ביבמות שם והאי דאפקיה בלשון נגיעה הכי קאמר נגיעה כאכילה. (ויש בזה פלוגתא בין ר' יוחנן ור"ל במקומות הנ"ל ואכמ"ל בו). והנה מבואר כי חלוקה הבאה בין שני נושאים שכל אחד יש לו נשוא מיוחד אז הנשוא ההוא בא בדוקא להנושא שעמו; דאחר שאמר נגיעה אצל קדש וביאה אצל מקדש כל אחד בא בדוקא, ואין נגיעה אסורה במקדש אם נגע בו מאחוריו (כנ"ל פרשה א משנה א) ולא תנאי אליו אם נכנס לתוכו (כגון שנכנס בעגלה או בקרון כמ"ש בילקוט מנין שלא תכנס בגלינדיקא ר"ל מין קרון) דאף שלא נגע חייב. ומצד זה יש רבותא במאמר השני ש"אל המקדש" גם "לא תבא" אף שלא בנגיעה.

סימן יז

עד מלאת ימי טהרה: היא מאמר מותר דפשיטא שהיא בימים האלה! ועכ"פ היה די לאמר "עד מלאת הימים". רק מפני שביולדת נקבה לא פירש אזהרה באר פה כי ימיo אלה הם ימי טהרה וממילא ידעינין שהוא הדין בנקבה שאמר שתשב "על דמי טהרה" הם גם כן ימי טהרה ואסורה גם כן בהם בקדש ובמקדש.

סימן יח

ואם נקבה תלד: לפי חוקי הלשון היה לו לומר "ואם נקבה היא"; כי בכל מקום שאין החילוקים תלוים בפעולות שביד האדם רק בדבר אשר במציאות ישמש במלת "היא" – "אם בן הוא... ואם בת היא" (שמות א), "אם דל הוא", "אם בהרת לבנה היא". והשיבו בספרא (מובא בנדה דף מ) שבא לרבות טומטום ואנדורגנוס. רוצה לומר, שאם יכתב "ואם נקבה היא" נצטרך לדעת מהות הנולד מה הוא, זכר או נקבה, לא טומטום ואנדרוגינוס שמהותו נעלם. אבל כשהתנה "ואם נקבה תלד" – אין צריך לדעת רק שילדה זכר או נקבה; הגם שאנחנו לא נדע ונכיר מהות הנולד בבירור מה הוא, זאת ידענו שילדה איזה דבר שהוא בהכרח זכר או נקבה (כי הנולדים אינם תנאי לטומאה רק להגביל זמן הטומאה והמשכתה). אבל כשאמר "היא" – ידיעת מהות הנולד הוא תנאי אל הטומאה עצמה. ודעת ר' שמעון (נדה שם, בכורות מז, כריתות ז) שבא לרבות יוצא דופן ונתבאר למעלה (סימן ג,ד)

סימן יט

וטמאה שבעים: משכיל על דבר החכם הרוו"ה בקונטרס "יש אם למקרא" בסוף חומש מודע לבינה מצא טוב ויבן הדברים בטוב טעם ודעת שזה אין ספק שיכחיש אדם הקריאה המקובלת אצלינו איש מפי איש עד משה רבינו ע"ה. וכמ"ש הכוזרי (מאמר ג' מס' כט ואילך) וכמו שהאריך בזה הרשב"ץ בספרו מגן אבות (ח"ב דף ל' ע"ב). ולא עלה זאת על לב איש לשנות הקריאה. והפלוגתא בין מ"ד יש אם למקרא ובין מ"ד יש אם למסורת היא בתיבה שאין הכרע למשמעותו, לא מצד המשקל ולא מצד הגזרה, ולא מצד הבנין. וצריכים אנו לדרשה. בזה פליגי, שמר סבר שיש להכריע אל צד המסורה אפילו דרך זרות קצת ומר סבר להכריע אל צד המקרא. ובכזה יש ספק בפתרון הכתוב "וטמאה שבעים", לפי שמלת "שבועים" מקובץ על לשון שניים, ושרשו שבע, שהוא שם המספר, וממנו נגזר שם דבר "שבוע". וידענו כי משקלי השמות משונים אין קץ למו כמ"ש הראב"ע בצחות בשער השמות, גם הבאים על משקל השניות אזנם שומרים תמונתם כי מן **רֶגֶל בֶּרֶך** מצאנו **רַגְלַיִם בִּרְכַּיִם** ומן **קֶרֶן** מצאנו **קַרְנַיִם** [פת"ח שב"א פת"ח חר"ק], גם **קְרָנַיִם** [שב"א קמ"ץ פת"ח חר"ק] ומן **דֶּרֶך דְּרָכַיִם** [שב"א קמ"ץ פת"ח חר"ק]. והאומר כי אלה שהאות הראשונה שלהם בשו"א יוצאים ממשקל "פָּעָל" – עליו להביא ראיה. לכן שם "שבועים" יתכן שיוצא משם דבר "שבוע" ויהיה טעמו שני שבועות כמו "יומים" – שני ימים, "שנתים" – שני שנים. גם יתכן שיהיה יוצא משם המספר "שבע" ואז יהיה טעמו שבעה כפליים כדין כל שמות המספר המקובצים על משקל השניות שהם מורים על כך – כפליים כמנין המספר ההוא. כמו – "ארבעתיים" - על חד ארבעה, "שבעתיים" - על חד שבע, כמו שבאר בעל מקנה אברם (במסילה כו שהיא מסילת הפעלים). ולפי זה יהיה הפירוש "וטמאה שבועיים" – על חד שבע בנדתה. ויש אמתלא לפרש כן בעבור המסורת שנכתב "שבעים" ח"ו לרמז שהוא נגזר מן 'שבע' אעפ"י שהוא על דרך זרות קצת ולא מן 'שבוע'. ואהני לן מקרא ואהני לן מסורת. וזה ששאלו התלמידים את ר"י בן רועץ אקרא אני שבעים, ור"ל לא דוקא "שבעים" אבל "שבעה שבועות". ואהני מסורת לטפויי, ואהני מקרא לבצורי דוגמת מ"ש בזבחים (דף לז:). וגם יש להוסיף על זה דהא

שם "שבוע" בא ברבים – "שבועות" כמ"ש "חג שבועות" [ומה שכתוב בדניאל "שבעים שבעים" (דניאל ט, כד) היא יוצא מדרך חבריו]. וכן רוב השמות שבאו על משקל פָּעול פָּעול פַּעול הם מלאים וי"ו במשקל הרבים כנודע. והגם שכל שם "שְׁבֻעים" "שבֻעות" חסרים על פי המסורת, כבר נשקיף לפי זה שעיקרם הם שם "שֶׁבַע", לא "שָׁבוע" ולכן גם שם "שבוע" חסר ו' כי עיקרו "שבע" לפי זה נוטה יותר לומר "שִׁבְעִים". והשיב להם: **טמא וטהר בזכר וכולי**, ולאחר שיצאו נזכר אולי ילמדו התלמידים מתשובתו שגם הוא סובר יש אם למסורת והחזיר עליהם להודיעם שהוא סובר שהמקרא הוא העיקר ואין לשנות המקרא בעבור חסרון וי"ו המשך, כי "שבועיים" קרינן, ונגזר מן "שבוע", לא מן "שבע". ומ"ש [**במשנה ב**'] ששים יום וכולי – כבר פירשנו מאמר כזה שבא למעלה (פרק א מ"ז) על "ושלשים יום ושלשת ימים". דרשהו משם כי הם שפה אחת ודברים אחדים.

סימן כ

מלבי"ם: כבר התבאר (בסי' טו) שפעל **תשב** יורה פה על שלא תשתנה ממה שהיתה. ומ"ש ביולדת זכר "תשב בדמי טהרה" דרש שלא תשתנה ממה שהיתה בעת הלידה, שאם קשתה בתוך ימי זיבה – טהורה וכן תעמוד בטהרתה. ועל זה מורה ב' – 'בדמי' – שהוא העמידה בענין הנמצא כבר. ופה אמר "תשב **על דמי** טהרה". פירושו שתעמוד בענין זה גם עתה ולא תשתנם, שאם קשתה תוך שמונים של נקבה (שנתעברה אחר י"ד וקשתה לסוף נ"ד יום או שנשתהא ולד אחר חברו שני חדשים וחצי, שא' נגמרה צורתו באמצע שביעי וא' בסוף תשיעי כמעשה דיהודה וחזקיה בני ר' חייא) – דמיה טהורים עד שיצא הולד ואז טמאה טומאת לידה. וחכמים השיבו לו שיש ק"ו דהא לפני הולד החמיר בשופי (שאם שפתה אחר הקישוי וילדה הרי זה יולדת בזוב) והקל בקישוי, כל שכן אחר הלידה שהקל בשופי לטהרה מכל טומאה שיקל בקישוי. ור' אליעזר השיב דדי לבא מן הדין להיות כנדון דהא מה דמקילין בקישוי שלפני לידה הוא רק מטומאת זיבה, לא מטומאת נדה, כמו שדריש למעלה (סימן טו). והשיבו לו בלשון אחר שלא נלמד קישוי מקישוי, רק נלמד כך שמקום שהקל בשופי שלאחריו אינו דין שנקל בקישוי שעם השופי?! דהשתא יליד קישוי שלאחריו דטהור לגמרי

ול"ל ממה שהיקל מטומאת זיבה. והשיב שגם בזה נאמר דיו כיון שעיקר הלימוד אינו נדון אלא מכח קישוי שלפניו. ובריייתא זו מובאת בנדה (דף לה:). וממ"ש "בדמי טהרה" ולא אמר "בטהרה" מבואר דאף הדמים שהיא רואה עתה טהורים.

סימן כא

ובמלאת ימי טהרה: כל מקום שנכתב מלאת הימים כיוון על שנשלמו הימים במלואם ובא קיצם. ואמר בב"ר (פרשה סג ופרשה פה) שברבקה שכתוב "וימלאו ימיה ללדת" היו מלאים ובתמר דכתיב "בעת לדתה" היו חסרים. ובא תמיד על זמן המוגבל או שנגבל לאיזה דבר – "כי כן ימלאו ימי החנוטים" (בראשית נ:ג'), "מלא שבוע זאת" (שם כט). ובמ"ש "וימלא שבעת ימים אחרי הכות ה' את היאור" אמר ברבה (שמ"ר, ט) חד אמר ז' ימים להכאה (דייק מ"ש "אחרי הכות") וחד אמר ז' ימים להתראה (דייק מ"ש וימלא משמע שהיה זמן קבוע ומוגבל). וכן מ"ש פה "במלאת" פירושו שנשלמו הימים במלואם.

סימן כב

ובמלאת ימי טהרה לבן או לבת תביא: הרמב"ם (פ"א מהל' מחוסרי כפרה הלכה ה) כתב ואם הביאה קרבנה תוך ימי מלאת של ולד זה לא יצאת, אפילו הביאה על ולדות הראשונים בתוך ימי מלאת של ולד זה – לא יצאת. והראב"ד כתב זה תימא גדולה! אם שלחה קרבנותיה תוך מלאת למה לא יצאת? ומאי שנא מחטאת חלב ודם שהטמא משלח אותה ומקריבים לה. ע"כ. מבואר שהרמב"ם גרס בברייתא דפה "יכול יביא בתוך מלאת." והלימוד הוא שלא יביא על הולדות הראשונות וכמו שפירש הלח"מ שם. והראב"ד היה גורס כגרסתנו. אולם לפי דעתי משמיענו פה דין אחר, כי בנזיר (דף סד) דתניא יום מלאת – תביא, תוך מלאת- לא תביא. יכול לא תביא על לידה שלפני מלאת אבל תביאא על לידה שלאחר מלאת ותפטר משתיהן? ת"ל "ובמלאת ימי טהרה" – ביום מלאת תביא, תוך מלאת לא תביא. ופי' מ"ש יכול תביא על לידה שלאחר מלאת כגון שילדה בשני' ביום ס"ד ללידה ראשונה וחזרה וילדה ביום ס"ד ללידה שני' שהוא יום מלאת של לידה שניה ואחר מלאת של לידה הראשונה. ת"ל ובמלאת ימי טהרה נראה פי' שדייק ממה שלא אמר "ובמלאת הימים", משמע

אף שמלאו הימים, כל שלא מלאו ימי הטהרה כי היא עדיין סופרת ימי טהרה על ידי הולד השני – לא תביא. ובדבר הזה פליגי ר' יהודה ורבנן (לקמן משנה ו) שר' יהודה ס"ל דעל הולד הג' מביאה קרבן כיון שהיא אחר מלאת של ראשון דס"ל ולד ראשון גרם לקרבן וממנו מנינן פ' יום. והוה ליה הג' אחר מלאת. וכמו שמפרש בגמ' בכריתות (דף י). והנה הספרא (למעלה פרק א' משנה ז פרק ב מ"ג) במ"ש יכול בין סמוכים בין מפוזרים, סתם כר' יהודה כמו שהוכיח בגמ' שם. ואם כן דעת ברייתא דספרא שהיא לר' יהודה הפך מברייתא דנזיר שהיא לחכמים דסבירא להו ולד שני גרם וממנו חשבינין מלאת ימי טהרה. ולפי זה מדבר בספרא גם כן בענין זה שילדה ולד ג' תוך מלאת של שני, ולד חמישי תוך מלאת של רביעי שלדעת ר' יהודה צריכה להביא קרבן על הא' והג' והה', ואם נגרוס כגי' הרמב"ם למד שבכל זאת, הגם שהיא חייבת קרבן על השלישי שהוא נקרא אחר מלאת, זה לענין חיוב אבל לא תוכל להביאו כיון שעדיין לא מלאו ימי טהרה האחרונים. ובזה מקיים מ"ש "ובמלאת ימי טהרה תביא" ולא אמר "ובמלאת הימים" שלענין הבאת הקרבנות הראשונים דהיינו של הולד הראשון והשלישי, צריכה להמתין על מלאת ימי טהרה של החמישי. ומזה הוציא הרמב"ם שהוא הדין דלדידן דפסקינן דלא כר' יהודה וסבירא לן שני גרם, כחכמים, בכל זאת לענין זה סבירא לן כסברתו שלא יביא תוך מלאת אף על הולדות שלפני לידה זו כמו שלדעת ר' יהודה אינה מביאה על ולד הא' והג' הגם שהוא גם כן אחר מלאת. ולגירסא דידן שהוא גרסת הראב"ד שגרס "יכול לא תביא.." למד ר' יהודה שגם תוכל להביא הקרבן ודייק "ובמלאת ימי טהרה" של ראשון, כי גם לענין הבאה משקיף רק על הראשון, ומוכח דהוא הדין וכל שכן שמביא על קרבנות הראשונות והבן.

סימן כג

לבן או לבת: הלמ"ד של "לבן" ושל "לבת" מורה על הכללות – לכל בן ולכל בת, כמו "לכולם נתן לאיש חליפות שמלות" פירושו לכל איש, "שנים ליום" – לכל יום. ועל זה פירש לחייב על כל בן. והוא אם ילדה אחר מלאת (או לר"י אחר מלאת של הולד הראשון). והנה חק מוסד אצלינו (פר' קדושים סימן קא) שבכל מקום שאין מקום

טעות לא תבוא מלת "או" על החלוקה, רק וי"ו החילוק. ולא תבוא מלת "או" רק במקום טעות או במקום שהנושאים אינם דומים ויש בשני דבר חידוש כמו "וכחש בעמיתו בפקדון או בתשומת יד או בגזל" שמוסיף בכל אחד חידוש על חבירו וכמ"ש. וכן פירשו בית הלל שמה שכתוב פה "או לבת" (הגם שפה אם היה אומר "ולבת" לא היה מקום טעות) שר"ל אף לכל בת יביא וזה הגם שבבת משכחת שילדה אור ליום פ"א שעדיין לא יצאה לשעה שהיא חייבת בקרבן בכל זאת – תביא. אבל בבן לא משכחת לה כי פה אינו מדבר מתאומים (דביה מכשחכת גם בבן, דאשתהויי אשתהי) כי יבואר לקמן (פרק ד מ"א) דעל תאומים יש לימוד אחר שיביא קרבן על כל אחד וכמש"ש הטעם. וכיון שפה מדבר שנתעברה שנית, לא משכחת ציור זה רק בבת. וז"ש או לבת להביא את המפלת אור לפ"א וכולי. והפלפול שבין ב"ש וב"ה מובא במשנה דכריתות (דף ז:) דב"ה טענו דכיון שאור לפ"א הוא טמאה כמו ביום פ"א, וביום פ"א היא חייבת בקרבן, הוא הדין אור פ"א. (ומ"ש אמרו להם בית שמאי ואחר כך כתוב אמרו להם בית הלל צריך למחוק). ובית שמאי השיבו דיום פ"א שאני שכבר השעה ראויה לקרבן. והשיבו ב"ה מיום פ"א שחל בשבת. ואמרו להם שגם שבת ראוי לקרבן ציבור. וממה שאור לפ"א הדמים טמאים אין ראיה דגם אם הפילה תוך מלאת דמיה טמאים מפני הלידה ואעפ"כ אינה חייבת בקרבן. ולי נראה דב"ש שאמרו הדמים אין מוכיחים שהרי המפלת תוך מלאת דמיה טמאים לשיטתם, דר' אליעזר שמותי – מתלמידי בית שמאי סבירא ליה (פרק ב מ"ד) דגם דמי זיבתה טמא ביולדת תוך שמונים.

סימן כד

בן שנתו: שמונים לו מעת לעת מיום שנולד. וכן אמר בערכין (דף יח.) שנה האמורה בקדשים וכולי. והתוס' שם הקשו דלמה לי קרא? הלא אם נאמר דחשיב למנין עולם לא משכחת תמידין בר"ה עיי"ש. והמעיין בספרא ויקרא (ויקרא חובה פרק י מ"ב) שהוצרך לימוד שחטאת תהיה בת שנתה מן "תורה אחת יהיה לכם", עיי"ש. ושם ריבה כל החטאת. והוא הדין שאי אפשר ללמוד מתמידין שהם קרבן ציבור קבוע ותדיר, ולכן צריך קרא בכבש העומר שאינו תדיר, ובכבש יולדת שהיא קרבן יחיד.

סימן כה

מלבי"ם: בכל מקום כתוב "תורים" קודם "בני יונה" לבד מפה שהקדים "בן יונה" ל"תור". וכבר הוכיח מזה במשנה (סוף כריתות) דשניהם שקולים. ובכל זאת בודאי יש איזה טעם למה שינה פה מבכל מקום. אמר בספרא שבא זה הסדר מפני שיש מקום לטעות שיוכל להביא בהמה תחת העוף כמו שית'. ולכן אמר "בן יונה או תור" והוא על פי החק המוסד אצלינו שדרך הכתובים לדבר תמיד בדרך לא זו אף זו, שדבר שהיא חידוש יותר כתוב מאחר וכמ"ש באורך (סדר ויקרא סי' שיב). ועל פי זה תפס תמיד הסדר מן התורים או מן בני היונה שפירושו שיקריב תורים שהם גדולים ומיסיף רבותא שיוכל להקריב גם בני היונה שהם קטנים. ופה שאמר "בן יונה או תור" בהכרח כן פירושו: די לו להביא בן יונה הקטן וגם מי שירצה להביא קרבן גדול, יש לו ברירה להביא תור שדמיו יקרים יותר ור"ל אבל לא יותר מתור, כי לא יוכל להביא בהמה רק קרבן קטן – בן יונה ואף גם תור הגדול יותר, אבל יותר מתור לא יביא. (וצורת הק"ו כך: מה במקום שאין חטאת העוף משמש כלל עם עולת בהמה (והוא ביום הכפורים שמביא פר לחטאת ואיל לעולה) – עם כל זאת חטאת בהמה משמש עמה, פה שחטאת העוף משמש עם עולת בהמה אינו דין שיכול להביא חטאת בהמה תחת העוף?!)

סימן כו

אל פתח אהל מועד: כבר אמר בעולה ויתר קרבנות שיטפל בהן להביאם בעצמו (וכמ"ש ויקרא סי' כד) ופה היא רבותא אף שאסורה לכנס לעזרה והיא עומדת בפתח בשער נקנור בכל זאת צריכה לבוא בעצמה.

סימן כז

והקריבו לפני ה' וכפר עליה: מ"ש "והקריבו לפני ה'" מיותר, דכבר אמר "תביא וכפר עליה" ודי. וכשאמר "והקריבו" מיותר מ"ש "וכפר". ופירשו חז"ל שבא לאמר שדי בשמקריב אחד שזה מורה כינוי היחיד – "והקריבו". ועדיין לא נדע על מי מוסב הכינוי, אם על החטאת, אם על העולה. אמר – "וכפר עליה" וסתם כפרה בחטאת, וידעינן שהעולה אין מעכבה מלאכול בקדשים.

סימן כח

כבר אמר "בכל קדש לא תגע... עד מלאת" מבואר שבמלאת תגע בקדש ותטהר. ופה אמר "וכפר... וטהרה" דצריך להמתין על הבאת הקרבן?! ומפרשינן (יבמות עד, ב) שאחר מלאת תגע בתרומה, ואחר כפרה תטהר לאכל בקדשים.

סימן כט

ממקור: המקור היא המקום ששם יתחיל נביעת המים המתפשטים בעומק האדמה דרך ורידין וצנורות על ידי גשמים ומעינות ותהומות. ויש הבדל בין **מקור** ובין **מבוע**, שהמבוע יציין זרימת המקור והתפשטותו לחוץ והמקור מציין השורש עצמו שמשם יבוע המבוע. ובמ"ש "ממקור דמיה" מבואר שטומאת הדמים תלויה במקור ששם יתקבץ הדם מן הורידין שבגוף ומשורש הזה יתפשט לחוץ. ולכן כללו בלשונם שכל דמים שהיא בין דם הטמא ובין טהור באמן המקור כרב (בנדה דף לה) ולא כלוי.

סימן ל

ממקור דמיה: ולא אמר "דמה" כמ"ש "ואשה כי יזוב זוב דמה". אמרו (בספרא ונדה דף יט) שדמים הרבה טמאים בה. ואמר שנית "והיא גלתה את מקור דמיה" (ויקרא, כ) – הם ד' מיני דמים. והשחור, אדום הוא, אלא שלקה. ומ"ש וב"ה מטהרים פירושו לגמרי, כי לת"ק תולין כ"פ בגמ' ועיי"ש.

סימן לא

זאת תורת היולדת: כבר בארתי (צו סימן כד) שכל מקום שאומר מלת "תורה" הוא מכניס דברים רבים תחת תורה אחת וחוק מיוחד, כמ"ש "זאת תורת העולה" – תורה אחת לכל העולין, "זאת תורת המנחה" – תורה אחת לכל המנחות. וכן מ"ש "זאת תורת היולדת" שמשמעותו תורה אחת לכל היולדות פירשו חז"ל שר"ל שהיולדת ולדות הרבה שוה בתורה זו עם מי שלא ילד רק ולד אחד, שכל שילדה תוך מלאת די לה בקרבן אחד. ודבר זה מיוסד בלשון שהיה לו לומר "זאת תורת היוֹלֶדָה" שהיא שם התואר כמו "כצירי יולדה" (ישעיהו כ"א:ג'), "חיל כיולדה" (תהלות מח) מה שאין כן "יולדת" היא פועל בינוני – "שרה אשתך יולדת לך בן" (בראשית י"ז:י"ט) ומורה שעודנה עוסקת בפעולת הלידה, שזה ההבדל בין שם התואר ובין הבינוני פועל, כמו הכותב, וסופר, ומחשב, ומונה שפירושם שעוסק בפעולות אלה. ולכן אמרו בנדה

(דף מ.) שצריך פסוק זה לרבנן (אף שכבר למדוהו מן "לבן או לבת") על חד עבורא (כגון יהודה וחזקיה בני ר' חייא שנשתהא אחרון אחר הראשון ג' חדשים וזה למד ממלת "זאת" שחייב שני קרבנות כמ"ש בסימן שאחרי זה) ולזה אמר "יולדת" שעדיין עוסקת בלידה אחת, לא אם נתעברה שנית שכבר נגמר הלידה הראשונה. וזה נלמד מן "לבן או לבת" (ועי' סימן שאחרי זה). ופלוגתת ר' יהודה ורבנן מפורש בכריתות (דף ט.) שר' יהודה סבירא ליה דולד ראשון גורם לקרבן ולכן הולד הג' הוא "אחר מלאת", כי חשבינן המלאת מולד הראשון. ורבנן ס"ל דולד שני גורם, והוא ב"תוך מלאת". ומבואר שם דלענין טומאה וטהרה, דהוה קולא, מודה ר"י דמנינן משני. ובזה אתיא סתמא דספרא (פרשה א מ"ט) כר' יהודה. ומ"ש האשה שיש עליה ספק חמד לידות... הוא משנה בכריתות (סוף פרק א) ובספרא גריס ברשב"ג "והשאר עליה חובה" ובתוספתא גריס "ואין השאר עליה חובה". וכן כתבו התוס' בבבא בתרא (דף קסו.) דיש שני גירסאות בזה ורבינו תם הגיה במשנה כמו שהיא בספרא. וכן בסמ"ג כתב דיש גי' אחרת במשנה "והשאר עליה חובה". והרמב"ם (פ"א מהל' מחוסרי כפרה) פסק שהשאר עליה חובה ובפירוש המשנה כתב דהלכה כרשב"ג מבואר שהיה גורס כן ברשב"ג. (ואף שלפי גירסא זו לא פליג את"ק, כבר כתב הרמ"ז [פ"א דשביעית מ"ו] דבדברי הרמב"ם אין לדייק הלכה מכלל דפליגי). והראב"ד שם השיג עליו והיה גורס "ואין השאר עליה חובה" ופסק כרשב"ג ועי' בקרבן אהרן מה שכתב בזה ואכמ"ל.

סימן לב

על מה שכתוב בספרא יכול אף ללידה ולזיבה וכו' מקשה בגמ' (כריתות דף יט, נדה מ) אלא יולדת דאכלה דם ויולדת דאכלה חלב בחד קרבן תסגי לה? ומשני אלא יכול תביא על לידה שלפני מלאת ועל לידה שלאחר מלאת קרבן אחר. ולדעתי, לא שבשו הברייתא, רק שמפרשים מ"ש "ללידה ולזיבה" היינו לידה שלאחר מלאת, שמשכחת בה טומאת זיבה, כי לידה שלפני מלאת טהורה מזיבה, וכמ"ש (פרק ד משנה ד) "תשב" – להביא את המקשה בתוך שמונים של נקבה שכל דמיה טהורים עד שיצא הולד. וגם שאם נאמר שבמפלת תאומים דאשתהי גם אחר מלאת לא תביא קרבן

בפ"ע כי שייך אל לידה הראשונה ממילא אם ראתה דם זיבה תחלה יהיה דינו כדם מחמת לידה, ותביא על הלידה והזיבה קרבן א' ובאמת היא זבה אחר שהיא אחר מלאת. ומ"ש ת"ל זאת, היא על פי שבארנו תמיד שמלת "זאת" ממעט – רק זאת תורת, לא תורה אחרת ר"ל רק כפי הנאמר ששים יום תשב על דמי טהרה, לא יותר, ואם נאמר שתביא קרבן אחד, משכחת לה שתשב יותר.

סימן לג

לזכר או לנקבה: מבואר אצלינו (בפר' קדושים סימן קא) שבכל מקום שאין מקום לטעות יבא וי"ו המחלקת ופה היה ראוי לומר "לזכר ולנקבה", בפרט שהדין נוהג בשניהם, ובזה לא יצדק מלת "או", רק וי"ו כמש"ש באורך. ודרשו חז"ל להביא את המפלת סנדל או שליא ר"ל היולדת דבר שהוא או זכר או נקבה, כי לא נודע מה היא. וכמוהו דריש בספרא (נגעים פרשה ה) "איש או אשה כי יהיה בו נגע" – או לרבות טומטום ואנדרוגנוס ר"ל שהוא איש או אשה ר"ל ספק. וכן במכילתא (משפטים) או בן יגח או בת יגח – לרבות טומטום ואנדרוגנוס ר"ל שהוא או בן או בת. ובנדה שר"ש למד טו"א מן "לבן או לבת" מפרש שהיא בן או בת, דהיינו טו"א וסבירא ליה דמ"ש "אשה כי תזריע" מרבה מפלת סנדל או שליא כמ"ש בספרא (פרשה א' משנה ו) דאתיא כר' שמעון, ופה לרבנן.

סימן לד

ואם לא תמצא ידה די שה: מ"ש אין אומרים לה ללוות התבאר בסדר ויקרא (סימן שכו). ומ"ש יש לה שה ואין לה צרכיו התבאר שם (סימן שכז) ומ"ש שתים היא מביאה ולא ג' התבאר שם (סימן שכח) שכל מקום שיאמר שם הרבים אין צריך לבאר שיהיו שנים, כי סתם רבים לא פחות משנים. וכל מקום שיאמר "שתי תורים" "שני כבשים", וכדומה בהכרח היה מקום לטעות כמש"ש באורך. ועל פי זה בארו פה שצריך לומר "שתי תורים" כי אם היה אומר "תורים" הייתי סבור שמביא ג' תורים כמו שמטמא מקדש שבעשירות מביא א' כשבה או שעירה לחטאת ובעוני מביא תחתיו שתי תורים, כן תביא פה שתי תורים תחת הכבש ותור לחטאת. והגם שיש ללמוד גם כן ממצורע שבעוני מביא א' תחת א' והוא דומה למצורע במה ששניהם מחוסרי כפרה

והקרבן בא להטהר לאכול בקדשים, יש לומר שדומה יותר למטמא מקדש שאין עני שלו מביא בהמה, משא"כ מצורע שהעני מביא כבש אשם, לכן הוצרך לכתוב "שתי תורים" – שנים דוקא ולא ג'.

סימן לה

אחד לעולה ואחד לחטאת: כבר בארנו בספר ויקרא (סימן שכט) שזה כתוב ששה פעמים בתורה. ושם התבארו הדרושים כולם וטעם כל שינוי הלשונות שמצא בזה. ופה העיר רק על פרט אחד – שבכל מקום הקדים חטאת לעולה, ופה הקדים עולה לחטאת. ונתן בזה ג' טעמים: (**טעם א'**) כבר הובא בספרא שם גבי מטמא מקדש ושם אמר שיכול הואיל ושנים באים תחת חטאת יהיו שנים חטאת ת"ל "אחד לחטאת" – ואין שניהם חטאת, "אחד לעולה" – ואין שניהם עולה ופרשתי שם שמ"ש "אחד לעולה" – אין שניהם עולה היא טעם ליולדת, שהקדים עולה לחטאת, והיא על פי הכלל הקבוע בלשון להקדים תמיד את העיקר במאמרו. ושם שבאו שני תורים תחת חטאת בהמה הוה אמינה דשניהם חטאת - הקדים לאמר "אחד לחטאת" - ר"ל ולא שניהם חטאת, ופה שבאו שניהם תחת כבש העולה הוה אמינא דשניהם עולה, הקדים לאמר "אחד לעולה" – ולא שניהם עולה. (**טעם ב**) מצד ששם באו על חטא והחטאת עיקר כמ"ש בזבחים (דף ז.) למה חטאת קודם לעולה? ריצה הפרקליט נכנס דורון אחריו. אבל כאן שלא באו על חטא, העולה עיקר וקודמת. (**טעם ג'**) מצד החליפין שבאו תמורתם. ששם באו שניהם חליפי חטאת והחטאת היא בעצם והעולה טפלה. וכאן באו שניהם תחת כבש העולה, אם כן העולה באה בעצם והחטאת טפל. ובריית זו מובאת בזבחים. ומ"ש דבר אחר: מה ת"ל "אחד לעולה ואחד לחטאת" היא לימוד אחר שכבר בארתי (ויקרא סי' שכט) שמ"ש במטמא מקדש וכן בנזיר טמא "אחד לחטאת ואחד לעולה" מורה שיקדים חטאת לעולה בהפרשה. וצריך אחד להפרשת בעלים וא' להפרשת כהן, שיקדים להפריש את החטאת תחלה. וכבר למד (שם סימן שלא) ממ"ש "והקריב את אשר לחטאת ראשונה" שזה בנה אב שחטאת קודם לעולה בכל מקום ומתוך כך אמר רבא בזבחים שם שמ"ש בספרא דביולדת חטאת קודמות למקראה הקדימה הכתוב, היינו שתהיה נקראת בענין תחלה

כן פרש"י (שם ובערכין דף כא). וכן דעת הרמב"ם (פרק ט מהלכות תמידין) שבכל מקום מפריש חטאת קודם לעולה. והתוס' תמהו על רש"י מה חידוש היא זה. ואינו תימה, שר"ל שהקדימו למקראה היינו משום צורך לשון המקרא שכפי דרכי הלשון וכלליה הוצרך להקדים עולה, לא מפני הסדר בהפרשתם. אמנם בן עזאי ס"ל שכיון שהקדים עולה לחטאת יש נפקא מינה לדינא שאם הפרישה עולה בראשונה תצרך להביא החטאת ממין העולה ואם הביאה עולתה תור וחטאתה בן יונה – תכפל להביא חטאתה בן יונה כן. לכן נכתב פה עולה קודם לחטאת. והת"ק חולק על זה וסבירא ליה דגם לענין זה דינו כבכל מקום שעיקר הוא החטאת. והוכיח זה ממ"ש "אחד לעולה ואחד לחטאת". והיא על פי מה שבארתי (ויקרא סי' שכט) שממ"ש גבי זבה "ועשה הכהן האחד חטאת והאחד עולה" - שניהם בה' הידיעה - ולא אמר "אחד לחטאת" בלמ"ד כמו פה, בא ללמד שיהיה האחד עולה ידוע על ידי שהיא ממין החטאת שהביא תחלה, עיי"ש שבארתי איך הוא מוסד בלשון העברי. ואם כן, אם היה פה הדין דאזלינן בתר הראשון - היה לו לכתוב "האחד לעולה והאחד לחטאת", בה' הידיעה, ובזה היה מוכרח שתהיה החטאת ממין העולה כמו שבארנו שם. אבל במ"ש "אחד" "אחד" - בלא ה' - אין הכרח לזה, ונשאר הדין כבכל מקום, שממין חטאת תביא עולה כמו שנלמד מזבה. וזהו שאמר מה ת"ל "אחד לעולה"? לפי שנאמר "את האחד חטאת" – ר"ל מה שנאמר בזבה בה' הידועה ומשם למדנו שיהיה העולה ממין החטאת ופה תלמוד לומר "אחד לעולה", בלא ה', וכולי. ומ"ש "וכפר" – מלמד שהכפרה בחטאת כי זה דומה למ"ש תחלה "וכפר" שהיא על ידי החטאת ולכן כפל זה שנית פה ללמד שעיקר הכפרה בחטאת.

סימן לו

אדם כי יהיה: כבר בארתי למעלה (ס' ב') שבכל מקום שתולדת התנאי חוזר לגוף הנושא ישמש תמיד במלת **אשר** לא במלת **כי** ובארתי שבפרשיות אלה בא זרות בלשון, במה שבא מלת "כי" תחת מלת "אשר", כי כפי חוקי הלשון הי"ל "אדם אשר יהיה בעור בשרו והובא", ושחז"ל למדו בכל אלה שבטומאת יולדת ונגעים וזבים אינו מטמא רק מן הדבור ואילך אבל טומאה שהי' בו לפני הדבור וקודם מ"ת אינה

מטמאה וזה ההבדל בין כי" ובין "אשר" שמלת "אשר" מורה קנין הנמצא בעצם אף מכבר ומלת "כי" מציין רק כי יהי' מעתה וזה שורש לכל הלימודים שלמד פה שהוא הדין בכל נגע שנולדה בעת שלא היו מטמאים כמו בקטן או בעכו"ם או במקום או בענין שאין מטמאים דומה כנגע לפני הדבור. וז"ש "אדם כי יהיה מה תלמוד לומר" רצונו לומר שהיה לו לומר "אשר יהיה" ומשיב לפי שנאמר ואיש או אשה כי יהי' בעור בשרם בהרת ומלמד אף בהרות שבהם מראות נגעים ג"כ טהורים אם נולדו בזמן שאין מטמאים כמו בקטן ובעכו"ם, אף שעתה נולד הקטן ונתגייר העכו"ם, או במקום שאין מטמאין כמו בקמט ובראש ובזקן, או בענין שאין מטמאים כמו בשחין ובמכוה ובקדח המורדין [**והיא לרע"ב ור"ש (פ"י משנה ח) שחין הבא מחמת דבר אחר) ומכוה שלא מחמת האש דאתי מרבויא (לקמן פ"ו מ"ו ופ"ז מ"ד) ולרמב"ם בפירוש המשנה שם שחין היא הכאה בכל מה שיוכה ומכוה היא הכאה בדבר שנתחמם באש. וקדח היא הנגע ההוה מליחה נשרפת נלהבת בגוף כמורסות והיציאות אשר ינקבו העור ונקרוהו מלשון "כי אש קדחה באפי" ומ"ש המורדים פי' שלא נתרפאו יפה ולא העלו קרום כקליפת השום שאינו מטמא משום נגע (כמ"ש לקמן פ"ו מ"ה ופ"ז מ"ג) וי"ג המוררים שנ?? מהם ריר וליחה. וצריך להוסיף חזר הראש והזקן ונקרחו, השחין והמכוה והקדח ונעשו צרבת כמ"ש בנגעים פ"ז מ"א**] הנה בכל אלה אף שעתה ראוים לטומאה – אין מטמאין, כיון שחלו בשעת פטור ודומים לנגע לפני הדבור. ומ"ש בין להקל וכו' מובא בנגעים (שם מ"ב) ומפרש להקל שהיתה כשלג ונעשה כסיד או שנשתנה מצמר לבן לקרום ביצה להר"ש והרע"ב שאין מצטרפין רק שני אבות ואב ותולדה דידיה. ולדעת הרמב"ם (פ"א מה' ט"צ) דכולהו מצטרפי הוא הדין הנשתנה משלג לכל המראות ולהחמיר הוא בהפך שנשתנה ממראה כהה למראה עזה לכל אחד כדאית ליה. ומ"ש לא אם אמרת בזבין שלא טמא בהם אנוסין כמ"ש זבין (פרשה ה משנה ז) ומ"ש מצורע טמא אנוסין (מצורע פרשה ה משנה ד) והק"א חלק מאמר זה לשני לימודים ועפ"ז נדפס התחלת משנה ב' כי יהיה מן הדבור וכו' וזה אינו וכן משמע מן המשנה שם אלו בהרות טהורות שיה בו קודם מ"ת בנכרי ונתגייר, וכו' וכן משמע מהר"ש והרע"ב שהכל לימוד אחד וכמ"ש.

סימן לז

אדם כי יהיה בעור בשרו – בפרשה זאת תופס לפעמים לשון **עור בשר** ולפעמים לשון **עור** לבד ולפעמים לשון כי יהיה בו, ולמדו רבותינו כי בנגעי הבשר שאחד מסימני טומאה שלו היא שער לבן יש מקום לטעות שאם בא הנגע במקום שאין מגדל שער כגון תוך ידו אינו מטמא (כי חסר א' מסימני טומאה) לכן תפס לשון "עור בשרו" שכולל גם מקום הבלתי מגדל שער, כי המקום המיוחד לגדל שער כמו הראש והזקן נקרא בשם "עור ראשו" - שכן בנתק וקרחת וגבחת לא בא לשון בשר - ובהפך אמר שם "כמראה צרעת עור בשר" הרי שעור בשר מגביל נגד עור ראש. ולכן בפסוקים אבג"ד בפרשה זו שמדבר מסימן של שער לבן תפס לשון "עור בשר" ללמד שאעפ"כ גם עור בשר שאין מגדל שער מטמא. ובפסוקים הוז"ח שמדבר מדין פשיון תפס לשון "עור" לבד. וכן בפרשה השניה שמדבר מדין מחיה, כי שם אין צורך לומר זה, רק בפסוק י"א אמר "צרעת נושנת היא בעור בשרו" ללמד שמחיה לבד מטמא בלא שער לבן כמשי"ת שם - ורמז ע"ז בעור בשרו. ובשחין ובמכוה שהתחיל "ובשר כי יהיה בעורו" לא הוצרך לכפול אח"כ בעור בשרו ובמ"ש גבי בוהק "בעור בשרם" היא להגביל טהרת עור הבשר מצרעת נגד טהרת הראש מנתקים שיאמר שם אחריו - וז"ש בספרא מקום שאין ראוי לגדל שער לבן מנין ת"ל בעור בשרו ריבה - (וזולת זה כתב כמה פעמים "בעור בשרו" למעט המקומות שאין מטמאים בנגעים שחושב (פ"ו דנגעים מ"ח) תוך העין, תוך האזן. ועמש"ש בתוספתא דאודם השפתים אין מטמא כתב הכ"מ בשם הרי"ק דאע"ג דגבי הזאה וטבילה חשבינן להו כגלוי הכא ממעט להו מדכתיב כ"פ "בעור בשרו" ומטעם זה ממעטינן עור כף הרגל (זה אינו דעור כף הרגל ממעט לקמן מן עד רגלו)

סימן לח

בהרת היא – המראה המבריק ביותר מלשון "בהיר היא בשחקים" והמראה הבלתי מבריק כל כך קורא בערכה בשם "שאת" - מלשון "ירום ונשא וגבה מאד" כי המראה הכהה נראית נגבהת נגד הבהירה ממנה וז"ש שאת זו מוגבהת (כצ"ל וכ"ה בר"ש ובסמ"ג ולא כמ"ש בספרים מובהקת) וספחת היא דבר הטפל כמו ונספחו על בית

יעקב. וממ"ש שאת או ספחת משמע שמדבר בדבר הטפל לשאת וכן אמר בשבועות (דף ו' עמוד ב) אין ספחת אלא טפילה אשכחן טפילה לשאת, טפילה לבהרת מנא לן? אר"ז נאמר לבנה בשאת ונאמר לבנה בבהרת. מה לבנה האמור בשאת יש לו טפילה אף לבנה האמור בבהרת יש לו טפילה. במתניתא תנא הטיל הכתוב ספחת בין שאת לבהרי ל"ל כשם שטפילה לשאת כך טפילה לבהרת מבואר שעיקר ספחת נאמר על שאת. ולפ"ז מ"ש בספרא ספחת זו שני לבהרת הוא הפך הפשוט והפך מדברי הגמ'! וגם יפלא שבגמ' לא הזכירו ברייתא דפה ולא הדרוש של ומראהו עמוק והר"ש נדחק שברייתא דפה אתיא כר"מ (ריש נגעים ולקמן פרשה ב' מ"ד) ולא ידעתי מה הועיל בזה דגם לר"מ עיקר שם ספחת אשאת קאי: ומצאתי בירושלמי (פ"ק דשבועות) שם הביא ברייתא דפה ככתבה וכלשונה ומסיים עליו אר"א זו דברי ר"י ור"ע אבל דברי חכמים שאת ובהרת אחת. ספחת שניה לזה ולזה מתניתא אמרה כן נעשית כספחת שאת ספחת עזה ולהבין סתום בסתום ולשום חקרי לב לפלגות דברי הרמב"ם שפסק (בפ"א מה' ט"צ) שכל הד' מראות מצטרפות זו עם זו שהתפלא עליהם הכסף משנה שהם נגד דברי הגמ' ולהבין גם דברי הגמ' אשר הק' בה התוס' והמפ' כמה קושיות ונמצא לה פתרון אחר כפי שטת הרמב"ם ז"ל אומר בזה, שלדעת חכמים אשר שנו במשנה "בהרת עזה כשלג שניה לה כסיד ההיכל שאת כצמר לבן שני' לה כקרום ביצה" אין כאן ד' מדרגות בענין כמות הלובן -זה למטה מזה- רק שני איכיות שבכ"א יש שני כמויות. רצוני שלדעת חכמים בהרת ושאת הם שני מינים מפורדים: לובן מזהיר ולובן בלתי מזהיר. הבהרת היא המראה היותר לבן במין הלובן המזהיר ונקרא בהרת ע"ש זהירתו וצהירתו כמו בהיר היא בשחקים והאור מזהיר ומתנוצץ והוא כשלג שמזהיר. ותולדתו היא סיד ההיכל שמזהיר ג"כ שאינו חזק כשלג. והשאת היא מין לובן אחר, הבלתי מזהיר, והיותר חזק במין זה היא צמר לבן, ונקרא שאת שנראה מנושא נגד הבהרת המזהיר, כצל נגד החמה. ותולדתו היא קרום ביצה שהיא מדרגה השני' בלובן הבלתי מזהיר. אמנם בין בהרת ושאת אין שם מדרגות בענין הכמות - כי שניהם שוים בכמות הלובן, כי הם שני מיני לובן מפורדים שלא יצדק לשום ערך ביניהם לאמר שהשלג הוא יותר לבן מן הצמר כמו שא"א לשים ערך בין הלובן

ובין הירוק. וכן א"א לשים ערך בין סיד וקרום ביצה בהיותם מינים מפורדים. אבל דעת ר"ע שארבעה אלה הם ד' מדרגות בכמות, שבהרת חזק מצמר, וצמר מסיד, וסיד מקרום ביצה. ולפ"ז מה ששואל בגמ' "אשכחן טפילה לשאת. טפילה לבהרת מנ"ל?" יצדק לשיטת חכמים ששאת ובהרת הם שני מינים שוים במעלה כמש"ש אר"ח משל דרבנן למהד"ד לתרי מלכי ותרי אפרכי מלכו של זה למעלה ממלכו של זה וכו' ופריך האי זה למעלה מזה וכו' אלא מלכו של זה למעלה מאפרכיא דנפשיה ומלכו של זה למעלה מאפרכיא דנפשיה – ר"ל, אבל שני המלכים הם במעלה אחת, וכן שני האיפרכיות. ובזה יש מקום לומר שספחת השאת טמא ולא ספחת הבהרת והוצרך ללמד ממה שהטיל ספחת באמצע. לא כן לר"ע, שלדעתו הולכים המדרגות ארבעה לפי הכמות. אם נאמר דספחת קאי על שאת לבד ממילא יהיה זה סיד ההיכל שהוא אחר השאת בכמות. ואף שסיד היא תולדות הבהרת באיכות, הלא לר"ע לא אזלינין בתר האיכות רק אחר הכמות. וז"ש בספרא (דסתמא הוא אליבא דר"ע) ספחת זה שני לבהרת ר"ל אם יכתב רק ספחת לבד, נאמר שספחת השאת היא סיד ההיכל, שהיא לפי האמת שני לבהרת באיכות כי הוא אחר השאת בכמות (לא אחר הבהרת שרחוק ממנו ב' מדרגות) וקרום ביצה לא נדע כלל. כי אי אפשר לומר שספחת השאת קרום ביצה, שרחוק ממנו ב' מדרגות ויהי' מדרגה ד' טמא ומדרגה ג' טהור, כלפי לייא! לכן כתב "ומראה הנגע עמוק" שמזה מרבינין מראה כסיד ההיכל (כמו שית' בס' נב) וממילא מיותר ספחת על קרום ביצה שהיא שני לשאת. ויתי' זה היטב לקמן סימן נ"ב. ולפי"ז לר"ע שני לבהרת ושני לשאת שניהם הם ספחת השאת ר"ל ששני אבות הם – בהרת ושאת, ואחר השאת עוד ב' מדרגות למטה שטמאים מריבוי הכתוב. וז"ש בירושלמי על ברייתא זו "זו דברי ר"ע ור' ישמעאל" רצונו לומר שס"ל זה למעלה מזה, "אבל לדברי חכמים שאת ובהרת אחת" – ר"ל שניהם שוים במדרגה, וספחת היא שניה לבהרת ושניה לשאת שג"כ שוים במדרגה והי מינייהו מפקת. ועז"א מתניתא אמר כן (כיון על הברייתא שהובא בגמ' "הטיל הכתוב ספחת בין שאת לבהרת לומר כשם שיש תולדה לשאת כך יש תולדה לבהרת) וז"ש נעשית ספחת שאת ספחת עזה ר"ל מן ברייתא זו מבואר שספחת עזה היא מדרגה שוה עם ספחת שאת עד

ששניהם נכללים בשם ספחת אשר לא יתכן לומר כן לר"ע ובזה יתבאר לך סוגית הגמ' דשבועות "אר"ח מאן תנא מראות נגעים דלא כר"ע, דאי כר"ע דאמר מראות נגעים זה למעלה מזה א"כ טהרת סיד ההיכל מלצרף. בהדי מאן לצרפי'. לצרפי' בהדי בהרת, איכא שאת דעדיף מיניה. לצרפיה בהדי שאת, לאו תולדה דידי' היא." – ר"ל שבאמת לר"ע דאמר זה למעלה מזה לית לי' הבדל האיכות כלל רק הבדל הכמות וסובר דכולם מין אחד הם ואין צמר משונה משלג במה שזה מזהיר וזה אינו מזהיר רק שמה ששלג מזהיר היא מדרגה כמותי חזק בלובן נגד לובן כמוהו הבלתי מזהיר, ולדידיה סיד וקרום ביצה שניהם תולדות השאת, ומרבינן להם מן ספחת ומראה עמוק כמ"ש בספרא אבל אם נאמר דמתניתין כר"ע, ור"ע ס"ל גם הבדל האיכות, א"כ טיהרת סיד ההיכל מלצרף ר"ל אין לו אב שיצא ממנו ויצורף אליו לענין טומאה (ואין פירושו שיצרף כשיעור, שבאמת כל הדי' מראות מצטרפים כדעת הרמב"ם רק פי' שיצורף אליו להיות ספחת וטפילה שלו וכפי' הרמב"ן בפרושיו) שאם תרצה לצרפו בהדי בהרת, ר"ל ללמדו מן בהרת – איכא שאת דעדיפא מיני' וא"א שתהיה ספחת הבהרת אחר שהטפל לבהרת יהי' שאת שהיא אחריו וראוי שהטפל לבהרת יהיה לובן הדומה לשאת במדרגה. וכן א"א לצרפו שיהי' טפילו של שאת אחר שהיא מין אחר. ומקשה א"ה קרום ביצה נמי בהדי מאן לצרפי' ר"ל דהי"ל להקשות גם על קרום. ומשיב, שעל קרום ל"ק אחר שרבתה תורה ספחת לשאת ואי אפשר לומר שהיא סיד היכל, שהיא מין אחר על כרחך היא קרום ביצה שהוא אחריו, אבל על סיד קשה דהא ספחת הבהרת אין מפורש במקרא ולר"ע צ"ל שהיא ספחת השאת כנ"ל ובאמת אינו בר מיני' ולפי"ז מ"ש הרמב"ם שכולם מצטרפין אין סתירה לדבריו ממה שמק' בגמ' בהדי מאן לצרפי' שאינו לענין צירוף חצי שיעור רק לענין צירוף שתהיה טפילה שלו (וכשתעיין תראה שדעת הראב"ד בהשגה א' פ"א מה' ט"צ דלרבנן סיד ההיכל וצמר כי אהדדי נינהו בכמות רק שנוטים זה מזה באיכות והכי אי' בשבועות ר"ל כי הוא היה גורס כגי' המאור במשל דר"ח למהד"ד... מלכו של זה למעלה ממלכו של זה ומאפרכי' דנפשי' ואפרכי דנפשי' כמלכי' דאידך ולדעת המאור שההבדל במשמושן היא ג"כ קרוב לזה. והרמב"ן השיג עליהם ולדעתו הם גדולים זה מזה בכמות וזה

ג"כ דעת הרמב"ם ובכ"ז ס"ל שהם שני סוגי איכיות מפורדים וע"ז סובבים המשלים שבגמ' ועפ"ז י"ל סוגיות הירושלמי רק שאכמ"ל יותר

סימן לט

כבר בארנו (פ' שמיני ס' קמ"ה) שכ"מ שיזכיר פעל אחד על שנים ושלשה דברים ידבר לרוב בלשון רבים ואם ידבר בלשון יחיד ירמוז איזה צירוף שיש להדברים בצד מה וכמ"ש אך מעין ובור מקוה מים יהיה טהור שמצטרפין זע"ז וכן במ"ש והיה בלשון יחיד למדו שמתאחדים ע"י צירוף (והיינו שני האבות או אב ותולדה דידיה מצטרפים לשיעור להר"ש והרע"ב ולהרמב"ם כולהו מצטרפים). וכן בספרא (פי"ד מ"ב) והיה הנגע ירקרק או אדמדם שמצטרפים ומ"ש לפטור ולהחליט מפורש באורך פ"א דנגעים מ"ג

סימן מ

והיה בעור בשרו – ואח"כ אמר וראה הכהן את הנגע בעור הבשר בלא כינוי. ודעת הת"ק דכיון שבכל הפרשה כתוב בעור בשרו בכינוי אזלינין בתר עור בשרו של נראה (וגרמוני שהוא לבן ביותר פוטרין אותו גם בבהרת עזה ואת הכושי מסגירין גם בנגע כהה) ומ"ש בעור הבשר היא לדרוש שית' (פרק ב' מ"א. ודעת ר' ישמעאל ור"ע וחכמים שמ"ש בעור בשרו הוא דרך הלשון ולא נלמד ממנו דבר רק ממ"ש פעם א' בעור הבשר מורה שאזלינין בתר כל אדם . ולהראב"ד הביאו התוי"ט יש חילוק ביניהם דלר' ישמעאל לא יצויר טומאה בגרמוני וכושי ולר"ע וחכמים יכולים לעמוד עליהם והוא לר"ע ע"י סמנים ולחכמים א"צ להקיף סמנים רק לשער כאדם בינוני כי ר"ע ס"ל שאחר שכתוב וראה הכהן את הנגע דצריך שיהי' עיניו בה בשעת ראיה וא"א לראות ולשער רק ע"י סממנים וחכמים ס"ל דיוכל לראות ולשער כבינוני. ועיין לקמן (סימן מד). ור' יוסי (ובמשנה גרס ר' יהודה) ס"ל שיתקיימו שני הכתובים ושניהם להקל דספק נגעים להקל (כמ"ש פרק ב משנה ב) ודברים אלה כולם מובאים בנגעים (פרק ב משנה א

סימן מא

השאת והבהרת הם שמות מציינים שינוי המראה שנתחדשה בעור ושם ננע מציין המכה והמכאב. "עוד נגע אחד אביא על פרעה". "נגוע מוכה אלקים ומעונה" (ישעיהו נ"ג:ד') ויען יצויר שיתחדש שינוי בעור שלא ע"י מכה ומכאב אמר שיהיה נגע וז"ש מלמד שהוא מצטער ממנו. ובמ"ש לנגע בלמ"ד היינו שהיה נגע ניכר לכל עד שהכל רואים שהוא מצטער מזה ששימוש הלמ"ד אחר מלת "והיה" (במקום שלא יורה התהפכות דבר לדבר) יורה שהוקבע לדבר כך, כמו והיית לאב המון גוים, והיה ה' לי לאלקים. וז"ש ומנין שאף אחרים וכו' ת"ל לנגע

סימן מב

לנגע צרעת: כתב מהר"ע ספורני הנה אמר לפעמים "נגע צרעת הוא", ופעמים "צרעת היא", ופעמים "צרעת נושנת היא", ופעמים "נגע הוא", כי אמנם יש לצרעת כמו לשאר החולאים עתות התחלה ותוספות ותכלית אם ירפא החולי תהי' לו ירידה. ג"כ ויקרא להתחלה נגע בלבד. ולתוספות נגע צרעת וכאשר תתישן תקרא צרעת נושנת וכאשר תהי' בירידה יאמר נרפא הנגע נרפא הנתק עכ"ד ואמת שבטהרה אמר תמיד וטהר את הנגע ובכ"ז מצאנו ג"כ "והנה נרפא נגע הצרעת" וכן בימי ההסגר ובטומאה לפעמים קורא אותו נגע ופעמים צרעת ופעמים נגע צרעת. אולם חכמינו האמתיים היה להם בזה חוקים אמיתיים נאמנים ששם **נגע** יציין לרוב את השער לבן ושם **צרעת** יציין לרוב טומאת המחיה שכן תראה שבכל פרשת המחי' השתמש בשם צרעת – "נגע צרעת כי תהיה", "צרעת נושנת היא", "ואם פרוח תפרח הצרעת וכסתה הצרעת", וכן כולם אבל בפי' שער לבן קראו לרוב בשם נגע וכן אמר בספרא (מצורע פרשה א' משנה ו') "והנה נרפא הנגע" זה שער לבן. "הצרעת" זה המחיה. וכן בספרי (פר' תצא) "השמר בנגע" זו שער לבן, "הצרעת" זו מחיה. וכן דרש לקמן סימן נ"ג ובכ"מ כמ"ש באילת השחר (כלל תעח) וכששינה והזכיר שם צרעת ע"כ בא ללמוד איזה דבר מדין המחיה ודרשוהו לרוב על שיעור כגריס כמו שלמד גם לקמן פ"ג מ"א, פ"ז מ"ט , פי"א מ"ח, פי"ד מ"ד משם צרעת שהיא כגריס. כי שיעור כגריס מפורש במחיה כמו שלמד בספרא (פרשה ג מ"י ומי"א) ממ"ש "ומחית בשר

חי בשאת" שתהיה המחיה שהיא כעדשה באמצע השאת וכשני שערות מקיפים על עדשה מכל צד היא שיעיר גריס. ושואל ל"ל קרא הלא נלמד מבנין אב משם. ומשיב דשם א"א בענין אחר כיון דשיעור המחיה כעדשה וכשני שערות הנגע סביבו בהכחר היא כגריס אבל השער לבן אין לו שיעור, ונאמר שדי בנגע כ"ש. ומה שק' עמ"ש בספרא (פ"ג מ"א) בנין אב לכל הצרעת שיהיה כגריס יתבאר שם סימן עה

סימן מג

והובא אל אהרן הכהן או אל אחד מבניו הכהנים כתב הראב"ע טעם אהרן הוא הכהן המשוח תחתיו. וטעם אחד מבניו הכהנים ההדיוטות שנמצאו חוץ למקדש. וטעם הכהנים שלא יהיו הפסולים וחז"ל דקדקו כפי האמת עכ"ד . אולם הם העמיקו יותר ודבריהם בנוים על שלשה כללים כלל א – בכ"מ שיזכיר דין הנוהג לדורות ויאמר שיהי' המעשה ע"י **אהרן** יכוין על הכ"ג העומד במקום אהרן. כמו בכל מעשה עבודת יוהכ"פ שהזכיר העשי' באהרן ופי' הכ"ג . ובכ"מ שיזכיר **אהרן ובניו** . פי' הכ"ג שעומד במקום אהרן והכהנים ההדיוטות שעומדים במקום בניו, כמו "והנותרת ממנה יאכלו אהרן ובניו", "זה קרבן אהרן ובניו" כמ"ש (בפ' צו סימן לט באורך) ודרך הכתוב להזכיר שם אהרן סתם תמיד (זולת במקום שמיחס את בניו אליו כמו פנחס בן אלעזר בן אהרן הכהן) ובמקום שיזכירנו בשם אהרן הכהן לא ידבר בו מצד שהוא כהן גדול שהיא מיוחד לשם אהרן, רק מצד שהוא כהן לבד . כמו "ונתתם ממנו תרומת ה' לאהרן הכהן" שהיא לכל כהן. "הקרב את מטה לוי והעמדת אותו לפני אהרן הכהן ושרתו אותו" ששירות הלוי לא הי' מיוחד אל הכ"ג (ומ"ש את בגדי הקדש לאהרן הכהן (שמות ל"ה:י"ט ושם ?? ??) ללמד שהבגדים הם תנאי לכהונה בזמן שאין בגדיהן עליהם אין כהונתם עליהם) (וזה עפ"י הכלל שיסדתי [שמיני ס' מא ובכמה מקומות] שבכ"מ שכתב תואר א' מיותר בא לתת איזה גדר ופי' ותואר הכהן, שבא שלא לצורך אחר שבכ"מ יודיענו בשם אהרן לבד, היא לדייק שמדבר רק מצד הכהונה לבד) וז"ש בספרא אין לי אלא אהרן עצמו (פי' הכ"ג שעומד במקום אהרן) מנין לרבות כהן אחר ת"ל הכהן. שממה שהוסיף שם הכהן ידעינן שר"ל כל כהן אף הדיוט, וכמו שבכל הפרשה אמר וראה הכהן. כלל ב – הנה בארנו (ויקרא

ס' לח) שיש הבדל בין שם **בני אהרן** ובין שם **הכהנים** . ששם בני אהרן כולל כל מי שהוא מבניו אף החלל ובע"מ, ושם כהן לא יבא על החלל בשום מקום. והבעל מום לפעמים יתואר בשם כהן ולפעמים לא. ועפ"ז בארנו שיש הבדל בין אם אומר "**בני אהרן הכהנים**" ובין אם יאמר "**הכהנים בני אהרן**" שאם יאמר תחלה שם בני אהרן שכולל הכל, בא שם הכהנים אחריו למעט שם בני אהרן (כי שם השני מפרש את הראשון תמיד) – לא כל בני אהרן רק הכהנים הכשרים וממעט חללים ובע"מ. אבל כשאומר "הכהנים בני אהרן" שבא שם בני אהרן לרבות לאו דוקא כהנים רק הוא הדין כל בני אהרן, מרבה בע"מ כיון שהם בני אהרן עיי"ש בפרטות. אולם פה ששני השמות "מבניו" "הכהנים" שניהם באו להוסיף על שם "אהרן הכהן" וכיון שבמ"ש "אהרן הכהן" נכללו אף כהנים הדיוטות א"כ מה שהוסיף "מבניו" הוא לרבות אף כהנים פסולים לעבודה. ושם כהנים בא לפרש רק "כהנים-פסולים-שהם-כהנים" והוא הבע"מ לא אותם שאינם כהנים שהם החללים. [וזה עפ"י הגדר אשר שמנו (באילת השחר סימן רל"ז) בענין אין ריבוי אחר ריבוי אלא למעט ויסודו בחכמת ההגיון דרשהו משם ותבין] וז"ש בספרא מנין לרבות בע"מ ת"ל מבניו. או יכול שאני מרבה חללים ת"ל הכהנים כלל ג – אולם על זה יקשה שלא היה לו לאמר "אל אהרן הכהן" כלל. רק "והובא אל אחד הכהנים בני אהרן" וכל מקום שהקדים שם הכהנים לשם בני אהרן מרבה בע"מ וממעט חללים כמו במ"ש "אמור אל הכהנים בני אהרן", וכמ"ש (ויקרא ס' הנ"ל) על זה משיב ומנין לרבות כל ישראל ת"ל או אל אחד. וזה מוסד על כלל שלישי כי מצאנו שם המספר אחד בסמוך ובנפרד – אחד [בפת"ח] אחד [בסגו"ל קמ"ץ] וכשבא בסמוך יבא אחריו לפעמים מ"ם השימוש – אשים את נפשך כנפש אחד [בפת"ח] מהם (מלכים א י"ט:ב') ולפעמים ה' הידיעה – אחד ההרים, אחד העם או בלא הא – מאחד שבטיך [בפת"ח] וכבר העירותי על זה במאמר מיוחד ונתתי הבדלים ביניהם. ושורש הדברים עפמ"ש המדקדקים כי אחד [בפת"ח] ואחד [בסגו"ל קמ"ץ] הם שני משקלים: אחד [בסגו"ל קמ"ץ] היא ממשקל הכבדים כמו סבל, שבת [פת"ח קמ"ץ] רק שנשנתה לסגו"ל בעבור קמצות החי"ת כמו גחל [סגו"ל קמ"ץ], פחם [סגו"ל קמ"ץ]. והשני ממשקלים הקלים כמו נחש שחת .ולפעמים

יבא שם אחד [בפת"ח] משם אחד [בסגו"ל קמץ] עיין בדבריהם באורך ולפ"ז שם "אחד" [סגו"ל קמ"ץ] בא להוציא השניות – אחד ולא שנים, כי הוא שם המספר. ושם "אחד" [בפת"ח], כשבא בסמיכות, משם אחד [בסגו"ל קמ"ץ] יבוא על האחד הנודע (כמו שגדרתי גדר זה למעלה- סימן יד כלל ג – בשם "שלשת" "ארבעת") כמ"ש אחד ההרים הר המוריה. "אחד העם" זה המלך. אבל כשבא אחריו מ"ם שאז אינו סמוך ובא ממשקל הקל, מורה "כל אחד שיהיה" – "יהי נא דברך כדבר אחד מהם" (מלכים א כ"ב:י"ג) "גם אתה כאחד מהם" (עובדיה) "ולא הרעותי את אחד מהם" (במדבר) פי' כל מי שיהיה וז"ש בספרי (תצא פסקא רפח) ויבמות (דף מד) כי ישבו אחים יחדיו ומת אחד מהם, מנין אפי' הם מרובים ת"ל ומת אחד מהם, שאם היה הכוונה אחד ולא שנים היל"ל אחד [בסגו"ל קמ"ץ] מהם, אבל אחד מהם פי' כל שיהיה ושם הארכתי בזה. וכן פה אמר אחד מבניו [בפת"ח] פי' כל מי שיהיה שאם היה אומר אחד הכהנים מבניו הייתי מפרש אחד המיוחד דהיינו כהן מורה הוראה. כהן חכם. אבל כשכתוב אחריו מ"ם, שאינו סמוך, פירושו כל כהן שיהיה אף כהן עם הארץ, אף שוטה רואה את הנגעים ומורה עפ"י דבר החכם. וז"ש ומנין לרבות כל ישראל ת"ל או אל אחד מבניו שלכן כתוב אחד במשקל הקל (שזה נודע מן המ"ם מבניו שמעיד שאינו סמוך) ללמד אפילו כהן שוטה ובזה מרבה כל ישראל ר"ל לענין ההוראה, שהישראל יורה הדין לכהן וזה מוכח ממ"ש אל אחד מבניו שאפילו כהן שוטה. ויען שנוכל לטעות שפירושו שמרבה כל ישראל לראות הנגע מקשה "אם סופינו לרבות כל ישראל מה ת"ל אל אחד מבניו" , ומשיב שזה לענין שתצא הטומאה והטהרה מפי כהן, רק כיון שדי אפילו כהן שוטה ממילא עיקר המורה הוא החכם שבישראל שהוא רואה ואומר לכהן: ואגב ידעינין ג"כ שדי בכהן אחד משום שנוכל לטעות מהיקש נגעים לריבים . ומ"ש מה ריבים שלא בקרובים הוא דעת ר"מ וחכמים פליגי עליו כמ"ש בסנהדרין (דף לד) ובנדה (דף נון)

סימן מד

היה יכול לומר סתם "וראה הכהן" (כמ"ש בפסוק ח'. י'. יג'. כ'. וכדומה) או לאמר "וראהו הכהן" בכינוי (כמ"ש בפסוק ה' כז' ובכמה מקומות) ולמה חזר את שם הפעול

לחנם וכבר מבואר אצלינו (באילת השחר פרק טו) שבכל מקום שיחזר השם יש בו טעם. פירשו חז"ל שראיה סתם כשלא יבא הפעול אחריו יהיה ראיית העין לבד. "וירא ה' וינאץ". "ובהשחית ראה ה' וינחם". עד שיבא לפעמים על ראיית השכל כמ"ש במו"נ (ח"א פ"ד). וכשיאמר "וראהו" או "וראה אותו" יש לפרשו שיראה את האדם המנוגע, לכן אמר שיראה את הנגע דוקא ויתן עיניו בו בשעת ראיה. ומ"ש "בעור הבשר" שהיא מיותר לגמרי. מפרש שמ"ש "בעור הבשר" מוסב על פעל "וראה". שיראה את הנגע כמו שהוא בעור הבשר ויראה את הבשר שסביבו ג"כ ועפי"ז הוסיף ריב"י שצריך שיהי' החוצה לו סמוך לעור הבשר וראוי לפשיון ובתוספתא ריב"י אומר היתה בהרת סמוכה לראש לעין לאזן לחוטם לפה טהור שנאמר וראה הכהן את הנגע בעור הבשר וכולי, ולדעת הרמב"ם (פ"ו מה' נגעים ה"ג) היא דבר אחד עם הת"ק . ולכן פסק (בפ"ט ה"ד) גם כת"ק, ולא כרי"ק שכ' שס"ל דפליגי את"ק. והראב"ד חולק וס"ל דאין הלכה כריב"י וממ"ש "בעור הבשר" ולא אמר כמו בכל מקום "בעור בשרו" בכינוי דס"ל דמשערין באדם בינוני והיא כדעת חכמים ונתבאר למעלה (סימן מ)

סימן מה

יש הבדל בין **שֵׂעָר** ובין **שַׂעֲרָה**. שם שֵׂעָר היא שם הקיבוץ ולא יבא על היחיד כלל כי זה ההבדל בין שמות המינים ובין שמות הקיבוץ, ששם המין יבא על היחיד ועל הרבים כמו "ויהי לי שור וחמור" שבא על הרבים כפרש"י שם, ובא גם על שור וחמור אחד. לא כן שם הקיבוץ שעקר הנחת השם על דבר המקובץ מאחדים רבים, ולא יבא על האחד כלל כמו - "ארץ חטה ושעורה", "והפשתה והשעורה נוכתה", "ודם ענב תשתה חמר". וכן שם שער בא רק על קיבוץ שערות - "כולו כאדרת שער", "איש בעל שער", "קדקד שער". ובסמיכות "גדל פרע שְׂעַר ראשו", "ושְׂעָרֵך צמח". אבל שם שערה מורה שערה אחת - "קולע אל השערה" (שופטים כף) ובסמיכות "תסמר שערת בשרי" (איוב ד׳:ט״ו) ר"ל כל שער בפני עצמו נעשית כמסמר. ושַׂערות היא ריבוי מן שערה כמו שכתב בעל מקנה אברם (בשער השמות במשקל פֶּעַל) שבא ממנו שם הרבים. אבל מן שֵׂעָר [ציר"י קמ"ץ] לא נמצא שם ריבוי. ויש הבדל בין

כשאמר "ואמרטה משער ראשי" (עזרא ט':ג') שפי' קצת מן השער ובין מ"ש "אם יפול משערתו ארצה" (מלכים א א':נ"ב) שר"ל אף מקצת מן שערה אחת לא יפול (ונמצא עוד שם "שַעַר" [פת"ח פת"ח] והיא שם הזכר מן שערה כמו נער נערה, ובא ב' פעמים בתנ"ך – "שער הרגלים" (ישעיהו ז':כ') "שערך כעדר העזים" (שה"ש) והיא על שער הבלתי מורגל כמו שער הרגלים ושער המליצי שנז' בשיר) ומה צדקו דברי חז"ל במ"ש מיעט שער ב' שערות כי אא"ל שערה אחת שאז היל"ל "ושערה בנגע". ולא שר"ל כל השערות שאז היל"ל "ושְעַר [שב"א פת"ח] הנגע" או "ושערו" אבל שֵעַר [ציר"י קמ"ץ] היא ריבוי סתמית שהיא לא פחות משנים. וכמ"ש (ויקרא ס' שכח) ובכ"מ. ואמר (בפסוק ד) ושערה לא הפך לבן לרבותא שאף שער א' לא הפך מ"מ יסגיר.

סימן מו

ושער בנגע הפך לבן: אם היה אומר "ושער הפך לבן" היה משמע כל שנמצא שער לבן אף חוץ לנגע היא סימן טומאה. לכן אמר "ושער בנגע" להטיל תנאי שיהיו שורש השערות בנגע עצמו. ובכל זאת אין צריך שישכבו כל השער בנגע דא"כ היל"ל "ושער הפך לבן בנגע" שאז היה מלת בנגע נשוא המאמר שצריך שהשער יהיה כולו בנגע אבל כשאמר ו"שער בנגע" היינו השער אשר בנגע יהיה "הפך לבן" – לא שישכב בנגע. וכן דריש בספרא (פרשה ה משנה ה) על ובו שער צהוב דק

סימן מז

ושער בנגע הפך לבן: פעל "הפך" לא בא רק על השינוי. אם שינוי מקום או מצב: "הפך פניו", "הפך ידו", "ויהפך את הערים". אם שינוי תכונה ואיכות: "הפך ים ליבשה", "הפך לבם לשנוא עמו". ובמכלתא (בשלח דף כף) "ויהפך לבב פרעה" לשעבר וכולי, ולא יצדק על דבר שלא נעשה בו שינוי. וז"ש הפך לבן לא הקודם שאם היה לבן מתחלתו לא יצדק פעל הפך והיל"ל ושער בנגע לבן: ועדיין יצויר שהיה ההיפוך בתחלה שהיה שחור ונהפך ללבן ואח"כ בא הנגע . אך הלא אמר בנגע הפך לבן משמע שהנגע הפכה את השער . ודע כי פעל הפך מצאנוהו עומד' ויוצא . "כאשר הפך איש מעל מרכבתו" (מלכים ב ה':כ"ו) הפכו ביום קרב (תהלות עח) – עומד. "הפך לבם לשנוא עמו" (שם קה) "הפך את מימיהם לדם" (שם שם) – יוצא . וכ"מ

שהוא עומד נפרשהו יוצא בגוף הפועל "כאשר הפך איש" פי' הפך א"ע, "הפכו ביום קרב" – הפכו א"ע. וזה לא יצדק רק בבעל בחירה הפועל בעצמו וממילא פה היא יוצא בהכרח שהנגע הפכה אותם. ומזה מבואר שאם שער לבן קודם לבהרת טהור. ופלוגתא דת"ק ור"י מובא (במשנה יא דנגעים פ"ד) ובכ"מ בש"ס. וי"ג בדברי ר"י קיהה בקוף ועי" בתוי"ט ובתוס' בכ"מ בש"ס פלפלו בזה ואכמ"ל. ופירושו שר"י קיהה וטיהר

סימן מח

ושער בנגע הפך לבן: פעל "הפך" כשבא על שינוי איכות בא אחריו תמיד שימוש הלמ"ד "הפך ים ליבשה", "הפך את מימיהם לדם", "והפכתי אבלם לששון", "והפכתי חגיכם לאבל", "ויהפך לדם יאוריהם" וכדומה וכן היה ראוי שיאמר – "הפך ללבן" בלמ"ד. ואמרו חז"ל ששימוש הלמ"ד מורה שנתפשט השינוי בכולו. ונהפכו לדם (שמות ז':י"ז) ונהפכו נחליה לזפת (ישעיהו ל"ד:ט') שזה שימוש הלמ"ד להורות הגבול שאליו. אבל כשאמר "הפך לבן", בלא שימוש הלמ"ד, מורה שהתחיל להתהפך אף שלא נהפך כולו וז"ש בספרא מכאן אמרו וכו' עקרם מלבין וראשם משחיר טמא וכמה יהא בלבנונית רמ"א כל שהוא רש"א כשיעור. שלדעת ר"מ גם בכל שהוא מקרי היפוך. דעת ר"ש צריך שיעור שיקרוץ הזוג (כמ"ש מ"ד פ"ד דנגעים) שהוא שיעור שער כר"ע בנדה (פ"ו מי"ב). ובכל זאת יצדק גם לר"ש מה שלא אמר הפך ללבן דאז הי' משמע כל ארך השער. ולכן בפסוק טז וי"ז אמר "או כי ישוב הבשר החי ונהפך ללבן" . "והנה נהפך הנגע ללבן". כי שם צריך שיהפך כולו. ולכן אמר פה "הפך" ושם אמר "נהפך" בנפעל ששם נהפך לגמרי

סימן מט

שיער לבן. ולא מראה אחרת . וזכר לדבר מוזכר בפ' נגעים "שיער לבן" ארבעה פעמים (פה. ופסוק י. ופ"כ. ופכ"ה) וממעט אדום ירוק שחור צהוב

סימן נ

המראה אינו אמיתת הדבר כמו שהיא בעצם המושג, רק כפי שנדמה לעצם המשיג – "ומראה הכבוד" לא הכבוד עצמו . "כמראה אבן ספיר", "כמראה אדם עליו

מלמעלה" (יחזקאל א׳:כ"ו) לא אדם ממש רק כן נדמה למשיג. וכן אחר שבכל פרשת נגעים אמר מראה הנגע עמוק מבואר שאין ממשו עמוק רק נראה ונדמה לעין המשיג

סימן נא

כבר כללנו (ויקרא סימן ל' ובאה"ש פרק טו) שאין מתפארת הלשון לחזור את השם בכל פעם. ופה שכבר הזכיר שם נגע בפסוק זה שני פעמים . למה כפל שלישיה . והיל"ל "ומראהו עמוק" כמ"ש בשחין (פסוק כף) "והנה מראיה שפל" . ובמכוה אמר "ומראיה עמוק" בכינוי . והשיבו חז"ל מפני שפה באו שני שמות . ושער בנגע . ונטעה שכינוי "מראהו" מוסב על השער לבן, לכן אמר "מראה הנגע עמוק" אבל מראה לובן השער אינו צריך שיהיה עמוק. לא כן בשחין אמר "מראיה שפל ושערה" ואין מקום טעות. ובמכוה אמר "והנה נהפך שער לבן בבהרת ומראיה עמוק" שכינוי מראיה נקבה ובהכרח מוסב על הבהרת לא על השער שהיא זכר אבל פה שם נגע ושם שער שניהם זכר ויש מקום טעות לכן פי' ומראה הנגע . ויונתן תרגם בפסוק שאח"ז ושערי' לא אתהפיך למחוור כסידא . וגבי שאת (בפסוק יוד) ת' והיא הפכת שערא למחוור כקרוס ביצה. (וכן תרגם בפסוק כה) . דעתו ששער לבן של הבהרת צריך שיהי' כסיד שהיא תולדת הבהרת ושער לבן של שאת צריך להיות כקרום ביצה שהיא תולדות השאת ואין כן דעת חכמי המשנה והברייתות

סימן נב

ומראה הנגע עמוק. לפי דעת הרמב"ם (פ"א מה' ט"צ ה"ו) כל ארבע מראות נגעים עמוקים מן העור וא"א ליישב הכתובים לפי דעתו דהא אמר "ועמוק אין מראיה מן העור והסגיר". ורש"י ז"ל שדעתו כדעת הרמב"ם וכתב כל מראה לבן עמוק הוא כמראה חמה העמוקה מן הצל כתב על ועמוק אין מראיה מן העור לא ידעתי פירושו. אבל הלא גם בשחין וגם במכוה אמר "ושפלה איננה מן העור" . והרמב"ן רצה להסביר שע"י שאין בה שער לבן השער השחור מקבץ הראות עד שאין נראית עמוקה . וזה דבר רחוק דהא גם כשיש שער שחור הם רק שנים, ורק עקרם מלבין ואף שעומדים בשפת הנגע ויוצאים לחוץ די. ואיך יפעל זה על הראות?! ולכן דעת הראב"ד יותר נכונה שלא נאמר זה רק בבהרת , והשאת גבוה . וכ"כ הרלב"ג שהשאת

נראה גבוה, לא עמוק מן העור. וכ"כ בשאלתות (פ' מצורע) ולא מטמיא בהרת לבנה ותולדותה אלא דמתחזיא עמקא בבשרא דכתיב ומראהו עמוק מן העור ותניא כמראה חמה העמוקה מן הצל. ושאת ותולדותה לא מטמיא אלא אם מתחזיא גבוה מן כולא בשרא דתניא אין שאת אלא גבוה עכ"ד. וראה כי בשאת לא הזכיר מראה עמוק, רק בבהרת. כי רק הלובן המזהיר נראה עמוק, לא הלובן הבלתי מזהיר . ולפי פשטות הכתובים יצויר גם בבהרת שלא יהיה עמוק אם העור מזהיר ג"כ שאז הבהירות בלתי מפזר הראות בנגע, כי הבהירות יצויר בכל הגוונים שנמצא גם מראה אודם או שחור מזהיר ובהיר, שלכן הוצרך לבאר אם בהרת לבנה היא, לאפוקי בהרת ממראה אחרת כמ"ש (פסוק יט) "בהרת לבנה אדמדמת". ופסוק לט – "בהרות כהות לבנות" ר"ל כהות בלובן למטה מקרום ביצה ובכל זאת הם בהרות ר"ל לובן המבהיר. ועיקר העומק אינו מצד הלובן רק מצד הבהירות דהא אמרו כמראה חמה העמוקה מן הצל ובבבא בתרא (דף פד) מק' והא החמה אדומה, ומשני – כמראה חמה שהוא עמוקה ולא כמראה חמה, שהחמה אדומה והנגע לבנה. וכן בנגעי בתים אמר "ירקרקות או אדמדמות ומראיהן שפל מן הקיר". וגם יצויר בהרת לבנה שמראיה בלתי עמוק כי זה תלוי לפי מצב הנגע והפעלותה בעור הסמוך ויחוס הגוונים זל"ז וכעדות הכתוב לפי פשוטו. והודיע לנו שגם אם אין בה שער לבן וגם לא פעל באיכותו עד שיראה עמוק נגד העור בכל זאת צריך הסגר. וכ"ש שצריך הסגר אם היא עמוקה ואין בה שער לבן. אמנם מ"ש פה "ומראה הנגע עמוק" הוא מיותר לפ"ז שהיה לו לומר רבותא יותר שאף שאינו עמוק, כל שיש בה שער לבן טמא [וכפי הפשט כתבה התורה בעניני נגעים כפי שהיא בטבע מציאותם, וידע, שכל שהגיע כח הנגע עד אופן שהפכה שער לבן, תפעול בעור עד שהיא עמוקה. ולכן כתב "ומראה הנגע עמוק" ר"ל שאז כן היא בודאי כי כן טבעה ובכ"ז לפי ההלכה ידענו שהעומק אינו מעכב לסימן טומאה רק שער לבן לבד] ובכ"ז לא נחה בזה דעת חז"ל דעדיין קשה למה כתבה התורה זאת אחר שהעומק אין מעכב ואינו תנאי לטומאה. לכן אמר בספרא מראה הנגע עמוק לרבות לו מראה רביעי. והוא לפי מה שכתבנו למעלה (סי' לח) שממ"ש ספחת לא היינו יודעים לשיטת הספרא (שהיא אליבא דר"ע) רק מראה אחד למטה משאת ובהרת

שהיא מראה סיד ההיכל, לא קרום ביצה שיורדת שתי מדרגות . וחדש פה שכל שמראה הנגע עמוק, היא מראה טמאה, וידעינן מזה סיד ההיכל שדרכו ג"כ להיות עמוק. וכיון שידעינין מפה סיד ההיכל ממילא ספחת מיותר לרבות קרום ביצה . וז"ש בספרא (למעלה פרשה א' לח?) "ספחת "זה שני לבהרת "ומראה הנגע עמוק" זה שני לשאת. ופירושו, שאם הי' הכתוב ספחת לבד הייתי מפרש שהיא שני לבהרת . וע"י שכתוב "ומראה הנגע עמוק" שמזה ידעינן סיד ההיכל, ידעינן שספחת זה שני לשאת (ודוגמא לנוסח זה נמצא בספרא בכ"מ) ובמ"ש "נגע צרעת הוא" מבואר אצלינו תמיד שכ"מ שבא מלת הוא בא לדייק – רק הוא, לא זולתו (כמ"ש באילת השחר כלל קלה) בא למעט אם היא למטה מקרום ביצה אינו מראה טמאה, כי אין דרכו להיות עמוק אף בהיותו מזהיר. ולא יקשה על מה שכתבנו שלפעמים לא יהי' הבהרת עמוק מסבת העור שסביבו והלא משערים בעור הבינוני כר"י ור"ע (כנ"ל סי' מ) שזה לענין מראה הלובן לא לענין הזהירות שמזה לא דברו חכמים. וגם שהתפעלות זה שיתראה עמוק יש בו גם תנאים אחרים ביחוס הגוונים כמו שהתבאר בחכמות המראות . וכדברינו תמצא מבואר בספרא לקמן (פרשה ד' מ"ד) עמ"ש בשחין "והנה מראה שפל מן העור" אמר מנין לרבות השוה והגבוה ת"ל ושפלה איננה מן העור. (וכן פרק ז מ"ו) עמ"ש במכוה "ושפלה איננה מן העור" אומר ז"ש לרבות את השוה וגבוה. הרי ביאר בפי' שאף שאיננה שפלה יסגיר. וגם שם צ"ל לדעת חז"ל שמ"ש "ומראה שפל מן העור" בא לציין שגם יתר המראות עד קרום ביצה מטמא. כי בשחין לא אמר רק שאת ובהרת, ובמכוה לא הזכיר רק בהרת וכלל כולם במ"ש "ומראיה שפל מן העור" שהיא עד קרום ביצה. ולכן אמר שם (פ"ז מ"ט) שמ"ש במכוה "ומראהו עמוק מן העור נגע צרעת היא" ממעט שא"ל מראה חמישית (וה"ה שלכן אמר בשחין "ומראהו שפל נגע צרעת היא") .והוא מתאחד עם דברי הספרא פה. וכן במ"ש גבי נתק "והנה מראהו עמוק מן העור" אמר בספרא (פרשה ה משנה ד') מנין לרבות השוה והגבוה ת"ל והנה אין מראה עמוק ושם יתי

סימן נג

נגע צרעת הוא וראהו הכהן: יש פה שני זריות. (א) כלל בלשון להקדים תמיד את הדין ואח"כ את הטעם, כמו שבכל דיני קדשים יאמר תמיד הטעם לבסוף – "מנחה היא", "חטאת היא", "קדש קדשים היא" ופעם א' שהקדים את הטעם אל הדין במ"ש באשם (צו ז א) קדש קדשים היא לפני הדין, יש על זה דרוש מיוחד (כמש"ש סימן ע"ט). וכן בדיני הצרעת יזכיר תמיד הדין "וטהרו הכהן" או "וטמאו הכהן" ואח"כ יזכיר הטעם – "מספחת היא", "צרעת היא" וכדומה כמו שתראה בכל הפרשה (חוץ מלקמן פסוק כג ופסוק לז שיוצא מן הכלל, נדרש בספרא שם כמ"ש בסי' קי וסימן קמ וכן בסימן קסב) וכן הי"ל "וראהו הכהן וטמא אותו נגע צרעת הוא". (ב) זאת שנית, כבר בארנו (בסי' מב) ששם נגע מיוחד לסימן טומאה של שער לבן, ושם צרעת מיוחד לסימן טומאה של מחיה. ולכן בכל פרשת שער לבן הזכיר שם נגע ובפרשת מחיה הזכיר שם צרעת שהיא שמו העצמי. וא"כ ממ"ש פה "נגע צרעת הוא" מרמז גם על סימן טומאה של מחיה שנקרא בשם צרעת. ופי' חז"ל מפני שכבר למדנו (בספרא פרק ג משנה ג) ממ"ש "לא יסגירנו הכהן כי טמא הוא" שכל שנקרא עליו שם טמא, בין ע"י הסגר בין ע"י החלט, אין הכהן נזקק לו, בין להסגירו בין להחליטו, על נגע אחר או סימן טומאה אחר שנולד בו בעת ההוא וכמו שנבאר (בסי' עז) הכרח הלימוד הזה והיה עולה על הדעת שכן הוא הדין בתחלה כשבא אל הכהן ויש לו שני נגעים, לא יזקק רק על נגע אחד (ויש בזה נפקותא לדינא כמ"ש התוי"ט פ"ד דנגעים משנה י' ד"ה תראה) לכן אמר "נגע צרעת הוא וראהו הכהן" שבשני השמות "נגע צרעת", כלל שני סימני טומאה – של שער לבן שבשם נגע ושל מחיי שבשם צרעת. ובאר שיראה הכהן את הנגע ואת הצרעת. ולכן הקדים זה אל "וראהו הכהן וטמא אותו" כי באמת אחר שראה וטמא אותו משום סימן אחד אין לו לראות הסימן השני, רק קידם שטמא אותו אם יש בו נגע וצרעת, יראי שתיהם ויטמא משום שניהם. וז"ש יכול לא יאמר הרי את מוסגר בזה ומוחלט בזה ת"ל נגע וראהו, וצרעת וראהו

סימן נד

וראהו הכהן וטמא: מ"ש "וראה הכהן... וראהו הכהן" היא כפל מבואר. פי' חז"ל שמ"ש תחלה וראה הכהן את הנגע וכו' היינו שיראה פרטיה וחלקיה – אם היא בעור הבשר, ואם שער הפך לבן, ואם מראיה עמוק. ומ"ש שנית "וראהו.. וטמא" היינו שקודם שיטמא אותו יש תנאי שיראה את הנגע בפעם א'. וכן במ"ש "עלה אל הר העברים הזה וראה את הארץ... וראית אותה" דריש בספרי ואי אתה רואה מקצתה, ואי אתה רואה חציה. עוד שם שהיה רואה הרחוק בקרוב שע"ז כפל הראיה. ובב"ר (פ"ט) "וירא אלקים את כל אשר עשה" מלך ב"ו וכו' אבל הקב"ה מביט בעליונים ובתחתונים ראי' אחת. וז"ש "וראהו" – כולו כאחד. ומ"ש היה לו על ראש חוטמו וכולי כן הוא גם בתוספתא נגעים ומ"ש "מכאן אמרו" הוא מועתק ממשנה (פ"ו דנגעים מ"ז) ומובא בקדושין (דף כה) ומ"ש "משום מחיה" עי' בתוי"ט שם ג' טעמים לזה. ומ"ש אף היבלות – כמו חרוץ או יבלת. ודלדולים – תלתלי בשר. ומסמורות – שהי' שם מורסות ונעשית כמסמר

סימן נה

וטמא אותו – כבר התבאר (באילת השחר סי' קן) שכ"מ שיתפוס מלת אותו תחת הכינוי, בא לדייק רק גוף הפעול בלא שינוי וכן ממ"ש "אותו" תחת "וטמאו" בכינוי, דייקי חז"ל – רק אותו כמו שהוא עם הנגע אשר בו, לא אם העביר הנגע, שאז אין בו הדבר אשר ראה הכהן לטמאו. והנה מזה אין מבואר רק שבשעת ראי' לטומאה צריך שיהי' הנגע בו, ונשאר השאלה על הצד שהסגירו ותלש הנגע בימי ההסגר, מהו? ודבר זה שאל ר"ע (ובמשנה ד' פ"ז דנגעים גרס שאלתי את ר"ג ור"י הולכים לגדוד) והשאלה היא אם ההסגר דומה כאחר טומאה או כקודם טומאה, והשיבו ששמעו דבר שעדיין יש ספק זה כי ממה ששמעו שעד שלא בא אצל הכהן טהור, משמע שאחר שבא אצלו והסגירו טמא. וממ"ש אבל לאחר חלוטו טמא, משמע שקודם חלוטו טהור אף שהיה מוסגר. ור"ע דן מסברה דכמו דעד שלא בא אצל הכהן טהור מפני שלא ראה הכהן סימני טומאה - הוא הדין בתוך הסגרו – כיון שלא ראה הכהן סימני טומאה. ולשון ראשון שבספרא הוא לשון התוספתא ולישנא אחרינא היא לשון

המשנה (ושניהם אחד). ומ"ש מאימתי הוא טהרתו (שם במשנה ובבכורות דף לד). ומ"ש ר"א כשיוולד לו נגע אחר ויטהר ממנו דבזה אגלאי מלתא דחס רחמנא עליה ואם הייתה הראשונה הי' מתרפא ממנה ג"כ. וחכ"א עד שתפרח נגע השניה בכולה שאז ליכא למיחש למידי דגם אי הוה נגע ראשונה היתה נטהר בפריחה (ומיירי בתולש שער לבן, לא בהכוה המחיה שמחיה אינו נטהר בפריחק) או עד שתתמעט מכרגיס שאז הי' טהור בכל אופן

סימן נו

ואם בהרת לבנה היא. כבר באר הרמב"ם (פ"א מה' ט"צ) שכל מקום שתפסה תורה "בהרת" היא רק לדוגמא והוא הדין ליתר המראות, וזה מוכרח בכתובים, שאי אפשר לומר שמ"ש פה "ואם בהרת" היינו בהרת דוקא, דהא פתח בכל ד' מראות נגעים ובאר שכולם מטמאים בשער לבן ואיך יאמר שהבהרת כשאין בו שער לבן יסגיר ולא יבאר מה יעשה בשאת וספחת?! וכן אם תאמר שמ"ש אחרי זה (פסוק יוד) "והנה שאת לבנה בעור" דוקא שאת, מדוע לא באר דין השאת כשאין בו שער לבן ומחיה? ולמה התחיל בפסוק ט' "נגע צרעת כי תהיה" והיל"ל "ואם שאת לבנה". ועל כרחך שמ"ש "ואם בהרת" הוא שם הדוגמא, ותפס בהרת לרבותא שהגם שהבהרת דרכה ביותר להיות עמוק ושימצא בה שער לבן והוה אמינא שאם אינה עמוקה ואין בה שער לבן לא יסגיר, קמ"ל דאעפי"כ יסגיר. וכ"ש במראות הפחותות שאינן מטבען ללבן השער ולהראות עמוק וז"ש בספרא מנין לרבות את השאת? ת"ל למטה "שאת לבנה". ומנין לרבות שאר המראות ת"ל "ואם בהרת" - ר"ל שאם הי' בהרת דוקא ושנאמר שבפרשה זאת אינו מדבר רק מבהרת, מה שכתב בתנאי הזה ואם בהרת הוא" למותר אחר שהכל מדבר מבהרת (ועיי באילת השחר כלל צ, צג) וכבר בארנו (בסי' לח) ששם בהרת היא מצד הזריחה והבהיקות ויצוייר גם מראות אחרות מזהירות ונוצצות כמ"ש "ונוצצם כעין נחשת קלל". ולכן באר "בהרת לבנה", שרק מראה לבן המבהיר מטמא או מראה הבלול מלובן ואודם כמ"ש (פסוק יט ופ' כד) "בהרת לבנה אדמדמת" ואמר (פסוק מג) "והנה שאת הנגע לבנה אדמדמת... כמראה צרעת עור בשר". ומזה נודע שהוא הדין ספחת השאת וספחת הבהרת אין מטמאים

רק במראה לבן או פתוך וז"ש אין לי אלא בהרת לבנה. מנין לרבות את השאת? ת"ל "שאת לבנה". מנין לרבות שאר המראות? ת"ל "ואם בהרת": [וכבר בארנו (באילת השחר כלל צג) שבמקום שבא מלת "אם" במאמר התנאי כולל כל הסוג. וכן במ"ש "אם בהרת" כולל כל הד' מראות] והנה מ"ש "ואם בהרת לבנה היא" מלת "היא" בא שלא בדקדוק, שמלת "הוא" במאמר התנאי מציין את הנושא, למשל "ואם דל הוא" ר"ל המביא הקרבן, "אם בן הוא... ואם בת הוא" פי' הנולד. ופה אי אפשר לפרש "אם בהרת לבנה היא" על הנגע – אם הנגע היא בהרת – דהא גם עד עתה דבר מבהרת לבנה. והראי' שמלת היא בא בפירוק, וזה מעיד שאינו רומז על הנגע, שהוא זכר וא"כ ראוי שיאמר "ואם בהרת לבנה בעור בשרו" ומלת היא מיותר. לכן פירשוהו חז"ל כמאמר מוסגר בפ"ע ששיעור הכתוב "ואם בהרת בעור בשרו", ושתי מלות לבנה היא באו באמצע המאמר בפ"ע במאמר מוסגר (לבנה היא), ר"ל דע שבהרת היא לבנה ואחר שידענו שכל הד' מראות הם לבנים בהכרח פירושו שהיא הלבנה שבכולם וז"ש (במשנה ב) יכול כשם שהיא שלישי בכתוב היא שלישי למראות ת"ל "לבנה היא"--היא לבנה ואין למעלה ממנה. ובשבועות (דף ואו) ומנ"ל דבהרת עזה היא. אמר אביי אמר קרא "ואם בהרת לבנה היא"--היא לבנה ואין אחרת לבנה. אביי לא הביא הברייתא דפה כי אביי למד עוד ענין אחר שבהרת עזה היינו שהיא סוג אחר משאת, כי שאת היא הגבוה בלתי מבריק ובהרת עמוקה ומבריק וזה לדברי חכמים שהם שני סוגי לובן. ובריייתא דפה לר"ע שס"ל שזה למעלה מזה ואינו מקפיד על הסוג כמ"ש זה בארך למעלה (סימן לח) ובת"י תרגם מ"ש תחלה "ומראה הנגע עמוק מעור בשרו" – וחזי דמכתשא עמוק למחוור כתלגא. ומ"ש פה "ועמוק אין מראיה מן העור" מפרש ואם בהקא חוורתא כסידא. ושני הפירושים בלתי מסכימים עם דרך הספרא והגמרא והנה כבר בארו התוס' בשבועות (דף ה: ד"ה שנים) והר"ש (פ"א דנגעים מ"א) שבכ"א יש כמה מראות. שיש שלגים לבנים זה מזה וכולם מראה שלג וכן צמר לבן. וכתבו דאין דרך הנגע לבא אלא בא' מד' מראות הללו. וז"ש (במשנה ג) יכול לכל מראה השלג יהיו טמאים ושאר כל המראות יהיו טהורים ר"ל שנחלק הד' מראות כולם במראה שלג זה למטה מזה. ומשיב ת"ל "בהק הוא... טהור" רק

בהק טהור ולמעלה ממנו טמא. ועז"א (במשנה ד') מכאן אמרו מראות נגעים ב' שהם ד' וכולי. ודעת ר"מ שהשאת היא קרום ביצה וספחתה היא צמר לבן. ר"מ דייק בשמא, שאת היא גבוה ומראה קרום היא הגבוה שבמראות. וחכ"א השאת כצמר לבן, דהא פריש "שאת לבנה" ובכ"ז נקראת שאת מטעם שבלתי מזהיר - כנ"ל סי' לח וסי' נב והנה נאמר "בהרת לבנה אדמדמת" ובספרא (פרשה ד' מ"ג) למד שה"ה שאת ויתר מראות מטמאין בפתוך. וס"ל לר' ישמעאל שהפתוך שבשלג משערין כיין המזוג בשלג שלבנונית מרובה ואדמדם מועט. והפתוך שבסיד משערין כדם המזוג בחלב שאדמימות שלו מרובה ור"ע משער שניהם כיין המזוג במים רק שלבנונית של סיד דיהא נגד של שלג (ומובא במשנה ב' פ"א דנגעים ועי' בתוי"ט שם מ"ש בשם הראב"ד) ואמר (במשנה ואו) דר"ח חשב מראות נגעים ט"ז ור' דוסא חשבן ל"ו ועקבי' שבעים ושנים. וזה מובא (בפ"א דנגעים משנה ד') ובתוספתא יש עוד שר' ישמעאל אומר מראות נגעים שנים עשר: והמפ' כולם הר"ש והרמב"ם והתוס' בשבועות נבוכו למצוא החשבונות האלה. וחלקי אמרה נפשי: ר' ישמעאל בתוספתא חשב י"ב דס"ל דמראות נגעי' אין מצטרפים זה בזה רק מין במינו ולו יש רק ד' מראות פשוטים וד' פתוכים וד' מן צירוף פשוט בפתוך, מין במינו, כמו בהרת לבנה בבהרת פתוכה וכן כולם. ר' חנינא ס"ל דבהרת ושאת מצטרפין מדרשא ד"והיה" אבל ס"ל דרק בהרת ושאת מצטרפין, לא בהרת עם תולדותו ושאת עם תולדותו כיון שרחוק ממנו שני מדרגות, וכשיטת ר"ע שזה למעלה מזה וכולי, וכמ"ש בגמ' "טהרת סיד ההיכל מלצרף" וא"כ הוא מוסיף על הי"ב הנז' עוד ד' צרופים והם: (א) בהרת ושאת פשוט (ב) בהרת ושאת פתוך (ג) בהרת פשוט ושאת פתוך (ד) בהרת פתוך ושאת פשוט. סה"כ ט"ז. ור' דוסה סובר דכולהו מצטרפין זב"ז וכמו שכן ההלכה לדעת הרמב"ם והרי יש ל"ו מראות והם: שמונה בלא צירוף א ב ג ד ה ו ז ח (ד' פשוטים וד' פתוכים) ושמונה ועשרים ע"י צירוף שני מראות והם: אב אג אד אה או אז אח בג בד בה בו בז בח גד גה גו גז גח דה דו דז דח הו הז הח וז וח זח. סה"כ שלשים וששה ועקביא ס"ל דצריך להבחין שינוי המראות בין תחלת ימי ההסגר ובין סוף ימי ההסגר. וא"כ כפל ל"ו היא ע"ב ועז"א קודם למשנה זאת במשניות "אלו מראות

נגעים שכל נגעים תלוים בהם": ומ"ש א"ר יוסי שאל ר"י בנו של ר"ע מובא בגמ' ובתוספתא ומובן במ"ש למעלה

סימן נז

ושערה לא הפך לבן – ר"ש דורש הכתיב, "ושערה" במפיק ר"ל שער הבהרת, לא שער המחיה. ומזה הוציא שני הדרושים (שבמשנה ז ח) שצריך ששער הבהרת יהפך ללבן לאפוקי אם הי' השער תוך המחיה, וכן אף אם היה תוך הבהרת אם לא היתה הבהרת כגריס רק בצירוף המחיה. וס"ל שמ"ש "ושער בנגע" [*פסוק ג] לא בא לריבוי כי צריך לגופיה למעט חוצה לו (כנ"ל סי' מו). ודעת חכמים דלכן קרינין שערה בלא מפיק שהי' שער א', שאף שער א' לא הפך (כנ"ל סי' מה) ועיקר הוא מ"ש בתחלה "שער בנגע הפך" ונגע שם כולל וגם המחיה בכלל נגע, הגם שאינה בכלל בהרת. ופלוגתא זו מובא בנגעים (פ"ד מ"ו). וצע"ק דבעלמא סבר ר"ש יש אם למקרא כמ"ש בסנהדרין (דף ד') ועי' בתוס' שם ד"ה

סימן נח

ושערה לא הפך לבן – מדוע לא אמר (כמו בפסוק כף) "ושער לבן אין בה". וכן אמר בפסוק כו "והנה אין בבהרת שער לבן". וכן (פסוק לא) "ושער שחור אין בו". פי' חז"ל שבמה שכתוב "ושערה לא הפך" מבואר שיש בו שער ולא נתהפך וקמ"ל דשער שחור אינו ממעט את הנגע כי תלמידי ר"י נסתפקו בזה (ועי' פ"ד דנגעים מ"ד

סימן נט

והסגיר הכהן את הנגע – מה שהזכיר שם נגע הוא מיותר שדי שיאמרו "והסגירו" כמו בפסוק שאח"ז. ומבואר אצלינו שבכ"מ שיזכיר השם תחת הכינוי נתנו בו טעם וחז"ל אמרו ע"ז מלת "תחלה". וכן במ"ש (פסוק לא) "והסגיר הכהן את נגע הנתק" ופסוק נו"ן גבי נגע בגדים שאמר "והסגיר את הנגע" הוסיף בספרא תיבת "תחלה" והוא לפרש מדוע בכ"מ שבאו שני הסגרים, כמו פה ובנתק ובבגד, הזכיר בראשון שם נגע והסגיר את הנגע, ובשני יאמר והסגירו בכינוי. וכן בשחין ובמכוה שאין שם רק הסגר אחד אמר "והסגירו", ופירשו חז"ל מפני שההסגר הראשון לא יוציאנו מידי טומאה ובכל אופן ישאר עליו שם נגע גם אם יעמד בעיניו ולא יפשה לכן אמר

שמסגיר את הנגע כי אם ישאר על מתכונתו הוא נגע ויצטרך הסגר שני, משא"כ במקום שאינו מסגיר רק פעם א' או בהסגר שני שאם ישאר כמו שהוא יטהר, אינו נקרא בשם נגע

סימן ס

וראהו הכהן ביום השביעי: כבר בארנו (פ' צו ס' מם) בארך שכ"מ שנאמר "ביום" ממעט לילה ע"ש. וכן בכל פרשת נגעים כתוב "ביום השביעי" כי אין רואים נגעים בלילה: והנה יתי לקמן (סימן סג?) שממ"ש "לכל מראה עיני הכהן" מבואר שצריך שראות עיניו של הכהן יהיה בריא לאפוקי אם כהה מאור עיניו, כמ"ש בספרא (פ"ד מ"ד). וממילא מבואר דהוא הדין שלא יהי' עיכוב לראי' ע"י חשכת מאור היום כי לשיראה את המוחש על בריו, צריך שיהי' החוש במתכונת הבריאות, ושהאור יפעל על העין בערך ממוצע, לא בחוזק גדול ולא ברפיון, כמו בשחרית ובין הערבים, שעדיין אין האור בהיר בשחקים, וביום המעונן ובבית האור עובר דרך מסכים ופועל ברפיון, ובצהרים פועל בחוזק רב. ודעת ר"מ שרואה בשלש (היינו סוף שלש) עד סוף חמש, ומסוף שבע עד סוף תשע. והם שני שעות לפני צהרים ושתים אחריו. ולר"י מסוף ארבע עד סוף חמש, הוא שעה לפני הצהרים ושעה אחריו, והוא מבואר בנגעים

סימן סא

והנה הנגע עמד בעיניו: דע שיש הבדל בין עין המורה על הצבע ובין מראה, ש"עין" מציין רק הצבע ו"מראה" מציין כל פרטים הנראים בו כמו "כמראה צרעת" (לקמן פסוק מג) "כמראה אש" (במדבר ט':ט"ו) "כמראה הלפידים (יחז' א) "כמראה הבזק" (שם) היו בכל הפרטים כאש ולפידים אבל "כעין הבדולח" (במדבר א) "כעין נחושת קלל" (יחז' א) היא רק בצבע. ולכן תמצא "כמראה סוסים מראהו" (יואל ב':ד') "כמראה אדם" (דניאל יוד) שלא בא על הצבע. לפ"ז אם היה אומר "והנה הנגע עומד במראיו" היה כולל שהוא עמוק מעור בשרו, אבל "עמד בעיניו" פירושו בגווניו. והראב"ע כתב עמד בעיניו הטעם "במראהו" כי המראה היא בעין וכל המפ' אמרו שטעמו "בעצמו" והטעם "כאשר היה" עכ"ל וכיון על ת"א "והא מכתשא קם כדהוה" שפירש "בעיניו" – בעניניו. וכן במדבר רבה (נשא פ"ו) ואין בעיניו אלא תחתיו כמד"א

"והנה הנגע עמד בעיניו". וכן במ"ש רש"י במראהו כשעורו הראשון פי' הרא"ם שדעתו שמלת "בעיניו" כמו בעניניו. אמנם הספרא פי' על הגוון שלכן במ"ש (פסוק לז) "ואם בעיניו עמד הנתק" הוכרח הספרא שם לבאר על עין הרואה מפני שהנתק אין לו גוון (כמו שנבאר בס' קל"ו). והנה ממ"ש בעיניו בלשון רבים שהיל"ל "בעינו" זאת שנית מה שחזר שם "הנגע" והי' די לומר סתם "והנה עמד בעיניו לא פשה בעור" ונדע שמוסב על הנגע, וכבר בארנו שכ"מ שחוזר בשם יש בו טעם, ע"ז פי' רבותינו מפני שהכתוב פתח בבהרת כמ"ש "ואם בהרת לבנה היא והסגירו" והבהרת שם פרטי לעזה כשלג, ונגע היא שם כלל לכל ד' מראות נגעים וקי"ל דכולם מצטרפין זב"ז (כנ"ל ס ל"ט) ואם היה אומר "והנה עמד בעינו" הייתי מפרש על הבהרת לבד שעמד במראהו הפרטי שהיא עזה כשלג והייתי אומר שאם נשתנה למראה אחר אף לא' מד' מראות, נגע אחר היא. לכן אמר "והנה הנגע (שהיא שם כולל כל ד' מראות) עמד בעיניו" ר"ל בארבעה גווניו כל שהיא עדיין בא' מן גווני הנגע, בין שהיה עזה כשלג והכהה למראה קרום ביצה, בין שהיתה כקרום ונעשית עזה. וז"ש בספרא שאם העז והכהה, כהה והעז כאילו לא כהה ר"ל עדיין נקרא "עומד בעיניו" ומ"ש כאילו לא כהה ר"ל כאילו לא נעשה בו שינוי וכן לכן אמר "לא פשה הנגע" – שלא פשה בא' מד' מראות, שאם הנגע כשלג והפשיון כקרום, הגם שלא פשה הבהרת מ"מ הרי פשה הנגע, כי לענין שם נגע כל הד' מראות הם מין א'. וזה כלל בלשון שמלת "והנה" מורה תמיד על התחדשות דבר חדש כמו "וירא והנה חרבו פני האדמה" (בראשית ח':י"ג) "ועתה הנה אשתך" (שם יב) ויהי בבקר והנה היא לאה" מכלל דעד השתא לאו היא לאה (מגלה דף יג :) "וירא אלקים את כל אשר עשה והנה טוב מאד" אר"א מכאן שהיה הקב"ה בונה עולמות ומחריבן עד שבנה את אלו ואמר דין הניין לי ודין לא הניין לי (ב"ר שם), ר"ל שמלת "והנה" מורה שעתה נתחדש דבר שהעולם טוב מה שלא הי' תחלה. וברבה (פרשה מד') "והנה דבר ה' אליו" – והנה ה' בא ודבר עמו ר"ל והנה מורה התחדשות והלא דבר עמו מתחלה וע"כ שהדבור תחלה היה ע"י מלאך ועתה נתחדש שבא ה' ודבר עמו. ולפ"ז איך אמר פה "והנה הנגע עמד בעיניו" שזה אינו התחדשות רק בהפך שלא נתחדש דבר. מזה הוציאו חז"ל שאף אם היה

זה ענין חדש וכגון שבתוך ימי ההסגר פשה או כנס, אין זה מועיל ולא מזיק, רק אם נתחדש עתה שעמד בעיניו ולא פשה ודומה כקודם ההסגר יסגירהו שנית. וז"ש שאם כנס בימי ההסגר ופשה ביום השביעי וחזר למה שהיה מקודם אין זה פשיון. וכן אם פשה בימי ההסגר וכנס ביום השביעי לשיעור שהיה תחלה כאילו לא פשה

סימן סב

והסגירו הכהן שבעת ימים שנית: דע שיש הבדל בין כשידבר במלת "עוד" ובין כשידבר במלת "שנית", כי במקום שאינו מקפיד על המספר ועל שיוו הנמנים יתפס מלת "עוד" – "ויאמר ה' לו עוד הבא נא ידך בחיקך" (שמות ד':ו'), "ויוסף עוד בלק שלוח שרים" (במדבר כד) אבל במקום שמקפיד על המספר או על שיוי הנמנים יתפוס לשון "שנית" – "וישן ויחלום שנית" (בראשית מ"א:ה') שחלם ב' פעמים בלילה אחת, והיה חלום שנשנה כמ"ש "ועל השנות החלום פעמים". משא"כ בחלום יוסף אמר "ויחלום עוד חלום אחר" ואמר "וירא ה' אל שלמה שנית כאשר נראה אליו בגבעון" (מ"א ט ב) להוציא הדיבור שדבר אליו (שם ז יא) שלא היה כמו בגבעון כמ"ש בספרי שירי הנפש. וכן "וימליכו שנית לשלמה" (דה"א כט כב), "ובהקבץ בתולות שנית" (אסתר ב':י"ט) מקפיד על המספר שהי' ב"פ, ואמרו במכלתא (ריש פ' בא) וביבמות (דף צח) "ויהי דבר ה' אל יונה שנית" – שנית דבר עמו, שלישית לא דבר עמו. ובחולין (דף לא) ובירושלמי (ס"ב דשבת) וכובס שנית מה ת"ל שנית מקיש תכבוסת ראשונה לתכבוסת שני'. ועפ"ז הבדילו חז"ל פה שאם הי' אומר "והסגירו עוד שבעת ימים" היו חושבים אותם בפ"ע, נפרדים, משא"כ כשאמר "שבעת ימים שנית" הם דומים לראשונים ומתחילים מהם, כמו שבז' הראשונים נחשב עמהם היום שהסגיר, כן בז' השניים יום ההסגר עולה מן המנין ונמצא עולה לפניו ולאחריו (וכמ"ש בנגעים פ"א מ"ד ופ"ג מ"ה) משא"כ במ"ש "ויחל עוד שבעת ימים אחרים" למד במדרש רבה (שם) שהיו ג' שבועות שלמים כי שם כתוב מלת "עוד

סימן סג

וראה הכהן אותו שנית: תלה הראיה בכהן ומשמע שצריך שכהן הרואה יראה שנית היינו ששני הפעמים יראה כהן א'. ובפסוק זיין אמר "ונראה שנית אל הכהן" תלה

הראיה בנראה שיתראה שנית אף שהכהן הרואה רואה בפעם ראשונה כגון שהוא כהן אחר. מזה הוציא בספרא שלכתחלה צריך שיראה הכהן שנית היינו שכהן שרואהו בראשונה יראה בשניה ואם מת, די אם הוא נראה שנית אל הכהן, אף לכהן אחר. ולכן תראה מאמר דפה הוכפל במשנה יג על "ונראה שנית אל הכהן" כי משני הכתובים הוציא שני דינים אלה

סימן סד

והנה כהה הנגע: מלת "כהה" בא על דבר שנחלש כחו כמו כהיות העין מלראות – "ותכהין עיניו מראות". ובדרך ההגיוני "רוח כהה" (ישעיהו ס"א:ג'), "וכהתה כל רוח" (יחז' כא) על חולשת רוח הפנימי. וכן "ולא כהה בם" (שמואל א ג':י"ג) – לא החליש עזותם ע"י געירה. וכן "לא יכהה ולא ירוץ", "ופשתה כהה" (ישעיהו מ"ב:ד'). ובנגעים בא על כהיות המראה החזקה וחולשתה ויצויר, או שנחלש לגמרי כמו בהרות כהות לבנות (פסוק לט) שהם למטה מד' מראות או שנחלש קצת כמו "והיא כהה" (פסוק כא ופסוק כו) שהיא בתוך ד' מראות דהא צריך הסגר. אולם פה מוכרח לפרש שכהה קצת והוא עדיין תוך ד' מראות, דאם כהה לגמרי עד שנעשה בהק מדוע אמר "ולא פשה הנגע בעור"? הא אף שפשה טהור! ולקמן (ס' סח) למד שגם הפשיון אין מטמא רק בד' מראות ומכ"ש בזה, שכל הנגע כהה מד' מראות שנטהר אף שפשה. ומדוע אמר "וטהרו הכהן מספחת היא", הלא בהק היא! שכשהיא למטה מד' מראות נקרא בשם בהק. ואיך אמר "ואם פשה תפשה המספחת וטמאו הכהן" איך יטמאהו והוא בהק?! והיל"ל "ואם חזר למראות הנגע". ועוד, הלא בזה טהור גם בשבוע ראשון וגם בתחלה. ואין להתעקש ולומר שבאמת דינו לחומרא שרק אם כהה טהור אבל אם נשאר תוך ד' מראות אף שלא פשה יחליטנו דא"כ היל"ל דין ההחלטה כמו בנגעי בגדים (לקמן נה מכ"ז מבואר בהכרח שמה שכתוב "והנה כהה הנגע" ר"ל שכהה ממראה עזה כשלג שבו מדבר (כמ"ש ואם בהרת לבנה היא) והיא עתה במראה חלושה ממנה. וז"ש בספרא "והנה כהה" יכול למטה מד' מראות ת"ל הנגע ר"ל דהא קראו עדיין בשם נגע כמ"ש "ולא פשה הנגע" שמבואר שאם פשה נגע היא וכמ"ש "ואם פשה תפשה... וטמאו" וכלל בזה כל הראיות שאמרנו ועוד

יוכרח זה כהה בפעל כמו שית' לקמן (ס' קעג. אולם לפ"ז משמע לכאורה שצריך שעכ"פ יוכהה ראייתו קצת אבל אם עומד במראיתו הקודם טמא מוחלט דהא התנה "והנה כהה הנגע" [כי מ"ש הרמב"ם (פ"א מה' ט"צ הי"א) שמ"ש "והנה כהה הנגע" היינו שכהה למטה מדי מראות, ופירושו "או אם כהה טהור, אף שפשה, או אם לא פשה טהור" אינו עולה כפי חוקי הלשון שהיל"ל "והנה כהה הנגע או לא פשה" וגם יקשה עליו מקצת הקושיי שהזכרנו למעלה] : ובאמת רש"י ז"ל בפי' החומש כתב כן דבעינן דוקא שיהא כהה אבל במשנה דנגעים (פ"ד מ"ז) מבואר דאף שעמד בעיניו ואף שנעשית עזה טהור ורש"י עצמו כתב כן בפ"ק דמגלה (דף ח) וכן דעת הספרא. ודברי חז"ל מוכרחים שאא"ל כלל שזה תנאי שרק אם כהה טהור שא"כ הי"ל כמ"ש בננעי בגדים שאמר שם "וראה הכהן והנה לא הפך הנגע את עינו והנגע לא פשה טמא הוא ואם ראה הכהן והנה כהה הנגע וקרע אותו" כי דין המוחלט יש לו לבאר יותר. ועוד דהא בשחין ובמכוה שמטהרין בשבוע א' מטהרין בלא פשה אף שלא הוכהה. וזה אי אפשר לומר ששבוע הב' של נגעי בשר יהיה חמור משבוע הא' של שחין ומכוה. ועוד שבנתק לא הזכיר תנאי של כהה וכל הנגעים למדין זה מזה. ועוד שא"כ לא יצויר הסגר שני בספחת שאת שהיא כקרום ביצה וא"א שיכהה למטה מזה ולדעת הר"ש והרא"ש והרע"ב שב' התולדות אין מצטרפין לא יצויר הסגר שני בספחת של בהרת ושאת, והכתוב פתח "שאת או ספחת או בהרת" ולמה יסגיר ספחת? אמנם עומק פשט הכתוב מבואר במ"ש "מספחת היא" ואין פירושו כמ"ש רש"י ז"ל מספחת שם נגע טהור, כי שם מספחת דומה לשם ספחת וכן אונקלוס תרגם ספחת עדיא ומספחת עדיתא ובת"י ספחת קלופי ומספחת קלופי דמטפלא (מענין טפל וכן פי' הכתוב לפי עומק הפשט: כי הייתי סובר שהגם שכל נגעי אדם טהורים אחר ההסגר בלא פשה לבד כמבואר בשחין ומכוה ונתק, זה דוקא אם נשאר במראהו כמו פה שתפס הציור אם בהרת לבנה היא - אם נשאר עז כשלג אבל אם כהה למראה סיד (או אף לקרום להרמב"ם שכולם מצטרפין) הוה אמינא שזה תולדה חדשה ונגע אחר קמ"ל שהגם שכהה הנגע כל שלא פשה בעור הגם שלא יקרא עוד בשם בהרת (אחר שאינו כשלג) "מספחת היא"--היא ספחת הבהרת

(שהיא כסיד להרי"ש או אף ספחת השאת לרמב"ם שכולם מצטרפין) וכמו שנחשב אחד עם הבהרת לענין צירוף כן נחשב לענין זה כאילו עוד הבהרת קיים, וכיון שלא פשה טהור. וזה מבואר ששמות בהרת שאת ספחת אינם מורים על הטומאה רק על המראה שהתחדש בעור הבשר עד שילוה אליהם סימני טומאה: שער לבן או מחיי או פשיון אז יקראו בשם נגע וצרעת - ולכן בכ"מ שיחליטם בטומאה אומר "נגע צרעת הוא" וכשמטהר אומר "וטהרו הכהן שאת המכוה היא" ר"ל והשאת מצד עצמו טהור וכן אמר פה מספחת היא" ר"ל אינו צרעת רק ספחת לבד שהיא טהור (וכ"כ הרלב"ג "והנה כהה" שנשתנה מראיתו של לובן למטה מהלובן שהיה בו אלא שהוא עדיין כלובן ד' מראות נגעים כי אעפ"י שנשתנה מראהו שיורה על עיפוש בבשר כיון שלא פשה טהור וזה כי השתנות המראה יורה באמת על עיפוש אלא שאין כל נגע המתחדש מעיפוש צרעת ואעפ"י שמראהו כמראות הנגעים) ובאמת היה יכול לאמר חידוש יותר שגם אם נשתנה למראה עזה טהור כל שלא פשה רק שאחר שתפס הציור בבהרת א"א שישתנה לעזה ואם היה תופס תחלה הציור בשאת היה אומר "והנה עזה הנגע ולא פשה בהרת היא" רק שהגם שידומה לנו שיהי' רבותא יותר בנשתנה מן כהה לעזה באמת שני השינוים שוים. וי"ל שלפי טבעי הנגעים שאת קשה יותר מן בהרת דהא סדר "שאת או ספחת או בהרת" שמשמע שטומאת בהרת חידוש יותר כי הוא קל יותר משאת וספחת בחליו הגם שמראיתו חזק. והא אמר בשאת "צרעת נושנת היא" - וכן היה יכול לאמר "וטהרו הכהן שאת היא" והיה הציור שהוכהה למראה צמר לבן רק תפש שהוכהה למראה ספחת תולדות הבהרת שדרכה להתהפך לתולדתה להרי"ש. ולהרמב"ם שמדבר פה גם אם נתהפך למראה קרום ביצה תפס זה לרבותא אף שרחוק לגמרי מן הבהרת בכ"ז אינו כנגע חדש. וגם כי רצה לתפוס הציור במספחת מפני שאומר "ואם פשה תפשה" ודרך המספחת להוליד פשיון ורצה ללמד הדין כפי המורגל בטבע הנגעים וז"ש במשנה ט "מספחת היא" אעפ"י שנשתנו מראיה ר"ל במ"ש "מספחת היא" ידעינין שאין הפי' מ"ש "והנה כהה הנגע" שהיא תנאי – דוקא נשתנו – רק אעפ"י שנשתנו מראיה בכ"ז מספחת היא ואינו נגע חדש וכ"ש בלא נשתנו. ולפ"ז סדר הכתובים כך היא: אדם כי יהי' בעור בשרו שאת או

ספחת וזה עדיין טהור רק שיש חשש שיהי' לנגע צרעת ע"י סימני טומאה לכן יובא אל הכהן ואם רואה שער לבן היא צרעת לא בהרת לבד, ואם אין בו שער לבן יסגיר וכולי ואם רואה בסוף שבוע ב' שלא פשה אז לא מבעי', אם עומד במראהו הקודם שאז הוא בהרת פשוט וטהור, כי אף אם כהה למראה אחרת שאז אינו בהרת, כל שלא פשה הוא מספחת פשוט אף שהתראה בתחלה במראה הבהרת כיון שלא נתקיים מראה זאת ונשתנה למראה ספחת אתגליא שאינו בהרת רק ספחת פשוט וטהור, וכ"ש אם לא נשתנה מראהו שהיא בהרת פשוט וטהור. וז"ש בספרא (משנה ה) אי הנגע יכול במראיו ת"ל והנה כהה הא כיצד כהה ממראיו לא למטה מד' מראות ר"ל אם לא יאמר "והנה כהה הנגע" רק "והנה לא פשה הנגע" הייתי טועה שרק במראי' אבל אם נשתנה ממראה בהרת למראה ספחת טמא ת"ל והנה כהה – אף שכהה. הא כיצד? כהה ממראי' לא למטה מד' מראות כמו שהוכחנו למעלה. וז"ש (במשנה ו) והנה כהה שאם העז וכהה כאילו לא העז וכולי משלים דבריו ור"ל שמזה (וממ"ש והנה שמורה דבר חדש כנ"ל) מבואר שאזלינן בתר המראה שיתראה בו הנגע בסוף ימי ההסגר שאם העז וכהה ר"ל תחלה היתה עזה ובסוף ההסגר כהה אינה בהרת רק ספחת דהא הכתוב אומר שהבהרת שכהה מספחת היא וכאילו לא העז בתחלה רק היתה מספחת מתחלתה ומזה נוציא שה"ה אם כהה והעז ר"ל שהיתה כהה בתחלה ובסוף ההסגר נעשית עזה דינו כאילו לא כהה רק כאילו כן היתה מתחלה וכמו שהוכחנו למעלה. ולפ"ז זה עצמו מ"ש בשבוע ראשון "והנה הנגע עמד בעיניו" שכולל בין נשתנה בין לא נשתנה. וכן ממ"ש "והנה לא פשה" מבואר שאם כנס ופשה וכולי. וכמו שהוכחנו זאת במ"ש כן בשבוע ראשון (כנ"ל ס' סא) וע"ז שואל [משנה ח] אם נאמר בשבוע ראשון, למה נאמר בשבוע שני? ומשיב משום דמצאנו בנגעי בגדים ששבוע שני חמור משבוע ראשון וה"א שהגם שבנגעי אדם שבוע שני קל יותר לענין שאם לא פשה טהור בכ"ז לענין אם נשתנה ממראה למראה ולענין אם כנס ופשה נטעה שבשבוע ב' חמור יותר. הנה הראינו שדברי רביתינו ז"ל מוטבעים ומוכרחים בפשט הכתוב ואל יהי' זה זר בעיניך שמ"ש והנה כהה הנגע אינו תנאי רק פי'--אף שכהה, שכן בכל הפרשה הזאת כשבאו שני תנאים בא א' לתנאי והב'

לרבותא כמו מ"ש "ועמוק אין מראיה מן העור ושערה לא הפך לבן" פי' אף שאין מראיה עמוק כל ששערה לא הפך לבן יסגיר וכן במ"ש "ושער בנגע הפך לבן ומראה הנגע עמוק" יתפרש להספרא אף שעמוק, ובא לרבות ספחת השאת כנ"ל סי' נב (וכמ"ש באה"ש כלל רכה) והנה במ"ש "מספחת היא" שר"ל הנגע היא מספחת מורה שלא נתבטלה הנגע רק נשתנה לספחת שזה מורה מלת "היא" ומזה הוציא מ"ש (במשנה ט) יכול אעפ"י שהלכה וחזרה ת"ל הוא ר"ל שאם הלכה אינה היא מה שהיתה תחלה. וחכמים מטהרים וסתם רבי כמוהם (בספ"ד לנגעים) וטעמם דאין משגיחין על אמצע ימי ההסגר כמ"ש על "והנה לא פשה" וכיון שחזרה לבסוף דינה כאילו לא הלכה :

סימן סה

וכבס בגדיו וטהר: כבר בארנו (למעלה ס' ואו) שהעתיד יבא על שני פנים אם יש מקום לוי"ו: (א) העבר המהופך לעתיד . כמו "וכבס וטהר" (ב) העתיד הגמור עם וי"ו בלתי מהפכת כמו "ויטהר". וההבדל שביניהם, שהעתיד ע"י וי"ו ההפוך יורה שבזמן העתיד יהיה הדבר נשלם מכבר ופי' "וטהר" שאז כבר יהיה טהור. אבל העתיד הגמור -"ויטהר"- מורה שאז תתחיל פעולת הטהרה. ע"ש בארך. ועפ"ז יסדנו בפ' שמיני, (ס' קכג) שמ"ש "וטמא עד הערב וטהר" הוא לשון הסותר א"ע אחר ששניהם מציינים פעל עבר נשלם בזמן עתיד. וא"א דיהיה הטהרה נשלמת עם הטומאה. ולכן דריש שם שכבר היה טהור קודם הערב שמש לחולין. וכן במ"ש פה "וכבס בגדיו וטהר" יפול הקישוי הזה שא"א לפרש וטהר עבר הנשלם בזמן עתיד, שבעת הכיבוס אינו טהור עדיין והטהרה לא נשלמה עד אחר הכיבוס. והיל"ל "ויטהר" שהיא עתיד גמור שמורה שיטהר אחר שיטבול. ולכן דרשו חז"ל שהכיבוס היא מלטמא מו"מ ולטמא בביאה [והוא לדעת התוס' והר"ש מטמא מטמא מו"מ לטמא אוכלים ומשקים. ואינו מטמא מו"מ כזב לטמא אדם וכלים כמ"ש בפסחים (דף סז). ולדעת הרמב"ם מטמא כזב וזבה] ומ"ש "וטהר" שכבר הי' טהור שאינו חייב בפריעה ופרימה ותגלחת וצפרים כמצורע מוחלט. וכן דריש בספרא (פרק ט מ"ח) גבי נתק ובמגלה (דף ח:) תני רב שמואל ברי"י "וכבס בגדיו וטהר" טהר מפריעה ופרימה דמעיקרא. א"ל רבא

אלא מעתה גבי זב דכתיב "וכבס בגדיו ורחץ בשרו במים חיים וטהר" מהו טהור מעיקרא איכא אלא טהור השתא מלטמא כ"ח בהיסט וכו' והנה יפלא הלא דרשה הנז' עמ"ש בפ' שמיני "וטמא עד הערב וטהר" יודה בה רב דהא הגמ' הביאה ביבמות (דף ע"ה) בלי חולק. ומדוע לא נראה לו דרשה דפה? אולם ההבדל מבואר שבמ"ש וטמא וטהר יש סתירה בין הנושאים דא"א שיהיה טהור בשהוא טמא. לא כן במ"ש "וכבס בגדיו וטהר" אין סתירה שע"י הכיבוס יטהר ויצדק לאמר וכבס אחר שכבר כבס כבר הוא טהור. רק שדרשת הספרא (לדעת רבא) הוא דק"ל איך אמר "וטהר" בעבר נשלם והלא אחר הכיבוס לא נשלם הטהרה כי עדיין צריך הערב שמש. ומחמת זה אמר וטהר מפריעה ופרימה ולכן הקשה רבא "אלא מעתה גבי זב נמי... אלא טהור השתא מלטמא כ"ח בהיסט" שמצד זה היא פעל עבר נשלם שאם רואה אח"כ הוא טהר מכבר ואינו מטמא למפרע ולפי דעתי רבא לא יחלק על ברייתא בספרא רק שצריך טעם למה דריש זה גבי מצורע ולא גבי זב, ונהפך הוא שגבי זב דרש (בספרא מצורע פרק ה) "וטהר" מלטמא כ"ח במשא כדרשת רבא. ומזה מבואר שאין דורש זה מן "וטהר" רק מן "וטהרו הכהן" שאחר שאמר "וטהרו הכהן" איך אמר "וכבס בגדיו וטהר" וע"כ פי' וטהרו מפריעה ופרימה ותגלחת וצפרים שכיון שאינו מחליטו פטור מכל אלה. "וכבס בגדיו וטהר" לענין שלא יטמא כ"ח בהיסט רק לפ"ז צריך לגרוס בברייתא דספרא וטהרו מן הפריעה ומן הפרימה ומוסב על "וטהרו הכהן" ורב שמואל דתני וטהר מן הפריעה והפרימה ס"ל דהדרוש הוא ממלת "וטהר" וע"ז מק' רבא מזב דשם כתוב ג"כ "וכבס בגדיו וטהר" רק הדרוש היא ממלת "וטהרו". ולפ"ז לא מוכח מכאן רק תגלחת וצפרים לא פריעה ופרימה די"ל שיטהרו מפרימה ופריעה מעכשיו. ולכן אמר שם דיש כתוב אחר לפטר מצורע מוסגר מפריעה ופרימה

סימן סו

ואם פשה תפשה המספחת אחרי הראותו וכו': מלת התנאי "ואם" מורה שמוסב למ"ש "וכבס בגדיו וטהר". ואמר שבכל זאת, אם אחר הטהרה פשה תפשה – יטמא שנית. וז"ש יכול הרי הוא מסולק ת"ל תפשה טמא. ומ"ש אין לי אלא במראה, שלא במראה מנין? ת"ל "ואם פשה תפשה המספחת" (כצ"ל) ר"ל שכבר התבאר (בסי'

סד) שמ"ש "מספחת היא" היינו אחר שתחלה היה בהרת לבנה ועתה כהה הנגע היא עתה ספחת וכיון שאמר "אם פשה תפשה המספחת" מבואר דאף שלא פשתה במראה בהרת כמו שהיתה תחלה רק במראה ספחת (שהיא כסיד או כקרום ביצה) בכל זאת טמא (ודרוש זה נתבאר מספרא משנה יד יז עיי"ש סי' סח והנה היה די לומר "ואם פשה תפשה אחרי כן" רק שאז לא הייתי יודע שהפשיון סימן טומאה תמיד, ויש לפרשו שרק אחר פטור מטמא שנית ע"י פשיון (שמ"ש "והנה כהה הנגע לא פשה והסגירו" יש לפרשו שר"ל אף שלא פשה יסגיר כמו שאנו מפרשים שמ"ש "והנה כהה הנגע" אינו תנאי רק בא לרבותא) לכן אמר דרך כלל שכל שפשה אחרי הראותו אל הכהן לטהרתו שהיא מן סוף הסגר ראשון והלאה (כמו שית' בסי' שאח"ז) יטמא. אמנם הספרא למד ממ"ש "ואם פשה תפשה": רצוני לומר, כי יש ארבע זמנים שהפשיון מטמא: (א) בסוף שבוע א' (ב) בסוף שבוע ב' (ג) אם עברו ימי ההסגר ולא ראהו הכהן עד יום השמיני או התשיעי (ד) אם פשה אחר הפטור. ונמצא בזה ג' ברייתות: [א] אמר בספרא (פרשה ד משנה ו) גבי שחין "ואם פשה תפשה" מה ת"ל? לפי שנאמר "וראהו הכהן ביום השביעי ואם פשה תפשה" אין לי פשיון מטמא אלא בשביעי. שמיני, תשיעי עשירי מנין? ת"ל ואם פשה תפשה. [ב] אמר (פרק ז משנה ח) גבי מכוה, אין לי שהפשיון מטמא אלא בסוף שבוע. מנין אף לאחר הפטור? ת"ל ואם פשה תפשה [ג] אמר (פרק ט משנה ט) גבי נתק – אחרי טהרתו. אין לי אלא לאחר הפטור, מנין אף בסוף שבוע ראשון, בסוף שבוע ב'? ת"ל "ואם פשה תפשה". והכי פירוש הברייתות לפי שבמכוה כתוב "וראהו הכהן ביום השביעי ואם פשה תפשה" משמע דוקא ביום השביעי, לא ביום ח' וט', אין הפשיון מטמא. לכן אמר בשחין סתם "ואם פשה תפשה" ולא אמר "ביום השביעי" וזה פירוש הראשונה שגבי שחין. ולפי שמשחין ומכוה לא ידענו רק בסוף ימי ההסגר קודם הפטור, מנין לאחר הפטור ת"ל אם פשה תפשה ומשוינין הלשונות זה לזה שהוא הדין לאחר הפטור כמו שהיא בנתק. וזה פי' הברייתא השניה שגבי מכוה. ולפי שבנתק כתוב "אחרי טהרתו" שהיא לאחר הפטור ולא ידענו קודם הפטור, סוף שבוע א' וב' לכן מרבה "ואם פשה תפשה" ר"ל מדמינין הלשונות כמו בשחין ומכוה וצרעת אף קודם הפטור.

עכ"פ למדינין בכל מיני הנגעים בכלל שהפשיון מטמא בין בסוף שבוע א' וב' בין אם לא ראה תיכף בכלות ההסגר בין לאחר הפטור. וכמו שהדין בפשיון כל שכן שכן הדין בשער לבן ובמחיה אחר ששער לבן ומחיה מטמאים גם בתחלה והם חמורים מן הפשיון שאינו מטמא בתחלה. והנה זה דבר מבואר שהמקור הבא לפני הפעל יציין העשות הפעולה בכל אופן אפי' כמה פעמים. וכמ"ש "השב תשיבם" אפי' מאה פעמים (ועי' בב"מ דף לא ובאה"ש כלל לח) וכן ממ"ש "פשה תפשה" ידעינין שאפי' פשתה כמה פעמים תחזור להטמא. ומזה ידעינין דכ"ש בסימן טומאה אחר – שער לבן ומחי' – שמטמאים כמה פעמים. וז"ש החליטו בשער לבן, הלך שער לבן וחזר שיער לבן וכן המחי' והפשיון וכולי ת"ל תפשה ואם פשה תפשה

סימן סז

ואם פשה וכולי אחרי הראותו אל הכהן לטהרתו: ממ"ש "אחרי הראותו אל הכהן " מבואר שאין פשיון מטמא טרם שנראה אל הכהן אם פשה תיכף בהולד הנגע. וממ"ש "לטהרתו" ר"ל כי הראיה הראשונה שהכהן רואהו בתחלה אינו לטהרתו רק לטומאתו כי עד עתה הוא טהור ולא נקרא על הנגע שם טומאה ואי אפשר שיבא ע"י ראיה זו מטומאה לטהרה רק מטהרה לטומאה, רק הראיה השנייה שבסוף ימי ההסגר שכבר נקרא עליו שם טמא, אז הכהן רואהו לטהרתו ואז הפשיון מטמא וז"ש "לטהרתו" יכול אם רואהו כהן וכו' ת"ל "לטהרתו" – משעה שהוא רואה אותו מטומאה לטהרה. ומ"ש על "ונראה שנית אל הכהן" כבר נשנה (בסוף משנה ד) ופרשתיו בסימן סג

סימן סח

וראה.. והנה פשתה המספחת בעור: שם מספחת הוכפל כאן שלא לצורך שכבר אמר "ואם פשה תפשה המספחת" ופי' חז"ל שבא ללמד שהפשיון לא יטמא רק בד' מראות שהאום מטמא. כי כבר התבאר (בסי' סד) שמ"ש "מספחת היא" היינו שכהה הנגע ממראה עזה כשלג למראה ספחת וע"ז אמר "והנה פשתה המספחת" שמזה למד (במשנה יא) אף שהפשיון הוא שלא כמראה הנגע, דהא אמר פשתה המספחת הרי הפשיון הוא במראה ספחת והנגע העקרית היתה בהרת, מ"מ הוא טמא (כנ"ל סי'

סו) . אולם עדיין י"ל שמה שאמר שגם מראה ספחת טמא הוא הדין יתר מראות, על זה כפל שנית "והנה פשתה המספחת" ששם הנכפל בא בדוקא כמבואר אצלינו באילת השחר (כלל קלז) ובא לאמר שמראה אחרת אינו מטמא. ובארו כי בצד הסברה יש להסתפק, כי בצד א' יש לדמותה אל האום, שהפשיון דומה לו שמטמא בכל נגעים אף בנתקים ונגעי בגדים ובתים (משא"כ שער לבן אין מטמא אלא בעור בשר) ובצד א' יש לדמותה לשער לבן שהיא סימן טומאה כמוהו, שעל הפשיון והשער לבן מחליטו ולא על האום, ויש לומר שדומה לשער לבן שמטמא בכל מראה לובן, לכן צריך קרא. ומ"ש "היא" פרט לספחת לבוהק. פי' פרט לשפשתה לבהק שאז אינו פשיון. וית' לקמן ס' קיז ועי' באה"ש כלל קלה

סימן סט

נגע צרעת כי תהיה: בפי דעת המבארים, דברה תורה תחלה דרך כלל - "אדם כי יהיה בעור בשרו שאת או ספחת או בהרת" ואחריו פרשה מן האחרון אל הראשון ופירש תחלה דין בהרת עזה כשלג ואחריו בהרת ספק שצריכה הסגר ואח"כ דין מספחת טהורה וטמאה, ועתה יפרש דין שאת. אמנם כבר בארנו (למעלה סימן נו) שמה שתפסה התורה "ואם בהרת לבנה היא" הוא לדוגמא שתפס א' ממיני נגעים וה"ה שהדין נוהג בכולם. וכן בארנו (בסי' סד) שמ"ש "והנה כהה הנגע מספחת היא" נוהג בכל המראות ובהכרח שכן ג"כ מ"ש פה "והנה שאת לבנה בעור" היא ג"כ לדוגמא שה"ה בכל המראות. כי אין לומר כלל שחלק בפרשה זו בין בהרת שמטמא בשער לבן ובין מספחת שמטמא בפשיון ובין שאת שמטמא במחיה שאז היה צריך לדבר הכל בדרך החלוקה והיה ראוי לומר בפסוק ג' "אם בהרת היא וראה הכהן וכו'" ופה הי"ל "ואם שאת לבנה היא" והיינו יודעים שמפרש החלוקות שהתחיל בהם שאת או ספחת או בהרת אבל במה שהתחיל פה "נגע צרעת כי תהיה באדם" מבואר שמתחיל ענין חדש, והדבור הראשון כבר נשלם. וכבר באר דין בהרת ושאת וספחת שכולם מטמאים בשער לבן. ואחר שגמר דין שער לבן מתחיל דין סימן המחיה שנוהג ג"כ בכל הנגעים, ותפס שאת לדוגמא מפני שלרוב תבא מחיה בנגע שאת שמדרכה להוליד מחיה כמו שבסימן שער לבן תפס בהרת לדוגמא מטעם זה שהבהרת יוליד

שער לבן, והספחת מוליד פשיון על הרוב. ותפסה הדינים כמו שהוא בטבע הנגעים ובכ"ז דין כל הד' מראות שוים וכבר בארנו (בס' מב) שבפרשה הקודמות השתמש לרוב בשם "נגע" ובפרשה זו השתמש לרוב בשם "צרעת" ששם "נגע" יציין החולי המוליד שער לבן, והוא נופל יותר על בהרת שדרכה להוליד שער לבן, ושם "צרעת" יציין החולי המוליד מחיה ונופל יותר על השאת שמוליד מחיה. וכשאמר "נגע צרעת" כולל בהרת ושאת, וכמו שכתבתי עוד בזה (בס' נג) ע"ש וכשיבואו שני שמות אלה במובנם המדיוק הוא כאילו אמר בהרת ושאת. וכשיבואו במובנם הרחב כולל בזה כל מראות נגעים שכבר יפול על כולם שם "נגע צרעת" דרך כלל שגם על המספחת אמר "והיה בעור בשרו לנגע צרעת". ותחלה למד הספרא ממ"ש "נגע צרעת" שבא לכלול כל ד' מראות נגעים, וז"ש ומנין לרבות כל המראות וכו' ת"ל "נגע צרעת". אבל השיב ע"ז ומה השאת אום אף הבהרת אום, ומנין לרבות שאר המראות – ר"ל שיש לומר על צד הדיוק שנגע היא בהרת וצרעת היא שאת ורק הם מטמאים במחיה מצד שהם אום, ר"ל אבות נגעים, משא"כ שני מראות הספחת שהם תולדות לא יטמאו במחיה. ת"ל "נגע צרעת כי תהיה" (מלות כי תהיה שבמשנה ב מוסב גם על דרוש הקודם) מוכיח זה מכלל לשון הפרשה בדרך שכתבתי למעלה – שא"ת שבאו החלוקות בין הנגעים, שבהרת ושאת מטמאים במחיה ולא הספחת, לא היה לו להתחיל ענין חדש "נגע צרעת כי תהיה באדם" רק היה לו לומר בדרך החלוקה שיאמר בפסוק ג' "אם בהרת היא" ופה יאמר "ואם שאת היא" והגם שרוצה לרבות שגם בהרת מטמא במחיה הי"ל לבאר "ואם שאת או בהרת היא" או שירבה בהרת ע"י שיזכיר באמצע המאמר שם "נגע צרעת", ולא היה לו להתחיל ענין מחדש – "נגע צרעת כי תהיה" מזה מבואר שמדבר מכל הנגעים. ושם "נגע צרעת" היא שם הכלל (ובארו שבלא ריבוי הכתוב א"א ללמוד במה מצינו או בק"ו – שכיון שכל המראות שוים לשאת לענין שמטמאים בשער לבן הקל שאינו נטמא בקרחת ובגבחת כל שכן שישוו לו ליטמא במחיה החמור שנוהג בקרחת וגבחת – שיש לומר בהפך, ששיער לבן חמור ממחיה שמטמא בשחין ובמכוה מה שאין מחיה מטמא, לכן צריך ריבוי

הכתוב) ומ"ש במשנה ב' "כי תהיה מן הדבור ואילך" היא עפ"י מה שנטה פה מחוקי הלשון שהיה צ"ל "אשר תהיה" וכמו שבארת' היטב למעלה (ס' ב'

סימן ע

נגע צרעת כי תהיה באדם: בכל הפרשה תפס "אדם כי יהיה בו" "ובשר כי יהיה בו" כי כן דרך הלשון כשיאמר שהתואר נמצא במתואר או שחל המקרה בעצם וכדומה יבא העצם או המתואר בדרך הנושא וחלות המקרה יסופר עליו בדרך נשוא המאמר – "את כל העץ אשר בו פרי עץ", "כל בשר אשר בו רוח חיים", "איש או אשה כי יהיה בהם אוב או ידעוני", "איש אשר יהיה בו מום", "או איש אשר יהיה בו שבר רגל" וכדומה. וכן הי"ל "אדם אשר יהיה בו נגע צרעת" ואמרו חז"ל ששינה הלשון ללמד שכן גם הדין בשחל הנגע על האדם כולו. וז"ש להביא את הבא בכולו לבן שתהיה המחיה מטמאתו. ובזה דרך לומר בלשון זה כמו "כי יהיה באיש חטא משפט מות" שזה נמצא בכלל האיש, לא בחלק ממנו. והראב"ע כתב "והובא" – האדם כחבריו ר"ל כי בכל מקום יסוב הפעל על הנושא ומשמעו והובא הנגע לכן תקן שפעל והובא מוסב על שם אדם אבל לדרשת חז"ל הלשון מתוקן שבזה הנגע היא המובא אחר שהתפשטה על כולו, ואינה בחלק מבשרו, רק היא כל האדם. (ובארו שא"א לדעת דין זה מן הסברה דלא גרע נגע שהתפשטה בכולו מנגע קטנה, שהלא ראינו קולא בנגע כזה שאינו סימן טומאה – דכולו הפך לבן טהור הוא)

סימן עא

וראה הכהן והנה שאת לבנה בעור: כבר בארנו (למעלה סי' סא) שכל מקום שיאמר מלת "והנה" היא מורה על דבר חדש וזה לא יצדק פה לפי פשוטו שלא נולד דבר חדש בעת הראיה רק שראה שהנגע היא שאת לבנה והיל"ל "וראה הכהן שאת לבנה בעור". ופי' חז"ל שפי' הכתוב "נגע צרעת כי תהיה באדם" ר"ל א' מד' מראות נגעים (כמו שהכרחנו פי' זה בסי סט) ובעת שהובא אל הכהן נשתנה הנגע אל נגע אחר, וראה והנה (נולד בה דבר חידוש) שהיא שאת לבנה וז"ש קראו לו לראות נגע א' וצמח בו נגע אחר מנין ת"ל וראה הכהן והנה שאת

סימן עב

והיא הפכה שער לבן: מלת "והיא" שבא תחת השם בא תמיד לדייק "היא" לא זולתה (וכמ"ש באה"ש כלל ר"י) כי היה יכול לומר כמ"ש בשחין "ושערה הפך לבן" או כמו בנתק "ובה שער הפך לבן", ועפ"ז הוציאו ג' דרושים דרוש א – שהפכתו היא, לא שהפכתו חברתה – ר"ל שאחר שפרשנו (בסימן הקודם) שהכתוב מדבר פה שהיה בו תחלה נגע אחר ובעת שבא הכהן נשתנה לשאת, כמ"ש "והנה שאת" שמורה שנתחדש השאת זה עתה, אם יאמר "ובה שער לבן" נפרש שהגם שהשער לבן נמצא בה מהנגע שהיה תחלה נקרא "הפך לבן". לכן דייק "והיא הפכה" שהשאת הפכתו, לא הנגע שהיה קודם, וזה שער פקידה (לשון פקדון, שהבהרת הפקידה את השער והלכה לה) שנחלקו בה (בעדיות פ"ה מ"ו ובנגעים פ"ה מ"ג) שעקביא בן מהללאל מטמא וחכמים מטהרים. ועי' בתוי"ט בנגעים טעמו של עקביא. ודעת ר"ע שבאופן זה טהור רק אם נשאר כחצי גריס מן בהרת הראשונה דאז אינה בהרת חדש רק הראשונה וחכמים אמרו דאין חילוק בין אם הלכה כולה או מקצתה (וזה פירוש משנה ד' דרוש ב – במ"ש "והיא" ר"ל השאת (שלא קרא כן עד שיש בו השיעור כגריס) הפכתו לבן, לא אם הפך את השער טרם היה בו השיעור ולכן לא אמר "ושערה הפך לבן" הגם שבזה כבר היינו אומרים ג"כ "ושערה" לא שער חברתה, בכל זאת אם נהפך טרם היה בו השיעור לא יצא מכלל "ושערה":(וזה פירוש משנה ה דרוש ג' – במ"ש "והיא הפכה שער" שסתם שער היא שתי שערות נכלל שצריך ששני השערות הפכה היא ר"ל השאת כגריס, לא אם לא הפך השאת כגריס רק שערה אחת (ולכן דקדק לכתב מלת "שער" לא מלת שערה") וז"ש (במשנה ו') ולא שהפך כולה את מקצתו וכולי

סימן עג

והיא הפכה שער לבן ומחית בשר חי בשאת: הנה בארתי (בפ' קדושים ס' קא) שבין לר' יאשיה בין לר' יונתן לכ"ע וי"ו הבא במאמר פשוט בא לחבר, וכיון שפה כתיב "ומחית" משמע לכאורה שצריך שניהם, ואף שכבר אמר "ושער בנגע הפך לבן וטמאו הכהן" הרי דשער לבן לבדו סימן טומאה שכבר התבאר (בס' נו) שזה נאמר

בכל המראות, עדיין י"ל שמשמיענו פה שהמחי' אינה ממעט שיעור הנגע ור"ל אף שמחית בשר חי בשאת בכ"ז כיון שהפכה שער לבן טמא וז"ש (במשנה ח) יכול לא תהא בה עד שיהיה בה שיער לבן ומחיה, ר"ל שמחי' לבדו אינו מטמא בלא שיער לבן, ומשיב ת"ל צרעת נושנת היא היא טמא וכולי ר"ל שאם נאמר שהמחיה אינה סימן טומאה ועיקר הטומאה הוא משום שער לבן שעמו איך קורא אותה בשם צרעת נושנת הלא תנאי השער לבן היא שיהפך לבן אחר חלות הנגע, ואם שער לבן קדם לנגע טהור, א"כ היא צרעת חדש שתחלה הי' שאת (שאינו צרעת עדיין) ואח"כ ע"י שהפכה שער לבן נעשית צרעת ומזה מוכרח שהמחי' היא לבדה סימן טומאה ואחר שהמחי' מטמאה אף שקדמה לנגע (כמ"ש פ"ג מ"א) יצויר שהצרעת, שהיא המחיה (שעיקר שם צרעת הונח על המחיה כנ"ל סי' מב), קדם להשאת והיא צרעת נושנת ומזה מוכח שהיא טמאה וא"צ דבר אחר לסעדה . ולפ"ז מוכרח שמ"ש "ומחיית בשר חי" היא וי"ו המחלקת ופירושו "או מחיית" (וכן דעת בעל הטעמים שנקד האתנחתא על מלת "לבן", ואם היה ויו החיבור הי' צריך להפסיק על תיבת "בעור"). אולם לפ"ז יפלא: (א) מדוע לא אמר "או מחיית"? שלא נטעה שהיא וי"ו החבור (ב) למה הזכיר שער לבן כלל שכבר ידענו דינו? וז"ש (במשנה ט) וא"כ למה נאמר שיער לבן ומחיית? והשיבו חז"ל שהתורה תפסה בוי"ו שמורה גם על החיבור שנבין ג"כ הצד אם נמצאו שני סימני טומאה: שער לבן ומחיה, שטמא משום כל אחד לבדו, כי כן הדין שבתחלה מחליט ומחליט (כמ"ש ריש פ"ג דנגעים) פי' שאם יש שני סימני טומאה מחליט על הראשון וחוזר ומחליט על השני וכמו שלמד לה בספרא (למעלה פ"ב מ"ה): ובא ללמד בזה שיעור גודל הנגע כיון שיצויר שיהיה בה שער לבן ומחיה ביחד, והשער לבן צריך להיות תוך הנגע, לא תוך המחיה (כמ"ש בפרשה ב מ"ז) והמחיה צריכה שתהיה מבוצרת באמצע הנגע כמ"ש אח"כ, א"כ צריך ששיעור שתי שערות יקיף את המחיה מכל צד, ושיעור המחיה ג"כ שיעור שתי שערות, אם כן שיעור גודל הנגע וי"ו שערות לארכה וי"ו שערות לרחבה שהיא שיעור גריס וז"ש מלמד שלא תהא טמאה עד שיהיה בה כדי לקבל שיער לבן ומחית. ומזה הוציאו שיעור הנגע שהיא כגריס. וזה בנוי על שני יסודות: (א) שכבר בארנו באילת השחר

(כלל קס) שזה א' מיסודי ההיקש ששני שמות הבאים במאמר יש להם דימוי זל"ז, וכיון שאמר "שער לבן ומחית" בהכרח ששוים בשיעורם וז"ש (במשנה זיין) מחית יכול כל שהוא? ת"ל שער לבן ומחית, מה שיער לבן מקום ב' שערות אף מחיה מקום ב' שערות (וגם שיל"פ הוי"ו שבא להשוות הנושאים שזה א' מהוראת הוי"ו להורות על ההשואה כמו "מים קרים על נפש עיפה ושמועה טובה מארץ מרחק" (משלי כ"ה:כ"ה), "מצרף לכסף וכור לזהב ותוכן לבות ה" (שם יז) וכן פה פי' כמו שער לבן כן מחיה) היסוד הבי' אמר (במשנה יוד) יכול שיער לבן מצד זה ומחיה מצד זה? ת"ל "בשאת" שתהא מבוצרת בשאת, כי במ"ש "בשאת" מורה שהמחיה תהי' בשאת לא חוצה לו. וכיון שהמחיה היא בשר חי, וחוץ לנגע סביב ג"כ הבשר חי ושלם, אם המחיה בצד הנגע אינה בשאת, כי יצטרף אל הבשר שבצידו ואין דומה לשער לבן שכתוב בו ג"כ "ושער בנגע" שצריך שיהי' השער בנגע לא חוצה ובכ"ז אם הוא בגבול הנגע אף על שפתו כבר הוא בנגע, לא בשר חי שדומה אל כלל הבשר שהיא ג"כ חי ושלם אם הוא בשפת הנגע אינו בנגע, כי מצורף אל הבשר שאצלו שהיא כמוהו וע"כ צריך שהנגע יקיף אותו ויבדיל בינו ובין הבשר החי שסביב הנגע ותניא בספרא (פ"ו מ"ה) "והנה אין בה שיער לבן" ולא בחוט היוצא ממנה, יכול אפי' יש בו רוחב שתי שערות ת"ל "והנה אין בבהרת שער לבן" – מבואר שרצועה היוצאת מהבהרת לא נקרא בשם בהרת עד שיהי' בה רוחב שתי שערות (וכן אמר בנגעים פ"ד מ"ה) ובהכרח לא נוכל לאמר שהמחי' הוא בשאת עד שיהיה רצועה רוחב ב' שערות מקיפה מכל צד סביב שעל רצועה כזאת יפול שם שאת (ועוד יתי' זה היטב לקמן סי' קכז) ועל יסודות אלה הוציאו (במשנה יא) הא כיצד? מקום ב' שערות משמאלה ומימינה וכולי ונשנה בנגעים (ריש פרק וי"ו וכבר באר הרלב"ג הביאו התוי"ט (פ"ו דנגעים מ"ו) שהטעם שבשר החי שבתוך הנגע היא סימן טומאה לפי שזה יורה שבא העיפוש מבחוץ ולזה יגיע אל המקיף קודם שיגיע אל המרכז, שאם היי מהתחלה חוליית בפנים היי מתחיל מהמרכז עיי"ש

סימן עד

ומחית בשר חי בשאת: "בשר חי" היינו בשר בריא ומרגיש וכן פרש"י וראב"ע. ועז"א בשר חי ולא השחין והבוהק, כי בשר השחין אינו בשר חי כי היא חולי בבשר, כמ"ש וימרחו על השחין ויחי (ישעיהו ל"ח:כ"א) וכן הבהק אינו חי כמ"ש "בהק היא פרח בעור" א"כ פרח בו דבר ושינה מראהו (והרמב"ם והרע"ב שכתבו (פ"ו דנגעים מ"ו) שבהק מטמא משום מחי' דבריהם תמוהים כמ"ש התוי"ט שם) ואמר "ומחיית בשר חי בשאת" שחזר שם שאת שנית, והיה די לומר "ובה מחיית בשר חי". ומבואר אצלינו תמיד שכ"מ שחזר את השם שנית בא לדייק את השם שהוא דוקא (כמ"ש באה"ש כלל קל"ז) רצה שדוקא אם הבשר החי בשאת עצמה לאפוקי אם שחין (וה"ה מכוה) או בהק בתוך השאת והמחיהבתוך השחין והבהק, אינה סימן טומאה כיון שאינה בגוף השאת רק בשחין ובבהק

סימן עה

צרעת: ממה שקורא הנגע שיש בו מחיה בשם "צרעת" וכבר למדינין שלא תצוייר נגע שיש בה מחיה שתהא פחותה מגריס (כנ"ל סימן עג) למד בנין אב לכל הצרעת שיהיה כגריס. ואין פירושו לכל הנגעים רק פירושו לכל מקום דכתיב לשון "צרעת היא" מלמד ששיעורו כגריס. ולכן בא שם צרעת בכל הנגעים לצורך לימוד השיעור כגריס: בבהרת (ספרא פרשה א מ"ו) צרעת כגריס, וכן במכוה (לקמן פ"ז מ"ט) ושם למד שחין ממכוה, וכן אמר (בפ"ח מ"ד) הקיש נגע ונתק שנתק כגריס, וכן (בפי"א מ"ו) גבי קרחת – צרעת כגריס, וכן בפי"ד מ"ד גבי נגעי בגדים. הרי לומד בכולם משם "צרעת" ואב לכולם ממ"ש פה "צרעת" גבי מחיה שהוא כגריס. וכבר בארנו למעלה (סי' מב) שלמחיה יקרא בשם צרעת סתם לרוב

סימן עו

צרעת נושנת היא: עיקר שם צרעת נאמר על המחיה, כי השאת לבדו אינו צרעת עדיין, ואמר שדרך הצרעת הזה להיות חולי מתישן, עד שהגם שכפי שצייר פה נולדה מחי' אחר השאת כמ"ש "והנה שאת לבנה ומחית בשר חי בשאת", בכ"ז היא חולי נושן מטבעה ומתגלה לפעמים המחיה קודם השאת מבואר שהמחיה מטמאה שלא הפוכה (לא כשער לבן שאינו מטמא אלא הפוך, וז"פ משנה א'. אמנם ממ"ש מלת

"היא" שהוא ביאור הקודם, שדבר הנאמר היא צרעת נושנת והכתוב צייר שקדם השאת למחיה, מבואר שמטמאה גם הפוכה, שאל"כ הול"ל "צרעת נושנת בעור בשרו" והיה זה תנאי שאם היא נושנת וטמאו הכהן, לא אם אינה נושנת, אבל כשאמר מלת "היא" באר את הקודם שמדבר בהפוכה (וז"פ משנה ב

סימן עז

וטמאו הכהן לא יסגירנו: אחר שאמר "וטמאו" למה צריך לומר שלא יסגירנו וע"כ בא לאמר שאם נולד בו נגע אחר לא יסגירנו בעבורו וז"ש "וטמאו הכהן לא יסגירנו" – מלמד שאין מסגירין את המוחלט. אולם למה הוסיף "כי טמא הוא" ע"כ בא ליתן בזה כלל כולל שכל שהוא טמא בעבור נגע אחד לא יסגירנו עוד. ומזה ידעינין שה"ה המוסגר שהוא ג"כ טמא לא יסגירנו וכ"ש שלא יחליטנו וז"ש מנין שאין מסגירין את המוסגר וכולי. (וכן כיוצא בכ"מ שסיים הטעם, בא ליתן כלל כולל כמ"ש באילת השחר (כלל קלה. אמנם היה הלשון יותר מתוקן אם היה אומר "ולא יסגירנו אם טמא" והיה זה אזהרה כוללת שאם הוא טמא לא יסגירנו עוד כי לפי שטחת הלשון "כי טמא הוא" משמע שבא רק לתת טעם פה לבד שהוא המוחלט מחמת צרעת השאת וע"ז משיב שאם היה כתוב כן הייתי טועה שהוא אזהרה על הכהן המוסגר שאם הוא טמא לא יסגיר את המצורע ולא נדע כלל שקאי על המוחלט שלא יסגירו אותו ת"ל "כי טמא הוא" שהוא נתינת טעם על הנראה שהוא טמא ושלכן לא יסגירנו (וז"פ משנה ד'

סימן עח

ואם פרוח תפרח: שם פרח הונח בעצם על הפרח הזרעיי המתגלה ומלא עלים ופתילות בעלי צבע או משוללי הצבע (כי תאנה לא תפרח – "הפרחה הגפן", "פרח שושן") וזה המבדיל בינו ובין ציץ שהוא צמיחת הבד נושא הפרי והתגלותו שהיא לפעמים לפני הפרח ופעמים אחריו והושאל משם אל כל דבר המתגלה וצומח לאט לאט – "צרעת פורחת", "שחין פורח אבעבועות" וזה המבדיל בין אם היה אומר "ואם תכסה הצרעת" שהיה משמע שכסה הכל בפעם א' משא"כ במ"ש "פרוח תפרח" היינו שתתגלה לאט לאט וז"ש במשנה ה' אין לי אלא בזמן שפרחה בכולו אחת.

פורחת וחוזרת פורחות וחוזרת מנין ת"ל פרוח תפרח. ופעל פרח בא ג"כ נרדף עם פעל התעופפות ויש הבדל ביניהם כמ"ש הרש"ף שפעל עוף הנחתו על כל מיני התעופפות מלמעלה למטה וממטה למעלה ועל קו ישר ובשפוע אבל פעל פרח הונח בעצם על העפיפה מלמטה למעלה, כי אין הנחת שם זה על העפיפה הטבעיית שהיא התשוטטות הגשם באויר רק על צמיחת הגשם והעלותו מן הארץ למעלה, כי משכן כל גשם היא בארץ וכשהוא יוצא ומתפשט למעלה אל האויר נראה כמעופף ויוצא לאויר וז"ש (במשנה וי"ו) אין לי אלא מלמטה למעלה, מלמעלה למטה מנין ומשיב ת"ל תפרח ואם פרוח תפרח – וזה עפ"י היסוד המונח שכ"מ שכפל המקור על הפעל בא לאמר שבכל ענין ואופן שנעשה הפעל, ומרבה כל מיני פריחות אף מלמעלה למטה שבדרך ההרחבה יאמר פעל פרח על שהתפשט מגבוליו בכל אופן שיהיה. ומזה הוציא ג"כ (במשנה זיין) שאף שפרח מטהורה לטמאה – שיש שני נגעים א' טהורה וא' טמאה, והתחילה הפריחה מן הטהורה ופי' הרמב"ם (פ"ז מה' ט"צ ה"ו) מפני שהיה מוחלט בטומאה אף שהטהורה פרחה והרא"ש באר הדבר דכ"ז הוה זה פורח מן הטמא דכשהגיע הפריחה עד הטמאה פקעה פריחת הטהרה ונקרא הפריחה ע"ש הטמא ולמד לה ממ"ש "ואם פרוח תפרח" בכל אופן אף פריחות רבות שונים (וכמ"ש באה"ש כלל לח) ור' נחמיה חולק. ובתוספתא הובאו דבריו. ועי' לקמן (ס' קג) מ"ש עוד בגדר פעל פרח

סימן עט

ואם פרוח תפרח הצרעת בעור וכסתה הצרעת: הנה הזכיר את השם שני פעמים, ושניהם מיותרים שדי לאמר "ואם פרוח תפרח וכסתה" ונדע שמוסב על הנגע שבה מדבר ומבואר בכל הספר שאין מתפארת הלשון לשנות את השם ללא צורך. אמרו חז"ל שמ"ש "תפרח הצרעת" בא לרבות שאר המראות שאם יאמר "תפרח" סתם יהיה מוסב על השאת שבה דבר כמ"ש "והנה שאת לבנה בעור" ולא נדע שפריחה מטהרת ביתר נגעים, לכן אמר "הצרעת" שהיא שם כולל לכל נגע שנטמא ע"י מחיה ובכולם אמר "נגע צרעת היא" ומ"ש שנית "וכסתה הצרעת" בא להוציא שאם נתכסה קצתו במראה בהק טהור, שאם יאמר "וכסתה" סתם נאמר כל שנתכסה הבשר דהא אמר

אח"כ "וביום הראות בו בשר חי יטמא" אבל אם נראה בו מראה בהק נשאר טהור (כמ"ש בספרא פ"ה מ"ה) וה"ה שאם תיכף נתכסה קצתו במראה בהק טהור לכן התנה שגם הכיסוי תהיה מן הצרעת שהוא מדי מראות לא מבהק

סימן פ

את כל עור הנגע: כלומר את כל הגוף שבו הנגע. אולם מדוע לא אמר "את כל עורו" או "את כל בשרו כמ"ש בפסוק שאחרי זה. ואין לומר שקמ"ל שיכסה כל העור שיש שיעור לקבל נגע והיינו שלא ישאר עור כגריס בלתי מכוסה, דהא אמר "כולו הפך לבן" – הרי צריך שלא ישאר מאומה אף פחות מכגריס. ופי' חז"ל שפירושו שיכסה עור הראוי לנגע ומוציא מקום שיש בו שחין המורד ומכוה המורדת (פי' שלא נתרפאו ויש בהם ליחה) שאין מקומם מטמא בנגע, אין מעכב בפריחה וכמ"ש בנגעים (פ"ח מ"ד)

סימן פא

מראשו ועד רגליו: הנה מלת "עד" יהיה לפעמים עד ועד בכלל ולפעמים עד ולא עד בכלל, כידוע, עד שלכן יפרשוהו חז"ל כפי הענין כמ"ש סנהדרין (דף כא) "ולמיכל בת שאול לא היה לה ולד עד יום מותה" – ביום מותה הוה לה ולד, וביומא (דף כו) א"ר לוי גדולה תשובה שמגעת עד כסא הכבוד שנא' "שובה ישראל עד ה' אלקיך" וריי"א ולא עד בכלל. אולם במקום שמציין שני הגבולים – "מן" "עד", יהיו לרוב הגבול הראשון והאחרון בכלל: "אמחה את האדם... מאדם עד בהמה" (בראשית ו':ז'), "מחוט ועד שרוך נעל" (שם יד), "מנער ועד זקן" (שם יט), "מיום הראשון עד יום השביעי" (שמות י"ב:ט"ו), "מבכור פרעה... עד בכור השפחה" (שם יא), "ממתנים ועד יריכים יהיו" (שם כח) וכדומה. אולם מ"ש פה "מראשו עד רגליו" פי' שאין הראש והרגל בכלל! ובערכין (דף יח) מנלן? איבע"א שאני סימנים דגופו מסימנים דראשו ואיבע"א לכל מראה עיני הכהן" ר"ל טעם אחד נתן שע"כ אין הראש בכלל אחר שאינו ממינו, כי נתק הראש דיניו משונים מצרעת עור בשר וא"כ כמו שאין ראשו בכלל כן רגליו. וטעם השני נותן שע"כ אין הרגל בכלל דבעינין "לכל מראה עיני הכהן" ואינו יכול לראות תוך רגלו וא"כ ה"ה שאין ראשו בכלל. ויש ראיה לדבריהם

ממה ששינה פה הלשון מבכ"מ, שתמיד יאמר "מכף רגלו ועד קדקדו" (דברים כח . שמואל ב י"ד:כ"ה . איוב ב':ז'). כי יש הבדל בין רגל ובין כף רגל. ש"כף רגל" מציין תחתית הרגל כמ"ש "כל מקום אשר תדרוך כף רגליכם" (דברים י"א:כ"ד), "עד מדרך כף רגל" (שם ב) אבל שם רגל" מציין את הרגל כולו וכן יש הבדל בין קדקד ובין ראש ששם "קדקד" בא על צד העליון של הראש בגובה, במקום שער (שייטיל) [ומובדל מן מצח שהוא למטה מהקדקד פנוי מן השער כמ"ש "קדקד שער" (תהילים ס"ח:כ"ב), "ולקדקד נזיר אחיו" (בראשית מח)] והפעל ממנו "ויקד האיש", "ויקדו וישתחוו" – כפיפת הקדקד לצד מטה כמ"ש (ברכות לד . מגילה כב . שבועות טז) -קידה על אפים, כריעה על ברכים- כי קידה מן קדקד וכריעה מן כרעים אבל שם "ראש" כולל כל הראש [ולכן בכ"מ שיאמר עד ועד בכלל יתפס הלשון "מכף רגל ועד קדקד" שכולל תחתית הרגל וגובה הראש אבל פה שעד ולא עד בכלל אמר "מראשו ועד רגליו" שמצד זה היא בצד א' עד ועד בכלל, כי קצת הראש שהיא מן הקדקד ולמטה וכן הרגל מן הכף ולמעלה בכלל] ובערכין (דף יח) מביא בכלל זה פלוגתא דתנאי דתניא "מיום הראשון עד יום השביעי" יכול ראשון ולא ראשון בכלל? שביעי ולא שביעי בכלל? כענין שנאמר "מראשו ועד רגליו" ראשו ולא ראשו בכלל, רגליו ולא רגליו בכלל ת"ל "עד יום אחד ועשרים לחדש בערב". רבי אומר אינו צריך – ראשון וראשון בכלל, שביעי ושביעי בכלל. הנה מבואר שרבי החזיק זה לכלל נאמן שכ"מ שכתוב שני הגבולים .מן עד. שניהם בכלל. ולא יקשה לרבי מ"ש "מערב ועד בקר" (שמות כ"ז:כ"א) וכן "יהיה הענן מערב ועד בקר" (במדבר ט':כ"א) כי בציון הזמני ר"ל הבקר בכלל כי רגע א' בהכנסת הבקר והערב נקרא "ערב ובקר" להוציא שלא יכבה המנורה לפני בא הבקר. וכן היה עמוד הענן משלים לעמוד האש וכולי כמ"ש בשבת (דף כג) וכן מ"ש "מהנשף עד הערב" (ש"א למד), "מעלות השחר עד צאת הככבים" (נחמי' ד) היינו עד הוחל הערב. ובספרא אמור (פרק יג מ"ו) אין לי אלא מלפניו, מלאחריו מנין? ת"ל "מערב עד ערב תשבתו שבתכם" [וכן יודה רבי במקום שיש סתירה בין המקראות כמו בערכין – "ואם מבן חדש עד בן חמש", "ואם מבן חמש עד בן עשרים" שבזה לא נדע אם חמש כלמטה או כלמעלה וצריך ריבוי כמ"ש בערכין שם.] ורבנן

סברי כיון שמצאנו פעם "מראשו עד רגליו" שיוצא מן הכלל, אין הכלל דוקא והוצרך הכתוב לרבותו. וכפי הנראה הפלוגתא שבין ר' יהודה ורבנן בתוספתא (פ"ב דתרומות ופ"ב דחלה) ומובא בגיטין (דף ח) שלר"י הים אקינוס שייך לא"י ולרבנן אינו כא"י תלוי בזה שדעת ר"י כדעת רבי וס"ל דמ"ש "מהמדבר והלבנון... ועד הים האחרון יהיה גבולכם" – הים בכלל. ורבנן כרבנן דהתם דאין עד בכלל. ועי' באה"ש (כלל תקסז) ובזה יל"פ מ"ש (זבחים מט : סנהדרין עז : נדה יט) ר"נ בן אבטילמוס אומר מנין לפריחת בגדים שהיא טהורה, נאמר קרחת וגבחת בבגדים ונאמר קרחת וגבחת באדם, מה להלן פרח בכולו טהור אף כאן פרח בכולו טהור. והתם מנ"ל? דכתיב "מראשו ועד רגליו" ואתקיש ראשו לרגליו, מה להלן כולו הפך לבן פרח בכולו טהור אף כאן כולו הפך לבן פרח בכולו טהור והק' התוס' בעירוכין (שם ד"ה ואיבע"א) דהא שם מבואר דפריחה לא שייך ברגל ונראה דדעת ר"נ כרבי דעד ועד בכלל בכ"מ ועפ"ז ס"ל שמ"ש "עד רגליו" הוא באמת בכלל דהא כבר כתבתי דרגל הוא כל הרגל וכל הרגל בכלל חוץ מן הכפות שיש להם שם לווי "כף רגל". אבל שם "ראש" שיבא לפעמים על חלק המכוסה בשער לבד כמו "ופרע ראש האשה", "וגלח את ראשו" א"כ ע"כ ראשו ולא ראשו בכלל (שכף רגל לא יקרא בסתם בשם רגל אבל מקום השער כולו נקרא בשם ראש ואין לו בכללו שם אחר רק אם יכנה חלקים ממנו יקרא חלק הפנים "קדקד והאחור "עורף", לא אם ידבר מכולו) וא"כ מדוע אמר "מראשו"? והלא תמיד כשאמר "מן-עד" שני הגבולים בכלל... ע"ז השיב שלפעמים גם הראש בכלל אם י"ל שני נגעים נתק בראש ונגע בעור הבשר ואז אם פרח מראשו עד רגליו וראשו בכלל טהור גם מן נתק הראש (ומ"ש אתקיש ראשו לרגליו פי' כמו ש"עד רגליו" עד בכלל כן "מראשו" – ראשו בכלל) ומזה הוכיח לפריחת הראש מועיל ג"כ

סימן פב

לכל מראה עיני הכהן: מה הוסיף בזה? הלא כבר אמר "מראשו ועד רגליו" פי' חז"ל שר"ל לכל המקום שהכהן רואה שם ובא להוציא מקומות הסתרים שאין עין הרואה שולט שם ומ"ש מכאן אמרו וכו' – היא בנגעים (פרק ב מ"ד) ובנדה (דף סו), ורש"י פי' שם כעודר לנגעי בית השחי, וכמוסק לנגעי בית הערוה. וזה כברייתא שהביא הערוך

(ערך עדר) ודברי הספרא פה בהפך. וכבר התפלא התוי"ט שם שהרי אדרבה המעדר כופף קומתו ולכן עיקר כברייתא דפה שכן פי' הר"ש והרע"ב בנגעים שם. ומ"ש כאורגות בעומדים פי' הערוך כאורגות במסכת העומדות ועי' בת ?שסט (*בתיו"ט*) שם. ומ"ש כטווה בפשתן לשמאלית לנגע שביד השמאלית אבל מדברי התוספתא (פ"א מ"ה) שאמר ר' נראים דר"מ בימין ודר"י בשמאל משמע שת"ק משער שני שחיו כשיעור הימנית ור"י משער שתיהם כשיעור השמאלית

סימן פג

לכל מראה עיני הכהן: היה ראוי שיאמר "לכל ראות עיני הכהן" שפעל ראות מציין את הרואה אבל השם מראה מציין את העור** הנראה – "מראה הנגע", "מראה צרעת" וכדומה וכמ"ש באילת השחר (סי ואכ??) פירשו חז"ל בספרא ובנגעים (פ"ב מ"ג ??) שבא ללמדנו שאין הולכים אחר הרואה, רק אחר הנראה, שאם היה כתוב "ראות עיני הכהן" היינו הולכים אחר ראות עיניו לפי ראייתו – כל שהוא אינו רואה די. לכן אמר "לכל מראה עיני" – לפי מה שבכח המראה להתראות לרוב בני אדם שכח ראותם שלם ובריא, מכאן כהן שחשך וכולי

סימן פד

והנה כסתה הצרעת: שם "הצרעת" מיותר ופירושו שאם יאמר "והנה כסתה "נפרש על השאת, לכן אמר "הצרעת" שכולל כל הד' נגעים. וכבר דרש כזאת (למעלה סי עט) ממ"ש "וכסתה הצרעת" רק שצריך דרוש א' שהפריחה מטהרת בכל מיני נגעים, ודרוש שני שהוא הדין שמטהר אם פרח בכל מיני מראות וכמ"ש הרמב"ם (פ"ז מה' ט"צ ה"ב)

סימן פה

כסתה הצרעת את כל בשרו: מלת "כל" מרבה בין האצבעות, שמ"ש למעלה "פרט לתוך רגליו" היינו כפות הרגל למטה, לא תוך האצבעות שיכול להפרידם (ק"א) והנה תחלה אמר "וכסתה הצרעת את כל עור הנגע" – כל העור הראוי לנגע ודרשינן עור הראוי לנגע פרט לשחין המורד וכולי (כנ"ל סי' פ) ופה אמר "את כל בשרו" שמשמע אף הבשר הבלתי ראוי לנגע ופירשו חז"ל שזה באם בעת שפרחה בכולו נשתייר

כחצי עדשה סמוך למקום הבלתי ראוי לנגע ואח"כ נעשה אותו המקום ראוי לנגע אף שעתה נתכסה אותו המקום שנשאר תחלה, טמא. כי בזה צריך "את כל בשרו" שגם מקום זה שהיה בשר תחלה, לא עור הנגע, יתכסה וכמו דאיתא בנגעים פרק ח משנה ה

סימן פו

וטיהר את הנגע כולו הפך לבן טהור הוא: הם דברים כפולים ומיותרים שהיה די לומר "וטיהר את הנגע" ופירשו רבותינו שהוסיף לתת כלל חדש – אמר שלא לבד שיטהר נגע זאת שהיה בה מחיה בתחלה והוחלטה על ידו, רק דע כלל כולל שבכל מקום שכולו הפך לבן טהור – אם היה טמא על ידי מחיה או שער לבן או פשיון, בין בתחלה בין בסוף שבוע ראשון בין בסוף שבוע שני ובין שחזר הסימן טומאה לאחר הפטור והוחלט על ידו, ובין שכולו הפך לבן מתוך הסגר שהמוסגר ג"כ טמא – בכ"מ אם הפך לבן טהור: (וזה פירוש משנה ו ובכ"ז למד (במשנה זיין) שאין זה כלל כולל שנאמר שגם נגע הבא כולו לבן בתחלה יטהר דא"כ הי"ל "כולו הפך לבן טהור" בלא מלת "הוא" ויהיה "הפך לבן" נושא המאמר ו"טהור" נשוא ובזה היה זה מאמר נפרד לגמרי וכולל כל מקום (ודרך בעל הלשון שבמשפט שנשואו שם או תואר ממאמר האיכות והכמות יבוא בלא מלת הקישור "הוא" כמו "ואברהם זקן", "וזהב הארץ ההוא טוב" וכדומה) אולם מלת "הוא" חוזר על שם הנגע שהזכיר "וטהר את הנגע" והנגע הוא נושא של מלת "טהור" ופי' אם הנגע כולו הפך לבן טהור הוא היינו הנגע. מזה ידעינין שרק אם נקרא עליו שם נגע ע"י החלט או הסגר כדוגמא דפה, לא הבא לבן בתחלה

וביום הראות בו: מאמר זה לכאורה מיותר, הלא פירש שהמחיה סימן טומאה. וכבר למדנו למעלה (סי סו) ממ"ש "ואם פשה תפשה" שכל סימן טומאה שהלך וחזר אפילו כמה פעמים חוזר לטמא שנית. ועוד, שבכל הפרשה דבר בפעל "ואם יראה הכהן" ופה דבר בנפעל "וביום הראות" והיה לו לומר "וביום יראה בו" או "ביום יהיהי בו בשר חי" ופי' חז"ל מפני שלמדנו (למעלה סי נד) ממ"ש "וראהו הכהן" שצריך שיראה הנגע כולו כאחד, וראשי אברים אין מטמאים משום נגע דאי אפשר שיראה

בפעם אחד, ואם יאמר פה "וראהו הכהן" נאמר שבשר חי המתגלה בראשי אברים אינו מטמא כיון שאין הכהן רואה בפעם אחד. לכן באר פה חידוש דין שגם ביום הראות, הגם שלא יראה הרואה כאחד, די אם נראה מצד עצם הנראה. שזה ההבדל בין הקל והנפעל, שבנפעל לא יביט על הפועל הרואה רק על המושג הנראה וז"ש בא ללמד על ראשי אברים שנתגלו שיהיו טמאים. ואמרו יכול כל שהוא? – ובזה הוא נראה בפעם אחד גם מצד הרואה. משיב שיש להשוות מ"ש כאן "בשר חי" למ"ש תחלה "ומחיית בשר חי בשאת" שלמדנו (בסי' עג) ששיעורו כעדשה. ור' יוסי ס"ל דזה אין דומה למ"ש "ומחיית בשר חי" דהא פה גזירת מלך שיטמא בראשי אברים ששם אין המחיה מטמא, וא"כ אינו מטמא מתורת מחיה, ואפילו כל שהוא מטמא. ור"מ משיב שגם טומאה דפה הוא מתורת מחיה, שאם חזרה לאמצעיתו טמא משום מחיה ואינו טומאה מיוחדת בראשי אברים רק שפה החמיר שגם בראשי אברים יטמא משום מחיה וא"כ צריך שיעור כעדשה.

סימן פז

וביום הראות: הי"ל "ובהראות" שהב' יחובר אל המקור להוראת התנאי כמו "בבואם אל אהל", "בהקריבכם מנחה חדשה". ואם רוצה לציין ג"כ את הזמן ישמש במלת "בעת" או במלת "ביום" וכבר בארנו (בפ' צו סימן מ') שכ"מ שיזכיר מלת "ביום" לפעמים יכוין שיהיה דוקא באותו יום ולא ביום שלאחריו ולפעמים בא למעט לילה וכמש"ש באורך אמנם פה שאא"ל שיהיה דוקא באותו יום – דהא אינו טמא עד יראהו הכהן, ולא שבא למעט לילה – שכבר איתמעיט (למעלה ס' סמך) מדכתיב אצל נגעים "ביום השביעי", ובהכרח צריך לפרש שבא ללמדנו שיש ימים מיוחדים לראיית הנגע כי יש ימים שאין רואים בהם והם ימי המשתה וימי הרגל וכמ"ש פ"ג דנגעים מ"ב, ומו"ק ז', בכורות ל"ד) ועי' במו"ק שם בארך

סימן פח

וביום הראות בו: אם לא היה אומר מלת "בו" היה משמע בכל מקום שיתראה טמא לכן אמר מלת "בו" שמוסב על הצרעת שכסתה את עור הנגע שהוא העור הראוי לטמא, ואם יתראה שם בשר חי יטמא, לא אם יתראה במקום שלא היה אז ראוי

לטמא בנגע כגון בראש ובזקן וכו' אף שעתה נקרחו והשחין והמכוה נעשו צרבת – אינו טמא

סימן פט

בשר חי יטמא: דעת ר' יהושע שהוא הדין סימן טומאה אחר כמו שער לבן שלדעתו תפס מחיה לדוגמא ודעת ר"ע שתפס בשר חי בדוקא, וראייתו דהא על כרחך אתה צריך לומר ששער לבן שנמצא בו תחלה קודם הפריחה – הגם שהוא מוחלט בטומאה על ידי שער – בכל זאת אינו מעכב את הפריחה ואם אז פרחה בכולו והשערות עודנו בו טהור. ואיך* תאמר שהשערות שנולדו* אחר שפרח* בכולו, שכוחם קל שעדיין לא שמשו להחליט, יהיה כוחם גדול לעכב את הפריחה?! ועוד שנאמר "בשר חי" ר"ל שאם איתא שגם שער לבן החוזר טמא היה לו לומר "וביום הראות בו בשר חי או שער לבן" והוא לא תפס רק "בשר חי" מכלל דשער לבן החוזר אינו מעכב.

סימן צ

בשר חי ולא בהק: שהבהק אינו בשר חי (כנ"ל ס' עד) דאם גם בהק בכלל הי"ל "בשר" לבד, והגם שהבהק מעכב בתחלה כמו המחיה שצריך שיכסה הצרעת את כל בשרו ולא הבהק (כנ"ל ס' עט), בכל זאת אם אח"כ חוזר ונראה בו מראה בהק אינו מטמא. וכ"ה בנגעים (פ"ח מ"ו) פרחה בכולו אבל לא בבהק טמא, חזרו בו ראשי איברים כמין בהק טהור

סימן צא

וראה את הבשר החי וטמאו: פסוק זה כולו נאמר לבלי צורך ומה הוסיף על "וביום הראות בו בשר חי יטמא" שאם ללמד שצריך שיראה הכהן ויטמאנו גם זה נדע ממ"ש "יטמא" בפעל, שכבר בארנו למעלה (סימן ה) שבטומאה היוצא מגופו ידבר תמיד בשם "טמא הוא" ולא יצדק לדבר בדרך הפעל רק מצד שאינו טמא מעצמו עד יראהו הכהן ויחליטנו שמצד זה יצדק הפעל "יטמא", כי *קבל הטומאה מבחוץ על ידי גזרת הכהן. ואם היה הפירוש שביום הראות בשר חי טמא מעצמו שלא ע"י כהן היה צריך לומר "טמא הוא". ועוד שאם נאמר שמ"ש "וראה הכהן" מוסב למעלה הי"ל "וראהו הכהן וטמאו", ולמה חזר את השם – "וראה את הבשר החי"? מכל זה הכריחו חז"ל

שהוא מאמר פוסק בפני עצמו ובא לתת כלל כולל בכל מקום, שלא לבד בענין הנז' כאן ששב הבשר החי ונתגלה אחר פריחת החלט מחיה בתחלה, הוא הדין בכל אופן שנטהר הנגע ע"י פריחה מאיזה טומאה שיהיה – בין מטומאת מחיה או שער לבן או פשיון, בין בתחלה (במחיה ושער לבן שמטמאין בתחלה) בין בסוף שבוע א' או ב' או שחזר סימן טומאה לאחר הפטור או שהיה מוסגר שבכל אלה נטהר ע"י פריחה כמו שלמד (בפ"ד מ"ו) ממ"ש "כולו הפך לבן טהור" – ה"ה שאם אחר פריחה חזר בשר חי שב להיות טמא וז"ש דע שזה כלל כולל שבכ"מ שיראה הכהן הבשר החי וטמאו. ז"ש שיכול אין לי אלא לאחר פריחת החלט מחיה בתחלה וכולי ת"ל "וראה" וכי לרבות את כולם

סימן צב

הבשר החי טמא הוא צרעת הוא: בדברים האלה המיותרים בא ללמד שני דברים: (א) שמ"ש שאם נתגלה בשר חי בראשי אברים טמא, הוא דוקא בענין הנזכר כאן שעל ידי שהפך לבן נטהר מטומאתו, וכשחזר ונתגלה הבשר חוזר לטומאתו, אבל הבא כולו לבן בתחלה שדינו כנגע גדולה והסגירו ב' שבועות ונפטר, אם נתגלו ראשי איברים אין מטמא. (ב) שאף שהיה מוחלט על ידי נגע הגדולה זו (כגון שהיה בה שער לבן והוחלט ושוב הושחרו השערות ונפטר) ואחר הפטור שבא מתוך החלט נתגלו ראשי אברים, או שנתגלו מתוך הסגר, אף בזה אין מטמא כי אינו דומה לכאן שהפריחה טהרתו מידי טומאה ולכן כשנתגלו ראשי אברים חזר לטומאתו. ועז"א "טמא הוא" רצונו לומר עדיין טמא כמקודם. וכפל שעדיין "צרעת הוא" ובמלת "הוא" הוא ממעט זולתו (כמ"ש באילת השחר כלל קלה) דהיינו אם לא טהרתו הפריחה מידי טומאה אי אפשר לומר שגילוי ראשי אברים מחזירו לטומאתו, כי בזה אין ההראות* הפכי לפריחה טהורה אחר שלא נטהר על ידה. ועי' בפרק ח דנגעים משנה ז ובר"ש ורע"ב ועי' תוי"ט שם ד"ה הרי מ"ש על זה עיי"ש

סימן צג

או כי ישוב הבשר החי: כבר בארנו (ויקרא סי' יב) שיש הבדל בין שימוש מלת כי ובין שימוש מלת אם שמלת "אם" מיוחד אל החלוקה. ושם בארנו שבכ"מ יבא

באמצע המאמר מלת "אם" ובתחלת המאמר יבא מלת "כי" שמלת אם מציין את החלוקות הפרטיים שבמאמר הכולל. וכפי זה היה ראוי שיאמר "ואם ישוב" לא מלת "כי" שהיא זרה פה. זאת שנית מלת או אין לה משמעות כלל, כי היא מורה תמיד על ההבדל שבין ב' דברים או על האפשריות של שני קצות האפשר. והראב"ע נדחק ופירש "או כי ישוב" שיתכן שישוב. וכבר כתבתי (ויקרא סי רסב) כי דעת ר' יונה שהביא הרד"ק שיש "או" במקום "אם" לא נכונה בעיני חז"ל. כי כל מלה יש לה גדר מיוחד ולא תלך שובב חוץ לגדרה. וחז"ל בארו זה בטוב טעם ודעת קדושים שאם יאמר בלשון "ואם ישוב הבשר החי" יהיה זה תנאי מוחלט ולא נדע מזה רק שאם שב אח"כ ללבן טהור אבל נוכל לאמר שאז טהור לעולם, ואם ישוב אח"כ ויתגלה בו בשר חי לא יטמא כיון שראינו ששב ללבן. לכן אמר "או כי ישוב" שמלת "או" מורה על האפשריות ומלת "כי" מציין משך זמן העתיד, ושניהם מורים אפשריות התמידי ר"ל שהדבר עומד תמיד באפשריות בכל עת כי ישוב ללבן טהור וכי יתראה שנית בשר חי יטמא וכי ישוב שלישית ללבן יטהר וכן תמיד אפילו מאה פעמים וז"ל ת"ל ישוב או כי ישוב

סימן צד

כי ישוב הבשר החי ונהפך ללבן: היה די לאמר "כי ישוב הבשר החי ללבן" כי פעל שב מציין ששב למה שהיה בראשונה כמו "והנה שבה כבשרו" (שמות ד':ז'), "וישוב בשרך לך" (מלכים ב ה':י'), וכמ"ש בפסיקתא עמ"ש "ותשב יד המלך אליו ותהי כבראשונה" – מה בראשונה עומד ומקריב לעכו"ם אף אח"כ עומד ומקריב לעכו"ם. כי קשיא ליה אחר שאמר "ותשב" אין צריך לומר "ותהי כבראשונה". וביבמות (דף עב) על "שוב מול את בני ישראל שנית" מהו שוב ומהו שנית? וכן פה אחר שאמר פעל "ישוב" אצ"ל פעל "נהפך". פי' חז"ל שאם היה אומר "כי ישוב" היה משמעו ששב למה שהיה בראשונה, מראה צרעת, לכן הוסיף "ונהפך ללבן" שכל שנהפך למראה לבן אף למראה בהק טהור. ובאר שמן הסברה הייתי אומר בהפך, דכיון שהבהק הוא סימן טומאה בתחלה, אם פרח הנגע ונשאר קצתו כמראה בהק טמא

(כמו שלמד (פ"ד מ"א) ממ"ש "וכסתה צרעת" ולא הבהק) יהיה סימן טומאה גם בסוף, לכן צריך קרא

סימן צה

וראהו הכהן והנה נהפך הנגע ללבן וטהר את הנגע טהור הוא: יש פה אריכות לשון שהיל"ל "וראהו הכהן וטהרו" ופירשו חז"ל שגם פה מרבה שגם דין זה נוהג בכל מיני נגעים, ובכל ענין כל שיהיה טומאה ונטהר על ידי הפריחה, כמו שרבה כן (פרק ד משנה ו) לענין טהרת הפריחה בפעם הראשון, ובפרק ה משנה ואו לענין שחוזר ונטמא על ידי התגלות ראשי אברים בכל מיני טומאות, כן רבהו גם פה לענין אם חוזר ופרח שיטהר בכל ענין. והוסיף "טהור הוא" מלת "הוא" בא לדייק -רק הוא- לא זולתו ויוציא הבא בכולו לבן בתחלה שאינו טהור כי דינו כנגע גדולה וצריך הסגר

סימן צו

ובשר כי יהיה בו בעורו שחין: לפי דקדוק הלשון היה ראוי שיאמר "ובשר אשר היה בעורו שחין" (א) כי עקר התנאי לנגע הוא מ"ש "והיה במקום השחין שאת" שזה יהיה בעתיד במקום שהיה שם השחין בעבר וא"כ ראוי לספר היות השחין בעבר ושיבא במקומו שאת בעתיד. ולמה אמר "כי יהיה" בלשון עתיד? (ב) כבר בארנו (בסי' ב) שבכל פרשת נגעים בא מלת כי תחת מלת אשר ללמד שאין נגע שלפני הדיבור מטמא, כי מלת "כי" מורה על שיהיה כן בעתיד אחר הדבור. אמנם על מה שכתב פה מלת "כי" (ומן הדין ראוי שיבא מלת "אשר היה" להורות על השחין שהיה בו כבר) אינו אלא לומר כן – כי אף שהיה השחין קודם הדיבור, כיון שנולד השאת אחר הדיבור מטמא (וכמו שלמד לקמן סי צח). ופירשו חז"ל שאם יאמר "אשר היה בו שחין ונרפא" נאמר שנרפא לגמרי עד שנעשה צלקת, כל אשר היה בו שחין בזמן עבר, יטמא. לכן אמר "כי יהיה בו שחין ונרפא" שהגם שנרפא צריך שיהיה גם השחין במציאות שזה מורה העתיד עם מלת "כי" ובהכרח פירוש "נרפא" שנרפא קצת עד שאין השחין מורד ומעלה ליחה ובכל זאת לא נרפא לגמרי ועדיין יש בו שחין גם כן. וכן אמר למטה "צרבת השחין הוא" כמו שיבואר שם. ודרוש כזה בא (בפ"ז מ"ג) גבי מכוה ועי' באה"ש כלל מ"ה

סימן צז

ובשר כי יהיה בו בעורו: ביתר נגעים תפס שם "אדם" ושם "איש" שהנגעים הם חליים מתדבקים במין האדם לבדו, לא ביתר בע"ח כמ"ש "והוכחתיו בשבט אנשים ונגעי בני אדם" ואמרו בבכורות (דף מה*) שהנגעים הטהורים הם ממומים המיוחדים באדם ולא בבהמה, אבל בשחין ובמכוה תפס שם "בשר" שהם יולדו בבשר, בין בבשר אדם ובין בבשר יתר הבע"ח כמ"ש "ותהי שחין אבעבועות פורח באדם ובבהמה" ואמרו "כי יהיה בו בעורו" שכפל הכינוי עם הפעול כי השחין יולד לרוב על ידי איזה ארס ותבערת שבבשר המעפש הליחות ונקרא שחין מענין חמום כמ"ש אם גשומה אם שחונה, שהחמימות יולד בו בפנים ומשם יצא אל עורו החוצה. והנה יש מקום לטעות שדוקא בענין זה שנולד השחין מסבה פנימית, לא אם נולד על ידי סבה מבחוץ, וז"ש בספרא מנין לקה בעץ באבן וכולי ("ובכל דבר שאינו מחמת האש" פירשו בחולין דף ח לאתויי אבר מעיקרו) ת"ל שחין שחין ריבה פי' כי אמר "והיה במקום ההשחין" והיל"ל והיה במקומו בכינוי, ולמה חזר את השם פעם שנית? ומבואר אצלינו (ויקרא סי' מ' ובכמה מקומות) שא' מן היסודות שהיו לחז"ל בשם הנשנה הוא שהשם הנשנה אינו דוקא השם הראשון כמו "והקריבו את הדם.. וזרקו את הדם" – אף דם אחר שנשפך על הרצפה (וכמ"ש באילת השחר כלל קלח) וכן פה אם היה אומר "והיה במקומו" הכינוי מוסב רק על השם שנזכר שהוא השחין שבא מסבה פנימית אבל כשכפל את השם ואמר "והיה במקום השחין" היינו על שחין שיהיה אף שכלה על ידי דבר אחר

סימן צח

כי יהיה בו בעורו שחין: כבר בארנו (בסימן צו) שמ"ש פה מלת "כי" ולא אמר מלת "אשר" בא ללמד שצריך שיהיה עוד השחין במציאות. אמנם מנ"ל זה? הלא בכל פרשת נגעים בא מלת "כי" תחת מלת "אשר" ללמד שנגע שלפני הדיבור אינו מטמא (כמ"ש בסי' ב) ונאמר גם בשחין שצריך שיולד השחין אחר הדיבור. וכן בעכו"ם אחר שנתגייר ובקטן אחר שנולד... השיבו בספרא ת"ל שחין שחין ריבה – ר"ל דהא חזר שם שחין שנית ובארנו (בסי' הקודם) ששם הכפול אינו דוקא השם הראשון , וא"כ

גם שתאמר שמ"ש "כי יהיה" היינו אחר הדיבור הלא במ"ש "והיה במקום השחין" כולל כל שחין שיהיה אף שלפני הדיבור

סימן צט

כי יהיה בו בעורו: כבר כתבנו שמ"ש "כי יהיה בו" היינו שנולד השחין בו ע"י חולי פנימית ומתוך כך הוצרך לכפול שחין שחין לרבות שחין מחמת דבר אחר (כנ"ל ס' צז) אמנם למה תפס לשון זה שנותן מקום לטעות? פי' חז"ל שבא ללמד שאפי' אם יהיה השחין מתפשט על כל העור שזה לא יצויר רק בשחין הבא ע"י סבה פנימית שע"י חולי לקה כל עורו בשחין בכ"ז נוהג דין זה. ובאור הדבר כי במ"ש "והיה במקום השחין שאת" יצויר שהתפשט השאת על כל מקום השחין כמו "ושחט את החטאת במקום העולה" שפי' בכל מקום המיוחד לשחיטת העולה, וא"כ אם השחין מתפשט בכל הבשר ועליו השאת בכולו, אין לו היכן שיפשה והוה אמינא שבאופן זה אינו מטמא, לכן אמר "כי יהיה בו בעורו" אפי' בכולו. ועתה פי' את דבריו כי לולא הריבוי ה"א שאין מטמא רק באי' מגי' פנים (א) בזמן שמקצת שחין ומקצת בהרת, שיש להבהרת מקום לפשה (ב) מקצת שחין וכולו בהרת, דאף שהבהרת בכל השחין, כיון שרק מקצת העור בשחין יש מקום לפשה על ידי שיולד שחין אחר חוצה לו ויפשה לתוכו כמ"ש במשנה שאחרי זה (ג) מקצת בהרת וכולו שחין, אף שכולו שחין כיון שהוא מקצת בהרת נדע גם כן דהא י"ל היכן שיפשה, אבל יש אופן רביעי והוא כולו שחין וכולו בהרת מנין? שכזה אין מקום לפשה. ת"ל "בו בעורו" – אפי' בכולו ופי' שאף שבנגע בשר כבר ידעינין שאם בתחלה פרח הנגע בכולו טמא, שם אף שא"א שיפשה יצויר עוד שני סימני טומאה – שער לבן ומחיה אבל שחין שאין מטמא במחי' נאמר מן הסברה שלא יסגיר רק אם יצויר שיטמא בשני סימני טומאה שער לבן ופשיון, לא אם אין לו היכן שיפשה: עפ"ז שאלו לר' אליעזר (במשנה ז' מובא בנגעים פ"ט מ"ג) במי שעלתה לתוך ידו בהרת כסלע ומקומה צרבת שחין שבזה א"א שיבא שום סימן טומאה אף גם א' והשיב שלכן יסגיר שמא תכנוס ויפטר אותה הכהן בסוף שבוע ואחר הפטור תפשה בתוך השחין. ואמרו לו ואם מקום השחין כגריס בלבד שאז אין לומר שמא תכנוס, שפחות מגריס בטלה נגע ולמה יסגיר ואמר

להן שגם בזה שמע יסגיר ואינו יודע הטעם וריב"ב נתן הטעם שמא יולד שחין חוצה לו ויפשה לתוכו ששחין פושה לשחין אחר

סימן ק

והיה במקום השחין שאת: מבואר כפי הפשט שאחר שנרפא השחין בא במקומו שאת. וממילא אם קדם השאת לשחין אינו בגדר שחין וזה דעת חכמים. [ובתוספתא ספ"ג דנגעים אמר הסגירו בעור הבשר ולבסוף נעשית שחין ומכוה - יסגיר בתחלה, וזה לחכמים שס"ל שאינו נגע אחד רק בטלה נגע הראשונה, ואף שהיה בה אז סימן טומאה טהור ממנה ומתחיל ההסגר משום השאת הנראה עתה במקום השחין] וראב"י לו שיטה אחרת שס"ל שמ"ש "והיה במקום השחין" הוא פעל עבר בוי"ו החיבור ור"ל כי יהיה בו שחין והיה כבר במקום שהשחין בו עתה שאת וז"ש קרוי הוא מקומו עד שלא בא לשם ובזה מישב הוא מ"ש כי יהיה בפעל עתיד כמו שהעירותי (בסי' צו) ומ"ש (במשנה ב') והיה וכולי פירוש - ונשאר השאת אחר שנעשה שחין. גם נראה שראב"י וחכמים אזלי לשטתם במה דפליגי (בפ"ז דנגעים מ"א) הראש והזקן עד שלא העלו שער, העלו שער ונקרחו, השחין והמכוה והקדח עד שלא נעשו צרבת, נעשו צרבת וחי' ראב"י מטמא שתחלחן וסופן טמא וחכמים מטהרין וגי' מהר"ם "עד שלא נעשו" והוא גי' נכונה כי לראב"י מטמא משום שחין גם במקום השאת וס"ל דאע"ג שבעת שהיה השחין לח אינו מטמא אח"כ כשחיה חוזר ומטמא וה"ה בכ"מ שתחלתו וסופו בטומאה

סימן קא

שאת לבנה או בהרת לבנה אדמדמת: כבר התבאר (סימן נו) שנגעי בשר לא יטמאו רק במראה לובן או במראה לובן אדמדם פי' מעורב משניהם. וכן ת"י "חוורא סמקא מערבין" ושם התבאר שמה שבא בא' ממיני הנגעים ילמד על חברו ר"ל כל מקום שתפס "בהרת" הוא הדין ל"שאת" וכן כולם עיי"ש. ומצאנו שהבהרת מטמא בלובן כמ"ש "אם בהרת לבנה היא" ובפתוך כמ"ש פה ובפסוק יא "בהרת לבנה אדמדמת או לבנה" וכן מצאנו בשאת שמטמא בשניהם כמ"ש "והנה שאת לבנה" ובפסוק מג "והנה שאת הנגע לבנה אדמדמת " והכתוב תפס פה שאת לבנה ובהרת פתוכה שכן

טבע תולדותם בשחין. והוא הדין שאת פתוכה ובהרת לבנה ולמען לא תטעה בזה הזכיר בסוף הענין "נגע צרעת היא" שהיא שם הכולל לכל הצרעת למען נדע שהכל נכנס תחת סוג הכולל ומה שיש בא' יש בחברו. וז"ש מנין ליתן את האמור בבהרת בשאת ת"ל נגע צרעת היא. ושמ"ש באה"ש כלל קלה

סימן קב

והנה מראה שפל מן העור: כבר בארתי זה (למעלה סי' נב) שאי אפשר לפרש שזה תנאי שצריך שיהיה מראהו שפל דהא אמר בפסוק שאח"ז "ושפלה איננה.... והסגירו" וכן אמר למעלה בפסוק ד ובמכוה (פסוק כו) שיסגיר אף שאינה שפלה. ועל כרחך פירושו שאף ששפלה איננה, צריך ששערה הפך לבן [?]. וז"ש מנין לרבות את השוה ואת הגבוה ת"ל "ושפלה איננה". וכן אמר בספרא (פ"ז מ"ז) גבי מכוה. ומ"ש ואת הגבוה מרבה ממ"ש "והיא כהה" וכן ת"י מטול דהיא עמיא – פירוש בשביל שהיא כהה. והראב"ע כתב בפסוק ד' "עמוק – יותר יש בעמקו מעומק העור, ואיננו כמו שפל" פי' שהעמוק הוא מכל הצדדים כמו "בור עמוק" "שוחה עמוקה", והשפל יהיה גם מצד א' כמו שהבקעה שפלה מן ההר מצד א'. ולכן בבהרת לבנה אמר "עמוק" ופה שצייר בבהרת לבנה אדמדמת אמר "שפל" שיצוייר שיהיה שפל בצד הלבן וגבוה בצד האדום

סימן קג

נגע צרעת היא בשחין פרחה: מגדר פעל פרח שהעצם מתחיל להוציא פרחים שזה ראשון להפרותו כעין הזרע קודם הולד, כן תקדם הפרח אל יציאת הפרי, ולכן לא יצדק פעל "פרח" אל הולדת העצם עצמו רק על התחלת הפרתו כמו "צדיק כתמר יפרח", "יציץ ופרח ישראל" ר"ל יתרבה ויפרה עד ימלאו פני תבל תנובה, ולכן במקום שבא לשון פרח על הוצאת הדבר עצמו פי' חז"ל תמיד על הפשיון כמו במ"ש "בהק הוא פרח בעור" אמר (פי"י מ"א) יכול יטמא משום פשיון ת"ל "פרח טהור" ושם (פי"א מ"ב) "צרעת פורחת" – מלמד שהוא מטמא בפשיון, כי פורח היא שפורה ופושה (ובמקום שלא בא על הפשיון פרשוהו על המראה והצבע מענין "ציצים ופרחים" כמ"ש לקמן ס' קעז) וכן מ"ש פה "בשחין פרחה" פירשו על הפשיון ואמרו שתפס

פעל פרחה ללמד שאין צרעת השחין פושה לעור הבשר רק לעור השחין ויש עוד לימוד במ"ש ואם תחתיה תעמד הבהרת ויתבאר (בסי' קח)

סימן קד

ואם יראנה הכהן: שני מלות "יראנה הכהן" באו כמאמר מוסגר כי עיקר החלוקה היא – "ואם אין בה שער לבן" שזה הבדלו מן החלוקה הקודמת שיש בה שער לבן. וכבר אמר "וראה הכהן" ולמה אמר שנית "יראנה הכהן"? וגם אמר פה בכינוי "יראנה". פי' חז"ל ללמד שיראה כולה כאחת, שזה מורה הכינוי "יראנה" כמ"ש למעלה (סימן נד) על "וראהו הכהן" משא"כ במ"ש "וראה הכהן" בלא כינוי היה משמע אף ראיה חלקית שלא כאחד

סימן קה

והנה אין בה שער לבן: ההפך של "ושערה הפך לבן" הוא "ושערה לא הפך לבן" (כמ"ש בפסוק ד) וכן היה ראוי לכתוב כאן. ופירשו חז"ל שבא ללמד שאף שיש חוצה לה שער לבן דהיינו בחוט היוצא ממנו ודבוק בה, כיון שאין בחוט רוחב ב' שערות אינו שייך אל הנגע והרי אין בה. וגבי מכוה אמר "והנה אין בבהרת שער לבן" ומרבה אם יש בחוט היוצא רוחב ב' שערות ויתבאר שם בסימן קיד

סימן קו

ואם פשה תפשה: גבי מכוה אמר "וראהו הכהן ביום השביעי.. ואם פשה תפשה" ונוכל לטעות שרק ביום השביעי הפשיון מטמא, לא אחר יום השביעי. אבל ממה שפה לא הזכיר יום השביעי ידעינן שאינו בדוקא (וזה פירוש משנה ו) וכבר בארתי הלימודים שבאו במשנה ז למעלה (סימן סו) בפרטות עיי"ש

סימן קז

וטמא הכהן אותו: הי"ל "וטמאו" בכינוי, וכבר בארנו (באה"ש כלל קן) שכל מקום שבא מלת "אותו" תחת הכינוי בא לדייק רק אותו, ובא לומר שצריך שידע גוף הפעול המיטמא מי הוא, וממעט את הספק. ובזה פליגי ר"ע ורבנן – ר"ע סבירא ליה שמלת "אותו" מוסב על האדם, שאי אפשר לומר שקאי על הנגע שהי"ל "אותה" כמ"ש עד עתה על הנגע לשון נקבה, ואינו ממעט רק כשנולד הספק על האיש, לא אם האיש טמא בודאי והספק הוא איזה נגע טמא. וחכמים ס"ל שמלת "אותו" מוסב על

הנגע, ומ"ש לשון זכר משום שמוסב למ"ש אחריו "נגע הוא" ופי' וטמא את הנגע כמו שבפסוק יג' ויז' אמר "וטהר את הנגע" וצריך שידע בודאי איזה נגע טמאה ואינו מועיל מה שהאיש טמא ממ"נ. ופלוגתתן מובא בנגעים פרק ה משנה ד

סימן קח

ואם תחתיה תעמד הבהרת לא פשתה: היה די שיאמר "ואם לא פשתה בעור" ולמה אמר "ואם תחתיה תעמוד" שמ"ש הראב"ע "עמדה במקומה כי יש נגע שיסע ממקום אל מקום" – אינו נכון, שא"כ אם נעתק הנגע ממקומה אף שלא פשה יטמא!, והיל"ל "ולא פשתה" בוי"ו, ובפסוק הקודם היל"ל "ואם תעתק ממקומה או אם פשה תפשה"... והמבארים פירשו שלא פשתה לעמוד במקום שלא היה קודם לכן תחתיה. וכ"ז דוחק כי כל עומד, עומד תחתיו בכל מקום שיעמוד. ופירשו חז"ל שבא להוציא אם פשתה לעור הבשר או לעור המכוה, ופירושו ואם תחתיה לא פשתה – שאם פשתה שלא תחתיה אל מקום זולת מקומה אינו פשיון. כי שם תחת הוא שם מצטרף נגד עליון אשר עליו, וזה הבדלו משם מטה שיאמר גם אל הדבר מצד עצמו, משא"כ התחת היא תמיד תחת איזה דבר אשר עליו. (וכבר באר זה הרש"ף באורך) וכשיבוא שם "תחת" על המקום יציין המקום המונח תחת המתקומם כמו "שבו איש תחתיו" פי' על המקום אשר תחתיו. וכן "וישבו תחתיו במחנה", "ונטעתיו ושכן תחתיו". ויש הבדל בין תחתיו ובין במקומו, שהמקום כולל גבול גדול המיוחד לאיזה דבר – "וישאל את אנשי מקומה", "לא יעשה כן במקומנו" – היא כל העיר, אבל "תחת" היא רק המקום שתחת גופו ולכן אמרו (עירובין דף נא) שבו איש תחתיו- אלו ד' אמות, אל יצא איש ממקומו- אלו אלפים אמה. ושם (דף מח) שבו איש תחתיו, כתחתיו וכמה תחתיו? גופו ג' אמות ואמה כדי לפשוט ידיו ורגליו. מבואר ש"תחתיו" הוא רק תחת גופו אבל "מקומו" יכלול גם המקום שיצא שם לפרקים לטייל וכמ"ש "ושמתי לך מקום אשר ינוס שמה" שהוא אלפים אמה כמש"ש. וממילא "תחתיו" של הבהרת היא צרבת השחין ועל זה אמר אם תחתיו לא יפשה אף שיפשה למקום בלתי תחתיו – טהור. וכבר למד זאת (בסימן קג) ממ"ש בשחין פרחה ובא א' למעט עור הבשר וא' למעט עור המכוה.

סימן קט

צרבת השחין: גדר פעל צרב היא מה שהאש או החום מיבש ומקמיט את העור כמו "ונצרבו בך כל פנים" (יחזקאל כא ג), "ועל שפתו כאש צרבת" (משלי טז כז) ר"ל צרבת כאש פי' שנצרבו השפתים עד עלה עליהם קרום בסבת היבשות ועז"א שיהא מקומה צרוב. ומ"ש שיהא ניכר הוא כמ"ש למעלה (סימן צו) נרפא ולא נרפא

סימן קי

צרבת השחין היא וטהרו הכהן: כבר בארנו (בסימן נג) שמחוקי הלשון להקדים את הדין ואח"כ יאמר הטעם כמ"ש תמיד "וטהרו הכהן מספחת היא", "וטמאו הכהן נגע צרעת היא" וכן הי"ל פה "וטהרו הכהן צרבת השחין הוא" ופי' חז"ל ששינה הסדר ללמדנו שצריך שידע תחלה בבירור שהיא צרבת השחין ואז יטהרנו, לא אם הוא מסתפק בדבר, שכיון שנקרא עליו שם נגע ע"י ההסגר לא יטהר רק אם יודע בבירור שהיא צרבת השחין. ולכן הקדים "צרבת השחין הוא" שהוא תנאי אם יודע שהיא צרבת השחין אז "וטהרו" מאש"כ אם יאמר "לא פשתה וטהרו כי צרבת השחין הוא" נאמר כל שלא ידע שפשתה יטהר ואף אם מסופק לו ואינו יודע שפשתה יטהר. ודבר זה מובא בנגעים (ספ"ה)

סימן קיא

או בשר כי יהיה בעורו מכות אש: דיני השחין והמכוה שוים בכל דבר ולמה חלקם לב' פרשיות הלא היה יכול לומר "ובשר כי יהיה בעורו שחין ונרפא או כי יהיה בעורו מכות אש והיה במקום השחין או מחיית המכוה בהרת וכולי"... ואין לומר שאז נטעה ששניהם כשם א' וכשיסתפק אם הוא שחין או מכוה יטמאנו- זה אינו- דהא בכל הנגעים צריך שידע מאיזה שם היא כמ"ש בספרא פרשה ב סוף משנה ו ובסדר מצורע פרק ה משנה טז. וז"ש במשנה ב' – לא שבאו וא"י אם שחין הוא או מכוה הוא ופי' חז"ל שבא ללמד שחצי גריס משחין וחצי גריס ממכוה אין מצטרפין, שאם היו כתובים ביחד היה דינם כד' מראות נגעים שמצטרפין זה עם זה

סימן קיב

מ"ש במשנה ג' "מכות אש יכול מורד וכולי" כבר דרשו כזה בפ"ו משנה ה גבי שחין ופירשתיו בסימן צו שהיה ראוי לאמר "אשר היה בעורו מכות אש" ומלמד שצריך

שיהיה עוד רושם המכוה קיים שע"ז מורה העתיד "כי יהיה" ובכל זאת צריך שנרפא קצת כמ"ש "והיתה מחיית המכוה" (ועי' בירושלמי פרק ז דפסחים הלכה ב ומ"ש במשנה ד "אין לי אלא בזמן שנכוה באור ... ת"ל מכוה מכוה" דייק זה ממה שכפל השם שנית – "והיתה מחיית המכוה" והיל"ל "והיתה מחיתה" בכינוי ובא לאמר שאין צריך דוקא מכות אש רק כל מכוה, וכפי שדריש כן גבי שחין ובארנו שם סי צז. ומ"ש "אין לי אלא מכוה שלאחר הדיבור וכולי" כן דריש גם גבי שחין ובארנו שם בסימן צח. ומ"ש אין לי אלא מכוה שיש לה להיכן שתפשה וכולי" הוא כי במ"ש "כי יהיה בעורו" מדמין למ"ש גבי שחין "כי יהיה בו בעורו" ששם פירושו אפילו בכולו כמ"ש בסימן צט. וז"ש בעורו בעורו ריבה. ויתר המאמר מתפרש כמו המאמר שגבי שחין שבארנו בסימן צט

סימן קיג

בהרת לבנה אדמדמת או לבנה: כבר בארתי (סימן נו) שכל הנגעים מטמאים בלבן ובפתוך. והנה מ"ש "או לבנה" בלתי מדויק שכבר ידענו שבהרת מטמא לבנה כמ"ש "אם בהרת לבנה היא", בשלמא מ"ש "לבנה אדמדמת" תפס א' ממראות נגעים, משא"כ מה שהוסיף "או לבנה"... ועוד דהא לפי הסברה יותר יש לטמא בלבן מבפתוך והיה לו להקדים לבנה לפתוך שמבואר אצלינו תמיד שדרך הכתוב לכתוב תמיד לא זו אף זו. ועל כרחך שמ"ש "או לבנה" פירושו או כל נגע לבנה וז"ש מנין לרבות שאר המראות ת"ל או לבנה

סימן קיד

ואם יראנה הכהן: כולה כאחת כמו שנתבאר בסימן קד. ומ"ש "והנה אין בבהרת שער לבן" והיל"ל "והנה אין בה", וכבר שמנו חק שבמקום שחזר השם שנית יפרשו חז"ל שהשם הנשנה אינו דוקא השם הראשון כמ"ש בויקרא סי' מא על "וזרקו את הדם", בפר' צו סימן וא"ו על "ואש המזבח", ולמעלה (סימן צז) על "והיה במקום השחין" ובכמה מקומות. וכן פה ידבר מן בהרת אחרת היוצא מן הבהרת הזאת שגם שם לא יהיה שער לבן. ובשחין אמר "והנה אין בה שער לבן" ולא חזר את השם שנית, משמע

דוקא בה ולא בבהרת היוצא ממנה, ומצאו פשר דבר שאם אין בו רוחב שתי שערות אינו כגוף הבהרת ובזה מדבר למעלה, ופה מדבר אם יש בחוט רוחב שתי שערות

סימן קטו

ושפלה איננה: היינו אף שהוא שוה, שלא כדעת הרמב"ם וכמו שבארנו זה היטב למעלה (סימן נב) ומ"ש "והוא כהה" הוסיף אף שכהה מראיתו נגד העור עד שיתדמה גבוה בכל זאת העיקר תלוי בפשיון וכנ"ל

סימן קטז

ואם פשה תפשה: כבר בארנו ברייתא זאת היטב למעלה (סימן סו) שיש ד' זמנים שהפשיון מטמא, וכן לאו דוקא בפשיון אלא הוא הדין בכל סימני טומאה, אם חזרו חוזרים ומטמאים. ולמד זה ממ"ש בבהרת וכן בשחין ובמכוה ובנתק "ואם פשה תפשה" וכל א' מלמד ענין מיוחד עיי"ש. ופשה הייתי טועה שרק ביום השביעי ולא לאחר הפטור עיי"ש בפרטות

סימן קיז

נגע צרעת הוא: בפרשה זאת כתב ג' פעמים "צרעת הוא" (ב"פ בפסוק כה ופעם א' בפסוק כז) ודרש מ"ש בפסוק כה "וטמא אותו הכהן נגע צרעת הוא" שבא ללמד על שיעור כגריס וכמ"ש למעלה (סימן מב) באורך שכל מקום שנאמר "צרעת" בנגע שאינה בה מחיה הוא על שיעור כגריס שלמדנו ממחיה. וכיון שבשחין ומכוה אין מחיה מטמא לא יתכן בה שם צרעת רק - או לדרשה או לתת את השיעור. ומש"ש "צרעת הוא במכוה פרחה" בא לגז"ש ללמוד ממ"ש בפסוק כ' "נגע צרעת הוא בשחין פרחה" (שגם שם אין בו דרוש) ליתן את האמור בשחין במכוה הוא – אם חוט יוצא פחות משני שערות אין שייך לבהרת שנלמד משחין (כמ"ש בסימן קה), וכן שמועיל פשיון אף לאחר יום השביעי כמו שלמד בסימן קו. וליתן את האמור במכוה בשחין – אם יש בחוט שני שערות שייך אל הבהרת (כמו שלמד בסימן קיד) ומ"ש בפסוק כז "וטמא הכהן אותו נגע צרעת הוא" בא להקיש למ"ש בשחין בפסוק כב "וטמא הכהן אותו נגע הוא" ליתן את האמור בשאת בבהרת ובבהרת בשאת ר"ל כי בשחין תופס שאת ובמכוה בהרת ומדמם זל"ז. או שלמד מצרעת שגבי שאת גופיה שעיקר

שם צרעת נופל על השאת כמ"ש בסימן מב ומ"ש ג' פעמים "הוא" שבא למעט רק הוא (כמ"ש באה"ש כלל קלה) דריש מ"ש [בפסוק כה*] "מראה עמוק מן העור צרעת הוא" שאין לה מראה חמישית כי מראהו עמוק הוא עד קרום ביצה כמ"ש בספרא (פ"ב מ"ה) ומ"ש "וטמא אותו הכהן נגע צרעת הוא" ממעט – רק שער לבן מטמא, לא מחיה. וי"ל שהוא הדין מ"ש "צרעת הוא" בשחין ממעט זה בשחין. ואף שנלמדין זה מזה, כמ"ש ליתן מה שנאמר בשחין במכוה, בא ללמד שאין מטמא בתחלה ובסוף שבוע וזה כוונת הספרא. והר"ש והרע"ב (ריש פרק ט) כתבו שאין מטמאין במחיה, שמחיית בשר חי בעינין ואין זה בשר חי ועדיין צריך ריבוי אם במקום המחיה נעשה צלקת ומ"ש "אם פשה תפשה וכולי נגע צרעת הוא" ממעט אם פשתה לבהק והוא הדין בשחין ממעט זאת ממ"ש "וטמא אותו הכהן נגע הוא" ובא למעט בסוף שבוע ולאחר הפטור ומ"ש אין השחין והמכוה מצטרפין מחקו בק"א

סימן קיח

ואיש או אשה כי יהיה בו נגע בראש: הנה מה שכפל הכינוי עם הפעול "בו" ב"ראש" הוא זרות בלשון שהיל"ל "כי יהיה נגע בראשם או בזקנם" כמ"ש אחרי זה "ואיש או אשה כי יהיה בעור בשרם בהרות" (ונדרש תמיד כמ"ש באילת השחר כלל ר"י). זאת שנית, הנה מצאנו הפעל הבא על שני נושאים יבוא לפעמים בלשון רבים ולפעמים בלשון יחיד כמו "ואיש או אשה כי יהיה בעור בשרם בהרות", "ואיש או אשה כי יהיה בהם אוב או ידעוני", "איש או אשה כי יעשו מכל חטאת האדם" – בא הפעל בלשון רבים. "איש או אשה כי יפליא לנדר נדר" (במדבר ו ב), "איש או אשה אשר יעשה את הרע" (דברים יז ב) – בא בלשון יחיד. ולפי הכלל אשר בידי בזה הולכים אחר מי שהוא עיקר, ולרוב במעשים ובפעולות הזכר עיקר, כי הוא הפועל לרוב יותר מהנקבה, לכן יבא הפעל בלשון יחיד זכר (אם לא במקום שהיא העיקר בפעולה כמו "ותכתוב אסתר המלכה ומרדכי", "ותאכל היא והוא ימים רבים") ולכן במ"ש "כי יפליא לנדר", "אשר יעשה את הרע", בא הפעל ליחיד. [ועל מה שכתוב "כי יעשו מכל חטאת האדם" דרשו חז"ל בספרי נשא פסקא ב מובא בכמה מקומות בש"ס שבא להשוות אשה לאיש לכל חטאת ונזקים שבתורה ועל כן תפס הפעל ברבים

ללמד ששניהם דומים] אבל במ"ש "כי יהיה בהם אוב או ידעוני" שלא תפס את הפעל רק בדרך קנין הנמצא בדבר וכן במ"ש "כי יהיה בעור בשרם בהרות" תפס לשון רבים ולפ"ז היה לו לאמר גם פה בלשון רבים "כי יהיה בהם נגע" כי לא דבר פה מאיזה פעל, רק מהויה הנעשה מעצמה שאין בזה יתרון פעולה ועסק להאיש על האשה. מזה הוציא ר"ע להביא את שניתק לו נתק בתוך נתק, באופן שלפי הדרוש כינוי "בו" בלתי מוסב על האיש ואשה רק על מה שכתוב "נגע בראש" כאילו אמר כי יהיה נגע בראש ובו נגע שהיא נגע בתוך נגע שכן בכל מקום שכפל הכינוי עם הפעל דרשו כאילו הפעול כפול וכמו שראינו בפר' צו סימן כז ודין זה מובא במשנה ז מפרק י דנגעים "שני נתקים זה לפנים מזה ושיטה של שער מפסקת ביניהם" וכתב הר"ש [דהאי מילתא דמיא למה דתנן לעיל (פרק ו) בהרת כגריס ומחיה כעדשה מקיפתה וחוץ למחיה בהרת, והתם תנן הפנימית להסגיר והחיצונה להחליט אבל הכא הנתק הפנימי להסגיר והחיצונה לפטר דהתם שדינין מחיה המקפת בהרת בתר בהרת חיצונה ומטמאינן לחיצונה, והכא נמי שידינין שיטה של שער המקיף נתק הפנימי בתר נתק החיצון ומטהרינין ליה דהא יש בו שערות טהורות המבוצרות והכי נמי תניא בתוספתא נתק תוך נתק מסגיר את הפנימי ופוטר את החיצון ולר' יוסי דאמר גבי בהרות אין מחיה סימן טומאה לחיצונה שהבהרת לתוכה הוא הדין כאן דאין השערות סימן טהרה לנתק החיצון כיון דאיכא נתק פנימי לתוכו ומסגיר את שניהן והכי נמי תניא בתו"כ להביא את שנתק נתק בתוך נתק דברי ר"ע, ור"ע לטעמיה דלעיל גבי בהרת קאי בשיטת ר' יוסי עכ"ד]. והולך לשיטתו שפירש בפרק ו משנה ה שר"ע קאי בשיטת ר"י, אבל הרמב"ם שם פירש בדרך אחרת. אולם בתוספתא פרק ב מבואר כדברי הר"ש וז"ל "ר' עקיבא אומר בין כך ובין כך שתיהן להסגיר, אם משום פשיון – אין חוששין לפנימית שאין נגע פושה לתוך נגע, אי משום מחיה – אין חוששין לחיצונית שהבהרת לתוכה". ושם מבואר שההבדל בין ר"י ולר"ע היא להסגיר וזה הפך ממ"ש התוי"ט שם בשם מהר"ם. ועיין עוד לקמן סימן קכז וסימן קלט

סימן קיט

איש או אשה: יבואר אצלנו אי"ה בפר' קדושים (סימן קא) שכל מקום שאין לטעות שצריך שניהם לא יבא מלת "או" רק ישמש בוי"ו המחלקת, עיי"ש באורך. וכמ"ש "איש ואשה אל יעשו עוד מלאכה" (שמות ל"ו:ו'), "ואיש ואשה לא יחיה דוד" (שמואל א כ"ז:י"א). ובכל מקום שבא מלת "או" בחנם יש בו דרוש כמש"ש. ודריש פה שבא לרבות טו"א שהוא איש או אשה ר"ל ספק איש ספק אשה. וכן דריש קדושים (פרק ט משנה יג) על "איש או אשה כי יהיה בהם אוב או ידעוני" לרבות טו"א. ועוד הבאתי דרושים כאלה (למעלה סימן לג) וצ"ע שבספרי נשא (פסקא ב) למד טו"א מן "ואשמה הנפש" ולא למד ממש"ש "איש או אשה

סימן קכ

כי יהיה בו נגע בראש או בזקן: כבר כתבתי (בסימן הסמוך) מה שהתבאר אצלנו שלעולם לא יבא מלת "או" רק במקום שיש מקום לטעות שהוי"ו הוא מחברת אבל במקום שאין מקום לטעות יבא וי"ו החילוק. וכבר בארתי הטעם פר' קדושים סימן קא משום דהגם שהוי"ו מחלקת יש בזה חיבור גם כן. למשל כשאומר "מכה אביו ואמו" הגם שהוי"ו מחלקת -אביו או אמו- בכל זאת מחברת גם כן שעל שניהם מות יומת, בין כשהכה אבין, בין כשהבה אמו. והיה ראוי שיאמר פה בראש ובזקן" בוי"ו המחלקת. מזה הוכיחו חז"ל שהם מחולקים לגמרי, ואם יש נגע בשניהם כאחד אין מצטרפין זה לזה. ואם היה אומר "בראש ובזקן" היו גם מחוברים בצד א' שאם יש נגע בשניהם גם כן טמא ומצטרפין, משא"כ מלת "או" מחלק לגמרי. ואמר שנית "צרעת הראש או הזקן" לחלקם עוד לענין שאין פושין זה לזה, שאם יש נגע בראש ופשה לזקן, וכן בהפך, אין מטמא בפשיון זה. וזה פירוש משנה א ומשנה ב ובמשנה ג' מקשה הלא יש לומר שמוכרח לבוא מלת "או" דאם יכתב בוי"ו נטעה שהוא וי"ו החיבור לגמרי ונאמר שדוקא בזמן שיש לו נגע בראש ובזקן בשניהם ביחד, אבל יש לו בראש ולא בזקן, בזקן ולא בראש מנין ר"ל אם יכתב בוי"ו נאמר כן, וא"כ מלת "או" צריך לגופיה, כיון שיש מקום לטעות ואין לדרוש ממנו שאין מצטרפין (כמו שבמה שכתב "שאת או ספחת או בהרת" אין דורשים ממלת "או" שאין מצטרפים

כיון שצריך לגופיה כי אם היה כותב וי"ו הייתי אומר שצריך שיהיה שאת וספחת ובהרת יחד). ומשיב ת"ל "ואיש או אשה כי יהיה בו נגע בראש או בזקן" ובאשה לא משכחת שיהיה בראש ובזקן גם יחד דהא אין לה זקן, וממילא אי אפשר לטעות שהוא וי"ו החיבור. ומ"ש לא בראש ולא בזקן מחק הק"א דהא כשאין לו לא בראש ולא בזקן אינו נגע כלל. ובחבורי ארצות החיים במאיר לארץ (ס"ט סק) כתבתי פירוש נכון על גירסא זו על פי התוספתא הביאה הר"ש (פרק *ד דנגעים משנה ט) וז"ל "מן הפרק של לחי ולמטה זה הזקן וכולי אלו הם סימני הראש והזקן ליטמא בנגעים ובנתקים וכולי אבל על הזקן אינו חייב אלא משום שבולת זקן בלבד". ממילא עיקר הזקן שאסור להשחית הוא רק השבולת, ויתר השטח לא מקרי זקן לענין השחתה ובכל זאת מיטמא בנתקים, ולכן קורא אותו "לא ראש ולא בזקן". ומרבה לה מן השינוי הנמצא פה שכתב מלת "בזקן", הב' בשוא והוא נגד החק בכל מקום שהב' בסוף פסוק יבא בפתח וכמו שהעיר בזה הלבוש (הל' ציצית ס' ח') ודרשו שבא בשוא לדרוש זקן כל דהוא, ולפי זה יש לגרוס פסקא זו בסוף "לא בראש ולא בזקן מנין ת"ל בזקן

סימן קכא

והנה מראהו עמוק מן העור: כבר בארתי (למעלה סימן נד) באורך שכל מקום שאמר בנגעים "והנה מראהו עמוק" אינו תנאי לעכב, דהא אמר בכל אחד "והנה אין מראיה עמוק מן העור והסגיר". ושם כתבנו למה כתבה התורה מראהו עמוק שהיא לרבות כל הד' המראות עד קרום ביצה. וז"ש מנין לרבות את השוה והגבוה ת"ל והנה אין מראהו עמוק, אך פה אא"ל שמ"ש "מראהו עמוק" בא לרבות יתר המראות דהא הנתק אין לו מראה כלל (כמו שית' בסימן קכד) פירשו חז"ל שבא ללמד שהנתק הנעשה בידי אדם שנתק השערות – אינו מטמא. וזה אחד מן ההבדלים שבין נתק וקרחת כמו שיתבאר בסימן קמג. ועז"א "מראהו עמוק" שזה לא יצויר בניתוק השערות על ידי אדם כלל שזה לא יפעול בעור, רק בנתק ע"י חולי יקרה לפעמים שינוי מראה בעור (הגם שאינו מעכב) ומזה ידעינין שמדבר בחולי בידי שמים. ומ"ש "ובו" להביא את שבתוכו וכולי התבאר למעלה בסימן מו. ומ"ש "ושער" מיעוט שער ב' שערות התבאר למעלה בסימן מה

סימן קכב

צהוב: פירשו חז"ל כתבנית הזהב. צהב זהב מתחלפים כמו "וכלי נחושת מוצהב" (עזרא ח כז) ובת"י שער מצלהב כחזרי דהב. ונמצא בפרשה ג' פעמים "שער צהוב" למעט ירוק אדום לבן. (ושחור א"צ מיעוט דהא מבואר שהוא סימן טהרה

סימן קכג

דק: דעת ריב"נ שהוא כמו "שבע שבלים דקות" שהליקוי בעובי, לא באורך. ודעת ר"ע שהדקות יהיה בכל אחד לפי ענינו, כי מצאנו "אבק דק" שכולל הדקות בכל סביביו וכן "אשר דק לעפר", ובשערות שהם דקים מעצמם דרך הלשון לקראם דק אם לקוים בעביים ובארכם וז"ש לקוי ר"ל דקים מיתר שערות וגם קצר באורך

סימן קכד

וטמא אותו הכהן נתק הוא צרעת הראש או הזקן הוא: יש פה ג' דרושים (א) מבואר אצלינו תמיד (כמ"ש באה"ש כלל קן) שכיון שיכול לשמש בכינוי "וטמאו הכהן", ושמש במלת "אותו" בא למעט תמיד רק אותו ולא זולתו. ודרשו שבא ללמד בל נטעה שגם צרעת הראש צריך שיתראה בא' מד' מראות רק שצריך שיהיה ניתוק השערות מוסיף על המראות, לכן אמר "וטמא אותו" שמבואר אצלינו שם שמלת "אותו" תופס גוף הפעול ומיחדהו תמיד ר"ל שאותו לבדו יטמא, ואין צריך עמו דבר אחר שהוא בא' מד' מראות. וז"ש במשנה ז "יכול יהא מוסיף על ד' מראות ת"ל וטמא אותו" [ולדעת הרמב"ן צריך שיהיה בו איזה מראה, ולדעת הרמב"ם אין צריך מראה כלל וממ"ש בתוספתא אפילו לבן בשחור, שחור בלבן – אין להוכיח כי גם גבי מחיה אמר בלשון זה ומחיה א"צ מראה כלל.] (דרוש ב) התבאר אצלינו (באה"ש כלל קלה) שכל מקום שאמר "עולה הוא", "מנחה הוא", "צרעת הוא", "נתק הוא" – מלת "הוא" מיותר שמצאנו פעמים רבות שבא התואר בלא מלת "הוא" כמש"ש ובא תמיד למעט. ומ"ש "נתק הוא" דרשו (במשנה ח) שרק זה הוא נתק, היינו ניתוק שערות הראש, ואחר אינו נתק. ניתוק שערות הגוף במקום הראוי לטמא בבהרת אין ניתוק השערות מטמאים וז"ש נתק הוא אינו מטמא מקום הבהרת ר"ל מקום שראוי לטמא שם בבהרת. (דרוש ג) מ"ש שנית צרעת הראש או הזקן הוא מלמד שרק הוא הוא

צרעת הראש, לא דבר אחר שד' מראות נגעים שהם צרעת הגוף אינם צרעת הראש ואין מטמאים שם

סימן קכה

וכי יראה את נגע הנתק: עד עתה קראו בשם "נגע" סתם – "כי יהיה בו נגע", "וראה הכהן את הנגע" עד שהודיע מהותו ואמר "נתק הוא" ר"ל מהות נגע זאת היא ניתוק השערות ומעתה קראו בכל הפרשה בשם "נתק" לבדו, כי היא שמו המיוחד (לבד מה שכתוב בפסוק לב "וראה הכהן את הנגע" מטעם שיתבאר שם) ומדוע בפסוק זה קראו בשני השמות "נגע הנתק" ואמר שנית "והסגיר את נגע הנתק"? פירשו רבותינו שבא כן להקיש את הנתק עם יתר נגעים לענין מה. וסובר ר"ש שבא להקישו לנגע ששער צהוב אינו מטמא רק הפוך כמו שער לבן, דאם קדם השער לבן לנגע אינו מטמא (ובאר שאי אפשר לדעת זה מק"ו – כיון ששער צהוב קל משער לבן ששער שחור מציל מידו ולא מיד שער לבן שאם יש שער שחור ושער לבן טמא – שיש להשיב ששער צהוב חמור יותר מצד מקום הנתק שטמא בכל מראה אבל מקום ששער לבן מטמא צריך שיהיה לו א' מד' מראות נגעים). ור' יהודה (במשנה ג) חולק על ר"ש וס"ל ששער צהוב מטמא אף שאין הפוך כיון שלא נזכר הפוך (ופלוגתתן נזכר פרק י דנגעים משנה ב) וס"ל מ"ש "נגע הנתק" לומר שהנתק יש לו דין נגעים לענין שצריך שיהיה בו כגריס, ור"ש ילמד זה משם "צרעת" (כמ"ש למעלה סימן עה) . ומ"ש שנית "נגע הנתק" להקיש נגע לנתק שאינו פושה לתוכו (כי אין שער בתוכו), וכן בנגע

סימן קכו

ושער שחור אין בו: משמע לכאורה שמקפיד דוקא שיהיה השער שחור אבל שער אדום או ירוק אינו מציל, אבל באמת אי אפשר לומר כן דהא "שער" היא שם הקיבוץ – שערות הרבה (כמ"ש למעלה סימן מה) והגם שאנו אומרים מיעוט שער שתי שערות היינו שמיעוט שם הרבים אינו פחות משנים, ועל כרחך כשכתב "ושער בנגע הפך לבן" ולא ידענו כמה, אמרינן שאף ששתי שערות הפך לבן – טמא, כי שתי שערות הם בכלל הריבוי וכל שכן כשהם יותר משתים. ובמקום שרוצה לבאר שהרבים הם -רק שנים לא יותר- בהכרח יאמר המספר שתים כמו "כי תהיינה לאיש

שתי נשים" וכשאומר נשים סתם הם שתים ויותר משתים. והנה אם תרצה לומר פה ששער שחור מציל ושער ירוק ואדום אינו מציל בהכרח תאמר שאף שמלא שערות אדומים אינם מצילים כי שם שער כולל הריבוי ואיך תאמר כן, הלא גדר שם נתק הוא נתוק השערות ואם מלא שערות אדומים איך תקראהו נתק?! ומה יעשה איש ששערותיו אדומים, וכי טמא הוא?! ואם תרצה לומר שממעט רק ששתי שערות אדומים אין מצילים כמו שתי שערות שחורות, אז היל"ל "ושתי שערות שחורות אין בו" ובזה נדע שמה שמוציא אדום רק בשתי שערות, לא כן כשאמר "ושער שחור" סתם שהריבוי כולל שתים והרבה, תכרח למעט גם שערות אדומים הרבה וזה אי אפשר.... וז"ש מנין לרבות את הירוק ואת האדום ת"ל שער ר"ל מדאמר "שער" שהיא שם הקיבוץ סתם ולא אמר "שתי שערות" ,ושער כולל הרבה, ואם יש הרבה שערות אדומים בודאי אינו נתק. ולפי זה מוכרח שמ"ש "שער שחור" הוא לדוגמא משום שרוב השערות שחורים תפס שחור. אולם יקשה הלא טוב היה לו לומר "שער" סתם וז"ש א"כ מה ת"ל שחור ומשיב שאם היה אומר "שער" סתם היה גם צהוב בכלל ולכן אמר שחור ללמד שהצהוב אינו מציל. אולם על זה יקשה איך יצויר שהצהוב יציל והלא הצהוב סימן טומאה?! וא"ת בשקדם לנתק – הלא לדעת ר"י (במשנה ג) שער צהוב מטמא אף שאינו הפוך... וז"ש (במשנה ז) איזהו צהוב שאינו מציל הרי שקדם את הנתק דברי ר"י. ומשיב דמשכחת לה בשאין שם רק שתי שערות – אחת צהובה וא' שחורה או לבנה, והוה אמינא כיון ששער הצהוב אין מטמא שהוא רק אחד, מצטרף עם השערה האחרת להציל, ולכן אמר שער שחור להוציא הצהוב. וראב"י ס"ל כר"ש דאמר (במשנה ב) דהקיש נתק לנגע שגם שער צהוב אינו מטמא אלא הפוך, ולדידיה ממעט שער צהוב שקדם לנגע שאף שאינו מטמא, אינו מציל. שעל זה אמר שחור ולא צהוב. ור' שמעון ס"ל ששער צהוב הקודם לנגע דינו כשער שחור ומציל גם כן, ולדידיה צ"ל שמ"ש "שחור" ממעט שערה א' צהובה הפוכה עם שערה שחורה שאין מצטרפין

סימן קכז

ושער שחור אין בו: דרש בספרא שיהיה מבוצר בו. וצריך להבין מדוע במ"ש אח"כ "ושער שחור צמח בו" אמר בספרא (פרק ט משנה יד) אעפ"י שאינו מבוצר בו. וכן במ"ש "ושער בנגע הפך לבן" אין צריך שיהיה מבוצר באמצע. ובאמת יש הבדך בין בו ובין בתוכו, שמלת "בו" אינו מציין אמצע הדבר רק כשהוא בגבול הדבר, לא חוצה לו. אבל יש הבדל בין שער לבן שבנגע ובין שער שחור שבנתק, ששער לבן הגדל בנגע הגם שהוא על שפתו הוא בו ובגבולו אבל השער השחור המשויר בנתק, אם הוא בשפתו במה יודע שהוא בו? הלא עצמותו של הנתק הוא ניתוק השערות ואם נמצא בשפתו שערות שנשתיירו לא פגע בהם הנתק כלל ואינם בו כי הנתק לא הגיע שם כלל אחר שיש שערות. ובהכרח צריך שסביב השערות יהיה הנתק ר"ל שניתקו השערות סביבם והם נשארו באמצע ומטעם זה ג"כ אמרו על מחית בשר חי בשאת שתהא מבוצרת בשאת כי אחר שבשר החי הוא בשר בריא ושלם כיתר בשר, אם הוא בצד הנגע במה יודע שהוא בו? הלא לשם לא הגיע הנגע כלל אחר שהבשר בריא ושלם כמו הבשר שאצלו. ובהכרח שיהא השאת מקיף את המחיה שאז יודע שבשר חי הזה אינו שייך לבשר השלם שסביב רק נמצא בגבול הנגע. ושיעור ההיקף הזה הוא רוחב ב' שערות כי פחות מזה בטל אל הבשר ובנתק בטל אל השערות שבצדדים סביב (וכמ"ש למעלה סי' עג טעם הדבר) משא"כ במ"ש "ושער שחור צמח בו" שכבר ניתקו השערות במקום ההוא ונודע כבר ששם גבול הנתק ומקומו אף שחזר וצמח בשפתו הם כבר בו, כי גבולו כבר ניכר ונסמן וידענו זה מקומו. בינה זאת כי כבר נתקשה בזה הר"ש (בפ"י דנגעים מ"ג) מנא ליה להתורת כהנים ד"אין בו" משמע מבוצר ו"צמח בו" משמע אעפ"י שאין מבוצר. ועי' בתוי"ט שם. ומ"ש מכאן אמרו ב' נתקים זה בצד זה הוא שם (במשנה ו') ונפרץ ממקום אחד בסוף שבוע טמא משום שפשה הנתק. מב' מקומות טהור כי שער שחור מבוצר באמצע. ומ"ש נפרץ ממקום אחד כגריס ר"ל אף שהוא כגריס טמא כיון שאין השער מבוצר. ומ"ש (במשנה ח) שני נתקים זה לפנים מזה הוא שם (משנה ז). ומ"ש נפרץ ממקום אחד טמא היינו הפנימי אבל החיצון טהור שדער שחור מבוצר לתוכו. ומ"ש נפרץ ממקום

אחד כגריס טהור משום שנתחברו ב' הנתקים והם כנתק אחד, ושער שחור מבוצר בתוכו. והטעם מה שבדין הראשון אם נפרץ כגריס טמא ובדין השני טהור מבואר במ"ש למעלה כי בדין הא' השיטה של שע שבאמצע דבוק עם שער הראש ושייך אליהם, משא"כ בדין השני הנתק הא' מבדיל בין שער הראש ובין השער שבאמצע, ומקרי שהשער שחור "בו" ועיין מ"ש לעיל סימן קיח

סימן קכח

ושער שחור אין בו והסגיר: אי אפשר לפרש שבא לאמר שאם יש בו שער שחור יחליט (כמו שמ"ש "ושער לבן אין בו" פירושו כך) דהא אמר אחרי זה "ואם בעיניו עמד הנתק ושער שחור צמח בו נרפא הנתק טהור הוא" הרי מבואר ששער שחור הוא סימן טהרה בנתק. ועל כרחין פירושו הא יש בו שער שחור טהור. וז"פ הספרא. ומ"ש והסגיר הכהן את נגע הנתק שבעת ימים תחלה כבר פרשתי למעלה (סימן נט) שבא לתרץ בזה מ"ש "את נגע הנתק" עיי"ש

סימן קכט

וראה הכהן את הנגע ביום השביעי: כבר בארנו (צו סימן מ) שכל מקום שכתוב "יום" בא למעט לילה. וכן במלת "יום" הנלוה אל המספר שהיה יכול לאמר "בשביעי". אולם הלא כבר למדנו זה בנגעי בשר שכתוב בהם "ביום השביעי"... פירשו במשנה ב דהוה אמינא שנתקים משונים מנגעי בשר כיון שאין מטמאים בד' מראות אין צריך יום, שהיום רק להבחין המראה לא בדבר שאין צריך מראה, קמ"ל

סימן קל

ולא היה בו שער צהוב: זה מובן מעצמו ולא היה צריך לאמרו כמו שלא אמר כן בשום מקום בשער לבן כמו (בפסוק ה, ו, כג, כח) לא אמר "ולא היה בו שער לבן".... אמר ר' יהודה שבא להוציא בל נדמהו לשער לבן שצריך הפוך וכדעת ר"ש למעלה (פרק ח משנה ב) על כן אמר "ולא היה בו שער צהוב" – שלא היה אף בעבר קודם לנגע. וריב"נ אמר שבא להוציא בל נאמר דצריך דק שהוא ליקוי קצר כר"ע לכן השמיט מלת "דק

סימן קלא

והתגלח: בנין התפעל בא על ג' פנים (א) מורה שיעשה הפעולה מעצמו באופן שהוא הפועל והנפעל מעצמו כמו "והתחזקתם" – תחזקו עצמכם, "מתאפק", "כי יתחמץ לבבי", "לא תתגודדו" (ב) מורה על שיתדמה שעושה הפעולה ואיננה כן כמו "מתעשר" , מתרוששׁ", "מתכבד" שהוא על ציור הדבר בנפש הפועל ואיננה כן, כמ"ש הראב"ע במאזנים יכובד [שבא מלאפום קמץ] – אחר יכבדנו, נכבד [חריק שבא קמץ] – מעצמו. רצונו לומר כבוד מתכבד יראה עצמו כאילו הוא נכבד ואיננו כן. וכן כתב בספר צחות באורך (ג) מורה על ההתמדה והרגילות כמו "התהלך נח", "ויתאבל על בנו ימים רבים". וכתב הראב"ע (פ' נח) התהלך נח, יש מפרשים כמו הרגיל. ובמדרש נשא (פרק יב) בצל שדי יתלונן – שלן שם לינות הרבה, ושם (פרק יג) ושה"ש (פסוק באתי לגני) "מהלך בגן" אין כתיב כאן אלא "מתהלך" – מקפץ וסליק, מקפץ וסליק וזה פירוש הספרא שבא לבאר מדוע לא אמר "וגלחו" או "וגלח" (כמו שבא בכמה מקומות בפעל הדגוש) ומשיב שתפס ההתפעל מפני שלשה הוראות הנמצאים בו – (א) שאם היה אומר "וגלחו" היה מוסב על הכהן, "וראהו הכהן וגלחו", לכן אמר "התגלח" שמורה עשות הפעולה בעצמו, שיגלח את עצמו אעפ"י שאינו כהן וז"ש והתגלח וכו' יכול אף זו בכהן ת"ל והתגלח בכל אדם (ב) מצד הוראה השנית שיש לבנין התפעל על הפעולה המדומה, שאם היה אומר "וגלחו" הייתי אומר שצריך גלוח טוב שהוא בתער, לכן אמר "והתגלח" שיהיה נראה מגולח אף שאינו גלוח בעור התער עכ"פ נדמה שהיא מגולח וז"ש במשנה ה והתגלח בכל דבר (ג) מצד הוראה הג' שיש לבנין התפעל על התמדת הפעולה אמר שיתגלח תמיד בכל זמן ואופן, אף בעת שהיה עולה על הדעת שלא יתגלח כגון שהוא נזיר וזה פירוש משנה ו

סימן קלב

ואת הנתק לא יגלח: היה יכול לאמר "והתגלח עד הנתק" או "והתגלח עד סביב לנתק" והיינו יודעים שישאיר שערות סביבו כדי לדעת אם פשה, אך שאז לא נדע שעובר בלאו אם מגלח סביבו, ונאמר שתגלחת הנזיר דוחה לתגלחת הנתק בזמן שהוא ספק

(כי על ודאי לא נטעה דהא כתיב "השמר בנגע הצרעת" רק על ספק שעדיין אינו קרוי נגע צרעת) לכן באר שהוא לא תעשה שלא יגלח בשום אופן

סימן קלג

ואת הנתק לא יגלח: אי אפשר לפרש שמלת "את" היא מלת הפעול שלא יגלח את הנתק עצמו, דהא הנתק מנותק מן השערות. וז"ש וכי מה יש בו רק פירשו "את" כמו "עם" כמו "ובא הארי ואת הדוב" שפירושו עם הדוב (שמן מלת "את" נגזר ג"כ מלת "אתו" שפי' עמו. וכן דרשו "ולא יאכל את בשרו" – הטפל לבשרו) וז"ש סמוך לנתק לא יגלח. וכן ת"א ובת"י ויגלח סחרני נתקא ודעם נתקא לא יגלח. אולם כבר שמנו חק ולא יעבור שלא תצא שום מלה מהוראתה הפשוטה לבלי צורך, ובודאי בצד א' יבואר ג"כ את הנתק עצמו, שאם יש בו שער צהוב שהם סימני טומאה מוזהר מלגלחם וז"ש מנין לתולש סימני טומאה מתוך נגעו עובר בל"ת ת"ל ואת הנתק לא יגלח ר"ל מדלא כתיב "עם הנתק

סימן קלד

וכבס בגדיו וטהר: דברי הספרא (משנה ח) כבר נשנו למעלה (פ"ב מ"י) ופרשנו שם (סימן סה). ומ"ש וכבס בגדיו וטבל שברוב המקומות נזכר "וכבס בגדיו ורחץ במים" וילמד סתום מן המפורש וגם כביסת הבגדים היינו טבילתם (ויתבאר לקמן סימן קעט) שיש שני מיני כיבוסים: (א) כיבוס להסיר הכתם והוא ע"י שפשוף הבגד היטב (ב) כיבוס שהיא טבילה לבד במקום שאין כתמים בבגדיו, וכל כיבוס בגדים שאצל טומאה אינו להוציא כתמים וע"כ היא טבילתם. וכל שכן שהאדם עצמו צריך טבילה והנה פה כתיב "אחרי טהרתו" שיש לטעות שרק אחר הפטור חוזר ומטמא בפשיון וכן יש לטעות רק ע"י חזרת פשיון טמא, לא ע"י חזרת סימן טומאה אחר, ולמד לה בדרך הלמודים שכבר בארנום למעלה (בסימן סו) עיי"ש

סימן קלה

לא יבקר הכהן לשער הצהוב טמא הוא: פירשו המפרשים שלא ידרוש לראות אם יש שם שער צהוב אלא יטמאנו בפשיון לבד. ומלבד שלפי פירושם הם דברי מותר שבכל הפרשה בנגעי בשר ובשחין ומכוה אמר סתם "ואם פשה תפשה.. וטמאו הכהן" ולא

אמר שלא יבקר לשער לבן (כמו שתראה בפסוק ח' וכב' וכז'), גם הלשון לא יתוקן היטב, שלשון דרישה על דבר אם נמצא או לא, לא יבא בלשון "בקור" (שהביקור היא בדבר הנמצא, לדעת ענינו ומהותו. וממנו שם בוקר המבדיל בין המראים כמ"ש הראב"ע) ולא יבוא בלמ"ד. והשם נודע בה' הידיעה, שלשון "לשער הצהוב" משמע השער הנמצא לא יבקר לו לראות מהותו. ולפירוש המפרשים היל"ל "לא ידרוש אחרי שער צהוב" או "על שער צהוב". וכן היל"ל "וטמאו הכהן" כמ"ש בכל הפרשה, ומדוע אמר "טמא הוא". כל זה מכריח פי' חז"ל שפי' שהכתוב מלמדנו דבר חדש, שאם פשה הנתק בעור אחרי טהרתו והכהן ראהו ומחליטו משום הפשיון ובתוך כך נולד ג"כ שער צהוב לא יבקר הכהן לשער הצהוב הזה שנולד בו, ולא ישים לב עליו לעיין בו להחליטו גם משום שער צהב כי אין מחליטין הת המוחלט. ועל זה נתן הטעם משום ש"טמא הוא" – כיון שהוא טמא משום דבר אח' אין לטמא אותו עוד משום דבר אחר. (ולכן בא בה' הידיעה ובלמ"ד כי מדבר משער הצהוב הנמצא בנתק שלא יפנה אליו) וכיון שאמר הטעם משום ש"טמא הוא" מבואר שהוא הדין אם הוא מוסגר על ידי סימן טומאה אחר שנקרא ג"כ טמא, אין להסגיר או להחליט אותו ג"כ משום דבר אחר, כמו שהוא הדין גם ביתר נגעים כמו שלמד למעלה (סימן עז) וז"ש (במשנה יג) ומנין שאין מסגירין את המוסגר וכולי בנתקים ת"ל לא יבקר הכהן לשער הצהוב טמא הוא. ומזה נשמע עוד ג' דברים: (א) ששער צהוב החוזר לאחר הפטור טמא, דאל"כ מאי קמ"ל שלא יבקר עליו וז"ש (במשנה יא) ומנין לשער צהוב החוזר לאחר פטור וכולי ת"ל לא יבקר (ב) שהפשיון לבדו מטמא דהא אמר שלא יבקר לשער צהוב כי טמא הוא ע"י הפשיון לבד (ג) שהשער הצהוב ג"כ סימן טומאה לבדו דהא לולא זה שהוא טמא משום הפשיון היה מבקר לשער צהוב וז"ש (במשנה יב) ומנין לשער צהוב שיטמא שלא בפשיון ומנין לפשיון שיטמא שלא בשער צהב ת"ל לא יבקר

סימן קלו

ואם בעיניו עמד הנתק: אי אפשר לפרש זה כמו מ"ש (בפסוק ה) "והנה הנגע עמד בעיניו" שבין לפירוש המפרשים שם שעמד בעיניו היינו שלא פשה, פה אי אפשר

לומר כן – הא אם לא פשה בסוף שבוע שני טהור גם בלא שער שחור. ולפירוש חז"ל שם שבעיניו פירושו בגווניו, שעמד בא' מד' מראות, הנה הנתק אין לו גוון ומראה... לכן פירשוהו חז"ל על עיני הכהן הרואה- אם בעיניו של הכהן (המוזכר תחלה "וראהו הכהן") עמד הנתק ונשאר על מעמדו שפשה ויש בו שער צהוב, בכל זאת אם שער שחור צמח בו נרפא וטהר. ואחרי העיון במקרא ראיתי שיש הבדל במלת "בעיניו" בין אם בא עם פעל ראה ובין אם בא לבדו. כשאמר "ראה בעיניו" פירושו תמיד שראה הדבר בעיני עצמו לא על ידי אחרים שספרו לו שראו: "עתה ראיתי בעיני" (זכריה ח,ט), "וראה בעיניך" (דברים ג כז), "הראיתיך בעיניך" (שם לד ד), "וראה בעיניך" (יחזקאל מ ושם מד) והוא עפ"י הכלל שכללנו (באה"ש כלל יג) אבל כשבא מלת "בעיניו" בלא פעל "ראה" הוראתו הוא להפך – שהדבר נדמה כך לעין המשיג הגם שלפעמים לא יהיה כן בעצם המושג כלל, רק על הדמיון: "והייתי בעיניו כמתעתע" (בראשית כז), "ויהיו בעיניו כימים אחדים" (שם כט), "והוא היה כמבשר בעיניו" (ש"ב ד), "כי הוא צדיק בעיניו" (איוב לב), "דרך אויל ישר בעיניו" (משלי יב), "ראית איש חכם בעיניו" (משלי יב), "ראית איש חכם בעיניו" (שם כו). ועל כוונה זו בא גם פה על דמיון הכהן שנדמה לו וכפי הנדמה בעיניו נדמה לו שעמד הנתק ונשאר בכחו (אחר שפשה ויש בו שער צהוב) בכל זאת האמת אינו כפי דמיון עיניו כי אחר ששער שחור צמח בו נרפא ולפ"ז אי אפשר למעט בנו או תלמידו שזה רק אם היה כתוב "ואם ראה בעיניו" שמלת בעיניו הבא אחר פעל "ראה" ממעט אם ראה ע"י אחר אבל כשכתוב מלת "בעיניו" בלא פעל "ראה" הוראתו בהפך ואין בזה משמעות שיראה בעיניו דוקא ולא ע"י אחר, בן ותלמיד כי פירושו הוא שנדמה בעיניו. וז"ש בעיני בנו בעיני תלמידו מנין ת"ל ואם בעיניו

סימן קלז

ושער שחור צמח בו: כבר בארתי (בסימן קכו) שאי אפשר לומר שער שחור דוקא ולא שער אדום וירוק, דהא שער היא שם הריבוי ואפילו שערות הרבה ואיך יתכן שאם מלא שערות אדומים יהיה נתק, שא"כ כל איש ששערותיו אדומים יהיה טמא. והנה שם באר בספרא שמ"ש "שער שחור" בא להוציא השער הצהוב, שאם שערה

א' צהובה וא' שחורה אין מציל עיי"ש. ופה לא אמר דבר זה כי שם שכתוב "ושער שחור אין בו" שמדבר במשואר יציר שנשאר שערה א' צהובה וא' שחורה אבל פה שמדבר בצמח אי אפשר שיצמח שערה צהובה כי הנתק היא חולי של ניתוק השערות ודרך החולי הזה להפך קצת שערות למראה צהוב ואז הוא סימן טומאה. וכנשארו שני שערות שחורות שלא נתהפכו לצהוב ולא נתקו הוא סימן טהרה. וכן כשחוזר וצומח שתי שערות היא סימן שנרפא הנתק ועי"כ שערותיו צומחות ובזה לא יציר כלל שיצמחו שערות צהובות כי הצמיחה לא תהיה רק אחרי הרפואה, ואיך יצמחו צהובות שהיא סימן החולי? אולם לפ"ז יקשה למה אמר פה "שער שחור", היל"ל "ושער צמח בו"... על זה משיב בספרא במ"ש אין לי אלא הצומח בסוף והמשואר בתחלה וכולי ר"ל כיון שתחלה אמר "ושער שחור אין בו" שהוא המשואר, ופה אמר "ושער שחור צמח בו" שהוא הצומח מחדש, הלא י"ל שבתחלת בואו אל הכהן אין מועיל שער צמח רק שער שנשאר ולבסוף אין מועיל שער משואר רק שער צומח. ת"ל שער שער ריבה שלכן אמר שנית "ושער שחור" והיה יכול לומר "שער" סתם כיון שכל הצבעים מצילים ואינו מוציא רק שער צהוב (א' צהובה וא' שחורה) ובזה ידענו שמ"ש "צמח בו" היא לאו דווקא שהוא הדין אם נשאר בו מתחלה. ובזה יציר שנשאר* שערה א' צהובה ולכן אמר שער שחור ולא צהוב. וכיון שידענו ממ"ש פה שער שחור שצמח לאו דוקא וה"ה המשויר בסוף, כן ה"ה מ"ש תחלה "ושער שחור אין בו" לאו דוקא משואר שה"ה צמח, רק שתפס דרך המורגל שתחלה ישארו ואח"כ יצמחו מחדש. ובאמת ה"ה בהפך אם צמח קודם בואו אל הכהן ואם נשאר בסוף כגון שי"ל ב' נתקים זה אצל זה ונפרצו בשני מקומות (כנ"ל סימן קכז) או שפשה ובאותו פשיון נשאר ב' שערות. ומ"ש ושער שחור צמח בו אעפ"י שאין מבוצר בו, פרשנו הטעם בטוב טעם למעלה סימן קכז עיי"ש

סימן קלח

נרפא הנתק טהור הוא: מ"ש "נרפא הנתק טהור הוא" מיותר שהיה די לומר "וטהרו הכהן" כמ"ש בכל הנגעים. ופירשו חז"ל שר"ל שישאר טהור גם אח"כ אעפ"י שהלך השער שחור כיוון שכבר ידענו שנרפא. ויש בזה פלוגתא בספרא (ומובא במשנה

ח פרק ט דנגעים) שת"ק סובר שקמ"ל שטהור הוא, שער צהוב זה אינו מטמא עוד וכן הפשיון הזה – שנטהר ע"י השער שחור. אבל אם נולד אח"כ שער צהוב אחר או פשיון אחר- טמא, כיון שאין שם השער שחור הרי זה נתק חדש וסימן טומאה חדש דהא אמר "טהור הוא" לא סימני טומאה שיתחדשו אח"ז. ודעת ר"ש בן יהודה משום ר"ש שכלל הנתק נטהר ונרפא ואי אפשר עוד שיטמא משום סימן טומאה שיתחדש עליו. ודעת ר"ש שהסימן טומאה שהיה בו נטהר לעולם – אם היה שער צהוב אין מטמא עוד בשער צהוב שיולד אח"כ אבל בפשיון שיולד אח"כ מטמא. וז"ש כל שער צהוב שטהר... אין לו טומאה והוא הדין אם היה בו פשיון ונטהר ע"י שער שחור, לא יטמא נתק זה עוד בפשיון לעולם אבל יטמא בשער צהוב שיולד בו, כן פירש הרמב"ם שם. והר"ש והרע"ב יש להם דרך אחר. ובתוספתא איתא הלך שער שחור מן הנתק והניח שער צהוב במקומו- טהור. ולא עוד אלא שהוא מציל מיד שער צהוב ופשיון הבאים אח"כ ואתיא כר"ש דאמר (למעלה פ"ח מ"ו) כל שאינו סימן טומאה בנתק הוא סימן טהרה בנתק. ולפ"ז בצד זה שהי"ל שער צהוב וטהר ע"י שער שחור והלך שער שחור ו??? לו פשיון, יש הבדל לר"ש שאם עדיין יש השער צהוב היא מציל, כיון שאינו סימן טומאה הוה סימן טהרה. ולא משכחת שיטמא ע"י פשיון רק אם הלך גם השער צהוב

סימן קלט

נרפא הנתק: באר שמה שמועיל שער שחור הצמח בו הוא דוקא אם נרפא הנתק על ידו לא אם ניתק נתק בתוך נתק, שאם תוך שער שנולד בנתק החיצון יש גם כן נתק, הגם שהנתק החצון שער שחור צמח בו, הלא לא נרפא בזה דהא יש נתק חדש תוך השער הזה. והוא בשיטת ר"ע (שבארנו למעלה סימן קיח) שס"ל דשיטה שער שמקיף את הנתק הפנימי אין מועיל לחיצונה כיון שיש נתק בתוכו. וז"ש ר"ע לפרש דבריו שלא טהרתי אלא הרפוי כמ"ש "נרפא הנתק", לא אם לא נרפא ע"י שער זה כי יש נתק בתוכם. וגי' זו שכתבתי בפנים הוא גירסת הספרים כמו שהעיד בק"א. והוא הגיה ספרו עפ"י גירסא שמצא וז"ל הלל אומר להביא את שניתק בתוך נתק. ר' עקיבא אומר לא טהרתי אלא הרפוי. ויל"פ שקשיא ליה מה שחזר שם נתק שכבר הוזכר

בפסוק זה. וכבר כללנו (באילת השחר כלל קלח) שבמקום שחזר את השם אינו דוקא השם הראשון, ופי' הלל "ואם בעיניו עמד הנתק נרפא הנתק" ר"ל שנרפא גם נתק האחר, וזה יצויר בשהיה נתק תוך נתק ששיטת שער הפנימי לא הועיל לחיצונה יען שנתק בתוכה כר"ע ור' יוסי (כנ"ל סימן קיח) וכשצמח שער שחור בפנימית נרפא גם החיצון, הגם שלא נעשה בו שינוי, כי עתה השיטה של שער שבתוכו אינו מקיף על נתק. ור"ע חולק בזה כיון שלא נתחדש בחיצון דבר שנראה מזה שנרפא, ושיטת השער לא הועיל לו עד עתה הרי היה נתק ובמה יודע כי נרפא... לא טהרתי אלא הרפוי ר"ל הפנימי שהוא נרפא כי שער שחור צמח בו אבל החיצון נשאר כמו שהיה

סימן קמ

טהור הוא וטהרו הכהן: לפי שאמר "טהור הוא" יש לטעות שילך לביתו ת"ל "וטהרו הכהן", שאינו טהור עד שיאמר הכהן טהור אתה. וכבר בארנו (בסימן נג ובסימן קי) שמדיני הלשון להקדים תחלה את הדין ואח"כ הטעם – "וטהרו הכהן כי צרבת המכוה היא", "וטהר הכהן את הנגע טהור הוא" (פסוק יז) ולמה אמר פה בהפך שהקדים את הטעם -"טהור הוא"- ואחריו הדין "וטהרו הכהן"? ע"כ פירשו שמ"ש "טהור הוא" הוא תנאי – אם טהור הוא באמת אז וטהרו הכהן, לא אם אמר על טמא טהור. ומ"ש על הדבר הזה עלה הלל מבבל אמר בירושלמי (פרק ו דפסחים הלכה א) על ג' דברים עלה הלל מבבל (פי' שעלה לשאול הלכה משמעיה ואבטליון) וחשב זאת א' מהם. וסיים על זה דרש והסכים עלה וקבל הלכה

סימן קמא

בהק הוא פרח בעור טהור הוא: אחר שהשלים דיני נגעי עור בשר ושחין ומכוה ונתק יודיע שהמראות המטמאות הם רק מקרום ביצה ולמעלה אבל ממראה קרום ביצה ולמטה אף שהם בהרות ר"ל שהם ממין הלובן המזהיר וגם לבנות, בכל זאת אם יראה הכהן שהם "בהרות כהות לבנות" (פי' לבנות כהות, שהלובן כהה וחלוש למטה מקרום ביצה וכן דעת בעל הטעמים ששם הטעם המפסיק על מלת "בהרות" כי "כהות" היא תואר אל "לבנות") ידע כי אינו ממיני נגעים רק "בהק הוא", היא מן הנקודות הלבנות הנמצאים בעור. וז"ש בספרא למדנו שבהק טהור. וכבר בארנו

למעלה (סימן קג) שפעל פרח יבא על הפרות העצם והתרבותו שטרם יעשה פרי יוציא ציץ ופרח ובא בהשאלה על דבר הפושה ומתרבה ולא יבא על הויית העצם עצמו וע"כ פירשו חז"ל תמיד על הפשיון וכן פי' כאן מ"ש "פרח בעור" שפשה בעור, ותפס לשון "פרח" שגם אם פשה הוא טהור דהיינו אם הי' נגע והבהק פשה עליו, לא נחשב את הפשיון אל מין הנגע ויטמא הנגע משום פשיון כי הוא מין אחר וז"ש יכול וכולי יטמא משום פשיון ת"ל הפורח טהור. ומבואר אצלינו תמיד שכ"מ שהוסיף מלת "הוא" כמו "עולה הוא", "מנחה הוא", "צרעת הוא" דרשוהו חז"ל (כמ"ש באילת השחר כלל קלה) ופה אמר "בהק הוא טהור הוא" דרשו מ"ש "בהק הוא" רק אם הוא עדיין בהק אבל אם נשתנה לבהרת--טמא, ולא אמרינן שהוא הבהק עצמו שהתחזק מראהו. ומ"ש "טהור הוא" רק הוא טהור אבל אם בהרת סמוך לו טמא ולא אמרינן שהבהק יעיד שגם לובן הבהרת אינו לקותא, וז"פ הספרא

סימן קמב

ואיש כי ימרט ראשו קרח הוא: אחר שבאר מה שאינו נגע בבשר והם הבהרות הכהות שהם ענין טבעי, יבאר מה שאינו נגע בראש והוא מי שנמרט ראשו עד שנעשה קרח, לא מחמת נגע רק מסבה טבעית על ידי חולי או ע"י סם וכמו שיתבאר, ודינו כעור הבשר ליטמא בבהרת ולא בנתק. והנה ההבדלים שבם יבדל הנתק מן הקרחת ית' בסימן שאח"ז. ויש עוד הבדל א' שהנתק המטמא אין דרכו לבא בכל הראש רק בחלק ממנו, וסביב לו ובצידו יגדל השער. ואם שב ונמרט כל ראשו, הגם היה לו סימני הנתק שית' לקמן, בכל זאת יצא מכלל נתק אל כלל קרחת ודבר זה רמז הכתוב במ"ש "ואיש כי ימרט ראשו קרח הוא" שבהכרח יבואר שנמרט אחורי ראשו, וזה קרוי קרח, ומפאת פניו נקרא גבח, וא"כ לא בא הדבר בדקדוק שהיל"ל "כי ימרט אחורי ראשו" דהא ראשו כולל גם כל הראש, כמו "בראשו נגעו", "וגלח את ראשו"... וכן שם "קרח" ו"קרחה" בא גם על כל ראשו כמו "עלה קרח" (מלכים ב ב׳:כ"ג) וגם מלת "כי" אינו כהלכה שהיל"ל מלת "אשר" כמו שבראתי כלל זה היטב למעלה (סימן ב). ומזה הוציאו חז"ל כוונה שניה דרושיית שבא ללמד גם כן שאיש שהיה בו נתק כי ימרט אח"כ כל ראשו – הוא קרח וטהור (כמו בנגעי בשר שנטהר אם פרח בכולו) ולזה

ישמש מלת "כי" שמורה על הפעל המתחדש בעתיד, שבעל הנתק שימרט ראשו כולו - חלק הפנים והאחור- טהור. וז"ש מנין אתה אומר היה בו נתק כגריס וכלוי ת"ל ואיש כי ימרט ראשו קרח הוא והנה הגם שלא הזכיר רק מירוט ראשו ידעינין מן הסברה שדין זה נוהג דם בזקן דאחר שהראש והזקן נשתנו מעור הבשר ליטמא בנתקים, כמו שהראש אם ניתק כולו אינו נתק רק קרחה, כל שכן הזקן שאינו מכוסה בשערות בנשים וקטנים והוא אצלם כעור הבשר שאם ניתק כולו דינו כעור הבשר ליטמא בד' מראות. ומה שלא הזכיר הדין בזקנו משום שאם יכתב "כי ימרט ראשו וזקנו" נטעה לומר שהזקן מעכב, ואם ניתק ראשו לבד אינו מועיל. וז"ש יכול יהא הזקן מעכבו וכולי ת"ל ראשו. ואין להוכיח להפך מדלא אמר "כי ימרט ראשו או זקנו" מוכח שאם ניתק זקנו אינו טהור [וז"ש (במשנה ג) או אינו אלא ניתק ראשו טהור ניתק זקנו לא יהא טהור] די"ל שאין רגילות שתקרח הזקן (שכן לא מצאנו בעברי לשון קרחה על הזקן, כמ"ש "בכל ראשיו קרחה כל זקן גרועה" (ישעיהו ט"ו:ב') וכבר כתב הראב"ע שלכן אמר "ואיש כי ימרט ראשו" מפני שאין הקרחה מצוי באשה בעבור הליחה הרבה שבה כי השער הוא כדמות עשב וכן לא הזכיר הזקן מפני שאין הקרחה מצוי בו. וז"ש ת"ל ואיש להביא את הזקן – ר"ל שלכן דייק ואמר "ואיש" (הגם שדין זה נוהג גם באשה) להראות שתפס המורגל, ושנדע שמה שלא הזכיר זקן אינו מפני שאין הדין נוהג בו רק מפני שאין הקרחה רגיל בזקן כמו באשה ושלא תפס רק הרגיל. ועל זה שואל (במשנה ד) שהלא י"ל שמה שתפס "ואיש" הוא דוקא איש ומוציא אשה וקטן (וה"ה שמה שלא הזכיר זקן יהיה דוקא) ומשיב ת"ל הצרוע וית' לקמן (סימן קן) שממ"ש "הצרוע" מרבה אשה וקטן עיי"ש. א"כ למה נאמר "איש" להביא את הזקן וא"כ למה נאמר "ראשו" ולא אמר "ראשו וזקנו" להורות שאין הזקן מעכבו (כנ"ל בפי' משנה ב). ודעת ר"ש דפריחת הזקן מעכבת. ומה שלא תפס "ראשו וזקנו" מפני שלפי הפשט מ"ש "כי ימרט ראשו" פירושו אחורי הראש, שהיא הקרחת, וכיון שהכתוב סובל שני כוונות לא היה אפשר לכתוב באופן אחר

סימן קמג

קרח הוא: הרמב"ן ז"ל נתן ההבדל בין נתק וקרחת שהנתק היא כאשר ימרט אמצעות הראש והשיער הקיף את הנתק מכל צד, וקרחת וגבחת היא בשימרט אחורי ראשו או לפאת פניו כולו. אמנם ההלכה היא רק אם נמרט כל הראש נטהר מטומאת נתק, כמ"ש בסימן הקודם וכן הוא במשנה וברמב"ם הלכות טומאות צרעת, אבל אם היה בו נתק ונמרט חצי הראש לפניו או לאחריו לא נטהר. והר"ש והרע"ב יאמרו שמריטת שער של נתק עתיד לחזור וקרחת וגבחת אין לו רפואה. אולם ברייתא זו דספרא שאמר "אי מה קרחת שאינה ראויה לגדל שער..." הוה תיובתא לדידהו. וזה מבואר שהקרחת כולל יותר מנתק כי הנתק היא נגע והיא חולי בידי שמים אבל הקרחת תהיה בכמה פנים- אם ע"י סבה טבעיית כמו ליחה רעה בגוף או תגבורת היובש, אם סבה מקרית כמו מכה המורטת השער, אם סבה בחיריית כמו אכל נשם וסך נשם שמורט השער בכוונה (כמ"ש בפ"י דנגעים משנה י). כי מצאנו "עלה קרח" (מלכים ב ב׳:כ״ג) שהיה קרחת טבעי, ומצאנו "לא יקרחו קרחה בראשם" וכן ב"כל ראש קרחה" (ירמיהו מ״ח:ל״ז) שהיא ע"י בני אדם. ויש עוד הבדל ביניהם שהנתק הגם שהוא ע"י חולי בידי שמים בכל זאת יש לו רפואה, כמ"ש "ושער שחור צמח בו נרפא הנתק" אבל הקרחת הגם שאם בא על ידי מכה או סם יוכל להרפא, אם בא ע"י חולי בידי שמים אין לו רפואה, כי החולי הגורם הקרחת משרש את זרעם ועקרם בל יצמחו עוד אבל בחולי הנתק גורם שינתקו השערות כהנתק פתיל הנעורת מחולשתם אבל זרעם לא כלה ויוכלו לחזור ולצמוח. וז"ש בספרא יכול נמרט ראשו מחמת חולי יהא טמא (ר"ל לא יטהר מנתקים) פי' יכול שזה ההבדל בין נתק ובין קרחת, מה שהנתק הוא בידי שמים והקרחת הוא על ידי בני אדם, כי אחר שהקרחת יצויר גם בידי אדם כנ"ל נאמר שפה מדבר רק בקרחת על ידי בני אדם, שלכן אמר "כי ימרט ראשו" ופעל מרט נופל על תלישת השער בידי אדם כמו "ולחיי למורטים" (ישעיהו נ׳:ו׳) , "ואמרטה משער ראשי וזקני" (*עזרא ט ג) ומשיב ת"ל קרחת וגבחת מה קרחת בידי שמים שהלא אמר אחר כך קרחת סתם ושם קרחת נופל גם בידי שמים ורוב קרחת הוא בידי שמים על ידי חולי. ושואל – אי מה קרחת שאינה ראוי לגדל שער מנין אכל

נשר פי' דאם כן נאמר ההבדל השני שבין נתק וקרחת, מה שהקרחת אין לו רפואה, ונאמר שקרחת על ידי בני אדם – אכל נשם וסך נשם שיש לו רפואה אינו טהור מנתקים. משיב ת"ל קרחת קרחת ריבה ר"ל דהא תפס כמה פעמים קרחת וכולל גם קרחת על ידי בני אדם, ששם הבא כפול מבואר שבא בכל הוראותיו (וכמ"ש באה"ש כלל קמה) ושם קרחת כולל גם הנעשה בידי אדם שיש לו רפואה ור"ל שאחר שהנתק י"ל שני סימנים -שהוא בידי שמים ויש לו רפואה- הוצרכו לבאר שלא תאמר שבזה יבדל הקרחת, או שהוא שלא בידי שמים או שהוא אין לו רפואה, כי הקרחת יצויר גם בידי שמים וגם שיהיה לו רפואה אם בא ע"י בני אדם רק הגדר שבין הנתק והקרחת הוא שאם הקרחת בידי שמים מובדל ממנו במה שאין לו רפואה והקרחת שיש לו רפואה נבדל מנתק במה שהוא בידי בני אדם. ועי' בק"א ובתוי"ט (פ"י דנגעים) שהאריכו בזה

סימן קמד

ואם מפאת פניו: הנה ית' בפ' קדושים (סימן קא) שההבדל בין פאה ובין עבר ששם "פאה" לא יבא רק בשיעור על ד' רוחות העולם, והדבר המרובע יש לו ד' פאות לפניו ולאחריו ובשני צדדים ימין ושמאל. וכן שערות הראש יש לו ד' גבולים, פאת פניו ופאת אחוריו ושני פאות הראש בימין ובשמאל שעליהם צוה "לא תקיפו פאת ראשכם". והנה לא דבר פה רק מפאת פניו ואחוריו ולא משני פאות הצדדים. אולם יש הבדל בין אם יאמר "בפאת פניו" בב' ובין "מפאת פניו" במ"ם, ש"בפאת" בב' מציין רק אשר בגבול ההוא לבדו כמו "בעבר הירדן" (דברים א׳:א׳) "אשר בעבר הים" (ירמיהו כ״ה:כ״ב) אבל "מפאת" במ"ם מציין הגבול שממנו והלאה כמו "מפאת קדים עד פאת ים" (יחזקאל מ״ח:ב׳) "מעבר הירדן" (במדבר מח), "ולא מעבר לים הוא" (דברים ל׳:י״ג) וכן ממה שלא אמר פה "ואם לפאת פניו" בלמ"ד או "בפאת" בב' ואמר "מפאת" במ"ם מציין הגבול מן הוא והלאה וכולל גם הצדדים. והקדקד הוא נקודת גבנונית הראש למעלה, משם יתחילו הגבולים, מה שלפניו הוא גבחת ושלאחריו הוא קרחת

סימן קמה

וכי יהיה בקרחת או בגבחת: מבואר אצלינו שבכל מקום שאין מקום טעות ישמש בויו"ו המחלקת, ולא יבא מלת "או" רק אם יש מקום טעות. ובארנו הטעם בפ' קדושים (סימן קא) משום דכל שני נושאים הבאים במאמר, הגם שהם מחולקים, הם מחוברים. למשל, "אשה זונה וחללה לא יקחו" שפירושו זונה או חללה וגם מוזהרים על שתיהן כאחת. ולפי זה היה ראוי שיאמר פה "וכי יהיה בקרחת ובגבחת" ואמר מלת "או" להורות שהם מחולקים לגמרי לענין שאין מצטרפין זה עם זה, שאם היה אומר "ובגבחת" הייתי אומר שאם יש נגע כגריס בשניהם מצטרפין. ואמר שנית "בקרחתו או בגבחתו" ללמד שגם אין פושין מזה לזה. וכן באו שני הדרושים האלה למעלה (סימן קכ) עמ"ש "בראש או בזקן". והנה יתבאר (בסימן שאחרי זה) שמ"ש "צרעת פורחת" היא על הפשיון, ועל זה אמר "בקרחתו או בגבחתו" שאין פורח ופושה מזו לזו. וסתמא דלא כר' יהודה (נגעים פרק י' מ"י) שאמר דאם אין שער ביניהם מצטרפים, וטעמו שאז לא יקראו בשני שמות שאם נקרח כל הראש נקרא בשם "קרח" סתם (כנ"ל סימן קמב), רק אם יש שערות בראש הקדקד (שייטול) אז יתחלקו לשני שמות ויקרא הקרוח של צד פניו גבח (שמתחלף עם גבוה וגבע על שמצחו גבוה עד למעלה) ובמה שכתבנו תמצא ההבדל מדוע דריש (פ"א משנה ד) מ"ש "והיה בעור בשרו" ללמד ששאת וספחת מצטרפים, וכן דריש (פרק יד משנה ב) על "והיה הנגע ירקרק או אדמדם", כי שם מלת "או" צריך לגופיה שאם יאמר "שאת וספחת", "ירקרק ואדמדם" נאמר שצריך שניהם ולכן אינו מורה על החילוק שאין מצטרפין. והר"ש (פ"א דנגעים מ"א) הק' מאי שנא דגבי שחין ומכוה בעי קרא דאין מצטרפין וגבי שאת וספחת בעי קרא דמצטרפים, וההבדל מבואר דנגע א' בשני מקומות ששוים בדיניהם היה עולה על הסברה דמצטרפין כמו בשחין ובמכוה, בראש ובזקן, בקרחת וגבחת, שכולם נגע א' בשני מקומות שוים, אבל שני מיני נגעים כמו שאת ובהרת, ירקרק ואדמדם היה עולה בסברה שאין מצטרפין וצריך קרא דמצטרפין

סימן קמו

נגע לבן אדמדם: היא מראה הפתוך וכבר בארנו שנגעי עור בשר יטמאו בד' מראות לבנות או בלולות מלובן ואודם. ולמעלה (פסוק פסוק ד) תפס "ואם בהרת לבנה היא" (ופסוק י) "והנה שאת לבנה בעור" והוא לדוגמא שכן דרך תולדות נגעי בשר על הרוב, ובשחין ובמכוה תפס מראה הפתוך. ופה הזכיר מראה הפתוך ואמר אח"כ "כמראה צרעת עור בשר" נדע ששניהם דומים. ונגעי בשר מטמאים גם בפתוך ונגעי קרחת גם בלובן, ושתפס רק דוגמא כדרך התולדות

סימן קמז

צרעת פורחת הוא: אין לפרש שזה ביאור הטעם – שהכתוב מודיע שנגע זאת היא צרעת וטמאה, שכבר יסדנו יסוד מוסד שכל מקום שיזכיר את הטעם יזכירנו בסוף הענין (כמ"ש בסי' נג ובסימן קי) והיל"ל זאת אחר "וראה אותו הכהן...טמא יטמאנו צרעת פורחת הוא" ומוכרח שזה שייך לתנאי המאמר ופירושו וכי יהיה נגע לבן אדמדם וצרעת פורחת – לבן אדמדם מציין מראה הנגע ובמה שכתוב "צרעת פורחת" מציין איכות הנגע וסימני טומאה שלה (כי מן המראה לא נודע עדיין שהיא צרעת רק שהיא שאת או בהרת, רק על ידי סימני הטומאה יודע שהיא צרעת) וכבר בארנו (למעלה סימן מב) שהכתוב השתמש על הנגעים בכמה לשונות והיה לחז"ל כלל בזה ששם צרעת היא שם מיוחד לסימן טומא של מחיה (וכמ"ש עוד בסימן נג וסימן סט וסימן עג וסימן עה וסימן עו) וז"ש צרעת מלמד שהיא מטמאה במחיה. עוד בארנו למעלה (סימן קג) שפעל פרח לא יצדק על הולדת העצם עצמו רק על הפרותו והרבותו, ומטעם זה פירשו חז"ל פעל "פרח" שגבי נגעים כל הפשיון כמו שפירשו מ"ש "אם פרח תפרח" ומ"ש "בשחין פרחה" ומ"ש "פרח בעור" על הפשיון. וז"ש (במשנה ב) פורחת מלמד שהיא מטמאה בפשיון ור"ל אם צרעת פורחת היא – דהיינו שיש לו סימן טומאה של מחיה או פשיון אמנם מלת "היא" היא למותר אחר שאמר דרך תנאי כמו שלא אמר "נגע לבן אדמדם היא" כן לא היה לומר "צרעת פורחת הוא"... פירושו שמלת "הוא" בא ליחד שרק שני סימני טומאה אלה מטמאים בקרחת, לא סימן טומאה של שער לבן. ופירושו הצרעת היא בקרחתו, במקום קרוח

משער, לא אם יש שער לבן אין זה קרוח, כי במקום שער רק נתק מטמא. ומרכז אלה הלמודים הוא מ"ש "כמראה צרעת עור בשר" שדין נגע קרחת כדין עור בשר (חוץ משער לבן שאי אפשר בקרחת) ועפ"ז סמך כל הפרטים על לשון הכתוב כדרכו

סימן קמח

והנה שאת הנגע לבנה אדמדמת: תפס שאת שכן תולדות הנגע לרוב במקום הזה והוא הדין אם באו במראה בהרת או ספחת פתוכה דהא למעלה אמר "נגע לבן אדמדם" שנגע הוא שם כולל לכל ד' מראות, וזה כוונת הספרא

סימן קמט

כמראה צרעת עור בשר: כפי פשוטו בא לכלול כל גווני הנגע למיניהם שידענו ענינם בצרעת עור בשר. ששם באר מראה לבנה ופה באר מראה הפתוך ומקישם זל"ז. וז"ש (במשנה ו) הרי עור הבשר כזו וכולי רבי אומר הרי היא כעור הבשר וכולי ושניהם אמת שמבואר שדין מראה קרחת ומראה עור בשר שוים רק הת"ק ס"ל שעל זה שיטמא בחלק אין צריך היקש כי החלק הוא כל שכן מן הפתוך, ורבי סובר שאין לומר בזה סברות שיש לומר אולי יש לפתוך מעלה על החלק וצריך להיקש. וכבר בארנו (למעלה סימן סא) שיש הבדל בין מלת עין שבא על הצבע ובין מלת מראה. שאם רוצה לציין הגוון לבד ישמש במלת "עין" – "כעין הבדולח", "כעין נחושת קלל". ואם רוצה לציין גם יתר איכויות ישמש בשם "מראה" כמו "כמראה אדם", "כמראה סוסים". ואם היה הכוונה רק על הגוון היל"ל "כעין צרעת" ובמ"ש "כמראה" מציין גם כן איכות ראות עיני הכהן איך רואה צרעת עור בשר שהוא רואהו בשני שבועות. וז"ש כמראה צרעת בשני שבועות. ובאר שמן הסברה י"ל בצד א' שהוא דומה לנגעי בשר כי הוא מטמא במחיה כמוהם ובצד א' י"ל שדומה לשחין ומכוה שהיא בשבוע א' כי אין בו רק ב' סימני טומאה כמו שחין ומכוה (כי אין בקרחת שער לבן) לכן צריך קרא. ובמ"ש "כמראה צרעת" ולא אמר "כמראה נגע" שהוא שם הכולל יותר, אמרו שלמד על שיעור כגריס שכבר בארנו (סימן עה) שבשם "צרעת" רצוף מושג השיעור כגריס כמ"ש בספרא (בפרק א מ"ו ובפ"ג מ"א ובפרק ז משנה ט) וז"ש צרעת כגריס

סימן קנ

איש צרוע הוא: מבואר אצלינו כי שם "איש" יבוא לפעמים לציין סימן המין ומגביל אל שם אשה, ואז כל הנאמר עליו שייך רק בזכר, לא בנקבה, ועל יסוד זה אמרו חז"ל בכמה מקומות שבא שם איש שמיעט אשה וקטן. אמנם לפעמים בא שם "איש" שלא על צד הדיוק כמו שם איש שבא על הכללות (שיתורגם איינער יעדר) כמו "איש מכם", "איש מזרע אהרן", "איש ממנו את קברו לא יכלה" שפירושם כל איש ואיש. וכן "איש לאחיו", "איש לרעהו" שבא שם איש על היישות לבד, לא על דיוק המין. וכן כשיסמך שם "איש" לענין סמיכות התואר אל המתואר – "איש חכם", "איש ריב", "איש מרמה", "איש בליעל", הגם שגם באלה רצוף סימן המיני כי על נקבה יאמר "אישה חכמה", "אישה משכלת", ואמר "איש מאת רעהו ואישה מאת רעותה", בכל זאת לא בא בעצם על ציון המין רק לציין ענין אחר, הכללות או הישות או המתואר בתואר מה, ואינו מיותר למעט נשים. ובזה הגם שצייר הדבור באיש, לא בא לאמר רק איש ולא האשה כמו שאמרו "איש אמו ואביו תיראו אשה מנין וכולי... א"כ למה נאמר איש מפני שהאיש סיפוק בידו" שתפס שם איש מפני שבו הציוי מצוי יותר שספק בידו לעשות וכמ"ש בפ' קדושים (סימן ג) עיי"ש. וכן פה. אין לדקדק ממ"ש "איש" למעט אשה, כי הלא אמר "איש צרוע" אם כן לא בא שם איש בדיוק על סימן המין רק ליחס התואר אל המתואר ויש לומר שלא בא בדוקא רק שתפס שם "איש" מפני שהציוי הנאמר פה שייך בו יותר כי א' מפרטי הציוי שהוא פריעה ופרימה אין נוהג באשה וז"ש אשה וקטן מנין ת"ל צרוע א"כ למה נאמר איש וכולי אולם בגמ' (סוטה כג, ערכין ג, כריתות ח) גריס אשה מנין ת"ל והצרוע, ומשמע שממ"ש אח"כ "והצרוע אשר בו הנגע" מרבה לה. וכן משמע בספרא למעלה (פרק י משנה ד) שאמר או אינו אומר איש אלא להוציא את האשה ואת הקטן ת"ל הצרוע בין איש בין אשה וקטן. ולפי זה נראה דפה הא אמר שני פעמים איש – "ואיש כי יהיה בו נגע", ולפי זה י"ל שבא בדוקא, ומשיב ת"ל והצרוע ר"ל אם תאמר שהם שני תנאים (א) איש ולא אשה וקטן (ב) צרוע, איך אמר אחרי זה "והצרוע" ולא אמר "והאיש הצרוע" כי כשיש שני תנאים מדוע אמר רק אחד... ועל כרחך שמ"ש "איש צרוע" בא

רק ליחס התואר אל המתואר. ומ"ש "איש כי יהיה בו נגע" להביא את הזקן כמ"ש בסימן קמב [הגה"ה מדניאל מוכתר – ועיין באדרת אליהו להגר"א שגורס בפשרת נתק "איש צרוע להביא אשה וקטן" ודו"ק]

סימן קנא

טמא הוא טמא יטמאנו הכהן בראשו נגעו: מ"ש "יטמאנו הכהן" היינו שאינו טמא רק על ידי כהן. אולם מה שכפל המקור על הפעל "טמא יטמאנו" שמבואר אצלינו שכפל המקור על הפעל מורה התמדת הפעל בכל מקום, בא ללמד שתמיד יטמאנו הכהן, כי הייתי טועה לאמר שרק בקרחת תלוי בכהן ואף שזה נדע ממה שסיים "בראשו נגעו" שכולל גם יתר נגעי הראש עדיין נאמר רק בקרחת ובנתקים, ומנין ליתר נגעים, לכן אמר "טמא יטמאנו הכהן" שתמיד הטומאה תלויה בכהן (וז"פ משנה ב וג') אולם לפ"ז נוכל לומר שהוא תנאי לכל הטומאות שתמיד יטמאנו הכהן ולא זולתו אך שא"כ הי"ל "טמא טמא יטמאנו הכהן" ואז היה זה מאמר כולל – כל טמא הכהן יטמאנו, אבל כשאמר "טמא הוא" מלת "הוא" מורה שמוסב על שם "צרוע" שנזכר בכתוב ועליו אמר שיטמאנו הכהן. וז"ש (במשנה ד) יכול אף שאר הטמאים וכולי ת"ל הוא. אולם הלא יש לומר שמלת "הוא" מוסב על האדם ור"ל האדם אשר טמא הוא דהיינו שטומאה יצאה מגופו (שזה רמז במ"ש "טמא הוא" כמ"ש למעלה סימן ה) הכהן יטמאנו ומשיב ת"ל טמא הוא טמא יטמאנו הכהן ר"ל שאם היה זה כוונתו הי"ל "טמא יטמא" בלא כינוי ואז היה מאמר כולל מי שטמא הוא ר"ל טומאה היוצאת מגופו טמא יטמא הכהן, אבל כשאומר "יטמאנו" בכינוי, הכינוי מוסב על המצורע הנזכר בכתוב, ורק טומאת נגעים בכהן

סימן קנב

והצרוע אשר בו הנגע: מ"ש "אשר בו הנגע" הוא דברי מותר. ופירשו חז"ל (בספרא ומו"ק יד וטו) שמלת "אשר" הוא מלת הטעם ור"ל גם הצרוע שאסור לו לפרע ולפרום שהוא הכ"ג בכל זאת מצד שבו הנגע בגדיו יהיו פרומים, שעשה זו דוחה ללא תעשה כמ"ש הרמב"ם (פרק י מהלכות ט"צ הלכה ו).

סימן קנג

בגדיו יהיו פרומים: קרועים. וכבר בארתי בפ' שמיני (סימן ל) ההבדל בין קריעה לפרימה עיי"ש. ומ"ש "וראשו יהיה פרוע" פירש ר' אליעזר דהיינו שיגדל פרע כמ"ש "ראשכם אל תפרעו" שבא על גידול השער וכמ"ש בפ' שמיני (סימן כט) וכן ת"י ורישיה יהיה מרבי פריע. ור"ע היה קשה לו מלת "יהיה" כי הפעלים שפעולתם מתמדת והולכות לא תבוא בהם הציוי עם מלת "יהיה" כמו "יצמח", "יגדל", "יפרה", "ירבה" לא יתכן לומר "יהיה צמח", "יהיה גדל" וכדומה אם לא בשיכוין שכבר עמד הדבר על שלמותו כמו "יהיה רב" , "יהיה גדול", ואם כן אם פירושו שיגדל פרע היל"ל "יפרע" בפעל עתיד, לא "יהיה פרוע"... ועוד דאם כן על כרחך תדחק לומר שמלת "יהיה" מציין העסק כמו "ראובן יהיה לומד" שפירושו עוסק בלימוד, וכן ראשו יהיה עוסק בפרוע השער, ואינו דומה על מה שכתוב "בגדיו יהיו פרומים" שפירוש "יהיו" שישארו פרומים ולא יתפרם. וז"ש נאמר הויה בראש ונאמר הויה בבגדים. ועל כרחך שפירוש "פרוע"על גילוי הפרע מן הכיסוי כמו "ופרע את ראש האשה" ופירושו שישאר מגולה ולא יכסנו. ובמו"ק (דף טו) מצורע מהו בתפילין ורצה לפשוט מר"ע שאמר אף הויה בראש דבר שחוץ לגופו מאי לאו מתפילין אר"פ לא אכומתא וסידרא. גם הפושט לא עלה על דעתו שמ"ש ר"ע פרוע היינו מתפילין רק רצה לפשוט אחר שלר"ע צריך להיות ראשו מגולה איך יניח תפילין שהם גם כן דרך מלבוש כמ"ש בעירובין (דף צה). והשיב ר"פ שהתורה לא הקפידה רק על כיסוי, לא תפילין שאינם לכיסוי הראש

סימן קנד

ועל שפם יעטה: פי' ספרא ובמו"ק (דף טו) חופה ראשו כאבל. וכן בת"א כאבלא יתעטף. ובגמ' שם אומר מצורע מהו בשאילת שלום ת"ש ועל שפם יעטה שיהיו שפתותיו מדובקות זל"ז שיהיה כמנודה וכאבל. כוונתם שמ"ש שפם במ"ם הוא זרות בלשון, כי הנפרד שפה והרבים שפתים בכל בקום, ומלת "שפם" לא בא רק במקום שבולם שפתיו מלדבר כי שפתים בא תמיד בריבוי זוגיי כמו עינים ידים רגלים, על שהם שניים, אבל כשנושק שפתיו ומדבקן זל"ז עד שנראה כשפה אחת מחוברת בא

שם "שפם" והוא ד' פעמים בתנ"ך: "ועטו על שפם כולם כי אין מענה אלהים" (מיכה ג':ז'), "על שפם לא תעטו" (יחזקאל כ"ד:כ"ב), "ולא עשה שפמו" (שמואל ב י"ט:כ"ה) וגם שם נהג אבילות, ופה "על שפם יעטה" הוא כחבריו שבא לאבל וסגירת השפה מלדבר

סימן קנה

וטמא טמא יקרא: שיקרא להזהיר לכל עובר בל יגעו בו מפני שהוא טמא. וז"ש אומר פרוש. אולם מה שכפל "טמא טמא" (ובעל מניח הטעמים שם קו מפסיק אחר מלת "טמא" הראשון) דרשו חז"ל ש"טמא" הראשון הוא נושא ו"טמא" הב' נשוא ור"ל כל טמא יקרא ויודיע שהוא טמא, שאם יאמר רק "וטמא יקרא" יהיה מוסב רק על מי שבראשו נגעו שבו דבר בכתוב הקודם, או עכ"פ על הצרוע שנזכר בכתוב זה שכולל כל המנוגעים, אבל ממ"ש "טמא טמא יקרא" כולל שכל טמא יקרא שהוא טמא. וז"ש מנין לרבות שאר המנוגעים, מנין לרבות שאר הטמאים. אולם לפ"ז הי"ל "והטמא טמא יקרא" ששם הנושא ראוי שיבא בה' הידיעה להכיר שהוא הנושא רק שאם כן הייתי מפרש רק הטמא הידוע ר"ל שנטמא טומאה חמורה, לכן אמר "טמא" בלא ה"א שר"ל כל טמא, אף בטומאה קלה וז"ש ארבה אני את הטמאים וכולי ובמו"ק (דף ה) רמז לציון קברות מן התורה מנין ר' אבוה אומר מקרא וטמא טמא יקרא- טומאה קוראת ואומרת לו פרוש. והאי להכי הוא דאתא היא מבע"ל לכדתניא טמא טמא יקרא להודיע צערו לרבים ורבים יבקשו עליו רחמים, א"כ לכתוב וטמא יקרא מאי וטמא טמא ש"מ תרתי. ר"ל פעל קרא עיקר ענינו על הקירוב, אם שיבא אליו (ואז יבא אחריו מלת "את" או למ"ד), אם שיהיה נכון לשמוע דבריו (ואז בא אחריו מלת "אל), אבל לא יצדק קריאה על הריחוק [שמ"ש "סורו טמא קראו למו" (איכה ד':ט"ו) הוא קריאת השם – קרא להם בשם "סורו טמא" כמו "כי נדחה קראו לך" (ירמיהו ל':י"ז) , "כסף נמאס קראו להם" (שם ו)] ולכן פירשוהו גם מענין קריאה שיקרא ויכריז לשמוע דבריו שהוא טמא וזה ודאי כדי לבקש עליו רחמים כי הקריאה וההכרזה להולך מרחוק כי הוא להודיע צערו. וממ"ש טמא טמא בכפל, וביתר טמאים אין שייך הודעת הצער, הוא כדי להפריש מן הטומאה וז"ש ש"מ תרתי

סימן קנו

כל ימי אשר הנגע בו יטמא: מבואר שבזמן שאין הנגע בו אף שקצצה במתכוין אינו טמא. ובספרא מוכיח מן "כל ימי" שבא להוציא קצצה במתכוין. ומבואר בגמ' (בכורות דף לד) שהוא מטעם קנס והוא דרוש אסמכתיי כי מדאורייתא אף שקצץ במתכוין טהור. וכבר כתבתי (בפ' שמיני סימן קמג ובאה"ש כלל רלו) ענין הדרושים האסמכתיים האלה שהוא אחר שראו חכמים לקנוס את הקוצץ בהרת, ואין כח בידם לעשות ולגזור דבר הפך המבואר בכתוב, כאשר הסכימו כל חכמי לב, על פי זה הראו שיש לצדד הכתוב אל תקנתם באופן שאין גוזרים נגד דבר המבואר, ודיוקם הוא ממה שבא "כל ימי" בסמיכות שהוא נגד חוקי הלשון שכבר כללו המדקדקים שהסמיכות לא יהיה רק אל השם או אל המקור, לא אל המלה, והיל"ל "כל הימים אשר הנגע בו" כמו "כל הימים אשר אתם חיים על האדמה" ומזה נראה שמלת "ימי" נסמך אל שם "נגע" (לא אל מלת "אשר") ופירושו כל ימי הנגע היינו כל ימיה שראויה להיות, הגם שאיננה עתה כי קצצה כיון שעוד לא מלאו ימיה- טמא. אבל כפי שכתוב "כל ימי אשר הנגע בו" משמע שאם נקצצה טהור ובזה עשו פשר וגזרו שאם קצץ בכוונה טמא שבזה עדיין ימי הנגע קיימים ובין נקצצה מעצמה שעברו ימיה. וזה רק סמך בעלמא כי הגם שכללו המדקדקים שהשם לא יסמך כי אם לשם אחר ולא לפעל ולמלת הטעם, מצאנו במלת "אשר" שיוצא מן הכלל ונסמך אליו מלת "מקום" – "מקום אשר אסירי המלך אסורים" (בראשית ל"ט:כ"*), "מקום שיפול העץ" (קהלת י"א:ג'). וכן מצאנו "בעון אשר ידע" (שמואל ג מ"ש מאימתי הוא טהרתו היא בפ"י דנגעים מ"ה ועיין למעלה ??) ומ"ש אמר ר' אלעזר לא נחלקו כן הוא גם בתוספתא דנגעים (פרק ג) בשם ר' יהודה. והטעם, שאם קצץ בשר חי יש לומר שאם היה קיים היה מעכב הפריחה. ואם שייר ממנה כל שהוא כ"ע סבירא להו דלא קנסוהו כולי האי ולא נחלקו אלא בשקצץ מכוון. וראיתי להגר"א בבאוריו שפי' שטעם ר"א משום דחייש שמא קצץ עמו בשר חי וחכמים לא חששו, וזה הפך מהמבואר בבכורות (דף יז ע"ב) דר"א סבר אפשר לצמצם וחכמים ס"ל אי אפשר לצמצם

סימן קנז

טמא הוא בדד ישב: מה שכפל ואמר "טמא הוא" בא להוציא לבל נטעה שרק בקרחת או עכ"פ בצרעת הראש שבו מדבר כמ"ש "בראשו נגעו", לכן אמר "טמא בדד ישב" שמצד טומאתו ישב בדד, ואין הבדל בין צרעת הראש או הבשר, כולם טמאים. אולם לפ"ז מיותר מלת "הוא" והיה יותר נכון לאמר "טמא בדד ישב" והיה טמא שם הנושא ר"ל הטמא ישב בדד. פירשו חז"ל שבא ללמד שהוא ישב בדד בפני עצמו, מובדל משאר הטמאים, שכבר ידענו (לשיטת ר"י פסחים סז) שזב וטמא מת כל אחד יש לו מחנה מיוחדת כמ"ש "ולא יטמאו את מחניהם" ולא ידענו ששני מיני טמאים אלה לא ישבו ביחד עם המצורע, לכן אמר שהוא טמא בפני עצמו ויושב בפ"ע מובדל משאר הטמאים. ודע שיש הבדל בין בדד ובין גלמוד. היושב גלמוד הוא מרוחק מכל אדם – "ואני שכולה וגלמודה" (ישעיהו מ"ט:כ"א), ובבראשית רבה (פרק לא ופרק לד) א"ר אבון "בחסר ובכפן גלמוד" – אם ראית חסרון בא לעולם הוי רואה את אשתך כאילו היא גלמודה, שכן בכרכי הים קורין לנדה גלמודה, וכן בסוטה (דף מב) "על עדת חנף גלמוד", ובראש השנה (דף כו). אבל היושב בדד אינו מובדל, ויבא גם על אומה שלמה ולשבח – "ה' בדד ינחנו", "הן עם לבדד ישכן". וכן המצורע אינו מובדל מיתר המצורעים רק מן הטהורים ובמ"ש "טמא הוא" – שהוא מיוחד בטומאתו, הוא לבד גם מן שנים הטמאים שהם זב וטמא מת (ועיין בזבחים דף קיז) וממילא מ"ש "מחוץ למחנה מושבו" הוא חוץ לג' מחנות

סימן קנח

מחוץ למחנה מושבו: שם מושב מציין את המקום, לא את היושב עליו – "וכל מושב בית ציבא" (שמואל ב ט':י"ב), "מושב אלהים ישבתי" (יחזקאל כ"ח:ב'). וכן הוא לרוב בשמות המורים על המקום שראשיתם מ"ם האמנתי"ו כמו משכן, מקדש, מרכב, משכב, מקום וכמ"ש באילת השחר (סימן ו), והיל"ל "מחוץ למחנה שבתו" על כן אמרו חז"ל שר"ל גם המקום עצמו שיושב בו יהא מחוץ למחנה, ומכאן אמרו כשהטמא יושב המקום שסביביו נטמא, והטהור העומד והוא הדין העובר שם נטמא. ופירוש יושב – שקבע שם מקומו. ופירוש טמא עומד – שלא קבע מקום. ועפ"ז יש

לאחד הגי' שבמשנה (פי"ג מ"ז) שם גרס עומד ועובר, וכן הוא (בפרק ו דטהרות מ"ב). ובקידושין (דף לג) ובברכות (כה א) גירסות מתנגדות זל"ז ועי' בר"ש (פרק קמא דכלים משנה ד) ובנגעים שם ובק"א. ומ"ש וכן באבן המנוגעת, הוציא מדין בגד שבסימן שאח"ז. ומ"ש ואם הניחה, כן הוא במשנה והוא הדין לא הניחה רק שעמד הנושא ובגמ' משמע דלא גרס לה, ואכמ"ל

סימן קנט

והבגד: הה"א של "והבגד" בא שלא כדת. וכבר שמנו חק (ויקרא סימן רב) שלא תבוא ה' הידיעה על השם שבא בראש הענין לספר עליו איזה תנאי אפשרי במלת "כי" עיי"ש. ועל כן אמר ריה"ג שבא לחברו עם ענין של מעלה – מחוץ למחנה מושבו והבגד יהיה גם כן מחוץ למחנה

סימן קס

והבגד כי יהיה בו נגע צרעת: בפרשה זו בכללה באו דברים כפולים ומיותרים הרבה, זרו ונזורו מחוקי המליצה והלשון. הנה היסוד הראשי בלשון – שלא לחזור את השם בכל פעם רק אחר שנזכר בפעם הראשון ירמוז עליו ע"י הכינויים, כי לולא זה היה הלשון עלג וארוך. למשל "ויהי בערב ויקח את לאה בתו ויבא אותה אליו ויבא אליה ויתן לבן לה את זלפה שפחתו..." היה צריך להאריך "ויקח את לאה בת לבן ויבא את לאה אל יעקב ויבא אל לאה ויתן לבן ללאה את זלפה שפחת לבן..." וכל זאת יקצר על ידי הכינויים ועל פי זה בנו חז"ל דרושיהם בכל מקום שנלוז מן החק והחזיר את השם שנית ככתוב אצלינו בכל החבור הלז למכביר. וכן כל המון הדרושים הבאים בסימן הזה נוסדים על השמות המכופלים בפרשה הזאת והמה מיותרים. והנה אספור היתורים אחד אל אחד מה שכתוב פסוק מז – "('והבגד') כי יהיה בו נגע צרעת בבגד צמר או בבגד פשתים" (שם "בגד" מיותר שהיל"ל "וכי יהיה נגע צרעת בבגד צמר או בבגד פשתים") פסוק מח – "או בשתי או בערב ('לפשתים ולצמר' מיותר) או בעור" ('או בכל מלאכת עור' מיותר) פסוק מט – "והיה הנגע ירקרק או אדמדם" ('בבגד או בעור או בשתי או בערב או בכל כלי עור' כולו מיותר) פסוק נא – "וראה את הנגע ביום השביעי כי פשה הנגע ('בבגד או בשתי או בערב או

בעור לכל אשר יעשה העור למלאכה' כולו מיותר) פסוק נב – "ושרף ('את הבגד או את השתי או את הערב בצמר או בפשתים או את כל כלי העור' כולו מיותר) אשר יהיה בו הנגע" פסוק נג – "ואם יראה הכהן והנה לא פשה הנגע ('בבגד או בשתי או בערב או בכל כלי עור' כולו מיותר) פסוק נו – "והנה כהה הנגע וקרע אותו ('מן הבגד או מן העור או מן השתי או מן הערב' כולו מיותר שהיה לו לומר "וקרע אותו ממנה") פסוק נז – "ואם תראה עוד ('בבגד או בשתי או בערב או בכל כלי עור' כולו מיותר) פסוק נח – ('והבגד או השתי או הערב או כל כלי העור' כולו מיותר שהיה לו לומר "ואשר תכבס וכו"). צא וחשוב וספור ותמצא כי מלת "בגד" מיותר שמנה פעמים, ומלת "עור" וכן מלות "שתי" ו"ערב" מיותרים שבע פעמים. ומלות "לפשתים ולצמר" מיותרים ב' פעמים, וגם בפעם הראשון שצריך לגופיה יש יתור מה שכפל מלת "בגד" בכל אחד כמו שיתבאר. ולישב יתורים אלה באו הדרושים בסימן הלז: על שמונה פעמים שמיותר מלת "בגד" יש שמונה דרושים, שאחרי שהקדימו (במשנה א) שאין מטמא בנגעים אלא צמר או פשתים אמר (במשנה ב) שנכתב עוד ארבעה פעמים "בגד" מיותר לרבות את הנעשה מכלאים צמר ופשתים ביחד, ואת הנעשה מצמר או פשתים בתערובת מינים אחרים וצמר ופשתים הם הרוב. וכל זה צריך ד' רבוים: (1) אם מקצת הבגד מכלאים (2)אף שכולו מכלאים (3) אם מקצת הבגד מתערובת מינים אחרים (4) אף שכולו מצו"פ עם תערובות מינים אחרים. [וכמ"ש בנגעים פרק יא משנה ב צמר גמלים וצמר רחלים שטרפם זה בזה וכולי והוא הדין אם הם מחצה על מחצה לדידן דלא קיי"ל כר"ש בתוספתא, או בערב חוטין בחוטין אף שהם הרוב להרא"ש. ועי' בחיבורי ארצות החיים בארץ יהודה (סימן ט)]. ה"בגד" החמישי (5) צריך לרבות שלש על שלש אצבעות אף על גב דאינו מטמא מדרס רק בשלשה טפחים (וכמ"ש בנגעים פרק יא משנה יא ובשבת דף כו) וז"ש בספרא אין לי אלא בגד וארג בו שלשה על שלשה (פירוש טפחים), לא ארג בו אלא שלש על שלש (פירוש אצבעות) מנין ת"ל "והבגד". ור' אליעזר רצה לומר ד"בגד" זה בא לרבות בגד שאין לו להיכן שיפשה ואמר לו ר' ישמעאל שאין זה במשמע הכתוב (ופי' את אומר להכתוב שישתק עד שתדרש בו כפי רצונך, כי הכתוב אינו מדבר כדברך רק

אתה משתיק אותו ואומר בו כפי שתרצה ורצונו לומר כי הבגד החמישי הוא מ"ש (בפסוק נג) "ואם יראה הכהן והנה לא פשה הנגע בבגד..." – משמע שמדבר מבגד שיש לו להיכן שיפשה. ועל זה אמר לו עוקר הרים אתה) ה"בגד" הששי (6) דורש אותו (במשנה ז) מה בגד משתגמר מלאכתו אף כולם משתגמר מלאכתם, ומפרש איזהו גמר מלאכתם וכולי וכמ"ש בנגעים (שם משנה ח). הבגד השביעי (7) דריש (שם) יכול יהיו מטמאים בכל שהוא ת"ל בגד מה בגד משיארג שלש על שלש, והוא גם כן בנגעים (שם שם) ומ"ש היתה פסוקות פי' חוטין פסוקין. והבגד השמיני (8) נדרש בספרא (פרק יד משנה ג) בבגד ולא בנימין (כמ"ש בסימן קסב) עתה יבאר מ"ש שלש פעמים "פשתים וצמר": (1) הנה מ"ש בפעם הראשון "והבגד כי יהיה בו נגע צרעת בבגד צמר או בבגד פשתים", והיה יכול לומר "בבגד צמר או פשתים" דרש (במשנה ג) יכול יהיו מטמאים בין צבועים בין שאינם צבועים ת"ל בבגד צמר או בבגד פשתים מה פשתים כברייתו (ר"ל שאין דרך לצבוע פשתים) אף צמר כברייתו. והנה בזה לא מוכח רק שלא יהיה הצמר צבוע בידי אדם אבל הלא יש צמר צבוע מתולדה, על זה כתב (בפסוק מח) (2)"לפשתים ולצמר" והקדים פשתים לצמר להקישו אליו בכל פרטיו שלא יהיה אף צמר צבוע מתולדה וז"ש במשנה ד ת"ל לפשתים ולצמר מה פשתים לבנה אף צמר לבנה (ובריית‍א זו מובא בירושלמי ראש פרק ט דכלאים ואמר תנינין תרין כללין ולא דמיין דין לדין. תנינין אין אסור משום כלאים אלא צו"פ בין צבועים בין לבנים, ותנינין אין מטמאים בנגעים אלא צו"פ ובלבד לבנים. א"ל שניא הוא ששנה עליה הכתוב צמר צמר שני פעמים) (3) מ"ש בפסוק נב "ושרף את הבגד או את השתי או את הערב בצמר או בפשתים" בא לומר דוקא שתי וערב של צו"פ ולא של נפה וכברה, וז"ש (במשנה ה) יכול שתי וערב של נפה וכברה ת"ל בצמר או בפשתים. ועוד דייקו מ"ש בפסוק מח' "בשתי או בערב לפשתים ולצמר" -בלמ"ד המורה על המין- כמו "וכל דם לא תאכלו לעוף ולבהמה" וכדומה, כי על הדרוש הנזכר להקיש צמר ופשתים לא היה צריך לומר ביחוס הלמ"ד, על כן בארו בו עוד דרוש ב' שהשתי וערב יהיה ממין הפשתים וצמר, לא מין שער (כי מן הדין יש לומר ששער שמוכשר לשריפה בשער נזיר כל שכן שמוכשר לטומאה) וז"ש (במשנה

ה ובמשנה ו) אוציא של נפה וכברה ולא אוציא של שער וכולי ת"ל לפשתים ולצמר עתה יבאר עוד מה שמיותר שבע פעמים עור, ושבע פעמים שתי וערב. וכשתעיין תראה כי בפסוקים האלה המיותרים כתוב שני פעמים "בגד" ואחריו "עור" ואחריו "שתי וערב", וחמשה פעמים כתוב "שתי וערב" אחר "בגד" ו"עור" כתוב לבסוף... ולמדו רבותינו כי שני פעמים סמך "עור" אל "בגד" להקיש עור אל בגד בשני דברים: {1} מ"ש (במשנה ח' וט') מה בגד מן הגדל בארץ אף עור מן הגדל בארץ ועורות חיית הים אין מטמאים {2} מ"ש (בפרק יד משנה א) יכול יהיו מטמאים בין צבועים בין שאינם צבועים ת"ל בגד ועור, מה בגד וכולי אף עור כולו לבן (ולר"ש ממעט צבוע בידי אדם ולר"י לא ידענו הדרוש לשיטתיה). וחמשה פעמים כתב "בבגד או בשתי או בערב או בעור" סמך שתי וערב אל בגד להקיש שתי וערב אל בגד בשני דברים (שנזכרו במשנה ז'): {3} מה בגד משנגמר מלאכתו אף שתי וערב משתגמר מלאכתן {4} מה בגד משיארג בו ג' על ג' כמ"ש במשנה ז (והם שני הדרושים שהבאתי למעלה על ב"פ בגד, כי בגד ועור שניהם מיותרים שני פעמים להקישם זל"ז בשני דברים) ושלשה פעמים כתב "שתי וערב" להפסיק בין בגד ועור כדי שנדע שעור אינו דומה לבגד בג' דברים והוא במ"ש (בראש פרק יד) אי מה צמר מין בהמה דקה ונאכל... ובא לרבות ג' דברים: {5} עור בהמה דקה ואינו נאכל {6} עור בהמה גסה ונאכל {7} גסה ואינו נאכל ועורות של שרצים. והנה עדיין מיותרים שני פעמים "עור" מן הב"פ שסמך "שתי וערב" אל "בגד" להקיש בגד לשתי וערב, ועור למה לי? על זה נמצא שני דרושים: (א) מ"ש (סוף משנה ט) ת"ל או בעור להביא את שחבר לו מן הגדל בארץ אפילו חוט ואפילו משיחה (ב) מ"ש (בריש פרק יד) לר' יהודה ור"ש ד"או עור" לרבות הצבועים. ואחר שהתבארו כל היתורים וכל דרושיהם עוד נשאר לבאר מה שבג' פסוקים כפל דיני העור בכל פסוק, שבפסוק מח' אמר "או בעור או בכל מלאכת עור" ובפסוק מט' אמר "או בעור... או בכל כלי עור" ובפסוק נא' אמר "או בעור לכל אשר יעשה העור למלאכה" ודריש בספרא (משנה י) מ"ש "או בכל מלאכת עור" {1} ממעט עור המצה (דלא מליח ולא קמיח ולא עפיץ) ועור האיפה (דמליח וקמיח ולא עפיץ) שלא נעשה בו מלאכת העור ותקוניו. ומ"ש "או בכל כלי עור" {2} ממעט עורות

רצועות סנדלים שאינם כלים. ומ"ש "לכל אשר יעשה העור למלאכה" {3} מרבה עורות אהלים שאף שאינם כלים ולא נעשה בהם מלאכה מכל מקום הם מוכנים למלאכתם שיעשה בהם מלאכה בעתיד מאליהם ועל זה אמר "יעשה למלאכה" וכן דריש כזאת בפ' שמיני (סימן קיט) עיי"ש. ובזה התבארו דרושי חז"ל בכל פרטיהם, ברוך שבחר בהם ובמשנתם

סימן קסא

והיה הנגע ירקרק או אדמדם: כפל עי"ן ולמ"ד הפעל מורה על חוזק הדבר שיהיה ירוק שבירוקין. וממ"ש "או אדמדם" מבואר שאין מטמאים במראה המורכבת מירוק ואדום. וכבר בארתי (למעלה סימן קמה) כל מקום שצריך מלת "או" לגופיה (דאם יכתב בוי"ו יש מקום לטעות שכיון על מראה הפתוך מירוק ואדום) אין הכרח לומר שאין מצטרפין, ואדרבה ממ"ש "והיה הנגע" משמע דשניהם מין נגע א', כמו שדרש כן ב"שאת או ספחת" עיי"ש

סימן קסב

נגע צרעת הוא והראה את הכהן: כבר התבאר (למעלה סימן נג) שאין דרך הכתוב לומר את הטעם קודם הדין וראוי לאמר "והראה את הכהן נגע צרעת הוא", בפרט פה איך נקדים לאמר "נגע צרעת הוא" הלא קודם שיראה הכהן אין עליו שם נגע כלל?! פירשו חז"ל שבא ללמד שאין משגיחין על האיש בעל הבגד מי הוא -עשיר או עני- הגם שהבגד אין ראוי אליו מצד עשרו (שהוא בגד קטן או עב) או מצד עניו שהוא בגד יקר, או בגד מלא מטליות שאין ראוי כלל, הודיע שאם הוא ירקרק בבגד – "נגע צרעת הוא" מצד עצמו מבלי הבט של מי הוא. ומ"ש בבגד ולא בנימין כבר התבאר (בסימן קס) שהוא א' משמונה דרושים שיש על שמונה פעמים "בגד" המיותרים בפרשה זו.

סימן קסג

נגע צרעת הוא: כבר התבאר למעלה (סימן מב) ששם "צרעת" מיוחד רק בנגע שמיטמא במחיה, וכשבא ביתר נגעים בא ללמד על השיעור כגריס שנלמד ממחיה ועל זה אמר בספרא (פרק ג מ"ג) בנין אב לכל הצרעת שהם כגריס. ופרשתי שם שהוא במקום שכתוב "צרעת". ובאר שמן הסברה יש להסתפק בזה בנגעי בגדים כי

בצד א' יש להם דמיון אל נגעי עור הבשר שמטמאים בשני שבועות כמוהם, ובצד א' יש להם דימוי עם נגעי בתים שמטמאים כמוהם בירקרק ואדמדם ושם צריך שני גריסין לכן צריך קרא

סימן קסד

והסגיר את הנגע: כבר התבאר למעלה (סימן נט) שבכל מקום הזכיר בהסגר ראשון שם "נגע" ולפרש אמר תמיד בספרא מלת "תחלה" עיי"ש. וממ"ש "ביום השביעי" ולא "בשביעי" מבואר דרק ביום ולא בלילה כמ"ש למעלה סימן סמ"ך

סימן קסה

כי פשה הנגע בבגד: ממ"ש "כי פשה בבגד" דפשיטא שבבגד הוא פושה, מבואר שקמ"ל שאף שהוא רחוק מן הנגע כיון שפשה בבגד הוה פשיון. אמנם במ"ש "כי פשה הנגע" צריך שיהא עליו שם נגע שהוא כגריס (ומתבאר אצלי ששם הבא כפול, השם הנשנה אינו השם הראשון כמ"ש באילת השחר כלל קלח) וכן במ"ש "כי פשה הנגע" מורה אף נגע אחר כל שהוא בבגד טמא, בלבד שיהיה עליו שם נגע בפני עצמו. ודעת הראב"ד (בהשגות פ מהל' ט"צ) שדין זה שוה בנגעי בשר ובנגעי בגדים ובתים. והפשוט מורה כן שגם בנגעי בשר אמר "כי פשה הנגע בעור" אבל הרמב"ם לא כן דעתו אלא שרק בנגעי בגדים אמרו זה וצריך לומר לדעתו שבנגעי בשר אמר "בעור " להוציא אם פשה לשחין ולמכוה ולראש ולזקן וכדומה

סימן קסו

צרעת ממארת הנגע טמא הוא: רש"י ז"ל פירש מלשון סילון ממאיר, וכן כתב הראב"ע והרד"ק בשרשים שהמ"ם שורש. ולדעת חז"ל עיקר שרשו נגזר מן ארה וארור. וכן בהרבה שרשים שראשם מ"ם כמו "מאן" מן "אין", "מדנים" מן "דין", "ממזר" מן "זר", "מחקה ראשו" מן "חקק", "מחר" מן "אחר", "מטה" מן "נטה", "מצר"-"צר", וכדומה וכמ"ש באילת השחר סימן ד. והארור בו קללה וחסרון ועל זה אמר תן בו מארה ולא תהנה ממנו שהוא ממאיר ופוחת ומכאיב את הנוגע בו. והנה פה אמר "צרעת ממארת... טמא הוא" ובפסוק שאחרי זה "כי צרעת ממארת הוא באש תשרף" פירשו חז"ל שאם היה כתוב פעם א' הייתי מפרש רק במוחלט אבל כשכתוב שני פעמים

מדבר במוסגר ובמוחלט, ומחלק ביניהם בדין שתחלה אמר שהוא צרעת ממארת יען ש"טמא הוא", וזה כולל אף המוסגר שהוא ג"כ טמא, ואחר כך הוסיף דין אחר גבי מוחלט ואמר "ושרף את הבגד" שעל ידי "כי צרעת ממארת הוא", על ידי כן "באש תשרף" ר"ל לא הועיל אם קרעו ועשאו מוכין כי בכל אופן תשרף ומבואר שבצד הראשון שעדיין אינו חייב שריפה מועיל קריעה למוכין, וזה פירוש הספרא וכמ"ש בנגעים (פרק יא משנה)

סימן קסז

ושרף את הבגד וכולי בצמר או בפשתים: פרש"י של צמר ושל פשתים, ר"ל שהב' בא במקום "מן" כמו "ואם מעט נשאר בשנים" (ויקרא כ"ה:נ"ב), "וירוצצו את בני ישראל בשנה ההוא שמונה עשרה שנה (שופטים י':ח'). אולם מבואר אצלנו שלדעת חז"ל לא יתחלף שימוש אות באות אחרת אם לא לאיזה צורך, כי לפי פשוטו הב' ישמש תמיד במקום מלת "עם" שעל כן נקרא ב' הכלי. אולם בארו תחלה שאי אפשר לפרש פה שישרף עם צמר דהיינו שיביא גיזי צמר ואניצי פשתן ועמהם ישרף את הבגד, דהא סיים "צרעת ממארת הוא באש תשרף" דמשמע שהוא לבדה תשרף, לא עם דבר אחר. וגם לשון "באש תשרף" משמע באש לבד. על פי זה הוכיחו שהב' הוא ב' התוך או המקום ורצונו לומר שהשריפה תהיה בצמר שבבגד, לא באמריות שהם ממינים אחרים שאין מטמאים בנגעים. והוסיף לאמר "אשר יהיה בו הנגע" לבל נטעה שעל כל פנים ישרף כל מה שהיא מצמר ופשתים אף שאינו מיטמא בנגעים כגון האמריות הצבועות ארגמן. לכן אמר רק החלקים אשר היה בם הנגע אבל חלקים הצבועים שאי אפשר שיהיו בם הנגע אין צריך לשרף.והרמב"ם שדעתו שגם האימריות הלבנות נצולים כבר השיגו הראב"ד

סימן קסח

והנה לא פשה הנגע: היינו שעמד במקומו, ופה אינו מדבר מן המראה. והדין יתבאר (פרק טז משנה ג) שגם אם כהה בראשון יכבס ויסגיר [ופליאה על הקרבן אהרן שכתב זה העומד שלא הוכהה ממראיתו, שאם הוכהה לא יסגירנו, ומשנה שלימה (פרק יא

דנגעים משנה ה) הכהה בראשון יכבס ויסגיר] וממ"ש "וצוה הכהן וכבסו" מבואר שהכיבוס על ידי אחרים דאין אדם מצוה אל עצמו וכמ"ש בפרשת מצורע (סימן ח)

סימן קסט

וכבסו את אשר בו הנגע: ראינו שפעם מייחס הכיבוס אל הנגע כמ"ש (פסוק נה) "אחרי הכבס את הנגע" וכן (בפסוק נו) "והנה כהה הנגע אחרי הכבס אותו", ופעם מיוחס הכיבוס אל הבגד כמ"ש (בפסוק נח) "והבגד... אשר תכבס וסר מהם הנגע וכבס שנית". ומבואר שבמקום שלא סר הנגע יחס הכיבוס אל הנגע, כי הבגד לא נתכבס באמת כי הכביסה לא יתיחס אל הדבר רק- או מצד הפעולה שמשפשף שם במים, -או מצד התכלית שנתכבס ויצאו ממנו הכתמים. וכיון שאינו מכבס את כל הבגד לא יצויר שייחס לו הכיבוס רק אם סר הנגע שאז נתכבס הבגד כולו ר"ל שיצא ממנו הכתם. ובזה מדבר בפסוק נח. אבל במקום שלא סר הנגע יחס הכיבוס אל הנגע מצד ששפשף שם במים, הגם שלא נתכבס באמת ולא יצא הכתם, שעל כן דבר בזה בבנין מורכב מן הפעל והתפעל כמו שהעירו המבארים כי התכבס רק למראה עינים, לא באמת (ועיין מ"ש בזה עוד לקמן סימן קעח). ופה באר היטב איכות הכיבוס שאם לא היה צריך לכבס רק את הנגע לבד הי"ל "וכבסו הנגע". ואם היה צריך לכבס כל הבגד הי"ל "וכבסו אותו" והיה מוסב על הבגד שנזכר תחלה. ובמ"ש "וכבסו את אשר בו הנגע" מציין המקום, שמבואר שיכבס הבגד אשר סביבות הנגע, וזה פירוש הספרא

סימן קע

והסגירו שבעת ימים שנית: כבר בארתי (למעלה סימן סב) ההבדל בין מלת **עוד** ובין מלת **שנית**. והראיתי שאם השתמש במלת שנית מבואר שיום הז' עולה לו מן המנין.

סימן קעא

והנה לא הפך הנגע את עינו והנגע לא פשה: הנה יש הבדל בין "הפך את עינו" ובין "כהה הנגע", **שכהה** הוא שנחלש מראיתו מאדמדם לאדום, ומירקרק לירוק. **והפך את עינו** הוא שנהפך למראה אחרת שזה גדר שורש הפך, שהוא מהפך אל הפך כמו "ושערה לא הפך לבן", "היהפך כושי עורו" – שהוא לצבע שהיא מין אחר. ופה התנה

שדקוא אם לא הפך עינו ולא פשה, טמא - הא הפך עינו - טהור, והיינו אם שינה מראהו למין אחר כגון למראה לבן ושחור ותכלת. אמנם אם הפך מראה אדמדם למראה ירקרק כיון שגם עתה הוא נגע איני יודע מה יעשה לו, בזה פליגי ר' יהודה ורבנן. לדעת ר' יהודה גם זה בכלל "הפך את עינו" וטהור מנגע הקודמת, רק יראה בתחלה דהוה נגע חדש. ודעת חכמים ששני המראות הטמאות נקראים בשם "עינו" שהם כגוון אחד, ונקרא "לא הפך את עינו". והיה נכון להגיה בדברי חכמים "הפך טהור בכל מין שאינו מטמא לו" ושוב ראיתי בר"ש גריס הא מה אני מקיים "והנה לא הפך הנגע את עינו" - בכל מין שהוא מטמא לו, והוא גירסה נכונה שמפרש מ"ש "הפך את עינו" היינו שכל מין שהוא מטמא לו נקרא "עין הנגע", וכל שלא הפך מעין המטמא אל עין הטהור לא הפך את עינו. (ומ"ש הר"ש אא"כ כהה אינו נכון והיה לו לומר אא"כ הפך למראה טהור וזה מ"ש (במשנה ד דפרק יא דנגעים) נשתנה ופשה נשתנה ולא פשה כאילו לא נשתנה ר' יהודה אומר יראה בתחלה והיינו נשנתה מירקרק לאדמדם כפירוש הרא"ש והראב"ש ולשיטה זו אם לא הפך ולא פשה - טמא, וכל שכן הפך ופשה. ואם הפך למראה טהור - טהור, בין פשה בין לא פשה. ואם הפך ממראה טמא למראה טמא לחכמים כאילו לא נשתנה. ואם כהה הנגע זמ"ש אחר כך "והנה כהה הנגע..." והרמב"ם בפירוש המשנה יש לו פירוש אחר שעפ"י כתב שאם נשתנה מירקרק לאדמדם קורע מקום הנגע ופוטר את הבגד, ובהכרח היה לו גירסה אחרת בדברי הספרא, ואכמ"ל

סימן קעב

פחתת הוא בקרחתו או בגבחתו: שם **פחת** לא נמצא במקרא רק על החפירה בעומק כמו "כיונה תקנן בעברי פי פחת" (ירמיהו מ"ח:כ"ח), "יפול אל הפחת" (שם) ובלשון חז"ל נמצא על הגרעון - "לא פחות ולא יותר", "הפוחת לא יפחות". ומענין זה פירשוהו הרשב"ם שפירש שמפחית ומחסר. והראב"ע כתב שהוא חסרון בבגד ואין בזה טעם שהיה לו לומר "צרעת ממארת הוא" כמ"ש תחלה. וגם בספרא בא להוציא בל נפרש מענין "גרעון על המראה" שרצונו לומר הגם שהיא פחתת שנפחת מראיתו בכל זאת ישרף, והיינו שנפחת למראה שני. ומ"ש "והנה כהה הנגע" יהיה פירושו שהוכהה

עוד למראה שלישי. ומשיב כשהוא אומר "היא" הרי היא כמות שהיתה – ר"ל שבכל הפרשה דבר על הנגע בלשון זכר, ואם פירושו שנפחת הנגע היל"ל "פוחת הוא" בלשון זכר, וכשאמר פחתת היא" מדבר על הצרעת ומודיע טומאתו, שבזה ידבר לרוב בלשון נקבה על הצרעת וממילא אינו מדבר מן הגרעון של הנגע רק מסבת טומאת הצרעת (גם יש לפרש שדייק שאם תאמר פחתת שנפחתו מראיה ובהכרח שמ"ש "והנה כהה הנגע וקרע אותו" היינו שכהה הפחתת ר"ל שכהה מן מראה הפחתת למראה שלישי, וזה היה נכון אם היה אומר "פוחת הוא" בלשון זכר אבל כיון שאמר "פחתת היא" בלשון נקבה אי אפשר לפרש שמ"ש "והנה כהה נהגע" שב על מראה שלישי דהיינו שכהה הפחתת דהיל"ל "והנה כהתה" בלשון נקבה. ומזה יוכיח בסימן שאחרי זה דפירוש "והנה כהה הנגע" למראה שלישי עיי"ש והבן) וע"כ פירש שיהיו כל מראיה שוקעים – ר"ל שבא לבאר שהגם שלא פשה ובנגעי אדם הדין הוא שאם לא פשה אחרי ההסגר טהור, שאני נגעי בגדים שהיא מעמיק וחופר בעומק הבגד, וגם אם לא פשה על שטחו, פשה בפנים הבגד. ומזה הוציא שצריך שיהיה מראיה שוקעים לעומק הבגד. וז"ש בקרחתו או בגבחתו ותרגם אונקלוס בשחיקתיה או בחדתותיה. ופי' הרמב"ם בפי' המשניות (פרק יא משנה יא) והפסיקתא זוטרתא שמפ' בקרחתו הם הבגדים הישנים שנקרחו המוכין שעל גביהם שדומים לשער הראש ובגבחתו הם הבגדים החדשים שעדיין המוכין גבוהים עליהם. ופירש שלכן הוא טמא אף שלא פשה מפני שפוחת ומעמיק -או בקרחתו, בעומק הבגד עצמו -או בגבחתו, בבגדים שעליהם מוכין – מעמיק בארוג ומוכין. וז"ש מכאן אמרו. וראב"ע בשם הגאון פירש בקרחתו הוא צד אחורי הבגד וגבחתו הוא צד פני הבגד כמו שבאדם הקרחת היא מאחורי הראש והגבחת הוא מלפניו. וגם פירוש זה יש לו פנים עם דברי חז"ל כי אחורי הבגד הוא לרוב מבגדים שחקים ולפניו הוא מחדשים, ויאמר שהנגע פוחת ומעמיק -או מלפני הבגד אל צד אחוריו, אם נראה מלפניו -או מאחורי הבגד אל צד פניו, אם נראה מאחוריו. ולכל הפירושים מ"ש "פחתת היא" בא לבאר טעם הטומאה כמו שנהג בכל הפרשה שבאר הטעם – "כי צרעת המכוה היא", "נתק הראש היא", "כי צרעת ממארת היא", וכדומה.

סימן קעג

והנה כהה הנגע: סתם כהה האמור בנגעים היינו שהוחלש מראיתו למראה פחותה ממנו במדרגה, לא למראה פחותה בהחלט, דהא "כהה" (בניקוד צר"י קמ"ץ) אינו שם תואר לנגע דאם כן היה לו לומר "כהה" (צר"י סגו"ל) בסגול כמו "גאה (צר"י סגו"ל) ורם", שהרי נגע לשון זכר הוא, רק הוא פעל עבר מבנין הכבד ופי' שהוכהה מראיתו. ואם היה פירושו שהוכהה בהחלט היל"ל "כהה" (צר"י סגו"ל) הנגע בשם תואר, שהשם מורה שהוא כהה בהחלט כמו "בהרות כהות לבנות", אבל הפעל "כהה" (צר"י קמ"ץ) מורה שירד מגבורתו קצת. וז"ש והנה כהה הנגע כהה למראה שני אמנם כבר זכרנו (בסימן הקודם) שיש מקום לפרש מ"ש "פחתת היא" שנפחתו מראיה ויהיה פירושו שאף שנפחת מראיה למראה שני צריך שריפה. ואם כן יש לומר שמ"ש "והנה כהה" היינו למראה שלישי דהיינו שמ"ש "פחתת" היינו שירד למראה שני וצריך שריפה, ואם אחר כך כהה עוד למטה מן הפחתת יקרע וטהור... ומשיב ת"ל הנגע ר"ל שאם לא היה כתוב "הנגע" הייתי אומר שמלת "כהה" היא שם תואר לנקבה וכמ"ש בבהרת "ושפלה איננה מן העור והיא כהה" והיה מוסב על הפחתת שהיא שם נקבה כמ"ש "פחתת היא" והיה פירושו שכהה לגמרי למטה מן הפחתת (וכמ"ש אח"כ "ואם תראה עוד" שפעל תראה מוסב על הפחתת כמ"ש הראב"ע) אבל הלא אמר "והנה כהה הנגע" הרי כהה פעל מוסב על הנגע, לא על הפחתת, ומוכרח שהוכהה למראה שני, ומזה הוכיח גם כן בסימן הקודם שמ"ש "פחתת היא" אין פירושו שנפחת ממראיה, דהא אמר "פחתת היא" בלשון נקבה, וכהה הנגע בלשון זכר. ואם כן ממ"ש "כהה הנגע" מבואר שבנפחת ממראיו אין צריך שריפה. ושאל עוד אי הנגע יכול במראיו ר"ל הלא אינו קרוי נגע בתחלתו רק אם הוא במראה ראשון וכמ"ש (במשנה ה' פרק יא דנגעים) הכהה בתחלה חכמים אומרים אין זקוק לו. ואם כן ממה דקראו בשם נגע משמע שהוא עדיין במראה החזק ונאמר שמ"ש "והנה כהה הנגע" פירושו שנשתנה ממראה למראה כגון מירקרק לאדמדם (כמו שכן יבואר באמת לשיטת הרמב"ם) וז"ש יכול במראיו ר"ל שכהה במראיו היינו ממראה למראה ומשיב ת"ל "והנה כהה" שלשון כהה מורה כהיית המראה מחזקה,

שעל שינוי ממראה למראה היל"ל "והנה הפך את עינו" (לשיטת ר' יהודה בסימן קעא) או "והנה לא עמד בעיניו" (לשיטת חכמים שם) ומוכרח שפירושו כהה למראה שני. ומ"ש כהה הנגע ולא אמר "והנה כהה" סתם, שאז נטעה שהיא תואר לנקבה ומוסב על הפחתת ונפרש פחתת שהופחת מראיתו למראה שני וכהה היא למראה ג' כנ"ל

סימן קעד

וקרע אותו מן הבגד: כבר בארתי (שמיני סימן ל) שהקריעה כולל בכל אופן ובכל מקום שיקרע, ואף קרע כל שהוא. וזה ההבדל בין קריעה לפרימה עיי"ש. ובכל זאת, במקום שנזכר שם הפעול אחריו או מלת "אותו" שעומד במקום הפעול יכוין על קריעה גמורה שעל כן בקריעה על מת נזכר תמיד לשון קריעת בגדים ולא לשון פרימה, משום שמזכיר הפעול בגדים וז"ש יכול יקרע בו קרע קטן ת"ל אותו. ויש הבדל בשמות המורים על הקריעה והכריתה, בין אם באו סתם ובין אם בא אחריהם שימוש המ"ש. כשבא סתם יכוין על קריעת וכריתת העצם עצמו. וכשבא אחריהם שימוש המ"ם היינו שיקרע ויבדיל ויחתוך וירות דבר מדבר אחר שהוא מחובר בו, כמו "וקרעתי אותם מעל זרועותיהם" (יחזקאל י"ג:כ'), "קרע ה' את מלכות ישראל מידך", וכן אם היה אומר סתם "וקרע אותו" היה די שיקרענו לשנים, ויהיה מחובר אל הבגד אבל כשאומר "וקרע אותו מן הבגד" צריך שינתקנו מן הבגד. והנה לא בארם הקרעים צריך שריפה או יוכל לזרקם לאשפה. ולמדו חז"ל דבר זה ממ"ש (בפסוק נז) "באש תשרפנו את אשר בו הנגע" שיש בו זרות בלשון במה שבא הכינוי "תשרפנו" עם הפעול "את אשר בו הגנע" כמו שחשב הרד"ק במכלול דף * פסוק זה בין הזרים שבא בהם הכינוי נוסף על הפעול. וכבר בארנו (באילת החשר כלל רי) שחז"ל דרשו זה תמיד כמ"ש "ותראהו את הילד" שראתה שכינה עמו, וכמוהם רבים. וכן פירשו כאן שמ"ש "באש תשרפנו" היינו הבגד הנזכר בכתוב והוסיף שגם תשרוף באש את אשר בו הנגע שהוא הקרע מן הבגד המוסגר כי כשהבגד מוחלט הנגע בכל הבגד. וכשקורע ופוטר את הבגד הנגע נשאר בהקרע לבד והוא לבדו טעון שריפה וזה פירוש הספרא (משנה ב)

סימן קעה

והנה כהה הנגע: הנה בשבוע שני הזכירה התורה הבדל בין אם כהה הנגע או לא, ולא כן בדין סוף שבוע ראשון לא זכרה תורה דין כהה ואיך הדין בזה... אם נאמר שדין הכהה שוה לבלתי כהה, ואם פשה ישרף אף שכהה ואם לא פשה יסגיר, היה לו לבאר בפירוש ולאמר (בפסוק נא) כי פשה הנגע בבגד והוא כהה, ובפסוק נג יאמר "ואם יראה הכהן והנה לא פשה והיא כהה" כמו שבאר כן בגעי בשר "ועמוק אין מראיה מן העור" וכן בשחין (פסוק כא) ובמכוה (פסוק כו) "ושפלה איננה מן העור והוא כהה והסגיר" שפי' אף שהיא כהה מכל מקום יסגיר. ואם נאמר שדין הכהה משונה יקשה יותר למה לא באר בצד הראשון אם פשה וכהה מה דינו וכן בצד השני אם לא פשה וכהה. וכאשר באנו לפלגות חקרי לב חז"ל הנה אמרו (פרק יא דנגעים משנה ה) הכהה בראשון יכבס ויסגיר. והרבמ"ם (פרק יב מה' ט"צ) דאפילו פשה אם כהה יכבס ויסגיר. והתוי"ט באר בשם הרא"ש דאם כהה בראשון ועודו כהה בסוף שבוע שני אפילו פשה יכבס ויסגיר בסוף שבוע שני. ובזה אין קושיא מדוע לא באר דין כהה בראשון, שבפסוק נא' לא יכול לומר "כי פשה הנגע בבגד והיא כהה" דהא אם כהה אינו שורף אף שפשה ובפסוק נג' לא יכול לומר "ואם יראה הכהן והנה לא פשה והיא כהה", שאם יצייר שכהה בראשון לא יוכל לומר בסוף שבוע שני שישרף, ויצטרך לצייר שחזר לירקרק ואדמדמם והיה מאריך מאד. אמנם הדינים הסתומים מבוארים בטעמו של דבר דבאמת בכל הנגעים הדין שאם עמד עד סוף ההסגרים המיוחדים לכל אחד, שבוע או שני שבועות, ולא פשה – הם טהורים. ולמה בנגעי בגדים הדין משונה שאם לא פשה בסוף שבוע שני – טמא? אמנם התורה בארה הטעם במ"ש "פחתת היא" מפני שנגע זה פוחת ומעמיק ופושה בעומק הבגד וזה היא הפשיון שלו. ואם כן טמא גם כן משום פשיון. (וכנ"ל סימן קעב). ובזה באר שאם כהה הנגע, קורע ופוטר את הבגד, הרי באר שאף שפשה בעומק הבגד, אין זה מזיק בכהה בסוף שבוע שני, והוא הדין שאם פשה בשטח הבגד אין זה מזיק בסוף שבוע ראשון כיון שהוא כהה. והכהה דורם שיהיה הפשיון כמאן דליתיה ובכל זאת דינו כלא פשה, שבסוף שבוע ראשון יכבס ויסגיר. ודבר זה סמכו חכמים בספרא על

מ"ש פה "והנה כהה הנגע" – הרי קורא את הכהה "נגע"! ובסוף שבוע ראשון אמר "וכבסו את אשר בו הנגע" וגם הכהה נקרא "נגע" וצריך כיבוס. וכמו שכאן לא נקרא נגע רק במראה שני לא במראה ג' שעל זה אמר מלת "הנגע" (כמ"ש בסימן קעג) כן שם לא נקרא בשם "נגע" במראה ג', וזה פירוש הספרא

סימן קעו

ואם תראה עוד בבגד: מלת עוד מורה שנראה במקום שנראה בתחלה (כמש באה"ש כלל תקסו). וכיון שקרע מקום הנגע לא נראה שם עוד, רק במקום אחר! ומזה הוכיחו חכמים דטולה שם מטלית ובכל זאת ממ"ש "בבגד" מרבה שהוא הדין אם נראה על הבגד כולו. וכן ממ"ש "ואם תראה עוד" משמע בשיעור גריס כמו שנראה תחלה וז"ש ואין עוד אלא מקומו. ואמר (במשנה ו) מנין לרבות כל הבגד ת"ל בבגד יכול כל שהוא ת"ל עוד. ור"נ סובר שיצדק מלת עוד מצד הבגד בכללו שכבר נראה שם. והדינים שבמשנה ה' נזכרו במתניתין (פרק יא דנגעים משנה ו) (דין א) אם חזר נגע לבגד מציל על המטלית והבגד טעון שריפה והמטלית טהור דתולין הקלקלה במקולקל (דין ב) חזר על המטלית שורף הבגד. ולדעת הרמב"ם שורף את הכל, ולדעת הר"ש המטלית אין צריך שריפה רק תשמש את עצמה בסימנים כמ"ש בתוספתא (דין ג) אם טלה מטלית מבגד מוסגר בבגד טהור וחזר נגע על הבגד, שורף המטלית דחשיב כאילו הוא מחובר עם בגד המוסגר. והר"ש והרע"ב גרסי מציל את המטלית ועי' בתוי"ט שם (דין ד) אם חזר על המטלית הבגד הראשון המוסגר ישרף והמטלית תשמש את הבגד הב' על סימניו ואח"כ ישרף. ועיין במשנה למלך שם האריך בפרטים אלה ואין זה מכוונת החיבור הנוכחי.

סימן קעז

פורחת הוא: כבר בארתי (למעלה סימן קג) שלשון פריחה לא יתכן על הויית העצם, רק על גידולו והפרותו. לכן פירשוהו חז"ל בכל מקום שבא לשון פריחה בנגעים על הפשיון שהוא שהנגע פורחת ועושה פרי להתווסף ולהתגדל, עיי"ש. אמנם פה אי אפשר לפרש מה שכתוב "פורחת הוא" על הפשיון, דהא אמר "ואם תראה עוד" היינו הגלות הנגע עצמה כמו שהיתה. ועל זה אמר "פורחת היא" שמלת "היא" מוסב על

הנגע המתרבה ולא על הפושה. לכן הוכרחו חז"ל לבאר מלת "פורחת" על ההוראה ההשאלית של פרח שבא בהשאלה על הציצים היפים בגוונים משונים כמו "כפתור ופרח", "כמעשה שפת כוס פרח שושן", שהושאל מן פרחי העשבים שרובם הם בעלי צבעים שונים. וז"ש בספרא שלא במראה מנין ת"ל פורחת במראה ושלא במראה ר"ל שפורח מכמה גוונים, שהיה ירוק וחזר אדמדם או חצי ירקרק וחצי אדמדם ועל זה אמר (במשנה ב) א"א אלא פורחת שלא תהיה טמאה עד שתחזור ותפשה ר"ל כמו בכ"מ שבא פעל פורח בנגעים שהא על הפשיון ומשיב ת"ל "היא" וכמאמר הזה בא בפ' מצורע (פרשתא י משנה ג' ד'). ומ"ש קייטא שיש בה פספסים הוא בנגעים (פרק יא משנה ז) שאמר אעפ"י שפספסים הצבועים באמצע, פוסים מלבן ללבן דפשיון הרחוק מטמא בכגריס. ושאלו את ר"א אם אין בו אלא פס יחידי לבן שהוא כגריס ואין מקום לפשות ואמר ריב"ב דטעון הסגר שמא יעמוד שני שבועות ויהיה טמא. וכיוצא בו שאלו לר"א למעלה (פרק ו משנה ז) ומזה מוכח דלא אתי כר' נחמיה דסבירא ליה בתוספתא דצריך שיהיה בלבן ג' על ג' דאם כן י"ל במה שיפשה דמ"ש הר"ש דיש לישב לר"נ אם הפספס כולו נגע דהרי למעלה שם אמר דבזה אמרינן שמא יכנוס ויפשה.

סימן קעח

אשר תכבס וסר מהם הנגע: כבר בארתי (בסימן קסט) שבכל הפרשה מיחס הכיבוס אל הנגע, ושם למד ממ"ש "וכבסו את אשר בו הנגע" שיכבס הבגד סביב הנגע. אמנם ממ"ש פה "והבגד אשר תכבס" משמע שיכבס הבגד עצמו, וכיון שהבגד חוץ ממקום הנגע אין בו כתם משמע שיקיים בו מצות כיבוס להטבילו גם בפעם הראשון כמו שיתבאר (בסימן שאחרי זה) וז"ש יכול יקיים בו מצות כיבוס ת"ל וסר מהם הנגע, שכבר בארתי בסימן הנ"ל שמה שייחס פה הכיבוס אל כלל הבגד הוא מפני שסר ממנו הנגע שהיה כתם בכלל הבגד ובזה יצדק לאמר שכל הבגד נתכבס, הגם שלא כיבס רק סביב הכתם. ובכל המקומות שלא סר הנגע אמר הכבס את הנגע" כי הבגד לא נתכבס באמת – לא מצד ההוראה שבאו עליו מים דהא אינו מכבס כל הבגד ולא מצד ההוראה שסר ממנו הכתם דהא לא סר הנגע. ועל כן אמר בכל אלה פעל "הכבס"

המורכב מן הפעל והתפעל עיי"ש, ואם כן במ"ש "וסר מהם הנגע" יצדק לשון כיבוס על הבגד אף שאין מכבסו רק את הנגע לבד. והנה מצאנו פעמים שבא פעל "סר" בלא שימוש המ"ם – "ויסר את אופן מרכבותיו", "והסיר את מוראתו", וכדומה אבל בזה יבואר לפעמים שסר מצד זה לצד זה כמו: "אסורה נא ואראה את המראה" (שמות ג':ג'), "סורה שבה פה ויסר וישב" (רות ד':א') ולכן הוסיף "וסר מהם הנגע" ר"ל שסר לגמרי.

סימן קעט

וכבס שנית וטהר: הכיבוס יאמר על שני פנים: 1) אם להסיר הכתם ואיזה לכלוך וטנוף כמו "ואת בגדיו לא כבס" (שמואל ב י"ט:כ"ה), "כי אם תכבסי בנתר" (ירמיהו ב':כ"ב) 2) אם על הבאה במי מקוה להסיר הטומאה. ובכל מקום שכבר נתכבס והוסר הכתם ע"כ הוא לטהרה. וז"ש השניה לטהרו והראשונה להסגיר את נגעו שכביסה זו הוא במי מקוה וצריך טבילת כל הבגד. וכן בכ"מ שאמר "וכבס בגדיו" שהלא בגדיו נקיים ולמה יכבסם? על כרחך הוא טבילה במקוה. וכן דייק רש"י ז"ל מן תרגום אונקלוס שבכל הכיבוסים שבפ' זו תרגם ויתחוור לשון לבון ופה וכן בכל מקום שהוא לטבילה תרגם ויצטבע.

סימן קפ

זאת תורת נגע צרעת בגד הצמר וכולי: כבר התבאר (פרשת צו סימן כד) שכל מקום שיאמר "זאת תורת" מכניס דברים רבים תחת תורה כללית וחק כולל ומפ' משום דבפ' מצורע אמר "זאת התורה לכל נגע הצרעת ולנתק ולצרעת הבגד ולבית ולשאת וכו'" – שהפסיק בבגד ובית בין נגעי אדם, ולא חשבם כסדר הפרשה להורות שצרעת הבגד דומה לבית שמטמא בביאה. ומפני שי"ל רק בגד לבד חשב פה כל מיני בגדים בפרטות להרות שכולם נכנסים תחת סוג בגד וכולם נכללים במ"ש שם "לצרעת הבגד ולבית" (דס"ל לת"ק דבר הלמד בהיקש אן חוזר ומלמד בהיקש וע"כ מפרש שזה אינו היקש לבגד רק גלה שהם בכלל בגד וכולם מוקשים לבית. ורבי סבר שדבר הלמד בהיקש חוזר ומלמד בהיקש לכן עשה מזה שני היקשים – בגד לבית, וכולם לבגד. וכבר בארנו בפ' צו (סימן כג) שכל מקום שאומר מלת "זאת" בא למעט – רק זאת, לא

דבר אחר. ולת"ק ממעט שאין צריך צפרים כבית, ולרבי שההיקש דפה הוא לבגד, ממעט שאין שתי וערב מטמא רק בנגעים, לא ביתר טומאות.

סימן קפא

לטהרו או לטמאו: הנה מ"ש פה שנית "לטהרו או לטמאו" והלא אמר זה בפ' מצורע?! אחר שחשב תורת כל מימי צרעת סיים "להורות ביום הטהור וביום הטמא". משיב מפני דשם הקיש צרעת הבגד לבית כמ"ש בסימן הקודם, וצרעת הבית אין נוהג בחוץ לארץ כמו שלמד בספרא מצורע, והוה אמינא שהוא הדין דצרעת הבגד הוא רק בארץ. לכן אמר בו בפני עצמו "לטהרו או לטמאו" – בכל מקום, אף [בחוץ] לארץ, וז"ש כשם שמצוה בארץ וכולי (ב) מדוע פה הקדים הטהרה אל הטומאה ושם הקדים הטומאה אל הטהרה? משיב כשם שמצוה לטהרו כך מצוה לטמאו. והוא עפמ"ש בספרא ויקרא (פרק י משניות ט' וי') שלכן הקדים לפעמים כבש לעז ופעמים עז לכבש וכן תורים ובני יונה ואב ואם, להראות ששניהם שקולים ובארתי הדבר שם סימן רפח מכמה מקומות. וכן מטעם זה הקדים לפעמים טהרה אל טומאה ופעמים טומאה אל טהרה להורות דשניהם שקולים במצוה (ג) מדוע אמר שם בוי"ו המחברת "ביום הטמא וביום הטהור" ופה אמר במלת "או" שמורה החלוקה ולא אמר "לטהרו ולטמאו"? משיב כהן שהוא מטהרו מטמאו ועל זה בא שם וי"ו החיבור, ששני הפעולות יהיו על ידי כהן אחד. ואם מת רואהו כהן אחר ועל זה בא פה מלת "או" שמורה שהם מובדלים על ידי כהנים שונים, שכל אחד או מטמא או מטהר. והגם שכבר למד זה גבי נגעי אדם אמר זה שנית ללמד שכן גם גבי נגעי קרחת ובגדים ובתים.

מצורע

סימן א

זאת תהיה תורת המצורע: כבר התבאר (צו סימן כג) שכן דרש בספרא על "זאת תורת המנחה" ו"זאת תורת החטאת" "וזאת תורת האשם" למעט במה. דבכל אלה כתיב "לפני ה'" שהוא רק במקדש שהוא לפני ה', לא בבמה. ושרמז על זה במלת "זאת" – רק זאת הנאמר בענין, היינו לפני ה'. והנה בכל מקום אמר "זאת תורת" ולא אמר "זאת

תהיה תורת המנחה" וכדומה משום דבכולם מדבר רק מדברים הנוהגים במקדש לבד ובזמן שבהמ"ק קיים אבל במצורע, הגם שקרבנותיו אין נוהגים בזה"ז, הכשרו על ידי תגלחת וצפרים נוהג תמיד ולכן אמר "זאת תהיה" שלשון "הויה" מורה העיכוב (כמ"ש במנחות דף ה יט כז) שיהיה כן תמיד בלי השנות, וכמעשה דר' טרפון (לקמן משנה יג)

סימן ב

זאת תהיה תורת המצורע: כבר התבאר (ו סי' כד) שכל מקום שיאמר "זאת תורת" מכניס דברים רבים תחת תורה כללית. כאומר זו תורה כוללת לכל המצורעים, הין הנטמא על ידי צרעת עור בשר או שחין ומכוה, נתק, וקרחת וכבחת. הגם שדיניהם שונים – אם בסימני הטומאה, אם במשך ימי ההסגר (שבוע או ב' שבועות) – קרבנם שוים בתורה אחת. וכן מ"ש בנדרים (דף לו) על "זאת תורת המצורע... הזב... היולדת" שמרבה בין גדול בין קטן בין פקח בין שוטה, הכל במשמעות "זאת תורת" שהיא תורה כללית לכל. והדרוש שדריש בכריתות (דף ט:) תורה אחת לנגעים הרבה, דרשו בספרא (פרק ב משנה ט) מן "כבשה אחת". ומה שדריש ביומא (דף מא:) וכריתות (דף כח) לעני שהביא קרבן עשיר, נדרש מפסוק לא, "זאת תורת אשר בו נגע צרעת כמ"ש בספרא (פרשה ד משנה טז)

סימן ג

תורת המצורע ביום טהרתו: עד עתה דבר מדיני טומאת המצורע, ועתה יבאר דיני טהרתו. אמנם היה לו לומר "זאת תהיה תורת טהרת המצורע" דהא אינו מבאר עתה דיני המצורע עצמו רק דיני הטהרה איך תהיה. וכבר בארנו (בפר' צו סימן מ) שכל מקום שאומר מלת "ביום" (שהיל"ל בב' השימוש "בטהרתו" או מלת "בעת") יכוין שיהיה דוקא ביום ולא בלילה, ומלמד שכמו שכל דיני הפרשה הקודמות שדבר מדין טומאתו וטהרתו בכלל הוא ביום כמו שלמד בספרא (תזריע פ"ב מ"א, פ"ט משנה א), כן דיני פרשה זו שמדברת מדיני הטהרה הפרטים הם רק ביום. ופי' הספרא שהקדים שטומאתו וטהרתו ביום ועל זה יקשה הלא זה כבר התבאר בפ' נגעים. ומשיב כי אין לי אלא טומאתו וטהרתו ביום, מנין וכולי ת"ל "תורת המצורע" שכולל

כל הפרטים וכן יתפרש מ"ש בסימן שאחריו וכמוהו נמצא בספרא רבות. אולם במ"ש "תורת המצורע" פורט רק דברים המעכבים שהם מן התורה והחוק המוכרח בו והם: שחיטת צפרים והזיית דם צפור ותגלחת שמעכבים הטהרה. אבל דברים דאינם מן החוקים המעכבים כגון: לקוח צפרים ושילוח הצפור וכיבוס בגדים שאין מעכבים כמ"ש בתוספתא (ועי' ברמב"ם וראב"ד פי"א מה' טומאת צרעת ה"ד) אינם צריכים להיות ביום. וכן הטבילה אף שמעכבת כבר נאמרה בפ' תזריע שסיים תמיד "וכבס בגדיו וטהר" ואינו מן התורה הנלמדת בפ' זאת.

סימן ד

והובא אל הכהן: למה אמר זה? והלא יאמר "ויצא הכהן אל מחוץ למחנה" מבואר שהכהן יוצא אליו?! וגם התבאר בפ' נגעים שבין הטומאה בין הטהרה תלויה בכהן כמ"ש "וטמאו הכהן וטהרו הכהן" וכמו שלמדו חז"ל שם. וז"ש תורת המצורע בכהן מלמד שטומאתו וטהרתו בכהן. וע"כ שמ"ש "והובא אל הכהן" הוא ללמד שגם התורה הנאמרת פה, הכל צריכים להיות על ידי כהן והם שחיטת צפרים (סתמא כרבי לקמן פרק א משנה א), והזיית דם צפור, ותגלחתו. ובכל זאת הלא דייק "זאת תורת" – רק דברים שהם תורה וחוב, לא לקיחת צפרים ושילוח הציפור וכיבוס בגדיו (כנ"ל סימן הקודם)

סימן ה

משמע לפי פשוטו שתיכף ביום שיטהר יובא אל הכהן, ואין צריך לשהות ולספור ז' ימים כפי שהיה מונבז דן ק"ו מזב שבעת שעומד בזיבתו אין צריך לספור ימי טומאה ובכל זאת בעת שהולך לטהר צריך לספור ז' ימים ואחר יטהר, מצורע שגם בעת שעומד בטומאה הוא מסגירו ז' ימים כל שכן שיהא צריך לספור ז' ימים בהליכתו מן הטומאה! ורבי עקיבא השיב לו שידין כן ממצורע עצמו, דהא בימי ספר שהוא אחר שטבל, שהם קלים שאינו מטמא משכב ומושב ואין מטמא בביאה בכל זאת סופר ז' ימים, כל שכן שצריך לספור בימי גמרו שחמור – שמטמא מו"מ ומטמא בביאה. אך שאם תדון כן הלא נאמר דיו לבוא מן הדין להיות כנדון ויהיה דין ימי גמרו כדי ימי ספרו שלא יטמא מו"מ ולא יטמא בביאה ואם כן יקראו גם אלה ימי ספר ותשוב

לדון ק"ו שיספור י"ד ימים בימי גמרו מן י"ד של ימי הספר... וכן לעולם. ולהוציא מסבכות כאלה הלא אמר בפירוש שביום טהרתו יובא אל הכהן.

סימן ו

ויצא הכהן אל מחוץ למחנה וראה הכהן: למה אמר שנית שם "כהן". והיה לו לומר "וראה והנה נרפא". וכבר יסדנו יסוד מוסד (באה"ש סי קלח) ובכל מקום שאם נזכר השם שנית אינו דוקא השם הראשון שמפני שאמר "ויצא הכהן אל מחוץ למחנה" יש מקום לטעות שיצא דוקא מן המחנה, ואם היה חוץ למחנה כגון בים או במדבר על פי מקרה, לא יטהר את המצורע. לכן אמר "וראה הכהן" שהוא מאמר בפני עצמו שאף כהן אחר שלא יצא יוכל לראות. ומזה ידעינן שמ"ש "ויצא הכהן" היינו שצריך שיהיה כהן שיוכל להיות במחנה ולצאת ממנה (וכמ"ש באילת השחר כלל י שיש פעלים שמורים על שהפועל ראוי לעשות או מוכן לכך) דאף טמא מת וזה הוא על כל פנים במחנה לויה או מחנה ישראל לאפוקי כהן מצורע שאי אפשר שיצא מן המחנה, אינו מטהר וכמ"ש בתוספתא וברמב"ם (פרק יא ה"ו) הכל כשרים לטהר מצורע אפילו זה וטמא מת, ואין מצורע מטהר מצורע.

סימן ז

והנה נרפא נגע הצרעת מן הצרוע: דרך הלשון ליחס הרפואה אל האיש, לא אל המכה – "כי אני ה' רופאיך" (שמות טו), "וממכותיך ארפאך" (ירמי' ל). ובמקום שמיחס הרפואה אל המכה יכוין שהאיש לא נרפא רק המכה נרפאה כמו "נרפא הנתק טהור הוא" – האדם לא נרפא כי הנתק עודו בו, רק הנתק נרפא שהתיחל לצמוח שער שחור שהוא סימן שיוסר לגמרי [ואמר "ומכתי אנושה מאנה הרפא" (ירמי' טו) לרבותא שגם המכה לא התחילה להרפא, וכל שכן שהוא אין לו רפואה] לפי זה אם היה אומר "והנה נרפא הצרוע" היה פירושו שסר ממנו הנגע לגמרי שזה רפואת האדם אבל כשאומר "והנה נרפא נגע הצרעת" ר"ל שהנגע לבד נרפא, שסר השורש שהוא סימן רע לה, והאדם לא נרפא עדיין כי עדן מנוגע וז"ש בספרא – **והנה נרפא שהלך לו נגעו** (ר"ל אם היה כתוב "והנה נרפא" שהיה מוסב על האדם היה פירושו שהלך לו נגעו לגמרי אבל כשכתוב **הנגע שהלך לו שער לבן, צרעת שהלכה המחיה** (ר"ל כשכתוב "והנה נרפא

נגע הצרעת" לא נרפא האדם כי לא הלך הנגע בעצמה רק הנגע נרפא שהלכו סימני טומאה שלה). (ובזה תבין מ"ש במגילה דף ח:) על מ"ש דאין בין מצורע מוסגר ובין מצורע מוחלט אלא תגלחת וצפרים אמר אביי אמר קרא "ויצא הכהן וכולי והנה נרפא נגע הצרעת" – מי שצרעתו תלוי ברפואות, לא מי שצרעתו תלוי בימים. והוא מובן כי במוסגר לא נרפא הנגע שהיא כמו שהיתה רק האדם נרפא). וכבר בארנו (באילת השחר כלל תנח) כי הכתוב השתמש אצל נגעים בכמה שמות. ובארנו שם ששם "נגע" מיוחס לרוב לנגע שיד בה סימן טומאה של שער לבן ושם "צרעת" מיוחס לרוב לנגע שיש בה סימן של מחיה. וכמ"ש בספרי (פר' תצא) השמר בנגע זו שער לבן, הצרעת זו מחיה. ועל זה אמר כאן "והנה נרפא הנגע זו שער לבן, הצרעת זו מחיה – שרפואת הנגע הוא בהלוך ממנה השער לבן ורפואת הצרעת היא בהלוך מממנה המחיה. והנה מ"ש "מן הצרוע" הוא זר בלשון לגמרי שלא נמצא דוגמתו בתנ"ך שיאמר שנרפא המכה מן האדם, וכבר הביא הראב"ע בשם ר' יונה המדקדק שאמר כי "נרפא נגע הצרעת מן הצרוע" הוא הפוך, והוא כתב עליו שמצאנו "כי נרפא הנתק" ואין זה דומה לפה שלא מצאנו בשום מקום שיאמר "נרפא הנגע מן האדם" כי האדם אינו חולי בנגע רק בהפך. ובארו חז"ל שאם יאמר "והנה נרפא נגע הצרעת" נפרש שנרפא לגמרי, דהיינו שהשער לבן והמחיה הלכו מכל וכל, לא אם עוד יש מקצתם כגון שלא הלך רק שער אחד וקצת מן המחיה. וכן לא נדע באם פרחה הנגע בכולו, שבזה לא נפרא הנגע הצרעת כלל, דאדרבא התפשט על כל הגוף. לכן אמר "מן הצרוע" הגם שלא נרפא הנגע והצרעת בערך עצמם רק בערך הצרוע שהוא נטהר על ידי זה בשאין בו שיעור או שפרחה בכולו. וז"ש ומנין אף מקצתם ת"ל מן הצרוע-להביא את שפרחה בכולו. ויתר הדברים מובנים מאליהם.

סימן ח

וצוה הכהן ולקח: "ולקח" היא פעל סתמי, כי לא יצוה האדם אל עצמו. וכן אמר תזריע (פט"ו מ"ה) על "וצוה הכהן וכבסו" ולקמן (פרשה ה משנה יב) על "וצוה הכהן ופינו", (ופרק ד משנה א) על "וצוה הכהן וחלצו".

סימן ט

ולקח למטהר: למה הזכירו בשם "מטהר"? היה לו לומר "ולקח לו". השיבו חז"ל שאם היה אומר "ולקח לו" היה פירושו בשבילו, שיקח לשם מצורע זה, לכן אמר "למטהר" – כל שלקחו לשם מטהר בין איש בין בית המתטהר. מכאן אמרו לקח לאיש כשרות, לאשה וכולי... וכמעשה דרבי טרפון במשנה יג. וכן דין הצפור המשתלחת כמ"ש בתוספתא ובחולין (דף קמ) וברמב"ם (פרק יא הלכה ז)

סימן י

שתי צפרים: כבר בארנו (ויקרא סי' שכח) שבכל מקום שבא השם בלשון רבים אין צריך לפרש מספר שנים (כשבא בציווי) ולכן בכל מקום שבא מספר "שתים", יש בו דרוש כמו "שני כבשים" "שתי תורים" שבכל אלה היה די לאמר "כבשים" "תורים" "שעירים" ונדע שאין רבים פחות משנים. ולכן דרשוהו חז"ל תמיד והראו מקום טעות שהיינו טועים על ידי קל וחמר או איזה סברה שה יותר משנים עיי"ש באורך. ובפ' אחרי (סימן יז) על "שני שעירים" יתבאר אי"ה עוד כלל בזה שבהרבה מקומות דרשו שבא מספר "שני" להורות שהם שוים, שזה ההבדל בין "שני" ובין "שנים" עיי"ש באורך. וכן אמר פה שהיה די לומר "ולקח צפרים" ומסתמא נאמר שיקח שנים. ולמה אמר "שתי"? שיהיו שוות, שעל זה מורה מה שבא המספר "שתי" בצורת הסמיכות שמורה השתיות הנמנים זה לזה. ומכל מקום בדיעבד כשר אף שאינם שוות דהא חלקם אחר כך "ושחט את הצפור האחד... את הצפור החיה יקח" ולא אמר "ושחט את האחד.. את החיה יקח" להורות שיכול הביא צפרים משונים גם כן.

סימן יא

צפרים חיות טהורות: דברי הספרא הם שלא כסוגיית הגמרא חולין (דף קמ) דשם אמר ר' יצחק שיש הבדל בין שם **עוף** ובין שם **צפור**, ש"עוף" כולל טמא וטהור, ו"צפור" הוא שם מיוחד רק למיני טהורים (אם לא בשאומר "צפור שמים" "צפור כנף") ומסיק ד"טהורות" בא לדרשא אחרת. וכן לא אמרו שם ד"חיות" למעוטי שחוטות עיי"ש. ואם נדחק להסכים דברי הספרא עם הגמ' צריכים לומר שתחלה באר את הפשט ר"ל פשט של "חיות" משמע לא שחוטות, ופשט של "טהורות" משמע ולא בטמאות. והדר אמר שלפי הדרוש צ"ל ולא טריפות כי טמאות ידעינן

מצפור וס"ל כמ"ד טריפה חיה ולא אמעיט טריפות מן "חיות". אבל עם האמת כבר אמר בירושלמי (פרק קמא דנזיר הלכה א) אית תנוי תני כל עוף טהור קרוי צפרים, אית תנאי תני כל העופות בין טמא ובין טהור קרוי צפרים, והתנא ד"רק טהור קרוי צפרים" הוא ר' יאשיה ור' יצחק בספרי (פר' ראה), והתנא ד"כולם קרוים צפרים" היא התנא דספרא. ומ"ש "ולא טריפות" גרס בפסיקתא זוטרתי "חיות ולא טריפות" ומפרש חיות בריאות וזה כמ"ש דטריפה אינה חיה. וכבר בארתי בחדושי ליורה דעה (סימן רצב) דלמאי דאבעיא ליה לר' זירא ביונה על ביצי חסיל (שם קמ) אם נאמר דמין על שאינו מינו פטור, אין צריך צפור למעט טמא, דאם רובץ על ביצי טמא, ידעינן מן "תקח לך" – ולא לכלבך, ואם על ביצי טהור – הוה מין על שאינו מינו. ולמ"ש הב"י דבעיא דר' זירא תלוי בשני לישני דר' אלעזר, אם כן זה תלוי אם "צפור" רק טהורה או אם כולל טהורה וטמאה, ואכמ"ל בזה.

סימן יב

ועץ ארז: אחרי העיון במקרא מצאתי כי יש הבדל בין **ארז** ו**ברוש** ובין **עץ ארז** ו**עץ ברוש**, וכן בין "ארזים" ברושים" ובין "עצי ארזים" ו"עצי ברושים". שכל מקום שיאמר "עץ ארז" ו"עץ ברוש" וכן "עצי ארזים" ו"עצי ברושים" יכוין רק על הארז והברוש שנקצץ – והוא רק עץ, לא אילן. אבל כשאמר "ארז" ו"ארזים" "ברוש" "ברושים" יאמר בין על העצים שלהם הנקצצים, בין על האילן כמו שהוא מחובר, כמו "הלל ברוש כי נפל ארז", "עץ פרי וכל ארזים" וכדומה. דרוש במקרא ותראה שהוא כלל אמתי שמור בכל מקום. ואחרי הדיוק, גם אם באו השמות האלה על עצים הנקצצים, יש הבדל. שאם אומר [טור?? כריתות ארזים] "ויכרתו לי ארזים" כיון על ארזים שלמים כמו שהיו במחובר, ואם אומר "עצי ארזים" אינו מקפיד על זה, ויבא גם על הכלים שנעשו מהם כמו "משחקים לפני ה' בכל עצי ברושים" (שמואל א ו ה), "ושתי דלתות עצי ברושים" (מלכים א ו:ל"ד). וז"ש בספרא אי ארז יכול טרף דהיינו ארז יונק שלם כמו שנקצץ עם ענפו ועליו (כי אי אפשר לטעות שיקח ארז גבוע שלא יוכל להזות בו רק ארז יונק שלם), ובספרי חוקת (סי' קכד) הגירסה "אי ארז יכול ענף", כי "ארז" מורה על האילן השלם עם ענפיו ויקח ענף שלם שהוא ארז יונק?... ת"ל

"עץ". הא כיצד בקעת של ארז – כי "עץ ארז" היא עץ הנבקע מן הארז. ומ"ש רחב"ג "ובראשו טרף" הוא כדי שיספוג את דמי ההזיה. ומ"ש במשנה יג, אמר ר' יהודה שבתי היתה וכולי מובא בתוספתא (פרק ח דנגעים) ובירושלמי (פרק ב דסוטה ה"ב) ופירשו דר' טרפון כהן הוה. ומ"ש "היא ברות" היא אחד מעשרה מיני ארז (שנזכרו בפ"ב דראש השנה). ומ"ש "ומטהרים בגבולים" – דר' טרפון היה שלא בפני הבית ובחוץ לארץ כמ"ש בפסחים (פרק אלו דברים). וברמב"ם (הל' טומאת צרעת) לא הביא הא ד"בראשה טרף", אולם הר"ש גרס בדבר רחב"ג "וראשה טרוף" ר"ל חלוק, אחד לשניים, ושנים לארבעה. ולפ"ז צריך לאמר שמ"ש בעוביו כרביע כרע הוא דבר אחד ומ"ש אחד לשנים הוא דבר שני ר"ל שיהיה טרוף ובזה יהיו ז' דברים ובזה יעלו דברי הרמב"ם כר' טרפון.

סימן יג

ושני תולעת: בכמה מקומות בבגדי כהונה ומשכן כתוב "תולעת שני" ובמצורע ובפרה כתוב "ושני תולעת". והנה "שני" היא מראה אדומה מיוחדת הנודעת בשם זה, בין שיהיה מתולע או מדבר אחר, וכמ"ש הרמב"ם (פ"ג מהל' פרה הלכה ב) הצבוע אדום יש צובעים בפואה ויש שצובעים אותו בלבא ויש בצובעים בתולעת כמו "ותקשר על ידו שני" (בראשית לח, כח), "את תקות השני" (יהושע ב, כא). וז"ש "ושני" יכול פיקס. וכשאומר "תולעת שני" יהיה שם "שני" מתאר את שם "תולעת" ר"ל תולעת הצובע שני, לאפוקי תולעת הצובע שחור או תכלת. וז"ש אי תולעת יכול א' מן הצבעים. וכשאומר "שני תולעת" שם "תולעת" מתאר שם "שני" ובא להוציא שני הנעשה מדבר אחר. ודעת הת"ק דיש הבדל ביניהם. כי דם התולעת אינו כולו שני, רק עיקרו שני, ונמצא בגופו גם דם שחור קצת, וכשאומר "תולעת שני" היינו התולע שיש בו מראה השני. ושם "תולעת" היא עיקר ואם כן יכול לצבוע בכל דם התולע. אבל כשאומר "ושני תולעת" שם "שני" עיקר ור"ל השני הנמצא בתולעת, לא דם השחור הנמצא בו. וז"ש זו זהורית טובה. ומנין אם טעמה פסלה ת"ל "ושני תולעת" (כן גרס בקרבן אהרן) שאם טעמה קלט את המראה הראשונה שהיא שני והנצבע אחריו קולט המותר שאינו שני לגמרי. וממ"ש "שני תולעת" מבואר ששם

"שני" דוקא. ור"י בן דהבאי סבירא ליה דשם "שני תולעת" הוא סמיכת הפעולה על הפועל כמו "מעשה ידי יוצר", "גאולי ה'" ור"ל שנשנה (היינו שנעשה שני) על ידי התולעת ור"ל שכל שנעשה מראה שני וסבתו היא התולעת כשר. וז"ש בספרי (פר חקת) ששינתו תולעת ולא ששינתו דבר אחר (שינתו פעל נגזר משם שני), ועל זה אמר שני שבתולעת. ולדידיה טעמה לא פסלה. והנה לדעת ת"ק אמר זה רק במצורע כי בבגדי כהונה אצ"ל זה, דשם כתיב "כליל תכלת" והוא לדעתו שיהיה כליל מתכלת וטעמה פסלה, והוא הדין לשני. ור"י בן דהבאי ס"ל שמפה נלמד שהוא הדין שבכל מקום טעמה לא פסלה [וז"ש במנחות (דף מב:) א"ל אביי וכולי עיי"ש, כל הסוגיא ופירושה כפרש"י שמ"ש כתנאי קאי על טעמה פסלה, לא על טעימה פסולה. כי מה שטעימה פסולה היא מטעם שלא לשמו אבל מה שטעמה פסלה אינו משום שלא לשמו כי הנשאר הוא לשמו רק משום שהוא מראה שניה. ומה שנקט טעמה היא לרבותא, וכל שכן אם צבע הרבה שקלט הצבע המובחר. ומיושב קוש' התוס' עיי"ש. והרמב"ם (הלכ' ט"צ) הביא דטעימה פסולה גבי שני דמצורע ובהל' ציצית הביאו לגבי תכלת, ובהלכ' כלי המקדש לא הביאו גבי בגדי כהונה... וצ"ל דסמך לגבי שני על מה שכתב בהל' טומאת צרעת כמ"ש המשנה למלך שסמך לגבי תכלת על מ"ש בהל' ציצית. ובתוספתא דמנחות – דשני שאינו בהרים פסול, והרמב"ם השמיטה.

סימן יד

ואזוב: היינו מה שנקרא בשם "אזוב" סתם, לא האזוב שיש לו שם לווי כי אחר שנשתנה שמם קודם מתן תורה (כמ"ש בחולין דף סב:) היה לו לקראו בשמו "השני", ובהכרח שלא הכשיר רק אזוב סתם. (וזה מובא חולין שם, סוכה יג, נגעים פ"יד מ"ז, פרשה פי"א מ"ז, ספרי פר' חקת)

סימן טו

וצוה הכהן ושחט: משמע שיצוה הכהן לאחר לשחוט, אף לישראל, וזה דעת ר' יוסי בר' יהודה. וכן בתרגום יונתן ויפקד כהנא לטבחא. אך לפי זה קשה למא אמר פה "וצוה הכהן"? שכבר אמר "וצוה הכהן ולקח", ונדע שגם "ושחט" הוא הפועל הסתמי הלקח. ועוד דאם "וחשט" היא ישראל, איך אמר אחרי זה "את הצפור החיה יקח..

וטבל.. והזה.. וטהרו" והיל"ל "יקח הכהן.." שזה בודאי צריך כהן. ועל כן אמר רבי דשחיטה בכהן ותחלה אמר "וצוה הכהן ולקח" – ישראל, וצוה שנית לכהן אחר "ושחט.. ואת הצפור החיה יקח.. וטבל וכולי.." הכל על ידי כהן וכן הלכה.

סימן טז

את הצפור האחת: כבר בארנו במקום אחר שכל מקום שאמר מספר "שנים" ובאר אחר כך את פרטיו, אם עדן לא נודע ענין כל אחד, יאמר "אחד... אחד" בלא ה"א – "אחד לחטאת ואחד לעולה" (ויקרא ח), "אחד לעולה ואחד לחטאת" (שם יב). אבל אם יאמר "האחד" בה' כבר נברר ענין כל אחד ונודע בשם. ולפי זה ממה שאמר פה "הצפור האחד..." שניהם בה' הידיעה ולא אמר "ושחט צפור אחד" מבואר שצריך לשחוט הברורה שבשתיהן.

סימן יז

את הצפור האחת: הנה בררנו בתורה אור כי בכל מקום שנזכר שם היחיד אין מן הצורך להזכיר שמו המספר "אחד", שאם יאמר "ושחט את הצפור" מי לא ידע שהוא אחד? שעל שנים יאמר "צפרים" ברבים. ובכל מקום שבא מלת "אחד" עם השם יש דרש לחז"ל. ופה נמצא יתור זה שני פעמים – א' בטהרת מצורע, ב' בטהרת הבית (פסוק נב) ודרשו ב' דרושים: (א) שהגם שהיא צפור אחת שמתה חברתה או נטרפה, בכל זאת יקח זוג לשניה (ומ"ש שנעשית פי' אף שנעשית אחר הלקיחה לא נאמר שדינו כמו בשעיר המשתלח. אבל אם נטרפה אחר השחיטה צריך להביא שתים אחרות כמ"ש בתוספתא דנגעים. ועי' במשנה למלך פי"א מה' טומאת צרעת הלכה ח) (ב) שלא ישחט שני צפרים של שני מצורעים אל כלי חרש אחת (ואמר שצריך קרא בל נלמד ק"ו מיתר הקרבנות שאם לקח לשם ראובן אינו כשר לשם שמעון, בכל זאת אם נתערבה עולת ראובן בעולת שמעון כשר, כל שכן בצפרי מצורע שכשר אם לקחן לשם מצורע אחר כנ"ל סי' [ט?] ויוכשר לערב שתיהן כאחד, לכן צריך קרא) [16]

[16] היה זה חק קבוע לרבותינו ז"ל. כי לא יבא מספר אחד בנפרד אם לא לאיזה צורך או להשמר ממקום טעות. כמו שכן דרשו תמיד על מספר שני הנלוה אל שם הרבים (כמ"ש ויקרא ס' שב"ת. אתרי ס' י"ז). והיה זה אצלם בכמה דרכים. אם שבא מספר אחד להשמר מטעות. וזה בכמה פנים. אם שהיינו טועים ע"י איזה לימוד או סברה שיהי' יותר מאחד. כמ"ש בספרא (לקמן פרשה א מ"ב) על ולוג אחד שמן שהיה בדין שיביא ג' לוגין. ושם (פרשה

סימן יח

אל כלי חרש: כלי הוא שם הסוג לכל הכלים, וחרש שם לכל מין חרש, אף שאינו כלי. ושם המורכב "כלי חרש" הוא דוקא כלי הנעשה מחרש. ובנגעים (פרק יד משנה א) פיילי חרש חדשה.

סימן יט

על מים חיים: זה כתוב שני פעמים: (א) מורה על מים בריאים שהחי מורה בריאות כמו "עד חיותם" (יהושע ה), "וימרחו על השחין ויחי" (ישעיה' לח) לאפוקי אם נעשה בהם שינוי אם על ידי מלח (מלוחים), אם ע"י האש (פושרים). (ב) מורה על שנובעים תמיד ואינם פוסקים כמו החי שאינו פוסק מתנועתו. ועל זה אמר נובעים ולא מנטפים ולא מכזבים פעם א' בשבוע (כמ"ש בפרק ח דפרה) ועי' בספרי (חקת פסקא קכח).

סימן כ

אל כלי חרש על מים חיים: הנה לשון זה נותן מקום לטעות שהכלי תהיה על המים ועל ידי כן הוצרך לכפול ולכתוב אחרי זה "השחוטה על המים" (כמו שיתב' בסימן

ד מ"ד) על ולקח כבש אחד אשם זו שאל ר"ע את ר"נ מת"ל אחד. ומשיב שהי' בדין שיביא שנים. ובספרי (שלת פסקא קיא) על פר אחד לעולה ועל ושעיר עזים אחד שהי' בדין וכו'. ולפעמים היה מקום הטעות מפני שהפרשה כתובה בתורה שני פעמים ובא להראות ששניהם הם ענין אחד. כמ"ש בספרא (אחרי פרשה ב מ"ב) ואיל אחד לעולה רבי א' איל א' הוא האמור כאן הוא האמור בחומש הפקודים. ובספרי פנחס (פסקא קמב) עמ"ש את הכבש אחד תעשה בבקר. להראות שהנז' בפ' פנחס ובפ' תצוה הם א' ולא נטעה שיביא ד' כבשים לתמיד. וכן מקום טעות אחר כמ"ש בספרא תזריע (פ"א מ"י) על אחד מבניו שא"צ שלשה. ובפ' אחרי (פ"ב מכ"ב) על גורל אחד לה' וגורל אחד. בל נטעה שיתן שניהם ע"ז ושניהם ע"ז. ושם (פ"ח מ"ט) על ג"פ שכתוב אחת בשנה להוציא פסח ועצרת ור"ה עיי"ש. ובספרי נשא (פסקא מז) על נשיא אחד ליום שלא נטעה שרשות לכ"א להקריב עם כ"א ביומו. ובספרא (אמור פי"ח מ"ב) על החלה האחת שילוש כ"א בפ"ע, ובפסחים (דף לז) מ"ט דר"י ואפו עשר נשים לחמכם בתנור אחד הנאפה בתנור אחד קרוי לחם. ושם (דף מז) שה אחת ולא מעשר. לכבש האחד איזהו כבש שנאמר בו אחד. ולפעמים יפרשו מלת אחד שבא ללמד שיהי' אחד שלם לא חצי, כי מספר אחד יוציא הריבוי ויוציא ג"כ הפחות מאחד. כמ"ש בספרא (צו פרשה ז מ"א) על והקריבו ממנו אחד מכל קרבן שלא יטול פרוס. וכן בספרי (נשא פסקא לו) על וחלת מצה אחת. ולפעמים יעשו ממלת אחד נשוא המאמר, כמ"ש (ספרי נשא פסקא מט פסחים יט חגיגה כג) על כף אחת הכלי מצרף מה שבתוכו לקדש ועושה אותו אחת. ולפעמים יבארוהו שבא להורות שיהיה אחד ומובחר במינו או שיהיה אחד אצל בעל הקרבן, כמ"ש בספרא אחרי (פרשה ב מ"ב) על ואיל אחד לראב"ש. ובספרי נשא (פסקא נו) על פר אחד איל אחד שבנשיאים שלא הי' בעדרו כמוהו. ובמגלה (דף כה) שאל ר"ע וכ' אם נאמר כבש למה נאמר אחד מיוחד שבעדרו. ועי' מ"ש לקמן (ס מ"ב) עמ"ש בספרא (פ"ב מ"ט) על וכבשה אחת. ולפעמים דרשו שיהי' כ"א נבדל מחברו כמ"ש (בספרי נשא פסקא לג ובנזיר דף מה) על וכבשה אחת תמימה. ולפעמים ידרשו בדרך אסמכתא כמ"ש בספרא אמור (פרשה ח מ"ז) על ביום אחד. ומקום שלא מצאו דרוש. אמרו שהשם הנמנה הוא שם המין ולזה צריך לומר אחד כמ"ש (בספרי פסקא קסא ובגמ' בכ"מ) על ועד אחד לא יענה בנפש זה בנה אב כ"מ שנאמר עד הרי כאן שנים עד שיפרש אחד. וצ"ע בשבת (דף צג) משמע דר"ט לית לי' דרשה זו של אחד:

כה). ולמה לא כתב כסדרו "ושחט אותה אל מים חיים בכלי חרש"? אמר ר' אליעזר שבא להקיש הכלי אל המים שיהיה חדש, וכן הוא בסוטה (דף טו) (והרמב"ם כתב שהוא קבלה כיון שאין מבואר בקרא). ור"ש סובר דהוא הדין שהצפור מקשינין אל המים שיהיה מובחר במינו וזו קיפל ר"ל צפור מאותו מקום שהם מובחרים. ואזיל לטעמיה דדריש טעמיה דקרא בכ"מ שלכן צריך מים חיים מפני שהם מובחרים במינם ומסתברא שהוא הדין שהצפור יהיה מובחר.

סימן כא

את הצפור החיה יקח... ואת עץ הארז וכולי: למה לא אמר (כמ"ש בפסוק נא) "ולקח את עץ הארז ואת האזוב ואת שני התולעת וטבל אותם"? ולמה חלק פה לקיחת הצפור לבד? ולמה הקדים את השם אל הפעל "את הצפור.. יקח"? ומבואר אצלינו בכל הספר שכל מקום שהקדים את השם אל הפעל יש שם איזה גדר והפוך וסתירה. ולמה חזר לאמר "וטבל אותצם ואת הצפור החיה" שמ"ש "וטבל אותם" די מוסב על כל הנזכר?... מזה הכריחו חז"ל שיש הבדל בין הצפור ובין ג' מינים האחרים, שג' מינים האלה נאגדים ביחד והצפור הוא בפני עצמה. ולכן אמר "את הצפור אחת יקח" ר"ל בפני עצמה, ואת עצץ הארז ואת שני התולעת ואת האזוב נאגדים ביחד יקח בפני עצמם וכן אמר במשנה ו' מלמד שהוא מפרישה לעצמה, ולכן הקדים השם אל הפעל כי יש הבדל בין הנושאים. ובכל זאת ידעינן שמקיף אותם ומקרבם זה לזה דהא אמר "את הצפור.. יקח ואת עץ הארז" מבואר שלוקחם כאחד. וכן ידעינן שטובל גם הצפור כי לכן חזר ואמר שנית "וטבל אותם ואת הצפור החיה". וז"ש (בספרא ובמשנה א' פרק יד דנגעים) כיצד הוא עושה? נוטל ארז ואזוב ושני תולעת וכורכן בשירי לשון ומקיף להם (פי' מחבר) ראשי גפיים וטובל. ומ"ש וכורכן בשירי לשון נראה למדו זאת ממה ששינה בין הסדר דפה ודפסוק נא, ששם סדר "ולקח את עץ הארז ואת האזוב ואת שני התולעת ואת הצפור" ופה סדר "עץ הארז ואת שני התולעת ואת אזוב". ופירשו שבפסוק נא לא בא רק להודיע שבשני התולעת לא יחבר רק עץ הארז והאזוב, לא את הצפור. ולכן הפסיק בשני התולעת בין ב' מינים הנכרכים ובין הצפור. ופה לא הוצרך לזה שהלא כתב "את הצפור החיה יקח" בפני עצמה, ורצה

ללמדינו ענין אחר בל נטעה ששני התולעת אינו משמש רק לכריכה לבד. לכן כתב "ואת עץ הארז ואת שני התולעת ואת האזוב" ללמד שגם שני תולעת יקח, כי הכריכה היתה רק בשירי לשון, ועיקר הלשון היה ניקח עם הב' מינים.

סימן כב

וטבל בדם הצפור השחוטה על המים החיים: ובפסוק נא אמר "וטבל אותם בדם הצפור השחוטה ובמים החיים" ופיר' חז"ל דתרוייהו צריכי, דממ"ש פה "בדם על המים" נאמר שעיקר הטבילה בדם לבד, לכן אמר שם "וטבל בדם ובמים" (**כן נמצא הגירסה בסוטה** (טז:) **יכול בדם ולא במים ת"ל "במים". וכיוון על מ"ש בפסוק נא "ובמים". וכן צריך לגרוס פה. ורש"י ז"ל כתב שם – ת"ל מים גרסינן ולא גרסינן "במים" דהא "על המים החיים" כתיב בקרא. ובעניי ברור לי שכיוון על מ"ש בפסוק נא "ובמים". וכן צריך להגיה בירושלמי שם**) ואם יכתב בשניהם "בדם ובמים" נאמר שיהיה דם מעט עד שישארו מים חיים ר"ל בריאים – לא מקולקלים ע"י הדם דהא מים חיים כתיב, לכן כתוב פה "בדם על המים", שהדם עיקר. (ובגמ' דסוטה שם פלפל בזה לרבנן דפליגי על ר' ישמעאל דמצריך שיהיה הדם ניכר עיי"ש וקוצר דבריהם דרבנן ס"ל שיש לומר דצריך קרא שיהיו מעורבבים כי ממ"ש "בדם על המים" יש לומר שישחוט בדפני דמנא ר"ל שפעולת "השחוטה" תהיה "על המים" ובכל זאת יהיה הדם בפני עצמו, וצריך "בדם ובמים" שיהיו מעורבבים. ור' ישמעאל סבירא ליה דאין לטעות שישחט בדפני דמנא, וידעינן מעורבים והיה יכול לכתוב בפסוק נא "וטבל בהם" וכתב "וטבל בדם ובמים" ידעינן דשם לימד מעורבבים. ובמ"ש "בדם על המים" למד שיהיה הדם עיקר וניכר עיי"ש והבן.)

סימן כג

את הצפור החיה יקח אותה: כבר בארנו (באה"ש כלל רי) שכל מקום שכפל הכינוי עם גוף הפעול יש בו דרוש כמו שדרשו "ותראהו את הילד" – שראתה שכינה עמו, וכן בכאן שהיה די לומר "את הצפור החיה יקח" ודרשו שבא לדייק רק אותה יקח, לא זולתה – שאם מתה המשולחת לא יקח אחרת תחתיה לטבלה בדם זה כי רק הצפור החיה שנזכר, רק אותה יקח. ומזה נדע גם כן שאם נשפך הדם – תמות המשולחת,

ולא ישחוט אחרת דהא באר שרק הצפור החיה שהיתה שותפה של השחוטה יקח. (וכן הוא בנגעים פרק יד משנה ח)

סימן כד

את הצפור החיה יקח אותה ואת עץ הארז וכולי וטבל אותם ואת הצפור השחוטה: כבר התבאר (בסימן כא) שלכן כתיב לקיחת הצפור בפני עצמו ללמד שאינה נאגדת עם יתר המינים, רק לוקחה בפ"ע עיי"ש. וז"ש מלמד שהוא מפרישה לעצמה. ומ"ש שנית "וטבל אותם ואת הצפור השחוטה" דלא נטעה לומר כמו שאינו אוגד הצפור עם הג' מינים כן אינו טובל אותו, לכן אמר שיטבול גם הצפור, וכנ"ל בסימן הנזכר.

סימן כה

בדם הצפור השחוטה על המים החיים: ממ"ש למעלה "על כלי חרש על מים חיים" יש לטעות ולפרש שהכלי יהיה על המים והור ישחוט אל הכלי, לכן חזר לאמר "השחוטה על המים" שישחט לתוך המים וז"ש צפור השחוטה על המים החיים אין כלי חרש על מים חיים. ומ"ש בפסוק נא שנית "בדם הצפור השחוטה" בא למעט שלא ימלוק דיש לטעות כמו שהעוף המכשירו בפנים (במצורע עני שמביא עוף) הוא במליקה, כן המכשיר שבחוץ יהא מצותו במלוקה, קמ"ל.

סימן כו

והזה על המטהר: מלת **על** כשבא בדיוק הוא דוקא מלמעלה ועל גבו של דבר. וכשבא בשלוח הוא בכ"מ שנופל על דבר כמו "וזרקו את דמו על המזבח סביב", וזה דעת מאן דאמר לאחר ידו – היינו על גב ידו. ומ"ד על גבי מצחו דייק ממה שמלת "על" נכתב בטעם ולא נסמך במקף כדין המלה הזאת בכל מקום. והוא נמנה במסורה ריש ויקרא עם ח' "**על**" **בטעם מאריכים**, ועל כן אמר "על מצחו". וכן תרגם יונתן על בית אפוהי. ודעות אלה מובאים בנגעים (פרק יד משנה א)

סימן כז

והזה על המטהר מן הצרעת: למה כפל השם שנית? שהיה די לאמר "והזה עליו", ומה שדקדק לאמר "המטהר מן הצרעת" והיה די לאמר "על המטהר" כמ"ש בכל הפרשה... פירשו חז"ל שבא למעט שהזיית שבע הוא רק על המטהר מן הצרעת, לא המטהר מטומאת מת אף שיש לו מעלה שמזה בג' ובז', אינו צריך ז' הזיות. ואמר

(במשנה ג') שאין ללמוד ק"ו שמצורע שחבור שטעון ז' הזיות יהא טעון גם הזיות ג' וז' דהא אמר "והזה...וטהרו.. ואחר יבא אל המחנה" – הרי שאינו צריך להמתין ז' ימים על ההזיות.

סימן כח

והזה... וטהרו: באמת עדיין אינו טהור דהא אמר "ושלח.. וכבס.. וגלח.. ורחץ.. וטהר", רק שאם לא יאמר "וטהרו" יהא מלת "וטהר" מוסב על כולם, שאחר שיעשה כל המעשים יטהר, ונאמר דכולם מעכבים. לכן אמר "והזה וטהר..וגחל..ורחץ..וטהר" ומזה ידעינן שעל כל פרט אמר בפני עצמו "וטהר" על ידי ההזיות יהא טהור ר"ל שהזי' מעכבות הטהרה ועל ידי הגילוח והרחיצה יהא טהור שגם הם מעכבים הטהרה אבל "ושלח" "וכבס" אינו מעכב את הטהרה. ידעינן עתה שמ"ש "וטהר" מבאר דברים המעכבים את הטהרה ובאר "והזה..וטהר" שהזיה מעכבת. ואמר "ושלח" "וכבס" ואלה אין מעכבים הטהרה ושב לאמר "וגלח..ורחץ.. וטהר" שגם שני אל מעכבים הטהרה כי אי אפשר לומר ש"וטהר" השני אין מוסב רק על "ורחץ" דסימך ליה דסברה הוא דברים שבגופו מעכבים כמו שהזייה מעכבת על שהיא דברים שבגופו וז"ש בספרא יכול יהיו כולם מעכבים ת"ל וטהרו וטהר – טהרה אמורה למעלה וטהרה אמורה למטה וכולי.

סימן כט

ושלח את הצפור החיה על פני השדה: מבואר שיש הבדל בין **שדה** ובין **מדבר**. השדה הוא מקום זרע אבל המדבר נבדל מן הישוב לגמרי. ובפסוק נג' אמר "ושלח אל מחוץ לעיר אל פני השדה", מבואר שאין די במה שמשלח מן העיר, רק "אל השדה" דוקא. מזה הוציאו שלא ישלח לים ולמדבר, ולא כלפי העיר. ויש הבדל בין כשאומר "ושלח אל השדה" ובין כשאומר "על פני השדה", ש"על פני" מציין שיהיה וישאר שם כמו "וישקיפו על פני סדום", "אשר על פני יריחו" (דברים ל"ב:מ"ט), "על פני חברון" (שופטים ט"ז:ג'). ומזה מבואר שאין צריך דוקא שתשאר בשדה ואפילו שלחה וחזרה, הגם שלא היתה "בשדה", היתה "על פני השדה". וכן בתרגום יונתן ומתכשרא למיכלא וית צפורא נכיסא הוה מקבר כהנא למיחמי מצורע (כמ"ש

במשנה פי"ד דנגעים וקוברה בפניו). וז"ש בקידושין (דף נז:) ושלח על פני השדה, כשדה – מה שדה מותרת אף האי נמי מותרת. והאי מבעיא ליה לכדתניא שדה – שלא יעמוד ביפו וכולי. ליכתוב קרא "שדה", מאי "(על פני) השדה" [כצ"ל] שמע מינה תרתי. רבא אמר, לא אמרה תורה שלח לתקלה, ר"ל אחר שנשאר על פני השדה בודאי מותרת לאכול שאי לאו כן יגיע מזה תקלה.

סימן ל

וכבס המטהר את בגדיו: שמאותה שעה לא יטמא משכב ומושב, ועדיין הוא מטמא בגדים במגע כל ימי ספרו. ואחר ימי ספרו מכבס שנית בגדים שנגע בהם. וכבר התבאר (תזריע סי' סה) שלדעת רש"י והר"ש והתוס' הוא מטמא משכב ומושב לטמא אוכלים ומשקים, ולא לטמא אדם וכלים כזב כמ"ש בפסחים (דף סז) וכן דעת הראב"ד (פרק יג מהל' טומאת צרעת הלכה יג) ועיין במשנה למלך שם (פרק י הלכה א)

סימן לא

וגלח את כל שערו: דינו כמו בגילוח השני שבימי ספור שמגלח כל שער הנראה ומניח שער בית הסתרים. ואף שמצד הסברה היינו מחלקים ביניהם – שתגלחת זה הוא מטומאה חמורה יותר – הלשון שוה, שפה כתוב "את כל שערו" ובפסוק שאחרי זה כתוב "את כל שערו", ושם פירושו שהוא רק שער הנראה והוא הדין הכא.

סימן לב

ורחץ במים: מדלא כתב "במים חיים" כמו בזב משמע שאין צריך מים חיים. ומפני שעדיין יש לטעות על ידי קל וחמר שכיון שמצורע טעון הזיית מים חיים, מה שאין הזב טעון, כל שכן שטעון טבילה במים חיים! לכן כתב אחר כך "ורחץ בשרו במים" שמלת "בשרו" מיתור ובא ללמד שדי שירחץ הבשר במים, ואין צריך מים חיים. ודרוש זה הוכפל בספרא פרשתא דזבין (פ"ה משנה ט) וממעט לה מן "ורחץ בשרו". וכן יש להגיה כאן – ת"ל "ורחץ בשרו", ושם יתבאר דרוש הזה בפרטות עיי"ש.

סימן לג

ואחר יבא אל המחנה: כל מקום שאמר מלת "אחר" היא סמיכת הדבר אחר דבר קודם לו כמ"ש בסנהדרין (דף קב) "אחר הדבר הזה לא שב ירבעם" מאי "אחר"? א"ר אבא

אחר שתפס הקב"ה לירבעם בבגדו. ויש הבדל בין **אחר** ובין **אחרי** כמ"ש בבראשית רבה (פ' מד) ר' יודן אומר, אחר – סמוך, אחרי – מופלג. שמלת "אחר" מורה סמיכות הדבר אחר דבר אחר קודם. ומלת "אחרי" מורה אחרי דברים או זמנים שונים. וכן דעת הספרא בכ"מ כמ"ש {בהר (פרשה ג משנה י) "אחר היובל" – סמוך ליובל, וכן בפ' בחוקתי (פ"י) על "אחר היובל יקדיש שדהו", ולקמן (פרק ג משנה יג) "ואחר ישחט את העולה" – אחר המעשה הזה עיין מה שכתבנו שם, ובפ' זבין (פרק ט) "ואחר תטהר" – אחר אחר לכולן (עמש"ש בסימן קצג)}, ובנזיר (דף מו) "ואחר ישתה הנזיר יין", רא"א אחר כל המעשים כולם, וחכמים אומרים אחר מעשה יחידי. מ"ט דחכמים יליף מן "אחר התגלחו את נזרו" שהוא מעשה יחידי [ויש לומר דר"א סבירא ליה כדעת ר"ה בבראשית רבה שם דסבירא ליה בהפך דאחר – מופלג, ו"אחרי"- סמוך], ובברכות (דף ס) "ואחר ילדה בת" מאי "ואחר"? אמר רב, אחר שדנה לאה דין בעצמה. ר"ל שאם פירושו אחר כל הולדות היה לו לומר "ואחרי כן" (ועיין מ"ש לקמן סימן פו על "ואחרי כן יבא הכהן") וזה שהוכיח פה ממ"ש "ואחר יבא" שהיינו אחר דבר אחד שהוא הרחיצה, לא אחר דברים רבים שונים שהם הרחיצה והצפרים שנזכרו בפרשה שאז היה לו לומר "ואחרי כן" בלשון רבים והיה מוסב על כל המעשים, לא מלת "ואחר".

סימן לד

וישב מחוץ לאהלו שבעת ימים: ופירשו חז"ל שהוא איסור התשמיש כמו "שובו לכם לאהליכם" שעל כרחך להתיר תשמיש כי לא אסר להם ד עתה שלא יהיו בביתם (וכמ"ש בשבת דף פז ובביצה דף ה). וכן במ"ש "וילכו לאהליהם שמחים" פירשו במס' שבת (דף ל.) שמצאו נשותיהם בטהרה, וביבמות (דף סב:) על "וידעת כי שלום אהליך", וסנהדרין (דף כב.) על "אור חשך באהלו", (דף קי.) על "ומשה יקח את האהל". וכן דרשו על "ביתו" זו אשתו. ודעת ר' יוסי בר' יהודה שכל שכן בימי החלטו. וכן תרגם יונתן על "בדד ישב" תרגם "ולצד אנתתיה לא יתקרב", וכן תרגם פה. אבל ר' יהודה סבירא ליה דרק בימי ספרו אמור, דאם היה אסור גם תחלה היה לו לומר "וישב שבעת ימים מחוץ לאהלו", כיון שחוץ לאהלו אינו דבר חדש רק מספר השבעה,

וכלל בלשון שהדבר שהיא חידוש במאמר יקדם תמיד כמו שכתבנו בכל הספר. ועל כרחך שישיבתו חוץ לאהלו הוא דבר חידוש וכן דעת ר' שיותם נולד בימי חלוטו של עוזיהו, עיין במועד קטן (דף ה.) באורך. ומ"ש יהא כמנודה הוא ענין בפני עצמו כמ"ש במו"ק (דף טו.)

סימן לה

ביום השביעי: כבר התבאר צו (סימן מ) שכל מקום שאמר "ביום" ממעט לילה. והנה אם לא היה אומר רק "וגלח את כל שערו" היה זה כלל כולל. ולכן כתב "גבות עיניו" למעט מה שאינו דומה לגבות עיניו. אמנם בזה הייתי ממעט כל הבלתי דומה דניינו בית הסתרים (ופירוש בית הסתרים דמשנה ב' הוא מקום שאינו נראה רק על יעי פעולה אם יפשוט מלבושיו, ואם יגביה ידו כעודר כנזכר לענין ראיית הנגע). לכן כת בריבוי שנית "את כל שערו" ומרבה אף פיזור שער ואף אין נראה רק על ידי פעולה, ואינו ממעט רק שער שבתוך החוטם מפני שאי אפשר להראות כלל להרבמ"ם או מפני שאינו ברוב בני אדם להראב"ד. כ"ה בסוטה (דף טז) וכפי' מה שפי' הרא"מ והק"א בריייתא זאת שהוא לרבי עקיבא שדריש רבויי ומעוטא. ומ"ש תזריע (פרק ד משנה ג) כך נראה לתגלחתו וכו' אתיא כמאן דדריש כללי ופרטי.

סימן לו

את ראשו ואת זקנו: אם לענין שידרש בריבוי ומיעוט וריבוי די שיכתוב "גבות עיניו" (כמ"ש התוס' יבמות דף ה ד"ה) ולמה כתב "ראשו וזקנו"? דריש "ראשו" אתיא למשרי נזיר אף שנאמר בו "תער לא יעבור על ראשו", ו"זקנו" למשרי כהן. ובשניהם יש עשה ולא תעשה. ועל פי זה קשה, למה לי "ראשו וזקנו"? כמו ששאל בגמ' נזיר (דף נח) על ברייתות אלה. ומשיב שם שנזיר מכהן לא יליף שהוא לאו שאש"ב וכהן מזיר שנוכל ללמוד בא ללמד דתגלחת מצורע רק בתער. ואם נרצה להשוות דברי הספרא ע הגמ' מה שכתוב "הזקן אינו אסור במספרים ובתער" ובסיפא יש לגרוס בהפך הראש אסור בכל אדם והזקן אינו אסור בכל אדם פי' – ראש נזיר נוהג בכל אדם וזקן של כהן רק בכהנים. ולפי הגירסה דפה הוא ענין אחר ור"ל הראש חמור מן הזקן שאסור גם במספרים והזקן חמור שנוהג בכל אדם שיש לו זקן אבל הקפת

הראש אינו נוהג באשה אף על גב שיש לה שער הראש כמ"ש (בסוף פ"ק דקדושין) כן פירש הרא"ם. ובפסיקתא זוטרתא פי' הראש מותר בכל אדם דקסבר הקפת כל הראש לאו שמיה הקפה ולפי זה משמע שלא היה לפני בעלי הש"ס סוף ברייתא זו. ויש בזה פלפולים שונים ביבמות בסוגיא דעלי' ובנזיר (דף מב ודף נח) ואכמ"ל.

סימן לז

ואת גבות עיניו: הם השער שעל המצח למעלה מן העינים מלשון "גב" ו"גובה", כי שער שעל העינים נקראים "עפעפי עיניו" וכן במה שכתוב "או גבן" פירשו בבכורות (דף מג) שער שגב העינים. ור' יוסי הגלילי דריש מלת "עיניו" שהיה לו לומר "ואת גבותיו".

סימן לח

ואת כל שערו יגלח: למה כפל שנית פעל "יגלח"? ומבואר אצלינו בכל הספר שאם נזכר פעלל בתנאי וכפלו שנית סתם רצונו לומר שיעשה הפעל בכל אופן, אף שלא כפי התנאי כמ"ש "ישרף" – אף על פי שאין עצים (כמ"ש באילת השחר כלל קנו). וכן לעומת מ"ש "בשביעי יגלח", הוסיף "יגלח" בכל אופן אף ביום השמיני והתשיעי. ומ"ש ג' מגלחים פירשו בגמ' פרק ג' מינים דף ??

סימן לט

וביום השמיני יקח: פי' חז"ל שזה דוקא אם גלח בשביעי והיה לו הערב שמש, אז יביא קרבנותיו בשניני אבל אם מגלח בשמיני לא יוכל להביא קרבנותיו עד תשיעי כדי שיהא לו הערב שמש בשמיני. ור' טרפון שאל לרבי עקיבא מה בין מצורע ונזיר שבנזיר הדין שאם גלח בשמיני מביא קרבנותיו בו ביום. והשיב לו שמצורע אינו טהור רק עד אחר התגלחת ואפילו טבל בשביעי צריך לטבול שנית אחר גלוח כמ"ש "יגלח וכבס בגדיו" ואם כן אם גלח בשמיני לא היה לו הערב שמש ואיך יביא קרבנותיו? מה שאין כן הנזיר כיון שטבל בז' נטהר אף קודם גילוח וכשטבל בשביעי מגלח בשמיני ומביא קרבנותיו בו ביום שכבר היה לו הערב שמש. וכן אמר בפרק ג' מינים משנה ו' וכן גריס הר"ש והתוס' והרמב"ם אינו מביא וכן עיקר כמו שהאריך בקרבן אהרן.

סימן מ

יקח שני כבשים: כבר בארנו (ויקרא סי' שכח) שכל מקום שאמר בציווי שם הרבים אין צורך לומר מספר "שני", דסתם רבים שניים. ובמקום שאמר מספר "שני" דרשוהו חז"ל שבא להורות על השיווי וכמו שית' זה בפרטות לכל חוקותיו בפ' אחרי (סי' יז). ובכל זאת ממ"ש "ולקח את הכבש האחד" שהיה די לאמר "את הכבש" או "את האחד", בא להורות שבדיעבד לא קפדינן על השיווי. ומ"ש "וכבשה אחת" בררתי למעלה (סי' יז) ובתורה אור באורך שכל מקום שבא שם היחיד אין לומר מספר "אחד" ודרשוהו בכל מקום. אולם פה שדרש פה שני דרשות יפלא בעיני. ועל כרחנו הוא כמו "דבר אחר", ובאמת בכריתות (דף ט) דריש שיביא אחת על נגעים הרבה מן "זאת תורת המצורע" ולדידיה מורה "אחת" שתהא ברורה. ומ"ש "בת שנתה" לא שנה למנין עולם עיי' תזריע סימן ס'.

סימן מא

ושלשה עשרונים סולת בלולה בשמן למנחה: אחר שחטאת ואשם אין טעון נסכים כמ"ש בפ' נסכים "לפלא נדר או בנדבה" יש לומר לכאור ששלשה עשרונים אלה היו מנחה בפני עצמם. וחז"ל הכריעו שהיה זה מנחת נסכים ממ"ש (פסוק כ) "והעלה הכהן את העולה ואת המנחה המזבחה" שפשטותו מורה שרצונו לומר מנחת העולה כמ"ש תמיד "עולה ומנחה" (ויקרא כג, לז, במדבר כח, כט). וכן ממ"ש "והעלה את העולה ואת המנחה" משמע שהמנחה כליל כמו העולה ובודאי הוא מנחת נסכים שהוא כליל, דמנחה הבא בפני עצמה נקמצת ושיריה נאכלים. וגם הוא מוכרע ממה שיתבאר (בסימן סא) שמ"ש "והעלה את העולה" הוא זרות בלשון ומרבה עולה ששחטה שלא לשמה וקמ"ל שיעלה גם מנחת נסכים שעמה כמו שיתבאר שם. ומזה מוכרח שמדבר מן מנחת נסכים עיי"ש ותבין. (וזה כוונת הספרא משנה יא) אולם עדיין י"ל שאחד מן העשרונים היה מנחת נסכים אל העולה שטעונה נסכים בכ"מ, ושנים האחרים היו מנחה בפני עצמם , לא נסכים לחטאת ואשם, שלא מצינו להם נסכים בשום מקום וז"ש (במשנה י) עדיין הדבר צירך תלמוד. וגם צריך תלמוד אם יביא עמהם יין לנסכים כיון שהדבר חידוש ולמדו זאת ממ"ש בפרשת נסכים (שלח

טו) "ועשיתם אשה לה' עולה או זבח... והקריב מנחה סולת עשרון.. ויין לנסך..תעשה על העולה או לזבח לכבש האחד" שמ"ש שנית "על העולה או לזבח" מיותר. ודרשו "על העולה" – זו עולת מצורע, "לזבח" – להביא חטאת מצורע, "או לזבח" – להביא את אשמו (ונזכר בספרי שם בשם ר' נתן) והדרוש הזה בנוי לתלפיות על היסוד שהנחנו (ויקרא סי שצא) שיש הבדל בין שימוש הלמ"ד ובין שימוד מלת "על". שהלמ"ד מורה החלוקה ומלת "על" מורה הציורף. שאם ירצה לומר לכל אחד ואחד יאמר בלמ"ד – "וארבעה פנים לאחד", "שני העומר לאחד" פי' לכל אחד. אבל מלת "על" תציין הכל ביחד – "והקרבתם על הלחם", "והקריב על בן הבקר" וכמ"ש "עגלה על שני הנשיאים ושור לאחד". וכן במ"ש "על העולה או לזבח" שפירושו על עולה אחת ולכל זבח וזבח ביחוד, בהכרח רומז למקום א' שנמצא שם עולה אחת ושני מיני זבחים שונים ושכולם אינם נדר ונדבה, רק חובה. וזה ימצא בקרבן מצורע שמביא עולה וחטאת ואשם. וז"ש לזבח להביא חטאת מצורע, או לזבח להביא את אשמו ר"ל שהלמ"ד מורה החלוקה. וכן מלת "או" בא על ענינים נבדלים. (ובארתי תזריע (סי' כג) שבא על ענין שיש בו רבותא יותר) ומוסיף אף לכל זבח. ובמנחות (דף צא) הביא ברייתא זאת ופריך ותיפוק ליה תרוויהו מזבח דאמר מר חטאת ואשם מנין ת"ל זבח (פי' שהלא "זבח" הוא שם הסוג ולמה לי למ"ד החלוקה? בלי זה שם "זבח" כולל שניהם דהי מינייהו מפקת) ותירצו הני מילי היכא דתרוייהו כי הדדי נינהו אבל הכא דאשם להכשיר וחטאת לכפר צריך תרי קראי. (ר"ל כי נוכל לאמר דהמכפר יותר ידמה לנדר ונדבה מהמכשיר או בהפך, ולא נלמד רק חד מינייהו, ובזה מיושב קוש' התוס' ד"ה אבל) ופריך עוד – אימא זו חטאת ואשם דנזיר וכולי ואימא זו עולת יולדת וכולי רבא אמר איזהו דבר שצירך ג' רבוין? הוה אומר זו מצורע. הוא כמו שפירשנו למעלה שבהכרח יצויר במק"א עולה ושני מיני זבחים שעל זה מורה למ"ד החלוקה של "לזבח", וזה לא מצינן ביולדת שאי ושם רק עולה ולא בנזיר כי נזיר טמא אין בו רק אשם ובנזיר טהור אין בו רק חטאת ושלמים שיש בו א"צ רבויא דבהדיא כתיב בהו "מנחה". ור' יהודה בן בתירה אומר שידע ענין זה ממ"ש בדל "ועשרון אחד וכו'" והדבר מובן.

סימן מב

ולוג אחד שמן: כבר התבאר למעלה (סי' יז) ובתורה אור באורך שכל מקום שבא השם בלשון יחיד אין צריך שיזכיר מלת "אחד", וכל מקום שבא מלת "אחד" אחר שם היחיד יש בו דרוש. ולורב בא להוציא מאיזה טעות וכן פה היינו טועים מן הסברא שיביא ג' לוגין, לוג לעשרון כמו שהעני מביא לוג לעשרון אחד.

סימן מג

והעמיד הכהן המטהר את האיש המטהר ואותם וכו': משמעות הלשון שיעמיד את כל הנז' בפסוק הקודם שהם הג' כבשים, וג' עשרונים, ולוג שמן. אבל לפי זה יקשה למה יעמידם שההעמדה הוא לעשות בו איזה דבר, והנה האיש יעמידנו ליתן עליו מדם האשם, וכן האשם והלוג יעמיד כדי להניף אותם ולתת מדמם על בהונות, אבל החטאת והעולה שאינו מקריב עד לבסוף למה יעמידם עתה? ובזה נצטרך לומר שמניף גם החטאת והעולה ומעמידם כדי להניף ומה שכתוב "והניף אותם תנופה" קאי על כל הנז' בכתוב הקודם. וז"ש בספרא והעמיד הכהן המטהר וכו' מלמד שהם טעונים עמידה כולם (ר"ל כן משמע לכאורה מפשטות הלשון), יכול כשם שטעונים עמידה כך יטענו תנופה? ר"ל ואם כן נאמר בהכרח שטעונים גם כן תנופה כי למה יעמידם) ת"ל "האיש" – לא חטאת ולא עולה. דבריהם צרופים בעליל הדקדוק וההגיון כי חק קבע בלשון שלא יתאר דבר אחד בשני שמות אם לא במקום ששם אחד לבדו אינו מספיק כמו "ואת פר החטאת ואת שעיר החטאת" (ויקרא), "עגלה משולשת" "עז משולשת" "איל משולש", שבאלה אין התואר "חטאת" ותואר "משולשת" מספיק ויוסיף המתואר – "פר", "שעיר", "עגלה". וכן "הצפור החיה", "הצפור השחוטה", "השעיר החי", אין המתואר מספיק ומוסיף התואר – "החי" "השחוטה". וכבר דברנו בכלל זה פעמים רבות. והנה פה היה די בשם "המטהר" לבד כמו שקראו בכל הפרשה "ולקח המטהר". הוסיף שם "איש" מזה מבואר כי שם "המטהר" לבד אינו נותן הבדל פה כי הוא אינו מעמיד את כל הנזכר בכתוב רק את האיש ואת האשם ולוג השמן. והאשם ולוג השמן הם גם כן מטהרים ומכשירים לאכול בקדשים כמ"ש במשנה ד' "הואיל והאשם בא להכשיר והאיש בא להכשיר", ואם כן שם "מטהר" כולל שניהם

(הגם שטהרת האיש בנפעל וטהרת האשם בפועל בכל זאת שניהם באים להכשיר) ולכן מוכרח להוסיף תואר "האיש" שזה הגדר בין השמות "האיש" ו"אותם" שהיא הבהמה והלוג. ומזה מוכרח שאינו מעמיד רק המטהרים שהם האיש והאשם אבל אם מעמיד גם החטאת והעולה שהם בלתי מטהרים ומכשירים היה די לאמר "את המטהר ואותם" ר"ל המטהר והבלתי מטהר, ולמה הוסיף שם "האיש"? וז"ש ת"ל "האיש" לא חטאת ולא עולה. ובמשנה ד' שואל או אינו אלא איש להוציא את האשה ואת הקטן ר"ל מנא לן הוכחה זאת? שיש לומר שמלת "אותם" מוסב לכולם שיעמיד את כל הנזכר בכתוב ומה שלא אמר "והעמיד את המטהר" והוסיף שם "איש" אינו בא לתת הבדל בין השמות רק בא לגופיה ללמד שלא יעמיד רק "איש המטהר" היינו איש גדול, ואיש ולא אשה. והשיבו ת"ל המטהר בין איש בין אשה בין קטן. השיבו בחכמה ודעת על פי מה שבארתי (תזריע סי' קן) ששם "איש" יבא לפעמים לציין המין ומגביל אל שם אשה, וכן יורה על איש גדול בשנים כמו שבארתי (ויקרא סי' י') שזה ההבדל בין שם "איש" ובין שם "אדם" שכולל גם אשה וקטן עיי"ש. ולפעמים יבא שם "איש" להורות על הכללות או אל חיבור המתואר אל התואר כמו "איש צרוע", "איש טהור" ואז לא בא על הכוונה למעט אשה, כמו "איש דמים", "איש מרמה", "איש בליעל", וכדומה. וז"ש ת"ל "המטהר" פי' הלא אמר "האיש המטהר" ובא שם איש לחבר המתואר עם התואר ובזה לא בא על הכוונה למעט אשה, אם כן למה נאמר "איש" – לא חטאת ולא עולה. ר"ל ואם כן היה מספיק בשם "מטהר" לבד, ועל כרחנו שאינו מדבר רק מאשם ולוג שמן שמכשירים והם גם כן מטהרים כמו האיש ולכן צריך להבדיל ביניהם בשם "איש". אולם לפי זה יפלא למה האריך הכתוב וחלקם לשני כתובים? כן היה לו לומר "והעמיד הכהן המטהר את האיש המטהר ואת כבש האשם ואת לוג השמן והניף אותם תנופה"! וז"ש (במשנה ד) אם כן למה נאמר "אשם" פי' למה נאמר האשם במאמר בפני עצמו והאריך ללא צורך אחר שבמ"ש "ואותם" כיון על האשם? למה חזרו בכתוב בפסוק והאריך בחנם?) והשיבו שאם יכתב כן נאמר שמ"ש "והניף אותם תנופה" קאי גם על האיש המטהר ונאמר שגם האיש טעון תנופה (בשגם הסברה נותנת כך כמ"ש שיכול הואיל ואשם

בא להכשיר והאיש בא להכשיר וכולי). לכן חלקם ואמר תחלה שיעמיד את האיש המטהר ואותם שהם האשם ולוג השמן. ופירש למה יעמידם – "ולקח הכהן וכולי והקריב אותו לאשם ואת לוג השמן והניף אותם" (רק האשם והלוג יניף, לא האיש) ואחר כך מפרש למה העמיד האיש כדי ליתן עליו מדם האשם ומן השמן.

סימן מד

לפני ה' פתח אהל מועד: כי אין המצורע רשאי לכנס בעזרה וכבר בארנו (צו סי' כו) כי כל מקום שכתוב "לפני ה'" הוא לפי הענין, כי בקדושה מדרגות מדרגות יש.

סימן מה

והקריב אותו לאשם..והניף אותם תנופה: מ"ש "והקריב אותו לאשם" אי אפשר לפרשו שיקדישנו לשם אשם, דמה משמיעני וכבר ידענו שכל הקרבנות יקדיש תחלה כמו שלמד בספרא (ויקרא סי' יג) מן "יקריב קרבן" שיקדים הקדשו להקרבתו. ועל כרחנו פירושו שיכינהו לקרבן אשם על ידי התנופה והוא כעין כלל ופרט שמפרש מ"ש "והקריב אותו לאשם" היינו על ידי שיניף אותם תנופה. אולם למה כפל והאריך? פירשו חז"ל בספרא (מובא במנחות דף סא) שמ"ש "והניף אותם תנופה" היינו שיניף שניהם כאחד שכלל בלשון כשהזכיר שני פעולים והזכיר הפעל בלשון רבים, יעשו שניהם כאחד כמ"ש בספרא ויקרא (פ יט) "והקטירו" – שלא יערב חלבים בחלבים. "והקטירם" – כולם כאחד. ולכן הוסיף "והקריב אותו לאשם" שפירושו "והניף אותו" ללמד שיצא גם אם הניף אותו בפני עצמו. אולם הלא יש לומר שיניף ויחזור ויניף דהיינו תחלה יניף כל אחד בפני עצמו (ועל זה אמר "והקריב אותו") ואחר כך יניף שנית שניהם כאחד (ועל זה אמר "והניף אותם"). משיב ת"ל להניף תנופה ולא תנופות שלכן הוסיף שם הפעולה על הפעל ללמד שיהיה תנופה אחת. ומ"ש לפני ה' במזרח כבר התבאר (פר צו סי' כו) שכל מקום דכתיב "לפני ה'" בתנופה היינו במזרח עיי"ש.

סימן מו

ושחט את הכבש במקום אשר ישחט את החטאת ואת העולה במקום הקדש: כבר אמר בתורת האשם (פר' צו) "במקום אשר ישחטו את העולה ישחטו את האשם"

ולמה באר זה שנית באשם מצורע? פירשו חז"ל מפני שהיינו טועים דאשם מצורע כיון שטעון העמדה לתנופה צריך לשחטו במזרח במקום שהניף, וכן מה שכתוב "והניף אותם לפני ה' ושחט" פירושו ושם ישחט. לכן אמר "ושחט...במקום אשר ישחט את החטאת והעולה", והם אינם טעונים תנופה. ומה שהוסיף "במקום הקדש" פירשו במשנה ט' מפני שיש לטעות שמ"ש "במקום אשר ישחט את החטאת" היינו באותו מקום הפרטי על הטבעת ששם שחט החטאת, כי בעזרה היו כד' אמה מקום הטבעות ששם תולין ומפשיטין, והייתי סבור שמקפיד שעל טבעת ששחט החטאת ישחט האשם, לכן באר "במקום הקדש" שאינו מקפיד רק על המקום הכללי המקודש שהוא צפון. ועדיין קשה למה אמר "במקום אשר ישטו את החטאת ואת העולה"? ודי לומר "במקום אשר ישחטו את העולה" (כמו שכן אמר תמיד בפרשת חטאת ובפרשת אשם "ושחט את החטאת במקום העולה" מפני ששחיטת צפון מפורשת בעולה). והשיב אין לי אלא אשם במקום הקדש, מנין אף חטאת במקום הקדש, וזה על פי מה שבאר בספרא (ויקרא סי' ער) שצריך כמה פסוקים ללמד שכל חטאות טעונה צפון מפני שיש לטעות. ובאר שם (פ"ח משנה ג) שאחר כל הלמודים עדיין יש לטעות בחטאת מצורע שאינה חטאת קבוע ולא מכפרת, ולכן אמר בחטאת מצורע ביחוד "במקום אשר ישחטו את החטאת" ללמד שגם חטאת מצורע הוא בצפון. עיי"ש. וזאת כוונת הספרא משנה י'.

סימן מז

כי כחטאת האשם הוא לכהן: י"ל דין אשם זה הוא כחטאת לענין שיבא מן החולין וביום ובידו הימנית. וכבר מובא היקש זה בספרא ויקרא (מכילתא דחובה פי"ח משנה ו) על "ואת השני יעשה עולה כמשפט", וצו (פרק ג מ"ג) על "כחטאת וכאשם", ושם (פרק ט משנה א) על "כחטאת וכאשם" ובגמ' (חולין דף כב ובזבחים דף צח) אמר דביום כדי נסבא. ובמנחות (דף פג) אמר דגם בידו הימנית כדי נסבא. ובמ"ש מה חטאת טעונה כלי עי' ביומא (דף סא: ד"ה מה), ובזבחים (דף מז: ד"ה מה) פלפלו בזה. ומ"ש מה חטאת דם מזבח מתירו ר"ל דלא תימא דסגי ליה בדם מתן בהונות לבד,

כדין כל דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל וכו' (כמ"ש בברייתא דיג' מדות וביבמות דף ז ובזבחים דף מט)

סימן מח

כי כחטאת האשם הוא לכהן קדש קדשים הוא: בל נטעה שפירושו שהאשם דומה בכל פרטיו לחטאת כבר ריבה בפ' צו (סי' עח) ממ"ש "זאת תורת האשם..ואת דמו יזרק על המזבח סביב" שהוא זריקת דם למטה מחוט הסקרא, כאשר התבאר בעולה ובשלמים שאמר גם כן לשון זה. ואמר "זאת תורת האשם" שבזה תורה אחת לכל האשמות ודם אשם מצורע בתורה זו, כן גריס רש"י ובילקוט כמ"ש בקרבן אהרן. ודייק לאמר "האשם הוא לכהן" היינו מתן דם המזבח שהוא המתירו לכהן כמ"ש מה חטאת דם מזבח מתירה אף אשם דם מזבח מתיר, שההיקש הוא בדבר הנוגע בחטאת לכהן וממילא נודע שמתן דם מזבח קודם לבהונות דהא הקדים מתן דם המזבח במ"ש "כי כחטאת האשם הוא לכהן" ואחר כך הזכיר מתן בהונות. וז"ש איני יודע איזה יקדום וכולי מה מצינו מכשירו לכהן המזבח המזבח יקדום. והנה לענין מקום השחיטה אמר במקום החטאת והעולה, ופה אמר "כחטאת האשם הוא" ולא כעולה ר"ל "הוא", דהיינו עצמות האשם, הוא כחטאת, לא כעולה, שרק מקום שחיטתו כעולה, לא עצמותו, שצריך שיהיה לשמו, ואם שחטו שלא לשמו אינו כעולה דכשרה, רק כחאטת שפסול שלא לשמו וז"ש "הוא" פרט לששחטו שלא לשמו. ומ"ש "קדש קדשים הוא" מיותר שכבר באר בפ' צו ב"זאת תורת האשם קדש קדשים הוא", ועל כרחנו שבא פה על דבר הנלוה אל האשם במצורע לבד שהוא לוג השמן שגם הוא ק"ק. ומה שהוסיף מלת "הוא" שמבואר אצלינו בכל מקום שמיותר ובא לדרשה, פירושו רק אם הלוג הוא כשיעורו, לא אם חסר ממנו כל שהוא.

סימן מט

ולקח הכהן מדם האשם ונתן הכהן: מה שחזר שם "הכהן" שני פעמים זר מאד כי אין דרך להחזיר שם הנושא רק, או בתחלת ענין או כשהפסיק בנושא אחר בינתים. ומלבד זה בארנו (באילת השחר כלל קנא) שבשני פעלים הבאים זה אחרי זה שהא' משלים פעולת השני כמו, "ולקח..ונתן", לא יחזור אף הכינוי עיי"ש. ותמיד אמר

"ולקח הכהן..ונתן" כמ"ש בחמשת מיני החטאת. מזה הוציאו חז"ל שבא ללמד שלקיחה זו תהיה בעצמו של כהן. וכבר בארנו (באה"ש כלל קנט, קס) שדרך הכתוב לחזור שם או פעל שנית להקיש השמות או הפעלים זה לזה, וזה אחד מדרכי ההיקש עיי"ש. וכן חזר שנית שם "הכהן" להקיש שלקיחת הכהן תהיה בגופו כמו שהנתינה הוא בגופו. וז"ש מה נתינה וכולי. ובריית׳א זו מובאת ביומא (דף סא:, וזבחים דף יז). והתוס' נתקשו מנין לו זה, והדבר ברור כמו שכתבנו. ואמר (במשנה ד) דקבלת הדם להזות על המזבח היה צריך כלי כמו בחטאת דכתיב כחטאת באשם (וכנ"ל סי' מז). ואם כן היה צריך ב' כהנים שאי אפשר שכהן אחד יקבל ביד ובכלי. ומ"ש שהמצורע טובל בלשכת המצורעים כדתנן (בפ"ב דמדות) ד' לשכות היו בעזרת נשים וצפונית מערבית היתה לשכת המצורעים. ור' יהודה אומר לא היה צריך טבילה, ובתוספתא איתא שהשיבו לו "לא מן השם הוא זה אלא כל הנכנס לעזרה דרך שער נקנור היה טובל באותה לשכה", וביומא (דף ל:) האריכו בזה.

סימן נ

על תנוך אזן: מלת "**תנוך**" לא נמצא בשום מקום רק בענין נתינת מתנת דם. ויש לפרשו שעיקרו "**תוך**" כי מצאנו כמה שרשים שהנו"ן שבאמצע נוספת ונופלת כמו "אף"-"אנף", "איש"-"אנוש", "בת"-"בנת", "חטה" מן "חנט", וכן לדעתי "טף" נגזר מן "טנף", "מכנסי בד" מן "כסה", וכן "עף"-"ענף", "בין עפאים יתנו קול" כמו "ענפים". ור"ל תוך אזנו. ויש לפרשו גם כן שתי"ו "תנוך" הוא מאותיות האמנתי"ו הנוספים בראש השם כמו "תפלה" "תחנה" "תעודה", וכן בשמות שהתי"ו שורש הוא נוספות לרוב – "תאב" מן "אבה", "תבל" מן "בלל", "תהום" מן "הנה", "תכן" מן "כן", "תמה" מן "מה", "תנור" מן "נור" בארמי, "תושיה" מן "יש" ויהיה שרשו "**נך**" מענין "אנך" שהיא הבדיל שמעמידים בגובה החומה, וכן יבואר על גובה האוזן כמו שתרגם אונגלוס על רום אודנא. ואמרו חז"ל שוא מלה מורכבת מן **תוך** ו**נוך**, והוא המקיף הפנימי באזן שקשה כסחוס שהוא גם כן תוך קצת. ובהוראה זו הנו"ן שבאמצע להקטין ה"תוך" כמו בשם "אנוש", "בנת" שהנו"ן להקטין, כמו מן "איש"-"אישון עין". וכן תרגם יונתן על גדירא מצעא. ובפסיקתא זוטרתי: זה גדר האמצעי הקרוב לגבוה של אזן.

סימן נא

ולקח הכהן מלוג השמן ויצק: משמע שצריך שיצוק מן הלוג השלם, לא מן החסר, מדלא אמר "ולקח הכהן מן השמן" כמ"ש בפסוק כו "ומן השמן יצק". ולכולי עלמא עד היציקה לא קבעה (דריש לקיש דסבירא ליה דכלי קבעה אתותב במנחות דף ט) ורבי עקיבא ס"ל דיציקה קבעה, ור' שעמון ס"ל דגם יציקה לא קבעה עד ההזייה ואינו דומה לקמיצה במנחות. ופלוגתתן מובא בנגעים (פרק יד מ"י)

סימן נב

ויצק על כף הכהן: היל"ל "ויצק על כפו" ומבואר אצלינו (באה"ש כלל קלח) שבמקום שכפל את השם מורה שאינו השם הראשון, מזה למדו שיצק על כף כהן אחר. ובכל זאת בארנו שם שאינו יוצא מידי פשוטו שמוסב גם על נושא הקודם ולזה אמר שאם יצק לכף עצמו יצא.

סימן נג

וטבל: ולא המספג התבאר למעלה (ויקרא סי רטז) ומ"ש וטבל והזה על כל הזייה טבילה למד לה ממ"ש שנית "והזה מן הדם" ובארתיה היטב שם (סי' ריז עיי"ש)ומ"ש נאמר כאן אצבעו וכולי התבאר (שם סי' ריח). ומ"ש במשנה ט כנגד בית קה"ק למד לה ממ"ש "לפני ה'". ומ"ש שנית ועל כל הזייה טבילה כיון על מה שדירש בספרא ויקרא (סי' רכא) שבע פעמים ולא שבע טיפין.

סימן נד

על דם האשם: ובמצורע עני כתיב "על מקום דם האשם" ומזה מבואר שאי אפשר לפרש מלת "על" דוקא שיהיה הדם למטה והשמן למעלה דהא אמר שדי בשהוא על מקומו כמו, "אל מקום הדשן" – אף על פי שאין שם דשן, "אל מקום המזבח אשר עשה שם בראשונה" (בראשית י״ג:ד׳). ועל כרחנו שפירוש "על" כמו "על עולת התמיד יעשה" שהוא כטעם מלבד, שר"ל על עולת התמיד שנעשה כבר, וכן די אם היה הדם תחלה אף שנתקנח. וז"ש שיקדם הדם לשמן א"א וכולי ת"ל אל מקום דם האשם. ואם היה כתוב "אל מקום" לבד הייתי אומר שיוכל להקדים השמן, ודומה כמו "ומקום לנו ללון", "ושמתי לך מקום אשר ינוס שמה" וכמ"ש בספרא נגעים (פרשה ד) קרוי הוא מקומו עד שלא בא לשם. ובגמ' מנחות (דף י) אמר אם יכתב "על מקום" הוה

אמינא דוקא נתקנח אבל איתיה להוי חציצה, ומלת "על דם" כולל שיהיה הדם תחלה ושיכול להזות השמן על הדם.

סימן נה

אין לו בהן ואזן: סבירא ליה לת"ק דאין לו תקנה דבעינן קרא כדכתיב ומיירי בשנקטע משנזקק לטהרה כמ"ש בסנהדרין (דף מד), ור' אליעזר ס"ל דלא בעינן קרא כדכתיב, ור' שמעון ס"ל דרק בהן מעכב, לא ימין. והספרא ציין הדין פה, לא בתחלה בפסוק יד', לרבותא דאף שנקטע הבהן בין נתינת דם לשמן סבירא ליה לר' אליעזר דנותן על מקומו (ולמ"ש הפסיקתא זוטרא דר"א למד לה מן "על מקום דם האשם" דנותן על מקומו ניחא בלי זה, אך אם כן איך מוכיח בגמ' דס"ל דלא בעינן קרא כדכתיב?) ובענין אי בעינן קרא כדכתיב הארכתי בחבורי ארצות החיים הל' תפילין (סימן כז) בפלפול רב ועצום.

סימן נו

והנותר בשמן אשר על כף הכהן יתן..וכפר: ר' עקיבא דייק ממ"ש "יתן על ראש המטהר וכפר עליו" משמע דהכפרה תלויה בנתינה זאת. ור' יוחנן בן נורי דייק ממ"ש "והנותר" דהיינו אם נותר יתן, ואם לא נותר אינו מעכב.ופלוגתא זו מובא בנגעים ובזבחים (דף ו). והגמ' ביומא (דף סא) מקשה ע"מ דאמר דמתנות בראש אין מעכבים מאי טעמא? אילימא משום דכתיב "והנותר" אלא מעתה "והנותרת מן המנחה" הכי נמי דלא מעכבי?! שאני התם דכתיב מיתר והנותר ע"כ פי' שה"א של "והנותר" יש לפרשו שהיא ה"א הידיעה על כי בודאי יותר, וגם ה"א ד"והנותרת מן המנחה" כי בודאי יותר ממנה אחר שאין לוקח רק הקומץ, וכמו דקיי"ל דשירי חטאת העוף מעכב [ולא כר' ישמעאל שאמר (זבחים דף סד) "והנשאר בדם ימצה" אם נשאר ימצה ואם לא נשאר לא ימצה, רק ה"א ד"והנשאר" הוא ה"א הידיעה]. אולם פה שכתוב תחלה "ומיתר השמן" בלא ה' הידיעה אי אפשר לפרש שמ"ש אחר כך "והנותר" הוא ה' הידיעה, שאם השיריים הראשונים אין ידועים בבירור איך יהיה השיריים דשיריים ידועים?! ועל כרחנו שה"א ד"והנותר" הוא ה"א התנאי – אם נותר, ואם לא אינו מעכב.

סימן נז

ועשה הכהן את החטאת: כבר בארנו (ויקרא סי רמח) שיש הבדל בין אם ישמש בלשון **הקרבה** ובין כשישמש בלשון **עשיה**. שלשון "עשיה" יבא על תקוני הקרבן ואיכות פעולתו כיי"ש. ויש עוד הבדל בין כשבא פעל "עשיה" על הבעלי חיים ובין כשבא על שם הקרבן כי כשאומר "יקח שתי תורים..ועשה הכהן את האחד חטאת" פי' שיקדישהו לחטאת, כמ"ש בספרא. וכן כשאמר "והקריב אהרן את השעיר..ועשהו חטאת" היא קריאת השם. אבל כשאמר "ועשה את החטאת" פי' שיעשה כל תקוניו ופרטיו לשם חטאת כמ"ש בספרא ובזבחים (דף ח:) וכן אמר בזבחים (דף ד) "ואת האיל יעשה זבח שלמים"--שיהיו כל עשיותיו לשם שלמים, ובדף ז) "ועשית פסח" – שיהיו כל עשיתויו לשם פסח, (ובדף ח) "ועשה את חטאתו" (במדבר ד) – שיהיו כל עשיותיו לשם חטאת.

סימן נח

ועשה הכהן את החטאת וכפר: למה אמר פה "וכפר"? הלא בסוף הפרשה סיים "וכפר עליו הכהן וטהר". פירשו שבא ללמד שרק החטאת והאשם מעכבים, לא העולה ועל כן בסוף מעשה האשם ומתן שמן (שהוא גם כן מעכב כמ"ש תוס' זבחים ו: ד"ה לא) אמר "וכפר עליו הכהן", וכן אחר מעשה החטאת – כי הם עיקר הכפרה. אבל מ"ש "וכפר" בסוף הפרשה צריך לדרוש שיתבר (בסימן סב) כי העולה אין מעכב. ואם לא יאמר רק פעם אחד "וכפר" בסוף הפרשה, נאמר שמוסב על כולם ושכולם מעכבים.

סימן נט

וכפר על המטהר מטומאתו ולא מזובו: ר"ל שאם יאמר "וכפר על המטהר" נאמר שיהיה טהור לגמרי ואם יש עליו טומאת זיבה אינו מביא קרבנותיו. לכן אמר "מטומאתו", שדי אם יטהר מטומאה זו שהוא טומאת צרעת עף על גב שעוד יש עליו טומאה אחרת. וכך כתבו התוס' (ביבמות דף קד, גיטין כח, זבחים עד, מנחות סב) דהא דאמרינן ערל וטמא משלחין קרבנותיהם אע"ג שאין ראוים לסמוך ילפינן ממ"ש בתורת כהנים מזובו ולא מנגעו. ודבריהם תמוהים, מה סמיכה יש בקרבן זב וזבה שמביאים תורים ובני יונה?! **וצריך להגיה בכל אלה המקומות** – "**מטומאתו ולא מזובו**", ומביאים ראיה שפיר כי בקרבן מצורע יש סמיכה וכשהוא זב אינו יכול

לסמוך. ובירור דברי הגהה זו תראה מדברי התוס' מועד קטן (דף טו ע"ב ד"ה אחרי) שהק' ע"מ שפי' דמצורע אינו משלח קרבנותיו ממה דאי' (בפ"ק דמגילה) מזובו ולא מנגעו דמשמע שאם יטהר מזובו יביא קרבן אעפ"י שהוא מצורע ופי' דאיירי לענין טומאה, וזה סותר לכל אלה המקומות שפי' לענין קרבן! וכן למה הביאו בכל אלה המקומות מן התורת כהנים והלא היא גמ' (במגילה דף ח, ונדה דף לז), ואין דרך התוס' להביא בשם התורת כהנים מה שמנצא בגמרא... ומבואר שבכל אלה המקומות הוכיחו מן התורת כהנים יפה ונפל טעות סופר בדבריהם וצריך לומר "מטומאתו ולא מזובו". ובזה יתישבו כמה תמיהות למעיין, והמפרשים לא הרגישו בזה ותודה לאל מקום הניחו לי.

סימן ס

ואחר ישחט את העולה: פי' שהעולה תהיה אחר זריקת דם החטאת. וכבר כללנו (לקמן סי' פו) שיש הבדל בין מלת "אחר" ובין מלת "אחרי כן" או "אחר כן". שמלת "אחר" מורה אחר מעשה יחידי ור"ל אחר זריקת דם החטאת, לא אחר מתן בהונות, כי אדם מביא אשמו היום ולוגו אחר כמה ימים (כמו דאיתא בזבחים דף מד ובמנחות דף טו:) ואם כן מקריב את העולה קודם מתן שמן וכן לא אחר הקטרת איברי החטאת כמו דקיי"ל דאיברי עולה קודמים לאמורי חטאת, וז"ש אחר המעשה הזה דוקא.

סימן סא

והעלה הכהן את העולה: אחרי הדרישה והעיון מצאתי שלא השתמש בספר התורה על הקרבת עולה בפעל "העלאה" בשום מקום רק אם מדבר בבמה או בפעם הראשון שחנכו המזבח שכן תמצא לשון זה בבמה (בראשית ח' וכב', שמות כד ולב', ויקרא י"ז:י"א', דברים יב' וכז') ובחינוך המזבח - "ויעל עליו את העולה" (שמות מ':כ"ט). אבל בהקרבה על מזבח שבמקדש יזכיר לשון "עשיה" או "הקרבה" או "הקטרה". [ומ"ש "לא תעלו עליו קטורת זרה" ר"ל אף לא תעלו וכל שכן להקטיר] ולא נמצא רק מ"ש "השמר לך פן תעלה עולותיך בכל מקום אשר תראה כי אם במקום אשר יבחר... שם תעלה עולתיך" הוא נגד לשון "לא תעלה" שמדבר בבמה, אמר - שם תעלה, וגם אמר "ושם תעשה". והגם שבנביאים וכתובים לא דקדק בזה, בספר

התורה נשמר בלשון זה. ולפי זה מ"ש פה "והעלה את העולה" בא שלא כמשפט הלשון. מזה הוכיחו חז"ל שמרבה אף ששחטה שלא לשמה ובזה יש חידוש בהעלי' שמותר להעלותו על גבי המזבח (כי אם הוא כבר על המזבח אין זה חידוש דקיי"ל שכל הפסולים אם עלו לא ירדו) ולכן אמר "ואת המנחה" ללמד שגם מנחת נסכים קרבה, אעפ"י ששחט העולה שלא לשמה ואין הנסכים מתקדשים אלא בשחיטת הזבח ושמן שהפריש לשם מנחה זו פסול למנחה אחרת, מכל מקום הנסכים ממ"נ כשרים כיון שהקרבן כשר, וזה כוונת הרמב"ם (פרק יט מהל' פסולי המוקדשין ה"ז) למעיין היטב.

סימן סב

והעלה הכהן את העולה: אמר ששחיטת העולה יהיה אחר הקרבת דם חטאת שבו תלוי הכפרה, ואחר כך יעלה העולה שהם איברי העולה קודם אימורי החטאת. וז"ש מלמד שאיברי עולה קודמים לאמורי חטאת וכמ"ש בזבחים (דף פט:) ומ"ש ר' שמעון חטאת דומה לפרקליט מובא בזבחים דף ז עיי"ש והנה בארנו (באה"ש פט"ו) שאין מתפארת הלשון להחזיר את השם בכל פעם, והיה לו לומר "והעלה הכהן אותה". וגם מה שסיים "וכפר עליו הכהן" הלא אין העולה מכפרת? ולא מצאנו כפרה אצל עולה בשום מקום (כמ"ש ויקרא סימן לג), והכפרה אינה אלא באשם וחטאת (כנ"ל סימן נח). מזה הוציאו חז"ל עוד כוונה שנייה דרושיית. תחלה אמר "ואחר ישחט את העולה" וזה לכתחלה צריך שתהיה העולה אחר החטאת אבל בדיעבד יצויר שהעלה את העולה ואת המנחה תחלה ואחר כך "וכפר עליו הכהן בדם החטאת וטהר" – שבדיעבד אין זה מעכב. ובפסחים (דף נט) אמר רבא על זה "והעלה" – שהעלה כבר, כיון למה שכתבנו והוסיף שלפי הדרוש אין זה וי"ו המהפכת העבר לעתיד רק פעל "והעלה" הוא עבר גמור, והוי"ו הוא וי"ו התנאי – ואם העלה את העולה תחלה, וכפר אחר כך בהחטאת וטהר.

סימן סג

ואם דל הוא ואין ידו משגת: שם דל מורה על המעטת איזה דבר ממה שהיה בין בגוף על ידי חולי ורזון – "מדוע אתה ככה דל בן המלך (שמואל ב י"ג:ד')

"דלות ורעות תואר" (בראשית מ"א:י"ט), על המעטת הכמות "דללו וחרבו יאורי מצור" (ישעיה' יט), על המעטת הכבוד - "ודל כבוד יעקב" (שם יז), וגם על עם או משפחה שנתמעטה - "הנה אלפי הדל במנשה" (שופטים ו':ט"ו). והואשם מצטרף שיצויר שהוא עשיר בערך איש אחר ודל לפי ערכו הקודם כמו "ובית שאול הולכים ודלים" (שמואל ב ג':א'). ולכן במ"ש "אם דל הוא" לא נדע שהוא דל בהחלט. והוסיף "ואין ידו משגת". ואם יאמר "אין ידו משגת" נוכל לבאר שאינו משיג לקנות. לכן אמר שסבת חסרון ההשגה הוא מפני דלותו. ומה שלא באר כן בעולה ויורד וביולדת סמך עמ"ש כאן.

סימן סד

ואם דל הוא: מבואר אצלינו שמלת "הוא" הנלוה אל השם יש בו דרוש תמיד, ולרוב בא למעט אחר. וכן אמר פה - אם המצורע **הוא דל** ובא להוציא אם הנודר דל והמצורע עשיר שיביא קרבן עשיר. ובערכין (דף יז) מפרש דעשיר שהדיר את העני פשיטא לרבנן שמביא קרבן עשרי כמו שבערכין אזלינן בתר הנודר, וכן עני המדיר את העני מביא קרבן עני. ועיקר קרא לעני שהדיר את העשיר שהוה אמינא שדינו כערכין דאזלינן בתר הנודר, מיעט "הוא" ולא נודריו. ורבי ס"ל דגם בערכין כן דאזלינן בתר חיובא דגברא ולא צריך קרא לעני שהדיר את העשיר, שגם בערכין מביא כעשיר, ועיקר המיעוט לעשיר שהדיר את העני - שבערכין אזלינן בתר חיובא דגברא ודינו כעני, ופה דינו כעשיר. ומ"ש היה עשיר והעני יתבאר (בסימן ע)

סימן סה

ולקח כבש אחד אשם: כבר בארנו שכל מקום שכתב שם היחיד אין צורך לכתוב המספר "אחד", ובכל מקום שכתב "כבש אחד" "איל אחד" וכדומה דרשוהו חז"ל כמ"ש (למעלה סי' יז בתורה אור באורך). והשיב ר' נחמיה שמקום הטעות היה מהשג יד דמטמא מקדש, דהוה אמינא כמו ששם מביא שני תורים תחת חטאת, כן פה השני תורים הם תחת חטאת. וצריך הביא עוד כבש לעולה. ורבי עקיבא השיב דמשם אין לטעות כי נאמר בהפך - כמו ששם מביא השתי תורים תחת כל כלפרתו, כן כאן מביא השתי תורים תחת החטאת והעולה שבא לכפרתו (כי האשם הא להכשיר לבד

כמ"ש בערכין). רק מקום הטעות היה מערכין שמביא כפי שתשיג יד הנודר והייתי טועה שהוא הדין כאן אם משיג שני כבשים יביא שתים ותחת המותר יביא תור, לכן אמר "אחד" ולא שתים.

סימן סו

לתנופה לכפר: כבר התבאר (ויקרא סי' לב) שלא מצאנו כפרה בשום מקום רק בזריקת הדם כמ"ש "כי הדם הוא בנפש יכפר" ואם כן בהכרח שגם מ"ש פה "לתנופה לכפר" הם שני ענינים. ופירושו – להניף ואח"כ לכפר על ידי זריקת דם האשם. ואם כן למה הזכיר התנופה? והיה לו לומר "כבש אחד לכפר" או "לאשם". ואמרו שבא ללמד שהתנופה היא מצוה עיקרית באשם מצורע ולכן החטאת והעולה יש להם חלופין, לא האשם, מפני שיקיים בו מצות תנופה וזה המצוה שייכת אל הכפרה שיעשה אחר כן. ומכל מקום אי אפשר לפרשו שהתנופה מעכבת, שדברים שאינם מעיקרי העבודות אין מעכבים כמו סמיכה והפשט וניתוח בעולה ובלולה והגשה ותנופה בכל המנחות, רק שהכתוב מעלה עליו כאילו לא כפר. וכן דריש (ויקרא סימן הנ"ל) עמ"ש "וסמך" – יכול לכפר וכולי והובא בגמ' (יומא ה, מנחות צג).

סימן סז

ועשרון סולת אחד בלול בשמן למנחה ולוג שמן: כבר התבאר (סי' יז ובתורה אור) שכל מקום שבא שם היחדי אין צורך לומר מספר "אחד" כמו שאמר כמה פעמים "עשרון סולת" בלא מספר "אחד". גם לפי חוקי הלשון היה לו לומר "עשרון אחד סולת" כמו "ולוג אחד שמן" כי מלת "סולת" היא נשוא ו"עשרון אחד" נושא – העשרון יהיה סולת בלול בשמן, ובזה דרך להקדים שם המספר כמ"ש במק"א. וע"כ פירשו חז"ל שמלת "אחד" מוסב למטה – "אחד בלול בשמן" שמלמדינו שכל אחד יהיה בלול בלוג שמן (כי סתם "שמן" האמור אצל מנחה הוא לוג כמו שכתבנו בכמה מקומות), וכן דעת בעל הטעמים שחבר מלת "אחד" עם "בלול בשמן" וכיוון לדרוש הזה. ור"נ ור' אליעזר בן יעקב דייקו דיוק אחר שמ"ש "בלול בשמן למנחה" הוא זרות בלשון שתמיד יאמר "מנחה בלולה בשמן", וכן היה לו לומר "סולת מנחה בלולה בשמן" – כי "בלולה" הוא תואר "המנחה", שיש מנחה בלולה ומנחה חרבה, ועל כרחנו שבא

לאמר "בשמן למנחה" היינו בשמן המיוחד למנחה, וקמ"ל שיש שיעור א' מיוחד לכל מנחה שהוא לוג, בין מנחה של עשרון, בין של ששים עשרון. וכך צריך לומר בספרא "ועשרון סולת אחד מלמד וכולי". ומ"ש בסוף "שנאמר למנחה ולוג שמן" עיקר הדרוש הוא מן "למנחה, לא מן "לוג שמן" שבא משום הבהונות ואין לו ענין כלל לזה. וכן בגמ' מנחות (דף פט) כצ"ל ת"ל במצורע עני כתוב "ועשרון (סולת אחד) בלול (ולוג) – למד על עשרון שטעון לוג. וכן אחר כך: "ור' נחמיה וראב"י היא עשרון (סולת אחד) בלול (ולוג) מאי עבדי ליה?" ומה שתפיס לראב"י "למנחה ולוג שמן" עיקר הדורש מן "למנחה" ודברי הגמ' מובן במה שכתבנו. והמפרשים פירשו הדרוש של ראב"י מן "ולוג שמן" והוא רחוק מגבול הפשוט כי זה לבהונות. ולישנא רהיט – "למנחה ולוג שמן" לציין מלת "למנחה" הנדרש שהוא מלת "למנחה" הכתובה אצל "ולוג שמן", לא שהדרוש הוא מן "ולוג שמן".

סימן סח

ולוג שמן: לא היה צריך לומר רק דברים שנשתנה העני מן העשיר שמביא רק כבש אחד ועשרון אחד אבל הלוג שמביא בשוה עם העשיר נדע ממילא. והשיבו שגם בזה נטעה שיביא שליש לוג כמו שמביא הכל שליש.

סימן סט

ושתי תורים או שני בני יונה: כבר התבאר (ויקרא סימן שכח ובפר' אחרי סימן יז) שכל מקום שבא שם הרבים אין צורך לזכור מספר "שנים" דסתם רבים שתים בכל מקום בציווי. ותמיד דרשוהו חז"ל והראו מקום הטעות שהייתי טועה על ידי קל וחמר או סברה שהוא יותר משנים. וכן כאן יהיה לנו ספק בזה אם יכתב "תורים ובני יונה" הגם שבצד אחד יש לדמות ליולדת שמביאה בדלות תור אחד וכבש אחד עולה, וזה דומה לה, שגם מצורע היא מחוסר כפורים. אבל בצד אחר יש לדמותו להשג יד דמטמא מקדש שמביא שנים תחת אחד, וכאן יביא ארבעה, והוא דומה לו ששניהם נוהגים באיש כבאשה (וקרבן יולדת היא רק קרבן נשים) לכן הוצרך לבאר שהם רק "שתי תורים".

סימן ע

ועשה את האחד מן התורים מאשר תשיג ידו. את אשר תשיג ידו את האחד חטאת ואת האחד עולה. ובפסוק כב' אמר ושתי תורים או שני בני יונה אשר תשיג ידו: למה הזכיר השגת יד ג' פעמים? פירשו חז"ל שבפסוק כב' רצה ללמד שאף שבעת שנתרפא היה עשיר ולא נעשה עני עד עת לקיחת קרבנותיו, מכל מקום יביא כעני. וז"ש **ולקח** כבש אחד וכולי ושתי תורים **אשר תשיג ידו** ר"ל בעת הלקיחה כי ממה שכתוב "אם דל הוא" יש לומר שהוא דל בעת שנתחייב ולכן אמר "ולקח.. אשר תשיג ידו" ופה קמ"ל דינים אחרים במ"ש "מאשר תשיג ידו" קמ"ל שגם אם בעת הבאת האשם היה עדיין עשיר ונעשרה עני אחר הבאת האשם – יביא כעני. ולכן אחר שבאר הקרבת האשם אמר "**ועשה** את האחד מן התורים **מאשר תשיג ידו**" ר"ל מאשר תשיג ידו עתה בעת עשיית התורים אף שכבר הביא אשמו. ומ"ש "את אשר תשיג ידו" קמ"ל שגם בהפך, אם היה עני בעת הבאת האשם ונתעשר אחר כך יביא חטאת ועולה כעשיר. וז"ש שגם יביא את אשר תשיג ידו עתה את האחד חטאת וכולי שאם ישיג כבשים לחטאת ועולה יביאם. וקמ"ל דבין לקולא ובין לחומרא אזלינן אחר מעמדו עתה. ומ"ש יכול אפילו הביאא קרבנו עני והעשיר יגמר כעשיר (כן הוא גירסת הקרבן אהרן) ר"ל אם הביא החטאת עוף ונתעשר, יכול יביא העולה כבש? ת"ל "את האחד חטאת ואת האחד עולה" – וכבר בארנו (ויקרא סימן שכט) שבמ"ש גבי זבה "את האחד חטאת ואת האחד עולה" דרשו שממין חטאת תביא עולה, ששני המספרים "האחד..האחד" כששניהם בה"א הידיעה מורה ששניהם זוג אחד מן המספר השלם עיי"ש. וסתמא זו כר"ש דסבירא ליה (בפרק יד דנגעים) ובערכין (דף יז) דהכל הולך אחר חטאת ודלא כר' יהודה.

סימן עא

על המנחה: פירושו מלבד המנחה. וכבר בארתי (צו סימן קד) שיש הבדל בין מלת **על** למלת **מלבד** שהשם הנרמז במלת "על" מורה לרוב שהוא קדום בזמן כמ"ש "על עולת התמיד" וכדומה, וממ"ש "על המנחה" מבואר שמנחה קודמת.

סימן עב

זאת תורת אשר בו נגע צרעת אשר לא תשיג ידו בטהרתו: הנה במ"ש "בטהרתו" פליגי ר"י ור' שמעון ור' אליעזר בן יעקב (כמ"ש בכריתות דף ט ובערכין דף יז), כבר התבאר בסימן ע' שהספרא סתם פה כר' שמעון דהכל הולך אחר חטאת דטהרתו הוא המטהרו מן העון. ולמה כפל זאת? אך בא לאמר "זאת תורת אשר בו נגע צרעת" – רק המצורע יש לו תורה זאת – "אשר לא תשיג ידו בטהרתו" שאזלינן בהשג יד בתר עת הטהרה שהיא החטאת אף שהעשיר אחר הבאת החטאת יגמר כעני, אבל היולדת אין לה תורה זאת, ואם העשירה אחר הבאת החטאת – תגמר כעשיר, כי שם לא כתוב "האחד חטאת והאחד עולה" בה"א הידיעה שנדרש ממין חטאת תביא עולה, רק "אחד לחטאת", וכמו שנתבאר בסימן ע'.

סימן עג

זאת תורת אשר בו נגע צרעת: כבר אמר בראש הפרשה "זאת תורת המצורע" ולמה אמר זה שנית? וכבר בארנו (צו סימן כד) שכל מקום שאומר "זאת תורת" בא לאמר שהוא תורה כוללת לכל. וכן במ"ש "זאת תורת המצורע" היינו שכל המצורעים שוים בתורה זאת. אמנם על זה הייתי אומר שרק בתורה הנזכר בתחלת הפרשה מהבאת הצפרים והתגלחת אבל מה שנזכר אחריו מהבאת הקרבנות אינם שוים בתורה אחת, כי יש הבדל בין קרבן עשיר לקרבן עני. לכן אמר שנית "זאת תורת" בסוף הפרשה להראות שגם הנאמר בסוף הפרשה מדיני הקרבנות שוים בו העני אל העשיר, כי אם רצה העני יוכל להביא קרבן עשיר. ובכל זאת דייק במלת "זאת" – רק זאת הנאמר בפ', שאם דל הוא יוכל להביא קרבן עני, לא אם הוא עשיר. ובכל זאת אמר שפיר זאת תורת" שכולל שכולם שוים ומשמע שכמו שהעני שוה אל העשיר (שאם ירצה יוכל להביא קרבן עשיר) כן העשיר שוה אל העני שגם הוא יוכל להביא קרבן עני על בנו ובתו ועבדו ושפחתו. ובכל זאת אינו מביא קרבן עני על אשתו דהא כתוב "ואם דל הוא ואין ידו משגת" ואשת עשיר ידה משגת מפני שהתחייב לה בתנאי כתובה כמו שפירש ר' יהודה. וכבר דייק במלת "זאת" רק הנאמר בכתוב שאם דל הוא יביא קרבן עני, לא העשיר וזה כוונת הספרא (ומובא כריתות כח, עירובין יז, ונדרים לה)

סימן עד

כי תבואו אל ארץ כנען אשר אני נותן לכם לאחוזה: הזכיר ג' תנאים: (תנאי א) שיבואו אל ארץ כנען שהיא הארץ שבעבר הירדן המערבי שכולו נקרא על שם כנען, לא ארץ סיחון ועוג שאינו נקרא בשם זה. ובספרא (קדושים פרשה ג, אמור פרשה י, בהר פרשה א) דריש מ"ש גבי ערלה ועומר ושמיטה "כי תבואו אל הארץ" – הארץ המיוחדת ולא ארץ סיחון ועוג, שמ"ש "הארץ" בה"א הידיעה הוא ארץ כנען הנז' פה שהוא הארץ הידועה שנתן ה' לאברהם אבינו. (תנאי ב) אשר אני נותן לכם" שאף מן הארץ שנתן ה' לאברהם וכבשוהו ישראל שהוא חלק עמון ומואב שטהרו בסיחון, הם נטלוהו כעת מעצמם לא על ידי מתת ה' שלא יתנם להם על לעתיד לבא. וכן אמר בספרא במקומות הנ"ל ועיין בתשב"ץ (חלק ג סימן קצה) באורך. (תנאי ג) "לאחוזה" שהוא אחר שכבשו וחלקו. וגם מוסיף שיהיה כל אחד מכיר את חלקו כמ"ש "ובא אשר לו הבית" שמאז התחיל חיוב זה. ומובא ביומא (דף יב) ואם דין נגעי בתים היה נוהג בעבר הירדן אחר שכבשו וחלקו תלוי בפלפול המבואר בתשב"ץ הנ"ל ואכמ"ל.

סימן עה

ונתתי נגע צרעת: כשתדקדק תמצא שעל הדברים היוצאים מגזרת ה' לא יאמר לשון נתינה רק אם הם לטוב או שהם לתכלית טוב כמו "וה' נתן קולות וברד", "ונתן מלכיהם בידך" – היא לתכלית טוב. אבל על הדברים הרעים לא יבא לשון "נתינה" רק אם יכוין על הוראת הקיום כמו "ונתתי את עריכם חרבה" (ויקרא כו), "ונתתי את ירושלים לגלים" (ירמיהו ט), "ונתתי את הארץ שממה" (יחזקאל טו) פי' שתשאר שממה ימים רבים. לכן ממה שבא פה על הנגעים לשון נתינה הוציא ר' יהודה שהם לתכלית טוב לכלא פשע ולהתם חטאת כמ"ש "אני אהיה לו לאב...אשר בהעותו והוכחתיו...בנגעי בני אדם" שהוא בשורה והבטחה כמ"ש בפירושי שם. וז"ש בהוריות (דף י) עמ"ש "אשר נשיא יחטא" יכול גזרה?.. מהיכא תיתי אמרי כן. אשכחן דכתיב ונתתי נגע צרעת ואמר ר' יהודה בשורה, הכא נמי נימא גזירה. ע"כ. ר"ל אחר שאמר ר' יהודה שהנגעים בשורה כי אין אדם ניצול מחטא בדרך הטבע הכא נמי יש לומר שנשיא יחטא גזירה שהכתוב יאמר שבדרך הטבע בודאי יחטא כי אין

אדם ניצול מחטא. ור' שמעון השקיף מצד שמצאנו שייחס לשון מתנה לה' בדברים המסודרים מסדר הטבע הקבועה מאת ה' יתברך כמו "ונתתי גשמיכם בעתם", "הנותן יורה ומלקוש בעתו", "נותן שמש לאור יומם", ובבראשית רבה (פ' ז') שלשה מתנה לעולם עיי"ש. ובא למעט נגעי אנסים [היינו נגע הבא על ידי רוח או כישוף, כי שאר אונסים מטמא בנגעים כמ"ש בספרא תזריע (פרשה א' משנה ג)]. לפי זה לר' שמעון מה שכתוב "ונתתי נגע" שייך אל התנאי – "כי תבואו" ואם "ונתתי" אני על ידי סדר טבעי, לא באונס, אז – "ובא אשר לו הבית". ולר' יהודה הוא נשוא המאמר "כי תבואו" אז – "ונתתי נגע".

סימן עו

בבית ארץ אחוזתכם: היה די לאמר "בבית אחוזתכם" שתמיד יאמר שם "אחוזה" סתם. ודרשו "בית-ארץ" – בית הבנוי על הארץ, ומוציא הבנוי על הים ועל האויר שאינו על הארץ (באסכליא פי' על תורן הספינה). אבל הבנוי על העצים ועמודים הוא על הארץ.

סימן עז

אחוזכתם: היה די לומר "בית ארצכם" והוסיף שם "אחוזה" שבא על מקום שאחז בה האדם והוא קנויה לחלקו, וממעט ירושלים שלא נתחלקה לשבטים. ור' יהודה סבר שנתחלקה לשבטים וממעט מקום מקודש שהם בתי כנסיות ומדרשות שהם של רבים ואינם אחוזה ליחידים (כן פירשו ביומא דף יב ובמגילה דף כו). ור' ישמעאל (במשנה ו) דייק כינוי אחוזתכם היינו שלכם ולא של עכו"ם וכמ"ש בגיטין (דף פב).

סימן עח

ובא אשר לו הבית והגיד לכהן: היה די לומר "והגיד לכהן" והוסיף "אשר לו הבית" שלא יגיד על ידי שליח, רק "אשר לו הבית" יגיד. ועדיין היה יכול לומר "והגיד אשר לו הבית" ועל כרחנו פירושו לכתחלה – "ובא אשר לו הבית" בעצמו. ואם לא יוכל לבא, כגון זקן או חולה, "והגיד" (פועל סתמי) – אף על ידי שליח.

סימן עט

יש הבדל בין הגדה לאמירה. ש"המגיד" מבאר פרטי הדבר בכל סעיפיו שמגלה דברים שלא ידע השומע מעצמו. ולכן ממה שכתב "והגיד" ולא אמר "ואמר לכהן"

פירושו שצריך להגיד לו כל פרטיו מאין בא הנגע. וכבר בארנו (סדר ויקרא סימן ו) שמלת "לאמר" יש לו כמה הוראות ואחד מהוראותיו שישיב תשובה להאומר ע"י"ש. ומזה פי' בדרך צחות מ"ש "לאמר" היינו שע"כ יאמר לו הכהן דברי כבושים שהנגע בא על חטא לשון הרע. ורמז על זה "השמר בנגע הצרעת לשמור ולעשות ככל אשר יורו אתכם הכהנים הלוים...זכור את אשר עשה ה'..למרים" ר"ל שכהנים יורו אתכם ויאמרו לכם מוסר שתזכור את אשר עשה ה' למרים שלקתה בצרעת על שדברה באחיה שלא בפניו, וכל שכן המדבר גנאי חברו בפניו. ור"ש באר שגם על גסות רוח באו הנגעים כמו שהיה בעוזיה וכמ"ש במדרש על "עץ ארז ואזוב".

סימן פ

כנגע נראה לי: לא יחליט הדבר שהוא נגע כמורה לפני הכהן רק יאמר דרך ספק – "כנגע". וכן בנגעים וברמב"ם (פרק יד הלכה ד)

סימן פא

יש הבדל בין הפעל "ראיתי" שיראה בכוונה לראות ובמקום אפל ידליק נר ויפתח חלון, ובין הנפעל "נראה לי", שהנפעל נעשה מעצמו מבלי שהכין את עצמו לראות. מזה הוכיחו בספרא ובמשנה מו"ק (דף ה) וחולין (דף י) שבית אפל אין פותחין בו חלונות ש"נראה לי" פירושו מעצמי, לא על ידי הכנת אור ונר.

סימן פב

נראה לי בבית: שלשה פעמים נאמר מלת "בית" אצל ראיה – "כנגע נראה לי בבית", "ואחרי כן יבא הכהן לראות את הבית" (פסוק לו), "וראה והנה הנגע בקירות הבית". ודרשם לג' דרשות (כי היה יכול לכתוב בכינוי): (א) שאף בבית צבוע, כל שנראה הנגע (ב) אף העליה, כי העליה לפעמים אינו בכלל בית ולפעמים הוא בכללו כמ"ש "ויורידהו מן העליה הביתה" (מ"א יז כג) וכתיב "ויבא אלישע הביתה והנה הנגע מת... וישב וילך בבית (מ"ב ד לב-לה) וזה היה בעליה. ולכן ממ"ש שנית "בבית" אצל ראיה מרבה גם העליה. (ג) וממ"ש פה "בבית" בב' דריש שרק מתוכו מטמא ולא מאחוריו. ועי' (בסימן צב) דריש ד' פעמים "בית" שנאמר אצל פשיון.

סימן פג

כבר התבאר למעלה שהאדם לא יצוה אל עצמו וע"כ יצוה הכהן לאחרים.

סימן פד

ופנו את הבית: דע שלשון פינוי הנמצא בנת"ך בבנין הכבד מורה תמיד שמסיר דבר שמזיק למקום אשר הוא שם – "פנו דרך ה'" (ישעיהו מ׳:ג׳), "פנו דרך העם" (שם סב), "פנית לפניה" (תהלות פ), "פנה אויביך" (צפניה ג׳:ט״ו) שמסיר אבני מכשול מן הדרך. ויש הבדל בין לשון פינוי ובין לשון ביעור. המבער מבער הדבר מן העולם ונקשר עם המקום ביחוס שממנו – "ובערת הרע מקרבך" (דברים י״ג:ו׳), והמפנה מסלקו לצד אחד. ובכל זאת גם המפנה הוא מפני שהדבר מזיק אל המקום בערך מה שהוא רוצה לעשות שמה – המפנה הדרך מרים אבני מכשול שיהא דרך סלולה. ואמרו חז"ל "ואנכי פניתי הבית" – מעכו"ם, כי ממה שלא אמר "ואנכי כבדתי הבית" או "הכינותי הבית" מבואר שפינה משם דבר המזיק בערך מה שרצה שיתאכסן שם אליעזר, והוא העכו"ם. וזה דעת ר' יהודה שאמר אפילו חבילי קש ועצים ר"ל שאם נאמר שטעם הפינוי הוא לצורך הכלים עצמם, שלא יתטמאו, ולא לצורך המקום, היה לו לומר "ויוציא כלי הבית", לא לשון "פינוי" דמשמע שהכלים מזיקים לו למלאכתו. ועל כרחנו שהוא גזרת הכתוב שלא יראה הנגע בעוד יש דבר בבית אף שאין מקבל טומאה. וז"ש (במשנה יג) בטרם יבא הכהן לראות את הנגע – לראות את הפינוי ר"ל מ"ש "את הנגע" היינו שלא יראה שם רק הנגע לבד, לא דבר אחר כי יהיה מפונה מכל וכל, ומצד זה יצדק לשון פינוי כיון שכלי הבית מזיקים לו למלאכתו עתה שהיא ראיית הנגע. ור' מאיר דייק סיפא דקרא שאמר "ולא יטמא כל אשר בבית" שמשמע שהוא רק משום טומאה. אמנם מה שכתב לשון פינוי אמר "עסק הוא לפינוי". ובאר זה במ"ש וכי מה מיטמי לו וכולי על מה חסה התורה על כלי חרסו ועל פכו ר"ל הגם שמצד כוונת התורה שחסה על חרסו ופכו לא יצדק לשון פינוי, מכל מקום מצד עסק המפנה שחרסו ופכו אינם שוים כלום, בודאי אינו מוציאם בשביל עצמם רק מפני שמזיקים למלאכתו ומעכבים ראיית הנגע. מצד עסק האיש תפס לשון פינוי וז"ש עסק הוא לפינוי. ובמשנה ה' (פרק יב דנגעים) גריס ר' שמעון אומר עסק הוא לפינוי. ר' מאיר אומר וכי מה מטמא לו וכולי ובא ר' מאיר לפרש דברי ר' שמעון. והנה נמשכתי אחר דברי הרע"ב שלר' יהודה אין חבילי קש וקנים מטמאים וכמו

שכן דעת הרמב"ם גם כן כמו שהוכיח המשנה למלך (פרק יד מהל' טומאת צרעת) באורך, והוכיח כן מסוכה. והניח דברי הגמ' דמו"ק בצ"ע ואכמ"ל.

סימן פה

ולא יטמא כל אשר בבית: כבר התבאר (בסימן הקודם) שלר' יהודה מ"ש "ופנו את הבית" היינו אפילו דברים שאין מקבלים טומאה ואם כן יקשה איך סיים הטעם "ולא יטמא כל אשר בבית" שהוא רק לדברים המקבלים טומאה? פירש סתמא דספרא לשיטת ר' יהודה שהכתוב משמיע שני דברים (א) שיפנה הבית היינו להסיר הכל גם שאין מקבל טומאה מפני שמזיק לראיית הנגע כנ"ל (ב) שבזה ירויח גם כן ולא יטמא כל אשר בבית דברים שמקבלים טומאה. ומשמיעני שלא תאמר שכלים שנמצאו בעת בא הכהן לא נטמאו מיד רק עד שישהא כדי אכילת פרס. לכן אמר "ופנו..בטרם יבא הכהן..ולא יטמא" – שאם יפנה אחר בוא הכהן יטמא תיכף אף שלא שהה שיעור אכילת פרס.

סימן פו

ואחר כן יבא הכהן:יש הבדל בין מלת אחר ובין מלת אחר כן או אחרי כן. שמלת "אחר" מורה שתיכף אחר דבר אחד יעשה דבר השני וכמ"ש למעלה (סימן לג) אבל מלת "אחר כן" או "אחרי כן" מורה שיעשה הדבר השני אחר דברים רבים קודמים. וגם בזה יש הבדל בין "אחר כן" ובין "אחרי כן" שמלת "אחר כן" מציין אחר דברים רבים שנזכרו בענין שהם תלוים זה בזה ומחויבים לקדם אל המעשה שאחריה כמ"ש בספרי (תצא) על "ואחר כן תבוא אליה ובעלתה" – הא אם לא עשה כל המעשים האלה ובא עליה הרי זה בעילת זנות ע"כ שכל המעשים הם כולם מחויבים לקדם אל הבעילה. אבל במלת "אחרי כן" מציין דברים רבים שונים הבלתי תלוים זה בזה ולא מחויבים לקדם להמעשה המתאחר כמ"ש בבראשית רבה (פרשה מד) על "ואחרי כן יצאו ברכוש גדול" א"ר אחא אחר כן אינו כתיב כאן אלא אחרי כן – אחר שאביא עליה עשר מכות שעל מ"ש בענין שעבדום ועינו אותם וידון את הגוי היה לו לומר "ואחר כן" כי הם תלוים זה בזה ומוכרחים לענין היציאה. ובמה שכתב "ואחרי כן" רמז אחר שיביא מכות שונים שאין תלוים זה בזה ולא מוכרחים לענין היציאה,

שאם היה משלח תיכף לא היו באים עליו. ובזהר (פרשת חיי שרה דף קכח) אר"ש בשעתא דעאל אברהם למערתא ואעל שרה תמן קמו אדם וחוה ולא קבולי לאתקברא תמן...אמר אברהם הא אנא זמין קמיה דקודשא בריך הוא בגינך...מיד "ואחרי כן קבר אברהם את שרה אשתו" מהו "ואחרי כן"? בתר דקביל עליה אברהם מלת דא. ומובן במה שכתבנו שהיה שם עוד דברים שונים חוץ מהענין שנזכר בכתוב. ובזה פרשתי מ"ש במדרש בראשית רבה (פרשה סג) הגמון אחד שאל לחד מן אלין דבית סלוני "מי תופס המלכות אחרינו?" הביא נייר חלק ונטל קולמוס וכתב עליו "ואחרי כן יצא אחיו וידו אוחזת בעקב". אמרו ראו דברים ישנים מפי זקן חדש ר"ל שמ"ש "ואחרי כן" מוקשה הא לא היה קודם לו רק מעשה אחד ולכן דרש לפי הדרוש שרמז על מה שיהיה באחרית הימים שיעקב יצא אחרי כן", אחרי עבור דברים רבים ועתות רבות וגלגולי דברים שונים שזה רומז במלת "אחרי כן". ועל זה אמר "וידו אחזת בעקב" שהיד רומז על הכח והממשלה, ממשלת יעקב, וידו יהיה בעקב וסוף. והנה קיי"ל דאסור לכתוב פסוק בלא שרטוט רק לדרשה שרי כמ"ש בגיטין דף ס' ובכמה מקומות וכמ"ש בחבורי על הלכות ספר תורה (ס' רפד) ולמען הראות שלא כתב את הפסוק כפשוטו רק לדרוש בו דרוש נטל נייר חדש (ר"ל בלתי משורטט) וכתב עליו. והנה פה לא הזכיר רק דבר אחד שהוא הפינוי והיה לו לומר "ואחר יבא הכהן" שמלת "אחר" מורה על הסמיכות לדבר אחד קודם לו. לכן אמר הספרא אחרים כיוצא בו שבהכרח יש עוד אחרים ר"ל דברים רבים, שלכן אמר "אחר כן" וכן בהכרח שהם כיוצא בו שהם מוכרחים לקדם לביאת הכהן שזה מוכח ממ"ש "אחר כן" ולא "אחרי כן" והוא חתן ויום טוב שלא יבא הכהן רק "אחר כן" אם אין דבר מעכב כמו הפינוי, מה שאין כן חתן נותנים לו ימי המשתה כמו שלמד ר' יהודה (בספרא נגעים פ"ה) מן "ביום הראות" – דרוש יום שאי אתה רואה בו ורבי סבירא ליה שהוא קל וחמר ועי' במו"ק (דף ו).

סימן פז

וראה את הנגע: כבר בארנו (באילת השחר פרק טו) ובכל הספר שאין מדרכי הלשון לשנות את השם שני פעמים, בפרט פה שבא השם השני למותר לגמרי. ושם בארנו

שבמקום ששנה השם שנית אינו דוקא השם הראשון כמו שדרשו ואש המזבח תוקד על מזבח אחר וכדומה. וכן דרשו פה שיהיו שני נגעים והם נגע אחד ר"ל שיעור שני נגעים, שהם שני גריסין באורך וגריס ברוחב.

סימן פח

בקירות הבית: כבר בארתי (ויקרא ס' שכח) דסתם לשון רבים אין פחות משנים ושיש הבדל בין לשון רבים בציווי הוא רק שנים והבא בספור כולל שנים ולמעלה משנים כמ"ש (תזריע ס'). ואחר שאמר שנית "בקירות הבית" ידעינן שהם ד' קירות. וכן דרשו ספרא ויקרא דבורא דחובה (סימן רכד) "קרנות" "קרנות". ובש"ס "סוכות" "סוכות" וכדומה. ולזה אמר שצריך שיהיו להבית ד' קירות. והנה אי אפשר לפרש "והנה הנגע בקירות" שיהא בשני הקירות דהא אמר אחרי זה "ומראיהן שפל מן הקיר". רק פירוש "בקירות" – באחד מן הקירות, כמו "וכתבתם על מזוזות", "ויקבר בערי גלעד", "בשתים תתחתן בי היום" שפירושם – בא' מערי הגלעד, באחד משתים, וכדומה. וכן דייק רבי עקיבא ממ"ש "וחלצו את האבנים אשר בהן הנגע" שיהיו על כל פנים על שתי אבנים. ור' ישמעאל דייק ממ"ש "שפל מן הקיר" ויצויר שכל הקיר מאבן אחת, הרי די באבן אחת. וראב"ש מקיים שני הכתובים, קיר קירות שיהיו בשני קירות שהם כקיר אחת שהוא בקרן זויות (כמו שמפ' בסנהדרין דף עא ודף פט ובנדה דף יט)

סימן פט

שקערורות: שרשו "שקע" והרי"ש נוספת שכן מצאנו בהרבה מרובעים שאות האחרון נוספת – "גבעול" מן "גבע", "גנזך" מן "גנז", "חרטם" מן "חרט", "ערפל" מן "יערף כמטר", "פלגש"-"פלג" (אשה), "פרשדונה" מן "פרש", "פרשז עליו עננו" מן "פרש" (ועיין מ"ש בזה ויקרא סימן קנב). בפרט הרי"ש שמצאנוהו נוסף גם בראש ואמצע המרובעים – "רטפש" מן "טפש כחלב לבם", "שרביט" מן "שבט", "שרעף" מן "שעיף". וז"ש בספרא שוקעות במראיהן, ולשון הרבים על האבנים כמו "ירקרקות". אולם במה שהוסיף "ומראיהן שפל" פי' הרא"ם שהוא ביאור למלת "שקערורות" בל תאמר שקועות בממשן רק במראיהן. וזה דוחק דבכל מקום אמר "ומראה הנגע עמוק" וידעינן שאין ממשו עמוק כמ"ש תזריע (סימן נב) וכן פה אמר "ומראיהן שפל" ולא

ממשן ולמה אמר "שקערורות"? אולם פעל "שקע" יש לו כוונה אחרת לדעתי כי הוא מורה תמיד על הצולל בעומק – "ככה תשקע בבל" (ירמיהו נ"א:ס"ד), "ושקעה כיאור מצרים" (עמוס ט':ה'), "ותשקע האש" (במדבר י"א:ב') פי' שנטבעה בעומק הקרקע. וכן פה ר"ל שהמראה שקוע בעומק האבנים שגם אם יסיר הטיח ישאר המראה וז"ש שוקעות במראיהם. ומ"ש "ומראיהן שפל" הוא ענין אחר שנראה שפל בערך יתר הקיר כחמה העמוקה מן הצל. ומ"ש ירקרקות ירוק בירוקים התבאר (תזריע ס)

סימן צ

ויצא הכהן מן הבית אל פתח הבית והסגיר את הבית: אם יאמר "ויצא מן הבית" נאמר שיצא לכל מקום שירצה כמו "ויצא האחד מאתי", "והאנשים יצאו" (יהושע ב':ה'). לכן אמר "אל פתח הבית". ואם יאמר "ויצא אל פתח הבית" נפרש אל תחת המשקוף כמו "והוא יושב פתח האהל", "ונצבו איש פתח אהלו". לכן אמר "ויצא מן הבית" שהוא היציאה לגמרי, שהגם שתחת המשקוף אינו בכלל בית כמ"ש בנדרים (דף נו) הנודר מן הבית מותר מן האגף ולחוץ, בכל זאת אינו רשות בפני עצמו שיצדק עליו "יציאה" וז"פ הספרא מובא בחולין (דף י). וכבר התבאר (באה"ש פרק טו) שאין מדרך הלשון לחזור השם בכל פעם והיה לו לומר "והסיגרו" בכינוי. ופירשו חז"ל שאם יאמר "והסגירו" יהיה הכל משפט אחד מדובק – שיצא אל פתח הבית ויסגיר, ואם הלך לביתו והסגיר אין מועיל. מה שאין כן "והסגיר את הבית" הוא משפט בפני עצמו נפרד מהקודם – לכתחלה יצא מן הבית אל פתח הבית ובדיעבד והסגיר את הבית בכל אופן.

סימן צא

ביום השביעי: כבר התבאר (צו סימן מ) שכל מקום שנאמר "ביום" ממעט לילה עיי"ש. ומ"ש במשנה והנה פשה זה פשיון הסמוך, כבר דרש כן בספרא נגעים (פרק יד משנה ט) אצל נגעי בגדים ושם התבאר. ומ"ש והחוזר כב' גריסין יתבאר (בסימן קג).

סימן צב

והנה פשה הנגע בקירות הבית: ארבעה פעמים נזכר "בית" גבי פשיון (פסוק לט', מג', מד', ומח') וממעט ד' דברים. והנה בספרי (שופטים פסקא קצד) ובסוטה (דף מב)

לענין בית שחוזר עליו מעורכי המלחמה, ובפ' תצא (פסקא רכט) לענין מעקה, מרבה בכלל "בית" בית התבן ובית הבקר ובית האוצרות וכולי. ובספרא (בהר) ובערכין (דף לב) מרבה לענין בתי ערי חומה, בתי בדים ובתי מרחצאות וכולי. וכפי הנראה הנחשבים פה הם ממינים אלה וממעט להו מדכתיב בדיוק ד' פעמים "פשה בבית" שיהיה הפשיון בבית עצמו – לא ביצוע ומחיצה וכדומה מיני בנינים שסביבו.

סימן צג

וצוה הכהן וחלצו: כבר התבאר (למעלה סימן ח) שהאדם לא יצוה לעצמו רק לאחר ומבואר שהחליצה בכל אדם. והנה כל עניני נגעי אדם ובגדים נכתבו בלשון יחיד לבד בנגעי בתים שינה הכתוב וכתב, לפעמים בלשון רבים – "וחלצו" "והשליכו" "ושפכו "ולקחו" "והביאו", ולפעמים לשון יחיד – "ואת הבית יקציע", "וטח את הבית". ולמדו רבותינו שכל פעל הבא ביחיד חיובו על בעל הבית לבדו, ופעל הבא ברבים מורה שאם הוא כותל שבינו לבין חברו החיוב על שניהם. וחליצה וקציצה והבאת האבנים כתיב בלשון רבים. (ולקמן ית' שהטיחה מוטל על בעל הבית לבדו דכתיב "וטח"). ובארו שבכותל הסמוך לאויר של שכנו כמו לגינתו, מוטל החיוב על בעל הבית לבדו שלכן כתיב "אחרי חלץ ואחרי הקצות" בשם המקור. וכבר שמרו רבותינו כלל שכל מקום שבא הפעל בלשון רבים הפועלים הם שנים כמ"ש בספרא בכמה מקומות, וכן בגמ' כמ"ש חולין (דף פב) לא תשחטו – הרי כאן שנים, וביומא (דף כו:) ובער ובערו, ושם (דף מג) כ"ר לקחו ונתן, ובמכילתא (בא פ"ג) "ולקחו" – וכי כולם לוקחים?, ושם (פ"ה) "ושחטו" – וכי כולם שוחטים?, וחגיגה (דף יא) "שאל נא" – אחד שואל ולא שנים, ובחולין (דף קלה קלו) כמה למודים, וכן במקומות לא חקר וכמ"ש באה"ש (פרק יח).

סימן צד

וחלצו את האבנים אשר בהן הנגע: באר שני תנאים: (א) "את האבנים" – לא קרדומים או לבנים (ב) "אשר בהן הנגע" – לא אבנים אחרות שלא נתנגעו.

סימן צה

והשליכו אתהן אל מחוץ לעיר: במצורע כתיב "מחוץ למחנה מושבו" ופה "חוץ לעיר". ויש הבדל ביניהם כי "חוץ למחנה" הוא רק במקום שיש לו דין מחנה כמו בירושלים או בעיירות המוקפות חומה, לא כן "חוץ לעיר" היא אף עיר פרזי. וכבר בארנו (ויקרא סימן פה ובכל הספר) ששני פעלים הבאים זה אחרי זה שהשני משלים וגומר פעולת הראשון יבא השני בלא הכינוי – "ויורהו ה' עץ וישלך אל המים" (שמות ט"ו:כ"ה). ובמקום דכתיב בו הכינוי או מלת "אותו" יש בו דרוש כמו שדריש שם – מה דכתיב "והשליך אותה"?. וכן דריש פה – רק אתהן ישליכו חוץ לעיר – לא אדם המנוגע שאינו משתלח רק מערים המוקפים חומה לבד.

סימן צו

אל מקום טמא: שיהיה מקום מיוחד לטומאה ויציינו עליה כי המאהיל על האבנים נטמא. ודעת ר' יהודה שהמקום ישאר טמא אף שניטלו האבנים משם וכמ"ש בתוספתא ר' שמעון איש כפר עכו אומר מקום היה בגליל והיו מציינים אותו, שהיו אומרים אבנים מנוגעות היו בו – משמע שאז לא היו עוד, רק שהיה בעבר. ויש לפרש שר' יהודה סובר כר' יוסי בר' יהודה בנו שנוטל עפר ג' אצבעות מן הבית והוא הדין שעפר ג' אצבעות מקום שאבנים מנוגעות הושלכו לשם טמא. וז"ש לרבות את הניטל היינו שיעור שנוטל עם הנגע דהיינו ג' אצבעות ודייק שהמקום עצמו שהאבנים עליו הוא טמא.

סימן צז

ואת הבית יקציע מבית סביב: בעבור שלשון "ואת הבית יקציע" משמע הבית כולו, הוצרך לומר "מבית", ולא מבחוץ. ועדיין היה משמע שיקלף הבית כולו מבפנים, לכן אמר "סביב" פי' סביבות הנגע, לא כל פנימיות הבית שאם כן מלת "סביב" מיותר.

סימן צח

ושפכו את העפר אשר הקצו: התנה ב' תנאים – (א) רק את העפר, ולא צרורות מאבניה שזה לא נקרא "עפר" רק צרורות. (ב) רק "אשר הקצו" שהוא מה שקצצו על ידי המקצוע, לא העפר שנשר מאליו.

סימן צט

ולקחו אבנים אחרות והביאו אל תחת האבנים: סתם אבנים אין פחות משנים כמ"ש (ויקרא סימן שכח) וגם יותר משתים. ואם כן יקח שתי אבנים או יותר משתים תחת שתי אבנים או יותר משתים, ולא יקח אחד או יוציא אחד.

סימן ק

ולקחו אבנים אחרות: התנה שני דברים – (א) שיקחו אבנים דוקא, לא לבנים שנעשו במלאכה ואין נכללים בשם אבנים. (ב) שיהיו "אחרות" וכבר כללנו (צו סימן יד) שכל מקום שיאמר "אחר" ו"אחרים" הוא המשונה מהקודמים, ופה יהיו אחרים מצד שהם ממקום אחר ולא שיביא אבנים מכותל זה.

סימן קא

ועפר אחר: גם בזה התנה שני דברים – (א) שיהיה עפר, לא סיד וגבסיס, אבל לבני כתושים ומדד (מין עפר) וחרסית כתוש הוא בכלל עפר (וצ"ע בחולין דף פח) (ב) שיהיה עפר "אחר", לא מן הבית עצמו וכנ"ל בסימן הקודם.

סימן קב

וטח את הבית: כבר התבאר (בסימן צג) שכל שבא הפרשה זו בלשון רבים הוא מוטל גם על שכנו וכל שבא בלשון יחיד כמו לקיחת העפר וטיחת הבית מוטל עליו לבדו.

סימן קג

ואם ישוב הנגע ופרח בבית אחר חלץ את האבנים: לשון "שיבה" מורה תמיד ששב אל המקום או הענין שהיה בו תחלה, ופה יש לומר ששב הנגע בבחינת הבית ויש לומר ששב בבחינת המקום הפרטי שהיה שם תחלה. וממ"ש "אחר חלץ את האבנים" משמע שמדבר בבחינה הפרטית, שהגם שחלצו את האבנים ושמו אחרים תחתיהם שב למקום שהיה שם על האבנים החדשים. ולזה כוון בעל הטעמים ששם האתנחתא על מלת "האבנים". וז"ש כשיחזור הנגע לאותן האבנים. ובכל זאת ממ"ש "ופרח בבית" מדבר גם בבחינת המקום הכללי שהיה תחלה בבית ושב לשם וז"ש מנין לרבות את כל הבית ת"ל בבית. וממ"ש "ואם ישוב הנגע" בה"א הידיעה מוסב על הנגע שהזכיר תחלה – "והנה הנגע בקירות הבית" – שלמדנו (בסימן פז) שהוא כשני גריסין.

סימן קד

ואם ישוב הנגע ופרח בבית: כבר בארתי (תזריע סימן קג) שלשון "פריחה" לא יבא על הויית העצם רק על גדולו והפרותו. ולכן בכל מקום שבא לשון פריחה בנגעים פירשו חז"ל על הפשיון שהנגע פורחת ומתרבית ועושה פרי. אולם במקום שאי אפשר לפרשו על הפשיון פירשוהו מענין הוראה ההשאלית שיש לשם "פרח" על מיני הגוונים השונים כמו "ציצים ופרחים" וכמ"ש בספרא תזריע (פרק טז משנה ז) "פורחת" – כמראה ושלא כמראה, וכמו שכתבנו שם (סימן קעז). וכן פירשו פה שפעל "פרח" בא על חילוף מיני הגוונים שהיה ירקרק ועתה בא במראה אדמדם או להפך. ואמר (במשנה ד) שהלא יש לפרש מ"ש "ופרח בבית" הוא מענין פשיון כהוראתו הפשוטה וכמ"ש (פסוק מד) "ובא הכהן וראה והנה פשה הנגע בבית" שמורה שבנגע החוזר צריך שיפשה דוקא, וזה שכתוב "ואם ישוב הנגע" היינו שיחזור **וגם** "ופרח בבית", היינו שיפשה על שיעור שהיה תחלה. על זה השיבו שקבלו גזירה שוה מ"ש "צרעת ממארת הוא" שהוא הלשון עצמו שתפס בצרעת הבגד להורות שדיניהם שוה שהחוזר מטמא אפילו בלא פשיון. וכבר בארנו (תזריע סימן קעב וסימן קעה) שמה שנשתנה דין צרעת הבגד מדין צרעת הבשר (שבכולם אם עמד בעיניו ולא פשה עד סוף ימי הסגרם טהור ובבגד טמא) מפני שבבגד הגם שאינו פושה על שטחו הוא פושה בעומק הבגד כמו שכתוב שם "פחתת הוא בקרחתו" שפירושו שפוחת ומעמיק בעמקו. ופי' בספרא (שם פרק טו מ"ח) פחתת מענין שקיעה בעומק. וכן בנגע הבית אמר "שקערורות" שהוא מענין שקיעה בעומק (כמ"ש למעלה סי' פט), ואם כן גם פה שייך הדין של צרעת הבגד שאף שלא פשה בסוף – טמא. ושלכן אמר בשניהם "צרעת ממארת" מענין ארירה ומענין סילון ממאיר שנוקב ומעמיק. (וחוץ מזה הסברה מורה דבנגעי בשר שטהור אם לא פשה עד סוף ימי ההסגר, לא פשה בשום פעם, אבל פה שתפס הכתוב שפשה בראשון, אם נאמר שאחר חליצה וקוצה אם שב בלא פשיון טהור אינו דומה לשום אחד מהנגעים). ובכל זאת צריך הגזירה שוה דאי אפשר ללמדו מן הדין מצרעת הבגד דשם החמיר שישרף בהסגר ב' שבועות. ועל זה אמר (במשנה ד וה') ודין הוא וכולי הין אם החמיר וכולי.

סימן קה

ואם ישוב הנגע ופרח בבית וכולי ובא הכהן וראה והנה פשה: הנה בארנו בסימן הקודם שבנגע החוזר אין צריך שיפשה על שיעור הקודם ומה שכתוב "וראה והנה פשה" היינו שחזר הנגע וזה נקרא "פשיון" שנתוסף על מה שהיה תחלה על האבנים שחלצו ועתה בא גם על האבנים שהושמו תחתיהם. אולם למה תפס לשון "פשיון", שיש בו מקום לטעות, יתבאר אחרי זה. וזה שנאמר בספרא (משנה ו) אם סופנו לרבות את החוזר מה ת"ל "ובא הכהן וראה והנה פשה" – הנח לו ר"ל שזה ידרוש אחר כך (במשנה ז). והנה לא בארה התורה בפירוש שאחר החליצה וקוצה וטיחה יסגיר שבעת ימים ויש לומר שמ"ש "ואם ישוב ופרח הנגע בבית" הוא אפילו אם חזר בו ביום, אך הלא במה שכתב אחר כך "ואם בוא יבוא הכהן וראה והנה לא פשה וטהר את הבית" בודאי יש זמן מתי יבא ובודאי זמנו ז' ימים כמו בכל הנגעים. והוא הדין בצד הראשון שפשה היינו אחר ז' ימי הסגר וחז"ל סמכוהו עמ"ש "ואם ישוב הנגע" שלשון "שיבה" דומה למ"ש "ואם ישוב הכהן" שהוא בסוף ז' (זה פירוש משנה ו). (פירוש משנה ז) והנה הכתוב לא באר רק אם פשה בסוף ימי ההסגר שאז חולץ וקוצה וטח ולא באר איך הדין בלא פשה, שאין לומר שבזה טהור דהא אמר בפסוק "ואם בוא יבא הכהן והנה לא פשה אחרי הטוח את הבית וטהר" מבואר שקודם טיחה אין מטהר על ידי שלא פשה. וכן אין לומר שגם בזה חולץ וקוצה וטח דהא אמר "וראה והנה פשה וחלצו את האבנים". ועל כרחנו שבזה יסגיר שנית, ודינו כמו בצרעת הבגד שאם לא פשה בראשון מסגיר שנית. אמנם למה סתמה התורה? והלא מלבד שהיה ראוי לפרש זאת הלא יש לומר גם כן שאם עמד בראשון ופשה בשני יתוץ הבית כיון ששבוע שני חמור שאם עומד בשני חולץ וקוצה וטח כמו שיתבאר (במשנה ח) אם כן יש לומר שבפשה נותץ! והשיבו שהתורה רמזה דין זה במ"ש "ואם ישוב הנגע ופרח בבית אחרי חלץ...ובא הכהן וראה והנה פשה הנגע בבית" שכבר התבאר שבנגע החוזר אין צריך שיפשה, וכבר שאל (במשנה ו) אם סופנו לרבות את החוזר מה ת"ל "ובא הכהן וראה והנה פשה", ועל כן פירשו חז"ל שמה שכתב "ובא הכהן וראה והנה פשה", וא"ו של "ובא" ושל "וראה" אינו וי"ו המהפכת העבר

לעתיד, רק הוא וי"ו החיבור, ופירושו אחרי חלץ ואחר הטוח ואחר שבא הכהן וראה כבר קודם החליצה והטיחה שפשה, אם אחר כל זה ישוב הנגע ופרח בבית – ונתץ. אולם לענין מה אמר זה? אם מדבר בפושה בראשון, הלא זה מבואר בכתוב שהחליצה הוא אחר שבא הכהן וראה והנה פשה, ועל כרחנו שבא לרבות אם עמד בראשון ופשה בשני וכיון שאמר סתם "ובא הכהן וראה והנה פשה" דהיינו בין פושה בראשון ובין בשני, ידעינן שפושה בשני דינו כפושה בראשון שחולץ וקוצה וטח, כי הלשון "ובא הכהן וראה והנה פשה" דומה ללשון "ושב הכהן וראה והנה פשה" ומזה ידעינן שמ"ש "ובא הכהן וראה והנה פשה" הוא עבר שכבר נשלם ר"ל שקודם החליצה והטיחה בא כבר "וראה והנה פשה" שאז נותץ (כמו "כי פקד ה' את עמו" (רות א':ו') שהיא עבר שכבר נשלם לפני השמיעה). (ביאור משנה ח ט י) ועדיין לא ידענו מה דין אם עמד בראשון ובשני, שיש לומר שכמו שאם עמד בראשון מקילינן להסגיר עוד שבוע, כן אם עמד גם בשני נטהר לגמרי. והוכיחו דין זה ממ"ש בפסוק מח "ואם בוא יבא הכהן וראה והנה לא פשה הנגע בבית אחרי הטוח את הבית וטהר הכהן את הבית כי נרפא הנגע" ויוכיח זה בשתי פנים: (א) לפי הפשט דהא אמר שרק אחרי הטוח את הבית מועיל אם לא פשה ובאר הטעם מצד שנרפא הנגע שרפואה לא יצדק רק אחר הטיחה שלא שב הנגע, מה שאין כן אם עמד בעיניו ולא פשה קודם הטיחה – לא נרפא הנגע [כי בנגעי בשר שמטהר בלא פשה בסוף ימי ההסגר אינו מטעם רפואה, רק מטעם שעל ידי שלא פשה נודע שאינו צרעת כמ"ש (תזריע יג ו) "ולא פשה הנגע וטהרו הכהן מספחת הוא", ושם כג' וכח' – "צרבת השחין הוא", "שאת המכוה הוא"] (ב) וממ"ש "ואם בא יבא הכהן" במקור לפני הפעל מורה שבא ב' פעמים והוא אם עמד בראשון שנותן לו שבוע שני, שזה רמז בלשון "ביאה" כמו שלמדו ממ"ש "ובא הכהן וראה והנה פשה" ובזה אמר שאם "בא יבא" בכפל, אז אין מועיל "לא-פשה", רק אחרי הטוח, לא אם "לא-פשה" בסוף שבוע שני שלא נרפא הנגע. וז"ש (במשנה ח) ת"ל ובא ואם בא יבא הרי כאן ב' ביאות וכולי אלא את שבא בסוף שבוע ראשון ובא בסוף שבוע שני (ובזה אומר) "וראה והנה לא פשה...כי נרפא הנגע" לא טהרתי אלא הרפוי. ועדיין לא ידעתי מה יעשה לו דיש לומר כיון שהעומד קיל מפושה יסגיר פעם שלישית (וז"ש

במשנה ט ובמשנה ח מה יעשה לו וכולי הין אם החמיר בפושה בשני וכולי) ולמדו זה בדרך הדרוש ממ"ש "ואם בא יבא וראה והנה לא פשה" שמ"ש "וראה והנה לא פשה" הוא לשון בלתי מדויק דהא בנגע החוזר אין צריך פשיון כנ"ל והיה לו לומר "וראה והנה לא שב הנגע בבית" ופי' שבא ללמד שאם בא יבא כהן ביאה אחר ביאה וראה שלא פשה, והיינו אם עמד בראשון ובשני, אז אחרי הטוח את הבית יטהר את הבית – מבואר שגם בביאה השני בסוף שבוע ב' צריך טיחה. וז"ש (במשנה י) ת"ל ובא ואם בא יבא הרי כאן ב' ביאות וכולי. (ביאור משנה יא) ור' ישמעאל לא סבירא ליה דרשות אלה כי מ"ש "ובא הכהן וראה והנה פשה" הוא לדעתו על נגע החוזר וכמ"ש הרמב"ן ז"ל שמלת "פשה" לשון תוספות נאמר על דבר נוסף על אחר כמו "ונוסף גם הוא על שונאינו", "ונוספה נחלתן", ונאמר על דבר החוזר כמו "יוסיף ה' ידו שנית ויתנבאו ולא יספו" שפירושו לא חזרו עוד להנבא, וכן כאן נאמר על החזרה. או כמ"ש המבארים שכל שיבת הנגע הוא פשיון שהרי חלצו האבנים שהיה בהם הנגע ושמו אבנים אחרים תחתיהם והרי הנגע החדשה שבאה עתה על האבנים הוא עודפות על הנגע הראשון, ולפי זה אין לדרוש מלשון זה דבר, רק ר' ישמעאל למד כל זה מצרעת הבגד, אחר שפה כתוב לשון "צרעת ממארת" כלשון שכתבו בצרעת הבגד ידעינין שדין שניהם שוה. ומזה ידעינן שמה ששם בפושה בראשון שורף הבגד ופה חולץ האבנים הוא ענין אחד דחליצת האבנים שבם הנגע עומד במקום שריפת הבגד. ושם מבואר שאם לא פשה בראשון מסגיר, ובשני – בין פשה ובין לא פשה – שורף הבגד, וכן בצרעת הבית אם לא פשה בראשון מסגיר ובסוף שבוע שני – בין פשה בין לא פשה – חולץ האבנים, שזה במקום שריפת הבגד. אולם בנגע החוזר שהדין הוא שיתוץ הבית אי אפשר ללמוד מדין בגד ששם בנגע החוזר שורף הבגד ובבית הרי חליצת האבנים עומד במקום שריפת הבגד, ולפי זה יש לומר שמה שבארה תורה שבבית בנגע החוזר נותץ, הוא רק בדין המבואר בכתוב שהוא אם חזר אחר שפשה בראשון, לא בדין אם חזר אחר שבוע שני (שאין מבואר בכתוב ורק נלמד מבגד), יש לומר שבזה בנגע החוזר חולץ האבנים כמו שבבגד שורף הבגד. ולמדו ר' ישמעאל ממ"ש "אחר חלץ את האבנים ואחרי הקצות את הבית ואחרי הטוח" שמה שכתוב

"אחרי הקצות ואחרי הטוח" הוא למותר ובא ללמד שתמיד כשחזר הנגע אחר חליצה וקוצה וטיחה נותץ בכל ענין, שבין שהיה החליצה וקוצה וטיחה אחר פשה בראשון, בין שהיה אחר פושה בשני ואחר העומד בשני, דאם הדין הוא דוקא אם היה החליצה אחר פשה בראשון לבד היה לה להתורה לבאר זה בפירוש אחר שהאריך לבאר כל הפרטים – "אחר חלץ ואחר הקצות ואחר הטוח" היה לו לפרש גם כן "ואחר שפשה בראשון" כיון שירד לבאר כל הפרטים שקדמו להחזרה. מדוע עזב מלבאר פרט זה אחר שפשה בראשון? ועל כרחנו שרק החליצה וקוצה וטיחה הוא תנאי מוכרח, לא זולת זה, שכל שחלץ וקצה וטח וחזר הנגע שנית צריך נתיצה. (ביאור משנה יב) וכבר בארנו (באה"ש פרק טו) שאין מדרך הלשון להחזיר את השם בכל פעם וכשמחזיר את השם ידרשהו פעמים רבות שרומז על דבר שזולת השם הראשון וכן במ"ש "ולקח לחטא את הבית" ולא אמר "לחטא אותו" דרשו שמלמד שבכל מקום שיצטרך חיטוי (אף שלא בענין שדבר עד הנה מנגע החוזר, רק אם כהה או הלך בשני, גם כן יחטא בצפרים. ומ"ש מכאן אמרו עשרה בתים הם הוא משנה (ריש פרק יג דנגעים) והם (א) כהה בראשון, (ב) הלך בראשון, (ג) כהה בשני, (ד) הלך בשני, (ה) פשה בראשון וחזר אחר חליצה וטיחה, (ו) לא חזר, (ז) פשה בשני וחזר, (ח) לא חזר, (ט) עמד בזה ובזה וחזר, (י) לא חזר. וכולהו למדין מקראי כנ"ל לבד קליפה דכהה בראשון לא נמצא בקרא וכתב הר"ש סוף פרק י"ב דנגעים שמא מדכתיב "כי נרפא הנגע" דמשמע דאין טהרת הבית אלא בריפוי עיי"ש.

סימן קו

בבית טמא הוא: עד עתה היה רק האבנים שבהם הנגע טמאים, לכן היו צריכים חליצה והשלכה אל מקום טמא. והבית לא היה מטמא בימי ההסגר רק את הנכנס לתוכו. ועתה כל הבית טמא מכל סביביו – מתוכו ומאחוריו. וז"ש טמא הוא ר"ל הבית בכללו כי עד עתה לא היה טמא רק מצד הנגע ורק מתוכו.

סימן קז

ונתץ את הבית את אבניו ואת עציו ואת כל עפר הבית: מ"ש את אבניו ואת עציו וכולי בא לפרט שלא כל החומריים שבבית צריכים נתיצה רק אבנים ועצים ועפר

לבד. אולם למה אמר "ונתץ את הבית"? היה לו לומר "ונתץ את אבניו ואת עציו". ועל כרחנו מלמדני שצריך שהבית יהיה מורכב מג' מינים אלה: אבנים, עצים, ועפר. ואם אינו מג' מינים אלה אינו צריך נתיצה. וכן בזה ידעינן שמ"ש בתחלת הענין "ונתתי נגע צרעת בבית ארץ אחוזתכם" היינו רק בבית המורכב מג' מינים אלה ואם קיר אחד משיש או מלבנים אינו מטמא בנגעים כמ"ש (פרק יב דנגעים משנה ב). וזה שקרא בברייתא די"ג מדות דבר הלמד מסופו. ועי' בתוי"ט שם האריך בזה. ופלוגתת ר' ישמעאל ורבי עקיבא ור' אלעזר בר' שמעון במשנה ב' תלוי בפלוגתתן למעלה (פרשה ו מ"ד) עיי"ש ומובא בנגעים (שם משנה ג)

סימן קח

את אבניו ואת עציו וכולי: ממ"ש "אבניו" "עציו" בכינוי היינו רק אבנים ועצים המיוחדים לבית זה ומוציא (א) אבנים השייכים לבית שבצידו. וז"ש מלמד שהוא גורר ומוציא ר"ל כמ"ש במשנה (ב פרק יג דנגעים) האבן שבזויות בזמן שהוא נותץ נותץ שלו ומניח של חבירו, וגורר מן האבן רק חלק השייך לבית זה. (ב) מוציא עצים השייכים לעליה שעל גביו ולכן הקורות שבין בית ועליה אינו נותץ שאינם מיוחדים לבית אחד לבדו שיקראו "אבניו" ו"עציו" וכמש"ש (במשנה ג) (ג) שלא נקרא אבניו ועציו רק אותם שמהם נבנה, לא אותם שהכניס לו אחר כך שאינם אבני הבית (ומ"ש תחלה "את אבניו" – כל אבנים שנבנו עמו, מקומו אחרי זה וכצ"ל את אבניו אבנים שנבנו עמו ולא אבנים שהכניס לו משנבנה). ומ"ש "ואת כל עפר הבית" והיה די לומר "את כל עפרו", בא ללמד דוקא עפר הבית עצמו, לא הנתך והנושר בעת הבנין. והגם שכבר לימד זה בחליצה כמ"ש (פרק ד משנה ו) יכול אף הנושר ת"ל "אשר הקצו", אי אפשר ללמד נתיצה מחליצה שיש בה חומרא שהאבן שבזויות חולץ את כולה כדדרשינן "וחלצו" ששניהם חולצים. ולא חליצה מנתיצה שיש בו חומרא שנותץ את כל הבית.

סימן קט

והבא אל הבית: לשון "ביאה" לא יצדק רק אם בא כולו, לא אם בא אבר ממנו. ובזה יש חילוק: **שבציווי** – צריך שיבא כולו כמ"ש בזבחים (דף כז) על מ"ש "והביאום לה'"

ועל "בבואם אל אהל מועד", דאם רגל בחוץ ואם ציצתו בחוץ – אינו ביאה. **ובאזהרה** – רובו ככולו כמ"ש כאן. וכן בנזיר (דף מג) במ"ש בכהן גדול "על כל נפשות מת לא יבא", ובנזיר "על נפש מת לא יבא" וכן קיי"ל דביאה במקצת לאו שמיה ביאה כמ"ש (בפ"ג מהל' ביאת המקדש) ולא כהשגות הראב"ד שם.

סימן קי

כל ימי הסגיר אותו: דוקא בימי ההסגר, לא אחר שחלץ וקצה וטח, אם נכנס אדם לשם קודם הסגרו אינו טמא. אבל בנגע החוזר שהבית צריך נתיצה – טמא, דהא כל הבית טמא, ומרבה לה ממלת "כל".

סימן קיא

יטמא עד הערב: אבל אינו טעון כיבוס בגדים, והשוכב והאוכל טעונים כיבוס בגדים. וחז"ל קבלו דאפילו לא שכב ולא אכל רק שהה כשיעור אכילת פרס שמ"ש "שוכב" ו"אוכל" הוא לדוגמא, שדרך השוכב לנוח והאוכל לשהות מדת זמן (ועי' באילת השחר כלל יא). ודרך למודם כן הוא: אמר במשנה ו' שאם יכתב אוכל בבית לבד נאמר שר"ל כדרך אכילת בני אדם שמסב ואוכל ונאמר אין לי אלא אוכל דהיינו אוכל בהסבה שהוא שוכב ואוכל, ולא נדע שוכב לבד. לכן אמר "השוכב". וכבר התבאר אצלינו שדבר שיש בו רבותא כתוב תמיד מאוחר ואם כן היה ראוי שיקדים "אוכל" ל"שוכב" שאף השוכב לבד מטמא בגדים. ועל כרחנו שמ"ש "האוכל" אינו דוקא בדרך הסבה, רק אף אוכל בלא שכיבה, וז"ש (במנשה ז) אין לי אלא אוכל ושוכב (ר"ל זה הייתי יודע אם היה כתוב "אוכל" לבד), שוכב ולא אוכל (זה הייתי יודע אם היה כתוב "האוכל" ו"שוכב"), אוכל ולא שוכב (זה נדע ממ"ש ברישא "השוכב" ואחר כך "האוכל") ועדיין לא ידענו לא אוכל ולא שוכב. ולמד זה ממ"ש ב' פעמים "יכבס בגדיו" שהיה לו לומר "והשוכב בבית והאוכל בבית יכבס בגדיו" ועל כרחנו שמאמר השוכב בבית" הוא מאמר נשלם שפירושו השוהה בבית, ומה שכתב "האוכל בבית" הוא בכלל "השוכב" כי גם האוכל שוהה שם, ובא לפרש שיעור השהייה שהיא כדי שכיבה ואכילה ר"ל כדי אכילת קבע שאוכלה בהסבה, ולא מצד השכיבה והאכילה טמא שאם כן היה דיד לכתוב "האוכל" לבד שהאוכל בדרך אכילה שוכב ואוכל,

רק מצד השהייה. ומ"ש במשנה ה' יכול אפילו שהה בכדי אכילת פרס ת"ל והאוכל הוא ציון התחלת הדרוש ומסיק לימוד הזה במשנה ו' ז' ח'. ועי' ברא"ם וקרבן אהרן שהאריכו בזה.

סימן קיב

יכבס את בגדיו: בכל מקום שכתוב כיבוס בגדים בתורה כתוב בלא מלת "את", לבד פה וכן במצורע (פרק יד פסוק ח) כתוב "וכבס המטהר את בגדיו". ואחר העיון במקרא, בכל מקום שהפעול נודע על ידי אחד מאופני ההודעה כגון בה' הידיעה או בכינוי או שהפעול שם העצם כתוב לרוב מלת "את". ובמקום שאין הפעול נודע לא יבא מלת "את" לרוב כמו שכתבנו במקום אחר. ובמקומות שבא הפעול בכינוי ולא בא מלת "את" יש בו איזה טעם מדרכי הדרוש כמו בכיבוס בגדים שלפי האמת אינו מכבס דוקא בגדיו שלובש רק בגדים סתם שנוגע בהם (כנ"ל) לכן כתוב בלא מלת "את" כי עיקרו כאילו כתוב "יכבס בגדים", אבל פה שפי' דוקא בגדיו שלובש בהם, שהם לא יטמאו רק עד שישהא כדי אכילת פרס אבל בגדים שעליו ?? מטמאים מיד כמ"ש (בפרק יג דנגעים משנה ט), לכן אמר "את בגדיו". וכן במצורע שם עיקרו מדבר שיכבס בגדיו לטהרה כמ"ש (בסימן ל') והיינו בגדים שלובש כתוב "את בגדיו". ולפי זה כיבוס בגדים דפה להקל שבגדיו אינם מטמאים עד שישהה.

סימן קיג

יכבס בגדיו: בכל מקום שנזכר "כיבוס בגדים" נזכר אחריו טומאה או טהרה כמו "יכבס בגדיו וטמא עד הערב", "וכבס בגדיו וטהר" דהיינו טהרת הגוף. ופה שאמר סתם "יכבס בגדיו" על כרחנו מוסב על מ"ש ד"הבא אל הבית (בלא שהה) וטמא עד הערב" אבל השוכב, דהיינו השוהה שם, מוסיף טומאה ש"יכבס בגדיו". וממילא מי שלא טמא בעצמו לא שייך ביה "יכבס בגדיו" ואינו מציל בגדים בבית המנוגע. וז"ש ת"ל יכבס בגדיו ריבה ר"ל שבזה מרבה על טומאה שנזכר בבא אל הבית ומי שלא נטמא בבא אל הבית לא שייך ביה יכבס בגדיו. ומ"ש (במשנה יא) מכאן אמרו, הוא בנגעים (פרק יג מ"י). ומ"ש וטבעותיו בידו היינו דרך מלבוש ואם עומד בחוץ והכניס ידו לפנים סבירא להו לחכמים שהוא כל שכן מאם-כולו-בפנים – שכל גופו טמא

– צריך שישהא, כל שכן בעומד בחוץ – שאין כל גופו טמא – (רק ידיו לבד לשיטת הרמב"ם) שצריך שישהא. ור' יהודה סבירא ליה שמצינו שהטמא יפה כחו להציל יותר מן הטהור שישראל מצילין ולא בהמה ועכו"ם, וכן הוא בתוספתא דנגעים.

סימן קיד

והזה אל הבית: דעת הת"ק לדמותו למ"ש בפסח מצרים ששם היה נותן הדם על המשקוף ודעת היש אומרים דפה כתוב "אל הבית" ולא "על הבית", משמע על פני כולו. ובמ"ש את הצפור החיה אל מחוץ לעיר שמ"ש "החיה" וכן מ"ש "אל מחוץ לעיר" מיותר, דרש רבי יוסי הגלילי שהוא תואר להצפור שחיה מחוץ לעיר והוא צפור דרוד שאינו מקבל מרות. ועיין במשנה למלך (פרק יא מהל' טומאת צרעת) האריך בזה.

סימן קטו

וכפר על הבית: מה שהאריך הכתוב וכפל בפרטות טהרה על ידי צפרים ודיניהם במצורע ובבית, ולא כתב אצל אחד ויכתב "וכן יעשה לטהרת הבית", השיבו חז"ל שלא היה אפשר מפני שדיניהם משונה שמצורע טעון קרבן ואם יכתב שם וכאן יכתב "וכן יעשה לחטא את הבית" נטעה שגם בטהרת הבית יביא קרבנות. ובית אין לו טהרה מטומאתו אחר שהוחלט. ואם יכבת הדינים בבית ויסיים "וכן יעשה לטהר המצורע" נאמר שאין טהרה זו מועלת למצורע מוחלט, רק למוסגר, ולכן הוכרח לכפול בכל אחד.

סימן קטז

זאת התורה לכל נגע הצרעת: לא סדר את הנגעים כמו שהם כתובים בפרשה כי בא ללמד שכהן העוסק בראיית הנגעים צריך שידע תורתם בכל הבדליהם: (**א**) ההבדל בין כל נגע הצרעת שכולל הקרחת והגבחת ובין הנתק ששניהם שוים בניתוק השערות וצריך שידע להבדיל מתי הוא נתק ומתי הוא קרחת כמ"ש תזריע ס'. (**ב**) יבדיל בין צרעת הבגד והבית. (**ג**) בין צרעת בגד ובית ובין שאת וספחת ובהרת שזה מטמא בלובן ופתוך וזה בירקרק ואדמדם. וכן יכיר בין שאת וספחת ובהרת וכמ"ש (תזריע ס') מראות הנגעים שבעים ושנים וכמש"ש.

סימן קיז

ולהורות ביום הטמא: רבי דייק מלת "ביום" שההובאה לטומאה וטהרה לא יהיה רק ביום וכמ"ש בפ' צו (סימן מ) שכל מקום שנזכר "ביום" מוציא את הלילה. וכן מוציא פה שלא יורה לטומאה או לטהרה בלילה. ור' חנינא דייק ממלת "להורות" שיש הבדל בין ההוראה ובין הלימוד. המלמד מרגיל את תלמידו, אם בהנהגה אם באיזה חכמה, והמורה מראה לו הדבר פעם אחד. הלימוד יהיה לפעמים בדברים היוצאים מתבונת לב המלמד ודעתו, והמורה היא רק בדבר נמצא במציאות כמו "ויורהו ה' עץ" או בדבר שקבל מרבותיו או מה', לא בדברים היוצאים משיקול הדעת. ועל כן פעל "הורה" בא רק בהפעיל ולא נמצא בפיעל ובקל וגם על הלמד ומתרגל מעצמו. ולכן ממ"ש "להורות" דייק שצריך שיורהו רבו כי פעל זה אינו נופל על הדברים שמוציאים משיקול הדעת.

סימן קיח

דברו אל בני ישראל: כבר בארתי (ויקרא סימן ז) שאחר שהרבה פרשיות אין מתחילין בלשון "דבר אל בני ישראל", במקום שמתחיל כן בא למעט ולהוציא עכו"ם שאין מטמאים בזיבה. (וכמ"ש בשבת דף פג, נדה דף לד). ומ"ש ושורפין עליהם את התרומה כן הוא גם בתוספתא דזבין וכן דעת ר"ת בפירושו עמ"ש בשבת (דף טז) במה שאמרו על ו' ספיקות שורפין את התרומה על ספק מי רגלי אדם וכולי אבל בנדה (דף לד) אומר דקריו של עכו"ם טהור עבדי לה רבנן הכירא דלא לשרוף עליו תרומה וקדשים וכן כתבו התוס' נדה (דף לג ע"ב ד"ה ורמינהו) ורמב"ם (פרק ב מה' מטמא מו"מ). ולפי זה יש לגרוס פה "ואין שורפין" וחילוק הקרבן אהרן בין מגע עצמו למגע הזיבה לא ידעתי מנא ליה. ועי' בר"ש (בפ"ב דזבין משנה א) שהאריך בזה.

סימן קיט

דברו אל בני ישראל ואמרת אליהם: כבר בארנו (ויקרא סימן ג) ההבדלין שבין לשון "דבור" ובין לשון "אמירה", שהדיבור מורה על דיבור הכללי המבטאיי, והאמירה מבארת תמיד ענין הנאמר בפרטות. וכשאמר "דבר אל בני ישראל" מציין שידבר עמם איזה דיבור ואינו מציין עדיין מה ידבר. ובמ"ש "ואמרת אליהם" פירושו וכזאת וכזאת תאמר, כי בדיבור הכולל שבפרשה זאת הודיעו עניני טומאת זיבה ותחתיו אמירות

פרטיות שהם דיני זב ודיני זבה ונדה והלכותיהם המיוחדים שכל אלה נכנסים תחת הדיבור הכללי. והנה במ"ש "דבר אל בני ישראל" יש לומר רק בני ישראל ולא נשים וגרים כמו שכתבנו (ויקרא סימן ח וסימן קצא) שכל מקום שכתוב "בני ישראל" אין נשים וגרים בכלל, אבל על ידי שאמר "ואמרת אליהם" מבאר שגם פרטי האמירות יהיו אל בני ישראל ובזה מבואר ששם "בני ישראל" לא בא בדוקא למעט נשים דהא נאמרה אמירה לזבה, וכמו שאינו דוקא לענין נשים כן אינו דוקא לענין גרים (וכמ"ש בפרשת תזריע סימן א) וכמו שכתוב לקמן (סימן קפג) "ואשה" – בין גיורת בין משוחררת, וכמו שכתבנו שם. ומטעם זה תמצא בכמה מקומות שדריש "דבר אל בני ישראל ואמרת אליהם" לרבות גרים, וכמו גבי שחוטי חוץ (ספרא אחרי פרשה ו משנה א) "ואמרת אליהם" – לרבות הגרים, כי שם נמצא בפרטי האמירות "איש איש מבית ישראל ומן הגר הגר בישראל". וכן שם (פסוק י, יב, יג) באר שנאמרה גם לגרים והוא הדין שהדיבור הכולל שעליו אמר "דבר אל בני ישראל" נאמר גם לגרים. וכן בפר' ערכין (ספרא בחוקתי פרשה ג משנה ג) "ואמרת אליהם" – לרבות הגרים, כי שם מבואר בפרטי האמירות שנאמרו גם לנשים בין פר' ערכין, בין הפרטים שאחריהם כמו שכתבו בספרא (שם פרק יב משנה י) "ואם גאל יגאל " – לרבות האשה, ושם (פרק ?? מ"ד) "ואם המר ימירנו" – לרבות האשה, וכמו שהדיבור לבני ישראל אינו דוקא לענין נשים הוא הדין לענין גרים. ובמס' נזיר (דף סא) "דבר אל בני ישראל" – ולא לכותים, "ואמרת אליהם" – לרבות העבדים, והיינו גם כן משום דבפרשת נזירות כתיב "איש או אשה" הרי שם "בני ישראל" לאו דוקא. וכן בסוטה (דף כו) אשת גר ואשת משוחרר פשיטא! מהו דתימא "דבר אל בני ישראל" ולא גרים, קמ"ל. אימא הכא נמי? "ואמרת" רבויא הוא. פירושו גם כן משום דפרטי האמירות בסוטה נאמרו לאנשים ונשים וכמו ששם "בני ישראל" בא בדרך ההרחבה, לא בדיוק לענין נשים, כן לא בא בדיוק לענין גרים. ובענין זה מצאתי כמה דרושים נפלאים בספרי זוטא שגבי חלה כתב בספרי זוטא (מובא בילקוט דף רכו) בני ישראל חייבים בחלה ולא העכו"ם. או בני ישראל לרבות הגרים. "ואמרת אליהם" לרבות נשים ועבדים. פי' משום דבין האמירות הפרטיות שבפרשה זאת כתוב "וכי תשגו ולא תעשו וכולי תורה אחת

לאזרח ולגר" והוא הדין שהדיבור הכולל של הפרשה שייך גם בגרים. (ומה שחלק הדרוש לשתים לאו דוקא רק כוונתו שמן "דבר ואמרת" לרבות גרים ונשים ועבדים משוחררים). וגבי ציצית כתוב בספרי זוטא הובא בילקוט (דף רכח ע"ג) "דבר אל בני ישראל" – בני ישראל חייבים בציצית ולא עכו"ם. או בני ישראל פרט לגרים. אמרת "ויאמר ה' אל משה" לרבות יחידים. "דבר אל בני ישראל" לרבות הגרים. "ואמרת אליהם" ריבה עבדים משוחררים. צריך גם כן להגיה "דבר אל בני ישראל" לרבות יחידים, "ואמרת אליהם" ריבה גרים ועבדים. ופירושו משום דבאמירות הפרטיות אמר "ולא תתורו אחרי לבבכם" – זו מינות, "והייתם קדושים", וזה נוהג גם בגרים והוא הדין להדיבור הכללי ובזה תבין מ"ש בספרי "דבר אל בני ישראל ואמרת אליהם" – אף הנשים במשמע. ר' שמעון פוטר את הנשים מן הציצית מפני שהוא מצות עשה שהזמן גרמה, שלדעת ת"ק כיון שאמר "ואמרת אליהם" הלא בפרטי האמירות לאו ד"לא תתורו אחרי לבבכם" וכדומה שוה בנשים ובאנשים, והוא הדין בדיבור הכללי של ציצית. והראיה ממ"ש בספרי זוטא [מובא בילקוט דף ר"ד(?) ע"ג] על "איש או אשה כי יעשו מכל חטאת האדם" וז"ל "דבר אל בני ישראל" – בני ישראל מתודים ואין מתודים לא על ידי עכו"ם ולא על ידי תושבים. או בני ישראל פרט לגרים?... "איש" לרבות הגרים. ולא מרבה לה ממ"ש "דבר אל בני ישראל" כי שם לא כתיב "ואמרת אליהם" ומזה מבואר שבכל המקומות הנזכר לא מן "דבר אל בני ישראל" מרבה גרים רק מן "ואמרת אליהם". אולם משמע הפך זה ממ"ש בספרי זוטא (מובא בילקוט דף רכה ע"ב) בפ' נסכים וז"ל "דבר אל בני ישראל" – משל צבור הנסכים באים ולא משל יחידים ולא משל גרים ולא משל נשים ועבדים. מנין לרבות גרים ונשים ועבדים שישקלו או ישתתפו? אמרת "וידבר ה' אל משה" לרבות יחידים, "דבר אל בני ישראל" לרבות גרים, "ואמרת אליהם" לרבות נשים ועבדים. וכן דריש גבי תמיד (מובא בילקוט רמז תש"פ) וכן גבי פרה (מובא בילקוט רמז ??) ונראה לפרש מאמרים אלה בדרך אחר כי קיי"ל דגרים חייבים לשקול ונשים ועבדים אין חייבים לשקול כמ"ש בשקלים (פרק א) משום דכתיב "ונתנו איש כופר" ולא אשה. ושם לא כתיב "בני ישראל" למעט גרים. והשתא בפ' נסכים ובפר' פרה ובפר' תמיד שכולם באים

משל ציבור מתרומת הלשכה כמ"ש בשקלים (פרק ד מ"א) התרומה מה היו עושים בה? לוקחים בהם תמידין ומוספין ונסכיהם, ושם (משנה ב) פרה ושעיר וכולי באים מתרומת הלשכה, ושם (משנה ג) מותר שירי הלשכה מה היו עושין בה? לוקחין יינות שמנים וסלתות וכולי, ותחלה אמר דאין באין משל יחידים בין ישראל בין גרים ואחר כך אמר דבכל זאת במ"ש "וידבר ה' אל משה" שכוון על הדיבור שמסר אליו תורה שבעל פה כמו שכתבתי (ויקרא סי ג באורך) היה ה[די]בור(?) שיבא מתרומת הלשכה וכיון שהגרים שוקלים שקליהם לתרומת הלשכה אם כן במ"ש "דבר אל בני ישראל" כולל גם הגרים שעל כרחנו יש להם חלק בתמיד ובנסכים ובפרה, וכיון ש"בני ישראל" לאו דוקא לענין גרים הוא הדין לענין נשים. ולכן במ"ש "ואמרת אליהם" הוא אמירה שרשות לנשים ועבדים להשתתף אם ירצו לשקול.

סימן קכ

איש איש: שם הבא כפול בא להורות על הריבוי והכללות – "איש איש מבית ישראל" היינו כל איש, "ויהיו עושים גוי גוי אלהיו" כל גוי, "וקח מאתם מטה מטה" מטה אחד מכל שבט. ודעת ר' יהודה שבא שם הכללות לרבות הקטן כי שם "איש" במובנו המדיוק הוא על האיש הגדול בשנים שזה ההבדל בין "איש" ובין "אדם" כמו שכתבנו בפ' ויקרא (סימן י) אבל כשכפל "איש איש" רצונו לומר כל איש ואיש, ומורה הכללות, לא הגדלות בשנים. ולדעת ר' יוחנן בן ברוקה אין צריך לזה שזה נשמע מלשון "זכר ונקבה" שכולל גדולים וקטנים, ומה שכפל שם "איש" הוא לישנא בעלמא כלשון בני אדם (ומובא ערכין ג, נדה לב ומב) ויתבאר בכלל דברה תורה כלשון בני אדם.

סימן קכא

כי יהיה זב מבשרו: כבר בארתי (תזריע סימן ב) שלפי חוקי הלשון וכלליו היה ראוי לאמר "אשר יהיה" ובא מלת "כי" תחת מלת "אשר" ללמד שאינו מטמא בזיבה רק מן הדיבור עיין שם באורך. ושואל למה לי קרא? הלא נדע זה בקל וחומר מנגעים שחמירי מזבים שטמא בהם אנסים. ומשיב שבצד אחד נגעים קילי שאין טומאתם וטהרתם אלא בכהן. וכמוהו דריש ולמד בספרא שם (בסימן הנ"ל) ושם מפורש.

סימן קכב

כי יהיה זב מבשרו: שימוש המ"ם יורה ג' דברים: (א) לפעמים יורה על הקצת כמו שכתוב "מן העוף" – ולא כל העוף ודומיה, ועל זה בנוי הדרוש הראשון (שבמשנה ג,ד,ה) "מבשרו" – ולא כל בשרו, רק במקצת בשרו דהיינו מבשר הערוה הזוב, משם מטמא, לא הזב מהבשר ממקום אחר. ואמרו שאי אפשר ללמדה במה מצינו מזבה שממקום שמטמאה טומאה קלה שהוא טומאת נדות (שקל לערך הזיבה שאינו צריך ז' נקיים ולא קרבן) מטמאה טומאת זיבה החמורה והוא הדין הזב יטמא טומאת זיבה ממקום שמטמא טומאת קרי הקלה, שיש להשיב דשאני זב שמטמא בג' ראיות ליום אחד (כמ"ש לקמן פרק א), ועל כן צריך קרא "מבשרו". ועתה שגילה קרא דרק מקצת בשרו זכינו לדין המה מצינו הנ"ל שמקום המטמא טומאה קלה יהיה מקום שמטמא טומאה חמורה. (ב) לפעמים יורה שימוש המ"ם על המקום שממנו – "ונהר יוצא מעדן", "אשר לקח מן האדם", וזה הבדלו מן שימוש הב' כמו שהוא בכל הפעלים המורים על התנועה, שאם אחריהם שימוש המ' מורה יציאתה מן המקום, ואם אחריהם שימוש הב' הם בתוך המקום כמ"ש "דם יהיה זובה בבשרה" – שמטמאה בפנים כבחוץ, ופה שאמר "זב מבשרו" (דריש במשנה ו ובנדה דף מג:) שתצא חוץ לבשרו וצריך הלימוד שלא נלמד ק"ו מזבה. (ג) ולפעמים ישמש המ"ם להוראת הסבה כמו "ולא יספר מרוב", "והיית משוגע ממראה עיניך", "גלתה יהודה מעוני". וזה שדרש (במשנה ז) "מבשרו" – ולא מחמת דבר אחר, שיהיה בסבת בשרו לא בסבה אחרת. ומ"ש מכאן אמרו הוא בזבים (פרק ב משנה ב) ופרק התרא דנזיר (משנה ד). ומ"ש משנזקק לטומאה היינו לאחר שראה ראיה שנייה שלא באונס. [ומ"ש ספיקו ושכבת זרעו היינו ספיקו מחמת שכבת זרעו כגון שראה שכבת זרע תחלה וטיפה זיבה אחר כך, שקודם שנזקק לטומאה, הקרי מטהר את הזיבה, אבל אחר שנזקק לטומאה רגלים לדבר שאין אותה ראייה מחמת אונס] אולם יותר נכון בעיני שהגם שסדרו הג' דרושים על מלת "מבשרו", הם נסמכים ונדרשים מן ג' פעמים "בשר" המיותרים פה שממה שכתב (א) "כי יהיה זב מבשרו" פירושו ששם בשר כינוי אל הערוה כמו "אשר בשר חמורים בשרם", "גדלי בשר". (ב) ממ"ש "רר בשרו" מלת

"רר" מורה הגרירה לחוץ כמו שיתבאר (בסימן קכו). (ג) ממ"ש "או החתים בשרו מזובו" שלפי דרכי הלשון אחר פעלים היוצאים יבא מלת "את", לא מ"ם השימוש, והיה לו לומר "חותם בשר" בפועל או בנפעל, דרשו שהבשר היה הפועל והסבה לזה, לא דבר אחר.

סימן קכג

כי יהיה זב מבשרו זובו טמא הוא: שיעור הכתוב כי יהיה זב זובו מבשרו, ויש פה סירוס בלשון מה שבא שם "זובו" שלא במקומו ששם הפעולה יבא תמיד אחר הפעל. וחוץ מזה כבר בארנו (ויקרא סימן יג) באורך שכל מקום שבא שם הפעולה נוסף על הפעל יש בו דרוש. ולכן דרשו שהזיבה בעצמה טמא. ומ"ש "כי יהיה זב מבשרו" הוא נושא המאמר ו"זובו טמא" הוא נשוא המאמר (ובמ"ש הלא דין הוא פלפלו בגמ' (נדה דף לה ודף נה) ובתוס' שם באורך ועיין בקרבן אהרן ואכמ"ל בזה לפי דרכנו). וכבר התבאר אצלינו בכל הספר שמלת "הוא" הבא אחר השם או העל הוא למותר שבא כ"פ בלא דיבור המציאות הוא כמו "ואברהם זקן", "ואדוני חכם" ונדרש תמיד למעט דבר אחר ומעט שרק זובו הוא טמא ולא דם היוצא מן האמה ומובא ביבמות (דף קה) ובנדה (דף נו) עיי"ש.

סימן קכד

וזאת תהיה טומאתו בזובו: אם תעיין במקרא תראה שכל מקום שבא התחלת ביאור ענין שאין לו המשך אל הקודם בא בלא וי"ו החיבור – "זה יהיה לך מקדש הקדשים", "זאת התורה אדם כי ימות באהל", "זה הדבר אשר צוה ה' לבנות צלפחד", ואחר שלפי דורש חז"ל פסוק זה אין לו המשך אל הקודם שתחלה דיבר מטומאת היבה כמ"ש "זובו טמא" ופה ידבר מאיכות טומא הזב, היה לו לומר "זאת תהיה טומאתו" בלא וי"ו החיבור. מזה הכריחו חז"ל שגם פה ידבר בדרך הדרוש גם מטומאת הזיבה שכמו שמ"ש "זובו טמא" כולל טומאת הזב כפי הפשט וטומאת הזיבה כפי הדרוש, כן מ"ש "וזאת תהיה טומאתו בזובו" כולל טומאת הזב וגם טומאת הזיבה שהיא טומאתו ר"ל הטומאה היוצאת מגופו. ובאר שבין "רר בשרו" ובין "החתים בשרו" ר"ל בין שיצאה הזיבה כריר לח, בין שיצאה עבה, הזב והזיבה טמאים. ומזה הוציאו

שגם מי רגליו טמאים. וזה על פי מה שכתב הרמב"ם (פרק א מהל' מטמא משכב ומושב) ששכבת זרע ומימי רגליו של זב טמאים משום דאי אפשר בלא צחצוחי זיבה וזה נכלל במ"ש "רר בשרו" – אף שיצאו רירים מעורבים במי רגליו. ואמר (במשנה ט) שהזיעה והליחה והראי נתמעטו ממ"ש "זובו טמא הוא" ולא זולתו. אמנם דמעת עינו ודם מגפתו וחלב האשה, יש סברה לדמותם לרוק שטמא, אחר שמטמאים טומאת משקים אם נגע בהם שרץ, לכן אמר מלת "זאת" – רק זאת שהוא הזיבה ומי רגלים שיש בהם צחצוחי זיבה, לא זולתה. ובנדה אמר עוד מה רוק שמתעגל ויוצא ואינו נבלע, ועי' בגמ' שם ובתוס'. ולמה שכתבנו דברי חז"ל קרובים אל הפשט ואין להאריך. ומ"ש תשעה משקים טמאים וכולי מובא כריתות (דף יג:), נדה (נה:), סוף מכשירין, ושבת (דף קמד).

סימן קכה

וזאת תהיה טומאתו בזובו: מלת "בזובו" מיותר ובא ללמד שטומאתו תלויה בזובו לבד ולא נלמדנו מקל וחמר מזבה שחמורה שמטמאה את בועלה ובכל זאת אינה מטמאה בג' ראיות עד שתראם בג' ימים כמו שלמד (בספרא לקמן). כי טומאת הזב תלויה בזובו לבד אף שראה הג' פעמים ביום אחד.

סימן קכו

וזאת תהיה טומאתו בזובו: אי אפשר לפרש שכונת המאמר כל מה שהוא מטמא דהיינו מגע משכב ומושב שאם כן מקומו בפסוק שאחרי זה. רק כונת הכתוב על איזה אופן תהיה הזיבה שיקרא "זב" ויטמא. ופירש הראב"ע והמפרשים שמ"ש "רר בשרו או החתים בשרו" ר"ל שהזיבה היא על שני דרכים – או יצא צלול וקלוש כריר דק או יצא עב וסותם את פי האמה וקמ"ל שבשני הדרכים מטמא. וחז"ל לא ניחא להו בזה דאם יוצא לחוץ פשיטא דטיפות עבות מטמאים! כל שכן מדקות! ואם חותם פי האמה ואינו יוצא הלא אינו מטמא עד שיצא מבשרו. ועל כן פירשוהו חז"ל על מספר הראיות ואופני הטומאה, כי יש לזב שני מיני טומאה – תחלה אמר שאם ראה ג' ראיות הוא טמא גמור (גם לקרבן) ועל זה אמר "בזובו" "רר" "את זובו", כי פעל **רר** ופעל **זב** נרדפים. פעל "רר" מורה על רוק הנוטף מן הפה (ומובדל מן "רוק"

שרוק מורה שמריקו ומשלכיו בפעם אחד לחוץ בכח, לא כן הריר נוטף מאליו) ועל זה מורה גם כן פעל "זב", רק שפעל "רר" לא בא רק על היוצא מן הגוף ופעל "זב" כולל כל דבר לח, הזב והניגר. ועל פי זה אומר שעל ידי זובו ועל ידי רר ועל ידי זובו שהם ג' ראיות מטמא טומאה חמורה. ומוסיף לאמר "או" גם "אם החתים בשרו" מזובו ר"ל מקצת מן המנין הזה שהם שתי ראיות, גם כן "טומאתו הוא" [**ובמגילה** (דף ח) **דריש לה ר' סימאי באופן אחר – מנה הכתוב שתים וקראו טמא ומנה שלש וקראו טמא. ר"ל שבפסוק הראשון מנה שתים, "בזובו" "את זובו". ובמאמר הב' שהוסיף "מזובו" הוסיף הראיה השלישית. ועיין בנדה** (דף מג:) **דדרשא דר' סימאי פליגי על דרשא דספרא. ושם באר דר' ישמעאל דסבירא ליה דצריך כחתימת פי האמה כר' סימאי, ותימה על הרמב"ם שתפס דרשא דר' סימאי ועי' בנדה** (דף נו) **שלמד שלח מטמא מן "רר בשרו" וזה כר' ישמעאל. וצריך עיון**] וז"ש בספרא (משנה ג) זובו רר זוב מלמד שהוא טמא בג' ראיות. ואמר (במשנה ה) מזובו אף מקצת זובו להביא שתי ראיות. אמנם יש הבדל בין פעל **זב** ובין פעל **נטף**. ש"נטף" היא המגיר טיפין טיפין ובענין שיש הפסק בין טפה לטפה כמו "גם עבים נטפו מים" (שופטים ה':ד'), "וידי נטפו מור" (שיר השירים ה':ה') אבל פעל "זב", הגם שמורה גם כן על זיבת טיפין טיפין וכמ"ש במדרש רבה (חקת פרשה יט) "ויזובו מים" – כזב הנוטף טיפים טיפים, [**שזה המבדיל בין פעל "זב" ובין פעל "נזל" שהנזילה הוא בשפע בלא הפסק כמו "ועפעפינו יזלו מים"** (**ירמיהו ט':י"ז**), **"יזל מים מדליו"** (**במדבר כ"ד:ו'-ז'**) **וכן פעל "נגר" – "עיני נגרה ולא תדמה"** (**איכה ג':מ"ט**)], בכל זאת הטיפים סמוכים זה לזה. וכן פעל "ריר" מורה על המשך טיפי הזיבה (כמ"ש הרמב"ם ריש זבין) ואם כן אחר שאמר "בזובו רר" יש לטעות שצריך שיהיה הזיבה בתכיפות, רק שאם היה הכוונה כן היה לו לומר "וזאת טומאתו בזובו רר זובו" והיה משמע שזב ורר בתכיפות, אבל במה שחלק המאמר לג' משפטים – כי מלת "תהיה" מפריד הכתוב למאמר בפני עצמו שרצונו לומר "זאת תהיה טומאתו בזובו" זובו הוא הויית טומאתו. וכן מלת "בשרו" מחלקו למשפט שני "רר בשרו את זובו". וכן במ"ש מלת "החתים" מורה הגם שיצא טפה מופרדת שרק חותם בשרו על ידו, טומאתו הוא. מבואר שגם בראיות קטנות מטמא וז"ש (במשנה ג') קטנות מנין ת"ל תהיה אפילו כל שהוא, "בשרו" אפילו כל שהוא,

"החתים" אפילו כל שהוא. ושאל אם נאמר בגדולות למה נאמר בקטנות? רצונו לומר אחר שלשון "זב" ולשון "רר" מיירי בגדולות שזב ורר בלא הפסק, למה הפסיק במלת "תהיה" ומלת "בשרו" ומלת "החתים" שמיירי בקטנות שהוא מאמר סותר את עצמו. [כנראה שחסר המשך פירוש המלבי"ם על הסימן...]

סימן קכז

וזאת תהיה טומאתו בזובו: הנה להורות הדרושים הנזכרים בסימן הקודם היה די לכתוב "וזאת תהיה טומאת זובו", ובמ"ש "טומאתו בזובו" דריש גם כן שטומאתו תלויה בזובו למד, לא בדבר אחר וממעט שאינה תלויה בימים (כנ"ל סי קכה) ולא בדם דלא נלמד ק"ו מזבה. ואמר שנית "טומאתו הוא" שהוא מיותר ללמד שהוא טומאתו המיוחדת לו, לא לזולתו ולמעט אשה מלובן. ועי' בנדה (דף לב) מיעט שני אלה בדרכים אחרים ועיי"ש.

סימן קכח

כל המשכב אשר ישכב עליו הזב: אם היה אומר "כל אשר שכב עליו" יכלול כל דבר ששכב עליו, אף על עדינה (הוא כיסוי הבור) ועל הדלת. ולכן אמר "משכב" שהשם לא יפול רק על דבר המיוחד לכך. [וכמ"ש בברכות (דף לה:), ובעירובין (דף) ש"מזון" הוא רק חמשת המינים אבל כשאומר "כל הזן" כולל הכל חוץ ממים ומלח] (וזה פירוש משנה א) ויש הבדל בין שם "משכב" סתם ובין כשבא בה' הידיעה, שמשכב סתם היינו דבר שראוי לשכיבה לפעמים אבל "המשכב" בה' היינו העומד ומיוחד לכך ומוציא מחצלת הקנים ושל חלף (שלא עשאה לשכיבה כמ"ש בפרק קמא דסוכה) וכמו שדריש בפ' שמיני ממ"ש "כל האוכל" בה' היינו המיוחד למאכל אדם (וזה פירוש משנה ב) וממה שכתב "כל המשכב", שמלת "כל" מרבה תמיד, וכולל המיוחד לשכיבה אף שמיוחד גם לדבר אחר כגון הסגוס (בגד עב) והרדיד, והקלסטר (כלי של עור כגון סל שנותנים בה מספוא לחמורים) וכריתית (שק של עור קטן)כמו שנזכר כל זה פרק כ' דכלים משנה א. והנה ממה שכתב "אשר ישכב עליו" ולא אמר "אשר שכב עליו" בלשון עבר, וידוע שהעתיד הבא במקום עבר מורה על התמידות כמו "כל ימי אשר ישכן עליו הענן", "ככה יעשה איוב כל הימים" –

היינו שיתמיד הזב לשכב עליו, ומוציא הסדור והדף של נחתומים שלא יוכל להתמיד לשכב (וזה פירוש משנה ג) ומפרש שריבה את אלו הקודמים שהגם שמיוחדים גם למלאכה אחרת בכל זאת יעשה המלאכות האלה עם השכיבה ולא יתבטל מלשכב עליהם, ומוציא את אלו שבעת מלאכתו לא יוכל לשכב עליהם ולא שייך "אשר ישכב עליו" בקביעות. וכן דרש ממ"ש "כל הכלי אשר ישב עליו" שמה שכתוב "כלי" היינו דוקא כלי, לא כסא של גללים שאינם כלים לענין טומאה. וממ"ש "כל כלי" מרבה במלת "כל" תיבת הבלנים ותיבה שפתחה מצידיה שיכול להשתמש בה אף על פי שיושב עליו (כמ"ש פרק יט דכלים משנה ט), וערבה מב' לוגין עד ט' קבים שנסדקה (ואינה ראויה למלאכתה כמ"ש פרק ב דכלים מ"ב) ואינו יכול לרחוץ בה רגלו אחת. וממ"ש "אשר ישב עליו" בלשון עתיד מוציא מה שאומרים לו עמוד ונעשה מלאכתנו (וכן בשבת דף נט, חגיגה כג, נדה מט). ומה שאמר שם "והיושב על הכלי" יכול כפה סאה, נראה לי להגיה "**וכל כלי אשר ישב עליו**" כי מ"ש "והיושב על הכלי" נדרש לקמן (פרק ג משנה א) לדרשה אחריתי.

סימן קכט

אשר ישכב..יטמא וכל אשר ישב..יטמא: כבר בארנו (בסימן הקודם) שמ"ש "אשר ישכב עליו" ו"אשר ישב עליו" אינו תנאי אל הטומאה שצריך שישכב וישב, רק הוא תנאי אל המשכב והמושב שצריך שיהיה ראוי לשכב ולישב עליו בתמידות, שלכן אמר פעל עתיד – "ישכב" "יֵשֵׁב". אבל באיזה אופן מטמא אינו מבואר בכתוב, והניח הדבר לחכמי המסורת שדרשו ממ"ש שני פעמים "טמא" שמבואר אצלינו שאחד מיסודי ההיקש ששֵם או פעל הבא כפול בא להקיש שני המשפטים זה לזה כמו שכתבנו באילת השחר (כלל קנט, קס), ומקיש שטומאת השכיבה והישיבה הם בענין א' אם נשען גופו עליהם על ידי שעינה או עמידה, תלייה, שכיבה, וישיבה – כל שנסמך על הדבר מטמאהו (וכמ"ש במשנה ד' דזבין פרק ב)

סימן קל

אשר ישכב עליו הזב: שם "הזב" מיותר וזה נמצא בפרשה זו ד' פעמים שכתב מלת "הזב" למותר – (1) "אשר ישכב עליו הזב" (כאן), (2) "אשר ישב עליו הזב" (פסוק ו),

(3) "וכי ירק הזב" (פסוק ח), (4) "אשר ירכב עליו הזב" (פסוק ט) [**כי מ"ש "והנוגע בבשר הזב" יש בו דרוש בסימן קלה**] ודריש למעט ד' דברים: (א) בעלי קרי (ועיין בנדה דף לה) (ב) למעט אבן המנוגעת אף שחמורה שמטמא בביאה, היינו אדם הנכנס עמה בבית כדכתיב והבא אל הבית, ומובא בנדה (דף נד:) ועי' בתו"כ שם. (ג) למעט טמא מת (ד) למעט את המת שאינו מטמא משכב ומושב אף על פי שמטמא טומאת שבעה. ור' שמעון למד שזב שמת אינו מטמא משכב ומושב דלא שייך ביה שכיבה וישיבה. ומ"ש (בנדה דף ע:) שמטמא במשא, דהיינו באבן מסמא, הוא מדברי סופרים.

סימן קלא

אשר ישכב עליו הזב: כבר בארנו (ויקרא סימן רעו) שבמקום שנזכר הפעל ושם הפועל ומלה הרומזת על גוף הפעול – "אותו", "עליו", "לו", "אליו" לפעמים יקדים המלה לפני שם הפועל ולפעמים תבא אחריו – "ויאמר אליו העבד", "ויאמר משה אליהם" וכדומה. ובארנו שם שתמיד יקדים את המלה העיקרית אצלו. ולפי זה היה לו לומר פה "אשר ישכב הזב עליו" אחר שבמלת "הזב" בא לדייק דוקא הזב ולא בעל קרי (כנ"ל סימן הקודם) הוא עיקר במאמר. מזה דרשו חז"ל שמלת "עליו" בא לדייק שישכב **עליו** דוקא ביינו שינשא רובו עליו ולכן הקדימו.

סימן קלב

ואיש אשר יגע במשכבו: מלת "איש" מיותר שבכל מקום שנזכר כיבוס בגדים ידעינן שמדבר באדם. ופירשו חז"ל דהוה טעינין על ידי מדת קל וחמר שגם המשכב הנוגע במשכב מטמא בגדים, דהא המשכב עלול יותר לקבל טומאת הזב מן האדם, שאם שכב הזב על האדם אינו מקבל טומאת משכב רק טומאת מגע זב. ואם כן, אם אדם הנוגע במשכב מטמא בגדים כל שכן המשכב הנוגע במשכב! לכן דייק ואמר שרק באיש יכבס בגדיו ולא המשכב הנוגע במשכב. ואמר (במשנה ב) שאין ללמוד בקל וחמר זה שאדם ששכב עליו הזב יקבל טומאת משכב – דהא אדם חמור ממשכב שאם נגע במשכב מטמא בגדים – דהא אמר "וכל המשכב אשר ישכב עליו" ולא אדם שישכב הזב עליו.

סימן קלג

ואיש אשר יגע במשכבו: אחר שדין זה נוהג במשכב ובמושב למה תפס "משכבו"? היה לו לומר "אשר יגע בהם" ויסוב על המשכב והמושב, בשגם שמבואר אצלינו תמיד שאין מדרך הלשון לשְׁנות את השם במקום שיכול לרמזו על ידי כינוי. ודרשו חז"ל שם "במשכבו" המיותר לג' דרשות: (א) משם "משכב" דריש רק אם הוא שלם שאז קרוי בשם זה, לא אם נשבר שבטל שם "משכב" ממנו (וביאר שאין ללמוד זה מק"ו מכלי חרש שמועיל לו שבירה אף על גב שחמור שאין לו טהרה במקוה דיש להשיב דכלי חרש קיל, שאינו אב הטומאה) (ב) מן הב' "במשכבו" היינו שנגע בו עצמו, שפעל "נגע" שאחריו ב' מורה שנגע בו עצמו, לא בחבל היוצא מן המטה פחות מחמשה ויותר מעשרה (כמ"ש בפרק יט דכלים מ"ב) וכדמפרש בחולין (דף נה) ולא בנימין היוצאין מן הקשר כמ"ש בכלים (שם מ"א) שאינו נוגע במשכב עצמו (ג) מן הכינוי "משכבו" משמע משכב שלו, ולא הגזול לת"ק או הגנוב לר' שמעון דסבירא ליה דמגנב לא מתיאש וכמו שמביא בבבא קמא (דף סו) ועי' בתוס' שם. וכבר בארנו בפר' שמיני (סימן צט) דאחר שבכל מקום כתב "יכבס בגדיו" סתם, ולא כתב אחריו "וטמא עד הערב" לכן במקום שכתב "וטמא עד הערב" יש על זה דרוש כמו שדריש שם ד' פעמים שכתוב בפ' "וטמא עד הערב". וגם בפרשת זב כתוב ששה פעמים "יכבס בגדיו וטמא עד הערב" (והם בפסוק ה', ו', ז', ח, י, יא). ונמצא על זה **ששה דרשות** שדרשו שבא לומר שיש איזה טומאה נוספת ומרבה איזה דבר לטומאה והוא: (א) מ"ש (במשנה ד) יכול שאני מוציא מחמשה עד עשרה ת"ל טמא (ב) מ"ש (במשנה ה) יכול שאני מוציא משלש ולמטן ת"ל טמא (ג) מ"ש (במשנה ו) יכול שאני מוציא את הגנוב ת"ל טמא. – ושלש אלה מרבה מן "וטמא עד הערב" שכתוב בפסוק ה' ופסוק ו' ופסוק י' שמדברים במשכב ומושב – (דרשה ד) מ"ש (במשנה י) מנין לעשות שאר כלים כבגדים ת"ל טמא. וזה מרבה מן "וטמא עד הערב" שבפסוק ח (דרשה ה) מ"ש פסוק ז "וטמא עד הערב" דריש בספרא (פרק ג משנה ה) (דרשה ו) ומ"ש בפסוק יא "וטמא עד הערב" דריש (בפרק ד משנה ה) כמו שיתבאר שם. ועל מ"ש ששה פעמים "יכבס בגדיו" סמך ששה למודים מן "בגדיו". ד' ריבויים – (א) גדול צבוע, (ב) קטן לבן, (ג)

קטן צבוע, (ד) שביס של סבכא. וב' מיעוטים – (א) ציפה, (ב) אדם וכלי חרש. ובפר' שמיני שם עיקר הלימוד על ד' ריבויים מד' פעמים "יכבס בגדיו" (וזה פירוש משנה י). ומ"ש (במשנה ט) בשעת מגעו הוא מטמא, פירש אינו מטמא – למד לה ממ"ש "אשר יגע" בעתיד והיה לו לומר "אשר נגע" ומפרש שרק בעודו נוגע מטמא. ומ"ש (במשנה יא) מכאן אמרו – הוא בזבין (פרק ה משנה א) כלל אמר ר' יהושע וכולי ור"ל בשעת מגעו דינו כאב הטומאה ולכן מטמא אוכלים להיות תחלה, ואינו מטמא אדם וכלי חרש כמו שלמד במשנה ח מן "בגד". ואם פירש ממטמאיו הוא כראשון ובכל זאת מטמא משקים להיות תחלה מגזרת חכמים.

סימן קלד

והיושב על הכלי אשר ישב עליו הזב: אחר שדין משכב ומושב שוה ועד הנה תפס הדינים במשכב והוא הדין למושב, מדוע עזב פה מלדבר במשכב ותפס דין מושב עד שעל ידי כן הוצרך להאריך? והיה לו לומר "והשוכב עליו" ויסוב על המשכב שדבר בו עד הנה ונדע ממנו גם מושב. השיבו חז"ל שאם היה אומר "והשוכב עליו" הייתי טועה ואומר רק אם שוכב עליו ממש ונוגע בו. ומנין לעשרה משכבות ומושבות זה על גבי זה והוא שוכב ויושב על העליון? לכן אמר "אשר ישב עליו הזב" שממה שנאמר בלשון עתיד – "אשר ישב עליו" פירושו שהיושב על הכלי בענין אשר ישב עליו הזב כן יטמא היושב, וכמו שהזב מטמא את הכלי אפילו עשר מושבות זה על גבי זה (כמו שלמד לקמן מק"ו ממרכב) כן הטהור מיטמא מן הכלי באופן זה. וז"ש (במשנה א) ת"ל והיושב וכולי מקום שהזב ישב ויטמא וכולי. אולם על זה היה די שיאמר "והיושב על אשר ישב עליו הזב" ולמה אמר "על הכלי"? והלא כבר ידענו שהזב אינו מטמא רק כלי הראוי לישיבה (כמו שלמד פרק ב משנה ה)? השיבו חז"ל (במשנה ב) שאז הייתי טועה ומפרש היושב על אשר ישב עליו הזב היינו אם עוד הזב יושב עליו, אז מיטמא הטהור, ושעל זה אמר עתיד במקום עבר להורות על ההוה שעודו יושב וכמו שאמרנו למעלה (סימן קכח) שיבא העתיד במקום עבר להורות על ההוה. לכן אמר "על הכלי אשר ישב" שהכלי בעצמה מטמאה גם כשאין הזב וז"ש ת"ל כלי – לעשות ריקם כמלא. אולם עדיין יפלא מדוע שינה ותפס הדין במושב ולא

במשכב שדבר ממנו עד הנה, והיה לו לומר "והשוכב על המשכב אשר ישכב הזב עליו", ונדע גם כן כל הלימודים הנזכרים במשכב והוא הדין למושב, ואין דרך הכתוב להניח הציור שתפס תחלה ולתפוס ציור אחר. השיבו (במשנה ג) מפני שאז היינו אומרים אין לי אלא משכב והוא הדין מושב. מרכב מנין? לכן תפס "כל כלי אשר ישב עליו" וזה כולל גם המרכב שהוא גם כן כלי לישיבה, כי הרוכב יושב גם כן על מרכבתו. ומ"ש ודין הוא הכי פירושו שרצה ללמוד אחר שבמשכב שוה הנישא מן המשכב להנושא את המשכב, כמו שהנושא נטמא עף על פי שלא נגע בו כן הנישא מן המשכב, והוא הדין שיש לומר במרכב שהנישא מן המרכב יהיה שוה לנושא המרכב שיטמא אף על פי שלא נגע. ומשיב דיש לדחות דשאני מרכב שחלק מגעו ממשאו, שמגעו אין מטמא בגדים ואינו דומה למשכב שמגעו שוה למשאו לטמא בגדים. ור' חנינא (במשנה ד) למד בדרך אחר דהא ראינו שיציאת הטומאה מהמרכב יותר עלולה משתכנס אל המרכב, כי הזב הנושא את המרכב לא נטמא המרכב להיות אב הטומאה ובכל זאת כשהטהור נושא המרכב תצא הטומאה מן המרכב לטמא את הטהור, ואם כן במקום שהטומאה נכנסת אל המרכב, היינו כשהזב רוכב עליו ולא נגע בו כמו שלמד לקמן משנה יב, כל שכן שתצא ממנו באופן זה כשהטהור רוכב עליו ולא נגע בו. ודחה שיש להשיב שלכן החמיר במרכב הנישא מן הטהור שכן החמיר גם בזב הנישא מן הטהור, אבל מרכב הנושא את הטהור יש להקל בו כמו שמקילין בזב הנושא את הטהור, ולכן צריך קרא.

סימן קלה

והנוגע בבשר הזב: מה שתפס שם "בשר" ולא אמר "הנוגע בזב" פירושו שצריך שיגע בבשרו דוקא בלא אמצעי ולא בצואה שעליו. ומ"ש ולא בקלקלין פרש"י בחולין (דף קכו:) בשם רב האי שער תלוש המתקשה ונאסף בשערות. ומ"ש יכול שאני מרבה את השער היינו שער מחובר. ומ"ש ת"ל טמא היינו מ"ש "וטמא עד הערב" כמו שאמרנו למעלה (סימן קלג) שיש ששה דרשות על ששה פעמים דכתיב בפרשה זו "וטמא עד הערב". (פירוש משנה ו) והנה מ"ש "הזב" מיותר שהיה לו לומר "והנוגע בבשרו" וכבר הראיתי (בסימן קל) שדרש כל מלת "הזב" שבא ביתור בפרשה זו. פירשו – דוקא

בשר הזב היינו בשרו המחובר בו, לא הפורש ממנו שאינו עוד בשר הזב, שנסתלק הזיבה מעליו כמ"ש ר' שמעון (בפרק ב משנה יב). ולכן מפרש מ"ש "או בעצם אדם" שדרשוהו על ידי יתורו על אבר מן החי כמ"ש בספרי חוקת (פסקא קכז) ובנזיר (דף נג) שדוקא שהאבר יש בו בשר גידין ועצמות. (פי' משנה ז) ובארו שהוצרך הכתוב לבאר שהנוגע בזב יטמא ויכבס בגדים ושהנוגע במשכב יטמא ויכבס כי אי אפשר ללמוד אחד מחבירו, שהזב חמור ממשכב שעושה משכב ואין המשכב עושה משכב אם מונח על בגד אחר, והמשכב חמור מזב שחבורי המשכב טמאים כמ"ש למעלה אפילו עשר משכבות זה על גבי זה או כמ"ש למעלה חבל היוצא מן המטה, לכן צריך לומר הדין בשתיהם.

סימן קלו

וכי ירק הזב בטהור: מלת "בטהור" הוא למותר והיה לו לומר "וכי ירק הזב בו". פירשו חז"ל מפני שמצינו שפעל "ירק" שאחריו ב' יורה לפעמים על הרקיקה דרך בזיון ואז יהיה פירושו שרוקק נגדו, לא שרוקק על גופו ממש, כמו "וירקה יבמתו בפניו" שפירושו שתירק נגדו (כי מצד שרוקק דרך בזיון ייחשב כאילו הרוק נוגע בו). וכן נוכל לומר פה אם יכתב "וכי ירק בו" דהיינו שרקק לפניו דרך בזיון. לכן דייק "וכי ירק בטהור" שיש הבדל בין הכינוי ובין השם עצמו, שהכינוי יישמש לפעמים על חלק מן העצם כמו פניו או ידיו כמו – "ונתן לו" שפירושו ונתן בידו. וכן היה יכול לפרש "ירק בו" היינו כמו "ירק בפניו" אבל כשבאר "ירק בטהור" היינו שרקק עליו ממש. ובנדה (דף נה) אמר על ברייתא זו אמר מר יכול אף על פי שלא נגע?... מהיכא תיתי?! סלקא דעתך אמינא נילף רוק רוק מיבמה, מה התם אע"ג דלא נגע ה"נ אע"ג דלא נגע, קמ"ל. ואימא הכא נמי – במגע אבל במשא לא, מידי דהוי אשרץ. אמר ריש לקיש תנא דבי ר"י אמר קרא "בטהור" מה שביד טהור, טמאתי לך. ואימא במשא מטמא אדם ובגדים, במגע אדם לטמא, בגדים לא לטמא, מידי דהוי אמגע נבלה! אמר ריש לקיש וכן תנא דבי ר"י אמר קרא "בטהור" טהרה שטהרתי לך במקום אחר טמאתי לך כאן, ואיזה? זה מגע נבלה. ואימא במשא דשרץ? אם כן לכתוב קרא "באדם", מהו "בטהור" שמע מינה תרתי. ע"כ. והכי פירושו שעל מ"ש בברייתא יכול אפילו

רקק ולא נגע מקשה למה נאמר כן? והשיב דהוה למדין מיבמה ששם פירושו שירקה בפניו נגדו וכמו שאמרנו למעלה. ועל זה הקשה ואימא הכי נמי במגע ר"ל שנאמר שדוקא בנוגע בבשרו ממש וטמא מטעם מגע, לא אם ירק על בגדיו שנושא הרוק שיטמא משום משא. ועל זה השיב ריש לקיש אמר קרא "בטהור" מה שביד טהור טמאתי לך ר"ל שמצאנו שהפעלים המורים על הזריקה וההשלכה יבא אחריהם מלת "עליו" כמו "או השליך עליו כל כלי", "כי מי נדה לא זורק עליו" ואז פירושם **עליו ממש**. וכן פה היה לו לומר "וכי ירק על הטהור" כי פעל "ירק" שרשו מענין הרקה והשלכה, שמשליך על הגוף, לא בו ובתוכו (שעל זה מורה שימוש הב' כמו "וידו אבן בי") אמנם שימוש הב' לא יצדק בפעלים אלה רק בצירוף אל היד כמו שתחת שעל הגוף יאמר – "ונתן עליו", "נפל עליו", "עלה עליו" כך יאמר ביד – "ונתן בידו", "נפלה נא ביד ה'", "חוח עלה ביד שכור". וכשאמר "וכי ירוק..בטהור" הוא כאומר "וכי ירוק ביד טהור" שהטהור נושאהו בידו ומטמא משום משא, כי היד הוא מיוחד לנשיאת הדבר. וז"ש מה שביד טהור טמא לך. ומקשה ואימא במשא מטמא אדם ובגדים, במגע אדם לטמא, בגדים לא לטמא ר"ל שאם כן נאמר שעיקר הטומאה האמורה פה לטמא בגדים הוא רק מטעם משא כמ"ש ביד טהור, לא מטעם מגע, ודינו כמו בנבלה. ועל זה השיב ריש לקיש אמר קרא "בטהור" טהרה שטהרתי לך במקום אחר ר"ל כי עדיין יפלא למה אמר לשון "בטהור"? שהיה לו לומר "וכי ירק הזב באדם" ונדע גם כן על ידי שימוש הב' שפירושו ביד האדם ושהטומאה מטעם נישא, למה תפס לשון "בטהור" ואם כן בא להורות עוד כוונה שנייה דרושיית שרצונו לומר הגם שירק בטהור היינו בענין שראוי להיות טהור (אם נדמהו אל טומאה אחרת) ר"ל שלא נשא הרוק רק נגע בו, שבזה ראוי שיהיה טהור מלטמא בגדים אם נדמהו לטומאת נבלה, בכל זאת טמא. (ולפי הדרוש ב' של "בטהור" הוא ב' הענין – בענין שהוא טהור) והקשה שיש לומר בענין שהוא טהור היינו במשא שהוא טהור אצל שרץ. והשיב שעל זה לא היה צריך מלת "בטהור" שאם יכתב "באדם" נדע גם כן משא ממ"ש בב' – "באדם" ולא אמר "על האדם", ובהכרח שמלת "בטהור" קאי על מגע. ובקרבן אהרן

האריך מאד בדברי הגמ' הזאת בקושיות והמון דוחקים ודברי חז"ל ישרים וברורים ת"ל [תהלה לאל?]

סימן קלז

וכי ירוק: שורש זה בא על שני תמונות: (1) מִנְחֵי פ"י – "וירקה בפניו", "ואביה ירוק ירק בפניה" ששרשו **ירק**. (2) מן הכפולים – "מפני לא חשכו רוק" (איוב ל י), "עד בלעי רקי" (איוב ז יט) ששרשו **רקק**. ויש הבדל ביניהם. "ירק" מנחי פ"י, מיוחד רק לרוק היוצא מן הפה, ולכן ביבמה שכתוב "וירקה" צריך רוק, לא כיח וניע ומי האף. אבל פעל "רקק" כולל גם הרירים וכיחו וניעו. ואם היה פה משורש "ירק" מנחי פ"י היה צריך לומר היו"ד בציר"י או בחירי"ק מושך יו"ד "יֵרַק" כמו "יֵלֵד" "יֵדַע" או יִירק כמו "ראש פתנים יִינָק", "יְיֵרֵש הצלצל". אבל כשאמר "יָרק", היו"ד בקמ"ץ, הוא מן הכפולים על מדת "יָסוב", "יָעוז" וכולל גם כיחו וניעו ומימי האף. וז"ש ת"ל וכי ירוק (ואין צורך למה שנדחקו המפרשים שלמד לה מן הוי"ו של "וכי")

סימן קלח

וכל המרכב אשר ירכב עליו הזב יטמא: הדרושים מסודרים פה כמו שהם למעלה (סימן קכח) לגבי משכב ולגבי מושב שאם היה אומר "אשר ירכב עליו" היה כולל כל מה שירכב עליו, אף על המשכב ומושב, לכן אמר "המרכב" – רק המיוחד לכך, לא משכב ומושב וזה פירוש משנה ט. ואם היה אומר "מרכב" בלא ה' היה כולל גם האוכף אבל במ"ש "המרכב" בה' הידיעה היינו המיוחד לרכיבה – מוציא האוכף שמיוחד גם לישיבה כי יושב ורוכב עליו. (וזה פירוש משנה י) ומ"ש (במשנה יא) איזהו המרכב המיוחד זרז האשקלוני וכולי הוא בכלים (פרק כג מ"ב) ועיי"ש פירושו. ואמר (במשנה יב) דממ"ש "כל המרכב" מרבה במלת "כל" אפילו עשר מרכבות זו על גבי זו. וכבר בארנו שמלת "כל" לפעמים ירבה כללות המין ולפעמים כללות הדבר עצמו. ובמ"ש "כל המשכב" ריבה למעלה כללות המין – כל מיני משכב. ובמ"ש "כל המרכב" שלא היה לו לרבות בכללות המין, ריבה כללות הדבר עצמו ומרבה זה אצל מרכב וקל וחמר למשכב ומושב. ומ"ש עד שינשא רובו עליו כבר התבאר למעלה שהיה ראוי לכתוב "אשר ירכב הזב עליו" והקדים מלת "עליו" מפני שהוא עיקר

בדיבורו שצריך שירכב **עליו דוקא** ר"ל שינשא רובו עליו, דאם אין רובו עליו רוכב גם על זולתו, לא עליו לבדו.

סימן קלט

וכל הנוגע בכל אשר יהיה תחתיו: פירשו חז"ל שאין לפרש שכינוי "תחתיו" מוסב על מלת "המרכב" ופירושו בכל אשר יהיה תחת המרכב, דהא גם הזב עצמו אינו מטמא כלי שטף אלא במגע ואיך מטמא המרכב כלים בלא נגיעה?! ועל כרחנו שכינוי "תחתיו" מוסב על הזב – אשר יהיה תחת הזב בעת הרכיבה, הנוגע בו יטמא. ולא נזכר כיבוס בגדים וזה קל במרכב ממשכב ומושב דכתיב "וכל אשר יגע במשכבו יכבס בגדיו" (והרוכב על מרכבתו של זב כבר למדו למעלה פרק ג משניות ג-ד) ובנדה (דף לב סוף ע"ב) עליונו של זב מנלן? דכתיב "וכל הנוגע בכל אשר יהיה תחתיו יטמא", מאי תחתיו? אילימא תחתיו דזב – מ"ואיש אשר יגע במשכבו" נפקא! אלא הנוגע בכל אשר יהיה הזב תחתיו ומאי ניהו עליון של זב. נתקו הכתוב מטומאה חמורה והביאו לידי טומאה קלה לומר לך שאינו מטמא אלא אוכלין ומשקין. אימר נתקו הכתוב מטומאה חמורה דלא מטמא אדם לטמא בגדים אבל אדם או בגדים ליטמא. אמר קרא – "יטמא", טומאה קלה משמע ודברי הגמ' הלזו נפלאה ונעלמה ואין פותר. וכמו שהקשו התוס' על גירסא זו: (א) איך מוקי קרא בעליונו של זב הפך הספרא שמוקי לה במרכב? (ב) איך הוה בעי לאוקמי במשכב והא במשכב כתיב כיבוס בגדים ופה אין צריך כיבוס בגדים? (ג) איך מוקי לה בעליונו של זב שאינו מטמא אלא אוכלין ומשקין והא כתיב "יטמא עד הערב", הרי מדבר מדבר שמתטהר בערב על ידי טבילה, ואוכלין ומשקין אין להם טהרה במקוה?! [**ולכן מחק רש"י גירסא זו וגרס במקומה ומאי ניהו נישא והנשא כתיב. ועל זה הרבו התוס' והרמב"ן בחידושיו לתמוה כמה קושיות ופליאות והיותר ק"ו דבמסורת נמסר "נושא" מלא**] וכפי הנראה פליגי בזה הרמב"ם והראב"ד (פרק ו מהל' מטמאי מו"מ ה"ג) שהרמב"ם כתב כל הכלים שינשאו למעלה מן הזב הם הנקראים מדף והם כולם ככלים שהוא נוגע בהם שהם ראשון לטומאה ואינם מטמאים לא אדם ולא כלים אבל מטמאים אוכלים ומשקים כשאר ולדות הטומאה וטומאת מדף מדבריהם. וכתב הראב"ד וז"ל יש טומאת מדף

מדבריהם אבל זו אף על פי שהוא קרויה מדף אינה מדבריהם שהרי אמרה תורה "והנוגע בכל אשר יהיה...תחתיו יטמא עד הערב" ודרשינן ליה במס' נדה כל אשר יהיה הזב תחתיו ואמרה תורה יטמא עד הערב, אלמא כלי שטף נמי מטמא במגע. ע"כ. מבואר שהרמב"ם החזיק כדרשת הספרא שמ"ש ב"כל אשר יהיה תחתיו" קאי על המרכב כמו שכתב בפי' (שם ה"ב) וגם קשה לי על דרוש הגמ' ממ"ש "יטמא עד הערב" ואוכלין ומשקין אין להם טהרה במקוה. לכן כתב שהוא מדבריהם וסבירא ליה שדרוש זה אסמכתא בעלמא. והראב"ד סבירא ליה שהוא דרשה גמורה ולכן הוכרח לומר שמטמא כלי שטף גם כן ויצדק "יטמא עד הערב" מצד הכלי שטף שיש להם טבילה. אולם דעת הראב"ד הוא נגד כל הפוסקים וסותר למ"ש שעליונו של בועל נדה מטמא כעליונו של זב (כמ"ש בנדה שם) והוא אינו מטמא רק אוכלים ומשקים כמ"ש הרמב"ם (שפ פרק ג הלכה ב) ושם אודי ליה הראב"ד. וגם שתאמר שהוא אסמכתא לא תמצא ידך לכוין גירסא שבידינו אף בדרך אסמכתא. וחלקי אמרה נפשי לפרש דברי הגמ' מוסכם עם הספרא בשינוי[?] מלה אחת במה שכתוב "ומאי ניהו עליון של זב" צריך לומר "ומאי **מיעט** עליון של זב" והכי פירושו: שקשה להו עמ"ש "הנוגע בכל אשר יהיה תחתיו" (שקאי על מרכב הזב כדרוש הספרא) הלא הדבר הנתון תחת הזב הוא מטמא משום מושב [וכמ"ש בספרא (פרק ג משנה י) אוציא את אלו ולא אוציא את האוכף ת"ל מרכב] ופי' שהסילא העשוי לנוח בו עגבות הרוכב אינו טמא משום מרכב רק משום מושב. רק העץ שלפני הסרגל – לפניו ולאחריו – שאינו עשוי לישיבה, רק לסמוך עליו, טמא משום מרכב. והנה העץ הזה שלפני סרגל אינו תחת הזב רק הזב הוא תחתיו כי מלת "תחתיו" יבא לפעמים על דבר שהוא בצד דבר אחר כשהוא נמוך ממנו כמו "והוא עומד עליהם תחת העץ", "והוא יושב תחת האלה". ומבואר שאין מדרך הלשון לומר על המכסה שעל האדם בלשון שהאדם הוא תחת המכסה רק יתפס הלשון שהמכסה הוא על האדם כי יאמר שהטפל על העיקר לא שהעיקר הוא תחת הטפל. ואם היה הכוונה על עליונו של זב היה ראוי לומר "והנוגע בכל אשר יהיה עליו", מה שאין כן בשאומר "בכל אשר יהיה הזב תחתיו" אין פירושו על המכסה שעליו שעל זה הלשון הראוי "בכל אשר יהיה על הזב" רק פירושו

שהזב נמוך ממנו ונסמך עליו שהוא המרכב שהוא אינו על הזב רק בצידו, רק הזב הוא תחתיו. וזה שנאמר מאי תחתיו אילימא תחתיו דזב (היינו האוכף שהוא תחת מושבו) מ"איש אשר יגע במשכבו" נפקא (ר"ל שזה הוא מושב, לא מרכב, ונפקא ליה מ"איש אשר יגע במשכבו" שמשם ידעינן משכב ומושב) אלא הנוגע בכל אשר יהיה הזב תחתיו (ר"ל בהעץ שלפני הסרגל לפניו ולאחריו שאינו תחת הזב רק הזב יושב תחתיו ונסמך עליו שהזב נמוך ממנו) ומאי מיעט עליונו של זב ר"ל ולכן תפס לשון זה ולא אמר בלשון "הנוגע במרכבו" שתפס כן למעט עליונו של זב שר"ל רק אשר יהיה הזב תחתיו ולא אשר יהיה הוא על הזב שהוא עליונו של זב והנה כבר ידעינן שעליונו של זב טמא מטעם היסט [כמ"ש הרמב"ן שנפקא לן ממ"ש "וכלי חרש אשר יגע בו הזב ישבר" איזה מגעו שהוא ככולו זה היסטו ופרק יוצא דופן – "וכל אשר יגע בו הזב וידיו לא שטף במים" זה היסטו של זב שלא מצאנו לו חבר בכל התורה כולה] ואם כן אי אפשר לפרש שאינו מטמא כלל ועל כרחנו בא המיעוט שנתקו הכתוב מטומאה חמורה לטומאה קלה. ומקשה דלמא נתקו לטומאה קלה דלא מטמא אדם לטמא בגדים אבל אדם או בגדים מטמא. ומשני אמר קרא "יטמא" טומאה קלה משמע ר"ל דאחר שהכתוב אומר "יטמא עד הערב" ואם כן הלא המרכב עצמו אינו מטמא אדם לטמא בגדים, וממילא ממה שממעט עליונו של זב מטומאה זו שנזכר בכתוב על כרחנו ממעט מטומאה זו שלא יטמא אדם לבדו או בגדים לבדן רק יטמא טומאה קלה.

סימן קמ

והנושא אותם: אם קאי על המרכב היה לו לומר "אותו" בלשון יחיד. ופירשו חז"ל שקאי על כל הנזכר למעלה – על המשכב ומושב ועל המרכב. שתחלה באר שלענין נגיעה חלק בין משכב ומושב למרכב, שנגיעה של משכב ומושב מטמא בגדים ולא נגיעה דמרכב אבל לענין משא כולם שוים שהנושא אותם יכבס בגדיו. ובאר שאי אפשר ללמוד זה מק"ו – אחר שמשכב ומושב חמור שמגעו מטמא בגדים כל שכן שמשאו יטמא בגדים, דיש להשיב גולל ודופק וכיחו שמגען מטמא ולא משאן כמו שלמד בספרי ממה דכתיב "וכל אשר יגע על פני השדה". ור' אליעזר אומר שעל משכב ומושב אינו צריך קרא דיש קל וחמר ממרכב. ומ"ש "והנושא" מוסב על כל

הנזכר בפרשה שטמאין בזב וכולל זובו ומימי רגליו וכולי (ודם הנדה לא מפה יליף רק מן "והדוה בנדתה"). ורבנן ילפי זובו מן "והזב את זובו" (כמ"ש בספרא סוף מצורע, ובנזיר דף סז, נדה דף כח ולד), ורוקו ממ"ש ביד טהור טמאתי לך (כנ"ל סימן קלו), ומימי רגליו – מה רוק שמתעגל ויוצא כמ"ש בנדה (דף נו), ושכבת זרע למד בב"ק (פרק כיצד הרגל) מקל וחמר.

סימן קמא

וכל אשר יגע בו הזב: ממ"ש "אשר יגע בו" משמע שנוגע בעצמו בלא אמצעי, לא בצואה שעליו וכולי וכמו שדריש למעלה (סימן קלה) על מה שכתוב "והנוגע בבשר הזב". ומ"ש ת"ל טמא, הוא מ"ש "וטמא עד הערב" שנדרש ששה פעמים בפרשה זו כמו שכתבנו למעלה (סימן קלג) עיי"ש. ולכאורה משמע שדרשת הספרא פה הוסדה על מה שכפל שנית "וכל אשר יגע בו הזב" שהיא למותר שכבר אמר "והנוגע בבשר הזב" ומה לי טהור נוגע בטמא או טמא נוגע בטהור. ועל כרחנו שבא להוסיף שכמו שטהור הנוגע בטמא צריך שיגע בטמא עצמו בלא אמצעי כמו שדריש לעיל סימן קלה כן צריך שהטמא יגע בטהור עצמו בלא אמצעי כמ"ש בחולין (דף קכו). ובגמ' נדה (דף מג) אמר "כל אשר יגע בו הזב" זה הסיטו של זב, שלא מצאנו לו חבר בכל התורה כולה, ואפקא רחמנא בלשון נגיעה למימרא דהיסט ונגיעה כידיו, מה התם מאיבראי אף הכא מאיבראי. ומשמע שבא לתקן הכפל הזה שלמעלה מדבר מנגיעה ופה מדבר מהיסט. ואחרי ההשקפה דבריהם מוסדים בעומק הלשון שבכל התורה בא הציור שהאדם הטהור נוגע בטמא או בדבר טמא, ולא יצייר שהטמא נוגע באדם הטהור (רק אם הטהור הוא בלתי אדם שלא שייך בו שיתנענע ליגע). וכבר בארתי הטעם למעלה (פרשת צו סימן לח) משום שעל הטהור מוטל להזהר מן הטמא, לכן יצייר תמיד אם לא נזהר ונגע בטמא. והנה פה יצא מן הכלל שמצייר הנגיעה מן הטמא אל האדם הטהור, מזה הוציאו שמ"ש "וכל אשר יגע" בא על הסטת הדבר עצמו, כי מצאנו פעל "נגע" שבא על העתקת הדבר ממקומו כמו "כי נגע בכף ירך יעקב", "והנה יד נגעה בי ותניעני על ברכי" (דניאל י י), "הנוגע באיש הזה ובאשתו" (בראשית כ"ו:י"א), "הנוגעים בנחלה" (ירמיהו י"ב:י"ד), "כגעת בה

רוח הקדים" (יחזקאל י"ז:י'), "וגע בכל אשר לו" (איוב א':י"ט), "ויגע בארבע פנות הבית" (שם), "כל מכה יבוסי ויגע בצנור" (שמואל ב ה':ח'). והגם שלשון זה לא יורה בעצם על ההיסט והיא דרך מליצה והשאלה ולמה לא תפס לשון המורה על ההיסט בעצם וראשונה? על זה אמר דאפקיה רחמנא בלשון נגיעה וכולי מה התם מאיבראי וכולי ללמד שבין ההיסט בין הנגיעה, צריכים להיות באבר הגלוי שאם קנה בקומטו של זב והסיט בו, טהור. ולכן כל נגיעות ילפינן מנגיעה דהכא שצריך להיות באבר הגלוי והוא הדין שהטהור הנוגע (דנגיעה כתיב תמיד על הטהור) צריך להיות באבר הגלוי, אבל ההיסט שלא נמצא במקום אחר על הטהור בלשון נגיעה רק פה על הטמא ידעינן שהזב צריך להסיט באבר הגלוי ולא ידעינן שהיסט הטהור צריך להיות באבר הגלוי, ולכן אמר ר"ל קנה בקומטו של טהור וכולי ועיי"ש בתוס' והבן. וז"ש בגמ' במתק לשונה וכל אשר יגע בו הזב זו הסיטו של זב שלא מצאנו לו חבר בכל התורה כולה, שכללו בדבריהם עוד כוונה שלא מצאנו חבר ללשון זה שיתפס שנגע הטמא בטהור, כי תמיד יצייר שנגע הטהור בטמא. אולם יקשה על מה שכתבנו בפר' חוקת "וכל אשר יגע בו הטמא יטמא" שנמצא עוד מקום אחד שתפס הלשון שנגע הטמא בטהור, ובספרי (שם סוף חוקת) או שמטמא בהיסט קל וחמר הוא, ומה נבלה קלה הרי מטמא בהיסט, מת חמור אינו דין שיטמא בהיסט?! ת"ל "וכל אשר יגע" – במגע הוא מטמא ואינו מטמא בהיסט שלכאורה נהפוך הוא שממ"ש "כל אשר יגע בו הטמא" משמע שמדבר בהיסט כמו פה. אך באמת ההיסט דשם הוא שהסיט הטהור את הטמא, שהוא טומאת משא וכמש"ש (ספרי פסקא קכז) ומנין שהמת מטמא בהיסט אמרת קל וחמר מנבלה עיי"ש, והוה אמינא שגם טמא מת מטמא בהיסט כמת וכנבלה, דהיינו אם הטהור הסיטו, ואם היה כתוב "וכל אשר יגע הטמא בו" הייתי דן בקל וחמר שהוא הדין לטומאת משא כמו שבמת הגם שתפס נגיעה מטמאם במשא מקל וחמר. לכן שינה ואמר "כל אשר יגע בו הטמא" שנגיעה כזו לא משכחת במשא כלל, דכשהטהור נוגע בטמא יצויר שיסיט אותו בנגיעה זו, לא כן כשהטמא נוגע בטהור, ובזה בא לדייק דוקא נגיעה ולא היסט. ולענין שלא

יטמא בהיסט כמו בזב אם הסיט הטמא את הטהור אין צריך קרא כי זה אין מטמא גם במת וכ"ש בטמא מת, והוא רק בזב ולא נמצא לו חבר.

סימן קמב

וידיו לא שטף במים: ר"ל בעוד שלא טבל מטומאתו דהא אמר אחר כך "ורחץ בשרו במים חיים" הרי שצריך טבילה וגם הנוגע בו צריך טבילה ואיך יועיל להזב שטיפת ידים? רק רצונו לומר שידיו שנגעו בטהור לא שטף במים עם יתר גופו. ומה שהוציא הטבילה בלשון שטיפת ידים דרשו שבא ללמד שאין צריך לטבול רק מקומות המגולים מגופו כדוגמת הידים, לא בית הסתרים. (וכמ"ש בקידושין דף כה) ופירשו שכל שנגע הזב בטהור בעוד לא שטף ידיו, היינו שלא טבל, אפילו שספר שבעה ואפילו לאחר כמה שנים – מקבל טומאה. ור' אליעזר בן ערך אמר שלכן תפס "ידיו" מפני שהידים עקסניות הן ונוגעות במקום הטנופת ונדבק עליהם הזיבה וצריך לשטפם היטב קודם טבילה להעביר הלכלוך (ועל זה בא לשון "שטיפה" שנאמר על העברת הלכלוך כמו "ומורק ושוטף במים") ומזה סמכו לטהרת ידים אחר שמבואר בתורה שהידים עסקניות הן וצריכים שטיפה ביחוד, ומובא בחולין (דף קו:).

סימן קמג

וכלי חרש: כבר בארתי זה בסדר צו (סימן סז) שכל מקום שתעשה התורה חלוקה בין הדברים על כרחך תעשה חלוקה שלימה כוללת ועל ידי שאמר "כלי חרש" ולא אמר "חרש" מבואר שעושה חלוקה בין כלי חרש ובין כלי עץ, אם כן כל הקרוב לחרש כגון כלי נתר נכנס בגדר כלי חרש עיי"ש באורך ותבין.

סימן קמד

וכלי חרש אשר יגע בו הזב: שטחות הלשון משמע שנגע על גב הכלי כמו כל נגיעות שאצל טומאה, שאם פירושו שנגע בתוכו היה לו לומר "אשר יגע אל תוכו" כמ"ש בשרצים (ואין ללמוד קל וחמר ממת החמור שמטמא טומאת שבעה שאין כלי חרש מיטמא מאחוריו דיש לומר דזב חמור שעושה משכב ומושב). וחז"ל דייקו זה מלשון "אשר יגע בו" ר"ל שהן אמת שאחרי פעל "נגע" בא שימוש הב' בכל זאת מצאנו לפעמים פעל "נגע" בלא שימוש הב' – "והנפש הנוגעת תטמא עד הערב" (במדבר י"ט:כ"ב), "מאנה לנגוע

נפשי" (איוב ו':ז') וכלל בלשון שבמקום שנזכר השם לפני הפעל לרוב לא יחזור אות הייחוס אחר הפעל על ידי מלת "בו" בה אם לא לצורך כוונה מיוחדת כמו פעל "בחר" שנקשר תמיד עם ב' – "ומצאנו העיר אשר בחר ה'" (דברי הימים ב י"ב:י"ג), "העיר אשר בחרתי" (מלכים א ח':מ"ד), "עבדי אשר בחרתי" (ישעיהו מ"ג:י'). [והגם שנמצא גם כן "אהרן אשר בחר בו" (תהלות קה), "וישורון בחרתי בו" (ישעיהו מ"ד:ב') הוא לצורך כוונה מיוחדת] וכן הוא ברוב הפעלים, ואם כן היה לו לומר "וכלי חרש אשר יגע הזב", ועל כרחנו מלת "בו" המיותר שבא לדיוק מיוחד. פירשו חז"ל שבא בדיוק להורות על תוך הכלי כמו "וכלי חרש אשר תבושל בו" שפירושו בתוכו, כי בדבר שיש לו תוך אם בא שימוש מלת "בו" בכוונה ובדיוק היא מורה בו ובתוכו וז"ש (במשנה א) ת"ל "אשר יגע בו" ולהלן הוא אומר "אשר תבושל בו" וכולי. אולם עדיין יקשה למה תפס "אשר יגע בו" ולא אמר "אשר יגע בתוכו"? כי דיוק זה מרופף וחלוש מאד, ויותר היה טוב לומר לשון ברור. וכן לשון "נגיעה" לא יצדק היטב. וז"ש (במשנה ב) מה ת"ל אשר יגע בו. ומשיב שפירושו יגע בו כמו "יגע בו" שנאמר בפסוק הקודם שפירושו על ההיסט מטעם המבואר בפסוק הקודם, עיי"ש.

סימן קמה

וכל כלי עץ ישטף במים: זה דבר שאין צריך לומר שכבר באר שאדם הנוגע בזב מטמא כלים כמ"ש "יכבס בגדיו" וכל שכן הזב עצמו. ופירשו ר' שמעון שקאי על הכלים ואוכלים ומשקים שעל גבי הזב אף על גב שלא נגעו בזב (וכמ"ש בפרק ד דזבים משנה ו). ובזה יאמר ש"אשר יגע בכלי חרש", שהוא הסיטו – "ישבר". ודוגמתו כלי עץ שהסיטו שהוא למעלה עליו ישטף במים דהיינו טבילה. וטומאה זו נקרא "מדף" כמ"ש במשנה שם (ועי' ברמב"ם שם ובראש פרק י דפרה). ואמר במשנה ד שמן הדין י"ל בהפך דאחר שהכלים שתחת הזב אין נעשים מדף (כמ"ש בפרק ה דזבים משנה ב) הגם שתחתיו מטמא משכב בדברים ראוים למשכב כ"ש שעליו לא יעשה מדף דהא עליו קיל שאינו עושה משכב (כמ"ש במשנה ה') לכן צריך קרא. ואמר (במשנה ה) שאין לומר שיעשה על גבו משכב מקל וחומר דהא עושה מדף. לכן דייק "כל המשכב אשר ישכב עליו" דוקא כשהוא על המשכב לא כשהמשכב עליו. וכן אמר

(במשנה ו) שאין ללמוד מקל וחמר שיעשה תחתיו מדף שעל זה דייק "כל המשכב" דוקא דברים הראוים למשכב כמ"ש למעלה סימן קכח. ואמר (במשנה ז) שאין ללמוד מק"ו זה שלא יעשה תחתיו משכב, דהא מבואר בקרא דכל המשכב יטמא.

סימן קמו

וכי יטהר הזב: מצאנו לשון "טהרה" על הפסק הלכלוך והדבר הטמא מצד עצמו – "וישוב בשרך לך וטהר" (מלכים ב ה':י'), "וטהר את הנגע" (תזריע) הגם שהאדם אינו טהור עדיין. וכן "וטהרתם מכל עונם" (ירמיהו ל"ג:ח'), "ורוח עברה ותטהרם" (איוב לו) וזה שנאמר כשיפסק.

סימן קמז

וכי יטהר הזב מזובו: אף על גב שיש בו טומאה אחרת, שהוא מנוגע גם כן, יוכל לספור לזיבתו וביום הפסק הנגע יטבול טבילה ראשונה של מצורע ולא יטמא משום זיבות לטמא משכב ומושב וכלי חרש בהיסט כן פרש"י במגילה (דף ח). והוא הדין דאפילו קודם שיתרפא מהני טבילה זו לענין זה דמצורע אינו מטמא כלי חרש בהיסט. וכן משכב ומושב כמ"ש בפסחים (דף סח) ועי' מ"ש בזה למעלה סימן ?? ובגמ' שם מסיק שלימוד זה מוכח ממ"ש "וכי יטהר הזב" שמלת "הזב" מיותר וקמ"ל שדי בשיטהר ממה שהוא זב, כי מלת "מזובו" צריך לדרוש (שבסימן שאחרי זה).

סימן קמח

וכי יטהר הזב מזובו: מלת "מזובו" מיותר ודרשו בספרא (מובא במגילה דף ח) שבא לאמור כל שטהר מזובו, אף שלא היה זב בעל ג' ראיות רק בעל שתים, צריך ספירת שבעה. ומפרש בגמ' שם דאין לומר שפירוש "מזובו" דוקא מזוב של ג' ראיות דאם כן לשתוק קרא מיניה. וכי תימא אתיא מדינא, שומרת יום כנגד יום תוכיח כמ"ש בספרא. וע"כ שבא לרבות אף מקצת זיבה משא"כ במ"ש "וכפר עליו הכהן לפני ה' מזובו" מפרש דוקא מזב בעל ג' ראיות (כמ"ש בסוף הפרק) ועיי"ש.

סימן קמט

וספר לו: הפעלים החוזרים שציין אותם במלת "לו" "לך" "להם" "לכם" מורה שתהיה הפעולה לעצמו, לא לזולת, כמ"ש (במשנה יג) "על יקח לו" – לעצמו. וכן (פרק ט משנה ג) על "תקח לה". ופרשת קדושים על "אלהי מסכה לא תעשו לכם" – לעצמכם.

וגם באגדה ידרשו כן כמ"ש "לך לך" – להנאתך ולטובתך, "שלח לך" – לדעתך, וכן רבים. וכן במ"ש "וספר לו" (ופרק ט משנה א) "וספרה לה" דרשו לעצמו היינו לא יהיה הספירה לצורך הזיבה דוקא רק לצורך הזב שאף שלא בדק בינתיים הוא בחזקת טהרה כדברי ר' אליעזר. אמנם בכתובות (דף עג) מפרש "וספרה לה" לעצמה – שנאמנת בעצמה, ואין צריך עדים, ולפי זה צריך לומר שמה שכתב מכאן אמרו לקמן מקומו (אחר משנה ו) וכן הגיה בזית רענן. ופלוגתת ר' אליעזר ור' יהושע מובא בנדה (דף סח) ושם מפורש באורך דר' אליעזר השיב לר' יהושע שלפי דבריו הוא מונה בסירוגין ויש לפרש שלכן הסמיך הדרוש (במשנה ו) שבעת ימים סמוכים. ואמר ר' יוסי ור' שמעון שדברי ר' אליעזר נראים מדברי ר' יהושע שהוא השוה מדותיו וסבר דכיון דתחלתן וסופן בטהרה מחזקינן לאמצעיים בחזקת טהרה ודברי ר' עקיבא נראים יותר דיש לחוש שמא ראה בינתיים וסתר הכל. ובכל זאת הלכה כר' אליעזר שלכן אמר "וספר לו" – לעצמו וכמ"ש (בפ"ק דנדה) שהלכה כר' אליעזר בד' דברים וזו אחת מהם.

סימן קנ

שבעת ימים לטהרתו: שבעת ימים רצופים טהורים מטומאת זיבה, שלא תפסוק זיבה ביניהם. ולכן הוסיף "לטהרתו" שאם לא כן נאמר שיוכל לספר ז' ימים מפוזרים כפי שבארתי זה בסדר תזריע (סימן ז).

סימן קנא

וכבס בגדיו ורחץ בשרו: בכל מקום כתוב "ורחץ במים" סתם לבד בשמונה מקומות בספר ויקרא כתוב "ורחץ בשרו" וכולהו לדרשא: (א) מ"ש במצורע (יד ט) "וכבס את בגדיו ורחץ את בשרו במים" ודריש בספרא (שם פרק א משנה ט) שבא ללמד שאין מצורע טעון מים חיים וכמו שכתבנו שמה (סימן לב) ור"ל ממ"ש הלשון שוה בזב ובמצורע בשניהם גתוב "ורחץ בשרו" וכתוב בזב "מים חיים" ובמצורע "במים" מבואר דמצורע אינו צריך מים חיים) וזה כוונת (משנה ט) וצ"ל ת"ל ורחץ בשרו במים (ב) מ"ש פה "וכבס בגדיו ורחץ בשרו במים חיים" בא לדרוש (שבסוף משנה ח) שאין כליו טעונים מים חיים ולכן הבדיל במלת "בשרו" (ג, ד) מ"ש בפרשה אחרי (טז

כו, ושם כח) שני פעמים "יכבס בגדיו ורחץ את השרו" דרש פה (במשנה ז) להקיש כיבוס בגדים לרחיצת בשרו שיהיה בנקיות והוא הדין שלא יהיה דבר חוצץ בין כליו למים כמו שהדין בבשרו וקיצר כי הם שני לימודים. (ה) מ"ש בשכבת זרע (לקמן פסוק טז) "ורחץ במים את כל בשרו" דרש לקמן (פרק ו משנה ג) מים שכל גופו עולה בהם. (ו) מ"ש אחרי (טז ד) "ורחץ במים את בשרו" דרשו (סוכה ו) שלא יהיה דבר חוצץ בין בשרו למים, וכן הילקוט (רמז תקעו) הביאו על פסוק זה (וצריך להגיה שם "ורחץ במים את בשרו") והזית רענן הרבה לתמוה שם עיי"ש ובמה שכתבנו הדבר נכון (ז) מ"ש בפר' אמור (כב ו) כי אם רחץ בשרו במים דרש בספרא (שם פ"ד משנה ז) שלא יהא מרחיץ אבר אבר (ח) מ"ש אחרי (יז יז) ובשרו לא ירחץ דריש בספרא (שם פרק יב משנה יג) ללמד דעל כיבוס בגדיו אינו ענוש כרת עיי"ש. ומ"ש בפר' אחרי (טז כד) "ורחץ בשרו במים במקום קדוש" אינו ענין לכאן שזה נדרש על קידוש ידים כמ"ש בספרא שם וביומא (דף עא) (וחוץ מזה נמצא עוד ב' פעמים "וכבס בגדיו ורחץ בשרו" בפרשת חוקת ובאר שם בספרי דא' בא להקיש מה אדם בראוי לו אף כלים טובלים בראוי להם, והשני ידרוש לו שבא להיקש שגם בכלים יביא במים כאחד כמו בבשרו.)

סימן קנב

ורחץ בשרו...וטהר: כבר בארנו דרוש זה היטב (בפר' תזריע סימן סה) שבנוי על היסוד שבארנו (שם סימן ו) להבדיל בין העתיד הגמור בוי"ו המחברת ובין העתיד על ידי וא"ו המהפכת, שהעתיד הבא על ידי וא"ו המהפכת מורה על השלמת הדבר בזמן העתיד וכן ממ"ש "וטהר" ולא "ויטהר" (הגם שעדיין צריך הערב שמש ולא נשלמה הטהרה) דרש שנשלמה הטהרה שלא יטמא עוד כלי חרש בהיסט אף על גב דהדר חזי אינו מטמא למפרע כלי חרש בהיסט דאחר שהיא טומאה מחודשת בזב שאינה בשאר טומאות, יטהר מטומאה זאת אחר טבילה תיכף. ועי' בקרבן אהרן שנתן טעם למה בארו זה דוקא על טומאת כלי חרש. ובן עזאי באר שצריך קרא על זה כי מדין קל וחמר הייתי אומר ההיפך. ודברי בן עזאי באו סתומים ובקש ר' יוסי הגלילי שיפרש דבריו ואמר לו אין מפרשים לחכם. ובקש שישנה דבריו שנית וכהוייתן למען יעמוד

על כוונתו ואמר לו אין שונים לחכם. ואז שם ר' יוסי הגלילי על לבו ופירשה בעצמו שהקל וחמר הוא משרץ לזב, דשרץ הוא אב הטומאה הקל שאין בו טומאת שבעה רק טומאת יום אחד והאדם או הבגד הנטמא משרץ הוא ולד הטומאה הקל שקבל טומאה מאב הטומאה הקל, ומזה דן ק"ו דמה בשרץ – שלא השוה בגדים שעל הנוגע ומטמא בשרץ לבגדים הנוגעים בשרץ עצמו (שבגדים הנוגעים בשרץ טמאים ובכגדים של האיש הנוגע בשרץ טהורים דלא כתיב ביה כיבוס בגדים) – עם כל זאת עשה כלי חרש בשרץ כאדם בשרץ, שהוא טמא, כל שכן בזב – שהוא אב הטומאה חמור – שעשה בגדי האיש המיטמא בזב כבגדים הנוגעים בזב עצמו (דהא כתיב ביה כיבוס בגדים) כל שכן שנעשה כלי חרש הנוגע בזב שיהיה מטמא בהיסט כאדם בזב, וכמו שמטמא אדם למפרע אם ראה אחר שטבל כן יטמא כלי חרש למפרע, לכן צריך קרא.

סימן קנג

וביום השמיני יקח לו: כבר התבאר בפר' צו (סימן מ) באורך שכל מקום שכתוב שם "ביום" (שהיה די לומר "בשמיני") ממעט לילה, ופירשו בשבת דף קלב דאע"ג דידעינן מן "ביום צותו" דאסור להקריב בלילה צריך ריבוי בזב וזבה ומצורע דהוה אמינא הואיל ובאים בדלות, קרבים בלילה. וכבר כתבתי (בסימן קיט) שבפעלים החוזרים המצוינים מלת "לו" פירושם לעצמו, ופירשו כאן שצריך להביאם ביחוד לזיבה זו.

סימן קנד

שתי תורים: כבר התבאר (ויקרא סימן שכח) שכל מקום שהזכיר שם הרבים בציוי אין צורך לבאר שהוא שניים, כי בלי זה נדע שסתם רבים שתים, ונדרש בכל מקום, כמו "שני כבשים", "שני תורים", וכדומה. ודריש פה שמלמד שצריך דוקא שתי תורים או שני בני יונה בל נטעה שיוכל להביא עשירית האיפה חלופי תור אחד. וצריך לומר שיש איזה קל וחמר על זה דמה מטמא מקדש שהעשיר מביא כשבה, הדל מביא עשירית האיפה, כל שכן זה שגם העשיר מביא תור, קמ"ל.

סימן קנה

ובא לפני ה' אל פתח אהל מועד: מ"ש "ובא לפני ה'" שהוא מיותר היינו שצריך להכין עצמו שיוכל לבא לפני ה' היינו שיטבול בשביעי שלא היהי טבול יום (דסבירא ליה להספרא דטבול יום דזב כזב). וזה שכתב כיצד הוא בא. ובנזיר (דף מה) פלפלו בזה עיי"ש.

סימן קנו

ועשה אותם הכהן א' חטאת והאחד עולה: כבר בארתי (ויקרא סימן שכט באורך) כי דבר זה נכתב ששה פעמים, ובג' מקומות שהם בזב, ובזבה, ובנזיר – יחס קביעות השם אל הכהן (כמ"ש "ועשה אותם הכהן" שהיא מה שיקבע שמם, כי על ההקרבה היה לו לומר "והקריבם"), ובשלשה מקומות שהם בהישג יד דמטמא מקדש, וביולדת, ובהישג יד דמצורע ייחס קביעות השם אל הבעלים כמ"ש "והביא שתי תורים א' לחטאת וא' לעולה והביא אותם אל הכהן". ומתוך כך אמר רב חסדא (ערכין לו, יומא מא, נזיר כז, כריתות כה) שאין הקינים מתפרשים אלא או בלקיחת בעלים או בעשיית כהן. ובזה מה שכתב בספרא "ועשה אותם הכהן" שיפרישם הכהן הוא מן המקומות שייחס העשייה אל הכהן, ומה שכתב ומנין שאם הפרישם הוא וכולי הוא מן הג' מקומות שייחס הלקיחה אל הבעלים. [ומ"ש ת"ל "ונתנם אל הכהן" הוא טעות סופר וצריך לומר ת"ל "והביא אותם אל הכהן" וכן הלשון בספרא (ויקרא שם, ולקמן פרק ט מ"ה)] זה שטחיות מאמר זה בכלל, אמנם בפר' ויקרא שם בארתי כי עיקר לימוד זב למד מן מטמא מקדש ומן נזיר טמא שבשניהם כתוב "אחד לחטאת ואחד לעולה" בלמ"ד, ובמטמא מקדש כתוב "והביא אותם אל הכהן" ובנזיר טמא כתוב "ועשה הכהן" עיי"ש. וכן בספרא דייק >,ל "א' לחטאת וא' לעולה" וזה אינו הכתוב דפה שכתוב "אחד חטאת והאחד עולה" ושינה הלשון ללמוד ממנו עוד לימודים אחרים שהתבארו שם בסימן הנ"ל באורך, עיי"ש.

סימן קנז

וכפר עליו...מזובו: מלת "מזובו" מיותר, ובפרט שאין הכפרה על הזיבה רק לטהר האיש, והיה לו לומר "וכפר עליו מטומאתו" כמו שכתב ביולדת ובמצורע. ופירשו חז"ל שבא ללמד שלא כל הזבין מביאין קרבן, רק זב בעל ג' ראיות לבד, כי כבר

התבאר (בסימן קכו) שהכתוב ידבר משני מין זיבה – מזב בעל שתי ראיות, ומזב בעל ג' ראויות כמו שכתוב "רר בשרו...או החתים בשרו", וכמו שכתבנו שם, וכן בסוף הסדר אמר "זאת תורת הזב...והזב את זובו" שהם תורת השני מיני זבים – זב בעל שתים וזב בעל ג' ראיות כמו שיתבאר (בסימן קצז), ולא ידעינן למה חלקם הכתוב. לכן אמר בפסוק יג "וכי יטהר הזב מזובו וספר" דהיינו בעל שתים מחויב לספור, ופה אמר שיכפר מזובו, היינו מן מין הזיבה השנייה שהוא בעל ג', צריך כפרה, כי מבואר אצלנו (באה"ש פטו) שהשם הנשנה אינו השם הראשון, ואם כן שם "מזובו" שנשנה גבי כפרה אינו השם הראשון שכתוב גבי ספירה. ואין לומר שהשם הראשון הוא בעל ג' ראיות והשני הוא בעל ב' דהא מי שראה ג' כבר ראה ב' ונתחייב בקרבן.

סימן קנח

ואיש: כבר בארתי (יקרא סימן י) שהאחד מן ההבדלים שבין שם "אדם" ובין שם "איש" ששם "איש" מורה על שבא בימים, והוא תמיד בן י"ג שנים ויום אחד, שאז הוא איש באנשים. ובכל מקום שכתוב שם "איש" סתמא אמרינן שבא במובנו המדויק. אמנם פה שהתחיל בראש הפרשה "איש איש כי יהיה זב" שכפל שם "איש" להורות שלא בא על המובן המדויק למעט קטן, רק הוא שם הכללות – כל איש ואיש. ומבואר אצלינו תמיד שהשמות המחוברים בוי"ו החיבור באו בשיווי כמו שכתבנו (באה"ש כלל תקפה), וכיון שאמר "ואיש", בוי"ו, הוא נמשך על מ"ש "איש איש כי יהיה זב", "ואיש כי תצא.." וממילא גם שם "איש" דפה לא בא על מובנו המדויק וכולל גם קטן. ופירש הברייתא שאם היה כתוב "איש" בלא וי"ו היה מוציא קטן אבל כשכתוב "ואיש", בוי"ו, גם בן ט' בכלל, הגם שהוא קטן. וכבר בארו בנדה (דף לב) שזה שצריך שיהיה בן ט' לא למד מקרא רק הוא מהלכה למשה מסיני, והוא בכלל שיעורין שכולם הלכה, שההלכה הודיעה שפחות משיעור זה אין שכבת זרע ראוי להוליד ואין ביאתו ביאה, ושם בגמ' פלפלו בזה, עיי"ש.

סימן קנט

כי תצא ממנו שכבת זרע: כל לשון יציאה הוא אל החוץ ולכן אמר בשכבת זרע עד שיצא חוץ לבשרו, וכן הוא בזב (כנ"ל סימן קכב). מכאן אמרו במשנה (ריש פרק יוצא דופן)

סימן קס

שכבת זרע: שם **זרע** לבד הונח על זרע נגמרת – על זרע השדה ועל פרי הבטן. וכשאמר **שכבת זרע** היינו זרע שדרכה לצאת על ידי שכיבה, אף שלא שכב עם אשה. ובכל זאת מגדר שם "זרע" שיהיה ראוי להזריע ולהקים זרע, לאפוקי היוצא מאבר מת ובלא הרגשה כמ"ש בנדה (דף מג). וז"ש פרט למערה, ועיין בתשב"ץ (חלק א סימן קא, קב). וכן מגדרו שהוציא זרע ולא אם הערה ולא הוציא זרע וז"ש (במשנה ג) שכבת זרע פרט למערה כמ"ש הרמב"ם (פרק ה מהלכות אבות הטומאה הלכה י). והנה גבי שפחה חרופה קבלו עוד גדר אחר שצריך שיגמור ביאתו שזה מדיוק שם "שכיבה" במובנו המדויק שהוא על גמר ביאה, וביתר עריות קיי"ל דמערה כגומר. ובירושלמי (פרק ו דיבמות ופרק א דסוטה) נתנו בו טעמים למה יבדל שם "שכבת זרע" שגבי שפחה חרופה מיתר המקומות, עיי"ש.

סימן קסא

ורחץ במים: פירשוהו בספרא מובא (בעירובין ד, ודף יד', חגיגה יא, יומא לא, פסחים קט) במי מקוה ופרש"י בחגיגה שם ורשב"ם בפסחים משום דכתיב "בַּמים", בפת"ח הב', היינו מים הידועים ומיוחדים (נראה פירוש הידועים במה שכתוב "אך מעיין ובור מקוה מים" שמשם דרשו מה מעיין בידי שמים וכולי, ומיושב קושיית התוס' בחגיגה). והנה תראה גודל חכמת חז"ל ורוחב בינתם שכבר נאמר בפר' זו עשרה פעמים "ורחץ בַּמים", ולא דריש עליהם מאומה, והמתין עד הנה, וזה פליאה גדולה! אבל שים לבך למראה, שכל "במים" שנאמר עד עתה בא בו טפחה או אתנח וסוף פסוק שהם טעמים המפסיקים, וידוע שבכל הפסק מאמר דין הב' בכל"ם להנקד בפת"ח, ואם כן אין ראיה מן פת"ח הב' של "במים" שהוא מורה על הידיעה שיש לומר שבא הפת"ח מטעם ההפסק. לכן החרישו ולא דרשו מאומה, רק פה מצאו שתחת מלת "במים" נקוד טעם תביר שאינו מן הטעמים המפסיקים, והיה ראוי שינקד ב' "בְּמים" בשו"א, ומוכרח שנקוד

פתח להורות על הידיעה. ומ"ש את כל בשרו – מים שכל גופו עולה בהם זה נדרש ממלת "כל" כי בכל המקומות כתוב "את בשרו", וכבר בארנו הדרושים שהיו לחז"ל על כל המקומות שכתוב בלשון "ורחץ את בשרו" למעלה (סימן קנא).

סימן קסב

וכל בגד וכל עור: כך פירוש הספרא – תחלה הניח שמן "כל בגד וכל עור" ידעינן כל מיני כלים, ואחר כך באר הדבר בל תטעה שמלת "כל" מרבה כל מיני כלים, וזה אינו כי "כל בגד" אינו מרבה רק כל מיני בגדים, ו"כל עור" כל מיני עורות, לא מינים אחרים שאינם בגד ועור, ועל זה אמר ואם נפשך לומר. ובאר שהלימוד הוא בדרך זה, כי בגד ועור האמורים במת ובשרץ מופנים שהוקשו לשכבת זרע (בפרשת אמור כב) וכיון שכתיב "וכל בגד וכל עור אשר יהיה עליו שכבת זרע" נדע שהוא הדין לשרץ ומת. אך על זה היה מקום לומר שצריך בגד ועור גבי שרץ משום דמרבה שם מן "או בגד" כל מיני בגדים וכן מן "או עור" כמ"ש בספרא (שמיני פרשה ו), אך זה אינו דהא גבי שכבת זרע כתוב "כל בגד וכל עור" שמלת "כל" מרבה כל מיני בגד ועור ונדע שהוא הדין למת ושרץ ואם כן "בגד ועור" שגבי מת ושרץ מופנה לגזירה שוה והוא ללמד שמה שרץ שכתוב בו "בגד ועור" לא טמא אלא טוו וארוג, כך מת. ומה מת שכתוב בו "בגד ועור" טמא כל מעשה עזים אף שרץ, וכמו שאמר בשבת (דף סד) וכמו שכתבנו בספרא שמיני (סימן קכ), עיי"ש. והשתא נדון משם לפה שהוא הדין שבשכבת זרע טמא כל הכלים כמו במת ושרץ כיון שהוקשו זה לזה. ולכן התחיל מנין לעשות כל הכלים כבגדים ת"ל כל בגד וכל עור ר"ל על ידי שכתוב "כל בגד" שמרבה בשכבת זרע כל מיני בגדים, על ידי כן "בגד ועור" שגבי מת ושרץ מופנה, וידעינן שם וכאן שטמא בכל מיני כלים, ותבין זה יותר על פי דברי התוס' בבא קמא (דף כה ע"ב ד"ה שמע מינה) מ"ש לישב ק' הרא"מ, ועי' בספר יראים (דף לד ע"ב, ועיין בקרבן אהרן.

סימן קסג

וכל בגד אשר יהיה עליו שכבת זרע וכבס: משמע שיכובס כל הבגד אף מקום שאין בו שכבת זרע, שאם היה הכוונה שיכובס השכב זרע לבד היה לו לומר "ושכבת זרע

אשר יהיה על בגד ועור תכובס", וכמ"ש גבי דם חטאת – "ואשר יזה מדמה על הבגד אשר יזה עליו תכבס" וכמו שבארנו שם. ומבואר שכיבוס הבא על מקום המלוכלך הוא להוציא הכתם לבד, אבל כיבוס שבא על כל הבגד שאינו מלוכלך הוא טבילה, וכמ"ש בפר' תזריע (סימן קלד, קעט)

סימן קסד

שכבת זרע: דוקא אם נפלה בעודה ראויה להזריע לאפוקי שכבת זרע סרוח כמו ששכבת זרע האמור אחר כך – "אשר ישכב איש אותה שכבת זרע" היא בלתי סרוח, דהיינו כשפרשה מן האשה שאז אינה מטמאה כשנסרחה אבל כשפרשה מן האיש מטמאה לעולם כל זמן שהיא לחה כמ"ש בשבת דף ??. ומ"ש מכאן אמרו הוא (פרק ח דמקואות מ"ג). ופלוגתת ר' אלעזר בן עזריה ור' ישמעאל ור' עקיבא מפורש בשבת (דף פו) דראב"ע סבר כרבנן שבחמישי בשבת ניתן לישראל מצות פרישה ובשבת ניתנה תורה והיה שבת יום הג', ומוכח דיום הג' טהורה, ור' ישמעאל סובר כר' יוסי דתחלת פרישה בד' עביד, ור' עקיבא סבירא ליה דלא אזלינן בתר ימים רק בתר עונות ועיי"ש בארוכה.

סימן קסה

ואשה: התבאר אצלינו (ויקרא סימן י) ששם "איש ואשה" שבאו במובנם המדויק היינו דוקא גדולים, וזה שנאמר ואשה פרט לקטנה, היינו כן משמע לשון "אשה". אמנם בפר' זו לא השקיף על זה דתחלת הפרשה "איש איש", כפל שם "איש" להודיע שבא שם "איש" על הכללות – פירושו, כל איש שיהיה. וכן השמות שבאו אחרי זה "ואיש..ואשה" שבאו בוי"ו, כולם שמות הכללות, לא שמות התואר, ואם כן גם קטנה בכלל וכמו שכתבנו (בסימן קנח). ומה שצריך בת ג' שנים אינו מקרא רק הלכתא כמ"ש בנדה (דף לב) וכנ"ל (בסימן הנ"ל). וכן מ"ש אשר ישכב איש פרט לקטן אינו מקרא רק מהכלתא, כי בן ט' שנים ויום אחד ביאתו ביארק ורק קטן פחות מזה אין ביאתו ביאה מהלכה למשה מסיני.

סימן קסו

אשר ישכב איש אותה: דע שיש הבדל בין לשון **שכב עמה** ובין לשון **שכב עמה**. ש"שכב עמה" כולל אף שכיבה שלא כדרכה אבל "שכב אותה" פורט דוקא שכיבה כדרכה כי מלת "את" מורה על הפעול. ובכל מקום שדבר דרך צניעות תפס "שכב עם" – "לכן ישכב עמך הלילה", "ותאמר שכבה עמי" (בראשית ל"ט:ז'), "בואי שכבי עמי" (שמואל ב י"ג:י"א), ובבנות לוט בבכירה כתוב "ותשכב את אביה" ובצעירה כתוב "ותשכב עמו" כי הצעירה כסתה הדבר כמ"ש חז"ל. ולכן אמר בספרי דברים (סוף פסקא רמ"ד וריש פסקא רמה) על מה שכתוב באונס ועל מה שכתוב במפתה "ושכב עמה" כל שכיבה ר"ל אף שלא כדרכה, וכן אמר שם (פסקא רמ"ב) על "ושכב עמה" שגבי נערה המאורסה ר"ל מדלאאמר "ושכב אותה". ולכן בכל מקום שאמר "ויענה", אמר "ושכב אותה ויענה" (בראשית ל"ד:ב', שמואל ב י"ג:י"ד) כי העינוי הוא שלא כדרכה ולכן על כדרכה הוצרך לומר "וישכב אותה". ובמקום שכתב "ושכב אותה" וגם שלא כדרכה בכלל דרשו מלת "אותה" לאיזה דרוש כמ"ש בספרי (נשא פסקא ז) "ושכב איש אותה" ולא את אחותה, כי שם ריבה (בפסקא יג) מן "וכי נטמאת" גם שלא כדרכה, ולמה אמר "אותה"? היה לו לומר "עמה"? על כרחנו למעט זולתה. ולכן בספרא לקמן (פרק ז מ"ב) "ואם שכב ישכב איש אותה" – פרט למצורעת, כי שם ריבה שלא כשרכה מן כפל "שכב ישכב" ולמה אמר "אותה"? על כרחנו למעט זולתה. וזה כלל ברור. וזה טעם הרבנן פה שאמרו "אותה" פרט לדבר אחר, דהיינו שלא כדרכה. ודעת ר' יהודה שממה שכתב "שכבת זרע" ידעינן שדוקא כדרכה, כי מ"ש "שכבת זרע" – פרט למערה, היינו שלא יָצא זרע, זה ידעינן ממלת "זרע", וממלת "שכבת" ידעינן דרך שכיבה שהוא כדרכה ואין צריך למעט מן "אותה", לכן אמר "אותה"--פרט לכלה, שהכלה ישכב **עמה**, לא **אותה**, כי ביאה ראשונה הוא להוציא בתוליה ואינה נהנית ממנה. ורבנן סבירא להו שאין למעט שלא כדרכה מן "שכבת זרע" כי הזרע ראויה להזריע, וצריך "אותה" למעט שלא כדרכה, כן פירשו בגמ' יבמות (דף לז).

סימן קסז

ורחצו במים וטמאו: למה תפס לשום רבים? והלא טומאת האיש כבר אמר – "ואיש כי תצא ממנו שכבת זרע" ולא הוסיף פה רק דין האשה. השיבו חז"ל שבא להקיש רחיצת שניהם שיהיה בנקיות, ובארבעים סאה, ופרט לבית הסתרים. ור' שמעון סובר שבא להקיש בל נאמר שהיא טמאה משום נוגע ודוקא בנגע בבשרה מבחוץ, רק היא טמאה משום גזרת הכתוב כמו האיש שטמא משום רואה, שטומאתו משונה מטומאת נוגע גם לר' שמעון שסובר בפסחים (דף סז) דצריך שיעור הוא משונה לענין שלוח מב' מחנות. ועיין בנדה (דף מא) הובאו דברי ר' שמעון אלה.

סימן קסח

ואשה: כבר התבאר (בסימן קנח, וסימן קכה) שבפ' זאת לא בא שם "איש ואשה" על צד הדיוק שמורה על הגדול בימים, כי תחלת הפרשה "איש איש" להורות על הכללות ועליו נסמכו כל השמות הבאים אחרי זה בוי"ו החיבור – "ואיש" "ואשה", ופירשו חז"ל כל איש וכל אשה, עיי"ש. ומובא בנדה (דף לב ודף מד). ומ"ש כי תהיה מן הדיבור ואילך התבאר בסדר תזריע (סימן ב) שלפי חוקי הלשון היה לו לומר "אשר תהיה" עיי"ש באורך.

סימן קסט

כי תהיה זבה דם: בארה התורה ש"אשה כי תהיה זבה", אין זיבתה כזיבת האיש שהוא הקרי הלבן, רק "דם יהיה זובה בבשרה" (שהיא כינוי לאותו מקום). ובמקום אחר באר שגם הזב באותו מקום אין טמא עד שיזוב מן המקור כמו שכתוב "והיא גלתה את מקום דמיה". וכבר בארנו תזריע (סימן כט) שמקור היא המקום שמשם ראשית הגלות הנוזלים והוא ההבדל בינו ובין "מבוע" עיי"ש. וממ"ש שני פעמים "דמיה" ידעינן שארבע מיני דמים טמאים בה, וכבר נשנה זה בספרא תזריע והתבאר שם (סימן ל), עיי"ש.

סימן קע

כי תהיה זבה דם יהיה זובה בבשרה: במ"ש "בבשרה" בב' מורה אף שזב בפנים שזה גדר הב' והבדלו משימוש המ"ם כשבא על פעלים המורים על התנועה. וכשאמר בזב "מבשרו" הוא היציאה לחוץ ופה "בבשרה" היינו בפנים, ובא ללמד שלא נלמדה מקל

וחמר מזב החמור שטעון ביאת מים חיים ואף על פי כן אינו מטמא בפנים כבחוץ. והנה פעל "זב" כולל כל דבר לח הניגר טיפים טיפים (כנ"ל סימן קכו) וכולל כל מה שזב, בין דם נדה, בין דם זיבה, אבל התורה הבדילה ביניהם בשמות - שבשבעה ימים הראשונים שהדם יוצא בדרך תולדות האשה וכל הנשים שוים בה תקרא בשם "נדה" או "דוה" (על הריחוק שמתרחקים ממנה כפרש"י או על נידוד הדם מן הגוף לפירוש מפרשים) וכשהדם זב ממנה אחר ז' ימים, שאינה כדרך התולדות, תקרא בשם "זבה" וכמ"ש "ואשה כי יזוב זוב דמה ימים רבים בלא עת נדתה". וכן הלח הניגר יבדל בשם - שהניגר בז' ימים הראשונים יקרא בשם "דמיה" או "דוותה", והניגר אח"כ יקרא בשם "זובה" כמו שיקרא הזרע הנפרד היוצא מן הזכר בשם "זובו". ואם היה אומר "כי תהיה זבה דם", בפעל לבד, ידבר רק מן הנדות שבו מדבר בענין. וכשהוסיף שם המופשט - "זובה" פירושו, זוב שלה שהיא על דם זיבה, מלמד שגם דם זיבה מטמא בפנים כבחוץ. וז"ש זבה מנין? ת"ל "זובה". והנה היה יכול לאמר "כי תהיה זבה דם זובה בבשרה", והוסיף פעל "יהיה" שעל ידו נוכל לחלק המאמר לשני משפטים: (א) "כי תהיה זבה דם", (ב) "יהיה זובה בבשרה" ויתפרש בדרך הדרוש - וגם כל שיהיה זובה (אף דבר אחר הניגר ממנה כגון שפולטת שכבת זרע שקבלה), גם כן בבשרה מטמאה בפנים כבחוץ. וז"ש פולטת שכבת זרע מנין? ת"ל "יהיה". ור' שמעון חולק על דיוק זה וסבירא ליה שרק במשמשת מטמאה בפנים כמ"ש ר' שמעון למעלה (פרק ו מ"י) אבל הפולטת אינה מטמאה אלא בחוץ [וסבירא ליה ד"יהיה" מורה לדרוש ר' יצחק בנדה (דף נד:) שמטמא יבש]. ובנדה פלפלו בדברי ר' שמעון והקרבן אהרן האריך לפרש דברי הגמ', וכפי דרכנו לא באנו אלא לפרש פשט המאמר כפי שטחיותו.

סימן קעא

שבעת ימים תהיה בנדתה: מ"ש "בנדתה" ולא אמר "שבעת ימים תהיה טמאה" בא לדייק ששבעת ימים הראשונים תהיה בנדתה אחר שכפי דרכי התולדות יצאו הדמים בז' ימים ונקראים "עת נדתה" על נדידת הדם מגופה, לכן תשאר שבעה ימים במעמד זה, בין ראתה, בין לא ראתה. ומזה מבואר שרק בנדתה, לא בזיבתה, כי הזיבה אינה

אורח כנשים, והיא הפך התולדות, ואין קבוע לה זמן ז' ימים, ולכן לא תהיה בזיבתה שבעה רק תשמור יום כנגד יום כדין זבה קטנה. ומ"ש "תהיה בנדתה" ולא אמר "תטמא בנדתה" הנה לשון "הויה" מורה תמיד על הקביעות ועל הרצופות בלא הפסק שההויה מורה על הקנין הדבוק בעצם, לא יסור שום פעם - לא על ידי שהפסיקה מלראות (וז"ש תהיה אעפ"י שאינה רואה), ולא על ידי הלילה שבינתים (בל נטעה מלשון "ימים", וז"ש במשנה ו' לילות מנין וכולי), ולא על ידי סיבהאחרת כגון שילדה בינתים (וז"ש במשנה ז יכול בין סמוכים וכולי) ורצונו לומר בין שראתה כל שבעה, לא ראתה אלא יום אחד, תשאר במעמד הנדות כל ז' ימים שהם עת נדתה.

סימן קעב

שבעת ימים תהיה בנדתה: יש הבדל בין אם המספר בתחלת המאמר ובין אם בא בסופו. שאם בא המספר אחר הפעל יהיה לפעמים עד ולא עד בכלל - "והסגיר את הנגע שבעת ימים", "וישב מחוץ לאהלו שבעת ימים" (ויקרא יד ח), "וטמא שבעת ימים" (במדבר י"ט:י"א). בכל אלה יטהר ביום השביעי. אבל כשאומר "שבעת ימים מצות תאכלו" (שמות י"ב:י"ט), "שבעת ימים שאור לא ימצא בבתיכם" (שם), "ששת ימים תלקטהו", "ששת ימים תעשה מלאכה", "שבעת ימים יהיה עם אמו" (ויקרא) - בכולם המספר דוקא, והם שבעה מלאים. וזה היה טעות שאול ששמואל אמר לו (שמאול א י) "שבעת ימים תוחיל עד בואי אליך" וכיון על שבעה שלמים, שלכן הקדים המספר לפי הפעל "תוחיל", והוא חשב שמקצת יום השביעי ככולו. וזה שנאמר בספרא מובא בפסחים (דף צ:) מנין שאינה טובלת מבעוד יום ת"ל שבעת ימים תהיה בנדתה רצונו לומר ממה שהקדים המספר מבואר שצריך ז ימים שלמים.

סימן קעג

וכל הנוגע בה יטמא עד הערב: באמת מטמא גם בגדים דכל שכן ממשכבה ומושבה, וגם גוף הדבר מיותר שאחר שמשכב ומושב שלה מטמא, כל שכן היא עצמה! (כי מה שקמ"ל בזב - "והנוגע בבשר הזב" בא ללמד שצריך שיגע בבשרו, לא לדברים הדבוקים בבשרו ולא לבשר הפורש ממנו כמו שנאמר בסימן ?? אבל פה אמר "הנוגע בה") וזה שנאמר בספרא הין אם מטמאה במשכב וכולי אם למה נאמר כל הנוגע בה. ומשיב שהיינו טועים שמה

שכתב "ואם שכוב ישכב איש אותה" הוא מטעם נגיעה והוא הדין שהנוגע בה יטמא אדם וכלי חרש. וזה שנאמר (במשנה י) הואיל והיא מטמאה אדם לטמא אדם ממקום אחר פי' על ידי שכיבה, יהא הנוגע בה מטמא אדם וכלי חרש. לכן אמר שהנוגע בה רק יטמא עד הערב ומזה ידעינן שאינו דומה לשוכב אותה שמטמא טומאת שבעה, והוא הדין שאינו דומה לו לטמא אדם וכלי חרש שאם יטמא אדם וכלי חרש לא היה צריך לומר ש"טמא עד הערב".

סימן קעד

כל אשר תשכב עליו בנדתה יטמא: בזב תפס הלשון "כל המשכב אשר ישכב עליו" ובארו חז"ל (למעלה סימן קכח) משום דאם יאמר "אשר ישכב עליו" משמע אף ששכב עליו דרך עראי לכך אמר "המשכב" דהיינו המיוחד למשכב עיי"ש. ופה שאמר "אשר תשכב" "אשר תשב" יש לטעות אף ששכבה וישבה דרך עראי (כי נדה חמורה מזב שמטמאה את בועלה) אבל הלא אמר אחר כך – "כל הנוגע במשכבה" והיינו משכב המיוחד, וכן אמר "הנוגע בכל כלי אשר תשב עליו" שבמה שכתב "כל כלי" היינו המיוחד כנ"ל. ועדיין יש לדחות שמה שכתב "הנוגע בכל המשכב" היינו לענין לטמא אדים אבל שיטמא המשכב בעצמו הוא אף שאינו מיוחד לשכיבה שהרבה מיטמאין ולא מטמאין כגון רוכל פחות מכביצה ושני בחולין. ומשיב שמ"ש "כל הנוגע בכל כלי אשר תשב עליו" מיותר שנגיעה למדינן מושב ממשכב שדיניהם שוה שבאמת במה שתפס בזב "והיושב על הכלי אשר ישב עליו הזב" בא ללמד ענין אחר שאף לעשרה מושבות זה על זה. ושם דרש בספרא מדוע עזב מלדבר הציור במשכב (כמו שכתבנו בסימן קלד באורך). וכל מה שנאמר שם לא שייך כאן, ושם אמר שבמה שכתוב "כל כלי" מרבה המרכב וכל זה לא שייך כאן שמדבר מנגיעה, והפסוק מיותר. ועל כרחנו פירושו שבא לפרש מ"ש למעלה – "אשר תשב עליו" שהוא דוקא כלי אשר תשב ר"ל המיוחד לכך (וזה פירוש משנה יג)

סימן קעה

ואם על המשכב הוא: פי' אם הטהור הוא על המשכב יטמא אף על פי שלא נגע. ומלשון זה משמע שכולו או רובו על המשכב כי כשאומרים פלוני הוא על ההר או

העליה פירושו שכולו או רובו שם, אמנם אין הכרח שימלא את ההר או העליה רק שוכן בחלק ממנו. וכן במה שכתוב "אשר היא יושבת עליו" אין הכרח שתשב על כל הכלי רק על חלק ממנו. מכאן אמרו וכולי – בפרק ה' דזבין, שאם הנישא הוא רובו על הנושא או על מקצת הנושא, בין שהנישא הוא הטהור או הטמא – טמא, בין שיהיה זב או משכב. אבל אם הנישא רק מקצתו על הנושא אז בזב טמא, שבזב אין צריך שינשא או שישא רובו, ובמשכב טהור. ודעת ר' שמעון שגם בזב הנושא את הטהור צריך שינשא רובו עליו כמו במשכב.

סימן קעו

ואם על המשכב הוא או על הכלי וכולי: חז"ל פירשו (כפי מה שפרש"י) שהאדם שהוא על משכבה או יושב על מושבה גם כן טמא וטעון כיבוס, ו"כל כלי" מרבה מרכב", וזה יוצא מידי פשוטו של מקרא, שדייק '**רק**' **נגעו בו**. והמבארים פירשו כפי פשוטו לפי שיאמר שאם שכב ישכב איש אותה יטמא ז' ימים, הקדים שרק אם ישכב אותה אבל אם על המשכב הוא או יושב על הכלי, אפילו בעת שהיא יושבת עליו, ונוגע בו בכל זאת אינו טמא שבעה רק עד הערב ורק אם ישכב אותה יטמא שבעת ימים, ועל כן לא הוצרך לבאר שצריך כיבוס בגדים כי זה פשוט שכבר אמר שנוגע במשכבה יכבס בגדיו והוא הדין לשוכב עליו שזה נלמד מזב כמו שלמדין יתר הדברים משם כמו נושא מרכבה ומושבה ורוקה, שלא נתבאר בזב רק בזב וכדומה. ועיקרו בא להוציא שאינו טמא שבעה כמו שוכב אותה וכמו שאמר למעלה שהנוגע בה יטמא עד הערב להוציא שאינו מטמא אדם וכלי חרש כמו שוכב עמה (כמו שנתבר בסימן קעג). אולם ממ"ש בכלי "בנגעו בו" שהוא בהכרח תנאי – דוקא שיגע בו (דאין לומר שגם זה לרבותא – אף שגם נגע אינו טמא שבעה, שהיה לו לומר רבותא יותר בנגעו בו שאף שיושב עמה **ונוגע בה** אינו טמא שבעה) מזה הוכיחו שמדבר במרכב וכמ"ש בפסחים (דף ג) שצריך לדבר בלשון נקיה שהרי בזב קראו מרכב ובאשה קראו מושב שלצחות הלשון לא הזכיר "אשר הוא רוכבת עליו" כי האשה יושבת על המרכב, לא רוכבת. ולכן התנה "בנגעו בו" כי המרכב אינו טמא רק על ידי נגיעה. ואמר שבין שהוא על משכבה או על מרכבה בעוד שהיא יושבת עליו והוא נוגע במרכב (כי זולת

זה אין המרכב מטמא) אינו טמא שבעה רק טומאת ערב, ומדין כיבוס בגדים לא דבר פה שידעינן מזב שבמשכב יכבס בגדיו ולא במרכב. ופי' הספרא אשר היא יושבת עליו זה המושב ר"ל הייתי מפרש שהיא המושב אבל במ"ש "כלי אשר היא יושבת עליו" היינו המרכב שלכן הוסיף כלי. ומביא ראיה שמדבר במרכב הגם שלשון זה נופל גם על המושב ממ"ש "בנגעו בו". ועיין בתשב"ץ חלק א סימן קכ, ובזית רענן מחק מה שכתוב אשר יושבת עליו זה המושב, וכ"נ.

סימן קעז

ואם שכב ישכב איש אותה: הנה מבואר בכל הספר שכל מקום שכפל המקור על הפעל מורה אף שיעשה הפעל בכל אופן, וכן במ"ש "שכב ישכב" היינו בכל אופן שישכב, אף שלא כדרכה. וממה שלא נאמר פה כמו למעלה "כי ישכב איש אותה שכבת זרע" מבואר שאף שהערה בה לבד וסמכוהו גם כן על כפל "שכב ישכב" – בכל אופן שישכב.

סימן קעח

ואם שכב ישכב איש: הנה בארתי (ויקרא סימן י) ההבדל בין "אדם" ובין "איש" ששם "איש" מורה על הגדלות ומורה על המין – איש ולא קטן, איש ולא אשה. אולם, לפעמים בא שם "איש" להוראת הכללות ופירושו כל איש שיהיה ואז אינו מוציא אשה וקטן. ושם בארתי כמה סימנים שנכיר מתי בא שם "איש" להוראת הכללות, עיי"ש. ואחר העיון במקרא מצאתי שכל מקום שבא שם "איש" אחר מלת "אם" מורה תמיד על הכללות, לא על מובנו המדויק, איש זכר וגדול, רק פירושו כל איש ובא לרוב על ענין שולל – "אם יראה איש באנשים האלה" (במדבר), "אם ילין איש אתך הלילה" (שמואל ב י"ט:ח'), "אם אמר איש כי יבולע" (איוב ל"ז:כ'), "אם יהלך איש על הגחלים" (משלי ו':כ"ח), "אם יסתר איש במסתרים" (ירמיהו כ"ג:כ"ד) שפירושו כל איש ונמצא וכן מ"ש "אם יחטא איש במסתרים" (ד"ה ז כב" שבא על שם הכללות כמ"ש (קדושים סימן כה) שכל מקום שכתב "איש לרעהו" יבוא על הכללות עיי"ש. וכן מ"ש "אם בהמה אם איש, לא יחיה" פירושו כל איש כמ"ש במכילתא (פר' יתרו) אשה מנין ת"ל אם איש, שמלת "אם" מעיד שבא על הכללות. ולכן במה שכתב פה

"אם שכב ישכב איש" מרבה קטן כי מלת "איש" שאחר מלת "אם" בא על הכללות ואינו מורה על הגדלות (ומה שנאמר בן ט' שנים ויום א' הוא מהלכה למשה מסיני כנזכר למעלה סימן קנח), וכן בספרא בחוקתי (פי"ב משנה י) על "אם גאל יגאל איש ממעשרו" מרבה אשה וקטן ממלת "אם" מטעם הנזכר.

סימן קעט

ישכב איש אותה: כבר בארנו למעלה (סימן קסו) שיש הבדל בין לשון "שכב עמה" ובין לשון "שכב אותה", ש"שכב עמה" כולל שלא כדרכה ו"שכב אותה" מורה דוקא כדרכה. וכיון שפה ריבה מן "שכב ישכב" שכיבה שלא כדרכה (כנ"ל סימן קעז) היה לו לומר "ושכב עמה". ומשיב שבא מלת "אותה" למעט זולתה, והיא המצורעת, אף שחמורה מזבה שמטמאה בבואה לבית, בכל זאת אינה מטמאה את בועלה וכבר הבאתי (בסימן קסו) כדרוש כזה בספרי נשא עיי"ש באורך.

סימן קפ

ותהי נדתה עליו וטמא שבעת ימים וכולי: מ"ש "ותהי נדתה עליו" הוא לענין איכות הטומאה שמטמא אדם וכלי חרש כמוה. [**ולדעת רש"י נדה (דף לג) והרמב"ם (פ"ג מהלכ' מטמא משכב ומושב) מטמא אדם לטמא בגדים. ולדעת הר"ש (בפ"ק דכלים משנה ג) אינו אלא ולד ואף שלא פירש אינו מטמא אלא אוכלים ומשקים ופירש במשנה למלך הטעם שההיקש של "ותהי נדתה עליו" הוא רק שיטמא בועל נדה כמו שתטמא הנדה אבל בפעולות נשתנה דינו שהנדה תעשה את האדם אב, וכן המשכב, אבל בועל נדה לא יעשה אלא ולד כשרץ דומיא דמשכבו, ולכן יטמא במגע ובמשא ובהיסט מטמא משכב שכל זה נלמד מן "ותהי נדתה עליו" אבל בכולם נעשים ולד שזה נלמד ממשכב, ועיין בקרבן אהרן האריך בזה.**] ומ"ש "וטמא שבעת ימים" הוא לענין כמות ימי הטומאה, שמן "ותהי נדתה" הייתי אומר שאם נגע בה ביום האחרון לא יטמא רק יום ההוא בלבד וז"ש יכול יעלה לרגלה. והוסיף "וכל המשכב אשר ישכב עליו יטמא" שהוא מיותר שכבר נכלל במ"ש "ותהי נדתה עליו" ועל כרחנו שבא ללמד שהמשכב יטמא טומאה קלה לטמא אוכלין ומשקים בלבד, לא לטמא אדם ובגדים כמשכב נדה עצמה. ובזה אומר במשנה ד שמשכבו כמגעו לטמא (ומה שקשה מזה על דעת הסוברים שמטמא בגדים עיין בקרבן אהרן שהאריך בזה). וממש שמשכבו אינו מטמא מטעם משכב, רק מטעם מגע, אמר במשנה ה'

שככר של תרומה הכרוך במפה ותנון בין כר לחבירו אם הוא תחת ראשו נטמא המפה מטעם משכב ומטמא הככר ואם אינו תחת ראשו אין המפה מקבל טומאה מהכר כי מגעו אין מטמא בגדים, והככר טהור. ובנדה (דף לג) פריך רב אחאי אימא נתקו הכתוב מטומאה חמורה לטומאה קלה דלא לטמא אדם ובגדים אבל אדם או הגדים מטמא? אמר ר' אסי, "יִטְמָא" – טומאה קלה משמע. רצונו לומר שבכל מקום שכתוב "יטמא" בדרך הפעל, הוא ראשון לטומאה, לא אב הטומאה. אם לא כשבאר טומאתו בפירוש כמו "יכבס בגדיו" או "יטמא שבעת ימים" או שיבאר שמטמא אחרים כמ"ש "וכל המרכב אשר ירכב עליו הזב יטמא" באר אחר כך "וכל הנוגע בכל אשר יהיה תחתיו יטמא". ורק כשאמר "טמא הוא" בדרך השם, הוא לפעמים אב ולפעמים אינו מטמא אחרים כלל כמו שכתבנו בפר' שמיני (סימן קלא). ושפיר אמר "יטמא" טומאה קלה משמע. עוד הקשה שם ואימא ותהי נדתה עליו כלל, וכל המשכב פרט, ואין בכלל אלא מה שבפרט (רצונו לומר שנאמר שמה שכתוב "וכל המשכב" הוא ביאור הקודם שמה שכתוב "ותהי נדתה עליו" היינו לענין שיטמא משכבו כמוה) אמר אביי "שבעת ימים" הפסיק הענין, והוא כלל ופרט המרוחקים זה מזה ואין דנין אותם בכלל ופרט (ר"ל שאם כן היה לו לכתבם סמוכים זה לזה). רבא אמר לעולם דנים, "וכל" – ריבוי הוא. (נראה פירושו כי הפרט המפרש את הכלל יבא תמיד בלא וי"ו וממ"ש "וכל" בוי"ו מבואר שאינו ביאור הקודם רק הוא דבר אחר.)

סימן קפא

וטמא שבעת ימים: היה לו לומר "וטמא שבעת ימים כמוה" ובזה הייתי יודע כמות ימי הטומאה – שיהיה שבעת ימים, ואיכות הטומאה – שיהיה כמוה. ולא היה צריך להאריך. והשיבו חז"ל שאז הייתי טועה שהוא כמוה שיספור הז' ימים מביאה ראשונה כמו שהיא סופרת מראייה ראשונה כיון ששניהם דומים שהם טומאה מחמת דמים. לכן אמר סתם "וטמא שבעת ימים" שבכל מקום שאומר כן פירושו מנגיעה האחרונה כמו שהוא במת שכתוב "הנוגע במת...וטמא שבעת ימים" שפירושו מנגיעה אחרונה. וגם יש לפרש שדייקו מה שלא אמר "ותהי נדתה עליו שבעת ימים" ומלת "טמא" מיותר.

סימן קפב

כל המשכב אשר ישכב עליו יטמא: כבר באר למעלה (סימן קכח) גבי זב שהוצרך לכפול "המשכב אשר ישכב" משום שאם היה אומר "אשר ישכב עליו" לבד הייתי אומר אף משכב הבלתי מיוחד לשכיבה. ולכן אמר "המשכב" דהיינו המיוחד לכך. ומטעם זה הוצרך לומר זה גם כאן משום דיש לטעות שלכן יטמא פה טומאה קלה מפני שמדבר באינו מיוחד לשכיבה ונדון שהוא הדין שהנדה והזב תטמא באופן זה טומאה קלה. לכן צריך לומר "משכב" דהיינו המיוחד לכך. ועדיין יש לומר שהמרכב שקל ממשכב אינו מטמא כלל. והגם שאמר "ותהי נדתה עליו, דגם למ"ד שאינו מטמא אדם לטמא בגדים בכל זאת סבירא ליה שדברים שהנדה מטמאה גם הוא מטמא שרק בפעולות נשתנה דינו כמו שהבאנו (בסי' קפ) בשם המשנה למלך. על זה י"ל כקושי' הגמרא בנדה שנאמר דמ"ש "וכל המשכב" הוא פרט שאחרי הכלל שמפ' מ"ש "ותהי נדתה עליו" הוא רק לענין משכב, לא לענין מרכב. ומשיב בספרא ת"ל "וכל", והוא כתירוץ רבא "וכל" ריבוא הוא רצונו לומר שעל ידי שכתוב בוי"ו מבואר שאינו פרט שאחרי הכלל שאין דרכו לבוא בוי"ו (וכמ"ש פי' בסימן הנ"ל). ועדיין מלת "כל" מיותר (דאין לדרשו כמו שדרש מ"ש "כל המשכב" גבי זב כמ"ש בסי' הנ"ל שזה נלמד פה מזב שאינו אלא גילוי שזה הכלל משכב). ומשיב שבא לרבות עשר משכבות זה על גבי זה וכמו שדרש כן גבי זב (סימן ??) ממ"ש "וכל המרכב". ומ"ש "אשר ישכב עליו" פירושו שינשא רובו עליו כי מסתמא הלשון שוה אל מ"ש בזב "אשר ישכב עליו הזב" שפירושו כן מטעם ההכרח שבארתי למעלה (סימן קלא).

סימן קפג

ואשה: כבר בארתי (סי' קיט) שאף שפרשה זו מתחלת בלשון "דבר אל בני ישראל" ובזה יש לטעות בני ישראל דוקא ולא גרים, כיון שבאר באמצע הפרשה שדין זה נוהג גם בנשים ואם כן לא בא שם "בני ישראל" במובנו המדויק – בני ישראל ולא בנות ישראל, והוא הדין שלא בא במובנו המדיוק לענין גרים. רק שם "בני ישראל" כולל האומה כמו "בני עמון", "בני שת". וכבר למד שם מטעם זה מן "ואמרת אליהם"

גרים ועבדים כיון שציון מלת "ואמרת" הוא על אמירות הפרטיות שהם כל הפרשה. ומטעם זה מוכיח מן אשה שהוא הדין גרים וגיורת עבד ושפחה.

סימן קפד

כי יזוב זוב דמה: כבר התבאר (ויקרא סימן יג) ששם הפעל הנוסף על הפעל בא לרבות תמיד. ומ"ש "יזוב זוב" מרבה כל זוב שיהיה, אף שזב מחמת אונס. וממ"ש "דמה" בכינוי משמע דם הזב ממנה בטבע התולדה, לא דם הזב על ידי סיבה אחרת שהוא מחמת הולד. ובנדה (דף לו) מפרש שאין לומר בהיפך, ש"זוב" מרבה מחמת ולד ו"דמה" ממעט אונס דאם כן גם מחמת ולד הוא אונס גדול. ומ"ש (במשנה ב) כמה יהיה הקישוי וכולי הוא (פרק ד דנדה משנה ה). ר' מאיר אומר אפילו קשתה מ' ונ' יום (מ' לבריא ונ' לחולה) ולא שפתה יום אחד סמוך ללידה, לא הוי יולדת בזוב. ור"י סבירא ליה שדי אם נטהר בקישוי בחדש הראשון לבד. ור' יוסי ור' שמעון סבירא להו דאם קשתה ג' ימים קודם שתי שבתות אף שקשתה אחר כך עד הלידה הרי זה יולדת בזוב. ומ"ש (במשנה ג) יש מקשה כה' יום מובא בנדה (דף לח:) ופירושו יש מקשה שרואה כה' ימים בין בקושי בין בשיפוי – שניים בלא עת, וז' דנדה, וב' לאחר נדה בלא קישוי, ויד' יום בקישוי כר' יוסי ור' שמעון. ומ"ש מקום שאין ולד מקשה בגמ' בלא ולד? בתלתא נמי סגי! אמר רבא א"א שתתקשה כו' יום במקום שיש ולד ובמקום שאין ולד אלא נפל בתלתא נמי הוה זבה דאין קישוי לנפלים. ומ"ש (במשנה ד) ויד רואה ק' ימים הוא בגמ' (שם עמוד א) ועי' בגמ' שם.

סימן קפה

ימים רבים: הנה לא באר כמה ימים. ופירשו חז"ל דהם שניים. ונתן רבי עקיבא טעם משום דיש לתפוש המועט. ור' יהודה בן בתירה באר דבריו משום שהריבוי אין לו גבול. ור' נחמיה באר הטעם משום דאם תאמר הריבוי אם כן נעל הכתוב וסתם דבריו ועל כרחנו שכוון על מספר הקטן שהוא שניים. ור' מונא אמר שמוכח מהכתוב עצמו דאם פירושו של "ימים" הם רבים למה הוסיף להם תואר "רבים"? ועל כרחך שסתם ימים הם מועטים ועיי' בתוס' ר"ה (דף ד), סוכה (דף ה) ורש"י חולין (קלח) וכל המאמר מובא בירושלמי (סוף פ"ב דיומא) עיי"ש.

סימן קפו

ימים רבים: פירשו חז"ל שאחר שבמה שנאמר "ימים" בחר המספר הפחות שהם שנים, כן במ"ש "רבים" מסתמא המספר הפחות מטעמים הנאמרים הפ' הקודם דתפשת מרובה לא תפשת. והנה הרב והמעט ישוער לפי ערך כל דבר ודבר. למשל, כשאומר "ונשל גוים רבים וכולי" – שבעה גוים, קרא לשבעה "רבים", יען היותם גוים ששבעה עמים הם מספר גדול. לא כן כשאומר "אנשים רבים" שהרי אומר "ויגר שם במתי מעט" והם היו שבעים נפש. ובבראשית רבה (פרשה פה) "וירבו הימים" – י"ב חדש שזה הוא ריבוי לערך מה שהמתינה על היבום. ובמגילה (דף טו) "ורוב בניו" – יש אומרים שלשים, ויש אומרים שבעים, ויש אומרים רי"ד. ובכתובות (דף עה), גיטין (דף טו) ר' נחמן בר יצחק אמר שלשה ור"י אמר עשרה, עיי"ש. ובערך הזיבה שהוא חולי וכאב אנוש יהיה שלשה ימים "רבים" בערך ההוא. וכן אמר במדרש (שמות פ"א) "ויהי בימים הרבים ההם" – ימים של צער היו לפיכך קורא אותם רבים, ודכוותיה "ואשה כי תזוב זוב דמה ימים רבים" לפי שהם שם צער קורא אותם "רבים", ומובן מדברינו.

סימן קפז

בלא עת נדתה או כי תזוב על נדתה: הנה אם יכתב רק "ואשה כי תזוב זוב דמה ימים רבים" לבד, נאמר שמדבר גם בימי נדות, שתחלה אמר "ואשה כי תהיה זבה דם יהיה זובה" היינו אם ראתהיום אחד היא טמאה נדה ופה אמר שאם "תזוב זוב דמה ימים רבים" דהיינו שלשה ימים, אף בימי נדה תביא קרבן. לכן באר "בלא עת נדתה" שבימי נדות אינה זבה לקרבן, רק ביא' יום שבין נדה לנדה. (וזה פירוש משנה א). ופירוש הכתוב לפי הפשט שתחלה אמר שאם תזוב בעתה הרגיל – טמאה נדה, ועתה אמר שאם תראה בלא עת נדתה, שאז בא מצד חולי ומותרות ועיפוש הדמים – היא זבה לענין קרבן. ויען שממה שאמר "בלא עת נדתה" נוכל לומר שאם זב ממנה סמוך לימי נדה אין זה מעיפוש הדם, לכן הוסיף "על נדתה" – שאף סמוך לנדתה מטמאה (ובגירסת הגמ' ת"ל בלא עת נדתה על נדתה סמוך לנדתה) (ביאור משנה ב) והנה לא היה יכול לכתוב "בלא עת נדתה" לבד, שאז נאמר רק מופלג מנדתה כנזכר.

וכן לא יכול לכתוב "על נדתה" לבד, שאז נפרש בתוך ימי נדתה – שאחר שראתה נדה זבו הדמים ימים רבים. רק עדיין קשה שהיה יכול לאמר "בלא עת נדתה על נדתה". על זה השיבו שאז נפרש ש"על ימי נדתה" הוא פירוש על "בלא עת נדתה" שמפרש רק סמוך לנדתה, לא מופלג מנדתה. לכן הוצרך לומר "או כי תזוב על נדתה" מזה ידעינין שהם שני ענינים – "בלא עת נדתה" היינו מופלג, ומוסיף "או כי תזוב על" וסמוך לנדתה. ובאר דכיון דאתרבי מופלג יום אחד, נדע הוא הדין ב' ג' ד' עד י', שכמו שיום הד' שהוא ראוי לספירת נקיים (אם ראתה א'ב'ג' ופסקה), וראוי לזיבה (דהא איתרבי מופלג יום אחד, דהיינו ב'ג'ד'), אף אני מרבה כל אלו עד י' וי' בכלל שהם ראוים לספירת ז' נקיים שכלים ביום העשירי. (ביאור משנה ג) אולם עדיין יש להסתפק על יום יא' שאינו ראוי לספירת ז' נקיים של ראיית א'ב'ג' (שכלים בעשירי), מנין שיצטרף לזיבה? והשיבו ת"ל בלא עת נדתה ודבריהם יקרים מפנינים ובנוים לתלפיות כי יש הבדל בלשון בין מלת **עת** ובין **ימי**. כשרוצה לציין ההמשך הזמני של איזה דבר ידבר תמיד בלשון "כל ימי" "כל הימים" – "כל הימים אשר אתם חיים על האדמה", "כל הימים אשר בן ישי חי", "כל ימי נדר נזרו", "כל ימי אשר הנגע בו", וכדומה ורצונו לומר כל זמן המשך הדבר. אבל כשירצה לציין מתי שחל איזה דבר בנקודה מיוחדת מן הזמן יציינו במלת "עת" – "לא עת האסף המקנה", "עת ללדת ועת למות" וכן כל העתים המנויים שם, "ונתתי מטר ארצכם בעתו", ובסנהדרין (דף קב) יש עת מזומנת לטובה ועת מזומנת לפורעניות, ובזוהר וירא (דף קטז) מאי טעמא עת? דאית עת וזמן לכולא, וכן שם (פר' מקץ דף קצד). ולפי זה לשון "עת נדתה" לא יצדק רק על הרגע שחל וסת האשה להיות לה אורח כנשים אבל על המשך הזמן מעת חלות הוסת עד שבעה ימים ראוי לציינו במלות "ימי", והיה ראוי לומר "בלא ימי נדתה" כי ז' ימי נדה הם ימי ההמשך, לא עת חלות הוסת בתחלה. ובמה שכתב "בלא עת נדתה" אינו שולל רק הרגע שבו יחול הוסת, ואחר חלות הוסת כל ז' ימי הנדה, הגם שהם ימי נדתה, אינם "עת נדתה". אבל התורה בחרה לשון זה לכלול בו גם יום יא' שהוא סמוך ל"עת נדתה" ר"ל **לוסת הבא אחריו** ויצדק עליו בעצם "בלא עת נדתה" שעדן לא הגיע הוסת עד יום מחר, וזה שנאמר מנין לרבות יא' ת"ל בלא עת נדתה. והרא"ם והקרבן

אהרן ומפרשי הש"ס נדחקו בזה, והמעיין יבחן. וכל המאמר הזה מובא בנדה דף עא, עיי"ש. ובאר שאין לרבות יב' שאינו נכלל בספירת "או כי תזוב" דהיינו אם ראתה ב'ג'ד' שריבה מ"או כי תזוב על נדתה" שכלו ימי הספירה בי"א.

סימן קפח

כל ימי זוב טומאתה כימי נדתה תהיה: מבואר שכל הימים שהטומאה זב ממנה היא טמאה כטומאת נדה ואיך ימצא זה? והלא ביום ראשון ושני עדיין אינה זבה גדולה דהא התנה "כי תזוב ימים רבים" שהם שלשה?! ולמה תהיה טמאה? מזה למדו שגם ברואה שניים או אחד היא זבה, ואם היה אומר "ימי זוב טומאתה" הייתי מפרש שני ימים האחרונים מן השלשה ולא הייתי יודע שגם ביום הא', שלא ראתה רק יום אחד, היא טמאה, לכן אמר "כל ימי" שכבר בארנו (ויקרא סימן קצו) שלא יצדק מלת "כל" על מספר פחות משלשה, מבואר שכל הג' ימים היא טמאה.

סימן קפט

כימי נדתה תהיה: ממה שכתב "כל ימי זוב טומאתה כימי נדתה תהיה" ואמר אחר כך "כמשכב נדתה יהיה לה" משמע שכל היום תהיה טמאה, וכן אם ראתה שני ימים תהיה טמאה כל שני הימים שעל זה מורה לשון "תהיה" שמורה ההויה והקיום. ואם כן מבואר שצריכה לשמור יום כנגד יום שמא תראה ותטמא למפרע. וגם ממ"ש "כל ימי זובה" שהם כל ג' הימים, אם כן הם דומים בצד זה שכמו שאם ראתה ביום השלישי אין הספירה מתחלת עד למחר, כן בושמרת יום אינו מתחלת עד יום השני שמטעם זה אמר שנית "כל ימי זובה כמשכב נדתה יהיה לה" להקיש הימים זה לזה. וכן אמר במגילה (דף כ) על מה שנאמר שם וכן שומרת יום לא תטבול עד שתנץ החמה – מאי שנא שומרת יום? סלקא דעתך אמינא תהיה כראיה ראשונה של זב שאתקיש לבעל קרי שטובל ביום, והאי ביממא לא מצי טבלה דכתיב "כל ימי זובה כמשכב נדתה יהיה לה", ליעביד קצת שימור ותטבול...קמ"ל כיון דבעי ספירה וספירה ביממא הוא. ובזה תבין מ"ש בהוריות (דף ד) שומרת יום הא כתיב וספרה לה--מלמד שסופרת אחד לאחד והקשה הב"ש הא בנדה (דף עא) למד מן "יהיה לה) ומחק גירסא זו, ולמה שאמרנו עיקר הטעם משום ספירה. והנה במ"ש "כל המשכב

אשר תשכב עליו כל ימי זובה" שמשמעותו רק בעת זיבת הדם על כרחך מדבר בזבה קטנה, כי בזבה גדולה הלא מטמאה המשכב גם אחר ימי זובה, כל שבעת ימי ספירה. אולם מדין קל וחמר היה מקום לומר דזה דוקא בזבה בעלת ראייה אחת אבל אם ראתה שני ימים תספור שבעה מקל וחמר מזב – שאם ראה אחד אינו שומרת יום כנגד יום ובכל זאת אם ראה שתים סופר שבעה, לכן אמר כמשכב נדתה יהיה לה" שמלת "לה" מיותר, גם זרה, דהא המשכב טמא לכל העולם, לא לה לבד. ובא למעט רק לה היינו לזבה נאמר זה שא"מ המשכב אם היא בעל שתי ראיות רק בימי זובה, לא לו דהיינו לזב שהוא מטמא בהאי גוונא גם בימי ספירה. וז"ש ת"ל יהיה לה. ומ"ש במשנה ו'ז' התבאר (בסימן קפח) לענין זב ופה למד כן לענין משכב ממ"ש שנית "כל ימי זובה".

סימן קצ

כטומאת נדתה תהיה טמאה הוא: מה שהוסיף "טמאה היא" מיותר. ופירשו חז"ל שבא ללמד שנקראת בשם "טמאה" ומזה ידעינן שמה שכתוב בסוף הפרשה – "לאיש אשר ישכב עם טמאה" כולל גם הזבה שנקראת בשם "טמאה" ומבואר שדינו כבועל נדה לטמא שבעה כמש"נ מהרמב"ם (פרק ג מהל' מטמאי משכב ומושב הלכה ג). ובזה תבין מ"ש בספרא סוף הסדר "לאיש אשר ישכב עם טמאה" – זה הבא על שומרת יום כנגד יום, כי על זה נכתב "טמאה היא". ועדיין מלת "היא" מיותר, שדי לומר "כטומאת נדתה תהיה טמאה". ומתבאר אצלינו שמלת "היא" ממעט תמיד וממעט את הזב שאינו קרוי "טמא" לענין זה שיטמא את הזכר שהוא בועל (הגם שמן הדין הייתי אומר כן כיון שחמור מזבה שמטמא בג' ראיות ביום אחד). ותפסו לשון את שהוא בועל שמשמע הנקבה שהוא בועל (ועל זה אין צריך קרא דאין ללמוד הנבעלת מן טומאת הבועל) מפני שדברו בלשון נקייה.

סימן קצא

טמא יהיה כטומאת נדתה: היה לו לומר "כמושב נדתה" כמו שנכתב בתחלה "כמשכב נדתה". ובא למעט שלא השווה לנדה רק לענין היטומאה, לא לענין הימים שאינו טמא רק טומאת ערב, שמן הדין יש לטעות בזה דהא בועל נדה קלה טומאתו

מנדה שאינו מטמא אדם וכלי חרש ובכל זאת שוה לה לענין הימים, כל שכן משכב ומושב שחמור טומאתו כנדה, שישוה לה לענין הימים?! קמ"ל. ומ"ש "כל הנוגע בהם יטמא" מיותר, שכבר אמר שהם טמאים כמשכב נדתה וכטומאת נדתה. ומרבה אף בנוגע על ידי חיבוריהם כמו חבל היוצא מן המטה ונימין וכדומה שריבה למעלה סימן ??.

סימן קצב

ואם טהרה מזובה: עדיין לא טהרה רק שנפסק הלכלוך כמו שבארנו למעלה (סימן קמו). ומה שכתב מזובה ולא מזובה ומנגעה כן דריש גבי זב ונתבאר למעלה (סימן קמז). ובמגילה (דף ח), ובנדה (דף לז) דצריך לימוד בזב וגם בזבה עיי"ש. ומ"ש וספרה לה לעצמה כן דרש גבי זב גם כן ונתבאר למעלה (סימן קמט).

סימן קצג

שבעת ימים ואחר תטהר: כבר התבאר תזריע (סימן ז) שממה שנאמר "שבעת ימים" אין הכרח שיהיו סמוכים ונוכל לומר דאם ראתה בינתיים תשוב להשלים הספירה אחר שתטהר מראיה זו. לכן הוסיף "ואחר תטהר" שכבר בארנו למעלה (סימן לג וסימן ס' באורך) שיש הבדל בלשון בין "ואחר" ובין "ואחר כן" רו "ואחרי כן". שלשון "אחר" מורה תמיד אחר דבר אחד. משא"כ "אחרי כן" רו "אחר כן" מורה אחרי דברים רבים ורצונו לומר שיהיה הספירה רצופה כאילו היא דבר אחד, לא מחולקת שאז תטהר "אחר כן" שהוא אחר ספירות רבות, ולא יצדק מלת "אחר". ובריייתא זו מובא בנדה (דף לג, לז, סז) ור"ש סובר שמלת "אחר" שמורה על הסמיכות בא על סמיכות הזמן שתיכף אחר שספרה מקצת יום השביעי – תטהר, לעסוק בטהרות מדין תורה, רק שחכמים אסרו מפני שמא תראה ותסתור למפרע.

סימן קצד

וביום השמיני תקח לה: הדרוש ביום ולא בלילה וכן הדרוש על "תקח לה" התבאר גבי זב למעלה (סימן קנג). ומ"ש שתי תורים חלופי תורים וכולי התבאר גבי זב (סימן קנד). ומ"ש במנשה ד מנין שהיא טובלת מבעוד יום התבאר שם (סימן קנה). ומ"ש (במשנה ה) עשה הכהן וכולי שיפרישם הכהן וכולי התבאר שם (סימן קנו), עיי"ש.

סימן קצה

והזרתם את בני ישראל: כבר בארתי בפירוש ישעיהו (סימן א) שיש הבדל בין **נזר** ובין **נסג**. שה"נוזר" פורש מן הדבר מפני פרישות וקדושה שיש בהדבר, אם באמת, אם לפי דמיונו כמו "נזיר להזיר לה'" – הוא מפני פרישות. ומה שכתוב "נזורו אחור" "וינזרו מאחרי" הוא לפי דמיונו שחושב שיש קדושה באליל ופורש אליהם לשם פרישות וזה עון גדול יותר שעל זה אמר "ויעל גלוליו על לבו". לכן דרשו מכאן לפרוש סמוך לוסת שזה מצד הפרישות, וכן אמר בספרא נשא (פסקא כג), ולקמן (פר' אמור סב). וזה שנאמר אין נזירה אלא הפרשה רצונו לומר פרושים מן הטומאות.

סימן קצו

והזרתם: הזהיר לכהנים (שהוזכר אהרן בראש הענין) להזיר את בני ישראל מכל הטומאות האמורות בענין, שעל ידי הטומאות הללו יבואו לידי מיתה אם יכנסו למקדש, ומיתה זו היא כרת כמו שפירש רש"י ודבריו לקוחים מן הספרי (חוקת). ונמצאו עוד שני כריתות בנכנס למקדש בטומאה בפר' חוקת. ונתן הטעם שיתחייבו מיתה כי משכני ושכינתי הוא בתוכם תמיד, אף על פי שהם טמאים.

סימן קצז

זאת תורת הזב ואשר תצא ממנו וכולי והזב את זובו וכולי: לפי הפשט חזר פה התורות וההלכות שהתבארו בפרשה זאת והם ד' מינים: (א) "**תורת הזב ואשר תצא ממנו שכבת זרע**" – שהוא הזב הקל הדומה עם רואה קרי והוא זב בעל ראיה אחת, שטובל ואוכל את פסחו לערב (ב) החמור ממנו שהוא "**והדוה בנדתה והזב**" שהוא הזב בעל שתי ראיות שהוא במדרגה שוה עם הנדה שמטמא משכב ומושב והזב צריך עוד ביאת מים חיים. ובזה חמור מן הנדה ושניהם פטורים מן הקרבן. (ג) מדרגה חמורה יותר שעל זה אמר "**והזב את זובו**" ששם הפעל הנלוה אל הפעל מורה שזב בקביעות והוא זב בעל ג' ראיות בין לזכר, בין לנקבה, ששניהם דיניהם שוה שחייבים בקרבן, הזכר בג' ראיות והנקבה בג' ראיות בג' ימים (ד) עוד מדרגה חמורה יותר בנקבה – הנדה והזבה שמטמאה את האיש השוכב אותה וז"ש "**ולאיש אשר ישכב עם טמאה**". זה פשט הכתוב שבארוהו (במנשה ח' וט'). אולם הלא הדברים בכלל מיותרים ומה מלמדנו בסדר זו לדינא. וכבר בארנו בפר' צו (סימן כד) שכל מקום

שאומר "זאת תורת" בא להכניס דברים רבים תחת תורת אחת וכללים מיוחדים, ועל זה דרש (מן משנה י' והלאה) הדרושים המקובלים בזה שמ"ש "זאת תורת הזב ואשר תצא ממנו שכבת זרע" בא להשוותם זה לזה – שהרואה קרי יש לו דימוי להזב שסותר בזיבה. אמנם מ"ש "לטמאה בה" יש בה זרות שכבר שמנו חק (בסדר ויקרא סימן שו) שכל מקום שנזכר שם ופעל "טומאה", לא נזכר אחריו שימוש הב' רק אם הוא טומאה שהוא הפך הקדושה, לא אם הוא טומאה ממש. וכל מקום שנזכר על טומאה שימוש הב' יש בו דרוש כמו שבארנו שם. ודריש שיאמר ששכבת זרע אינו סותר רק לפי טומאתה המיוחד בה – שאינו אלא יום אחד – כן אינו סותר אלא רק יום אחד, לא כל ימי הספירה כמו הזוב. וכבר בארנו בפר צו (סימן כג) בתורה אור שכל מקום שיאמר "זאת תורת" בא למעט רק תורה זאת, לא זולתה, ובא למעט שרק שכבת זרע סותר, לא מי רגלים, וזה פירוש משנה יא. ואמר (במשנה יב) שמ"ש "והדוה בנדתה" אינו כפי חוקי הלשון כי שם "דוה" מורה על זיבת הדם או החולי שיש לו מהגרת דם הנדות, ושם "נדות" מורה על הריחוק על שהיא מופרשת מבעלה. ואחר שהדוה והגרת הדם היא סיבת הנדה והריחוק, היה לו לומר "והנדה בדוותה". ועל כן פירש בדרך דרוש שרצונו לומר שהדוה תהיה בנדתה רצונו לומר שתשאר בריחוקה עד שתטבול. וזקנים הראשונים היו אומרים שגם לא תתקשט, ור' עקיבא למד שבזה תתגנה על בעלה ודרכיה דרכי נועם רצונו לומר שתשאר מרוחק לענין איסור תשמיש. ומובא בשבת (דף סד) ויען שבנדה לא נזכר טבילה, למדוה מפה. ואמר (במשנה יג) שמ"ש "והזב את זובו" בא להקיש הזיבה אל הזוב שתטמא במשא כמוהו. ומובא בנזיר (דף סז), נדה (דף כח, לד) והוא כרבנן למעלה (סימן קמ) ומ"ש "לזכר ולנקבה" בא לרבות את המצורע, רצונו לומר כי בזב ובזבה מחולקים הזכר מן הנקבה בדיניהם – הזב מטמא בלובן ובראיות והנקבה מטמאה באודם ובימים. לכן אומר שדינים אלה שייכים גם בדבר שהזכר והנקבה שוים בו שהוא המצורע שנזכר מפ' הקודמת שמעיינותיו ומעיינותיה שוים בטומאה. והנה בנדה (דף לה:) אמר לזכר לרבות מצורע, ולנקבה לרבות מצורעת למעיינותיהם. ומקשה אילימא לשאר מעיינותיה, מזכר נפקא! אלא לטמא דם טהרה שלה ר"ל מצורעת יולדת. וז"ש

בספרא ולנקבה לרבות את היולדת פי' מצורעת יולדת. ור"י בנו של ר' יוחנן בן ברוקה אמר שצריך "לזכר ולנקבה" מפני שכתוב בתחלת הפר' "איש איש" ומשמע רק איש גדול, ולפ"ד כן בכל מקום שכתוב בפ' "ואיש" "ואשה" נאמר רק גדול וגדולה שהוא לא סבירא ליה מה שדרש למעלה (סימן ??) שכפל "איש איש" מורה על הכללות, כי סבירא ליה דברה תורה כלשון בני אדם, לכפול השם לצחות הלשון, ולכן באר פה שהדין נוהג "לזכר ולנקבה" – אף לקטנים. ומ"ש "לאיש אשר ישכב עם טמאה" נרבה שומרת יום כנגד יום שתטמא את בועלה, שלכן אמר למעלה "טמאה היא" וכמו שבארנו למעלה (סימן קצ).

אחרי מות

סימן א

אחרי מות שני בני אהרן: מ"ש "שני בני אהרן", מספר "שני" מיותר שכבר ידענו (בפר' שמיני) ששני בניו מתו ולא יותר. והשיבו חז"ל לפי שנאמר "ויקחו בני אהרן נדב ואביהוא איש מחתתו" ושם נדרש בספרא מה שכתוב "בני אהרן" ומה שכתוב "נדב ואביהוא" ומה שכתוב "איש מחתתו" כפי מה שמובא פה, וכמו שהתבאר טעם הדרושים האלה ויסודם בלשון העברי בפירושינו (שם סימן לב) שהוסדו דרושיהם אלה על שלשה יסודות נאמנים עיי"ש. אמנם מ"ש פה "שני בני אהרן", מספר "שְׁנֵי" דרש על השיווי שיתבאר לקמן (סימן יז) בארוך שיש הבדל בין **שְׁנֵי** ובין **שנים** שכל מקום שאומר "שְׁנֵי" בצורת הסמיכות מורה על שיווי הנמנים כמו שנאמר "שני השעירים" – שיהיו שווים, ואמר שם שאיש מעצמו עשה שהיו שוים בחטאם, ואמר פה "שני בני אהרן" שהיו שוים במיתתם.

סימן ב

בקרבתם לפני ה' וימותו: כבר הרחבנו הדיבור בסדר ויקרא (סימן ג) והודענו ההבדלים שבין לשון "דיבור" ובין לשון "אמירה" וכתבנו שם שני הבדלים בין דיבור ואמירה:

סימן ג

ויאמר ה' אל משה: כבר הזכרנו (בסימן הקודם) שיפלא מ"ש "וידבר אל משה" ולא ידענו מה היה הדיבור. וכבר אמר ר' אלעזר בן עזריה שבני אהרן מתו גם על הקריבה ושזה דיבר אליו באורך, וכנ"ל. ופה בא לבאר דבריו בפרטות על פי משל שהרופא המזהיר את החולה תצויר ההזהרה בג' אופנים (א) יזהיר סתם, (ב) יזהיר ויודיע המסובב אם לא ישמע לאזהרתו שימות, (ג) יזהיר ויברר דבריו על ידי בחינה ונסיון שדבר זה סבבה המות לחולה פלוני. [**כן גרס הראב"ד והרא"מ שמצייר בג' רופאים וכן משמע ממה שאמר יותר מכולם שלשון "כולם" לא יצדק על שנים, וכן מה שהיה כתוב "לכך נאמר אחרי מות שני בני אהרן" מחקו הראב"ד**] וז"ש בספרא לכך נאמר "דבר אל אהרן...ואל יבא בכל עת" – וזו אזהרת הרופא הראשון, ואם בא מת הוא שנאמר ואל יבא ולא ימות – וזו אזהרת הרופא השני, הם אם בא מת הוא כאשר מתו בניו – וזו אזהרת הרופא השלישי. ומ"ש לכך נאמר אחרי מות שני בני אהרן ויאמר ה' אל משה ר"ל שזה מן ההזהרה שיזהירנו ומטעם זה בא גם כן כפל דיבור ואמירה כמ"ש בסימן הקודם לר' אלעזר בן עזריה.

סימן ד

ור' ישמעאל בא גם כן לפרש מה שכפל "וידבר ה'...ויאמר ה'" והולך לשיטתו שסבירה ליה דשתויי יין נכנסו (כמ"ש במד' ויקרא בשם ר' ישמעאל) ולכן נסמך שם פרשה שתויי יין. ושם כתוב "וידבר ה' אל אהרן" וכבר בארנו (ויקרא סימן ד) שלשון "דיבור" לא נמצא אצל שום נביא רק אצל משה לבדו שהיה נביא תורה, ולכן כל מקום שכתב "וידבר ה' אל אהרן" פירושו שדיבר אליו על ידי משה, וכמו שבארנו שם, שיג' דברות נאמרו למשה ולאהרן וכנגדו יג' מיעוטים. ולכן הודיע פה שגם עוד דיבור כיוצא בו שדיבר אל אהרן אחרי מות בניו להזהירו על ביאת הקדש היה על ידי משה. וז"ש "וידבר ה' אל משה בקרבתם" והב' הוא ב' הזמן – שבעת קרבתם, אז לא עם אהרן דיבר רק עם משה. וכבר בארנו (ויקרא סימן ג) שזה אחד מן ההבדלים בין "דיבור" ו"אמירה" שאם ירצה לומר שדיבור הנזכר כבר דיבר עם פלוני ולא פירש מהות הדיבור יציינו בלשון "דיבר" ובזה רמז גם כן שה' דיבר עם משה בעת קרבתם

עוד דיבור, זולת זה שהיא פרשת שתויי יין. וגם א"ל אמירה דפה שיזהיר אותו על ביאת הקדש. וז"ש כיון ששני הדיבורים נאמרו זה בצד זה ר"ל בפעם אחד, נלמד מן הפתוח שגם הסתום מדבר באופן זה שדיבר אל אהרן באמצעות משה.

סימן ה

דבר אל אהרן אחיך: תואר "אחיך" מיותר. ופירשו חז"ל שאמר לו הגם שאהרן הוא אחיך ואתה בלתי מצווה בבל יבא, בכל זאת, הוא – אל יבא. וכל שכן בני אהרן – שאין אתה אחיהם – שמוזהרים בבל יבואו. ואם כן עיקר הכוונה לרבות את הבנים שלא יבואו. וז"ש אחיך בבל יבא ואין משה בבל יבא ר"ל הגם שאין משה בלא יבא, אחיך בבל יבא, וכל שכן בנים שלא יבואו. אמנם יש לפרש גם כן להיפך כי מצאנו לפעמים ששם "אהרן" לא בא בדוקא כמו "ונתתם ממנו תרומה ה' לאהרן הכהן" שפירושו לכל כהן, וכן מ"ש "והובא אל אהרן הכהן", וכל כהן רואה את הנגעים. ועל כן כדי שלא נטעה שמ"ש "דבר אל אהרן..ואל יבא" פירושו שכל כהן לא יבא (ומטעם שפירש ר"א שיש לומר קל וחמר, דמה מי שנצטוה לבא נצטוה שלא לבא כל שכן כהן אחר שלא נצטוה לבא שמצוה שלא יבא, ועל ידי סברא זאת יש לטעות שכל כהן לא יבא) ולכן אמר דבר אל אהרן אחיך ללמד שאזהרה זאת הוא רק לאהרן אחי משה, לא לבניו. ודוחה את הק"ו הזה דהא ראינו שבעלי מומין שלא נצטוו לבא לא הוזהרו גם כן על ביאת שתויי יין ואם כן מן הסברה נאמר בהיפך- – שכהן אחר אין מוזהר ואין צריך "אחיך" למעטם ועל כרחך מ"ש "אחיך" הוא כמ"ש תחלה שהגם שהוא אחי משה שהוא לא נצטוה בבל יבא בכל זאת לא יבא, וכל שכן בני אהרן שאינם אחי משה שלא יבואו ובא לרבות את הבנים.

סימן ו

ואל יבא בכל עת אל הקודש: אם היה הכוונה שלא יבא בכל ימות השנה היה לו לומר "ואל יבא בכל יום" כי יש הבדל בין "עת" ובין "יום". שמלת "עת" נאמר על כל חלק מן הזמן וכמ"ש במ"ד (אמר המגיה: ?, ומצאתיה במדרש תהלים מזמור י) יש עת לשעה, יש עת ליום, יש עת לשנה, יש עת לשתים עשרה שנה, יש עת לשבעים שנה, ויש עת לעולם כי מצאנו כמה עתים ביום אחד – "לעת ערב" (בראשית ח':י"א),

"לעת בוא השמש" (יהושע י':כ"ז), "מהבקר עד עת מועד" (שמואל ב כ"ד:ט"ו), "בעת צהרים" (ירמיהו כ':ט"ז), "בעת מנחת ערב" (דניאל ט':כ"א). ומצאנוהו על עתי השנה – "עת הזמיר" (שיר השירים ב':י"ב), "העת קציר" (ירמיהו נ':ט"ז), "בעת מלקוש" (זכריה י':א'), "לעת תשובת השנה לעת צאת המלכים" (דברי הימים א כ':א'). ומצאנוהו על הזמן הכולל – "עת קץ" (דניאל י"א:ל"ה), "בעת אביא אתכם ובעת קבצי אתכם" (צפניה ג':כ'). וברבה ואתחנן (פ"ב) יענך ה' ביום צרה – משל למלך וכולי דוד אמר יעשה לו כבלים של יב' ליטרין שנאמר יענך ה' ביום צרה, כשם שהיום יב' שעות, אמר ירמי' אין בם כח לסבול יב' שעות אלא יעשה להם כבלים של ליטרא אחת שנאמר ועת צרה היא ליעקב. ואם כן, אם היה האזהרה שלא יבא בכל יום מימי השנה היה לו לומר "ואל יבא בכל יום" כמו "בכל יום אברכך", "לשלמי נדרי יום יום", "בכל יום ויום מרדכי מתהלך". ומוכרח שכולל גם העתים המיוחדים ביום ההוא שהותר לו דהיינו שגם ביום הכפורים לא יבא בכל עת ועת מעתי היום, רק בעתים הפרטים שיבאר בפרשה. וז"ש "ואל יבא בכל עת" – זה יוהכ"פ. והנה אם לא היה אומר רק "ואל יבא בכל עת מבית לפרוכת" היה מדבר רק ביום הכפורים לבד, כי עתות של שאר ימות השנה אין צריך לשלול אחר שלא ימצא בהם שום עת שהותר ליכנס מבית לפרכת, ומפורש אמר בסוף הפרשה שמדבר מיום הכפורים דוקא כמ"ש "והיתה זאת לכם לחוקת עולם בחדש השביעי בעשור לחדש" אבל אחר שאמר "ואל יבא בכל עת אל הקדש", שהוא ההיכל, ולהיכל יש עת מוגבל שמותר ליכנס בכל ימות השנה כגון לעבודה ולהשתחוות, ועת שאסור ליכנס כגון שלא לעבודה והשתחויה כמ"ש הרמב"ם (פ"ג מהל' ביאת מקדש), אם כן במ"ש "ואל יבא בכל עת" כולל גם עתי שאר ימות השנה גם כן שלא יכנס בהם בכל עת אל ההיכל ולפנים. וז"ש אל הקדש לרבות שאר ימות השנה ר"ל שאחר שאמר "אל הקדש" מבואר שכולל במ"ש "ואל יבא בכל עת" בין בכל עתי יוהכ"פ הבלתי מוגבלין, בין בכל עתי שאר ימות השנה הבלתי מוגבלים. (ור"א הקשה הלא זה נדע מקל וחמר מיום הכפורים שנצטוו לבא ואעפ"כ הוזהרו על יתר עתי היום, וכל שכן בשאר ימות

השנה שאין חיוב לבא שנזהרו. ומשיב ישראל יוכיחו, שרק ברגלים שנצטוו לבא הוזהרו בלאו דלא יראו פני ריקם ואין לאו זה נוהג בשאר ימות השנה.)

סימן ז

אל הקדש מבית לפרוכת אל פני הכפורת: "אל הקדש" כולל כל ההיכל, ו"בית לפרכת" היא הדביר, ו"פני הכפורת" הוא לפני הארון. הנה אם הזהיר על כולם במיתה היה די לאמור "אל הקדש". על כן אמרו רבנן (במנחות דף כז) שמ"ש "אל יבא אל הקדש" הוא אזהרה לבד, ו"מבית לפרוכת" ו"אל פני הכפורת" בלא ימות. ודעת ר' יהודה שם שמבית לפרוכת מוסב למעלה וגם הוא רק באזהרה ו"אל פני הכפורת" בלבד הוא בלא ימות. (ובעל הטעמים שנקד האתנח על מלת "לפרוכת" נראה שהיה דעתו כר' יהודה). ושם אומר דרבנן ישיבו על שיטת ר' יהודה שאם כן לכתוב "אל הקדש" לבד, ולא צריך "מבית לפרוכת" שהוא כל שכן מן ההיכל. ור' יהודה משיב דאז נטעה שפירוש "אל הקדש" הוא בדביר. לכן כתב "מבית לפרוכת" לגלות ש"אל הקדש" הוא כל ההיכל. וזה כוונת הספרא שסתמא כר' יהודה – "מבית לפרוכת" להזהיר על כל הבית רצונו לומר שהלא "מבית לפרוכת" מיותר שהוא כל שכן מן "אל הקדש", ומשיב שמה שכתוב "מבית לפרוכת" בא ללמד שפירוש "אל הקדש" הוא כל הבית, ר"ל ההיכל. שאם לא יכתב "מבית לפרוכת" נאמר ש"אל הקדש" היא הדביר, וכן פירש בסמ"ג (לאוין שג). והנה דעת רבנן מיוסד על הכלל המבואר אצלינו תמיד שדרך הכתובים לדבר בדרך לא זו אף זו, שדבר שהוא חידוש יותר יכתב מאוחר, וכמ"ש (סדרר ויקרא סימן שיב בכלל הא') ואם כן אם איתא כדברי ר' יהודה היה צריך לומר בהיפך – "ואל יבא מבית לפרוכת אל הקדש" ובזה יוסיף רבותא שגם "אל הקדש" שהוא ההיכל, לא יבא. ומוכיח שהראשון רק באזהרה. (ודוגמא לזה לקמן סימן קכט על "ואם לא יכבס ובשרו לא ירחץ", עיי"ש). אך זה לרבנן דכל ההיכל אקרי "קדש", אבל ר' יהודה שמשיב דאם לא יכתב "מבית לפרוכת" נטעה מאי "קדש" – מבית לפרוכת, ואם כן לדידיה כתוב "מבית לפרוכת" ללמד פירושו של שם "קדש" שהוא כל ההיכל, היה לו כלל אחר – שכל מקום שכתוב קל וחמור משום בא זה ולימד על זה, יכתב השם המלמד מאוחר כמו "תושב ושכיר לא יאכל בו" שבא

"שכיר" ללמד על "תושב" (כמו שנזכר ביבמות דף ע, וקדושין דף ד), וכן "ויצאה חנם אין כסף" שבא "אין כסף" שמורה לימי בגרות ללמד על "ויצאה חנם", וכן "אל הקדש פנימה" שבא "פנינה" ללמד על "אל הקדש" כמ"ש בזבחים (דף פב:). בכל אלה כתוב המלמד מאוחר אף על גב שהשם הקודם הוא חידוש יותר והשם המלמד הוא כל שכן משם הקדם, והוא הדין שמטעם זה הוצרך לכתוב "מבית לפרוכת" מאוחר לשיטתו. וגם ר' יהודה השיב על שיטת חכמים דלכתוב "מבית לפרוכת" ולא בעי "אל פני הכפורת". ותשובתו מכוננה גם כן על היסוד הנזכר שדבר שהוא חידוש יותר צריך לאמרו מאוחר ולא מוקדם. וחכמים השיבו שמ"ש "אל פני הכפורת" בא להורות מקום הביאה המוזהרת שהוא אם נכנס "אל פני הכפרת" היינו בפתח שבמזרח, לא אם נכנס מן הצד. ועי' ברמב"ם (פ"ג מהל' ביאת המקדש) והארכתי בזה בחידושי.

סימן ח

אל הכפורת אשר על הארון: הנה הכתוב יזכיר תמיד את הכפורת בסתם, ולמה הוסיף פה "אשר על הארון" וכן לקמן הוסיף "אשר על העדות" וכלל מוסד אצלינו שהשם הנודע בעצמו לא יזכיר אצלו סימן אחר להכירו. פירשו חז"ל מפני שדרך ארונות להיות להם כיסוי של עץ ועליו כפורת טוו וארוג. וכן דרך לפרוס איזה מפה על דברים יקרים הנתונים בארון כמו שפורסים על הספר תורה, והוה אמינא שכן היה בארון. לכן אמר פה "הכפורת אשר על הארון" להורות שלא היה כיסוי של עץ עליו רק הכפורת לבד. ואמר אחר כך "את הכפורת אשר על עדות" להורות שלא היה מפה פרוסה על העדות בפנים.

סימן ט

כי בענן אראה על הכפורת: פרש"י לפי שאני נראה שם עם עמוד ענני ולפי שגילוי שכינתי שם יזהר שלא ירגיל לבא, זה פשוטו. ומדרשו שלא יבא כי אם בענן הקטורת ביום הכפורים. והנה יקשה אחר שלא הוזהרו על ביאת הקדש עד אחר מיתת בני אהרן איך מתו בלא אזהרה בפרט להאומרים שחיסרו מעלה עשן. וכבר בארנו (בסימן ג) שבכתובים האלה קשה מה שכפל "וידבר ה' אל משה..ויאמר ה' אל משה" ונאמרו בו כמה פירושים כנ"ל. ועתה חדש ר"א פירוש חדש – שמה שכתוב "ויאמר ה' אל

משה" הוא מאמר מוסגר ושיעור הכתובים: וידבר ה' אל משה אחרי מות שני בני אהרן, שאז דיבר אליו מן "בזאת יבא אהרן אל הקדש" עד לסוף הפרשה, "ויאמר ה' אל משה" פירוש – **וכבר אמר** ה' אל משה קודם לכן שידבר אל אהרן ויזהיר בל יבא בכל עת אל הקדש, וזה הזהיר קודם מיתת בני אהרן. ועל זה אמר "כי בענן אראה" שהבטיח שיראה אליהם כבוד ה' בענן כמש"ש "וירא אליכם כבוד ה' (שמיני ט), ושם (פרק כג) ויבא משה ואהרן אל אהל מועד וירא כבוד ה' אל כל העם". ומבואר בספרא שזה היה בעת שנכנסו משה ואהרן להקטיר קטורת שאז נכנסו בפעם הראשון כמו שכתבנו שם. ודיבור זה היה קודם מיתת בני אהרן. ואחר שדרשו חז"ל שמ"ש "כי בענן אראה" הוא אזהרה שישים בקטורת עשב מעלה עשן כמו שיתבאר (בסימן לה) אם כן לא היה אז רק אזהרה. ומ"ש אחר כך "וכסה אנן הקטורת..ולא ימות" שקאי גם כן על מעלה עשן היא עונש. וז"ש "ולא ימות" – הרי זה עונש היינו מ"ש "וכסה ענן הקטורת..ולא ימות" ומ"ש פה "כי בענן אראה" הוא אזהרה, כן פירש רבא ביומא (דף נג) וכן פרש"י ביומא שם, ולא כראב"ד שמפרש על "ולא ימות" דהכא שהוא עונש על ביאה ריקנית כמ"ש ביומא שם ובירושלמי (פרק א דיומא). ועל זה בא ר"א ופירש שפסוק זה של "כי בענן אראה" נאמר קודם מיתת בני אהרן, ושהוא מאמר מוסגר ולכן אמר בפני עצמו "ויאמר ה' אל משה" ופירושו וכבר אמר (עבר שכבר נשלם כמ"ש כיוצא בו כמה פעמים). ומה שכתוב לקמן "וכסה..ולא ימות" נאמר אחרי מיתת בני אהרן ובני אהרן לא נענשו על זה לבדם רק מפני שהורו גם כן הלכה בפני רבם כמ"ש ר' אליעזר בתוספתא דמלואים (משנה לב) וכפי מה שפירשתי שם. ובזה יש לפרש מ"ש במדרש רבה "ואל יבא בכל עת" אמר ר"י צער גדול היה לו למשה בדבר זה, אמר שמא נדחף אהרן ממחיצתו. אמר לו הקב"ה למשה לא כמו שאתה סבור אלא בכל עת שהוא רוצה יכנס ובלבד כסדר הזה והוא תמוה! (א) איך סבור שנדחף אהרן ושם באר במדרש משום דסבור מ"ש "ואל יבא בכל עת" היינו עת של שבעים שנה וכדומה, הלא באר לו שיכנס בכל שנה ביום הכפורים. (ב) איך אמר שבכל עת שהוא רוצה יכנס, והוא פלאי. ולפי מה שבארנו זה היה במאמר הא' שאמר לו קודם מיתת בני אהרן שלא אמר לו רק פסוק זה, ולא ידע משה באיזה עת יכנס ונתירא שנדחף

אהרן בל יכנס לעולם, והשיב ה' בכל עת שהוא רוצה כי אז היה יכול לכנס תמיד ובלבד כסדר הזה היינו בענן הקטורת, לשא נאסר לו לכנס בכל השנה עד שנאמרה פרשה זאת.

סימן י

בזאת יבא אהרן אל הקדש: בכל מקום שבא להטיל תנאי וגדר בשלילה הקודמת יבא התנאי במלת "כי אם" – "לא אשלחך כי אם ברכתני", "ולא יאכל מן הקדשים כי אם רחץ בשרו במים", "ולא ידע אתו מאומה כי אם הלחם אשר הוא אוכל", "אל תאכלו ממנו נא...כי אם צלי אש" וכן היה לו לומר פה "אל יבא בכל עת אל הקדש כי אם בפר בן בקר לחטאת". זאת שנית שדרך הלשון בדיבור כזה שלא לשְׁנות הפעל שנית. למשל, אין מתפראת הלשון לומר "לא אשלחך כי אם ברכתני אשלחך". וכל מקום שחזר את הפעל שנית יש בו ציווי מיוחד כמ"ש "לא יטמא בעל בעמיו...כי אם לשארו וכולי ולאחותו וכולי לה יטמא" מצוה. שמה שחזר שנית פעל "לה יטמא" היא ציווי מיוחד וכמו שכתבנו בזה בסדר ויקרא (סימן קלח). ולפי זה גם אם היה צריך לכתוב פה מלת "בזאת" לאיזה דרשה, לא היה לו לומר שנית "יבא אל הקדש", רק היה לו לומר "ואל יבא בכל עת אל הקדש כי אם בזאת בפר בן בקר לחטאת. השיבו חז"ל במשנה א' שלכן החזיר את הפעל ואמר שנית "יבא כי אם בפר בן בקר" יאמר שאין האזהרה רק בקדש שיש בו ארון וכפורת, לא בבית שני שלא היה שם ארון וכפורת. ועל כן אמר שנית "בזאת יבא אהרן אל הקדש" (שאמר "קדש" סתם אף שאיו בו כפורת). ואמרו (במשנה ב') שלכן אמר מלת "בזאת" תחת מלות "כי אם" (שהיה לו לומר "כי אם בפר בן בקר יבא אל הקדש" כמו "אלמנה וגרושה...לא יקח כי אם בתולה מעמיו יקח") כי יש מקום לטעות שגם פר כהן משיח שמביא על כל המצות דמו נכנס לפנים (דהא פר זה מכפר יותר מפר יוהכ"פ שאינו מכפר רק על לא הודע כר' שמעון לקמן סימן נח) והייתי טועה שמטעם זה חזר את הפעל שנית ואמר "יבא אל הקדש" כי בפר כהן משיח נאמר (ויקרא ד':ו') "והזה מן הדם את פני פרוכת הקדש" וחז"ל בזבחים דף (מא:) עמדו על זה מפני מה מצינו נאמר "פרוכת הקדש" בפר כהן משוח ולא בפר העדה ודרשוהו עיי"ש. והייתי טועה שלכן אמר

שם "את פני פרוכת הקדש" מפני שצריך לכנס בדמו לפני ולפנים ושיזה בצד הקדש ושלכן חזר פה ואמר "יבא אהרן אל הקדש" ללמד זה שתמיד יכנס בפרו אל הקדש ולדמות קדש דפה למה שכתוב שם "את פני פרוכת הקדש". ולהוציא מזה אמר מלת "בזאת" שכבר בארנו (צו סימן כג) שכינוי הרומז "זה" "זאת" מציין רק זאת הנזכר במקום הזה, לא זולתו ורצונו לומר רק בפר ובאיל יכנס, לא בפר לבד. וביומא(דף ד) דריש "בזאת" במה דכתיב בענינא דמלואים ושואל הא מיבעיא ליה לגופיה בפר בן בקר לחטאת ואיל לעולה. לכתוב "בזה" או "באלה" מאי "בזאת", שמע מינה תרתי. רצונו לומר הלא מבעיא ליה לגופיה שצריך דוקא פר ואיל, ולמעט פרו הבא על כל המצוות שהוא פר לבד וכדרשת הספרא. ומשיב שעל זה היה לו לומר "בזה" כי פר ואיל לשון זכר, או "באלה" כי הם לשון רבים, ולמה אמר "בזאת"? על כרחך מציין גם כן ענין סתמי שהוא הפרשה שיצדק עליו לשון נקבה.

סימן יא

בפר בן בקר לחטאת ואיל לעולה: כלל בלשון כי אות היחוס הבא בשמות שהם צדדי המשפט העומדים ביחוס אחד צריך להיות כפול עם כל אחד ואחד – "וישע ה' אל הבל ואל מנחתו", "לך לעבדך לאמתך לשכירך ולתושבך", "ויזכור אלקים את נח ואת כל החיה ואת כל הבהמה", "בדם הצפור השחוטה ובמים החיים", "ובעץ הארז ובאזב ובשני התולעת". וכן היה לו לומר פה "בפר בן בקר לחטאת ובאיל לעולה". מזה הוכיחו חז"ל שעם האיל אינו נכנס לפנים, רק עם הפר ולא יכול לאמור "ובאיל" כי לא נכנס עם האיל. (ור"י פירש שלא צריך למעט רק עולהזו שיש לטעות שדומה להפר אבל עולת העם נתמעט מן "לא תעלו עליו וכולי"). ודע שהיו לחז"ל בזה יסוד קיים שכל מקום שכפל שם היחוס מורה שכל אחד הוא ענין בפני עצמו ובמקום שלא נמצא שם היחוס על שם אחד, מורה שהוא טפל כמ"ש בספרי (תבוא פסקא שג) "ונתת ללוי לגר ליתום ולאלמנה" – תן לכל אחד ואחד את חלקו ר"ל לכן בא הלמ"ד כפול בכל אחד. ושם (ברכה סימן שנז) "לפרעה ולכל עבדיו ולכל עם ארצו" – למצרים בפני עצמה, לפרעה בפני עצמו, לעבדיו בפני עצמן. ובספרי (דברים פסקא ח) "לאברהם ליצחק וליעקב" – כדאי אברהם לעצמו, כדאי יצחק לעצמו וכולי,

ושם (ברכה שנז) "ואת כל ארץ אפרים ומנשה" לפי שהיה גדעון צעיר סמכו הכתוב שנאמר "הנה אלפי הגל במנשה" רצונו לומר לכן לא כתוב "את מנשה" כי היה טפל ונסמך לאפרים. ובמועד קטן דף כו נשיא ואב בית דין ושמועות רעות מנא לן? דכתיב "על שאול ועל יהונתן ועל עם ה' וכולי". אימא עד דאיתא כולהו. אמר ליה "על" הפסיק הענין. ובמגילה (דף ב:) ואימא פרזים ביד' מוקפים ביד' ובטו'?! מדכתיב "להיות עושים את יום ארבעה עשר ואת יום חמשה עשר" – אי הוה כתיב "את יום ארבעה עשר וחמשה עשר, כדאמרת, השתא דכתיב "את יום..ואת יום" אתא "את" ופסק, הני בארבעה עשר והני בחמשה עשר ר"ל שאם טו' הוא טפל ועיקר הוא יד' לפרזים ולמוקפים היה לו לומר "ביום חמשה עשר" בלא מלת "את". ובזה תבין מ"ש במכילתא (פר' בא סוף פרשה יב) "ויעשו בני ישראל כאשר צוה ה' את משה ואהרן כן עשו" להודיעך שִׁבְחן שכשם שאמרו להם משה ואהרן כן עשו. דבר אחר, אף משה ואהרן כן עשו ר"ל שעוד קשה שכפי כללי הלשון היה לו לומר "את משה ואת אהרן" כמ"ש בכמה מקומות ולמה אמר "ואהרן" בלא "את". על זה דרשו שנית שהשמיט מלת "את" למען נדרוש "משה ואהרן כן עשו", שגם משה ואהרן עשו כן. ולכן דריש ברכות (לו:) "וערלתם ערלתו את פריו" – את הטפל לפריו, כי אחר שאמר "ערלתו" בלא מלת "את" היה לו לומר "פריו" גם כן בלא אות היחוס.

סימן יב

כתנת בד: מ"ש בספרא משנה ה' כבר נשנה בפר' צו (פרק ב נשנה ח) ושם בארנו כי נמצא בתורה שבעה פעמים שכתוב אצל בגדי כהונה שם "בד". והשלשה פעמים נדרש במשנה ה' והוא: "ועשה להם מכנסי בד" (שמות כח מב), "מדו בד... ומכנסי בד" (צו ו ג) ודריש ג' דרשות (א) שתהיה לבישתן לבד בלא בגדים אחרים, (ב) שלא ילבש עמהם אף בגדי צמר, (ג) שלא ילבש אף בגדי קדש. (ומ"ש בד שיהיו של בוץ וחדשים וכפולים זה ממ"ש "ויעשו כתנות שש...ואת מכנסי הבד שש משזר" כמו שמפרש ביומא דף עא, וכמ"ש בזבחים דף יח: שהספרא למד זה ממ"ש שם חמשה קראי, וכמו שבארנו בפר' צו סימן ח באורך). ומ"ש כאן שם "בד" ארבעה פעמים ממעט ארבעה כלים דכתיב בהו "לפני ה'" והוה אמינא שיכנס בהם לפני ולפנים

(וכפי שכתב הראב"ע שלא הזכיר האפוד והחושן ומעיל האפוד שכבר הזכיר "ונשמע קולם בבואו אל הקדש") לזה מיעט ד' פעמים רק בד, לא כלים זולתם וזה פירוש משניות ו' ז' ח' ט'.

סימן יג

בגדי קדש הם: הוא מוסב למטה שיען שהם בגדי קדש לכן ירחץ בשרו בעת לבישתן. וכן היה דעת בעל הטעמים ששם האתנח כל מלת "יצנוף". אמנם כבר כללתי (בפר' תזריע סימן [נג]) שכל מקום שאמר נתינת טעם הדין יבוא הטעם מאוחר – ולא יתן עליו לבונה כי חטאת בוא", "פתות אותה פתים מנחה היא", "וטהרו הכהן מספחת היא" וכדומה, וכל מקום שהקדים הטעם אל הדין נדרש תמיד. ועל כן דרשו שמה שלא אמר "ורחץ במים את בשרו בגדי קדש הם" כי בצד אחד מ"ש "בגדי קדש" נמשך גם למעלה שבא ללמד שיעשו משל קדש. ובאשר לא אמר רק "כתונת בד קדש" הוסיף שכל הבגדים – בין של כהן גדול, בין של כהן הדיוט, יהיו משל קדש.

סימן יד

בגדי קדש הם ורחץ במים את בשרו: היינו שיטבול קודם לבישה. ויש לומר שרק לבישה זו הראשונה טעונה טבילה, ומנין שבכל עת שמשנה מבגדי לבן לבגדי זהב ומזהב ללבן שצריך טבילה? לכן אמר שטעם הטבילה אינו מפני לבישה זו הראשונה רק מצד שהם "בגדי קדש" וכל שמחליפם צריך טבילה. והוא לימוד של רבי (לקמן פרק ?? משנה ד) והגם שסתם ספרא ר' יהודה, והוא למד שם ממ"ש "ופשט ורחץ" וכמ"ש ביומא דף לב באורך, יתבאר זה לקמן סי' ?? דכיון שר' יהודה צריך לדרבי מייתי ברייתא דרבי כצורתו. ומבואר אצלינו תמיד שדיבור המציאות – "הוא" "הם" מיותר ונדרש לדייק איזה דבר ורצונו לומר הם הם בגדי קדש ואין צריך טבילה אם שינה במינם מלבן ללבן או מזהב לזהב כי הם כולם קדושה שוה. וכלל בלשון שכל מקום שבא הפעל על פעולים רבים בלשון רבים תעשה הפעולה בהם בפעם אחד כמו ששנאמר "והקטירם" – כולם כאחד, וכדומה. וכן ממ"ש "ולְבֵשם" בלשון רבים מבואר שילבשם כאחד ואין צריך שיטבול בין כל בגד ובגד. ובמ"ש שיטבול בין כל בגד פירש הראב"ד דהוה אמינא שילבש המכנסים ויפשיטם ויטבול וילבוש המכנסים

והכתונת, ויפשיטם ויטבול וכולי. ואין צריך לדוחק הזה דהר כבר למדו הפוסקים ממימרא דרב ביצה (דף יח) דנדה טובלת בבגדיה והוא הדין כהן גדול ביום הכפורים.

סימן טו

ולבשם: כבר הזכיר לבישה בכל אחד בלשונו – "כתונת ילבש" "אבנט יחגר" "מצנפת יצנוף", ולמה כפל הפעל שנית? (וכפי הנראה זה היה מקום דרשת ר"י (זבחים יח) שדריש "ולבשם" לבישה מעכבת ולא דבר אחר רק ששם דחה דרשה זו) ופירשו חז"ל שמלמד שילבשם בכל אופן אף שדריש לקמן שצריך כלים אחרים בין הערבים, אם אין לו, אין מעכב וילבש של שחרית, בין בשחרית, בין בבין הערבים. כי כבר שמנו חוק שכפילת הפעל מורה שתעשה הפעולה בכל אופן (בגירסת הקרבן אהרן היה לא ילבש בשחרית, אבל הרמב"ן והראב"ד גרסו לא ילבש של שחרית)

סימן טז

ומאת עדת בני ישראל יקח: כבר בארנו (ויקרא סימן רמא) כי שם "עדת בני ישראל" יאמר על כללם כשהסנהדרין בראשם או על הסנהדרין לבד. ותרומת הקדשים הוא על פי הסנהדרין ולב בית דין מתנה עליהם כמ"ש בזבחים (דף ז), על כן אמר "מאת עדת בני ישראל" שיהיו משל ציבור, וכמ"ש ביומא (דף סב), שבועות (דף יד).

סימן יז

יקח שני שעירי עזים: כבר התבאר (ויקרא סי' שכח) ששם שבא בלשון רבים אין צורך להוסיף בו מספר "שנים" כי מן הסתם נדע שאין לשון רבים פחות משנים (אם לא במקום שיש לטעות עיי"ש). ולכן בכל מקום שבא מספר "שני" בשם הרבים יש בו דרוש תמיד והראו איזה מקום טעות שהיינו טועים שיהיה יותר משתים, עיי"ש באורך. אמנם פה פירשו שלכן אמר מספר "שני" שבא להורות שיהיו שוים, והוא מיוסד על כלל שהיה לחז"ל להבדיל במספר "**שני**" ו"**שנים**", בין כשבא בצורת הסמיכות – "שְׁנֵי" "שְׁתֵּי", ובין כשבא בצורת הנפרד – "שנים" "שתים". שכשאומר "שני"/"שתי" מקפיד על שיווי הנמנים והדמותם זה לזה ולא כן כשאמר "שנים"/"שתים", לא יקפיד על השיווי. ועל זה אמרו פה שני שעירי עזים שיהיו שוים. ובספרא מצורע (פרשה א משנה יא) ולקח שתי צפרים מיעוט צפרים

שתים מה ת"ל שתי? שיהיו שוות, וכן שם (פרשה ב משנה ב) על "שני כבשים", ובסדר אמור (פרשה יג משנה יח) על שני עשרונים שגבי לחם הפנים דריש מן מלת "שני" שיהיו שוות. וכן בספרי בהעלותך (פסקא עב) עשה לך שתי חצוצרות כסף מיעוט חצוצרות שתים או אם רצה להוסיף מוסיף?... ת"ל "שתי חצוצרות" – שלא להוסיף ושלא לגרוע. שתי חצוצרות – שיהיו שוים במראה ובקומה ובנוי. הרי באר תחלה צורך מלת המספר שבא להוציא מטעות שיוכל לעשות יותר משתים ואחר כך באר מה שבא בצורת הסמיכות "שתי" שבא להורות על השיווי. ומה שכתוב בספרא (אמור פרק יג משנה ב) "לחם תנופה שתים" – שיהיו שוות, "שני עשרונים" – שיהיו שוות, הגם שמ"ש "שני עשרונים" שיהיו שוות הוציא מצורת המספר "שני" בסמיכות, מכל מקום מה שלמד שלחמי תנופה יהיו שוות הוציא מן המתאור עצמו שבא בלשון יחיד – "תנופה", לא "תנופות", שהגם ש"לחם" לא יתרבה – "ונתנו לך שתי לחם" (שמואל א י ד), "ולקחת בידך עשרה לחם" (מ"א יד ג), מכל מקום תואריו באו בלשון רבים – "לחם העצבים" (תהלות קכז), "לחם כזבים" (משלי כ"ג:ג'), "לחם עצלות" (שם לא), "לחם סתרים" (שם ט), "לחם מצות" (שמות כ"ט:ב'), וכן היה לו לומר "לחם תנופות", לכן הוכיח שיהיו שוות עד שיהיה דומה כלחם אחד בצורתו. (ועיין מה שכתבנו שם בפר' צו סימן ??). ועל פי החוק הזה תמצא ידך להבין כמה שינוים במקרא: "ועשית שנים כרובים זהב" (שמות כ"ה:י"ח) "ויעש שני כרובים זהב" (שם לז), כי הכרובים בעשייתם היו דומים ככל הזוגות שבמעשה המשכן שהיו דומים ונכתב בכולם מלת "שני/שתי", בסמיכות – "שני אדנים", "שתי ידות", "שתי טבעות", "שתי עבותות", "שני לוחות". אבל בסודם והוראתם היו מעורים כדמות זכר ונקבה משפיע ומקבל והיו מובדלים זה מזה לפי סודם שעל זה העיד השם שיהיו "שנים כרובים" ר"ל מחולקים בטעמם וצורתם הרוחניות. ובדברי הימים ב (ג י) "ויעש כרובים שנים" ובמלכים (א וכג) "ויעש שני כרובים", וזה מובן על פי מ"ש בבבא בתרא (דף צח) כתיב "ופניהם איש אל אחיו" וכתוב "ופניהם אל הבית" לא קשיא כאן בזמן שישראל עושין רצונו של מקום, כאן בזמן שאין עושין רצונו של מקום ואם כן, במלכים מדבר בזמן שעושין רצונו של מקום [שמטעם זה אמר במלכים "ולא

יוסיפו בני עולה לענותו", ובדברי הימים אמר "לכלותו" מפני שבד"ה מדבר אחר שחטאו כמ"ש רבא בברכות (דף ז)], והיה פניהם איש אל אחיו, כתיב "שני כרובים" – שהיו שוים לטובה. אבל בד"ה שמדבר בזמן שאין עושין רצונו של מקום שלכן כתיב "ופניהם אל הבית", הם "שנים כרובים" – מובדלים ומחולקים בענינם. אצל החדשים אמר תמיד מספר "שנים" בנפרד כי החדשים אינם דומים, אחד מלא, ואחד חסר. וכן רוב הזוגות שראו הנביאים במראה בא המספר בצורת הנפרד "שנים/שתים" – "שנים שולחנות", "שתים אמות" (יחזקאל מ׳:ט׳), "שתים דלתות" "שנים פנים לכרוב" (שם מא), "שנים זיתים" (זכריה ד׳:ג׳), "שתים נשים יוצאות" (שם ה) כי המחזה הנביאיית לא השקיפה על הכמות הגשמי והשיווי במציאות רק על הנמשל והמכוין שעל פי כוב היה לכל אחד מהזוג הוראה מובדלת. ובקידושין (דף סח) אם אחת מצרית ואחת עברית, שתי נשים מעם אחד בעינן! רצונו לומר כיון דכיתיב "כי תהיינה לאיש שתי נשים" מורה על השיווי. ובזה יתבאר לך דברי הגמ' יומא (דף סב:) ששם הביא הברייתות שדרש גבי מצורע וגבי שעירי יום הכפורים שיהיו שניהם שוים ומקשה אם כן גבי תמידין נמי לימא "כבשים" מיעוט כבשים שנים, מה ת"ל "שנים" שיהיו שוים, ומשני התם מבעיה ליה "שנים ליום" – כנגד היום, כיצד? תמיד של שחר היה נשחט על קרן צפונית מערבית וכולי. מוספים של שבת ודאי צריכי שיהיו שניהם שוים. והתוס' שם הקשו על פרש"י שפירש שמה שמקשה אי הכי גבי תמידין נמי שהקושיא הוא מפני שלא מצאו כן בברייתא ואם כן איך אומר דמוספים של שבת צריך שיהיו שוים הלא גם שם לא נמצא זאת בברייתא, ותירוצם דחוק. אך באמת אחר שכלל בספרא דכל מקום שנאמר "שני" צריך שיהיו שווים ממילא הוא כלל כולל כל מקום אף במקום שלא זכרו זאת בספרא במקומו כמו ביולדת ובמצורע וכן השני כבשים דמוספים ושני עשרונים שנזכרו בכמה מקומות בתורה. רק קושיית הגמ' אם כן גבי תמידין נמי הוא משום דבתמיד הא כתיב "שנים" בצורת הנפרד ור"ל אחר שהוכחת מיעוט כבשים שנים ומה תלמוד לומר "שני", הלא הוכחה זאת שייכת גם בתמיד, תשאל גם כן – מיעוט כבשים שנים ומה ת"ל שנים, ותרצה להשיב שיהיו שוים ושם אי אפשר לומר כן דהא שם כתיב "שנית" שמורה שהם בלתי שוים. ומשיב דגבי תמיד צריך "שנים"

לדרשא אחריתי "שנים ליום כנגד היום" ועל זה אמר מוספים של שבת ודאי צריכי שיהיו שוים כי שם כתיב "שני כבשים" בצורת הסמיכות. (ובשאלתות דרב אחאי פר' מצורע הביא הא דשתי צפרים שיהיו שוים ומקשה והא מבעיא ליה "שתים" – ולא ארבע?, עיי"ש. ובאמת בספרי גבי חצוצרות דריש שני הדרשות והוא כמו שבארנו שאחד מן המספר ודרוש השני מצורת המספר שבא בסמיכות) (ועי' בירושלמי פרק ו דיומא הלכה א, ופרק ג דסנהדרין הלכה ח, וריש פרק ד דשבועות ובבבלי שבועות דף ל, ובארתי במקום אחר) ועי' מ"ש למעלה סימן א' ובפ' אמור סימן ?? [אולי צ"ל אמור סימן קע - דניאל המעתיק]. ובמדרש בראשית רבה (פרשה ע) "וללבן שתי בנות" – כשתי קורות מפולשות מסוף העולם ועד סופו, זו העמידה אלופים וזו העמידה אלופים, זו העמידה מלכים וזו העמידה מלכים וכולי קשה לו איך אמר "שתי בנות" שמורה על השיווי בעוד שאמר "שם הגדולה לאה ושם הקטנה רחל ועיני לאה רכות ורחל היתה יפת תואר". לכן אמר שהשיווי הוא מצד העתיד שמצד זה דומים כשתי קורות שוות על ידי שמפולשות מסוף העולם ועד סופו, וקורות בניהם ישוו יחדיו. ובכל זאת גם היסוד אשר יסדתי בפר' תזריע (סימן יד) שהמספר הנודע על ידי אחד מדרכי ההודעה יבא לרוב בצורת הסמיכות הוא נשמר גם במספר "שְׁנַיִם" – "קח לך אלים שנים" (שמות כט א) "ואת שני האלים" (שם ג), "שים לך שנים דרכים" (יחזקאל כ"א:כ"ד) "בראש שני הדרכים" (שם כו), "ושנים זיתים עליה" (זכריה ד ג) "מה הם שני הזיתים האלה" (שם יב), "ויעש לפני הבית עמודים שנים" (דה"ב ג טו) "ויצר את שני העמודים" (מ"א ז טו), "על פי שנים עדים יקום דבר" (דברים יז ו) "על פי שני עדים יקום דבר" (שם יט טו) וכדומה רבים. ופירשו ביומא (שם) שפה כתוב ג' פעמים "שני שעירים" ללמד שישוו בג' דברים במראה בקומה ובדמים.

סימן יח

ואיל אחד: כבר בארנו בסדר מצורע (סימן יז) שכל מקום שבא שם היחיד אין צריך לבא עמו מספר "אחד" כי שם יחיד הוא "אחד" וכל מקום שכתוב "פר אחד" "איל אחד" "כבש אחד" וכדומה יש בו דרשא, וכמו שכתבנו שם בתורה אור באורך. ומ"ש כאן "איל אחד" סבירא ליה לרבי שבא ללמד שזה האיל האמור כאן הוא עצמו איל

המוספים דכיתיב בפר' פנחס, ולא היו שני אלים. ור' אלעזר ברבי שמעון סבירא ליה שהיו שני אלים ולדידיה מ"ש "אחד" הוא ללמד שיהיה מיוחד בעדרו, ומובא ביומא (דף ג ודף ע).

סימן יט

והקריב את פר החטאת אשר לו: מ"ש "אשר לו" מיותר דהא לא היה כאן אלא פר אחד (ואינו דומה למ"ש (בפר' שמיני) "את עגל החטאת אשר לו" דשם היה עוד עגל של ציבור) וזה נכפל בפסוק יא ומשולש שם במ"ש "ושחט את פר החטאת אשר לו". ודרשה בספרא (מובא ביומא דף נא, שבועות דף יד) (א) מורה שלא יביא משל צבור וכן תרגם יונתן דהוא מן ממוניה (ב) שלא יביא משל הכהנים (ג) שמעכב גם בדיעבד, ועל זה אמר "ושחט את אשר לו" שגם אחר ההבאה בעת השחיטה מעכב.

סימן כ

וכפר בעדו ובעד ביתו: פירשו חז"ל שהוא כפרת דברים מ"י הוידוי (כמ"ש בסדר ויקרא בפסוק לכפר עליו באורך) וכמו מ"ש בשעיר "לכפר עליו" שפירשה ר' שמעון (לקמן פרק ב משנה ב) שהוא כפרת דברים. ומ"ש ואם נפשך לומר פירשוה בגמ' יומא (דף לו:) שרצונו לומר וכי תימא נילף משעיר הנעשה בפנים שכפרתו בדמים. ויש להוסיף שהקושיא היא הלא י"ל כר' יהודה לקמן (שם) שפירוש "לכפר עליו" עד עת כפרת דמים של הפנימי, ועל כן אמר שממקומו הוא מוכרע דהא עדיין לא נשחט ואי אפשר שיהיה רק כפרת דברים שמ"ש הראב"ע והרשב"ם שפירוש "וכפר" שאחר השחיטה יכפר הנה לא נמצא דוגמתו, שתמיד יזכיר תחלה שחיטה והעשיה ואחר כך יאמר "וכפר", וכן תרגם יונתן "ויכפר באשתעות מיליא עלוי, ובספר יראים (מצוה שסג) הביא גם כן ברייתא זו ופיר' ונאמר להלן כפרה "אולי אכפרה בעד חאטתכם" ולפי זה היה גורס "ונאמר להלן כפרה". ובזה יהיה סתמא דספרא כר' יהודה. וכתב שם שהכפרות הלמדות זו מזו אינם גזירה שוה רק מה מצינו, ובזה מיושב קושיית הקרבן אהרן למה לי גזירה שוה.

סימן כא

בסדר הוידוי נחלקו ר' מאיר וחכמים בספרא (ומובא ביומא דף לו ובירושלמי שם פרק ג הלכה ז). ר' מאיר סבירא ליה שיתודה "עויתי פשעתי חטאתי" וכסדר שנמצא בי"ג מדות – "נושא עון ופשע וחטאה" וכסדר שהזכיר בוידוי עצמה, וחכמים סבירא להו שיסדר "עויתי פשעתי חטאתי" כמ"ש דוד ושלמה ודניאל. ומבואר אצלינו תמיד כי גדר **העון** הוא המעוה בעצת שכלו ועל ידי מחשבת מינות וכפירה לכפור במְצָוה או במְצַוה עליה. וגדר ה**פשע** הוא המורד באדוניו, יודע רבונו ופורק עולו בזדון. וגדר ה**חטא** הוא כי תאות לבו תאלצהו עד שיהיה קרוב לאונס מתוך דוחק יצר הלב והתאוה שיהיה שוגג גמור, וחוטא כזה מלא חרטה בסור בולמוס היצר ממנו. ולפי זה ראוי לסדר "חטאתי עויתי פשעתי" מן הקל אל החמור כי הראשון אנוס מן היצר או מצד השגגה והשני אנוס קצת מצד עוות שכלו שהוליכו תועה ונבוך אבל המורד, פורק עול בזדון – וזה דעת חכמים. וסבירא להו שמ"ש "נושא עון ופשע וחטאה" היינו שאחר נשיאת העון והפשע נשאר החטאה, שבתשובה מיראה זדונות נעשות כשגגות כמ"ש ביומא (פרק בתרא), ואחר כך מעביר גם החטאה כמ"ש "לכן בזאת יכופר עון יעקב וזה כל פרי הסר חטאתו" (ישעיהו כ"ז:ט'), וכמו שבארנו בפירושינו. ועל זה אמר "וסלחת לעוֹנינו ולחטאתינו" שכן סדר הסליחה, לא סדר הוידוי. ומ"ש "והתודה עליו וכולי" פירושו שעל ידי הוידוי נתהוה מן העון והפשע חטאת שוגג. וז"ש (במשנה ו) כיון שהיה מתודה וכולי. ור' מאיר סבירא ליה דסדר הוידוי חטא בסוף שהגם שהוא קל באיכות הוא חמור בכמות כי רוב העבירות הם בסבת היצר או השגגה והם חמורים מצד ריבוים והתמדתם.

סימן כב

היה לו לומר "והעמיד את שני השעירים" ואמר "ולקח" ללמד דצריך שיקח שניהם בבת אחת כי מעכבים זה את זה. ובמנחות (דף כט) למד לה מדכתיב "חוקה", ויש לומר דהספרא סתם כר' יהודה שסבירא ליה ש"חוקה" לא נאמר רק לדברים הנעשים בבגדי לבן בפנים כמ"ש ביומא (דף מו). ומה שכתב "לפני ה' " היינו בשער נקנור

שהוא שער המזרחי המכוין נגד בית קדשי הקדשים נגד האויר שבין מזבח לכותל צפוני ו"פני המזבח" הוא למערב כמ"ש ביומא (דף לז).

סימן כג

ונתן אהרן על שני השעירים גורלות גורל אחד לה' וגורל אחד לעזאזל: חז"ל דקדקו בלשון זה **ארבעה דברים**: (**דיוק א**) שהיה לו לומר בקיצור "גורלות לה' ולעזאזל", והשיבו שאז נטעה שיתן שנים על זה ושנים על זה, כי שם הרבים שבא על שני נושאים או שני נשואים יתפרש לפעמים אחד על כל אחד, ולפעמים יתפרש שנים על כל אחד. ויש בזה פלוגתא בירושלמי (פרק א דחגיגה) ר' יוחנן בעי חרש באזנו אחת מהו? א"ר יוסי בר בון מחלוקת ר' יוסי ורבנן דתניא "ולבני אהרן תעשה כֻתנות" רבנן אמרו שתי כתנות לכל אחד ואחד, ר' יוסי אומר אפילו כתונת אחת לכל אחד ואחד. מאי טעמא דרבנן? "ולבני אהרן תעשה כתנות". מאי טעמא דר' יוסי. למאה בני אהרן תעשה כתנות. והכא "תקרא את התורה הזאת נגד כל ישראל באזניהם" רבנן אמרי שתי אזנים לכל אחד ואחד, ר' יוסי אומר אפילו אזן אחת לכל אחד ואחד. ובמגילה (דף ז) תני רב יוסף "משלוח מנות איש לרעהו" – שתי מנות לאיש אחד, "ומתנות לאביונים" – שתי מתנות לשני אביונים פרש"י מתנה א' לכל אחד, והוא כר' יוסי. וכן משמע שיטת הגמ' חגיגה (דף ג) אמר ר' תנחום חרש באזנו אחת פטור מן הראיה שנאמר "באזניהם". והאי "באזניהם" מבעיא ליה באזניהם דכולהו ישראל. האי "מנגד כל ישראל" נפקא מבואר כשיטת ר' יוסי שפירש "באזניהם" דכל ישראל. ובמגילה (דף ב) מכדי כולהו (פי' כל הזמנים של קריאת המגילה) אנשי כנסת הגדולה תקנינהו, היכא רמיזי? אמר רב שמן בר אבא אמר ר' יוחנן אמר קרא "לקיים את ימי הפורים האלה בזמניהם" – זמנים טובא. ואכתי מבעיא ליה זמנו של זה לא כזמנו של זה (ר"ל של מוקפים ופרזים). אם כן לימא קרא "זמנם", מאי "זמניהם"? זמנים טובא (ר"ל כי אם יכתב "זמנם" נדע גם כן שכל אחד יש לו זמן מיוחד ולמה אמר "זמניהם" שהוא סימן הרבים לשני נושאים שפירושו שכל אחד יש לו שני זמנים) ושם ר"ש בר נחמני (שליף מן "כימים") מ"ט לא אמר מן "בזמניהם"? זמן זמנם זמניהם לא משמע ליה. מבואר שר' יוחנן סבירא ליה כשיטת רבנן ורשב"נ סבירא ליה כשיטת ר' יוסי גבי "כתנות". [וצ"ע

דבבא בתרא (דף קיט) ובנדרים (דף עח) והא ראשי המטות כתיב. אמר ר"ח אמר ר' יוחנן ביחיד מומחה מבואר שר' יוחנן מפרש ראש אחד לכל מטה ור"ל ראשי דעלמא, וזה סותר לשיטתו במגילה] ובמדרש (בראשית רבה פרשה יט) "ויעשו להם חגורות א"ר אבא בר כהנא "חגורה" אין כתיב אלא "חגורות" – חגורי חגורות. אסטכיון גליון סדינים כשם שעושים לאיש כך עושים לאשה צולצלים קולסין סכנים וזה כדעת רבנן. ובפסחים (דף פו) "על הבתים אשר יאכלו אותו בהם" מלמד שהפסח נאכל בשתי חבורות. יכול יהא האוכל אוכל בשתי מקומות? ת"ל "בבית אחד יאכל" דברי ר' יהודה. ר' שמעון אומר, "על הבתים אשר יאכלו אותו בהם" – מלמד שהאוכל אוכל בשני מקומות. יכול יהא נאכל בשני חבורות? ת"ל "בבית אחד יאכל" – מבואר דר' יהודה סבירא ליה כרבנן דר' יוסי דאמרי שתי כתנות לכל אחד ואחד, דלשון רבים שבא על שם הרבים הם שנים לכל אחד ואחד, ואם כן שם נפרש "על הבתים אשר יאכלו" שכל אחד יאכל בשני בתים דהיינו שיאכל האוכל בשני מקומות ובא "בבית אחד יאכל" למעט זה ודריש "יאכַל" כפי המסורת (דאין לומר "יֵאָכֵל" כפי המקרא ולמעט שלא יהא נאכל בשתי חבורות דהא לפי פשוטו נפרש שכל אחד יאכל בשני בתים). ור' שמעון סבירא ליה כדעת ר' יוסי למאה בני אהרן תעשה כתנות כי שם הרבים פירושו אחד לכל אחד, והוא הדין פה נאמר מעצמינו שכל אחד יאכל רק במקום אחד ואין צריך למעט זה ועל כרחך שקרינן "יֵאכל" ובא ללמד בהיפך – שהאוכל אוכל בשתי מקומות, עיי"ש ותבין. וכן בפסחים (דף סז) "ולא יטמאו את מחניהם" – ליתן מחנה לזה ומחנה לזה דברי ר' יהודה. ר' שמעון אומר אין צריך וכולי כל אחד אזיל לשיטתו. ומטעם זה אמר בפסחים (דף כג) מאי טעמא דת"ק? "ונטעתם" בין ליחיד בין לרבים. מ"ט דר' יהודה? "ונטעתם" לרבים משמע, ליחיד לא משמע שדעת ר' יהודה שלשון רבים בא תמיד בדוקא, ולקמן (סימן קיד) יתבאר שכן דעתו גם בשם יחיד שהוא בדוקא, עיי"ש. וכן פא אמר סתמא דספרא כשיטת ר' יהודה שאם יכתב "ונתן...גורלות לה' ולעזאזל" נאמר שיתן שני גורלות לה' ושני גורלות לעזאזל. (**דיוק ב**) היה ראוי שיכתב "גורל לה' וגורל לעזאזל" ומלת "אחד" הוא למותר שכבר בארנו (בסדר מצורע סימן יז בתורה אור באורך) שכל מקום שכתוב

שם יחיד אין צורך לומר בו מספר "אחד", וכל מקום שכתוב מספר "אחד" כמו "פר אחד" "איל אחד" "עשרון אחד" וכדומה יש בו דרשה תמיד. והשיבו שאז נטעה שיתן על שני השעירים הגורל של ה' וגם הגורל של עזאזל והוא כמו שמפרש בירושלמי דיומא דהוה אמינא שאחר שהגריל לה' ולעזאזל יחליף ויתן גורל של עזאזל על של שם וגורל של שם על של עזאזל כי היינו מפרשים כן לשון המקרא , לכן באר שרק אחד יתן על כל אחד. (**דיוק ג**) מלת "גורלות" מיותר שהיה לו לומר "ונתן על שני השעירים גורל אחד לה' וכולי" והשיבו חז"ל שהוסיף מלת "גורלות" להורות שיהיו שני הגורלות שוים, שאם יכתב "גורל אחד וגורל אחד" נאמר שיוכל להיות כל אחד מיוחד בכמותו או באיכותו נבדל מחבירו. (**דיוק ד**) מלת "גורל" מיותר שהיה לו לומר "ונתן...גורלות אחד לה' ואחד לעזאזל" כמו "במסילות אשר אתה עולה בית אל ואחת גבעתה" (שופטים כ לא), "שני אנשים היו בעיר אחת אחד עשיר ואחד רש" (שמואל ב י"ב:א') שבא מספר "אחד" בלא המתואר. על זה השיבו (במשנה ב) גורלות של כל דבר. ומפרש בגמ' שהיינו טועים שכמו שהשם הכתוב על הציץ הוא של זהב כן פה יהיה השם כתוב על זהב. ת"ל גורל גורל – ריבה של זית ריבה של אגוז וכולי. והוא על פי החוק המיוסד בלשון ששם הנכתב שני פעמים במאמר בא להקיש שני השמות זה לזה והוא אחד מכללי ההיקש ודרכיו כמו שבארנו בסדר מצורע (סימן יד), וכן כפל "גורל...גורל" להקיש גורל לה' לגורל לעזאזל שאין צריך זהב, וכן של שם. וכל פסקא זו מובאת ביומא (דף לז) ובירושלמי שם. ועי' בתוס' שם.

סימן כד

אשר עלה עליו הגורל לה': הלא תחלה אמר לשון "נתינה" ולמה שינה ללשון "עליה"? ופירשו חז"ל שאם יכתב "אשר נתן עליו" יהיה משמע דהנתינה על ראשו מעכבת. אמנם בגמרא (דף מ) גריס אילו נאמר "את השעיר אשר עליו" ופירש רבא שאם יאמר "והקריב את השעיר אשר עליו הגורל" נאמר שבעת שמקריבו להשחט צריך שיהא עדיין הגורל עליו, לכן אמר שדי בשעלה עליו פעם אחד, עיי"ש.

סימן כה

אשר עלה עליו הגורל לה' ועשהו חטאת: ידוע שהוי"ו הבא בראש העבר היא לפעמים וי"ו מחברת ולפעמים מהפכת העבר לעתיד. ונתנו סימן שאם בא אחר פעל עתיד הוא וי"ו מהפכת ואם בא אחר פעל עבר הוא מחברת כמו "מי פעל ועשה", "אביך הלא אכל ושתה" וכדומה. והנה מלת "ועשהו" בא אחר פעל עבר ויש לפרשו בצד אחד אשר עלה עליו הגורל ועשהו חטאת, שכינוי "ועשהו" מוסב על הגורל ופירושו אשר הגורל עשה אותו לחטאת, וכן פירשו חז"ל (יומא מ, קדושין יד, חולין כד, כריתות כח) "ועשהו חטאת" – הגורל עושהו חטאת ואין השם עושהו חטאת שפירוש פעל "ועשהו" פעל עבר ומוסב על הגורל שהגורל עשהו חטאת. וכפי הנראה שם היה להם ברייתא זו בספרא שבידם כמש"ש סתם ספרא מני ר' יהודה, ורש"י נדחק בזה) ועל קוטב זה אמר פה (מובא ביומא ריש פרק שני שעירי) שאם מת אחד מהם משהגריל יבא שנים ויגריל עליהם בתחלה כי הגורל כבר קבעו. וביומא (דף סד:) דייק מלשון יתקיים תחתיו דאתיא כוותיה דרב דסבירא ליה שם דשני שבראשון קרב שהלשון משמע שאינו נותן תמורה אלא לזה שמת אבל להחי אינו נותן תמורה להפסל ולבא זה תחתיו. ואמר שם בגמ' דטעמיה דר' יוחנן שאמר שני שבזוג שני קרב דכתיב "יעמד חי" – ולא שכבר עמד. והוא מוסד על היסוד שהנחנו (סדר ויקרא סימן שפא) שהַהָפְעַל יבא על שני תמונות: (א) הה"א בקמץ – "הָפְקַד אתו" (ב) הה"א בשורק "הֻשלך" "מֻופקד". ובארנו ההבדל שביניהם שההפעל בקמ"ץ מורה על פעל ממשיך שנשאר הדבר כן בתמידות עיי"ש באורך. וע"כ דייק מן הפעל "יָעמד" אות איתן בקמ"ץ שהוא פעל ממשיך שלא יופסק בשום פעם, לאפוקי אם חברו מת שנדחה בינתים. וז"ש ולא שכבר עמד. ובירושלמי גרס בהיפך, שדעת ר' יוחנן דשני שבראשון קרב ומפרש טעמיה דר' יוחנן "ועשהו חטאת" בראשון. א"ר לא קבעו בתלויה שלא ידחה. ר' יוחנן שבירושלמי לשיטתו דבירושלמי (פרק טרף בקלפי ה"א) א"ר יוחנן קובעו אפילו בפה ואם כן אינו מפרש מ"ש "ועשהו חטאת" על הגורל רק על הכהן. והוא פעל עתיד עם וי"ו ההיפוך. ואם כן היה לו לאמר "ויעשהו חטאת" בעתיד גמור כיון שיש פה מקום טעות אחר שבא אחר פעל עבר. אמנם כבר בארתי (סדר תזריע

סימן ו) שיש הבדל בין העתיד הגמור ובין העבר המהופך לעתיד. שהעתיד הגמור אינו מציין רק שתתחיל הפעולה בזמן העתיד, והעבר המהופך לעתיד מציין גמר הפעולה שיהיה נגמר ויהיה עבר נשלם בזמן העתיד. ולכן אמר "ועשהו" בעבר מהופך להורות שבעתיד יהיה נעשה מכבר דהיינו אף שמת חבירו ולקח אחר מכל מקום זה עשוי לחטאת מכבר ולא ידחה. וזה גדר העבר הנשלם מה שאין כן אם היה אומר "ויעשהו" היה יכול לקבעו שנית בכל פעם ואם נדחה יעשה חטאת אחר מחדש. ומ"ש והשני ימות וכולי מבואר פלוגתתו במשנה שם. ומ"ש "ועשהו חטאת" שיאמר לה' חטאת פלוגתתן מובא במשנה (ריש פרק טרף בקלפי) ודעת ר' ישמעאל כיון שמפרשים "ועשהו" על הגורל שהגורל יעשהו חטאת אין צריך קביעה בפה. והת"ק סבירא ליה שהגם שכן מפ' לפי הדרוש ממה שלא אמר "ויעשהו", בכל זאת אין יוצא מידי פשוטו גם כן שפירושו שהכהן יעשהו חטאת על ידי שיאמר לה' חטאת, שעל זה אמר "והקריב" שלצורך זה יקריב אותו לקרא עליו שם חטאת. ומ"ש במשנה ו כבר התבאר (בסימן כד), עיי"ש.

סימן כו

יעמד חי לפני ה': הם דברים מיותרים דהא בפסוק כ' אמר "וכלה מכפר את הקדש...והקריב את השעיר החי" ולמה הוצרך להזכיר כאן שהשעיר יעמד חי? ופירשו חז"ל מפני שהתורה לא הזכירה רק שישלח את השעיר במדבר וכבר כתב הרשב"ם שלפי פשוטו לשלח אותו חי אל ההרים אשר במדבר כמו בצפורי מצורע, וחז"ל קבלו שהיה דוחפו מראש ההר ולא היה מגיע לחצי ההר עד שנעשה אברים אברים וכפי הנראה מדברי הגמ' פרק שני שעירים (דף ס"ו:) דחף ולא מת היה אפשר שלא ימות כי השעיר ידלג על ההרים ומקפץ על הגבעות, רק הענין היה בנס וכמו שתרגם יונתן (בפסוק כב) וידיחיניה זיקא מן קדם ה' וימות, ואין דרך הכתוב להזכיר מעשה נסים לכן סתם במקומו וגילה פה במ"ש שבעודו לפני ה' יעמד חי עד הכפרה וממילא נשמע שאחר כך לא יחיה כי בצוק, שלא יהיה לפני ה', יהיה מיתתו (ומה שהגהתי "ושלח" כן הוא בילקוט)

סימן כז

יעמד חי לפני ה' לכפר עליו: רצונו לומר עד עת שיכפר (כי הלמ"ד מורה הגבול שאליו), ומהו הכפרה? והלא השעיר אין דמו ניתן בפנים. דעת ר' יהודה שהוא עד מתן דם השעיר הפנימי וכמו שכתוב "וכלה מכפר את הקדש...והקריב את השעיר החי" וסמך על מה שאמר בספרא שם "והקריב את השעיר החי" – עד כאן זקוק להיות חי, עיי"ש. ור' שמעון סובר דוידוי מעכב ומה שכתב "לכפר עליו" הוא כפרת דברים כמו "וכפר בעדו ובעד ביתו". ור' יהודה סובר שאם כוונתו על הוידוי היה לו לומר "לכפר בו" כי מלת "עליו" לא יציין את המכפר רק את המתכפר והמכפר יציין במלת "בו". ובמ"ש "מלבד איל הכפורים אשר יכפר בו עליו" הרי מלת "בו" רומז על האיל המכפר ומלת "עליו" על האיש המתכפר וע"כ מלת "עליו" היינו שהשעיר הפנימי יכפר על החיצון פירוש עוזר בכפרתו. ור' שמעון סבירא ליה שמלת "עליו" משמע בגופו ויצדק על הוידוי כמו "והתודה עליו". וכל זה מובא ביומא (דף מ:) ועיי"ש באורך. ועל כן אמר ר' יהודה לשיטתו שאם מת המשתלח ישפך הדם כיון שצריך להיות חי בעת כפרת הדם וכמו שמפרש ביומא (דף סב) עיי"ש.

סימן כח

לעזאזל: פירשו חז"ל ששרשו **עזז אל**. "עז" קשה. ו"אל" קשה כמ"ש "ואת אילי הארץ לקח" (יחזקאל י"ז:י"ג) כמ"ש ביומא (דף סז:), והוא בהרים העזים, הררי אל. "אל" מורה על גודל ההר ו"עז" מורה על תקפו. וכן כתב הר' אברהם אבן עזרא בשם הגאון וכן תרגם יונתן בן עוזיאל. והוסיף "המדברה" שיהיה במדבר. ואמר "אל ארץ גזירה" שיהיה צוק חתוך כמו "והמה מידך נגזרו". ובגמ' (יומא שם) "גזירה" – אין גזירה אלא חתוכה. דבר אחר המתגזר ויורד. ד"א שלא תאמר מעשה תהו אני ה' גזרתיו. מה שאמר חתוכה הוא תמונת ההר ומה שאמר המתגזר ויורד הוא על שם הפעולה שלא היה מגיע לחצי ההר עד שנעשה איברים איברים, ומה שאמר שלא תאמר מעשה תהו כיון למ"ש הרמב"ן שאינו כעובד לשעירים כי הוא גזרת מלך לחלק לכל עבדיו ולא הם נותנים רק מגזרת מלך, עיי"ש באורך. ושם תנא דבי ר"י לכפר על מעשה עזא ועזאל והוא הסוד שהעלים הראב"ע.

סימן כט

והקריב את...אשר לו: התבאר למעלה (סימן יט) ומה שאמר שלא יביא משל ציבור פירושו משל אחיו הכהנים, ובילקוט גריס פה ז"ש שאם הביא משל צבור פסול, ועיקר כגירסא דפה כמו שכתבתי בסימן יט. ומ"ש שנית "וכפר בעדו ובעד ביתו" שעל כרחך הוא כפרת דברים ולא כפרת דמים דהא אמר אחר כך "ושחט" (וכנ"ל סימן כ) והוא וידוי שנית על הכהנים שהם בית אהרן כמ"ש "יברך את בית אהרן", ותפס בשניהם לשון שוה - "בעד ביתו" - כי הפרשה מדברת באהרן והכהנים היו בניו, והוא הדין שהכהנים הגדולים לדורות יתודו על כלל הכהנים (ואין צורך למ"ש הרא"ם). ומה שהתודה ב' פעמים תנא דבי ר' ישמעאל (יומא דף מג:) כך מדת הדין נותנת, יבוא זכאי ויכפר על החייב. ומ"ש כיצד היה מתודה הוא לשון המשנה יומא (דף מא:)

סימן ל

ושחט את פר: ר"ל ומקבל דמו כי כבר למדנו בכל הקרבנות שמקבל דמם בכלי ובעת הקטורת נותנו לאחר למרס דמו כדי שלא יקרוש. ומ"ש על הרובד הרביעי שבהיכל פירשו בגמ' יומא (שף מב:) תני של היכל ר"ל הרובדים שבעזרה דהא כתיב "וכל אדם לא יהיה באהל מועד", ועי' בתוס' שם (ד"ה אמר).

סימן לא

ולקח מלא המחתה גחלי אש והביא: שם "מחתה" הוא על חיתוי הגחלים כמו "לחתות אש מיקוד" (ישעיהו ל':י"ד), "היחתה איש אש בחיקו" (משלי ו':כ"ז). ונמצא עוד שם "מקטרת" (דברי הימים ב כ"ו:ט"ז, יחזקאל ח) שבו היה מקטיר. ובכל יום היה מקטיר על מזבח הזהב. וממ"ש בעוזיהו "ויבא אל היכל ה' להקטיר על מזבח הקטורת וכולי ובידו מקטרת להקטיר" מבואר שלא היה מביא הגחלים במחתה שחתה בה רק מערה ממחתה למקטרת. ופה אמר "ולקח מלא המחתה..והביא" - היה מביא במחתה שחתה בה. ואמרו שהיה המחתה של כסף והמקטרת של זהב וכמ"ש ביומא מפני הפסד ממון, והגם שבמלכים (א' ז' נ') ובדה"ב (ד כב) מבואר שכל המחתות היו זהב סגור הלא מבואר במ"ב (כה טו) ובירמיה (נב יט) שהיו שם גם מחתות כסף, שאחר שלמה שלא נעשו מקופת המלך רק משל צבור חסו על ממונם.

ועתה שמשום חולשא דכהן גדול הקטיר במחתה היה משל זהב. ובכל יום היה חותה בשל ד' קבין או של סאה לר"י ומערה לתוך של ג' כדי שיהיה מלא המקטרת גחלי אש שהקטורת צריך להיות למעלה כמ"ש "ושים עליה קטורת" והיום שהיה מקטיר במחתה צוה שיהיה המחתה "גחלי אש". ובמשנה דיומא (דף ??) חשוב עוד שינוים אחרים.

סימן לב

גחלי אש: שם **גחלים** כולל גם גחלים עמומות, ושם **אש** כולל אש הבוער לבדו – "להבת" "שלהבת", ושם המורכב "גחלי אש" הם גחלים לוחשות. ובכל זאת מבואר ששני שמות הסמוכים, השם הראשון הוא עיקר תמיד ואם כן שם "גחלים" הוא עיקר וה"אש" מתאר שם "גחלים" שיהיו בוערים והאש תהיה בטלה על גבי הגחלים. ובפסחים דקדקו יותר בברייתא הלזו, עיי"ש.

סימן לג

מעל המזבח מלפני ה': היינו ממזבח החיצון שאין כולו "לפני ה'" רק מקצתו שהוא צד מערב הסמוך לפתח ההיכל. ובאר שיקח מן הצד ש"לפני ה' " היינו מצד שנגד הפתח [שאם היה כוונתו על מזבח הפנימי היה לו לומר "המזבח אשר לפני ה' " (כמ"ש בפסוק יח), וכן דרש בספרא (צו סוף פרשה א) וביומא (דף מה:) אש מחתה מנין? (שיהיה על מזבח החיצון) ת"ל מעל המזבח מלפני ה' איזה דבר שמקצתו לפני ה' ואין כולו לפני ה'? זה מזבח החיצון] ואם היה אומר "ולקח מלפני ה' " לבד הייתי אומר שמעכב גם בדיעבד שיקח מכנגד הפתח ממש, לכן אמר "מעל המזבח מלפני ה' " רצונו לומר צד המזבח שלפני ה' שהוא כל צד המערבי שכשר בדיעבד, כן פירשו בגמ' יומא (דף מה) ובתוס' (דף מו ד"ה אמר). ור' יוסי כלל דלא לבד קטורת יום הכפורים אלא כל הניטל בחוץ להנתן בפנים, והוא הגחלים הניטלים בכל יום ממערכה שניה, ניטלים מן הסמוך לפנים. וכן לא לבד מ"ש בשירי הדם של חטאת הפנימית שישפכם אל יסוד מזבח העולה אשר פתח אהל מועד אלא כל הניטל בפנים להנתן בחוץ שהם שני בזיכי לבונה הניטלים בשבת להנתן על מזבח החיצון, ינתנו בצד הסמוך לפנים, כך פירשו בזבחים פרק ק"ק (דף עח).

סימן לד

ומלא חפניו קטרת סמים דקה: ממ"ש "חפניו" בכינוי מבואר שהוא כמדת חפני הכהן הגדול. ומה שאמר וכך היתה מדתה פירשו ביומא (דף מז) שלא יחסר ולא יותיר, ויש עוד שם פירושים וספיקות בזה. ומ"ש "קטורת סמים" ששם "סמים" למותר (כי מה שכתוב בכמה מקומות "והקטיר קטורת סמים" בא להוציא הקטרה אחרת אבל פה שאמר "מלא חפניו קטרת" מבואר שאינו הקטרת חלבים ואימורים) בא לאמר שיהיה הקטורת סמים הידועים בכי תשא שיהיו משל צבור ושלא יחסרו בה יא' סימנים (דהוה אמינא שביום הכפורים יוכל להקטיר קטורת יחיד או ממינים אחרים, וכן דרש בסדר ויקרא (סימן רכה). עמש"ש מזבח קטורת הסמים ומ"ש "דקה" – תואר שלא תארם כן בשום מקום. ואם ללמד שידק אותם הלא כבר נאמר בהלכתם "ושחקת ממנה הדק". על כרחנו בא ללמד שביום הכפורים ידיקם שנית, על כן אמר כיצד הוא עושה וכמ"ש ביומא (דף מה) וכריתות (דף ו:)

סימן לה

והביא מבית לפרוכת ונתן את הקטורת על האש לפני ה': מבואר מפשטות הכתוב שיביא תחלה לפנים ושם יתן את הקטורת על האש. אמנם כת הצדוקים הפכו דברי אלקים חיים ואמרו שיתן את הקטורת תחלה ואחר כך יבוא בפנים ונדחקו לומר שמה שכתוב "ונתן" הוא פעל עבר שכבר נשלם ופירושו וכבר נתן את הקטורת קודם שיביא. ובאו אל הדוחק מפני שני טענות: (א) מן הסברה שכן דרך הכבוד, (ב) מן הכתוב ממ"ש "כי בענן אראה" שפירושו אל יבא בכל עת **כי אם** בענן הקטורת, ואם כן צריך שיהיה הענן מתמר ועולה בעת בואו. וחכמים השיבו להם (א) מן הכתוב במקומו "והביא...ונתן" (שמלבד שדעתם מזויפת שאם כן היה לו לומר "ונתן והביא" ומבואר שפעל עבר בוי"ו שבא אחר פעל עבר בוי"ו, שהראשון הוא וי"ו ההיפוך, גם השני כמוהו ואם כן אין לפרש "ונתן" – וכבר נתן, כי פעל "ונתן" דומה אל פעל "והביא") והלא לפי דעתם איך אמר "ונתן לפני ה' " שלפני ה' היינו שנותן בפנים. (ב) סתרו ראייתם מן הכתוב "כי בענן" שלדעת הצדוקים בא מלת "כי" כטעם כי אם – אל יבא כי אם בענן, ולדעת חכמים בא מלת "כי" כטעם דהא ורצונו לומר שבעת יכנס בענן (שהוא בקטורת שיש בה מעלה

עשן שמתמר ועולה כענן) יתראה ה' ויגלה שכינתו על הכפורת. וכשתצרף הדברים בכור כללי הלשון תראה דברי חכמים מזוקקים שבעתים והסיגים ימחו כענן, כי יש הבדל בין מלת "כי" (כשבא בלשון אלא) ובין מלת "כי אם". שכל מקום שבא להטיל תנאי בשלילה הקודמות שלא יהיה הדבר בשום אופן רק באופן זה משמש בלשון "כי אם", שמלת "אם" משמש על התנאי, ולרוב יהיה פירושו לא יהיה הדבר רק אם יהיה בו תנאי זה – "אם תצאו מזה כי אם בבוא אחיכם הקטן הנה" פירושו רק אז תצאו. וכן "לא אשלחך כי אם ברכתני", "ולא יאכל מן הקדשים כי אם רחץ בשרו במים", וכן "ולא ידע אתו מאומה כי אם הלחם (ידע)", "ולא חשך ממני מאומה כי אם אותך (חשך)", שבכל זאת הטיל תנאי בשלילה הקודמות. וגם במקום שלא נזכר בבירור הוא בכח המאמר כמו "אל תאכלו ממנו נא כי אם צלי אש", "לא יירשך זה כי אם אשר יצא ממעיך" היינו שלא יצויר הירושה והאכילה רק באופן זה. מה שאין כן מלת "כי" אינו מקושר עם הקודם כמו "ויאמר לא כי צחקת". ויש הבדל בין מ"ש (שמות ל"ד:י"ג) "כי את מזבחותם תתוצון" ובין מ"ש (דברים ז ה) "כי אם כה תעשו להם מזבחותם תתוצון" שבמלת "כי אם" הטיל תנאי למ"ש "וחרה אף ה' והשמידך מהר" ורצונו לומר ולא תתקיים בארץ רק אם כה תעשו להם. [ובזה תראה אמיתת קבלת חז"ל ודעתם במ"ש בברכות (דף יג) כיוצא בו "לא יקרא שמך עוד יעקב כי אם ישראל יהיה שמך" לא שיעקר שם יעקב ממקומו אלא ישראל עיקר ויעקב טפל לו. ושם הקורא לאברהם אברם עובר בעשה שנאמר והיה שמך אברהם. אלא מעתה הקורא לשרה שרי הכא נמי?! התם קוב"ה אמר לאברהם לא תקרא שמה שרי כי שרה שמה. אלא מעתה הקורא ליעקב יעקב הכא נמי?! שאני התם דהדר אהדריה קרא. והנה המפרשים נלחצו הלא שניהם נאמרו באזהרה – "לא יקרא שמך אברהם" "לא יקרא שמך יעקב", ומה ההבדל ביניהם? אבל כפי מה שדברנו הציווי גבי יעקב בא במלת "כי אם" והוא משמש אופן תוך אופן רצונו לומר להטיל תנאי בהקודם ורצונו לומר שלא יקרא שמך יעקב כי אם באופן אם ישראל יהיה שמך אז יקרא שמך יעקב. רצונו לומר אם יהיה ישראל עיקר יהיה יעקב טפל לו. ודומה למ"ש "אם תצאו מזה כי אם בבוא אחיכם הקטן הנה (תצאו)". וזה לא שייך באברהם שלא הטיל תנאי "כי אם" רק

אמר "והיה שמך אברהם" וכן לא בשרה שהשתמש מלת "כי" לבד – "כי שרה שמה". ומה שהקשה אלא מעתה הקורא ליעקב יעקב הכא נמי היינו שיש לומר שהתנאי הוא על הקריאה לבד ורצונו לומר שלא יקרא לך שום שם רק אם יקרא לך שם יהיה שם ישראל ועל זה אמר דהדר אהדרי קרא ומבואר שהתנאי מוסב על קריאת שם יעקב שלא יקרא בו רק אם יהיה שמו העיקרי ישראל, אז יהיה שם יעקב טפל לו] ולפי זה אם כדעת הצדוקים היה רואי לאמר "כי אם בענן אראה" והיה פירושו שלא יבא כי אם באופן זה, ועל כרחך שמלת "כי" פירושו דהא. אולם מה שדייקו הצדוקים מלת "בענן" שגדרו על תימור הקטורת העולה בשפע רב שמזה הכריחו שנותן בחוץ עד שבעת יכנס יהיה ענן גדול מאפיל ומכסה הכל, הכו על קדקדם במ"ש אם כן למה נאמר "כי בענן" – מלמד שהוא נותן בה מעלה עשן כי יש הבדל בין **עשן** ובין **ענן**. שהענן אינו שם מיוחד לחלקים העולים מגשם הנשרף שהם יקראו בשם "עשן" או "קיטור" לפי מה שיהיו – מחלקים מימיים או שמנים או מחלקים מוקשים כמו שבארנו במקום אחר. אבל "ענן" שם מיוחד לאיד העולה מקובץ כאחד (שהמפוזר יקרא בשם "ערפל") והושאל על עשן הקטורת כשיש בו עשב מעלה עשן שאז העשן עולה מקובץ כענן כמ"ש "ועתר ענן הקטורת עולה" (יחזקאל ח׳:י״א) (ובענין זה התיחד שם זה לעמוד הענן שנברא בנס בעת יציאת מצרים ובעת גילוי שכינה וכמו שכתבנו בפירושי לישעיהו ס"ה) ועל זה שאלו ומנין שנותן בה מעלה עשן? הלא עדיין יש לומר כפרש"י וראב"ע שמ"ש "כי בענן אראה" הוא על גילוי ענן הכבוד וכמ"ש (מלכים א ח׳:י״א) "ולא יכלו הכהנים לשרת מפני הענן כי מלא כבוד ה' את בית ה'" ולמה נמציא שם "ענן" אל עשן הקטורת שעיקר שמו "קיטור" או "עשן", לא "ענן"? ומשיב ת"ל "וכסה ענן הקטורת" – הרי קורא אותו בשם "ענן הקטורת" ואמר שם "ולא ימות" ומ"ש "כי בענן אראה" הוא לאזהרה כמ"ש רבא ביומא (דף נג). ומ"ש או שחסר אחד מכל סממניה כמ"ש "ענן הקטורת" היינו הקטורת השלימה שיהיו סממניה לתוכה.

סימן לו

ולקח מדם הפר והזה: אי אפשר לפרש פה כמו מה שנאמר בפר כל מקום "ולקח מדם הפר והביא" שהוא על הקבלה ופירושו ולקח דם מהפר כמו שאמרנו שם, דשם לוקח להביא שהוא הקבלה, ופה לוקח להזות וכבר שחט. ואי אפשר שישהא בין השחיטה והקבלה עד אחר הקטורת ואם כן קבל כבר ולוקח מיד הממרס להזות בו. ומ"ש והזה ולא המטיף ולא הזורק התבאר בסדר ויקרא (סימן רכ). ומ"ש נאמר כאן אצבעו וכולי התבאר שם (סימן ריח).

סימן לז

על פני הכפורת קדמה: מלות "על פני" הוא לפעמים על גבו של דבר ממש – "וחשך על פני תהום", "ויפול יוסף על פני אביו". ולפעמים הוא נגד גב הדבר- "וישקיפו על פני סדום", "הנשקף על פני הישימון". ובריש פרק מי שמתו כיון שמוטל עליו לקברו כמוטל לפניו דמי דכתיב "ויקם אברהם מעל פני מותו". וסבירא ליה להדבר אחר שמ"ש "קדמה" בא ללמד שלא יזה על צד מערב הכפורת, ממש על גבה , רק על פני היינו נגד הגב. ובזה מטה ההזיה לצד קדם, כנגד הכפורת, והטיפים נופלים בארץ. ובריייתא ראשונה (שהוא ר' אליעזר בן יעקב כמ"ש בגמרא) סבירא ליה דבלא זה ידעינן שאינו על גב ממש והוא על פי דרכי הלמודים שהתבארו ביומא (דף נה), ומ"ש "קדמה" מיותר ללמד שכל מקום שנאמר "פנים" הוא צד המזרח. ויש לומר דר' אליעזר בן יעקב יסבור כרבנן במנחות (דף כז) ד"אל פני" ו"אל נוכח" לאו דוקא והוא הדין "על פני" ומיותר "קדמה". ובריייתא שנייה סתם ספרא ר' יהודה לשיטתו דאמר שם ד"אל פני" דוקא, והוא הדין "על פני" וצריך "קדמה" לגופיה. ומ"ש שבע פעמים ולא שבע טיפים התבאר בסדר ויקרא סימן ??.

סימן לח

ולפני הכפורת יזה שבע פעמים: פירש ר' יוחנן ביומא (דף נה) שממה שכפל פעל "יזה" למד שימנה הזיה ראשונה עם כל אחד ואחד, רצונו לומר, שאין לפרש שלכן אמר שנית "יזה" לבל נפרש "והזה אותו על הכפורת ולפני הכפורת שבע פעמים" שבשני המקומות יזה שבע פעמים, שהלא היה יכול לכתוב "ושבע פעמים לפני הכפורת" ונדע שרק לפני הכפורת יזה שבע ולא יצטרך לכפול פעל "יזה", רק שאז אם

יקדים המספר יהיה עיקר החלוקה מצד המספר ר"ל אחד יזה למעלה ושבע למטה. אבל במה שהקדים "לפני הכפורת" אל המספר, עיקר החלוקה מצד המקומות, לא מצד המספר כי הוא מונה שנית מספר אחת גם עם השבע, ואין ניגוד בין המספרים, רק בין המקומות. וכלל בלשון שתמיד יקדים מה שהוא עיקר החלוקה והניגוד בין שני המאמרים כמבואר אצלינו תמיד. ודעת ר"א שם שהוא רק מדרבנן כדי שלא יטעה בהזאות.

סימן לט

ושחט את שעיר החטאת אשר לעם: מ"ש "אשר לעם" מיותר דהא לא היה שעיר חטאת אחר. ואם ללמד שיהיה משל צבור גם כן אין צריך שכבר אמר "ומאת עדת בני ישראל יקח" ופירשוהו בספרא (מובא בשבועות דף יד) שרצונו לומר שהוא מיוחד לכפרת העם לבד ואין הכהנים מתכפרים בו. ואחר שבהכרח הכהנים מתכפרים גם כן דהא כתיב "וכפר וכולי ועל הכהנים ועל כל עם הקהל יכפר" בהכרח שמתכפרים בפרו של אהרן. והגם שגם בפרו כתיב "ושחט את פר החטאת אשר לו", ואף שתפרש כפי שדרש למעלה (סימן יט) שמ"ש בפרו ג' פעמים "אשר לו" צריך לג' דרשות (א) שלא יביא משל צבור (ב) שלא יביא משל אחיו הכהנים (ג) לעכובא – שאם הביא פסול. על כל פנים, נשמע שאין הכהנים משתתפים בו בממונם ואיך יתכפרו במה שאינו משלהם? וז"ש יכול לא יתכפור וכולי שהרי אומר "אשר לו". על זה משיב אם כן במה יתכפרו ואם כן הסברה נותנת שיתכפרו בפרו של אהרן שחלק מכלל דהא בני ביתו מתכפרים בו הגם שלא השתתפו בממונם. ואם נפשך לומר ולהקשות הלא כתיב "וכפר בעדו ובעד ביתו" – משמע רק ביתו לבד. על זה משיב דהא באותו הדור היו הכהנים ביתו של אהרן שהיו בניו וכמ"ש זה למעלה, כן פירשו בגמ' שם. ועי' בקרבן אהרן האריך בזה.

סימן מ

והביא את דמו אל מבית לפרוכת: לפי הפשט לא הזכיר זה בפר כי שם מדבר שנכנס למבית לפרוכת עם הקטורת ושם לוקח מדם הפר ומזה, אבל אחר שאי אפשר להביא מחתה וקטורת ומזרק ביחד, בפרט שבעת שעוסק בקטורת לא הורשה לשום אדם

להיות בהיכל, ועל כרחנו מה שכתוב "ולקח מדם הפר" היינו שיוצא לחוץ ולוקח הדם מידי הממרס אותו ואם כן מנין לנו שנכנס עם דם הפר לפני ולפנים? הלא יש לומר שיזה על הכפורת בצד שבהיכל? ולמדוהו ממ"ש "ועשה את דמו כאשר עשה לדם הפר" ומבואר שהיה הזייתם דומים ואם זה בחוץ וזה בפנים אין דומים זה לזה.

סימן מא

ועשה את דמו כאשר עשה לדם הפר והזה אותו: הנה תמיד יאמר "והזה מן הדם", "ויז ממנו". ולא מצאנו בשום מקום שיאמר "והזה את הדם" או "והזה אותו" כי המזה יטיף טיפים טיפים שהוא הקצת שיצוין במ"ם תמיד, ומדוע אמר "והזה אותו"? השיבו חז"ל מלמד שהיה נותן אחת למעלה, שבמלת "את" ציין שיזה רק הזיה אחת, לא טיפים רבים, שזה ציון המ"ם. אולם אחר שאמר "על הכפורת ולפני הכפורת" יש לומר שגם לפני הכפורת יזה אחת כמו שכתוב "והזה אותו" – מה למעלה אחת אף למטה אחת. לכן אמר שיעשה את דמו כאשר עשה לדם הפר שמבואר בו שהזה למטה שבע (וזה פירוש משנה ג' וד'). והנה בדם הפר לא נתבאר שיזה למעלה אחת. ויש לפרש שמ"ש "והזה באצבעו על פני הכפורת ולפני הכפורת יזה שבע פעמים" הכל משפט אחד ורצונו לומר שעל פני ולפני, על שניהם, יזה שבע פעמים על כל אחד. והגם שכתוב פעל "יזה" שנית, מצאנו דוגמתו רבים כמו "וירא והנה שני אנשים נצבים אליו וירא וירץ" (בראשית י״ח:ב'), "ותלך ותשב מנגד הרחק...ותשב מנגד" (שם כא), "והיה המים אשר תקח מן היאור והיו לדם" (שמות ד׳:ט'), ודומיהם הרבה, וכמו שאמרו חכמי הלשון. וזה שנאמר (במשנה ה' וז') ואיני יודע כמה ליתן מדם הפר למעלה...מה דמים אמורים בו למטה – שבע, אף דמים אמורים בו למעלה, שבע. והשיבו ת"ל "ועשה את דמו כאשר עשה לדם הפר" שאין ת"ל "כאשר עשה" ר"ל שהלא היה יכול לקצר ולומר "ועשה את דמו כדם הפר" כמו "ויחטאהו כראשון", רק הוסיף "כאשר עשה" לפרש בו עוד כוונה שנית דרושיית שמ"ש "והזה" מחובר עם "כאשר עשה" ופירושו כאשר עשה לדם הפר שהזה אותו על הכפורת (כי כבר התבאר שפעל עבר בוי"ו הבא אחר פעל עבר הוי"ו, הוא וי"ו החיבור כמו "מי פעל ועשה" וכמו שדרש למעלה (סימן כה) "ועשהו חטאת" שהוא פעל עבר מוסב על הגורל, כן פעל "והזה" הוא

פעל עבר בוי"ו החיבור ופירושו כאשר עשה לדם הפר וכאשר הזה אותו על הכפורת כן יעשה לשעיר). ומזה מבואר שגם מדם הפר יתן למעלה אחת. וכל פסקא זו מובאת ביומא (דף נה:)

סימן מב

וכפר על הקדש מטומאת בני ישראל: כבר בארנו (סדר ויקרא סימן ש"ו וסדר שמיני סימן קי) שיש שני מיני טומאות – טומאת הגְוִיה שהוא הפך הטהרה, וטומאת המעשים שהוא הפך הקדושה. וכאשר נבקר בכל המקרא לא נמצא שייחס אל כלל הכנסייה טומאה ממין הראשון, רק טומאה שהוא הפך הקדושה, שהוא שיתטמאו על ידי מעשים מגועלים או טומאת הקדש עצמו ר"ל שיטמאו את המשכן והמקדש. וכשנדקדק הענינים שבעבורם ייחס טומאה אל כלל הכנסייה הם רק עכו"ם וגילוי עריות ושפיכות דמים כמ"ש בסוף אחרי "אל תטמאו בכל אלה... בטמאכם אותה..ולא תטמאו בהם וכולי" שמוסב על גילוי עריות. ובפר' קדושים "מזרעו נתן למולך למען טמא את מקדשי", ועל שפיכות דמים אמר (במדבר ל"ה:ל"ד) "ולא תטמא את הארץ". ויותר מזה בנביאים וכתובים – "בגלוליך אשר עשית טמאת" (יחזקאל כ"ב:ד'), "ויטמאו אותם בתזנותם ותטמא בם" (שם לו). וכן נמצא על טומאת הקדש – "בטמאם את משכני אשר בתוכם" (ויקרא ט"ו:ל"א), "את מקדשי טמאת" (יחזקאל ה':י"א) אבל על שאר עבירות לא נמצא שידבר לשון טומאה על כלל הכנסייה. כי מ"ש בסוף שמיני "אל תשקצו את נפשותיכם וכולי ולא תטמאו בהם" הוא ציווי ליחידים (ומיושב מה שהקשו התוס' שבועות (דף ז: ד"ה י"ל), כי טמא שאכל תרומה וששמש במקדש היא טומאה פרטיית של יחידים, לא של הכלל) ואחר שאמר "מטומאות בני ישראל" הרי דבר על הכנסייה בכללה, אי אפשר לפרש רק – או על טומאת עכו"ם וג"ע ושפיכות דמים, או על טומאת המקדש. ואם היה כתוב "וכפר על הקדש את טומאות בני ישראל" הייתי מרבה כל טומאות המתיחסות אל הכלל והייתי מרבה גם עכו"ם וג"ע וש"ד וז"ש יש לי בענין הזה להביא ג' טומאות ר"ל שחוץ מטומאת המקדש הייתי מרבה גם ג' טומאות הללו [ובזה מיושב קושיית התוס' מנחות (דף צב ד"ה וכפר) ושבועות (דף יג:) שהקשו דאף לר"י הוא מוכרע, וז"א דפי' לר"י

שירבה גם ג' טומאות וכל שכן טומאת הקדש דמן התורה נוציא טומאת הקדש] והנה ר' יהודה סבירא ליה שמ"ש "וכפר על הקדש" אין פירושו שיכפר על ענינים נוגעים אל הקדש דהיינו על טומאת מקדש, רק סבירא ליה שפירושו שיכפר על ההיכל, היינו שיזה הדמים האלה גם בהיכל ומלת "על" מורה המקום כמו "וכפר על המזבח" שפירושו שעליו יעשה הכפרה (והגם שזה נשמע ממ"ש "וכן יעשה לאהל מועד", פירשו בגמ' שסבירא ליה שמזה נוכל לטעות שיביא עוד פר ושעיר אחרים לעשות בדמם כפרת אהל מועד, לכן אמר שיכפר כפרה זו בפר ושעיר שכפר ממנו לפני ולפנים). ואם כן לא נתבאר מאיזה טומאות יכפר. ויכול שיכפר על כולם. ת"ל מטומאתם – ולא כל טומאתם ר"ל כי פעל "כפר" נקשר לרוב עם מלת "על", ובמקום שבא אחריו מ"ם מורה שיכפר על מקצת הדבר וכמו שאמרנו "וכפר לפני ה' מזובו" – מקצת זבים מביאים קרבן וכדומה, ואם כן הסברה נותנת שהמקצת הזה הוא טומאת הקדש הקל בכל הטומאות שהוא בעולה ויורד. [ובגמ' שבועות (דף ז) הקשו על שיטת ר' יהודה ואימא זו יולדת, ואימא מצורע, ואימא נזיר טמא רצונם לומר שאחר שלר' יהודה אין הפירוש שיכפר על הקדש עצמו רק שיכפר על הטומאות על ידי זריקת דם בקדש, הנה כפרה זו תצויר בשני דרכים – (א) על העבר שהוא כפרה שבא אחריו סליחה (ב) על העתיד לסלק הטומאה שנזכר תמיד "וכפר עליה הכהן וטהרה" שהוא הטהרה לכנס למקדש ולאכול קדש כמו שהוא ביולדת ומצורע ונזיר טמא ונאמר שיכפר שלא יצטרכו קרבן. והשיב אמר קרא מטומאתם ומפשעיהם מבואר שהוא כפרה על חטא] ר' שמעון אומר ממקומו הוא מוכרע שנאמר "וכפר על הקדש" – מטומאות שבקדש. ר' שמעון מפרש שמ"ש "וכפר על הקדש" שהקדש הוא המתכפר היינו שיכפרו מה שחטאו בענין הקדש ופירוש "מטומאות בני ישראל" – שטמאו את הקדש. ואם כן מבואר במקומו שבא לכפר על טומאת מקדש וקדשיו (ר' שמעון סובר שאי אפשר לפרש כר' יהודה שמ"ש "על הקדש" היינו ששם יעשה הכפרה דהא ידעינן זה מן "וכן יעשה באהל מועד" ולא סבירא ליה הטעות שנטעה שנביא עוד פר ושעיר שאין לטעות בזה) וכבר בארתי (סדר ויקרא סימן שכה) שבעל הלשון יזכיר לפעמים את הנושא שבסבתו באה הכפרה במלת "על" – "וכפר עליו הכהן על שגגתו", ולפעמים במ"ם

השימוש – "לכפר על בני ישראל מכל חטאתם". ובארתי שם שהכפרה שאחריו "על" יכפר החטא עצמו ומסלק אותו והכפרה שאחריו מ"ם יכויו שמסלק היחוס שבין החטא והחוטא. ולכן בדבר שלא שייך בו חטא ידבר בשימוש המ"ם, ואמר "וכפר על הקדש מטומאת" שמסלק היחוס שבין הטומאה והקדש, כי הקדש עצמו לא חטא שיאמר שיכפר "על" טומאתו. (ביאור משנה ג) והנה השעיר הפנימי אינו מכפר על טומאת הקדש רק – או על המזיד (כמ"ש "ומפשעיהם" שהפשע הוא המרד), או על החטאת שהוא השוגג, אבל צריך שיהיה השוגג בלתי בל קרבן, לאפוקי בשיש בה ידיעה בתחלה וידיעה בסוף והעלם בינתים שחייב עליו קרבן. וכך צריך לומר בספרא: פשעים אלו המרדים...חטאתם אלו השגגות. חטאים דומיא דפשעים דלאו בני קרבן, וכן הוא בגמ'. (ביאור משנה ד) ומ"ש ומנין שיש בה ידיעה בתחלה ואין בה ידיעה בסוף ששעיר זה תולה פירשו בגמ' (דף ח:) שקשיא ליה דלמא אינו מכפר רק על חטא שלא היה לו ידיעה בתחילה שלא יבא לעולם לידי קרבן, דומיא דפשעים שלא יצויר בו קרבן לעולם. ומשיב ת"ל "לכל חטאתם" שמלת "כל" מרבה כל מיני חטאת, גם מה שהיה לו ידיעה בתחלה. ובגמ' מקשה ונכפר כפרה גמורה. אי כתיב "מחטאתם" כדקא אמרת. השתא דכתיב "לכל חטאתם" הנך דאתי לכלל חטאת ר"ל דהא לא מצאנו כפרה שאחריו שימוש הלמ"ד, והלמ"ד מורה הגבול שאליו. ומשמע שמכפר לגבול של החטאת, לא הסרת החטאת עצמו כשיתודע לו רק שתולה להגן מן היסורים.

סימן מג

וכן יעשה לאהל מועד: כמו שעשה בקדשי הקדשים שהזה מדם הפר והשעיר, אחד למעלה ושבע למטה, כן יזה על הפרוכת בחוץ משניהם, אחד למעלה ושבע למטה. ולא הוצרך להזכיר באיזה מקום יזה שכבר נמצא כמוהו בפר כהן משיח ובפר העלם דבר שמביא מדמו אל ההיכל ומזה "את פני פרוכת הקדש". (ואין לטעות ש"כן יעשה" להקטיר קטורת, דהא אמר "לאהל מועד" מורה עשיות שעושה אל האהל מועד עצמו שמזה עליו מן הדמים) וביומא (דף נז) פלפלו בזה מענין דבר הלמד בהיקש איך חוזר

ומלמד בהיקש, עיי"ש. ומ"ש השוכן אתם שב אל האהל מועד שהוא יעידת השכינה שם והוא מתמיד גם בתוך טומאתם ולכן צריך הזייה וכפרה על טומאת הקדש.

סימן מד

וכל אדם לא יהיה באהל מועד בבואו לכפר בקדש עד צאתו: דייק לאמר באהל מועד אבל בעזרה מותר להיות ושם עמד הכהן הממרס את הדם כמ"ש ביומא (דף מג:). וכבר בארתי בסדר צו (סימן עד) שבכל מקום שהזכיר שם "אוהל מועד" בענין שתלוי בקדושת המקום צריך ריבוי לרבות גם בית עולמים שקדושתו משונה משל אהל מועד, ולכן הוסיף "לכפר בקדש" ש"קדש" כולל משכן ומקדש. ואם היה אומר "בבואו עד צאתו" הייתי טועה לאמר רק בביאה ראשונה שנכנס להקטיר קטורת. (וביומא (דף מד) ששם מובא ברייתא זאת, פירשו מקום הטעות ממ"ש "וכפר בעדו ובעד ביתו ובעד כל קהל ישראל" והייתי מפרש בבואו וכפר היינו בביאת הקטורת שאז מכפר כפרה אחת בעד כולם, לאפוקי בואו עם הדמים שהפר מכפר בעדו ובעד ביתו והשעיר מכפר בעד ישראל ואינו כפרה אחת) לכן אמר "בבואו לכפר" שכולל גם כפרת דמים. ואם היה אומר "בבואו" לבד לא הייתי אוסר רק בביאה, לכן הוסיף "צאתו". ולא אמר "בצאתו" שהיה משמע תחלת היציאה רק "עד צאתו" דהיינו עד שיוצא לגמרי. וכבר בארנו למעלה (סימן יא) שכל מקום שהפעולים חלוקים זה מזה יכפול אות או מלת היחוס עם כל אחד ופה – "בעדו ובעד ביתו ובעד כל קהל" שכפרתו קודמת לכפרת ביתו וכפרת ביתו לכלל ישראל, יבא זכאי ויכפר על החייב.

סימן מה

ויצא אל המזבח אשר לפני ה': היציאה הוא תמיד חוץ למחיצה. אם מחיצה ממש כמו "ויצא העם ולקטו" ובמכילתא (בשלח) שיהיו יוצאים למדבריות ומלקטין, ובמכילתא (שם ס') "צא הלחם בעמלק" – צא מתחת הענן, ובשמות רבה (פרשה כו) אין אומרים צא אלא למי שהוא בפנים, ובספרא אמור (פכ"ד) "ויצא בן אשה ישראלית" מהיכן יצא? מבית דין של משה. אם מחיצה הגיונית כמ"ש מהו צא, צא ממחיצתי, ובבראשית רבה (פרשה כב) "ויצא קין מלפני ה' " מהיכן יצא? הפשיל דברים לאחוריו כגונב דעת עליונה. ופה שעומד בהיכל משמע לכאורה שיוצא אל

העזרה אל מזבח החיצון, וכן פירש הראב"ע. אבל הלא אמר "אל המזבח אשר לפני ה' " שהוא מזבח הפנימי (וזה כוונת משנה ח), ואם כן מה זה שנאמר "ויצא אל המזבח"? פירש ר' נחמיה (ומובא ביומא דף נח:) שרצונו לומר שעד עתה בעת הזיית הדם על הפרוכת עמד לפנים מן המזבח והצריכו הכתוב שיצא חוץ למזבח כולו ולא יתחיל ההזאות במערב המזבח ששם פוגע תחלה רק יצא עד קרן מזרחית צפונית ושם יתחיל ההזיות. וז"ש בגמ' "ויצא אל המזבח" עד דנפיק מכולה מזבח [ומצאנו לשון "יציאה" כשעובר איזה דבר שידמהו בעל הלשון כמחיצה כמו "והוא יצא ותפול" (שמואל ב כ':ח') שפירושו יצא מן האבן הגדולה שנזכר שם]. ובאר ר' נחמיה שאם היה אומר "וכפר על המזבח" הייתי אומר שגם עד עתה עמד בעת הזאות הפרוכת במזרח המזבח ומשם הזה כמו שהוא בהזיות פר כהן משוח ופר העלם דבר, וכמו שלמד ר' נחמיה עצמו בספרא ויקרא (סימן רכו), לכן אמר "ויצא" – מבואר שהיה עד עתה לפנים מן המזבח.

סימן מו

וכפר עליו: ומפרש במה יכפר עליו – "ולקח מדם הפר ומדם השעיר וז"ש בספרא כפרה שהוא בגופו דהיינו כפרת דם. ופירשו שעליו יעשה הכפרה ובא להוציא מדעת יונתן בן עוזיאל שתרגם ויכפר עליו באשתעות מיליא. וכן כתב על "וכפר על הקדש" ואין כן ההלכה שלא היה מתודה רק הוידוים האמורים למעלה. ומ"ש "ולקח מדם הפר ומדם השעיר" פירושו שיערבם ויזה מדם שניהם כאחד ואין הפירוש מכל אחד בפני עצמו דהא כתיב "וכפר על קרנותיו אחת בשנה" ולא שתים. ואמר ביומא (דף נח) שזה דעת ר' יאשיה. ור' יונתן חולק וכמו שיבואר פלוגתתן באורך בפר' קדושים (סימן קא). וסתמא דספרא ר' יהודה שסבירא ליה במנחות (דף כב:) דמערבים לקרנות ולמד מזה דמין במינו לא בטל.

סימן מז

ונתן על קרנות המזבח: האי תנא (שהוא ר' יוסי הגלילי דכוותיה סתם במשנה יומא נח:) סובר שבית שני לא היה לו רק פרוכת אחת פרופה מן הצפון ומשם יוצא. לא יכול להזות בקרן מערבית צפונית דביה פגע ברישא משם דכתיב "ויצא אל המזבח" (כנ"ל סימן מה) והולך אל קרן מזרחית צפונית ושם מתחיל וחוזר אל קרן צפונית מערבית

שכבר פגע בו (והתחייב ליתן עליו משום אין מעבירין על המצות וגם שמקיף דרך ימין) ומסיים בקרן דרומית מזרחית ששם מתחיל בחטאת על מזבח החצון כמ"ש בפ' איזהו מקומן (דף נג). ור' יהודה אמר משום ר"א שאינו מקיף ברגל רק ביד ולכן בכולם יכול ליתן מלמטה למעלה כיון שרחוק ממנו חוץ מזו שאצלו שיזוב הדם אל בית יד שלו צריך ליתן מלמעלה למטה ועי' ביומא שם באורך. ומ"ש במשנה יא בשם ר' ישמעאל כבר התבאר בסדר ויקרא (סימן מ).

סימן מח

והזה עליו מן הדם: התבאר אצלינו (באילת השחר פכ"ב) כי בעל הלשון יקדים תמיד את המלה העיקרית ואחר שלרוב יקדים השם שבו יעשה איזה דבר אל מלת "עליו" והיה ראוי לומר "והזה מן הדם עליו". בהכרח רצה לדייק מלת "עליו" שיהיה עליו ממש על טהרו, לא מקום הגחלים והאפר. ומ"ש מן הדם שבענין ר"ל מדם הפר והשעיר וגם רומז שיטבול אצבעו בכל פעם כמ"ש בסדר ויקרא (סימן ריז). ומ"ש שבע פעמים ולא שבע טיפין התבאר בסדר ויקרא (סימן רכא). ומ"ש שלא ימנה אחת ושבע זה מבואר דלא באר זה פה. ומ"ש וטהרו וקדשו פי' שיטהר מטומאות העוברים ובזה יוקדש להבא שכל העולה עליו יהיה לרצון.

סימן מט

וכלה מכפר את הקדש: פעל "כלה" נקשר לרוב אל הפעל שאחריו עם למ"ד – "וילך ה' כאשר כלה לדבר אל אברהם" (בראשית י"ח:ל"ג), "כאשר כלה יצחק לברך" (שם כז), "ויהי כאשר כלו לאכול" (שם מג), "ביום כלות משה להקים" (במדבר ו), "ככלות משה לכתוב" (דברים ל"א:כ"ד), וכן כולם [**אולי צ"ל "וכן כמה"**]. ועל המעט נמצא נקשר במ"ם. ויש הבדל ביניהם, שפעל "כלה" הנקשר עם למ"ד מדבר בבחינת הפעולה שכלה אותה והשלימה שזה יהיה תיכף בגמר הפעולה, למשל "ויכל יעקב לצוות את בניו" זה בעת שגמר הציווי לבן האחרון, וכשנזכר הפעול בא עמו בזה מלת "את" – "ויכל משה את המלאכה" (שמות מ':ל"ג), "ויכל את ביתו" (מלכים א ז). אבל פעל "כלה" שאחריו מ"ם ידבר בבחינת הפועל כמו "ויכל משה מדבר עמם וישם על פניו מסוה" מדבר בבחינת משה שכלה עסק הדיבור וזה לא יהיה תיכף בכלות

הפעולה רק כשיכלה הפועל ויגמר בדעתו לשבות מן העסק. משה לא שת המסוה תיכף ברגע שכלה דבורו רק בעת נפנה מן העם ולא היה בדעתו לדבר עמם עוד. אמר (שמואל א י"ג:י') "ויהי ככלותו להעלות העולה והנה שמואל בא" – כי בא ברגע שכלתה ההעלאה כמו שמורה מלת "והנה", אבל במ"ש (שמואל ב ו':י"ח) "ויכל דוד מהעלות העולה ויברך את העם" זה לא היה ברגע כלות הפעולה רק בעת שעזב דוד העסק ההוא ונתן דעתו לברך את העם. ואמר (יהושע יט מט) "ויכלו לנחול את הארץ וכולי ויכלו מחלק את הארץ" דבר בנחלה בבחינת הפעולה ובחלוקה בבחינת הפועלים המחלקים. ועל כן בכל מקום שבא פעל "כלה" במקור או כשקדם לפניו מלת "טרם" או "כאשר" כמו "טרם כלה", "כאשר כלה", "ככלותו", "עד אם כלה" – בכל אלה נקשר בלמ"ד [לבד מ"ש (יחזקאל מ"ג:כ"ג) "בכלותך מחטא" שיצא מן הכלל]. ובזה תבין המאמר שלפנינו. רבי עקיבא (ובגמ' גריס ר' יהודה) דייק פעל "כפר" שאינו מציין רק מתנות הדם על הכפורת והמזבח שהם עיקר הכפרה ואינו מציין שפיכת שירים שאינם מעכבים הכפרה. ולזה דייק ממ"ש "וכלה מכפר" שיכלה כפרת הדם ואם כיפר כלה, אף שלא שפך השירים. ור' יהודה (ובגירסת הגמ' ר' נחמיה) השקיף על ההבדל שהזכרנו ורצונו לומר שאם היה כוונת הכתוב רק שיכלה כפרת הדם היה לו לומר "וכלה לכפר", בלמ"ד, שזה מציין תיכף ברגע שכלה הפעולה. ומפני מה הוא אומר "וכלה מכפר"? שזה אינו מציין גמר הפעולה שהוא כשהשלים ההזיה השביעית על טהרו של מזבח רק מציין שהכהן המכפר כלה מעשהו ושבת מפעולתו והוא אינו שובת עד אחר שפיכת שירים שהגם שכבר כלתה הכפרה עדן לא כלה המכפר מעשהו כי עודו עוסק בפעולתו ובא ללמד שאם חסר אף שפיכת שירים כאילו לא כיפר. (בגמ' יומא דף ??) גרס מפני מה לא נאמר "אם כלה כיפר ואם לא כלה לא כיפר"? והיא מתפרשת גם כן כדברינו. רצונו לומר שהשיב הלא אחר שכתב "וכלה מכפר" למה לא נאמר שתלוי בהפועל, אם כלה הפועל – כיפר, ואם לא כלה (הגם שכלתה הכפרה) – לא כיפר. ובגירסת הספרא מפני מה הוא אומר אם כלה כפר נראה להגיה מפני מה הוא אומר "וכלה מכפר". [אולם גם לפי גירסא הכתובה יש לפרש שהכי קאמר – מפני מה אומר אם כלה, ר"ל האדם, היינו לפי דבריך למה תלה

הדבר בהאדם המכפר] וכל זה פרשתי למאן דאמר דשפיכת שירים איכא בינייהו, ולמאן דאמר משמעות דורשין איכא בינייהו סבירא ליה דאחר גמר ההזיה גם המכפר כבר כלה מעשהו שעשה הדברים שהם עיקרי הכפרה.

סימן נ

וכלה מכפר את הקדש ואת אהל מועד ואת המזבח: מבואר דשם "קדש" הוא שם הדרגיי – יאמר על קדושה חמורה "קדש קדשים" ועל קדושה קלה שהוא ההיכל/ וכשאמר "אל הקדש מבית לפרכת" יכוין ב"קדש" על ההיכל, וכשאמר "את הקדש ואת אהל מועד" יכוין ב"קדש" על קדש הקדשים. וכמו מ"ש "וכפר על הקדש מטומאת בני ישראל" שפירושו על קדש הקדשים משום שאמר אחרי זה "וכן יעשה לאהל מועד". אולם מה שלא אמר סתם "וכלה מכפר והקריב את השעיר" דהא כבר באר בפירוש שמכפר על כל אחד ואחד, מזה הוכיחו חז"ל שבא ללמד שכל אחד כפרה בפני עצמו בלתי נתלה בחבירו [ואף למ"ד ביומא (דף מו) ד"חוקה" לא נאמר רק אהזאות שלפני ולפנים והוצרך לומר זה דגם הזיות שבהיכל ומזבח מעכבי, עדיין מוכח שכל אחד כפרה בפני עצמה ממה שבא אות הייחוס כפול בכל אחד שהוא מלת "את", וכמו שבארנו זה באורך למעלה (סימן יא)]. ונפקא מינה שאם נשפך הדם בין הזיית בין-הבדים לבין הזיית הפרוכת שבהיכל, וכן בין הזיית היכל להזיית מזבח – אין צריך להתחיל ההזיה מחדש כי כל אחת ענין בפני עצמה, ובזה מודים כולי עלמא. אולם אם נשפך הדם באמצע ההזיה של בין הבדים או של ההיכל או של המזבח בזה פליגי, שלר' מאיר צריך להתחיל הזיית מקום זה מחדש ולר' אלעזר ור' שמעון יגמר ההזייה מדם החדש ממקום שפסק. וביומא (דף סא) אמר רב יוחנן ושניהם מקרא אחד דרשו "מדם חטאת הכפורים אחת בשנה יכפר עליו". ר' מאיר סבר חטאת אחת אמרתי לך ולא שתי חטאת, ור' אלעזר ור' שמעון סברי חיטוי אחד אמרתי לך ולא שתי חיטוין. נראה פירושו שדייקו מה שכתוב "מדם חַטַאת הכפורים" בלשון יחיד, הלא הם שני חטאת – פר החטאת ושעיר החטאת שמזה מדמם, והיה לו לומר "מדם חטֹאת הכפורים" בלשון רבים. וסבירא ליה לר' מאיר שבא ללמד שיכפר על קרנותיו מדם חטאת אחת, לא מדם שני חטאות ר"ל אם נשפך הדם באמצע ההזיות של המזבח שיביא אחר, אם

נאמר שיתחיל ממקום שפסק הרי היה ההזיה משני חטאות – חצי מחטאת זה וחצי מזה, רק יתחיל הזיית המזבח מחדש והזיה ראשונה כמאן דליתיה דמי, ובזה יהיו כל ז' ההזיות מחטאת א' ר"ל מפר חטאת אחד ואחר כך משעיר אחד. ור' אלעזר ור' שמעון סוברים דשם "חטאת" לא נגזר מפעל "חָטָא" בקל רק מן "חִטֵּא" מבנין הכבד כמו "וחִטֵּאת על המזבח" (שמות כ"ט:ל"ו), "וַיְחַטֵּא את המזבח" (ויקרא ח':ט"ו) ומצאנו ממנו שם "חטאת" – "הזה עליהם מי חטאת" (במדבר ח':ז') ששם "חטאת" תואר אל "מֵי", וכן פה הוא תואר אל "דם" שהדם נקרא "דם חטאת" ר"ל דם מחטא [וכן פירש ר' עקיבא מ"ש "וכל חטאת אשר יובא מדמה" שפירושו כל הזיה וחיטוי דם כמ"ש בסדר צו סימן עב] ואמר "חטאת" בשם יחיד שיהיה חיטוי אחד ולא שתי חיטוין שלא ישנה ההזאה שני פעמים. (ביאור משנה ג) אמנם שפיכת שירים אין מעכב לדעת תנאים אלה ודעת ר' אלעזר ור' שמעון שגם הראשונים מטמאים בגדים וחכמים אומרים שרק האחרון מטמא בגדים. וכל זה מובא ביומא (דף סא:), ועיי"ש.

סימן נא

את השעיר החי: קראו בשם "חי" ללמד שעד כאן הוא זקוק שיהיה חי וסתמא כר' יהודה בספרא (פ"ב מ"ז) שאמר עד מתי זקוק להיות חי? עד מתן דמו של חבירו שנאמר "וכלה מכפר את הקדש", ובארתי שם שעיקר ראייתו סמך על מה שכתוב "והקריב את השעיר החי".

סימן נב

וסמך אהרן את שתי ידיו: בכל מקום כתוב בסמיכה "וסמך את יָדוֹ" שמשמע ידו אחת, ופה כתוב "וסמך את שתי יָדָו". והראב"ע כתב בפרשת ויקרא (א ד) היה נראה מהפשט שבידו האחת יסמוך, כי דרך שעיר המשתלח איננו כדרך כל קרבן על כן שינה הכתוב, רק כאשר העתיקו המעתיקים שאמרו שכל סמיכה בשתי ידים סמכנו עליהם. והיה יכול להכריח זה גם מן הכתוב שבפרשת מלואים (שמות כ"ט:י', ויקרא ח':י"ד) אמר אצל פר החטאת ושני האלים "וסמך אהרן ובניו את ידיהם" ולא אמר "יָדָם", וכן בפר העלם דבר "וסמכו זקני העדה את ידיהם", ובדברי הימים ב (כט ב) "ויסמכו ידיהם עליהם" מבואר שכל אחד סמך שתי ידיו. אולם חז"ל בקבלתם

השכילו שלכן כתב בשעיר המשתלח "שתי יָדָו" ללמד בנין אב לכל הסמיכות. ובמנחות (דף צג:) על מה שנאמר במשנה וסמיכה בשתי ידים אמר ריש לקיש דאמר קרא "וסמך אהרן את שתי יָדָו". כתיב "ידו" וכתיב "שתי". זה בנה אב, כל מקום שנאמר "יָדָו" הרי כאן שתים עד שיפרט לך הכתוב אחת. אזל רבי אלעזר אמרה להא שמעתתא בבי מדרשא ולא אמרה משמיה דריש לקיש. שמע ריש לקיש ואיקפיד. אמר ליה אי סלקא דעתך כל היכא דכתיב "יָדוֹ" תרתי נינהו למה לי למכתב ידיו ידיו? אקשי ליה כ"ד ידיו – "ידיו תביאנה", "ידיו רב לו", "שכל את ידיו". אישתיק. בתר דנח דעתיה אמר ליה מאי טעמא לא תימא לי ידיו דסמיכה קאמרי?! בסמיכה נמי הא כתיב "ויסמוך את ידיו עליו ויצוהו"? סמיכה דבהמה קאמרי עכ"ל. וזה פירושו. הנה כבר בארנו (סדר ויקרא סימן שכח ולמעלה סימן יז) באורך שכל מקום שבא שם הרבים אין צורך לומר בו מספר "שתים" כי סתם רבים, שנים. ובא תמיד לדרשה כמו "שתי תורים" "שני כבשים" וכדומה, עיי"ש. וביותר באיברים שהם זוג אי אפשר כלל שיבא מספר "שני" כמ"ש תמיד "ידיו" "רגליו" "עיניו" "אזניו", ולא יאמר "שתי ידיו" "שתי רגליו" וכדומה. ועל כן במה שכתוב "שתי הכליות" יש דרוש בספרא ויקרא שם. ואם כן מ"ש פה "שתי יָדָו" הוא זרות גדול בלשון שתמיד יאמר "וישא ידיו" "ויפרוש כפיו" ולא יאמר "שתי יָדָו". זאת שנית, הנה יש פה קרי וכתיב. כתיב יָדוֹ וקרי יָדָיו. וכבר בארתי זאת במקום אחר באורך שכל מקום שיש קרי וכתיב, הקרי הוא כפי הפשוט וכפי דקדוק הלשון והוא עיקר והכתיב, שהוא משונה, בא תמיד לצורך דרש, ונדרש תמיד. ואם כן מה שנכתב "יָדוֹ" לדרשה ונכתב אצלו מלת "שתי" (שלפי הקריאה "ידיו", מלת "שתי" מיותר) לדרשה. בא ללמד שכל מקום דכתיב "יָדוֹ" אצל סמיכה היינו שתי ידיו שכן פירושו פה מה שנכתב בכתיב "יָדוֹ" שהוא "שתי" והוא הדין בכל מקום. ור' אלעזר, שלא הבין כוונת ריש לקיש, ואמר שזה מגלה על כל מקום דכתיב "יָדוֹ" שהוא שם הרבים, הקשה לריש לקיש שאם כן למה כתב תמיד "ידיו" בלשון רבים והראה לו כ"ד פעמים דכתיב "ידיו" (והם כל מקום דכתיב "יְדֵי" "יָדַי" "ידיך" "ידיו" "ידיה" חוץ ממקומות שהם חסרים על פי המסורה וחוץ מן "ידינו" "ידיהם" בכינוי הרבים. דוק ותמצאם כ"ד בתורה). והשיב שהתורה לא גלתה זאת

רק גבי סמיכה ורק על סמיכה דבהמה, ולכן בסמיכת משה ליהושע הוצרך לכתוב "ידיו" שסמכו בשתי ידיו, הגם שאמר לו השם [הקב"ה- הגהת המעתיק] "וסמכת ידך" וכמ"ש בספרי (פר' פנחס). אולם מ"ש בכל מקום "וסמך את יָדוֹ" ולא כתב בפירוש "וסמך ידיו" נראה מדברי יונתן בן עוזיאל שצריך להגביר יד הימין שכן תרגם בכל מקום וסמך יד ימיניה בתוקפא ועל כרחך רצונו לומר שיד הימין יסמך בחזק יותר מצד שמאל שכן גם מ"ש "וישא אהרן את יָדָו" חסר יו"ד דריש בזוהר (בשלח דף נז וריש יתרו, אמור דף צב, נשא דף קמו) ידו כתיב דבעי לארמא ימינא על שמאלא. ופה על "וסמך שתי ידיו" תרגם יונתן בן עוזיאל ויסמך ית תרתין ידוי בסדרא חדא יד ימיניה על שמאלא. אולם אחר שלא נמצא זה בש"ס שיסמוך בכח יותר ביד ימין ואמרו סתם סמיכה בכל כחו בעינן נראה שלכן אמר בכל מקום "וסמך יָדוֹ" בלשון יחיד ללמד שיסמך בכל כחו כי הכתובים ישמשו בשם "יד" פעמים על הכח הכללי שבאדם ואז יבא שם "יד" בלשון יחיד תמיד ויתפרש כשם המין – "בחוזק יד", "כי אזלת יד", "היד הגדולה", "ידו בכל ויד כל בו", "ויד השרים והסגנים" (עזרא ט׳:ב׳), "יד חרוצים תעשיר" (משלי י׳:ד׳) שרצונו לומר הידים כולם שהם כחם ואונם. ובזה מ"ש "וסמך יָדוֹ" הוא כאומר וסמך כחו ו"ידו" הוא שם הקיבוץ וכולל שתי ידיו עם הכח המניע אותם, מה שאין כן אם היה אומר "וסמך ידיו" היה מדבר על הידים לבד, לא על הכלל שכולל הכח המניע. ואחר שמטעם זה הוכרח לכתוב תמיד "וסמך ידו" בלשון יחיד, גלה בשעיר שכתב "שתי יָדָו" והכתיב "ידו" שידו בכל מקום גבי סמיכה הם שתים. אמנם בסמיכה דאדם שאין צריך סמיכה בכל כחו שכן במגדף כתב הרמב"ם הל' עכו"ם שמניחים ידיהם על ראשו כתב "ידיו" שזה שכיון ריש לקיש במה שאמר סמיכה דבהמה קאמרי משום דביה צריך סמיכה בכל כחו ו"ידו" הוא שם הכלל על הכח. ותראה מה עמקו מחשבות החכמה העליונה שכתב בנין אב זה של "שתי יָדָו" גבי סמיכת שעיר המשתלח שהיא הסמיכה האחרונה שנמצא בתורה גבי קרבן, ולא כתב זה קודם לכן, מפני שעיקר הדרוש הוא ממה שכתב "**שתי** יָדָו", שמלת "שתי" מיותר כנ"ל. ואם היה כותב זאת בסמיכה אחרת הייתי אומר שלכן אמר "שתי יָדָו" למעט גדם שאין לו אלא יד אחת שלא יסמוך על הקרבן [כמו שדרש

בספרא ויקרא שם מ"ש "שתי הכליות" שבא למעט בעל כוליא אחת] כי בעל הקרבן הסומך יצויר שיהיה גדם. וגם בפר כהן משיח לא יכול לכתוב זה כי יצויר גם כן שיהיה גדם כי משיח שעבר מחמת מומו מביא פר [כמו שלמד בספרא ויקרא דבורא דחובה פ"ב מ"ו] אבל בסמיכת הכהן הגדול על שעיר המשתלח לא יצויר שיהיה גדם ומלת "שתי" מיותר ומלמד בנין אב לכל הסמיכות.

סימן נג

וסמך על ראש השעיר החי: הלא כבר אמר "והקריב את השעיר החי" והיה די לומר "וסמך על ראשו" בכינוי. סבירא ליה לר' יהודה שבא למעט שעירי עכו"ם שאינם צריכים סמיכה. ובספרא ויקרא (מכלתא דחובה פ"ו מ"ג) מעט ר' יהודה ממ"ש "את ידיהם על ראש הפר" שאין שעירי עכו"ם טעונים סמיכה בזקנים ואם כן אינם צריכים סמיכה כלל. ור' שמעון ממעטם רק מסמיכת אהרן, לא מסמיכת זקנים כמ"ש בסדר ויקרא (סימן רנא) טעמו עיי"ש. והנה גמירי שתי סמיכות בציבור ור' יהודה לשיטתו דסבירא ליה דבני אהרן מתכפרים בשעיר המשתלח והם בעליו ואחד משתי סמיכות הוא שעיר המשתלח, ור' שמעון סבירא ליה דאין בני אהרן מתכפרים בו ואינם בעליו ואין סמיכת שעיר המשתלח מן החשבון. ופרש"י דלר' יהודה אין צריך מיעוט כלל כיון דגמירי רק שתי סמיכות בציבור וזכר הכתוב לסימן בעלמא. ויש לפרש ר' יהודה לשיטתו שאמר (בספרא פרק ב משנה ו) שאין צריך להיות חי רק עד כפרת דמים, לכן אמר על ראש החי" להוציר שאם מת לא יסמוך עליו. ור' שמעון לשיטתו שסבירא ליה שצריך להיות חי עד אחר וידוי אי אפשר לפרש כן. ור' שמעון לשיטתו שסבירא ליה שוידוי מעכבת ואם כן מ"ש "וסמך אהרן", שם "אהרן" מיותר דפשיטא שצריך להיות על ידי כהן גדול כיון שמעכבת וממעט רק השעיר החי יסמוך אהרן ולא שעירי ע"ז, אינם צריכים סמיכה באהרן רק בזקנים. ור' יהודה לשיטתו שוידוי אין מעכבת וצריך לכתוב "וסמך אהרן" בל נטעה שיסמוך אחר כיון שהוידוי אין מעכב. ועיין ויקרא (סימן רנא) מה שכתבנו עוד בזה.

סימן נד

והתודה עליו: זה וידוי דברים: וכבר בארתי גדר פעל זה בסדר ויקרא (סימן שיט). ומ"ש כיצד היה מתודה התבאר למעלה בסימן ?? פלוגתא דר' מאיר ורבנן והלכה שסדר הוידוי – חטא עון פשע. ובמ"ש עמך בית ישראל דייק בגמ' יומא (דף סו.) ואילו בני אהרן לא קאמר ובעי ר' ירמיה לאוקמי דלא כר' יהודה שאמר שבני אהרן מתכפרים במשתלח. והשיב אביי אפילו תימא ר' יהודה, אטו כהנים לאו בכלל עמך ישראל נינהו?! רצונו לומר כי שם "ישראל" כולל פעמים כל האומה ובני אהרן בכללם, ופעמים יגביל שם "ישראל" נגד "בית אהרן" כמ"ש "בית ישראל ברכו...בית אהרן...בית הלוי". וכן שם "עם" בא לפעמים על קיבוץ פרטי מן הגוי כולו – "עם הצבא", "עם המלחמה". אמנם בכל מקום שאומר "עם ה' " או כשבא שם "עם" בכינוי אל ה', כולל תמיד הגוי כולו, לא חלק מהם, עיין ותראה כי כן הוא. וזה שהשיב אביי – כיון שאמר **עמך** ישראל, בכינוי אל ה', כהנים הם בכללם.

סימן נה

את כל עונות בני ישראל ואת כל פשעיהם לכל חטאתם: כבר בארנו ההבדל בין "עון" ובין "פשע" ובין "חטא". המעוה הוא בעצת השכל שכופר במצוה או במְצַוֶּה על ידי טענות השכל. והפושע הוא מצד המרד שמורד באדוניו ופורק עול, הגם שאינו טועה בשכלו ויודע שהוא עבירה, עושה בשאט נפש. והחוטא הוא מצד השגגה או מצד תוקף יצרו והוא מענין חסרון שהחטיא המעשה הנאותה. ולפי זה המעוה הוא הפך השוגג כי גדרו שעושה בעצת השכל. והפושע הוא הפך האונס כי יעשה במרד ובשאט נפש. והחוטא הוא הפך הספק שמי שאכל ספק חלב ספק שומן אי אפשר לומר שחטא, רק שספק אם חטא, כי לא נודע אם עשה החטא או לא. אולם יצויר מעוה באונס ובספק. למשל, שכופר ואומר שהחלב מותר ובכל זאת לא רצה לאכול מפני שמאס בו רק שאנסוהו. וכן שאכל חתיכה ספק חלק ספק שומן מפני שאמר שחלב מותר והרי זה מעוה. וכן יצויר פושע על ידי ספק- – שאכל חתיכה ספק חלב על ידי מרד. ואם היה אומר "עונות ופשעים וחטאים" הייתי ממעט שגגות משם "עונות" ואונסים משם "פשעים" וספיקות משם "חטאים". אבל כשאומר מלת

"כל" בכל אחד מרבה בכל אחד כל הפרטים שימצאו בו ומרבה מן "כל עונות" גם האונסים. מן "כל פשעיהם" מרבה הספיקות. ומן "כל חטאתם" מרבה השגגות. וזה פירוש הברייתא.

סימן נו

ונתן אותם על ראש השעיר: כבר בארתי (ויקרא סימן מז ובכל הספר) שכל מקום שבא מלת "אותו" "אותם" הוא למותר כי היה לו לומר בכינוי "ונתנם". ומלת "אותם" בא לדייק תמיד רק אותם, לא זולתם וממעט רק הנחשבים פה דלאו בני קרבן נינהו (כי חטאתם דומיא דעונות ופשעים) יתן על ראש השעיר, לא חייבי קרבן. אבל חייבי אשמות תלוים פטורים ומרבה לה מן "לכל חטאתם" בלמ"ד שמורה הגבול שאליו, שיכול לבוא לידי חטאתם אם יתודע לו.

ושלח ביד איש עתי: השם התואר יבא לרוב בלא מלת "איש" כמו "צדיק" "רשע" "חכם" "תם" "ישר" "סופר" "ציד" וכדומה. וכשבא אצלו שם "איש" יהיה לכוונה פרטית. ובבראשית רבה (ריש פ' נח) על "נח איש צדיק" כל מקום שנאמר "איש" – צדיק ומומחה, ששם איש מורה שהיה מפורסם ונודע לצדיק. ובספרי תצא (סימן רעז) על "ואם איש עני הוא". עשיר מנין? ת"ל "אם איש" רצונו לומר הגם שאינו עני, אם הוא איש מפורסם לעני בעיני הבריות. ובבראשית רבה (פרשה פו) "ויקנהו איש מצרי" גבר ערום. בכל מקום גרמני מוכר כושי וכאן כושי מוכר גרמני. מפרש "איש מצרי" איש באנשים נודע לאיש ערום (כמ"ש באילת השחר כלל סג). ופה שלא שייך זה כי מלת "עת" כבר מורה על המוכן לזה, פירשו שהוסיף מתואר "איש" בל נטעה שצריך כהן (כמ"ש ביומא דף סו משם דכפרה כתיב ביה). לכן אמר "איש" שכולל כל האנשים. וכן אמר בספרי (חקת פסקא קכד, יומא מג, יבמות עג) "ואסף איש טהור"--להכשיר את הזר.

סימן נז

איש עתי: פירוש "עתי" שיהיה מזומן. ופרש"י המוכן לכך מיום אתמול. והרשב"ם פירש איש בקי בדרכים ומדבריות שהולך לשם בכל עת. וכן כתב הרד"ק בשרשיו. אולם על זה היה יותר טוב לאמר "איש מוכן" שהוא הלשון העצמי אל המוכן לאיזה

דבר. ואמרו חז"ל שבא לרבות עף בשבת ובטומאה ששם "עתי" מורה שילך בעת הזאת ולא ידחה העת בשום אופן. והנה על "במועדו" יש פלוגתא אם כולל שבת וטומאה ו"עתי" מרבה שבת וטומאה לכולי עלמא. וזה יובן על פי ההבדל שגדרתי בין מלת "עת" ומלת "מועד" – "עת" מציין הנקודה הזמנית המחויבת לאיזה דבר מצד סדר הטבעי כמו "ונתתי גשמיכם בעתם" ר"ל בעת הנכון לזה לפי הטבע. "עת ללדת ועת למות" וכל העתים המנוים שם כולם סדרים טבעיים מחויבים מצד המערכה או מצד תהלוכות העולם והטבע והתולדות וכדומה. אבל "מועד" מציין נקודה זמנית מוגבלת על ידי הסכמת איש או אנשים או מהגבלת התורה. לפי זה ה"עת" הוא זמן טבעי וה"מועד" הוא זמן דתיי או הסכמיי ולכן על "במועדו" יש דעה שאין במשמעות המלה שידחה שבת וטומאה כי יש לומר שהנחה דתיית או הסכמיית לא תדחה הנחה אחרת דתיית של שבת וטומאה. לא כן מלת "עתי" שמורה זמן טבעי שמציין כאילו הזמן הזה קבוע ומוכרח מצד הטבע, לכולי עלמא דוחה זמן אחר של שבת וטומאה.

סימן נח

ונשא השעיר עליו: מלת "עליו" מיותר שכל הנושא נושא עליו. ופירשוהו שרצונו לומר שהוא עצמו נושא ואין שאר שעירים (כגון שעירי ראשי חדשים ושל מועדים) משתתפים בכפרתו. ומבאר שהגם ששאר שעירים כולם מכפרים על טומאת מקדש וקדשיו, כולם מכפרים על השוגגים, ושעיר הפנימי של יום הכפורים על המזיד. [ראה המשך דברי המלבי"ם בסימן זה להלן ששייכים לדברי הספרא בפרק הבא, פרק ה']

סימן נט

ביד איש עתי המדברה: כבר אמר "לשלח אותו לעזאזל המדברה" וכן שלש בפסוק שאחרי זה "ושלח את השעיר במדבר" ופירשו חז"ל בספרא, מובא ביומא (דף סז:), לרבות שילה ונוב וגבעון ובית עולמים לבל נטעה שרק במשכן היה נוהג זה ולא בשילה שהיה בית מלמטה ויריעות מלמעלה. וכן שכן במקדש שהיה בית קבוע וקדושת כל אחד משונה מחבירו. וכבר בארתי זה בסדר צו (סימן עד) למה צריך רבויים האלה פה, עיי"ש.

סימן ס

ובא אהרן אל אהל מועד ופשט את בגדי הבד: לשון זה תמוה מאד, הא לא נזכר שיצא מאהל מועד?! שעד עתה הוא עודנו שם, שיצא מקדשי קדשים אל המזבח אשר בהיכל ושם הזה על המזבח וסמך שם על ראש השעיר החי, וכיון שאומר "ובא" מבואר שיצא משם לעבודה אחרת. ופירשו חז"ל שפסוק זה לא נאמר על הסדר ושמה שכתוב "ויצא..ועשה את עולתו ואת עולת העם" היה קודם ביאה זו. וביאה זו היה אחר שעשה אילו ואיל העם והמוספים, כי הכתוב סִדֵּר בפרשה זו כל העבודות שעושה בבגדי בד כמו שהתחיל – "כתונת בד קדש ילבש" ופירש כל מה שיעשה בבגדים אלה שהם: קטורת של מחתה, וההזיות שבפנים ושבהיכל, ואמר שעוד יבא אל אהל מועד בבגדי הבד שנית ואז יפשט אותם ויניחם שם. ולא באר למה יבא עוד. והסברה נותנת שהוא להוציא הכף והמחתה שתחלה לא יכול להוציאם שעדיין לא הקטרו כל הקטורת והוא לא היה שוהה שם כמ"ש שהיה מתפלל תפלה קצרה. ובהכרח יכנס שם אחר שעה שנגמרה הקטורת על האש. ואחר שספר כל העבודות שעושה בבגדי לבן, מספר למה יצא בינתים ופירש "ורחץ את בשרו ולבש בגדיו ויצא ועשה את עולתו ואת עולת העם...ואת חלב החטאת יקטיר" עד "ואחר כן יבא אל המחנה". ולפי זה הגם שלא סִדֵּר כסדר המעשים, סִדֵּר דבריו כסדר שרצה לחשב ביחד כל מה שיעשה בבגדי לבן. ומה שבחר בסדר הזה ולא סדר כפי המעשים – שתחלה "יצא ועשה את עולתו.." ואחר כך "ובא אל אהל מועד", זה תירץ במה שכתב במשנה ג' אמר ר' יהודה מנין שחמש טבילות ועשרה קידושין טובל ומקדש וכולי ורצונו לומר שאם יאמר "ורחץ את בשרו במים ולבש...ויצא" ואחר כך יאמר "ובא אהרן אל אהל מועד" ולא יזכיר שנית שירחץ במים נאמר שאינו רוחץ רק בעת שיוצא בפעם הראשון, לכן כתב "ובא אהרן וכולי" באמצע, וידעינן שמ"ש "ורחץ את בשרו" מוסב, בין לאחר שבא אל אהל מועד להוציא הכף והמחתה (דהא נכתב אחריו), בין קודם שיצא ועשה את עולתו, (דהא נכתב לפניו), וידעינן דבכל חליפות בגדיו מבגדי לבן לבגדי זהב טובל ומקדש. וכן אמר ביומא (דף עא) על מה שכתוב שכל הפרשה נאמרה על הסדר חוץ מפסוק זה מאי טעמא? אמר ר"ח גמירי חמש טבילות טובל

וכולי הרי שזה טעם למה שונה הסדר. וחמשה עבודות הללו פירשום במשנה ה'. [והסדר של הספרא שתמיד של בין הערבים היה אחר שנכנס להוציא הכף והמחתה, כן דעת רש"י. ולדעת הרמב"ם והרמב"ן היה סדר אחר ועיין במשנה למלך (פרק ב מהל' עבודת יום הכפורים) שהאריך בזה]. והנה לר' יהודה מכאן למדנו שטובל כל עת שמשנה מבגדי לבן לבגדי זהב. וזה שיטבול בעת שמשנה מבגדי זהב לבגדי לבן למד ממ"ש בראש הענין "ורחץ בשרו במים ולבשם". ודעת רבי שממה שכתוב שם "בגדי קדש" למדנו שהוא הדין כשמשנה מבגדי לבן לבגדי זהב צריך טבילה כמ"ש בספרא וכמו שפירשו במשנה ד' וה'. ולכן פירשו שמ"ש כאן "ורחץ את בשרו במים" שמיותר, בא ללמד על קידוש ידים ורגלים [שהגם שבכל מקום שאמר "ורחץ במים" הוא הטבילה, שעל הקידוש אמר תמיד "ירחצו מים" בלא ב' השימוש, תפס לשון "טבילה" ללמד שהטבילה דומה לקידוש שיהיה במקום קדוש כי "רחץ" כולל טבילה וקידוש ובכל זאת עיקרו בא כאן משום הקידוש, כך פירשו ביומא (דף לב:). וכן דעת יונתן בן עוזיאל שעל מה שכתוב בפסוק ד' "ורחץ במים את בשרו ולבשם" תרגם יסחי את בשריה בארבעים סאה. וכן תרגם בכל מקום שנזכר "ורחץ במים". וכאן תרגם ויסחי את בשריה במוי ולא תרגם בארבעים סאה וזה כרבין] ומה שלא אמר פסוק "ובא אהרן אל אהל מועד" במקומו, אחר כל המעשים, על זה השיב במ"ש ומנין ששני קדושי ידים ורגלים על כל טבילה וטבילה ת"ל "ופשט ורחץ" "ורחץ ולבש" שלכן הקדים פסוק "ובא אהרן אל אהל מועד ופשט" ונאמר אחריו "ורחץ את בשרו במים במקום קדוש ולבש" ובזה מ"ש "ורחץ" מוסב בין אשל לפניו – שאחר הפשיטה ירחץ, בין אשל לאחריו – שקודם הלבישה ירחץ. ולכן צריך תרי קידושין כי בעבור זה שינה הכתוב הסדר ללמוד שצריך קידוש אחד משום פשיטה וקידוש אחד משום לבישה. ולרב אחא בר יעקב שאמר ביומא שם דהכל מודים בקידוש שני שכשהוא לבוש מקדש ניחא בזה מ"ש "ורחץ ולבש", והלא לובש ואחר כך רוחץ?! רק שהוכרח לכתב "ורחץ" בין הפשיטה והלבישה מטעם הנזכר. ור' אלעזר בר' שמעון סבירא ליה כשיטת ר' יהודה שעיקר קרא משום טבילה וללמד שצריך טבילה כשמחליף מבגדי לבן לבגדי זהב. וקידוש אחד של הלבישה למד בקל וחמר וקידוש שני של פשיטה למד ממ"ש "ופשט את בגדי הבד אשר לבש בבואו אל הקדש" שמ"ש "אשר לבש" הוא מיותר

ללמד שהפשיטה יהיה בדרך "אשר לבש" – שירחץ ידיו ורגליו עם הפשיטה כמו עם הלבישה. ועיין ביומא דף לב ודף עא ובמה שבארנו דברי חז"ל בזה קרובים עם פשטי המקראות.

סימן סא

והניחם שם: לשון "הנחה" ישמש לפעמים על עזיבה מוחלטת – "ואלה הגוים אשר הניח ה' " (שופטים ג':א'), "אשר הניח שם משה" (מלכים א ח':ט'), "והניח מחוץ למחנה" (במדבר י"ט:ט'). ולפעמים ישמש על עזיבה בלתי מוחלטת – "והניחו לפני מזבח ה' אלקיך" (דברים כ"ו:ד'), "וינח משה את המטות" (במדבר יד). ובזה פליגי פה, שר' דוסא סבירא ליה שהוא הנחה לשעה והם כשרים לכהן הדיוט. ואזיל לשיטתו שלמד זה בספרא (צו) מן "ילבש על בשרו". ור' יהודה (כן גריס בגמ' יומא יב ודף כד) סבירא ליה שהוא עזיבה מוחלטת ואזיל לשיטתו שדריש שם "ילבש" לדרשה אחריתי. [וצריך עיון מ"ש ביומא (דף ס) ובכמה מקומות בש"ס הניחא למאן דאמר ב' כתובים הבאים כאחד אין מלמדין אלא למאן דאמר מלמדין מאי איכא למימר והא מאן דאמר מלמדין ר' יהודה, כמ"ש בקידושין (דף לה) והוא החולק על ר' דוסא! ויותר תימה על דברי התוס' שם ד"ה אלא, וצריך עיון גדול אם לא נדחק שר"ל לשמאי דסבירא ליה בקידושין (דף מג) מלמדין אם יסבר כר' דוסא.]

סימן סב

במקום קדוש: המקודש בקדושת עזרה כמו שבארתי הטעם בסדר צו סימן ??. וכן כל ד' טבילות חוץ מן הראשונה שהיתה לתמיד של שחר ואינה ליום הכפורים ביחוד. ובריייתא זו מובא ביומא (דף לא) ועיין בתוס' שם מה שפלפלו בזה.

סימן סג

ויצא ועשה את עולתו ואת עולת העם: מבואר תמיד שהקודם בכתוב קודם במעשה כמ"ש בבראשית רבה (פרשה עד ופרשה פג) ביעקב כתיב "וישא את בניו" ואחר כך "נשיו" ובעשו כתיב "נשיו" ואחר כך "בניו". ושם (פרשה צ) "ואחר נגש יוסף ורחל" – יוסף תחלה. ובחולין פד "ללחמך וללחם ביתך" – לחמך קודם. ובמכילתא ריש בא

דברים רבים. וכן שם בשלח (דף כ) על "ואכבדה בפרעה ובכל חילו" וכן במקומות לא חקר.

סימן סד

ואת חלב החטאת יקטיר: אימורי פר ושעיר יקטיר על מזבח החיצון. והנה לגופיה לא צריך שכבר למד לה בספרא ויקרא (דבורא דחובא) ממ"ש "ואת חלב פר החטאת ירים" שבא ללמד על פר ושעיר של יום הכפורים כמו שבארנו שם, ושנה זה פה ללמד ש"יקטיר" בכל אופן – אף בשבת ובטומאה, כדין פעל הנשנה שבא ללמד שיעשה בכל אופן.

סימן סה

והמשלח את השעיר לעזאזל יכבס בגדיו: הנה תחלה יחס השליחות אל הכהן גדול כמו שכתוב "ושלח ביד איש עתי המדברה". אמנם מבואר שפה אי אפשר לפרש על הכהן גדול כי יש הבדל בין שָׁלַח בקל ובין שִׁלַּח בכבד. שכל שליחות שתכליתו החזרה יבא בבנין הקל, וכל שאינו לחזרה יבא בבנין הכבד, ומהם לשון גירושין ומהם לשון לויה. ולפי זה הכהן גדול ששולח את האיש עתי היה לו לומר "והשולח" בקל, כיאינו משלח את השעיר עצמו רק שולח את האיש, ואמר "ושלח ביד איש עתי" והאיש הוא המשלח! לא הכהן גדול! וזה שנאמר "והמשלח" – לא המשלח את המשלח רצונו לומר שעל זה ראוי שיבא "והשולח" בקל. וכל לשון שליחות בכבד כשלא נזכר אחריו המקום שאליו משלח יהיה תיכף כשמוציא הדבר מרשותו, כמו "שלח תשלח את האם", "ושלחה מביתו", "וישלחהו ה' מגן עדן" וכן אם היה כתוב "והמשלח את השעיר" היה זה תיכף כשהוציא מחומת העזרה אבל כשאמר "לעזאזל" מציין המקום שאליו, ואם היה אומר "לעזאזל" לבד היה דוקא כשבא לשם אבל במ"ש "את השעיר" מציין שישלח את השעיר לשם. וזה יהיה כשיגיע לגבול ההוא אף שאינו שם ממש כמו "וישלחם מעל יצחק בנו קדמה", "ושלח אותו פדנה ארם". ודעת ר' יהודה שדי כשהגיע חוץ לחומת ירושלים אבל ר' יוסי ור' שמעון סוברים דאחר שאמר לעזאזל צריך שיגיע לשם ממש והוא לר' יוסי בצוק שההר נקרא "עזאזל" על שם תקפו. ולר' שמעון הסטרא אחרי המקבלים אותו ומשברים עצמותיו

נקרא "עזאזל" וכדתנא דבי ר' ישמעאל לכפר על מעשה עזה ועזאל, ובריית‍א זו מובא ביומא (דף סז:) בשינוי קצת, עיי"ש.

סימן סו

ואחר כן יבא אל המחנה: לא נזכר בכל טומאות שיבא אחר כך "אל המחנה", כי הוא דבר שאין צריך לומר, שכבר כתיב "וישלחו מן המחנה כל צרוע וכל זב וכל טמא לנפש". [לבד מצורע צריך לוומר שיוכל לבא תיכף אחר חלוטו הגם שהוא עדיין בימי ספרו]. אמנם במשלח לעזאזל ובשורף פרים ושעירים הנשרפים ובשורף את הפרה הוצרך לומר זה כי נוכל לטעות שאינו משום טומאה וכיבוס בגדים הוא חק וגזרת מלך, לכן הוצרך לבאר שלא יבוא אל המחנה עד אחר טהרתן.

סימן סז

ואת פר החטאת ואת שעיר החטאת אשר הובא את דמם לכפר: מ"ש "פר החטאת" "שעיר החטאת" הוא למותר כיון שאמר "אשר הובא את דמם" ידעינן שמן החטאת מדבר. וז"ש ואת פרק החטאת ואת שעיר החטאת וכולי מה תלמוד לומר. ומשיב שבא ללמד שמה שמטמאים בגדים הוא מצד שהם "חטאת". והוא הדין פר כהן משוח ופר העדה ושעירי עבודה זרה שגם כן "חטאת" שדמן מובא לפנים מטמאים בגדים. [וכבר פרש"י בזבחים (דף פג) (ששם מובא ברייתא זו) שמה שנזכר ונשרפין בבית הדשן כדי נסבא שזה כתוב במקומו בפר כהן משיח. ושעירי עבודה זרה למד (שם סימן רנו) ממה שכתוב "חטאת הקהל הוא"] ורבי (ובגמרא גרס ר' מאיר) אומר שזה נלמד ממ"ש "אשר הובא את דמם לכפר" שהוא מיותר, שאין שם רק פר חטאת ושעיר חטאת אחד, ומפורש שמַזה מדמן לפנים. ובא ללמד שמטעם שהובא דמו לפנים – מטמא בגדים, והוא הדין כל שדמן מובא בפנים. ומפרש בגמרא שר"י יסבור כר"ש (בספרא צו סימן עה) וצריך מלת "לכפר" לגזירה שוה דשם. ורבי יסבור כר"א שם עיי"ש. וממ"ש "לכפר בקדש" ולא אמר "אשר הובא את דמם בקדש" למד שרק אם כפרו כמצותן, וכמו שנזכר בזבחים (דף קד), עיי"ש.

סימן סח

יוציא אל מחוץ למחנה ושרפו: אי אפשר לפרש שישרוף חוץ למחנה אחת שהוא מחנה שכינה, והלא התבאר בפר כהן משוח ופר העדה שישרוף חוץ לג' מחנות,

ושני אלה נלמדים זה מזה לכל דבר כנזכר בסימן הקודם ובסדר ויקרא שם. ועל כן פירשו חוץ לג' מחנות, ותפס "חוץ למחנה" שכיון שיצא חוץ למחנה אחת מטמא בגדים. (כן פירשו בספרא ומובא ביומא דף סח וזבחים דף קה). ולפי זה צריך לומר שמה שכתוב "והשורף אותם יכבס בגדיו" – כשהוא עוסק לשרוף, הגם שאינו שורף עדיין, כי מצאנו פעמים רבות שייחס הפעולה אל הפועל תיכף כשמוכן לעשות הפעולה אף שאינו עושה עדיין – "וישמע ראובן ויצילהו מידם", "וילך פדנה ארם ויצא יעקב מבאר שבע" שפירוש "וילך" שהכין את עצמו ליילך, וכן "ויעבר את המעבר יבק ויקחם ויעבירם את הנחל", "יין ושכר אל תשת בבואכם אל אהל מועד" רצונו לומר כשתרצו לבא. וכן השתמשו מטעם זה בפעלים הרבה על מחשבת הפועל לבד – "וישכב את בלהה פלגש אביו", "אשר ישכבון את הנשים הצובאות", "אז יבנה שלמה" כמו שאמרו חז"ל בשבת (דף נו). וכן פירוש "הכהן המחטא אותה יאכלנה" – יחלקנה (זבחים צט.) פירוש שיהיה מוכן לאכלה. "ואם האכל יאכל מבשר זבח שלמיו" – שחשב לאכול. וגם בלשון חז"ל כמ"ש בשבת (דף פו) נתינה קאמרת או ראויה קאמרת?. וכבר כתבתי הרבה כיוצא בו בסדר ויקרא (סימן פא) על "והקטיר המזבחה". ומ"ש מכאן אמרו וכולי הוא משנה בזבחים שם.

סימן סט

ושרפו באש את עורותם: ינתחנו אחר הוצאה קודם שריפה כמו בפר כהן משוח ופר העדה כיון שלמד זה מזה לכ דבר כנ"ל, הוא הדין לענין זה. ושם מבואר שינתח אחר שריפה, כן פירשו בספרא (מובא ביומא דף סח וזבחים דף נ) ופרשתי דרך הלימוד (סדר ויקרא סימן רלג) שלפי מה שבארנו שם לא קשיא קושיית התוס' שם דהוה למד מלמד, עיי"ש והבן.

סימן ע

והשורף אותם: מבואר אצלי בגדרי שמות הנרדפים **דלק בער יצת** מציינים איכות ההדלקה וההבערה שמאחיז האור ומדליקו או מאחז האור בעצים ומבעירם ובאו על זה כמה לשונות. אבל פעל **שרף** מציין שריפת הדבר עצמו ובא גם על דברים שאין האור נאחז בהם עצמם רק נשרפים על ידי עצים ודומיהם. ויש הבדל פרטי בין

"שרף" ובין "אכל" שפעל "אכל" מציין פעולת האש עצמו שאוכל ומכלה את הגשם, ופעל "שרף" מציין פעולת האדם המסבב שריפת העצם. וזה שנאמר בספרא (מובא ביומא דף סח וזבחים דף קו) השורף – ולא המצית את האור, כי על זה הונחו לשונות "מבעיר" "מדליק" "מצית". ולא המסדר את המערכה שעל זה הונח פעל "ערך" וכדומה. וכבר התבאר (באילת השחר כלל קל) שבכל מקום שאמר מלת "אותם" מציין גוף הפעול ביחוד כי היה לו לומר "ושרפם" בכינוי וסבירא ליה לר' יהודה שבא למעט השורף משנעשה אפר שלא יקרא "השורף אותם" רק שורף אפרם, כמ"ש "ואסף את אפר הפרה". ור' שמעון חולק על מה שהתבאר (בסימן סח) לשיטאת ר' יהודה שמ"ש "והשורף אותם" היינו המכין את עצמו לשרוף, שר' יהודה הכריח זה ממ"ש "מחוץ למחנה" שהוא מחנה אחת, ור' שמעון דעתו שמ"ש "מחוץ למחנה" פירושו חוץ לג' מחנות שלמד לה מפר כהן משיח. ותפס לשון "חוץ למחנה" ללמוד גזירה שוה מפה לפרה אדומה (כמ"ש בזבחים קה וביומא דף סח). וסבירא ליה דאין מטמא בגדים עד ששורף ממש, וזה משיצית האור ברובם. וגם במ"ש מלת "אותם" סבירא ליה שמשניתך הבשר אינו קרוי "שורף אותם" שאז הגם שלא נקרא בשם "אפר", נקרא בשם "דשן" כמו שבארנו בפר' צו (סימן יא), עיי"ש, ולא קרוי "אותם". ובגמ' יש גורסים ר' אלעזר בר' שמעון.

סימן עא

והיתה לכם לחוקת עולם: במלת "לכם" מדייק ולא לאחרים, שלא נתן מצוה זאת רק לישארל. ומה שכתב "לחק עולם" – לבית עולמים יתבאר ב"פ אמור סימן ??. ומ"ש "בחדש השביעי" – יכול כולו רצונו לומר שהלא כבר באר זה בפרשת אמור ובפר' פנחס שיהיה בעשור לחדש השביעי, בכל זאת הוצרך לבאר זה גם כאן דאי לאו כן נטעה שאם לא עשאו בעשור יוכל להשלים זה בכל ימי החדש.

סימן עב

תענו את נפשותיכם: הנה העינוי יבא על כל דבר שהוא צער אל הגוף אשר ירגיש בו הכנעת כחות נפשו, אם עבודה כבדה ביותר – "למען ענותו בסבלותם", אם על ידי דרך מיגע – "עינה בדרך כחי". וכן על ידי רעבון, צמאון , עינוי מתשמיש וכדומה

– כל דבר שיש בו צער. והתורה לא בארה במה יענה את נפשו, ואי אפשר שיהיה כולל כל העינויים שאם כן יכלול גם כן שיעשה מלאכות כבדות וזה אסור דכתיב "וכל מלאכה לא תעשו". ועל כרחך כוונה התורה שיהיה העינוי דוגמת המלאכה שהוא בשב ואל תעשה. ולכן כתב בפר' פנחס "ועניתם את נפשותיכם כל מלאכה לא תעשו" שמ"ש "כל מלאכה לא תעשו" הוא מיותר, שכבר אמר זה ארבעה פעמים לד' דרשות כמו שיתבאר (בסימן שאחרי זה), וגם דייק לומר "כל מלאכה" בלא וי"ו החיבור שבא **לפרש את העינוי** – שיהיה בשב ואל תעשה, דוגמת המלאכה. וז"ש בברייתא שמובא בגמ' יומא (דף עד:) מקיש עינוי למלאכה. מה מלאכה בשב ואל תעשה אף עינוי [ומקשה ונימא היכא דיתיב בשמשא וחיים ליה לא נימא ליה קום תוב בטולא? ותירץ דומיא דמלאכה. מה מלאכה לא חלקת בה (שהוא לא תצויר בקום ועשה) אף עינוי] וזה שכוון גם בספרא יכול ישב לו בחמה ת"ל כל מלאכה לא תעשו רצונו לומר – ומקיש עינוי למלאכה. ושואל: אסרתי לך במקום אחר מלאכה ואסרתי לך במקום אחר עינוי. מה מלאכה אסרתי לך ממקום אחר וכולי. ר"ל שאם כן נאמר שהוקש בכל מילי למלאכה וכמו שהמלאכה יצויר בו שיתחייב עליו כרת ממקום אחר כמו העושה מלאכה בשבת אף עינוי אכילה היינו שלא יאכל דבר שחייב עליו כרת במקום אחר, והם פיגול ונותר. והשיבו שלכן נכתבו שש עינויים בתורה, כי יצויר בזה שש מדרגות: (א) אכילת דבר שיש בו כרת (ב) מיתה בידי שמים שקל מכרת (ג) איסור לאו (ד) אכילת רשות (ה) אכילת מצוה (ו) אכילת דבר שמניעת האכילה הוא בלא תעשה, והם קדשים שמוזהר לאכלם בלאו דבל תותירו. ומרבה שגם כל אלה לא יאכל (וזה פירוש משנה א' ב' ג') ומ"ש דבר אחר תענו את נפשותיכם וכולי בגמ' גריס ואם נפשך לומר ומפרש מפני שיש לומר שבעריות משתעי קרא ר"ל דיש לומר שיהיה העינוי מתשמיש, והוא דומה גם כן למלאכה שהוא רק בשב ואל תעשה ובו יש לומר גם כן דצריך שש עינויים, כי יש עריות שחייבים מיתת ב"ד, ויש שחייבים כרת לבדו, ויש באיסור לאו, ויש בעשה, ורשות, ומצוה כגון יבמה. על זה אמר ת"ל תענו את נפשותיכם ור"ל כי אחרי העיון במקרא נמצא שכל מקום שייחס עינוי אל הנפש הוא תמיד מאכילה ושתיה – "ענתי בצום נפשי" (תהלות לח), "ענינו נפשינו

ולא תדע", "יום ענות אדם נפשו" (ישעיה' נח) כי אחר שקיום הנפש בגוף הוא על ידי אכילה [כמו שמיחס תמיד אכילה אל הנפש – "נפש כי תאכל כל דם", "נפש שבעה", "נפש רעבה" (משלי כ"ז:ז'), "באוכל להשיב נפש" (איכה א':י"א), "ונפש נענה תשביע" ודומיהם רבים] כן ייחס העינוי אליה וז"ש עינוי שיהיה בבית נפשותיכם. ובגמ' גריס גירסא אחרת וגי' הספרא מחוורת כפי הפשט. וזה אתיא כר' יוסי בנדרים (דף עט) דסבירא ליה דרחיצה איננה בכלל עינוי נפש. ורבנן דסבירא להו שהוא בכלל ידרשו כר' ישמעאל, ור' ישמעאל (במשנה ד) למד לה מן "ויענך וירעיבך". ובגמ' מקשה עליו ונילף מ"אם תענה את בנותי"? דנים עינוי דרבים מעינוי דרבים ואין דנים עינוי דרבים מעינוי דיחיד. ונילף מעינוי דמצרים דכתיב "וירא את ענינו" ואמרינן זו פרישת דרך ארץ? דנים עינוי בידי שמים מעינוי בידי שמים ואין דנים עינוי בידי שמים מעינוי בידי אדם. פירוש דבריה: כי העינוי יהיה לפי מזג האדם המתענה. הענוג והרך יתענה אם יחסר לו אבקת רוכל ובשמים שרגיל בהם, האמון עלי תולע יתענה אם ילבש בגד עב, והעצל יתענה במלאכה כל שהוא, והכפרי לא יתענה בכל אלה. לכן אין דנים עינוי דרבים מעינוי דיחיד כי יצויר שהיחיד יתענה בדבר שאינו עינוי לשאר בני אדם. וכן אין דנים עינוי בידי שמים מעינוי בני אדם כי הגם שפרישת דרך ארץ היה עינוי כולל במצרים הוא משום שהיתה על ידי שליט אכזר שמנעם מתשמיש בעל כרחם. ובכל זאת יצויר שימנע אדם את עצמו מתשמיש בעבור מצות ה' משום קדושה ופרישות ולא יהיה זה לו לעינוי. ואם כן לא מצאנו שיהיה עינוי כולל לכל מיני אנשים רק עינוי דרעבון כמ"ש "ויענך וירעיבך" שהיה עינוי על ידי שמים וכולל לרבים. וכוון שמצות "ועניתם את נפשותיכם" הוא מצוה כוללת לרבים, לא נוכל לומר רק עינוי דאכילה. וביומא (דף עו) אר"ח שחמשה עינויים כנגד ה' עינויים שבתורה [בתוס' הקשו הלא ששה הם, וכבר הקשה כן בירושלמי ואמר ואחד מוסף. פירוש – אחד כתוב במוסף דפנחס וזה לא חשיב בגמ' דידן] ועיין בספר יראים (מצוה קיח).

סימן עג

וכל מלאכה לא תעשו: כל עסק שיתעסק האדם לפעול איזה דבר לצורך תכלית מיוחד נקרא **מלאכה**, וכשיש בה טרחה יתירה ועמל הגוף נקרא **מלאכת עבודה**.

וביום טוב אמר תמיד "כל מלאכת עבודה לא תעשו" כי כבר הקילה התורה ביום טוב והתירה מלאכת אוכל נפש ולא אסרה רק "מלאכת עבודה" כמו חרישה וזריעה וכדומה שהעבודה הוא לרוב במלאכת מחובר – עובד אדמתו, עובד שדהו וכדומה. ותפס "עבודה" למשל, שמלאכה הדומה למלאכה שיש בה עבודה אסורה ביום טוב אבל מלאכה שיעשה לאוכל ביתו הוא מלאכה ועסק סתם, לא עבודה. אבל בשבת ויום הכפורים כתיב "כל מלאכה" ויש מלאכה סתם ויש מלאכת מחשבת דהיינו מלאכת אומן כמו מלאכת המשכן שהיה מלאכת חרש וחושב ורוקם, ושבת והוא הדין יום הכפורים שכתוב בהם "מלאכה" סתם למדינן ממשכן שאין אסור רק מלאכה שיש עמה מחשבה. והנה זה נאמר ביום הכפורים חמשה פעמים: אחד כאן, ושלשה פעמים בפר' אמור, ופעם אחד בפר' פנחס. וכבר אמר בסימן הקודם שמ"ש בפר' פנחס "כל מלאכה לא תעשו" צריך לאקושי עינוי למלאכה. ומ"ש כאן "כל מלאכה לא תעשו" צריך לאזהרה. וג' פעמים שבפר' אמור צריך אחד לעונש ואחד לדרוש שבמשנה ו' שמרבה כל מלאכה אף מקצת המלאכה [כי שם "מלאכה" סתם נופל רק על דבר שנגמר כולו, ומרבה ממלת "כל"] ואחד לדרוש שבמשנה ז' – לרבות מלאכת מצוה. ומה שמרבה במשנה ח אף אות א' הוא ממלת "כל" שמיותר, וכר"י שחצי שיעור אסור מן התורה. עוד נזכר גבי יום הכפורים שני פעמים "שבת שבתון", פה ובפר' אמור, ואסמכו חכמים עליו את השבותין כי הכפל "שבת שבתון" מורה שביתה לגמרי ולדעת חז"ל נון האמנתי"ו הנוסף בסוף השם מורה על חוזק הדבר שהשם מורה עליו כמו שאמרו בפסחים (דף קיח.) ובבראשית רבה (פרשה כ) קשה מזונות כפלים כיולדה. ביולדה כתיב "בעצב תלדי בנים" ובמזונות כתיב "בעצבון תאכלנה". וכן "שבתון" מורה השביתה הגמורה ואסמכו – (א) שביתה מדבר הרשות, (ב) מדבר מצוה, כמו שחשב בביצה (דף לו).

סימן עד

האזרח: ידוע מה שאמרו חכמי הלשון כי כל שם עצם כללי יתכן שיבא בכלל וביחוד. והכלל גם כן יתכן שיבא בלשון יחיד ובלשון רבים. אך כשיבא כל המין בלשון יחיד מנהג הלשון להוסיף ה"א השימוש בראש, המורה על כללות המין כמו "וירא ה'

כי רבה רעת האדם" רצונו לומר כלל המין ר"ל כל האדם. "החכם עיניו בראשו" – כל חכם. ואם יבא שם העצם ביחוד ר"ל על עצם פרטי אחד, לא יתכן שיבא השם בה' כי אם בהיות הפרטי ההוא נודע והרי הוא ה"א הידיעה. לפי זה אם היה אומר "אזרח", בלא ה"א, היה שם יחיד זכר, ומוציא נקבה, כדרך כל שמות זכרים. אבל כשאמר "האזרח", בה"א, כיון שאי אפשר שתהיה ה' הידיעה, על כרחנו הוא שם המין ורצונו לומר כל אזרח, וגם נקבה בכלל. וז"ש בספרא האזרח לרבות הנשים. וכן אמר לקמן (פרק יג משנה יח) על "האזרח" דגבי עריות שמרבה נשים. וכן בספרא (אמור פרק יט משנה ז) "כאזרח" לרבות נשים [ר"ל כי כ"ף "כאזרח" נקודה בקמ"ץ שדינו כאילו כתוב "כהאזרח", בה"א]. אמנם בספרא (שם פרק יז משנה ט) על "כל האזרח בישראל ישבו בסכות" אמר וז"ל אזרח – זה אזרח. "האזרח" – להוציא את הנשים. "כל האזרח" – לרבות את הקטנים. "בישראל" – לרבות גרים ועבדים משוחררים. וכבר תמהו חכמי הש"ס על סתירה זאת בסוכה (דף כח) והשיבו שגבי סוכה הלכתא וקרא למי לי? לרבות את הגרים פירוש: שקבלו הלכה למשה מסיני שמ"ש גבי סוכה "האזרח", בה"א, לא בא כמו בכל מקום על שם המין, רק בא על הכוונה לעשות מן השם דמות פעל. כי שם "אזרח" הוא מענין השרשה כמו "כאזרח רענן" וכתב הרד"ק בשרשיו האזרח הוא התושב והקדמון בעיר כי הוא מגולה לכל ונודע הוא ומשפחתו (כי "זריחה" הוא מענין גילוי כמו "והצרעת זרחה במצחו") וכן "כאזרח רענן" העץ הלח ורטוב שהוא מגולה ונראה ביופיו ולחלוחו. והגר הוא מכוסה, לא נודע הוא ומשפחתו. ויש לפרש הטעם שהכריחו לשנות פירוש שם "האזרח" שגבי סוכה מבכל מקום משום דגבי סוכה לא היה צריך קרא לרבות נשים, אי משום דתשבו כעין תדורו איש ואשתו (לאביי בקדושין דף לד), אי משום שיש ללמוד גזירה שוה מחג המצות לרבא שם וכמ"ש בגמ' שם וכמו שאמרו התוס' (שם ע"ב ד"ה בד"א). ולפי זה יש חילוק בין "אזרח הארץ" ובין "אזרח בישראל". ש"אזרח הארץ" מוציא הגר ואמר תמיד "כגר וכאזרח הארץ" אבל "האזרח בישראל" כולל גם הגר שהגם שאינו "אזרח הארץ" הוא "אזרח ישראל" וכאחד מהם מצד שהתחבר אל דתם וז"ש בספרא "בישראל" לרבות גרים ופירוש "האזרח בישראל" – אשר התישב

ונודע בישראל וממילא אינו שם המין רק שם יחיד זכר ומוציא נשים. ובזה תבין דברי הספרי (שלח פסקא קיא) על מה שאמר שם "האזרח בבני ישראל ולגר הגר בתוכם". "האזרח בבני ישראל" למה נאמר? לפי שהוא אומר "כל האזרח בישראל ישבו בסוכות" שומע אני אף הנשים במשמע...ת"ל "בבני ישראל" זה בנה אב כל מקום שנאמר "אזרח" בזכרים הכתוב מדבר. והכי פירושו. שקשה לו, אחר שבכל מקום אמרינן שאזרח בלא ה"א הוא שם יחיד זכר ומוציא נשים, רק כשכתוב בה"א הוא שם המין ונשים בכלל, ומפני זה הוצרך לכתוב כאן "בני ישראל" למעט נשים בל נטעה לרבות נשים מן ה"א של "האזרח". על זה הקשה למה נאמר, שהיה לו לומר "אזרח" בלא ה"א ולא יצטרך למיעוט של "בני ישראל". והשיב דגם אם יכתב "אזרח" בלא ה"א נוכל לטעות משום דבסוכה כתוב "האזרח" בה"א וממעט נשים כפי הלכה למשה מסיני, ומשם נוכל לטעות לומר בכל מקום בהפך, שאם כתוב "אזרח" בלא ה"א, גם נשים בכלל, ושלכן כתוב בה"א, "האזרח" להורות על הידוע דהיינו זכר, להוציא נשים, כמו שהוא בסוכה. לכן כתב פה "האזרח בבני ישראל" שמדהוצרך "בני ישראל" למעט נשים מבואר שממה שכתב "האזרח" הייתי מרבה נשים, כי "אזרח" בלא ה"א הוא רק זכרים ו"האזרח" בה"א מרבה נשים, ומכאן למדינן בנין אב לכל מקום ש"אזרח" בלא ה"א – בזכרים הכתוב מדבר ושלכן כתב בכל מקום "האזרח" לרבות נשים, ורק בסוכה לבד פירושו משונה מהלכה למשה מסיני. וכיון שמ"ש "האזרח בבני ישראל" אינו שם כדמות פעל רק שם המין, נוכל לומר ש"בני ישראל" ממעט גרים כמו שבארתי כלל זה בסדר ויקרא (סימן קצא) ולכן הוסיף "ולגר הגר בתוכם".

סימן עה

והגר הגר בתוככם: יש הבדל בין הה"א של שם "האזרח" ובין הה"א של שם "הגר" כי הה"א של שם "האזרח" היא ה"א המחלטת ופירושו כל אזרח (כנ"ל סימן הקודם) אבל הה"א של שם "הגר" היא ה"א הידיעה כי יש גר תושב וגר צדק ושניהם נקראים בשם "גר" כמו "לגר אשר בשעריך תתננה ואכלה" שהוא הגר תושב. ובמכלתא (פר' יתרו) "וגרך אשר בשעריך" זה גר צדק. או אינו אלא גר תושב...כשהוא אומר "וינפש

בן אמתך והגר" – הרי גר תושב. אמור וכן הוא ביבמות (דף מח:) על "וינפש בן אמתך והגר" זה גר תושב וכולי. ובספרא קדושים (פ"ג משנה ד) "לעניים ולגר" יכול לגר תושב? ת"ל "ללוי". ושם (פ"ח משנה ב) "כאזרח מכם יהיה לכם הגר" – מה אזרח שקבל עליו דברי התורה אף גר. וכן בפר' אחרי פרק יב על "כל נפש אשר תאכל נבלה וטריפה באזרח ובגר" מבואר שנוכל לטעות ש"גר" הוא גר תושב. ולפעמים אמר "גר תושב" בפירוש שלא נטעה שגר הוא גר צדק כמ"ש בספרא בהר (פ"ה משנה א ושם פרק ח) "גר תושב". "גר" – זה גר צדק. "תושב" – זה אוכל נבילות. כי שם "גר" לא הונח מצד הדת רק מצד שגר בארץ לא לו, אם ברחוק או בקרוב – "ויהי איש גר בירכתי הר אפרים" (שופטים י"ט:א'), "והוא גר בגבעה" (שם), הוא בקרוב. "כי גר יהיה זרעך בארץ לא להם", "גר הייתי בארץ נכריה", הוא ברחוק. והכנענים שהשלימו עם ישראל וקבלו מס ועבדות ושלא לעבוד עכו"ם (לדעת הרמב"ם מהלכות מלכים) היו גר תושב. והבא שם מרחוק שמסתמא התגייר היה גר צדק. ושניהם נקראים "גרים" סתם. ולכן אמר "הגר", בה"א הידיעה, שהוא גר צדק דוקא. ולפי זה משם "הגר" אי אפשר לרבות נשים (כמו שריבה משם "האזרח" כנ"ל) כי הוא שם זכר פרטי. לכן הוסיף הפעל "הַגָּר" שהפעל מורה שהחיוב מוטל עליו מצד שגר ביניהם, לא מצד השם "הגר" שהוא מיוחד לזכר, רק מצד פעולת הגרות שאין הבדל בזה בין זכר לנקבה שכן תמצא בכל מקום שמן השם הייתי ממעט נשים מרבה להו מן הפעל שמורה שהפעולה מסבבת החיוב מבלי הבט מי הפועל זכר או נקבה. ומה שכתב "בתוככם" – לרבות נשים ועבדים הוא על פי ההבדל שהיה לחז"ל בין כשאומר "הגר בתוככם" ובין כשאומר "הגר אתכם". שלשון "הגר אתכם" מורה על שנתגייר מקרוב, ולשון "הגר בתוככם" מורה שנתגייר זה ימים רבים, שכן אמרי בספרי (שלח פסקא קח) על "וכי יגור אתכם גר או אשר בתוככם". "וכי יגור אתך" – אין לי אלא גר המתגייר (פירוש המתגייר מעכשיו). גר שנתגייר מנין? ת"ל "או אשר בתוככם". ובזה תבין מה שבמכלתא (פר' בא(ובספרי על "וכי יגור אתך גר ועשה פסח" מצריך לימוד שלא נטעה שגר שנתגייר יעשה פסח מיד, עיי"ש, כי יש לטעות כן ממ"ש "וכי יגור אתך" שמורה בעת שנתגייר. ועל פי זה אמר כאן שבמה שכתב "הגר בתוככם"

מרבה עבדים, שהם בתוכם מכבר והם בתוכם ממש, כי הם קנין אדוניהם. ודרוש זה שדריש "הגר" – לרבות נשים. "בתוככם" – לרבות נשים ועבדים תמצא עוד בספרא (אחרי פרק י) גבי שחוטי חוץ, ושם (פרשה ח) גבי דם, ושם (פרק יא) גבי כיסוי דם, ושם (פרק יג משנה יב) גבי עריות, וקדושים (פרשה י) גבי מולך, אמור (פרשה ז משנה א) גבי בעל מומין, ובספרא (אמור פרשה ז) "הגר בישראל" – לרבות נשים ועבדים כמ"ש "בישראל" הוא כמו "בתוככם" (ומ"ש נשים ועבדים, נשים אגב שטפא דלישנא נקיט שכבר ריבה להו מן "הגר") ועיין מ"ש בספרא אמור (פרק יט משנה ז) על "כגר כאזרח" ומה שבארנו שם.

סימן עו

כי ביום הזה יכפר עליכם: לפי הפשט יכפר על ידי קרבנות היום, שכפרה בא תמיד עם הקרבנות. וב' "ביום" הוא ב' הזמן כמו "בבקר" "בערב" "בחדש" "בשנה" ודומיהם. אבל ממ"ש "ועניתם את נפשותיכם כי ביום הזה יכפר" ואיך תלוי העינוי בכפרת הקרבנות? מבואר ממלת "כי" שגם היום עצמו מכפר, שלכן יתענה ויכנע בו ביום וישוב בתשובה. ובצד זה, ב' של "ביום" הוא ב' הכלי – מציין הדבר המכפר כמו "וכפר עליו באיל האשם", וכן בהיום יכפר – שעל ידי היום עצמו יכפר.

סימן עז

יכפר עליכם לטהר אתכם מכל חטאתיכם לפני ה': הלשון בלתי מסודר שראוי לאמר "יכפר עליכם לפני ה' לטהר אתכם מכל חטאתכם" דהא "לפני ה' " מוסב על הכפרה. ולכן דרש ר' אלעזר בן עזריה (פה ובמשנה דפרק בתרא דיומא) ש"לפני ה' " מוסב כל "מכל חטאתכם" – החטאים שהם לפני ה', היינו שבין אדם למקום, לא חטאת האדם לאדם.

סימן עח

שבת שבתון היא לכם ועניתם את נפשותיכם: ה**שביתה** היא ההפסק והביטול מעסק שהתמיד בו, ויצויר שיפסוק ושיבות ממלאכתו ועסקיו שעסק בהם בחול, ויצויר שיפסק וישבות מעסקי הגוף – אכילה ושתיה רחיצה תשמיש – שהם עניני חול. וכשאמר "שבתון" אצל מלאכה הוא שביתה ממלאכה, וכשאמר זה אצל "עינוי" הוא

השביתה מעסקי גופו וצרכיו. וכבר אמרנו (בסימן עג) ששם "שבתון" בתוספת נו"ן מורה לחז"ל על שביתה גמורה ויתירה ודרש גם לענין עינוי שיהיה שביתה החלטית מכל עניני הגוף. וכבר בארנו (באילת השחר כלל קלט) שמלת "הוא" שבא עם התואר הוא מיותר ונדרש תמיד למעט זולתו, ופה ממעט שבת בראשית שבו לא ישבות רק ממלאכה, לא מצרכי גופו. ובמה שהוכפל מלת "הוא" בפרשת אמור דרש ר' יוסי הגלילי בחולין (דף קב) ששבת ויום הכפורים ועשה מלאכה חייב על שבת בפני עצמה ויום הכפורים בפני עצמה ר"ל שהוא "שבתון" בפני עצמה. ופסקא זו נשנית שנית בספרא אמור (פרק יג משנה ד) ואין שם מקומו.

סימן עט

וכפר הכהן אשר ימשח אותו: אחר שגמר כל מצות היום שב לאמר בל תחשב שרק אהרן לבדו יעשה כן כל ימי חייו, אחר שכל הפרשה אמורה באהרן, כי המצוה הזאת נוהגת על ידי כל כהן גדול אשר יעמד תחתיו וז"ש "וכפר הכהן אשר ימשח אותו". והוסיף "ואשר ימלא את ידו" שהמלואת יד הוא בבגדים כמ"ש "ובגדי הקדש אשר לאהרן יהיו לבניו אחריו...ולמלא בם את ידם" (שמות כ"ט:כ"ט) ושעל זה אמר "ולבש את בגדי הבד" ר"ל שבזה ימלא את ידו. וממה שכפל מלת "אשר" - "אשר ימשח..ואשר ימלא" מבואר שהוי"ו הוא וי"ו המחלקת ופירושו או אשר ימלא (שאם היה וי"ו המחברת היה צריך לומר בלא מלת "אשר" כמו "לכל הבהמה אשר היא מפרסת פרסה ושסע איננה שוסעת" ולא יכפול מלת "אשר" רק אם בא בחלוקה כמו "אשר ישחט במחנה או אשר ישחט מחוץ למחנה" או אם מלת "אשר" השני מגביל את הראשון ונכתב בלא וי"ו כמו "אשר יגור בתוכם אשר יעלה עולה או זבח") ובא לומר שהכהנים הגדולים שיעמדו מימות יאשיה ואילך, שנגנז שמן המשחה, יכפרו גם כן. והנה מה שכתב "וכפר הכהן...וכפר את מקדש הקדש" למה כפל פעל "וכפר"? שהיה לו לומר "וכפר הכהן...את מקדש הקדש"? או יאמר "והכהן אשר ימשח...יכפר את מקדש הקדש"? פירשו חז"ל משום שהמלואת יד, שהוא החינוך בבגדים, היה כל שבעה כמ"ש "ובגדי הקדש אשר לאהרן יהיו לבניו אחריו..ולמלא בם את ידם שבעת ימים ילבשם הכהן..." ואם כן נאמר שרק כהן שנתרבה שבעה. ומנין לכהן המתמנה באותו היום אם אירע בו פסול

בכהן גדול? לכן כפל פעל "וכפר" שמצד זה הכתוב נחלק לשני מאמרים – (א) וכפר הכהן אשר ימשח או אשר ימלא את ידו לכהן תחת אביו, ומלת "אביו" מנוקד באתנח (ב) ומוסיף שגם ולבש את בגדי הבד וכפר את מקדש הקדש, שגם אם לא נתחנך במילוי יד כל שבעה, ילבש בגדי הבד ויכפר (ומה שכתב ת"ל וכפר הכהן כיון על מה שכפל "וכפר הכהן...וכפר)

סימן פ

ומלא את ידו לכהן תחת אביו: ממ"ש "לכהן תחת אביו" מבואר שראוי שבנו של הכהן גדול יעמד תחתיו. והנה אם היה המילוי יד בבגדים לבד היה לו לומר "ומלא את ידו ולבש את בגדי הבד לכהן תחת אביו", וכמו שאמר (אמור כא י) "ומלא את ידו ללבוש את הבגדים. ועל כרחנו שמילוי זה אינו בבגדים לבד רק שיהיה בו הכנה עצמיית שיהיה ראוי לכך כמו מ"ש (דה"ב כט) "ויהללו עד לשמחה ויאמר חזקיה אתם מלאתם ידכם לה' " ובדרך המליצה הוציאוהו גם כן על מילוי מקומו ומדרגתו שאחד משימושי מלת "יד" הוא על המקום – "ויד תהיה לך מחוץ למחנה", "רחבת ידים", "ראו חלקת יואב אל ידי", "בלכתו להשיב ידו בנהר פרת" ותרגומו לאשואה תחומיה. וכן רבים כמ"ש הרד"ק בשרשו. ופירוש "מלא את ידו" את מקומו והיינו מדרגתו כמו שכתב במורה נבוכים (חלק א בשתופי שם "מקום"). ומה שכתב במשנה ו' מבואר במשנה ריש יומא ובגמ' שם.

סימן פא

ולבש את בגדי הבד בגדי הקדש: מה שכתוב "בגדי הקדש" מיותר שכבר אמר בתחלת הפרשה "בגדי קדש הם" וכבר בארנו (צו סימן יח ולמעלה סימן יב) שנמצאו בתורה שמונה פעמים שם "בד" וכולהו לדרשה (ממה שקראם בשם "בד", לא "שש" או "פשתים"), ועוד נמצא שני פעמים "בגדי הבד" – מ"ש (פסוק כג) "ופשט את בגדי הבד אשר לבש בבואו אל הקדש" ומה שכתוב פה "ולבש את בגדי הבד". ובא ללמד שיחליף כלים אחרים פחותים מהראשונים להוצאת כף ומחתה. ולכן אמר "ופשט את בגדי הבד אשר לבש בבואו אל הקדש" היינו בגדים השנים שלבש שנית בבואו שנית אף שהם פחותים מהראשונים בכל זאת יהיו של בד. ופה רמז שגם בגדי הבד

האלה יהיו של קדש כי לא למדנו ממ"ש "בגדי קדש הם" רק לבגדים שלבש שחרית שבם מדבר שם [וביומא (דף לד) למד דכלים של שחרית עדיפי דאמר קרא בד בד מובחר שבבד אך הספרא לשיטתו שדרש ד' פעמים "בד" לדרשא אחרינא (למעלה סימן יב)]

סימן פב

וכפר את מקדש הקדש ואת אהל מועד ואת המזבח יכפר: מוסב למעלה שגם הכהן אשר יתרבה בבגדים לבד יכפר כל הכפרות שאהרן מכפר וחשבם בפרטות – (א) "את מקדש הקדש", לדעתי שם "מקדש" סמוך אל שם "קדש" ורצונו לומר קדושת הקדש היינו, מה שמעל בקדושת קדש קדשים שנכנס שם בטומאה (כשיטת רש"י יומא דף סא, שבועות יג:, מנחות צב, חולין קלא:). (ב) יכפר את אהל מועד (ג) את המזבח. אולם מה שכפל שנית פעל "יכפר" פירשו חז"ל משום דכל אלה נעשו כפרתם במקומם – הזיית בין הבדים כְּפָרה על לפני ולפנים, והזיית הפרוכת בהיכל כְּפָרה על ההיכל. וממילא כְּפָרה גם על טומאת מזבח הזהב שהיה בהיכל ולמה הזה שנית על מזבח הזהב? למדו שהזיה שעל מזבח הזהב היה לכפר על העזרות ובזה מ"ש "את אהל מועד ואת המזבח יכפר" נמשך לשתים – (א) ואת אהל מועד ואת המזבח – שעל ידי כפרת האהל מועד מכפר על המזבח (ב) ואת המזבח יכפר – שעל ידי המזבח יכפר כפרה אחרת על העזרות, שזה גדר פעל הנכפל להוליד משפט בפני עצמו כמו שבארנו כמה פעמים (ובמה שכתבנו יתישבו קושיית התוס' מנחות צב ד"ה וכפר, שבועות יג ד"ה וכפר, עיין והבן)

סימן פג

על הכהנים ועל כל עם הקהל יכפר: מ"ש "עם הקהל" ולא אמר "ועל הקהל" משום דשם "קהל" בא מגביל נגד שם "הכהנים" ובאמת גם הכהנים בכלל קהל, דאף למ"ש רבא בהוריות (דף ו:) דרק שבט לוי אקרי קהל, לא כהנים הוא רק לענין שיביאו פר בהוראה, וכמו שאמר רבא בעצמו בקדושין (דף עג) דגר נושא ממזרת כר' יוסי דחד קהל ממעט כהנים (וכמו שהאריך בזה ובקיום ג"י הישינה שהיה בלשון רש"י בדברי רבא שגרס וכהנים אקרי קהל בספר הורה גבר עיי"ש באורך) ולכן הוצרך

לומר "עם הקהל", שהכהנים לא אקרי בשם "עם הקהל", והוא מגביל היטב נגד שם "כהנים". כי שם "עם", הגם שמובנו הרחב כולל כולם כמו שבארנו (ויקרא סימן רפ, ושמיני סימן ח), בכ"מ [נ"ל **צ"ל בכל זאת- דניאל המעתיק**] בהבנה המדויקת מוציא כהנים ולויים. וכיון שאמר "עם הקהל" הרי בא שם "עם" לתאר שם "קהל" ובזה בא בהבנה המדויקת. [ובזה תבין מ"ש רב יוסף בהוריות שם שאני כהנים דאקרי קהל דכתיב "ועל הכהנים ועל כם עם הקהל יכפר" וכבר תמה בזה בתוספי הרא"ש דאדרבה ממה שהוציא הכהנים מכלל "עם הקהל" מבואר דכהנים לא אקרי קהל. ולמה שכתבנו מוכיח זה ממה שכתב "עם הקהל" כי שם "קהל" לבד כולל גם הכהנים ולכן הוצרך להוסיף שם "עם" שכהנים אינם בכלל עם] אולם גם הלוים (הגם שהם בכלל שם "קהל" כמ"ש רבא בהוריות שם) אינם בכלל שם "עם" לדעת הספרא (כמ"ש בחולין דף קלא:). ומנין לנו כפרה ללוים? פירשו חז"ל בספרא, מובא בש"ס שם, שלכן הוסיף פעל "יכפר" זה שלישית בכתוב זה להורות שכפר על כולם. ודעת ר' יהודה אחר שאמר "על הכהנים ועל עם הקהל יכפר" מבואר שהשוו כולם בכפרה אחת, והלא על טומאת מקדש יש לכל אחד כפרה בפני עצמו – הכהנים בדם הפר, וישראל בדם השעיר?! והיה לו לחלק ולומר "ועל הכהנים יכפר ועל כל עם הקהל יכפר". ועל כרחך שיש לפרשה כפרה כוללת והוא על ידי שעיר המשתלח שמכפר על כולם בשאר עבירות. ור' שמעון סבירא ליה שגם בשאר עבירות הם חלוקים בכפרותיהם. ודמו של פר מכפר על הכהנים בשאר עבירות ווידוי של שעיר המשתלח מכפר על ישראל (וכשיטתו הנ"ל סימן ?? דוידוי שעיר מעכב). ובכל זאת יצדק מ"ש כפרה אחת לכולם כי השוו בכפרה עצמה, הגם שכל אחד מכפר על ידי דבר אחר.

סימן פד

לכפר על בני ישראל מכל חטאתם אחת בשנה: ובפר' תצוה אמר "וכפר אהרן על קרנותיו אחת בשנה מדם חטאת הכפורים אחת בשנה יכפר" ונמצא על מ"ש ג' פעמים "אחת בשנה" ג' דרושים בש"ס: (א) בשבועות (דף ח) דריש מן "וכפר על קרנותיו אחת בשנה" כפרה אחת מכפר ואינו מכפר שתי כפרות ר"ל שדם שעיר הפנימי אינו מכפר על מה שדם שעיר המשתלח מכפר (ב) ממ"ש שנית "אחת בשנה"

דריש (שם) כפרה זו לא תהיה אלא אחת בשנה ר"ל שכפרת הפנימי אינו מתכפר על ידי שעיר המשתלח (כפרש"י שם שהוא עיקר) (ג) מה שכתוב פה "והיתה זאת לכם לחוקת עולם וכולי אחת בשנה" דרש ביומא (דף ס) ר' יהודה סבר כתיב "זאת" וכתיב "אחת". חד למעוטי בגדי זהב וחד למעוטי בגדי לבן בחוץ. ור' נחמיה סבר חד למעוטי בגדי זהב וחד למעוטי שירים דלא מעכבים. ובספרא פה דרש ג' דרשות אחרות, למעט שמה שעצם היום מכפר אף שלא הביא את השעירים הוא רק ביום הכפורים, וממעט מג' פעמים "אחת בשנה" – (א) פסח וסוכות, (ב) עצרת, (ג) ראש השנה. ואין פלוגתא בין הש"ס והספרא כי שני מיני הדרשות מוכרחים בלשון, כי מ"ש "אחת בשנה" חסר הנסמך והיה ראוי לומר "פעם אחת". וכשתבקר בתנ"ך תראה שאין מדרך הלשון לומר "אחת" בלא המתואר. למשל – "הקף את העיר פעם אחת" (יהושע ו), "לכד יהושע פעם אחת" (שם י). אם לא במקום שהמתואר נודע על ידי השם או הפעל הבא עמו כמו "בעשותה אחת ממצות ה' ", "אל אחת הערים", "אל אחת הכהונות" שפירושו מצוה ממצות, עיר מערים, כהונה מכהונות. וכן "לא יעננו אחת מני אלף" (איוב ט), "מענה אחת", "אחת דברתי" (שם לט), "אחת שאלתי" (תהלות) פירושו דבר אחד דברתי, שאלה אחת שאלתי. ומה שכתוב "אחת היא" (איוב ט), "אחת היא יונתי" (שיר ו) מלת "היא" הוא המתואר רצונו לומר היא אחת. רק שני זרים יוצאים מן הכלל – "אחת לשלש שנים תבא אני תרשיש" (מלכים א י כב), וג' פעמים "אחת בשנה" גבי יום הכפורים. ואחר שחסר המתואר שהוא מלת "פעם" דרשו חז"ל שפעל "וכפר" הוא המתואר, ופירושו וכפר אחת, אחת יכפר, לכפר אחת ר"ל כפרת אחת. ועל יסוד זה הונחו דרושי הש"ס. (ובמ"ש כאן "לכפר אחת" דרשו שהחוקה הוא הכפרה האחת ר"ל המיוחדת שאין דוגמתה והיא כפרה של בגדי לבן. ובמ"ש "זאת" שגדרו רק זאת חוקה לא זולתה, כמו שבארנו בפר' צו (סימן כג) באורך, יש שני מיעוטים וממעט ר' יהודה כדאיתא ליה ור' נחמיה כדאיתא ליה) אולם דרוש הספרא נשענים על הפשט שכפי הפשט יפורש בהכרח שחסר מלת "פעם" וכאילו כתוב "פעם אחת בשנה" [כי אם פירושו כפרה אחת היה לו לסמוך מלת "אחת" על "קרנותיו בשנה" וכן פה היה לו לומר "לכפר אחת על בני ישראל"]. ובזה דריש ג'

פעמים למעט שרק פעם אחת בשנה, לא פעמיים. ובכל זאת אחר שחסר מלת "פעם" והוא יוצא מדרך הדקדוק על כן בא למען נדרש בו גם כוונה שנית דרושיית שפירושו כפרה אחת, כפי דרושי הגמרא כמו שיסדנו בכל החיבור הלז.

סימן פה

ויעש כאשר צוה ה' את משה: בא ללמד שעשה כפי הסדר שנצטוה ולא שינה דבר. אולם על זה היה די לומר "ויעש כן" (כמו שכתוב בראשית מב כ, שמות ח יג יד), ואמר "כאשר צוה" כי יש הבדל בין ה"ציווי" ובין יתר לשונות כמו "אמירה" "דיבור". שהציווי יבא במקום שלא יעשהו מעצמו אם לא על ידי הכרח של המצוה (כמו שבארנו בפר' צו סימן אל"ף באורך) עד שלא יצדק ציווי על דברים שיעשם האדם מפני תועלתו כמו לאכול ולשתות ור"ל שהגם שלבישת הבגדים יש בהם תועלת כבוד וגדולה, לא לבשם אהרן לצורך עצמו רק מפני ציווי ה' כמקיים גזרת מלך. ועדיין היה יכול לאמר "כאשר צוהו משה", ודרש ששמע מפי משה כשומע מפי הקדש. וכמו שדרש בבראשית רבה (פרשה א) ובירושלמי (פרק ט דפאה). ושם נדרש יתר הפסוק שמובא כאן, עיי"ש.

סימן פו

דבר אל אהרן ואל בניו ואל כל בני ישראל ואמרת אלהם: כבר התבאר בסדר ויקרא (סימן ז) באורך שכל מקום שכתוב "בני ישראל" בא למעט עכו"ם ומעטם פה שאין נוהג בהם אזהרה זו, וכמ"ש בזבחים (דף קטז). וכבר בארנו בסדר ויקרא (סימן קצא) באורך שכל מקום שכתוב "בני ישראל" צריך ריבוי על גרים. וריבה פה גרים ועבדים מן "ואמרת אליהם". וטעם הדרוש הזה כפי משפטי הלשון התבאר בסדר מצורע (סימן קיט) באורך. והנה הוסיף פה הדיבור אל אהרן ובניו (שזה לא יבא רק בציווים המיוחדים אליהם לבד כמו בדיני קרבנות וכדומה.) פירשו חז"ל שהוא כדי שלא נטעה שהכהנים שאין מוזהרים על העליה בפנים אין מוזהרים על השחיטה בחוץ.

סימן פז

זה הדבר אשר צוה ה': מלת "זה הדבר" מיותר. וכן מה שכתוב גבי הפרת נדרים "וידבר משה אל ראשי המטות זה הדבר אשר צוה ה' " גם כן מיותר. ובפרט למה

שאבאר (בסימן שאחרי זה) לא יצדק לאמר "זה הדבר" על מצוה נהוגה לדורות ולא בן כן בשום מקום. וקבלו חז"ל שבאו מלות אלה לגזירה שוה כמו שמובא בספרא פה ומובא בגמרא בבבא בתרא (דף קכ:) ונדרים (דף עח). ושם אומר על זה אמר מר: מה להלן אהרן ובניו וכל ישראל. למאי הלכתא? אמר ראב"י לומר שהפרת נדרים בג' הדיוטות. והא "ראשי המטות" כתיב! א"ר יוחנן ביחיד מומחה. ומה כאן ראשי המטות אף להלן ראשי המטות. למאי הלכתא? אמר רב ששת לומר שיש שאלה בהקדש. פירוש דבריהם – שבשחוטי חוץ אמר "אהרן ובניו ובני ישראל" להקיש אהרן ובניו לכל ישראל שיתחייבו משום שחוטי חוץ (כנ"ל בסימן הקודם) והוא הדין שבא להקיש כל ישראל, שרובם הדיוטים, אל אהרן ובניו, שהם מומחים, לענין שאם עבר מי ושחט בחוץ ונתחייב כרת שאז יוכלו אהרן ובניו להתיר נדרו ופקע ההקדש למפרע דיש שאלה בהקדש. והוא הדין שכל ישראל יכולים להתיר אם הם במספר כמו אהרן ובניו שהיו שלשה [ועל זה אמר "כל בני ישראל" שסתם מלת "כל" הוא לא פחות משלשה כמ"ש בסדר ויקרא סימן קצו]. אולם מנא לן שיש שאלה בהקדש? זה למד מגזירה שוה "זה הדבר" מפרשת נדרים – "זה הדבר" נאמר לו כאן גם כן שיש שאלה בהקדש כמו בנדרים. וכן למדין שם מכאן הגם ששם כתוב "ראשי המטות" שפירושו כל מטה כמ"ש ר"י דהיינו יחיד מומחה, למדינן מכאן שהוא הדין ג' הדיוטות.

סימן פח

זה הדבר אשר צוה ה': חז"ל בבבא בתרא (דף קכא) פירשו מ"ש "זה הדבר אשר צוה ה' " לבנות צלפחד דבר זה לא יהיה נוהג אלא בדור הזה. ומתוך זה הקשה (שם דף קכ) על "זה הדבר" דשחוטי חוץ ודראשי המטות, שנאמר גם כן שלא היו נוהגים רק בדור המדבר. ותירצו דבשחוטי חוץ כתיב "לדורותיכם" ודראשי המטות למדו חיובם לדורות מגזירה שוה. והם אמת ודבריהם אמת כי לא נמצא בתורה שום מקום שיתפוס לשון "זה הדבר" רק על דבר שהיה רק בשעתו – "זה הדבר אשר צוה ה' לקטו ממנו איש לפי אכלו" (שמות טז טז), "זה הדבר אשר צוה ה' מלא העומר ממנו למשמרת לדורותיכם" (שם טז), "וזה הדבר אשר תעשה להם לקדש אותם" (שם כט

א), "זה הדבר אשר צוה ה' לאמר קחו מאתכם תרומה לה' " (שם לה ד), וגבי מלואים (ויקרא ח ה, ושם ט ו). ועל מצוות הנוהגות לדורות לא בא לשון זה בשום מקום (רק גבי שחוטי חוץ וראשי המטות שבא לגזירה שוה כנ"ל סימן הקודם). מבואר שלשון זה ישמש רק על דבר פרטי לשעתו, לא על דבר קיים לדורות שכן בא לשון זה גם על מעשה הקיים רק לשעתו - "מי עשה את הדבר הזה" (בראשית כא כו), "יען אשר עשית את הדבר הזה" (שם כב), וכדומה [שמה שכתוב "ושמרתם את הדבר הזה" מוסב על פסח מצרים שהיה רק לשעתו]. על פי זה מה שכתוב כאן "זה הדבר" הוא מוקשה וסותר לדרכי הלשון. לכן פירשו בו בספרא כוונה אחרת כי מלת "דבר" יבא לפעמים כמלת ענין כמו "על פי שנים עדים יקום דבר", "וזה דבר הרוצח", "על דבר שרי" שפירושם ענין או עצם מה. ולפעמים יורה על הדיבור המבטאיי. ובאמת עיקר הנחתו על הדיבור המבטאיי בפרט כמו "הלא זה הדבר אשר דברנו" (שמות י"ד:י"ב), "ולא ענו אותו דבר" (מלכים ב י"ח:ל"ו), "משיב דבר בטרם ישמע" (משלי י"ח:י"ג) ודומיהם. ומשם הושאל אל כל עניני העולם על שכל דיבור ודיבור מתעצם ויהיה שם לאיזה ענין. ועל כן חתרו חז"ל תמיד להשיב מלת "דבר" המורה ענין מה אל עיקר הוראתו מענין דיבור כמו שאמרו בבראשית רבה (פרשה מא ופרשה נב) על "דבר שרי" דבורה. ושם (פרשה מו) "זה הדבר אשר מל יהושע" - דבר אמר להם ומלן. וכן על "אחר הדברים האלה" דרש בבראשית רבה (פרשיות מ"ד, נ"ו, נ"ז, פ"ז, פ"ח, ובמדרש אסתר פסוק "אחר הדברים" ובמדרש שיר השירים בפסוק "אשכול הכפר") אחר הרהורי דברים או דברים ממש. ובשבת (דף נח:, סג) "כל דבר אשר יבא באש" - דבור. ובספרי דברים "וישיבו אותנו דבר" - באיזה לשון הם מדברים. ובשמות רבה (פרשה י) "על דבר הצפרדעים" ושם (פרשה כא ופרשה כה) על "לא חסרת דבר". ורבה קדושים פרשה כד על "ערות דבר" פירשו מענין דיבור ממש. וכן בסנהדרין (דף מא) "על דבר אשר עינה" - על עסקי דיבור. וביומא (דף נג:) "לא יותר דבר" - אלו עשרת הדברות, ובמכות (דף י) על "וזה דבר הרוצח" ושם על "זה דבר השמיטה" ובברכות (כד:) "ובדבר הזה", וביומא (דף ה) "זה הדבר" - אפילו דיבור מעכב. וכן מקומות לא חקר. וכן מה שכתב כאן "זה הדבר אשר צוה ה'" פירושו על הדיבור

המבטאיי ושר"ל שה' צוה בזה הדבר רצונו לומר בדבורים ומלות האלה. היינו, בל תחשבו כי ה' צוה רק הענין ושמשה סדר הדברים מדעתו. רק שנאמר לו ב"כה אמר" וכל דיבור ודיבור קבל מאת ה'. ומזה בנה אב לכל התורה שכל המלות והדבורים קבלם מאת ה' ולא הוסיף אף מלה אחת מדעתו.

סימן פט

אשר ישחט שור או כשב או עז במחנה או אשר ישחט מחוץ למחנה: כבר בארתי בסדר ויקרא (סימן רלד) בארך כי היה לישראל שלשה מחנות – מחנה שכינה, מחנה לויה, ומחנה ישראל. וכל משום שנזכר שם "מחנה" סתם יפורש לפי ענין הכתוב עיי"ש. ופה אם יכתב "מחוץ למחנה" לבד נוכל לומר שמדבר בערך ישראל שאילהם בא הציווי ור"ל חוץ למחנה ישראל. ואם יאמר "אשר ישחט במחנה" נאמר שמדבר במחנה ששם שוחטים את הקדשים והוא מחנה שכינה ונאמר שהשוחט חטאת בדרום יהיה חייב. ואין להקשות שהלא כתיב "ואל פתח אהל מועד לא הביאו". על זה משיב שנית יכול אף השוחט חטאת בדרום יהיה חייב ר"ל שנטעה לומר שחייב בין אם שחט חטאת בדרום – ממה שכתב "במחנה" – בין אם שחט בחוץ שעל זה אמר "ואל פתח אהל מועד. [ועי' בזבחים שם (דף קז:) שם הביא ברייתא זאת וצירך לגרוס בפעם השני יכול אף השוחט עולה בדרום ועיין עוד שם] לכן כתב "במחנה" ו"מחוץ למחנה" להקיש שני השמות זה לזה וזה משני פנים: (א) שכבר התבאר ששני שמות הבאים זה אצל זה הם דומים ושוים בענינים וזה אחד מכללי ההיקש כמו שבארנו בכמה מקומות (ב) כן מוכרח מסדר הכתוב שכבר התבאר (ויקרא סימן שטו) שדרך הכתוב לדבר תמיד בדרך לא זו אף זו ודבר שיש בו חידוש יותר כתוב תמיד באחרונה ואם כן, אם תאמר שמ"ש "במחנה" כולל אף השוחט חטאת בדרום, הרי יש בזה חידוש גדול והיה צריך לומר בהפך – "מחוץ למחנה או במחנה", שיוסיף שגם במחנה חייב כרת אף שראוי לשחיטת קדשים קלים. ועל כרחנו שגם מ"ש "במחנה" הוא מקום שאינו ראוי לשחיטת כל זבח כמו "מחוץ למחנה". ולכן כתב "מחוץ למחנה" באחרונה שזה חידוש יותר, שהגם שהוא רחוק מן המקדש חייב משום שחוטי חוץ.

סימן צ

או אשר ישחט: מה ששנה הפעל "אשר ישחט" הוא למותר ואין דרך הלשון בכך כמו "ולקחה שתי תורים או שני בני יונה", "אשר יצוד ציד חיה או עוף". ולא ישנה "או אשר יצוד עוף". וכן מלת "ישחט" נקוד בקמץ על זקף קטן שמורה שהוא מופסק מן "מחוץ למחנה". ולמדו חז"ל שבא גם על כוונה שנייה, שמלת "אשר ישחט" כולל כל דבר הנשחט ושיעורו אשר ישחט שור או כשב או עז או אשר ישחט (פירוש – או כל דבר שישחט דהיינו אף עוף) במחנה או מחוץ למחנה [ולכן נקוד קמץ, כי אם נסדרהו כפי סדרו יהיה מקום האתנח על מלת "ישחט"]. ובמה שכתב יכול המולק את העוף יהיה חייב ת"ל "אשר ישחט" גרס בזבחים (דף קז) תלמוד לומר "זה הדבר" ומוקי לה שם כר' ישמעאל, ורבי עקיבא אמר ד"זה הדבר" מבעיא ליה לגזירה שוה ולמד בדרך אחר עיי"ש. נראה פירושו שהדרוש הנזכר במשנה ב' "זה הדבר" – מלמד שהפרשה נאמרה בכה אמר אתיא כר' ישמעאל ועל זה השיב תלמוד לומר זה הדבר ר"ל אחר שאמר שכל דיבור ודיבור נאמר בדיוק מאת ה' מבואר שהלשון דוקא, וכשאמר "אשר ישחט" דוקא שחיטה ולא מליקה ואין לדון קל וחמר. ולפי זה מ"ש בגי' הספרא ת"ל "אשר ישחט" ומ"ש גירסת הגמ' ת"ל "זה הדבר" הוא ענין אחד שר"ל הלא כתוב לשון "ישחט" והלשון דוקא, דהא כתיב "זה הדבר" שהפרשה נאמרה בכה אמר ובדיוק. ובאמת דוחק לומר דר' ישמעאל יסבור כבית שמאי דמוקי בבבא בתרא (דף קכ) דסבירא ליה ד"זה הדבר" דשחוטי חוץ אתי למעט מולק וסבירא ליה דאין שאלה בהקדש דהא מבואר בנזיר (דף ט) דלמאן דאמר אין שאלה בהקדש, אין שאלה בנזירות, ור' ישמעאל אמר בפירוש בנדרים (דף פט) דיש הפרה לנזירות, עיי"ש, והוא הדין שאלת חכם. רק ר' ישמעאל לשיטתו דסבירא ליה בנדה (דף כב) דגזירה שוה מופנה מצד אחד למדין ואין משיבין ואם כן לענין הגזירה שוה די במה ש"זה הדבר" דראשי המטות מופנה ו"זה הדבר" דשחוטי חוץ מבעיא ליה לדרוש שנאמרה הפרשה בכה אמר. ואחר שהתבאר שדרוש זה שדריש "או אשר ישחט" כל דבר שישחט הוא לר' ישמעאל, מבואר מה שלא אמר "אשר ישחט שור או כשב או עז או אשר ישחט במחנה או מחוץ למחנה" דר' ישמעאל לשיטתו שסבירא ליה שבמדבר נאסר להם

בשר תאוה כמ"ש בחולין (דף יז) ופסוק זה כולל גם חולין שהיו מוכרחים להביאם לשלמים וזה היה נוהג רק בבהמה שראויה לשלמים, לא בעוף, ולכן לא יכול לומר "שור או כשב או עז או אשר ישחט" כי לשיטתו מדבר פה בחולין ולא נאמר של עוף. ולכן כתב "אשר ישחט" אחר כך למען יִשָׁמַע לשתי אופנים. מה שאין כן לרבי עקיבא דסבירא ליה דבשר תאוה לא נאסר כלל ומה שכתוב "אשר ישחט שור או כשב" מדבר במוקדשין, אם איתא שמ"ש "אשר ישחט" כולל עוף היה לו לומר כסדרו "או עז או אשר ישחט". ואמר בגמרא שם דרבי עקיבא למד עוף מן "דם יחשב לאיש ההוא דם שפך" ומה שכפל פעל "אשר ישחט" בא לדייק להוציא המולק. ור' ישמעאל סבירא ליה שמה שכתב "דם שפך" מרבה הזורק. וגם בזה אזיל כל אחד לשיטתו דר' ישמעאל סבירא ליה (בסוף פסחים) דזריקה בכלל שפיכה, ורבי עקיבא חולק עליו בזה ולא יכול לרבות זורק מן "דם שפך", ואין כאן מקום להאריך יותר.

סימן צא

ואל פתח אהל מועד לא הביאו להקריב קרבן: כבר בארנו (בסדר ויקרא סימן יג) שכל מקום שבא שם הפעל נוסף על הפעל יש בו דרוש כמו שבארנו שם טעם הדבר. ופירשו חז"ל שבא להודיע טעם האיסור לבל נסבור שהוא מפני ששחט הדבר שלא במקומו הראוי ועל פי זה נדון קל וחומר לשוחט חולין בפנים שמעולם לא היה ראוי להשחט במקום הזה שהוא חייב. לכן באר שטעם האיסור מצד שהיה קרבן מכבר ולא הקריבו. וזה שנאמר על הקרבן הוא חייב. אולם הלא בארנו שם שלפעמים יוסף שם הפעל על הפעל לכלול כל דבר שיקרא בשם ההוא. ויש לומר שלכן הוסיף שם "קרבן" לכלול גם קדשי בדק הבית שנקראים בשם קרבן כמו שכתוב "ונקרב את קרבן ה' איש אשר מצא אצעדה וצמיד..." ולכן הוסיף ואמר "ואל פתח אהל מועד לא הביאו להקריב" שאם היה אומר "ולא הביאו להקריב קרבן" הייתי מפרש שלא הביאו לבדק הבית רק שחטו לצרכו אבל במה שכתב "אל פתח אהל מועד לא הביאו להקריב" הרי שהקפיד משום שלא הביאו להקריב ממש באהל מועד, לא על שלא הביאו לאוצר ההקדש. (ובריית זו הובאה בזבחים דף קיג, תמורה יג, יומא סג:)

סימן צב

ואל פתח אהל מועד לא הביאו להקריב קרבן לה': פעל העבר "הביאו" כתבו המדקדקים שהוא זמן מורכב מעבר ועתיד. ומה שלא אמר "לא יביאו" מפני שאז היה משמע לאחר שחיטה ואז אין תועלת עוד בהבאתו. לכן אמר "הביאו". אמנם הלא יש לפרש שהוא עבר ממש הנשלם ומדבר גם בקרבן שהיה כשר תחלה ואחר כך נפסל ולא הביאו בעבר בהיותו כשר להקרבה ועתה שנפסל שחטו בחוץ ולימד שגם בזה חייב ולכן אמר "הביאו" בעבר. [וזה יצויר ברובע ונרבע אחר שהוקדשו, וכן בנטרף והומ', ובני יונה שעבר זמנם אחר שהוקדשו, וגם במוקצה והנעבד אחר שהוקדשו (וזה בקדשים קלים לר' יוסי הגלילי דממון בעלים הם ולכן חל האיסור עליהם אף שאין אדם אוסר דבר שאינו שלו). ובאתנן ובמחיר יצויר בולדות קדשים וסבר דולדות קדשים בהוייתן הם קדושים, לא ממעי אמן, והיו ראוים לבוא אל פתח אהל מועד בעודן במעי אמם אם היה מקדים להקריב את אמם. וכן יוצא דופן וכלאים יצויר גם כן בולדות קדשים כן פירשוהו בזבחים (דף קיד) דברי הברייתא דפה]. אמנם הלא אמר "אל פתח אהל מועד לא הביאו להקריב קרבן" הלא באר שעיקר האיסור אינו מפני שהיה ראוי אל פתח אהל מועד בעבר, רק מפני שלא הביאו להקריב בהיותו עתה ראוי להקרבה, שעל זה מורה למ"ד "להקריב", ורק זה קוטב האיסור. אבל דברים שפסולים עתה, אף שהיו ראוים בעבר, אין חייבים עליהם משום שחוטי חוץ.

סימן צג

להקריב קרבן לה': מה שהוסיף "לה' " פירשוהו בספרא (מובא ביומא דף סג וזבחים דף קיג:) משום דיש לטעות שאם שחט שעיר המשתלח בחוץ, קודם הגרלה או קודם וידוי (כן מוקי לה בגמרא) יתחייב, דראוי לבא אל פתח אהל מועד להגריל עליו ולהתודות וגם זה בכלל "להקריב קרבן" שבדרך ההרחבה יאמר על כל הקרב אל הקדש כמו שכתוב "ויקריבו נשיאי ישראל ויביאו את קרבנם לה' שש עגלות צב". לכן הוסיף מלת "לה' ". והנה מלת "לה' " פעמים יבא בהרחבה ויבא על כל דבר הראוי למצות ה' – "קדש הלולים לה' ", "ושבתה הארץ שבת לה' ", "נזיר להזיר לה' ", "בערכך נפשות לה' " וכדומה. ולפעמים יבא בדיוק – רק המיוחד לה' לבד. ושני השעירים שלקח ביום הכפורים, בדרך ההרחבה לקח שניהם לה' כי הובאו לפנים להגריל ולהתודות על שניהם, ובדרך הדיוק היה אחד לה' ואחד לעזאזל, לא לה'.

ומכללי הלשון וחוקותיה ששני שמות הבאים זה אחרי זה שהשני מגביל את הראשון ומפרש אותו – אם הראשון מרבה בא השני למעט, ואם הראשון ממעט בא השני לרבות (שזה שורש אין ריבוי אחר ריבוי אלא למעט ובהפך שהוסד בחכמת ההגיון כמו שבארנו פעמים רבות). ואחר שבמה שכתב פה "להקריב קרבן" יש מקום לרבות בהכרח שמה שכתב "לה' " בא למעט ובא על צד הדיוק – רק המיוחד לה', לא לעזאזל. וז"ש ביומא (דף סג) שמקשה על ברייתא דפה ממ"ש בספרא (אמור) "ירצה לקרבן אשה לה' " – אלו אישים. מנין שלא יקדישנו מחוסר זמן? תלמוד לומר "קרבן לה' " – לרבות שעיר המשתלח. (ובתמורה (דף ו) מקשה ממ"ש בספרא (שם) "ואשה לא תתנו מהם על המזבח לה' " – לרבות שעיר המשתלח) אמר רבא התם מענינא דקרא והכא מענינא דקרא. התם "אל פתח" – לרבות, "לה' " – להוציא. הכא ד"אשה" – להוציא, "לה' " – לרבות. ומובן במה שאמרנו. (ומה שכתוב פר חטאת מחקו רש"י ועי' בתוס' ובקרבן אהרן איך יועמד הגירסא על פי דוחק.)

סימן צד

לפני משכן ה': למה הזכיר פה שני השמות "אל פתח אהל מועד" "לפני משכן ה' "? והיה לו לומר "להקריב קרבן לפניו" דהיינו לפני אהל מועד שזכר. אחרי הדיוק יש הבדל בין שם **משכן** ובין שם **אהל מועד**. ששם "משכן" נגזר מפעל "שכן" ומורה על צורתו שעשוי להטלטל ממקום למקום ולשכון בעת החניה. ושם "אהל מועד" מורה על ענינו שעשוי להועד שם בשכינת עוזו. ומטעם זה בכל מקום שידובר עליו מצד צורתו יקראהו בשם "משכן" כמו בכמה מקומות שזכר מעשה המשכן בספר שמות, כי מצד שעשוי להטלטל ולשכן עשו לו אדנים וקרשים ובריחים ומכסה לפרקו ולהקימו בכל עת, לבד במקומות שדבר על מעשה הקרבנות והעבודות כמו בפרשת המלואים ופרשת תשא קוראהו בשם "אהל מועד". ובספר במדבר בכל מקום שמדבר מן המסעות קוראהו בשם "משכן" ולפעמים בשם "משכן אהל מועד" אם ישקיף על שני הענינים יחד כמו שיראה המעיין. אמנם בכל ספר ויקרא קוראהו בשם "אהל מועד" כי בספר ההוא דבר מעניני העבודה והלכותיה, ומדוע יצא פה מן הכלל והזכיר שם "משכן"? מזה הוציאו חז"ל (בספרא מובא ביומא דף מג וזבחים דף קיג)

שבא ללמד שדבר הפסול עתה אף שיוכשר לאחר זמן (כגון עולה שמחוסר זמן בגופה קודם יום שמיני ללידתה, וחטאת מחוסר זמן בין בגופו בין בבעלים כגון נזיר ומצורע שלא מלאו ימיהם, וכן בעלי מום עוברים ותורים שלא הגיע זמנם) אף על גב שיהיו ראוים לבא לקרבן אל פתח אהל מועד אחרי זה – אין עוברים עליהם. ולימד זה במה שכתב "לפני משכן ה' " ששם "משכן" הוא מפני שכינתו עתה במקום ר"ל שצריך שיוכל הקריבם במקום זה ששוכן בו עתה, לא אלה שיהיו ראוים לאחר זמן במשכן אחר. וזה לימד בשם "משכן" שמובדל משם "אהל מועד" שנקרא בו מצד שכינת ה' הקבועה בו, והבן. ודעת ר' שמעון שמכל מקום חייבים עליו בלא תעשה וטעמיה מבואר בזבחים (דף קי"ד:). [**הג"ה עיין המשך סימן צ"ד של המלבי"ם על הפרק הבא בספרא כאן**]

(המשך דברי הסימן מפרק הקודם בספרא)....ומ"ש או יכול שאני מוציא עולה מחוסר זמן וכולי מובא בזבחים (דף קטו) והיה גרסתם אשם נזיר ואשם מצורע ופירשו בזה שני פירושים, עיי"ש. ולפי הגירסא דהכא ששחטן שלא לשמו ואם כן ר' אליעזר הוא, דמקיש אשם לחטאת דפסול שלא לשמו בפנים ואפילו הכי מחייב עליו בחוץ דאף על גב דעיקר מיני' שם אשם, אכתי אי הוה מעייל ליה לפנים הוה כשר למשחטיה סתמא וכשר לשם אשם ועולה לשם חובה דמשום דבורי' לא מעקר שמיה מיניה וכל כמה דלא שחט ליה בעקירת שמו עדיין קאי סתמא לשמו, הלכך כי שחיט ליה ראוי לפנים לשמו היה. והוא הדין בחטאת כן. ולמד לה ממ"ש "שור או כשב או עז" ולא אמר "אשר ישחט זבח" ובא ללמד אפילו שלא שחטו לשם הזבח שהיה מיוחד אליו, כי שחטו שלא לשמו, חייב.

סימן צה

דם יחשב לאיש ההוא: במלת "ההוא" דקדק להוציא שלא יחשב זה לשולחיו, כי בכל הקרבנות הכהנים הם שלוחי הבעלים ועומדים במקומם, ולא כן בשחוטי חוץ שאין שליח לדבר עבירה. [ועיין בסוגיא דקדושין (דף מג) דלר' יהודה דסבירא ליה שני כתובים הבאים כאחד מלמדין צריך גם "ונכרת האיש ההוא" למעט שולחיו, עיי"ש, ואם כן סתמא דספרא פה שאמר "ההוא" – לא אנוס וכולי דלא כר' יהודה] וממה שכפל "דם שפך", דרשו רק אחד ששפך ולא שנים, בל נלמד לה קל וחמר מהעלאה שיש בו קולא, שהמעלה

להדיוט פטור דכתיב "לעשות אותו לה' " למעוטי המעלה להדיוט (כמ"ש בזבחים דף קח) ואף על פי כן חייב בשנים שהעלו (כמו שנראה לקמן סימן קא), וכל שכן בשחיטה שהשוחט להדיוט חייב, שיתחייבו שנים ששחטו. ובזבחים שם מבואר שעיקר המיעוט ממלת "ההוא" – "ההוא דם שפך" אחד ולא שנים – וצריך עיון דהא מבעיא ליה "ההוא" ולא לשולחיו". ומ"ש "ונכרת האיש" – ולא הצבור וכולי התבאר בפר' צו (סימן קלב), עיי"ש.

סימן צו

למען אשר יביאו בני ישראל את זבחיהם וכולי: הכתוב הזה מיותר לגמרי. ופירשו חז"ל (בספרא מובא בעכו"ם דף נא: ובזבחים דף קו:) שבא לומר שלא לבד שלא ישחטו קדשים בחוץ מהיום והלאה שכבר נאסרו הבמות והם בעונש כרת וגם באזהרה ממ"ש "פן תעלה עולותיך" (ועי' בתוס' זבחים שם מ"ש בזה), כי גם מצווים להביא את זבחיהם אשר הם זובחים על פני השדה היינו זבחים שיש בידם מכבר משעת היתר הבמות, שהיו מוכנים לזבחם בבמה. וז"ש "אשר הם זובחים" צריכים גם כן להביאם לעזרה. ומה שקרא זביחת הבמה בשם "על פני השדה" כי השדה היא אמצעי בין העיר והבית ובין המדבר, ועל כן בדרך המליצה יקרא כל היוצא ממחיצתו בשם "שדה" – "בשר בשדה טריפה" היוצא חוץ למחיצה. וכן ימליץ בשם "שדה" כל שהיא אמצעי בין שני קצוות כמ"ש בסוטה (דף מד), ובמדרש אחרי (פרשה כב), ומדרש קהלת (על פסוק "מלך לשדה נעבד") שם "שדה" על למוד המשנה שהוא אמצעי בין מקרא והגמרא. ובמדרש ילמדנו (פר' תצא) "ויבא עשו מן השדה" – שבא על נערה המאורסה שהיא אמצעי בין הפנויה והנשואה. וכן אחר שהקדושה תשכן בבית מועד והשעירים ישכנו במדבר ציה קורא הזביחה בבמה בשם "שדה", שהוא אמצעי בין הבית והמדבר. וזה שאמר מלמד שכל הזובח בבמה כזובח בשדה.

סימן צז

והביאום לה': למה כפל שנית פעל "והביאום"? שמה שבארו המדקדקים בכפולים כאלה שהוא ליפות המליצה אין זה הדרך הנכון לדבר דביר מותר. וחז"ל דייקו זאת תמיד, לא לבד במאמר הספורי, כי גם במאמר השירי דרשו כפולים כאלה כמו

שאמרו בברכות (דף ד) "עד יעבר עמך ה'" – זו ביאה ראשונה, "עד יעבר עם זו קנית" – זו ביאה שניה, ובמדרש ילמדנו דרש מ"ש "אנכי לה' אנכי אשירה" ב' פעמים "אנכי", וביבמות (דף קג) שבע בעילות בעל אותו רשע שנאמר "בין רגליה כרע נפל וכולי, ובברכות (דף לג) סנהדרין (דף צב) "אל נקמות ה' אל נקמות" שתי נקמות הללו למה?, ובסוטה (דף י) הני תמניא בני בני, שבעה דאסקיה מז' מדורי גיהנם וכולי, ובברכות (דף ט) "ענני ה' ענני" למה אמר ענני ב' פעמים וכולי וכן יש על זה דרוש בירושלמי (פרק ג דתענית), וכן דרשו בסנהדרין (דף צט) "יעשה שלום לי שלום יעשה לי", ובשבת (דף פט) "כי אתה אבינו וכולי אתה ה' אבינו", ובראש השנה (דף לא) גלו שש גליות שנאמר "ישפילנה ישפילה עד ארץ וכולי", וכן במקומות לא חקר, וכל שכן במאמרים פשוטים. ועל כן פירשו חז"ל שכפל הפעל "והביאום לה' " למצות עשה. ובמ"ש "ולא יזבחו עוד את זבחיהם לשעירים" הגם שדרשו מזה בזבחים (דף קו) ובעכו"ם (דף נא.) אזהרה לזובח למרקילוס, בכל זאת במה שכתב מלת "עוד" משמע שזבחו כן עד עתה [שזה גדר מלת "עוד" בכל מקום כמו שאמרו בבראשית רבה (פרשה פ) "וירא עוד" כבראשונה, ובסוטה (דף מא:) מותר להחניף את הרשעים בעוה"ז שנאמר "ולא יקרא עוד לנבל נדיב" מכלל דבעולם הזה שרי] ובזה פירשו שרצונו לומר שזביחה בבמה ידמה לזביחה לשעירים שהוא חוץ למחיצה. וז"ש בגמרא (שם ושם) קרי ביה 'ולא יזבחו' וקרי ביה 'ולא עוד'. ומה שפירש הראב"ע שמלת "עוד" תורה שכן היו עושים ישראל במצרים הוא נגד מקרא מלא – "יזבחו לשדים...חדשים מקרוב באו לא שערום אבותיכם" ופירש בספרי שם שהאומות לא היו עובדים לשדים, עיי"ש.

סימן צח

וזבחו זבחי שלמים לה' אותם: כבר בארנו (באילת השחר כלל צה) שכל מקום שכתוב "זבח שלמים" יש בו דרוש כי די בשם "שלמים" לבד שהוא שם העצם, ולמה הוסיף שם הסוג "זבח"? וחז"ל דרשו תמיד שבא לרבות גם זבח אחר הדומה לשלמים. ופירשו שבא לרבות זבח הבא בנדר ונדבה כשלמים שהוא העולה. [ודעת ר' מאיר שמרבה גם מנחות ונזירות שבאים גם כן על ידי נדר ונדבה וחכמים פליגי עליה כי מנחה אינו בכלל שם "זבח" ונזירות הוא חובה ואין דומה לשלמים]. אמנם כבר נמצא

פעמים רבות שכשהוסיף שם הסוג "זבח" כולל אף חטאת ואשם [כמו שראינו בספרא ויקרא דבורא דנדבה פרק טז מ"א, פרשת צו פרק יב מ"א, ושם פרשה יא משנה ו] ולכן בא פה הכתוב מסורס, שכפי חוקי הלשון היה צריך לומר "וזבחו אותם זבחי שלמים לה' " [כי שם הפעול או מלת "אותו" דינו להכתב תיכף אחר הפעל, ולא יפסיק ביניהם בשמות שהם מצדדי המשפט. וכבר חשב הרד"ק במכלול (דף ק:) פסוק זה בין הכתובים המסורסים, עיי"ש]. ומבואר אצלינו (בסדר ויקרא סימן יא) שסירוס כזה יבארו חז"ל שבא המלה לבאר את המאמר כולו ורצונו לומר מה שיזבחו זבחי שלמים יהיה **אותם** דוקא, לא זולתם. היינו, רק שלמים, לא חטאת ואשם.

סימן צט

וזרק הכהן את הדם: פסוק זה מיותר לגמרי. והלא ידענו זאת שהכהן זורק הדם ומקטיר החלב על המזבח?! ופירשוהו חז"ל שבא לומר שלכן יביאנו לעזרה כי שָׁם יזרק הכהן הדם, מה שאין כן בבמה אין צריך כהן. וכן שם הוא זורק על המזבח שהוא פתח אהל מועד, ולא בבמה. וכן שם יקטיר לריח ניחח, ולא בבמה. ודעת ר' ישמעאל שגם בבמה צריך מזבח דכתיב "ויבן נח מזבח לה' ", ועיין לקמן (סימן קה) מ"ש בזה.

סימן ק

ולא יזבחו עוד את זבחיהם לשעירים: ביאר טעם איסור שחוטי חוץ שעל ידי כן יבדלו מטומאת העמים שהיו זובחים בשדה ובמדבריות אל השעירים והשדים שוכני המדבר. וענין השדים וטעם קריאת השם "שעירים" עיין ברמב"ן באורך. והרלב"ג כתב מפני שיחסו ענין השדים לשבתאי כמו שהתבאר במשפטי הכוכבים והי' גדי בית שבתאי לכן נקראו השדים "שעירים", ועיי"ש עוד. וכבר באר הר"ע ספורני שלא היו מקבלים השדים לאלוק בשום פנים אבל היו חפצים בחברתם להיות השדים להם משרתים ומסייעים בעסקיהם או שליחותם אל ארץ רחוקה, והאריך בזה, עיי"ש. ואם כן לא יצדק לשון "אשר הם זונים", ועל כרחנו שמה שכתב "אשר הם זונים" כולל כל העכו"ם, כי כל זנות המוזכר אצל כלל הכנסיה הוא על עבודת כוכבים ומזלות, שהכתובים ידמו הכנסיה הנאמנה לאלקיה כאשה נאמנה לבעלה, והפונה ממנו אל עבודת זולתו כזונה העוזבת ברית אלקיה ואת אלוף נעוריה שכחה. ומ"ש "חוקת

עולם" – לבית עולמים, "לדורותיכם" – שינהג לדורות יתבאר בפרשת אמור סימן סו באורך. ומ"ש "תהיה" – בזמן הזה הוא כמאן דאמר שכיון שנאסרו הבמות לא הותרו עוד. ומ"ש "זאת להם" – ואין חייבים עליהם כרת היינו על הקדשים שהוקדשו בשעת היתר הבמות וכמו שבארו בזבחים (דף קז:)

סימן קא

ואליהם תאמר: הם דברים מיותרים דהא כל הפרשה אליהם נאמרה. ופירשוהו חז"ל בזבחים (דף קז) שבא להזהיר גם על קדשים ששחטן בחוץ שלא יעלה אותם בחוץ, וכמו שנזכר (במשנה ז) שחייב על השחיטה ועל העליה, ולכן אמר שאליהם ר"ל לאותן שהוזהרו מלשחוט מחוץ תאמר שמוזהרים גם על העליה ר"ל שגם מה שעברו ושחטו בחוץ – אסור להעלות בחוץ. ולשון הגמ': מוקטרי חוץ שהעלן לחוץ מנין? אמר רב כהנא אמר קרא "ואליהם תאמר" – על הסמוכים. מתקיף לה רבא, מי כתיב "ועליהם"? "ואליהם" כתיב! אלא כדתנא דבי ר' ישמעאל "ואליהם תאמר" – לערב פרשיות. רב כהנא דייק שמצאנו פעמים רבות מלת "אל" במקום "על" כמו "ותתפלל חנה על ה' ", "וילך אלקנה על ביתו". ורבא השיב שזה מן הזרים ויש בהם דרוש תמיד כמ"ש בברכות (דף לב) וחנה היא מדברת על לבה" – על עסקי לבה, "ותתפלל חנה על ה' " – מלמד שהטיחה דברים כלפי מעלה. ופירש שמה שכתב "אליהם תאמר" בא לערב פרשיות ר"ל להזהיר שנית להמוזהרים על שחוטי חוץ. [ובזה תבין מה שבדף קיט: אמר שבא לערב פרשיות גם לענין קדשים שהקדישן בשעת היתר הבמות, עיי"ש, כי למ"ש לערב פרשיות אינו קאי על הדברים שהוזהרו עליהם, רק על האנשים המוזהרים] וזה גם כן כוונת הספרא מה שאמר ככל האמור בענין רצונו לומר בענין של מעלה, לערב פרשיות. ומ"ש "ישראל" – אלו ישראל, "גר" זה הגר, וכולי התבאר למעלה סימן עה באורך. (ביאור משנה ב) והנה בכל מקום שכפל "איש איש" בא להורות על הכללות ורצונו לומר כל איש ואיש, ומרבה תמיד מין מהאנשים שהיה עולה על הדעת למעטם. אמנם פה שבאר הכל בפירוש אם כן "איש איש" מיותר. ופירשוהו שבא ללמד בל נאמר ששם "איש" בא בדיוק – רק איש אחד ולא שנים, וכמו שאמר בספרא אמור (פרשה ז משנה ז) או אינו אומר "ואיש" אלא להוציא את השותפים?..., לכן כפל

"איש איש" שמורה הכללות ללמד שלא נאמר בדיוק, ולחייב שנים שהעלו. (ובאר שמן הדין הייתי טועה שבא שם "איש" בדיוק למעט שנים שהעלו, שהוא כל שכן משחט בחוץ שהשוחט להדיוט חייב, וכנ"ל סימן צח). ור' יוסי סבירא ליה למעט שנים שהעלו ממ"ש "ונכרת האיש ההוא" (וסבירא ליה שמ"ש "איש איש" דברה תורה כלשון בני אדם). ור' שמעון סבירא ליה שמלת "ההוא" בא למעט אונס שוגג ומוטעה, כן פירשו בזבחים (דף קח:)

סימן קב

אשר יעלה עולה או זבח: "זבח" שם כולל כל הזבחים, שאל תאמר עולה לבד, כי הוא הדין כל זבח. ומה שכתב מנין לרבות את הדם תלמוד לומר "או זבח" הוא כשיטת רבי עקיבא בזבחים (דף קז) שלמד זורק בחוץ מן "או זבח" כי אין צריך מלת "או" לחלק דנפקא ליה מן "לא יביאנו" ר"ל שגם אם יכתב "עולה וזבח" לא נטעה שדוקא בהעלה שתיהם דהא כתיב "יביאנו" בכינוי היחיד. (ועיין לקמן סימן קיד מה שכתבנו בזה). ויתבאר אצלי בפר' קדושים (סימן קג) שכל מקום שאי אפשר לטעות יכתב בוי"ו. וכשכתב שם מלת "או" בא לדרשה תמיד. ואחד מנתיבות הדרוש הזה שמלת "או" מורה החלוקה שבין השמות שעיקר העלאת העולה הוא הבשר שכולה כליל, ועיקר הזבח היא הדם שבא לכפר כמ"ש בזבחים (דף צ) דם חטאת קודם לדם עולה מפני שמרצה, איברי עולה קודמים לאימורי חטאת שהן כליל. וז"ש מלת "או" לרמז על ההבדל שביניהם, ולכן ריבה את הדם מן "או זבח".

סימן קג

ואל פתח אהל מועד לא יביאנו לעשות אותו לה': מה שתפס גם כאן הלשון "אל פתח אהל מועד לא יביאנו" (ולא אמר "אשר יעלה חוץ למחנה" שזה עיקר האיסור, לא מניעות ההבאה בפנים) פירשוהו בספרא (מובא בזבחים דף קט) שבא לרבות גם מה שאינו זבח, כל שמובא אל פתח אהל מועד כגון הקומץ והלבונה וכולי. ומה שכתב שלשת לוגין מים הוא כר' אליעזר (דף קי:) דסבירא ליה כשיטת רבי עקיבא דניסוך המים דאורייתא. (ביאור משנה ה) ומה שהוסיף "לעשות אותו לה' " שהוא מיותר, פירשוהו שבא לרבות פסולים שאין להביאם לכתחלה ומכל מקום אם עלו לא ירדו

(כמ"ש בפר' צו סימן ב), וראוים לעשות הגם שאין ראוים לבא. וגם זה מובא בזבחים שם. (ביאור משנה ו) פלוגתת התנא קמא ור' יוסי הגלילי מובא במשנה (ריש פרק יג דזבחים) ומ"ש שחייב על השחיטה והעליה דהם תרי גופי עבירות. ור' יוסי הגלילי סובר דשחט בחוץ והעלה בחוץ פטור דבעינן שיהיה מתקבל בפנים דכתיב "ואל פתח אהל מועד לא יביאנו" וחכמים השיבו דהא גם בשחט בפנים נפסל כשהוציאו ואפילו הכי חייב. ורבי וראב"ש השיבו לחכמים. ומובא בזבחים (דף קח) ואמר שם מה בינייהו אמר זעירי שחיטת לילה איכא בינייהו. רבה אמר קבלה בכלי חול איכא בינייהו. ומ"ש טמא שאכל וכולי הוא שם (משנה ב') ומשום דדמי לפלוגתא הקודמת נשנו גבי אהדדי. וכשנטמא הגוף ואחר כך נטמא הבשר כולי עלמא לא פליגי דחייב כרת דאיסור טומאת הגוף קודם. כי פליגי בשנטמא בשר ואחר כך נטמא הגוף. רבנן אית להו איסור כולל, דמתוך שחל איסור טומאת הגוף לאסרו בבשר טהור חל על בשר טמא, ור' יוסי הגלילי לית ליה איסור כולל, כן פירשו בזבחים (דף קח) ובחולין (דף קא), עיי"ש, ואין כאן מקום להאריך.

סימן קד

לעשות אותו לה': מבואר אצלינו בכל הספר שכל מקום שבא מלת "אותו" יש בו דרוש כי היה יכול לומר בכינוי "לעשותו לה' ". ובארנו (באילת השחר כלל קנ) שמלת "אותו" תופס גוף הפעול ובא למעט מקצתו. ובריייתא כרבנן דזבחים (דף קט) ור"א שם פליג, עיי"ש. וכבר בארנו (בסימן קב) כי במלת "זבח" מרבה כל הזבחים ואם כן שם "עולה" מיותר אחר שנכלל גם כן במלת "זבח". ופירשו בספרא משנה ט (מובא במנחות דף קטו) שפירוש "עולה" דבר הראוי להעלאה, להוציא דבר בלתי ראוי להעלאה. עוד אמר במשנה י (ומובא בגמ' שם) שמה שכתוב "אשר יעלה עולה" בלשון העלאה ולא אמר "אשר יעשה עולה" כמו שתפס לשון זה תמיד, בא ללמוד שאינו חייב רק דוגמת העלאה שהיא גמר עבודה. [בגירסת הספרים יצאו אלו שאינם משם עבודה, ואי אפשר לגרוס כן דהא קמיצה וקבלת דמים הוא עבודה ולכן תקנתי כגירסת הגמ'. ובגמ' סיים אף כל שהוא גמר עבודה ופרש"י כגון מנסך ומקטיר קטורת וקמצים ומנחת כהנים]

סימן קה

ונכרת האיש ההוא: ממה שכתב "האיש" ממעט צבור כמ"ש בסדר צו סימן קלב. ומ"ש "ההוא" סבירא ליה לר' יוסי דוקא אחד ולא שנים, ור' שמעון מרבה לה מ"איש איש", וכבר נשנה זה (במשנה ב) והתבאר בפירושינו (סימן קא). ובהעלה וחזר והעלה מאותה בהמה עצמה, לר' שמעון חייב ולר' יוסי פטור. ופליגי בפי' ר' יוחנן וריש לקיש בגמ' (דף קח:), עיי"ש. ועוד סבירא ליה לר' יוסי דהעלאת חוץ צריך מזבח ור' שמעון סבירא ליה דאין צריך ומפרש בגמרא (דף קח:) שר' שמעון למד לה ממ"ש גבי מנוח "ויעלהו על הצור" ור' יוסי סבירא ליה דהוראת שעה היתה. ולפי זה נראה דר' שמעון דהכא כר' שמעון בר יוחאי בזבחים (דף קיט) דזו וזו ירושלים ובשילה היו הבמות מותרות ולא היה הוראת שעה. ור' יוסי יסבור כמאן דאמר שם שהיו הבמות אסורות בשילה וכמו שסתם מתניתין. וכן בסדר עולם (פרק יא) אמר באו לשילה נאסרו הבמות וסתם סדר עולם ר' יוסי, ואם כן היה הוראת שעה. ולפי זה מ"ש למעלה (פרק ט מ"ז) דר' ישמעאל סבירא ליה דצריך מזבח אתיא כתנא דבי ר' ישמעאל (בזבחים שם) דזו וזו שילה. ויש לומר דמשנה ראשונה נשנית תחלה ומשנה זו נשנית אחר כך, דמשכוה גברא לגברא, ותנא דבי ר' ישמעאל כר' שמעון ולכן לא הזכיר פה דעת ר' ישמעאל, ודוק.

סימן קו

איש איש מבית ישראל ומן הגר הגר בתוכם: יש במשמע לשון זה גרים ונשים ועבדים כמו שבארתי זה למעלה סימן עה באורך, ולפי זה קשה למה כתוב "איש איש"? שכפל השם מורה על הכללות ובא לרבות כל איש, והלא כבר חשב את כולם?! ואמר ר' אלעזר בר' שמעון שבא לרבות גם איש הנולד מבית ישראל ר"ל שאמו מישראל ואביו עכו"ם שאזלינן בתר אימיה, לא בתר אביו.

סימן קז

אשר יאכל כל דם: מלת "כל" מרבה תמיד. ובדם נמצא ג' כריתות: אחד בפר' צו, ושנים בפרשה זו כמו שאמר רבא בכריתות (דף ד:) ובכולהו כתב "כל דם". וסבירא ליה לר' יהודה שבא לרבות ג' דברים – (א) דם הנפש בחולין, (ב) דם התמצית במוקדשים, (ג) דם התמצית בחולין כי יש לטעות שמ"ש "כי נפש הבשר בדם...ואני

נתתיו לכם על המזבח לכפר" הם שני תנאים – דוקא דם הנפש ודוקא הניתן לכפר דהיינו מוקדשים. ובגמרא שם אמר רבא ג' כריתות האמורות בדם, עיי"ש. ולר"י שלמד דם חולין מן "כל דם" דריש בספרא שמ"ש "כל אוכליו יכרת" בא למעט שאין המאכיל נכרת, ושני כריתות – אחד לדם קדשים ואחד לדם כיסוי. עוד אמר רבא שם חמשה לאוין האמורים בדם למה? אחד לדם חולין, ואחד לדם קדשים, ואחד לדם כיסוי, ואחד לדם איברים, ואחד לדם התמצית וכשתעיין תמצא בג' לאוין כתוב "כל דם" [והם: אחד בויקרא (ג יז) "כל חלב וכל דם לא תאכלו", ואחד בצו את אהרן (ז כו) "וכל דם לא תאכלו בכל מושבותיכם", ואחד כאן "דם כל בשר לא תאכלו"] ומרבה מן ג' "כל" – דם הנפש בחולין, דם התמצית בקדשים, דם התמצית בחולין. והג' לאוין בעצמם צריכי לדם קדשים ולדם כיסוי ולדם האיברים, ונשארו ב' לאוין דפ' ראה ואזיל ר"י לשיטתיה שדרש להו (בספרא (ויקרא נדבה פרק כ , ו'-ח')) למעט דם פסולי המוקדשים ולמעט דם בכור משני לאוין, עיי"ש.

סימן קח

ונתתי פני בכם: הפנים יציירו ההשגחה העליונה שהוא פונה אל ברואיו לראות בעניניהם והשם יתברך ישגיח לתכלית הטוב וקיום העולם כמו שכתוב "ישא ה' פניו אליך" "נסה עלינו אור פניך ה' ". וכשאין הדור ראוים מסלק השגחתו ונזכר בשם הסתרת פנים כמו שכתוב "ואנכי הסתר אסתיר פני...ומצאוהו רעות רבות" כי הם נעזבים אל המקרים. אולם לפעמים יהיה העונש השגחיי ואז יצויר העונש על ידי פני ה' והשגחתו והם פנים של זעם כמ"ש בברכות (דף ז) על "פני ילכו והניחותי לך". והעונש ההשגחיי מכרית הנענש לגמרי וכמ"ש בתנחומא ריש נצבים כל זמן שהקב"ה מסתכל במעשיהם של רשעים ומהפך בהם אין להם תקומה. ויש הבדל בין הפניה לטובה ובין הפניה לרעה בשימוש הלשון. שלטובה בא אחריו מלת "אל" – "ופניתי אליכם". ולרעה בא אחריו שימוש הב' תמיד, כי עסקי ה' והשגחתו הם רק להשפיע מציאות וטובה והם עסקיו התמידים, וכשפונה לענוש הוא פונה את עצמו מכל עסקיו. והנה הרעה לא תיוחס אליו רק אל המקבל ואל מעשיו הרעים שעל זה אמר תמיד "ושמתי פני בכם" "ונתתי פני בכם" ר"ל לפי הכנתכם ומעשיכם. וז"ש

בספרא (כאן ובפר' קדושים פרשה י משנה ה ומשנה יג) פונה אני מכל עסקי ועוסק בה. וביתר ביאור בספרא בחוקתי (פ"ד מ"ד), עיי"ש. וכן הוא (בסוטה דף ט) על ישב בסתר פנים ישים עיי"ש. וכן תרגם יונתן בן עוזיאל. ומ"ש בנפש ולא בצבור התבאר בפר' צו (סימן קלב) ומ"ש האוכלת ולא המאכלת התבאר שם (סימן קכד).

סימן קט

כי נפש הבשר בדם הוא: הנה לדעת חכמים (במשנה ג) שאין חייב כרת אלא על דם הנפש יאמר שטעם העונש מפני שנפש הבשר הוא בדם ר"ל שהנפש תתקיים בגוף באמצעות הדם ותנועתו ומרוצתו בגוף, והנפש החיוני היא נשוא בחלק האדיי והדק שבדם ולכן חייב כי הדם הוא הנפש. אמנם לר' יהודה, סתמא דספרא, שחייב גם על דם התמצית על כרחך מה שכתוב "כי נפש הבשר" הוא הודעת הסיבה שבעבורה אסר הדם, מפני שהוא נושא הנפש בהיותו בחיים, לכן נאסר כולו – אף דם התמצית – כי כולו היה עוזר לקיום הנפש בגוף וזה שכתב להגיד מה גרם. ומ"ש "ואני נתתיו לכם על המזבח לכפר" רצונו לומר ואין לכם שום רשות על הדם כי הוא כלי הנפש ואין לכם רשות רק על דברים ארציים חומריים, לא על נפשות הבעלי חיים. ומה שנתתי לכם רשות על הנפש שהוא הדם הוא על המזבח, שבבוא הדם על המזבח אז נתתיו לכם לכפר על נפשותיכם, נפש תחת נפש. זה פשט הכתוב. ואמנם במה שכתב "ואני נתתיו..לכפר" והלא הדם הנזרק בעולה ושלמים אינו דוקא לכפר? רק מתיר הבשר להעלות או לאכילה. וגם מ"ש "על המזבח" מיותר. וכן מה שכתב "לכם" שמורה ולא לאחרים, והלא גם העכו"ם נודרים נדרים ונדבות כישראל, והרי ניתן הדם גם להם?! על זה אמר שמואל (זבחים דף כו:) על מה דתני במשנה נתן את הניתנים למטה למעלה ואת הניתנים למעלה למטה וכולי פסול ואין בו כרת שר"ל פסול בשר אבל הבעלים נתכפרו. מאי טעמא? דאמר קרא "ואני נתתיו לכם על המזבח לכפר" – כיון שהגיע דם למזבח נתכפרו בעלים. אי הכי בשר נמי?! אמר קרא "לכפר" – לכפרה נתתיו ולא לדבר אחר. ובזה דייק היטב שנתתי הדם לכם לבדכם לכפר על נפשותיכם וזה על המזבח כשהגיע על המזבח שלא כהלכתו, הגם שאז אינו מועיל לענין הבשר ולצורך הקרבן עצמו (שזה מתיחס אל ה' כמ"ש תמיד "אשה ריח ניחח לה' "), בכל

זאת יועיל לכם לכפר, גם בלא הבשר. וז"ש בספרא שזה מועיל אף במתנה אחת ואף בכל מקום שיתן על המזבח [ולדעת הרמב"ם אף על הכבש כמ"ש בסדר ויקרא (סימן קמב)] חוץ מקרקע המזבח שאינו בכלל "מזבח" [ופירש הראב"ד דהיינו על היסוד שצריך שיתן בזקיפת המזבח במה שזוקף ועולה מן היסוד]. ובזה שפיר אמר "לכם" – ולא לאחרים שזה אין מועיל בקרבן עכו"ם שאין מביאין רק נדבה, לא לכפרה, ולא שייך אצלם כפרה. ומ"ש "כי הדם הוא בנפש יכפר" פירושו שהדם יכפר על ידי הנפש שהיתה קשורה בו, לכן יכפר על עון הנפש, וכן פירש הראב"ע. ומזה הוציאו שאין מכפר רק בדם הנפש, לא מדם התמצית, וכמ"ש בכריתות (דף כב:).

סימן קי

על כן אמרתי לבני ישראל כל נפש מכם לא תאכל דם: כפל דבריו לומר שבני ישראל הוזהרו להשגיח על כל נפש מהם שלא יאכל דם, ובכלל "נפש" גם הקטן שזה ההבדל בין "נפש" ובין "איש". הרי הוזהרו גדולים על הקטנים [ופירשו ביבמות (דף קיד) שהאזהרה הוא שלא יאכילו אותם בידים]. אמנם במה שכתב "ואיש אשר יאכל כל דם ונתתי פני בנפש האוכלת את הדם" שהיה די לומר "ונתתי פני בו" ופירשו שבא לדייק רק בנפש האוכלת, לא המאכלת לאחרים. וכן במה שכתב (פסוק יד) "כל אוכליו יכרת" שהוא מיותר לשיטת ר' יהודה כנ"ל (סימן קז) ובא ללמד שרק האוכל יכרת, לא המאכיל ופירשוהו שאחד בא למעט המאכיל את הקטנים ואחד בא למעט המאכיל את הגדולים.

סימן קיא

איש איש מבית ישראל...אשר יצוד ציד חיה: כל מקום שכפל שם "איש" בא על הכללות ורצונו לומר כל איש ואיש. אולם פה שבאר בפירוש כל פרטי האנשים – גרים ועבדים ונשים [כמו שכתב (במשנה א) גר – אלו הגרים, "הגר" – לרבות נשי הגרים וכולי ובארתי לימודים אלה למעלה (סימן עה) על פי יסודי הלשון] יקשה למה נאמר "איש איש"? פירשו (במשנה ב) שבא לרבות לקח ירש ניתן לו במתנה רצונו לומר כי שם ופעל "ציד" בדרך הדיוק יבא על הניצוד על ידי מצודה כמו "איש יודע ציד" "וצא השדה וצודה לי ציד [צידה]" ומשתתף עם שם "מצודה", ועם פעל "צדה" מנחי ל"ה המורה על

המארב שאורב עליו מן הצד כמו "אשר לא צדה". אולם בדרך ההרחבה בא על הכנת המזון והצרכים בכלל – "הכינו לכם צידה" (יהושע א:י"א), "זה לחמנו חם הצטידנו אותו מבתינו" (שם ח), "ביום מכרם ציד" (נחמיה) שפירושו מיני מזון. "ולתת להם צידה לדרך" (בראשית מב כה) שהוא מענין הכנה והזמנה. ומזה הענין פה וזה ידעינן ממה שכתב "איש איש" שפירושו כל איש, אף שאינו יודע ציד. ולימד שפירוש "אשר יצוד" אשר יזמין וכמ"ש רבי למדך תורה דרך ארץ שלא יאכל אדם בשר אלא בהזמנה זו [וכמ"ש בחולין (דף פד) ועיין בתוספתא פרק ד מ"י דערכין]. וז"ש לקח ירש וכולי מנין ת"ל איש איש ר"ל כי אם פירושו הצד דוקא, הלא לא כל איש יודע ציד! וכן אמר בספרי (שופטים פסקא קצד ופסקא קצה, מובא בסוטה דף מג) "מי האיש אשר בנה בית" – אין לי אלא בנה. לקח ירש ניתן לו במתנה מנין? ת"ל "מי האיש". וכן אמר שם על "מי האיש אשר נטע כרם" ור"ל דאחרי שאמר "מי האיש" שהוא שם הכללות – כל איש ואיש – ולא כל איש יודע לבנות ולנטוע ועל כרחך שמה שכתב "אשר בנה" "אשר נטע" הוא לדוגמא והוא הדין לקח וירש וצריך לדרוש אשר שדרש שם. וכבר בארנו (בסדר ויקרא סימן יז) שכל מקום שבא שם הפעולה נוסף על הפעל בא לדרוש, כי השם מורה על דבר שישנו במציאות וכבר שמו עליו כמ"ש "יומת המת" – המת מעיקרא, "יקריב קרבן"--שיוקדם הקדשו להקרבתו ר"ל מה שהוא קרבן מכבר. וכן במ"ש "יצוד ציד" היינו אף דבר שהוא נצוד ומוכן מכבר כגון אוזים ותרנגולים. ובילקוט יש גירסא אחרת, עיי"ש.

סימן קיב

ציד חיה או עוף אשר יאכל: הוסיף "אשר יאכֵל" להוציא הטמאים. והנה מבואר אצלינו (באילת השחר כלל קנט) ששני שמות הבאים כאחד יש להם דימוי זה לזה וזה שורש לדרושי ההיקש בכל מקום כמו שכתוב "כל חלב וכל דם" – לאקושי חלב ודם, "כל שאור וכל דבש" – להקיש שאור לדבש, וכן רבים. ואם כן הלא נוכל לדעת זאת על ידי שנקיש עוף לחיה שמטמא בגדים ר"ל שנאמר שאחר שאמר אחר כך "והנפש אשר תאכל...וכבס בגדיו" שמוסב על נבלת חיה ועוף שהזכיר למעלה, וזה דוקא

בעוף טהור. והשיב שיש לומר בהפך שיהיו דומים בענין הצידה כמ"ש "אשר יצוד" שתדמה לחיה שאינה באם על הבנים וזה דוקא בעוף טמא, לכן אמר "אשר יאכַל".

סימן קיג

ציד חיה או עוף אשר יאכל: דע כי כשפעל אחד מסופר משני פועלים או שני פעולים זכר ונקבה, כשהאחד עיקר יבא במין ומספר השם שהוא עיקר, אף שהיא נקבה כמו "ותכתוב אסתר המלכה ומרדכי", "ותשר דבורה וברק", "ותאכל היא והוא", וכן "האשה וילדיה תהיה לאדוניה", "ותגשנה השפחות הנה וילדיהן ותשתחוינה" [בני השפחות היו קטנים] "ותגש גם לאה וילדיה וישתחוו" [היא היתה עיקר בהגשה וטפלה בהשתחויה]. ולרוב יבא בלשון זכר על שהזכרים הם העיקר לרוב אבל במקום שאין תלוי בפעולה יבא בלשון רבים וכמו שאמרנו בפר' תזריע (סימן קיח). ואם בא הפעל בלשון יחיד נופל על הדבק, אם ראשון ואם אחרון [וכן בשני שמות הנסמכים זה אל זה – "קול דמי אחיך צועקים" "קול שמועה הנה באה" (ירמיה י כב) "קול נגידים נחבאו" (איוב כט י) "נגע צרעת כי תהיה באדם" "ומצאנו ספר התורה הזה" "ספר התורה הזאת" כפי כוונת המדבר]. ולפי זה היה ראוי לומר פה "ציד חיה או עוף אשר יֵאָכֵלו" כיון ששניהם שוים בכוונת האומר, ומדוע תפס "יאכל" ומשמע שאינו מוסב רק על שם "עוף" שהוא שם זכר, לא על שם "חיה"? וז"ש חיה הנאכלת מנין? ומשיב ת"ל "חיה או עוף אשר יאכל" חיה משמע בין מרובה ר"ל דמ"ש "חיה או עוף" הוא שם המין שבא על היחיד ועל הרבים כמו "ויהי לי שור וחמור" "עץ פרי" וכדומה. ופירושו חיות ועופות הרבה. ובשם המין לא יקפיד על המין והמספר כמו "ויהי לי שור וחמור" "ותהי ישראל" וכדומה ואין הכרח ממ"ש "יאכל" שמוסב על עוף לבד שאם כן היה לו לומר "עוף אשר יאכל או חיה" לבל נטעה.

סימן קיד

חיה או עוף ושפך את דמו: ברייתא דפה מובא בחולין (דף פו:) ואמר עליה מאי קא מהדרי ליה? הכי קאמרי ליה רבנן – האי "או" מבעיא ליה לחלק! ור' יהודה, לחלק מ"דמו" נפקא, ורבנן, "דמו" טובא משמע דכתיב "כי נפש כל בשר דמו בנפשו הוא". פירוש שדעת ר' יהודה שהיה יכול לכתוב "אשר יצוד ציד חיה ועוף" ובכל זאת לא

נטעה שהוא וי"ו מחברת – שיצוד דוקא חיה ועוף ביחד – דהא אמר "ושפך את דמו" בכינוי היחיד והיה לו לומר "את דמם" [ומבואר אצלינו (בפר' קדושים סימן קג) שלא כתבה התורה מלת "או" רק במקום שיש לטעות שהוי"ו בא לחבר, אבל בכל מקום שאין מקום טעות יכתב וי"ו המחלקת, וכשכתוב מלת "או" בא לדרשה]. וכיון שפה נדע שהוי"ו בא לחלק למה כתב "או עוף"? ועל כרחך שבא לומר שכל אחד טעון כיסוי בפני עצמו. ודעת רבנן שאם יכתב "חיה ועוף" בוי"ו נטעה שהיא וי"ו החיבור וממ"ש "דמו" בלשון יחיד אין ראיה שלפעמים יבא לשון יחיד על שנים כמו "כי נפש כל בשר דמו בנפשו הוא". ותראה שרבנן ור' יהודה אזלי לשיטתם דבבא קמא (דף נג:) מאי טעמא דרבנן "ונפל שמה שור או חמור". "שור" – ולא אדם, "חמור" – ולא כלים. ור' יהודה, [דמחייב על נזקי כלים בבור] "או" – לרבות את הכלים. ורבנן, "או" מבעיא ליה לחלק. ור' יהודה, לחלק מן "ונפל" נפקא [פירוש ד"נפל" לשון יחיד]. ורבנן, "ונפל" טובא משמע. ופרש"י כמו "ועשה בצלאל ואהליאב", "ובא האות והמופת", "ובא הארי ואת הדוב". הרי ר' יהודה לשיטתו דסבירא ליה דלשון יחיד שבא על שני שמות מורה שהם מחולקים ואין צריך מלת "או" לחלק. ורבנן לשיטתם דסבירא להו "ונפל" טובא משמע וכן "דמו" טובא משמע – שיבא לשון יחיד על שני פעולים ולכן צריך מלת "או" לחלק. (ועיין מה שבארנו בזה בסדר ויקרא (סימן רן)). וביחוד תמצא שדעת ר' יהודה נוטה תמיד לפרש שם היחיד כפשטו כמ"ש בחולין (דף צא) דלרבנן גיד הנשה נוהג בירך של ימין ושל שמאל ולר' יהודה נוהג רק בימין דכתיב "הירך", שם יחיד. ובבראשית רבה (פרשה עה) "ויהי לי שור וחמור" – ר' יהודה אומר משור אחד יצאו כמה שוורים, מחמור אחד יצאו כמה חמורים ולא אבה לפרש שהוא שם המין. ועיין מ"ש למעלה (סימן כג). ובזבחים (דף קז) ר' עקיבא אומר "או זבח" לרבות את הזורק ור' ישמעאל האי "או זבח" מאי עביד ליה? מבעיא ליה לחלק. ור' עקיבא לחלק מנא ליה? נפקא ליה מ"לא יביאנו" וזה כדעת ר' יהודה שהפעל בלשון יחיד מורה לחלק. אולם, יש לומר שהדיוק ממ"ש "לא יביאנו" בכינוי הנו"ן ולא אמר "לא יביאו" ועל פי הכלל שבארתי בסדר ויקרא (סימן רפט).

סימן קטו

אשר יאכל ושפך את דמו: דעת רבנן [שהוא ר' שמעון כמ"ש בחולין (דף פה)] שמה שכתוב "אשר יאכל" בא שלא בדקדוק כי על מה שדרש במשנה ג' להוציא הטמאים היה לו לומר "חיה או עוף טהור", שזה לשון הרגיל כמ"ש "כל צפור טהור תאכלו" "ויקח מכל הבהמה הטהורה" וכדומה, אבל במה שכתב "אשר יאכל" מוסיף שיהיה ראוי לאכילה אחר השחיטה, כי יש טהור בתלי ראוי לאכילה כמו טריפה ושוחט לעכו"ם וחולין בפנים וקדשים בחוץ וחיה ועוף הנסקלים. וזה שנאמר בגמרא ור' מאיר – "אשר יאכל" למעוטי עוף טמא. ור' שמעון – עוף טמא מאי טעמא? דלאו בר אכילה, טריפה נמי לאו בר אכילה ר"ל אחר שלא אמר בלשון "עוף טהור" רק בלשון "אשר יאכל" מקפיד שיהיה בר אכילה. [ובזה מיושב קושיית התוס' בכורות (דף ט: ד"ה מכל) ומנחות (דף קא:) בשם הרא"ם והוא בספר יראים מצוה קלט, עיי"ש]. ור' מאיר סבירא ליה דבכל אלה חייב כי למה אמר "ושפך את דמו"? היה לו לומר "וכסה את דמו בעפר". רק שתפס פעל "ושפך" להורות שבכל אופן שנשפך דמו יכסה (כי לשון זה בא תמיד על שפיכות הדם דרך רצח) ולמד לה מגזירה שוה דשחוטי חוץ דכתיב גם כן "דם שפך" שהוא מיותר לר' מאיר ללמד דאף שחיטה שאינה ראויה – שמה שחיטה (כן פירשו בגמ' שם). ובכל זאת, מודה ר' מאיר שצריך שיהיה דרך שחיטה, דהא בשחוטי חוץ כתוב "אשר ישחט", וז"ש "ושפך" – פרט לשוחט ונתנבלה וכולי רצונו לומר כי יליף שפיכה משחוטי חוץ [וגם לשון "ושפך" מורה שלא הומת בחץ כדרך הצידים כמ"ש "עד יפלח חץ כבדו" "כמהר צפור אל פח" שלכן אמר "ושפך את דמו]. ומה שכתוב "אשר יאכל" סבירא ליה לר' מאיר שבא להביא אכילת כלבים.

סימן קטז

ושפך וכסה: יש פעלים רבים שמיוחדים לאבר מיוחד כמו "ולקח" "ונתן" – ביד, "דרך" "רמס" "הלך" – ברגל, "פנה" – על ידי פניית הפנים, "שעה" באמצעות הגוף, וכדומה. וכל מקום שהוא מיוחד לאבר מיוחד צריך שיעשה באבר ההוא כמ"ש הכותב בשמאל – פטור, המוציא משא מאחוריו – פטור. וחקרו אם לקיחה על ידי דבר אחר שמה לקיחה. וזה מבואר בפעלים מיוחדים כמו "חפן" "קמץ" "כרע" וכדומה

אבל בפעלים שמורים על העשות איזה דבר כמו "זרק" "שפך" "חלץ" "כסה" וכדומה אין הכרע, שיש כיסוי שלא ביד כמו "כוסה קלון ערום", ואמר ביבמות (דף עה) גדמית מהו שתחלוץ בשיניה? מי כתיב "וחלצה ביד"?!. וידעינן זה מן הענין ומן הפעל הסמוך לו. למשל, כשאמר "ושבת וכסית את צאתך" דרכה להעשות ברגל. העוסק בידו דרך לגמר בידו והשופך דם העוף שהוא ביד דרך לגמר ביד וז"ש "ושפך וכסה" – במה ששפך יכסה (ומובא בחולין דף עז).

סימן קיז

אשר יצוד ציד חיה וכולי ושפך וכולי וכסהו בעפר: כבר בארתי בסדר תזריע (סימן ב) שיש הבדל בין שימוש מלת "כי" ובין שימוש מלת "אשר". שמלת "כי" הוא מלת התנאי ומלת "אשר" היא מלת הצירוף (וועלכער). ולכן בכל מקום שהתולדה חוזרת לגוף הנושא ישמש במלת "אשר" – "אשר יקלל את אביו..מות יומת". ובמקום שהתולדה היא ענין אחר חוץ מעצם הנושא ישמש במלת "כי". ולפי זה היה לו לומר פה "כי יצוד ציד חיה..וכסהו" אחר שהכיסוי היא פעולה חוץ מהנושא. מזה הוכיחו חז"ל בספרא (מובא בחולין דף פז) שמי ששפך יכסה, ומצד זה מלת "אשר" היא מלת הצירוף – האיש אשר (וועלכער) יצוד ושפך הוא בעצמו יכסה ולא אחר. [בגירסת הספרים ולא יקפיד ואין לו ביאור, ועיקר הגירסא ולא יפקיד שאחר יכסה] ובכל זאת ממה שנתן טעם "כי נפש כל בשר דמו הוא ואומר לבני ישראל וכולי" שכפי הפשט באר טעם הכיסוי מצד שהדם הוא נושא הנפש והראיה שלכן הוזהרו בני ישראל מאכילת הדם, ולכן צריך גם כן לכסותו בל ישתפכו אבני הנפש בראש כל חוצות. מבואר שאין הטעם בשביל שהוא הרג החי ושלכן רק השופך הדם יכסהו כי הטעם הוא בשביל שהנפש היא הדם ולכן עמו שכל בני ישראל מוזהרים מאכילתו, כן מצווים לכסותו. וז"ש תלמוד לומר "כי נפש כל בשר". ובגמרא גרס תלמוד לומר "ואומר לבני ישראל", והכל אחד.

סימן קיח

וכסהו בעפר: יש פעל עובר ופעל ממשיך כידוע. ובהרבה פעלים יש להסתפק אם הוא פעל ממשיך או עובר. והתורה גלתה במצות רבות שהוא פעל ממשיך ושצריך

להתמיד את הפעל כמו "עזב תעזב" "הקם תקים" "שלח תשלח" "ואם פשה תפשה" שדרשו חז"ל אפילו מאה פעמים וכמו שהביאו דרשות רבות כאלה בבבא מציעא (דף לא). ובמקום שלא כפל המקור עם הפעל יש להסתפק. ובהרבה מהם ידעינן מן הסברה שהם פעל ממשיך כמו "אם כסף תלוה", "וכתבתם על מזוזת", וכדומה. אמנם פה קבלו חז"ל שהוא פעל עובר ואחר שכסה פעם אחד – יצא ואין צריך לכסות שנית. וזה משני טעמים: (א) ממ"ש "וכסה" בעבר המהופך לעתיד גדרו שיהיה הפעל עשוי פעם אחד כמ"ש בסדר תזריע (סימן ו). ואם היה הכוונה שיכסה כל פעם היה לו לומר "ויכסהו", עיי"ש (ב) ממ"ש "וכסהו" בכינוי, כי כבר שמתי חק (באילת השחר כלל קנא) שכל שני פעלים הבאים זה אחרי זה שהאחד משלים פעולת חברו יבא הפעל השני בלא כינוי. ולפי זה היה לו לומר "וכסה בעפר" בלא כינוי, כי היא משלים את פעל "ושפך". ובא הכינוי להורות שאינו להשלים מה יעשה בהדם, שהדם יהיה מכוסה (שאז יש לפרש שיהיה מכוסה בתמידות), רק הוא מצוה מיוחדת אל האיש השוחט ושלכן המצוה שיכסנו **הוא** דוקא, כי הוא מצוה מיוחדת אל האיש, וכיון שכסה פעם אחד קיים מצותו. וז"ש ושפך וכסהו מצוה שיכסנו הוא. [כסהו ונתגלה פטור מלכסות ובחולין (דף פז) אמר על זה אמר ליה רב אחא בריה דרבא לרב אשי מאי שנא מהשבת אבידה דאמר מר "השב תשיבם" – אפילו מאה פעמים? אמר ליה התם לא כתיב מיעוטא, הכא כתיב מיעוטא – "וכסהו". ומובן במה שכתבנו ומיושב מה שהקשו התוס' שם.]

סימן קיט

ושפך את דמו וכסהו: דעת התנא קמא ד"דמו" – כל דמו משמע. ודעת ר' יהודה דאפילו מקצת דמו וכמ"ש בחולין (דף פח). ויש לפרש שר' יהודה לשיטתו דסבירא ליה שדם התמצית בכרת כנ"ל (סימן קז) ולדידיה דם מעליא הוא כמ"ש בפסחים (דף סה), ואם כן במ"ש "ושפך את דמו" אי אפשר לפרש כל דמו, דהא דם התמצית אינו נשפך, ואם כן פירושו מקצת דמו. ותנא קמא סבירא ליה דדם התמצית אינו בכלל דם ולכן פירושו כל דמו, כי הוא שופך כל דם הנפש. והנה מ"ש שלר' יהודה די אף במקצת דם התמצית כן כתב בספר מלחמות להרמב"ן והוא הדין כל הפוסקים. והגם

שהרמ"א בשם מהרי"ל דצריך דם הנפש הוא חומרא בעלמא. וגם מדברי רש"י אין הכרח שחולק בזה וכמ"ש בתב"ש (סימן כח). ובמה שכתבנו יש לומר דהגם דלר' יהודה מהני אפילו מדם התמצית זה לדעתו שסבירא ליה שדם התמצית דם מעליא הוא ובזה לא קיי"ל כוותיה ואין חייב כרת על דם התמצית (כמ"ש הרמב"ם פרק ו מהלכות מאכלות אסורות הלכה ד) ולכן החמיר הרמ"א לדידן שיהיה מדם הנפש. [ועיין בפסחים (דף טז:) וצריך עיון שם לר' יהודה]. ובמה שכתבנו יש לישב קושיית התוס' ד"ה ור' יהודה, עיי"ש.

סימן קכ

וכסהו בעפר: יש הבדל בין **עפר** ובין **אדמה**. ששם "אדמה" (כשבא על התלוש כמו "ואדמה על ראשו") יאמר על רגבים שלמים, ושם "עפר" יאמר על הפרור והשחוק כמו שכתוב "ואשחקם כעפר על פני רוח", "עד אשר דק לעפר", "מי מנה עפר יעקב". וכמו שכתב הסמ"ג הטעם דקרקע פסולה לכיסוי דלא נקרא "עפר" כי אם דבר הנפרד ואפשר למנות הגרגרים כמ"ש "אשר אם יוכל איש למנות את עפר הארץ". והנה שם "עפר" כשיאמר בדיוק הוא רק עפר אדמה כמו שכתוב "ונחש עפר לחמו" "ועפר תאכל", והוא רק עפר מאדמה בתולה כמ"ש בבראשית רבה (פרשה כ). אמנם בהרחבה יכלול גם כתישת אבנים ולבנים וחרסית כמו שכתוב "ואת המזבחות נתץ המלך והשליך את עפרם" (מלכים ב כ"ג:י"ב), וכל דבר המגדל צמחים – "ומעפר אחר יצמחו". ודעת בית הלל דגם אפר אוכלים בכלל "עפר" כמ"ש "מעפר שריפת החטאת" ואף על גב שאינו מגדל צמחים. ובאפר עצים גם בית שמאי מודי דהא מגדל צמחי זריעה וכמ"ש בביצה (דף ??) בין לבית שמאי בין לבית הלל שאפר כירה מוכן הוא וכן יודו בעפרות זהב דהא כתיב (מלכים ב כ"ג:ד') "להוציא את כל הכלים ונשא את עפרם". והנה מצאנו פעמים רבות שתפסה התורה שם הדוגמא כמו "והכה באבן או באגרוף", "כי יכה את עבדו בשבט", "לא תשחית את עצה לנדוח עליו גרזן". שהשם המבאר בְמה יעשה הפעל אינו בדיוק רק לדוגמא. ולפעמים בא השם בדוקא כמו "והרים ממנו בקומצו", "והזה באצבעו", וכדומה. ולכן אמר ר' ישמעאל בסוטה (דף טז) בשלשה מקומות הלכה עוקבת מקרא: התורה אמרה "בעפר" והלכה בכל

דבר. התורה אמרה "בתער" [ובירושלמי דקדושין התורה אמרה "במרצע"] והלכה בכל דבר. התורה אמרה "ספר" והלכה בכל דבר. רצונו לומר שבכל אלה אי אפשר להכריע מן הכתוב אם בא השם בדוקא או לדוגמא, רק מהלכה שמלמדת אותנו שהפעל היא עיקר – "וכסהו" "וגלח" "ורצע" "וכתב" – והשמות "בעפר" "בתער" "במרצע" "ספר" באו לדוגמא. ולשיטת הספרא יש הבדל בזה בין אם יקדים השם אל הפעל ובין כשהקדים הפעל אל השם. שאם היה כתוב "ובעפר יכסנו" "ובתער יגלח" "במרצע ירצע" "ספר יכתב" היה השם בדוקא, כי כלל אצלינו שכל מקום שהקדים השם אל הפעל בא בדרך הדיוק. מה שאין כן כשהקדים את הפעל הוא עיקר ואין הכרע שיהיה "עפר" דוקא. ובא ההלכה ש"עפר" בא בדרך ההרחבה ר"ל כל הנקרא עפר בדרך ההרחבה והדומה לו בסגולתו וטבעו שמגדל צמחים. ובריייתא זו מובאת בחולין (דף פח:) ובא להוציא זבל דק וחול דק וכולי שכל אלה יש להם שמות מיוחדים – "זבל" "תבן" "חול" "חרס". [ושם הקשה ואימא "וכסהו" כלל "בעפר" פרט, ואין בכלל אלא מה שבפרט. ומשני דהוה ליה כלל הצריך לפרט ואין דנים אותו בכלל ופרט. רצונו לומר שלא בא פה שם הכלל ושמות פרטי הכלל כמו "מן הבהמה מן הבקר ומן הצאן" רק הפעל והשם במה יעשה הפעל, והכלל צריך לפרט, והוא מבואר.] ואמרו בחולין (דף פד) שצריך שיתן עפר למעלה ועפר למטה מדלא כתיב "וכסהו עפר", רק "וכסהו בעפר". רצונו לומר כי מצאנו בלא ב' השימוש – "ויכס שק" (יונה ג':ח'), "ויתכסו שקים" (שם). ומצאנו בב' – "מתכסים בשקים" (מלכים ב י"ט:ב'). ודעת חז"ל דשימוש הב' מורה שמתכסה סביב כמו "בהמון גליו נכסתה" (ירמיהו נ"א:מ"ב), "וכסו בה את ארון העדות (במדבר ד':ה'), "ויכסהו בבגדים" (מלכים א א':א') – פירוש: סביב סביב. ולכן במ"ש "וכסהו בעפר" הוציאו שיהיה עפר למעלה ולמטה. וגם יש לומר שפירשו שמלת "בעפר" מוסב גם על פעל "ושפך" – ושפך את דמו בעפר וכסהו בעפר (וזה לא היה צודק אם היה כתוב "עפר", וכן פירש הרלב"ג). וכן מורה דעת בעל הטעמים שנקד האתנח על מלת "עוף" והיה יותר ראוי על מלת "דמו" שהוא התנאי, ועל כרחך שמ"ש "ושפך" מוסב למטה אל מלת "בעפר".

סימן קכא

כי נפש כל בשר דמו בנפשו הוא: כבר התבאר (סימן קיט) שלר' יהודה, סתמא דספרא, יוצא גם בדם התמצית כשכסהו. ואם כן אי אפשר לפרש שהוא נתינת הטעם למצות כיסוי דהא יוצא גם בכיסוי דם התמצית וגם בשכיסה מקצת הדם, כנ"ל שם. רק הוא נתינת הסבה להראות שחס על כבוד הנפש ומסתירו מעין רואה וכמ"ש בספר החינוך באורך, עיי"ש. וז"ש להגיד מה גרם. ומ"ש ואומר לבני ישראל וכולי כבר התבאר למעלה (סימן קי) וצריך להגיה **להזהיר גדולים על הגדולים** כמו שבארנו שם. ופירושו שכבר בארנו שכל מקום שיאמר המצוה אל היחיד ואל הכלל בא להזהיר את הכלל שישגיחו על יחידיהם וזה שנאמר "ואומר לבני ישראל" שהם הכלל, שישגיחו על פרטיהם.

סימן קכב

וכל נפש אשר תאכל נבלה וטריפה באזרח ובגר: מפני שבכלל "כל נפש" הוא גם העכו"ם, לכן הוצרך לפרש "באזרח ובגר" ולא העכו"ם. [כי בלי זה לא היה צריך לומר שינהג בגר שכבר למדו במכלתא פר' בא ס"פטו, ובספרי בהעלותך פסקא עא, ושלח פסקא קט שכל המצות נוהגים בגר ולא צריך לרבות גרים רק במקום שכתוב "בני ישראל" וכמ"ש באורך בסדר ויקרא (סימן קצא)] ולכן פירש שהוצרך כדי למעט עכו"ם. וכבר בארנו למעלה (סימן עה) ששם "גר" יבא לפעמים על הגר צדק ולפעמים על הגר תושב ונמלד מענינו תמיד. ופה כתוב "באזרח ובגר" מסתמא נאמרו בדרך אחד ומדבר מגר צדק שזה גדר ההיקש כמו שבארנו.

סימן קכג

אשר תאכל נבלה: כבר התבאר בסדר צו (סימן לב) שיש הבדל בין "אכילה" ובין "טעימה". שלא תקרא "אכילה" עד שיש בה כזית. עוד התבאר (פרשת שמיני סימן קלח) ששם "נבלה" היא מענין כמישת הגוף המת ונבולו וחסרונו ולא יפול רק על הבשר הבלה, לא על חלקים הקשים והבלתי משתנים להפסד על ידי המות, וכמו שכתב בספרא (פרק י משנה ב) "מנבלתה" – ולא מן העצמות והשנים והצפורן וכולי.

סימן קכד

וטמא עד הערב וטהר: בכל מקום כתוב "וטמא עד הערב" לבד ומדוע הוסיף פה מלת "וטהר" שהוא למותר? פירשו חז"ל שבא ללמד שהגם שאכל סמוך לחשיכה שעדיין לא נתעכל המזון – טהר בערב ואינה מטמא אותו בתוך המעיים הגם שמשונה טומאה זו שמטמאה בבית הבליעה. והנה מ"ש "וכל נפש" [שעל ידי כן צריך מיעוט למעט עכו"ם כנ"ל סימן קכב] דרש שבא לומר דוקא הנפש שאכלה, והוא אם בלע מאכלו, לא הפה שאכל היינו, אם עדן לא בלע, שפיו הוא האוכל, לא נפשו. וכבר התבאר בפר' צו (סימן ??) הטעם שכתבה תורה שם "נפש" גבי דברים שנפשו של אדם קצה בהם דרש לרבות השותה, עיי"ש. ובחולין (דף קכ) דרש לה ר"ל בחלב חמץ ונבלת עוף טהור. ומדברי הספרא משמע שאחר שחדש שנוכל לגמור משרצים אין צריך לימוד לנבלת עוף טהור דנילוף ליה במה הצד מכולהו כקושיות התוס' שם ד"ה שכתב. וממ"ש "אשר תאכל" מבואר – רק האוכל, לא המקיא.

סימן קכה

אשר תאכל נבלה: אי אפשר לפרש שמדבר בנבלת בהמה וחיה שאם כן יהיו הדברים מיותרים שכבר אמר בפר' שמיני (יא לט) שהנוגע והאוכל והנושא טמא. ולמה נשנה פה? ולמה פרט רק "אשר תאכל נבלה" והלא גם הנוגע והנושא טמא?! ועל כרחך שמדבר מדבר שלא הוזכר בפר' שמיני שהוא העוף הטהור שנבלתו אינה מטמאה במגע ובמשא, ומלמד שמטמא בבית הבליעה. ולפי זה מ"ש "אשר תאכל נבלה" נמשך למ"ש "אשר יצוד ציד חיה או עוף" ורצונו לומר נבלה מן העוף הנזכר. ובספרא למד זה ממה שכתוב בפר' אמור "נבלה וטריפה לא יאכל לטמאה בה", שמה שכתב "לטמאה" מיותר והלשון משמע שרק על ידי אכילה מטמא, לא על ידי מגע ומשא שנגע קודם שאכל. [שהשם המקור בלמ"ד שבא נדבק אל הפעל מורה מיעוט וגדר וכמ"ש (שבת דף עה, ראש השנה דף כד) ובכמה מקומות "לא תלמד לעשות" – אבל אתה למד להבין ולהורות] ורצונו לומר רק על ידי האכילה תטמא, לא מקודם. וכבר התבאר בסדר ויקרא (סימן שו) שפעל "טומאה" יבא תמיד בלא קישור הב', כי שימוש הב' לפעל "טומאה" מורה תמיד על טומאת הנפש, לא טומאת הגויה. וכשבא שימוש הב' בטומאת הגויה נדרש

תמיד כמו שבארנו שם. ולכן מה שכתוב "לטמאה בה" פירושו שמלת "בה" לא ישמש לפעל "טומאה" רק לכלל המאמר – "יאכל לטמאה" – ורצונו לומר מה שכתב שיטמא באכילה היא רק "בה", לא בזולתה, ובא להוציא בל נדרש קל וחמר שגם נבלת בהמה יטמא בבית הבליעה אחר שחמור שמיטמא במגע ומשא. והוא הדין שבא להוציא בל נפרש מה שנאמר בפר' שמיני "והאוכל מנבלתה" היא כפשוטה, רק שפירושו הנושא כשיעור אכילה כמו שבארנו שם (סימן קס). ומאמר זה הוכפל בספרא שמיני פרשה י מ"ז, אמור (פ"ד משנה יב), ובגמ' נדה (דף מב:).

סימן קכו

אשר תאכל נבלה וטריפה: כבר נכתב זה פר' אמור שכתוב "נבלה וטריפה לא יאכל לטמאה בה" שמשם ידעינן שנבלת העוף מטמא בבית הבליעה כנ"ל (סימן הקודם) ופירש ר' יהודה שלכן כפל הדברים להורות ששם "נבלה" בא בדוקא (כפי הכלל שהשם הנשנה בא בדיוק) ומלמד שרק מי שיש בו איסור נבלה, יצא עוף טמא שאין בו איסור נבלה דסבירא ליה לר' יהודה שאין איסור חל על איסור (וכמ"ש בחולין דף ק וזבחים דף סט:). ודעת חכמים, שהוא ר' מאיר, שאיסור חל על איסור וממעט עוף טמא ממה דכתיב "נבלה וטריפה" ואחר שהטריפה לא תטמא אלא אם כן היתה עם זה נבלה ואם כן פי' נבלה וטריפה יחד והלא הטריפה אינה סבת הטומאה כי גם בהיותה נבלה לבד מטמאה. על כרחנו זכרה התורה כי מדברת במין מן העוף שיצויר בה נבלה וטריפה יחד דהיינו עוף טהור, יצא עוף טמא שאין לו טריפה. (ביאור משנה ח) והנה לר' יהודה מיותר טריפה ואמר ר' יהודה אם טריפה חיה הלא כבר נאמר נבלה וכולי. ורש"י ותוס' בזבחים שם פירשו בו פירושים שונים. והקרוב אלי כי אחר שבאר בספרא (שמיני פרשה ד משנה א) שבמה שכתוב "ולאלה תטמאו לכל הבהמה אשר היא מפרסת פרסה" (שמדבר מטומאת אבר מן החי) שמ"ש "פרסה" ממעט עוף שאין אבר מן החי ממנו מטמא. ומזה מבואר שמ"ש בעוף "נבלה לא יאכל" דוקא נבלה ממש, לא אבר מן החי. ועל זה אמר אם טריפה חיה היינו שתלש ממנה אבר והלא כבר נאמר "נבלה" דוקא. (וסמך על מה שלמד כבר בפר' שמיני למעט אבן מן החי של עוף) ואם טריפה מתה הרי הוא בכלל נבלה ואם כן למה

הוסיף "טריפה"? ומשיב מפני שהנבלה היא רק אם מתה, לא אם שחטה. והטריפה הוא אף שנשחטה שהשחיטה אין מטהרת בטריפת העוף. וז"ש מה תלמוד לומר נבלה פרט לשחוטה. ובגמ' הלשון אלא להביא טריפה ששחטה ושניהם טעם אחד, והבן. ועיין בירושלמי פרק ג מינים הלכה א. (ביאור משנה ט) ור' מאיר חולק וסבירא ליה מדין קל וחמר ששחיטה מועיל גם לעוף טריפה [מכל שכן מבהמה שחמורה שמטמאה במגע ובמשא ושחיטה מועיל לטריפתה כמו שלמד בספרא שמיני (ריש פרשה י) וסבירא ליה שהוא הדין שמליקה מועיל ואין לומר דיו [ומפרש בגמ' שם דקרא אשכח ודרש "זאת תורת הבהמה והעוף" – באיזה תורה שוותה בהמה לעוף ועוף לבהמה? מה בהמה דבר המכשיר בה מטהר טריפתה, אף עוף. [ואף על גב שדרש בחולין (דף כז) שהשוה עוף לבהמה לענין שחיטה (כן הקשו התוס') ור' מאיר על כרחך סבר יש שחוטה לעוף מן התורה כמו שמוכח ממה שהקשה בגמ' שם (דף כח) ת"ש מלק בסכין וכולי שכתבו התוס' ד"ה תיהני דלר' מאיר פריך עיי"ש. יש לומר ר' מאיר לשיטתו בחולין (דף פה:) דיליף שפיכה שפיכה משחוטי חוץ ולדידיה ידעינן שחיטה לעוף ממ"ש "ושפך" וכמו שכן למד הרמב"ם (פרק א מהל' שחיטה) שחיטת העוף מן "ושפך" ועי' בכסף משנה שם. ולא כמ"ש התוס' חולין (כז: ד"ה בשפיכה)] ור' יוסי סבירא ליה גם כן הקל וחמר מבהמה רק לא סבירא ליה ההיקש מתורת הבהמה והעוף דיסבור שצריך ההיקש מה בהמה בשחיטה אף עוף וסובר שמ"ש נבלה וטריפה בא למעט עוף טמא שאין לו טריפה. ופלוגתתן מובאת במשנה זבחים (שם:). (ביאור משנה י) אמנם במ"ש "נבלה וטריפה" שתי פעמים, מה שכפל שם "נבלה" סבירא ליה לר' יהודה שבא למעט עוף טמא (כנ"ל במשנה ז) ור' מאיר סבירא ליה שאחד בא להורות ששיעור אכילת נבלה בכזית (כמ"ש בפי"ב משנה ב) והשני בא ללמד שצריך שיהיה כזית בכדי אכילת פרס, כן פירשו בגמ' זבחים (דף ע). ומה שכפל שם "טריפה" (בין לר' מאיר בין לר' יהודה) מדריש מה טריפה שאינה מתרת את האיסור אף נבלה שאינה מתרת את האיסור לאפוקי נבילות הבא על ידי מליקת פנים בהכשר הואיל שבמליקה זו מתירה לגבוה. (מה שאין כן המולק שלא

בהכשר כגון חולין בפנים וקדשים בחוץ מטמאה) ומובא ומפורש בזבחים (דף סט.). ועיין לקמן משנה יב.

סימן קכז

אשר תאכל נבלה וטריפה באזרח ובגר: הכתוב מסורס שהיה לו לומר "וכל נפש באזרח ובגר אשר תאכל נבלה וטריפה" וכבר אספתי רכסים וסרוסים כאלה בפר' ויקרא (סימן יא) והראיתי שחז"ל השיבום על מכונם במה שפירשו תמיד – שהשם הבא שלא במקומו הוא נשוא המאמר בכללו. ועל כן פירשו אחרים שמה שכתוב "באזרח ובגר" הוא תואר ל"נבלה וטריפה" ורצונו לומר נבלה וטריפה השוים באזרח ובגר, לאפוקי מליקת פנים שאינה שוה בכולם שהרי הכהנים מותרים בה. ולדידהו מיותר נבלה וטריפה הכפול ובא להקיש שבמשנה יב. ולפי זה ר' מאיר בעצמו (כי אחרים הם ר' מאיר) חזר מדרוש שבמשנה י ודרש שבא להקיש נבלה לטריפה מה טריפה ששוה בפנים כבחוץ, שבב' המקומות היא אסורה, אף נבלה וכולי. לאפוקי שוחט חולין בפנים שלא שוה בפנים כבחוץ שהרי חולין שחוטין בחוץ אין מטמאין ואפילו שלא בהכשרו כגון עוף טריפה ששחטה. דכן הוא לר' מאיר. ובגמרא (זבחים דף סט) מפרש שהיקש זה רק לענין חולין בפנים אבל קדשים (ששוים בפנים ובחוץ דאידי ואידי פסולים נינהו) ממילא ידעינן דלא מטמאי עופות קדשים שחוטים בחוץ דאם הועילה שחיטת חוץ לחייב עליו כרת משום שחוטי חוץ, כל שכן שמועיל לטהר מידי נבלה. ופריך אשכחן חוץ. פנים מנא לן? ומשני הואיל ולא שוו בפנים כבחוץ דהא אוקימנא דבחוץ לא יטמאו ואף על גב דשוון באיסור אכילה לא שוון בטומאה

סימן קכח

וכבס בגדיו: כבר התבארו הדרשים האלה בפ' שמיני (סימן צט) מן מה שכתוב שם "יכבס בגדיו" ובפ' מצורע (סימן קלג) ממה שכתוב שם ששה פעמים "יכבס בגדיו", עיי"ש, ולמד פה משם. ומ"ש תלמוד לומר טמא התבאר שם בסימנים הנ"ל. ומ"ש נמצאת אתה אומר מבואר מפני שאינו מטמא לא אדם ולא כלי חרש.

סימן קכט

ואם לא יכבס ובשרו לא ירחץ: כבר התבאר (ויקרא סימן שיב) שמדרך הלשון שהדבר שיש בו חידוש יותר יבא לבסוף ולא יאמר בשום פעם זו ואין צריך לומר זו. ואם כן היה ראוי לומר בהפך – "ואם בשרו לא ירחץ ולא יכבס" שזה רבותא יותר שגם על כיבוס בגדים ענוש כרת. ומדאמר בהפך הכריחו שעל כיבוס בגדים אינו ענוש כרת ופירושו ואם לא יכבס וגם לא רחץ אז ישא עונו, מה שאין כן אם לא כיבס לבד הוא רק בלאו. ודוגמא לזה למעלה (סימן ז). ועי' ברמב"ם פרק ג מהל' ביאת המקדש הלכה יז ובמשנה למלך שם ולכן הוסיף שם "בשרו" להבדיל בין בשרו לכליו וכמ"ש בסדר מצורע (סימן קנא). ומ"ש ומנין שאינו מדבר נשנה גם כן בפר' ויקרא סימן שח ושם התבאר.

סימן קל

אני ה' אלקיכם: לפעמים יקרא בשמותיו על שם הבריאה שיקרא בשם "הויה" על שמהוה כל ההויות. ומצד שגבל כל כחות הבריאה ונתן להם מדה וקצב נקרא בשם "אלקים" שמורה על הכחות הפרטיות המוגבלות. ומצד זה, שם "הויה" מורה רחמים ושם "אלקים" מורה דין כי מצד שברא והמציא את הכל השפיע בשפע רב במדת טובו וחסדו עד אין גבול אבל מצד שחקק ונתן גבול לכל דבר בחכמתו ימצא הדין לפי המקבלים וכמו שבארנו בפירושינו ישעיה סימן מה, עיי"ש. וכמ"ש בבראשית רבה (פרשה יד) "ה' אלקים" ערב מדת הרחמים במדת הדין. ולפעמים יקרא בשמותיו על שם ההנהגה וההשגחה ובזה יקרא בשם "הויה" כשמנהיג ברחמים לתת גמול טוב ובשם "אלקים" כשנוהג בדין. וכשנקרא בשני השמות הרי דין ממוזג ברחמים וכמ"ש בבראשית רבה (פרשה כא) כשבראו בראו במדת הדין ובמדת הרחמים. וזה פירוש הספרא משנה א. וכן הוא בבראשית רבה (פרשה ל"ג ופרשה עג), שמות רבה (פ"ג פ"ה וארא פ"ו משפטים פ"ל) קדושים (פכ"ד) אמור (פכ"ט) במדבר רבה (פ"ט ופי"ב), ובברכות (דף מח:) על "אשר נתן לך ה' אלקיך", ושם (דף ס) על "בה' אהלל דבר", ובספרי (ריש ואתחנן). וכבר כללתי בפירוש ישעיהו (סימן א) ובכל הספר שכל מקום שבא שם "אלקים" בכינוי אל ישראל מורה ההשגחה עליהם ביחוד

וכמ"ש בספרי (דף לא) "ה' אלקינו" – המיוחד אלינו, ובמכלתא יתרו "לא תשא את שם...אלקיך" – דייניך. וכן במד' רבה (פרשה ט) אין הקב"ה מיחד שמו בישראל שיהיה נקרא "אלקיך" אלא בזמן ש"והיה מחניך קדוש". ולמה אמר פה "אלקיכם"? פירושו שרצונו לומר שחוץ ממה שהוא השופט כל הארץ הוא עתיד להיפרע מכם אם תעשו כמעשיהם.

סימן קלא

כמעשה ארץ מצרים אשר ישבתם בה לא תעשו וכולי: מבואר מזה כי ארץ מצרים כללה בתוכה כל התועבות שבעולם עד שבמה שכתב שלא יעשו כמעשה ארץ מצרים וכן מעשה ארץ כנען כבר יזהרו מכל מיני התועבות והגלולים שכולם התקבצו שמה. וכן מבואר עוד שהתועבות האלה כולם נעשו בזמן שישבו שם ישראל במצרים ובזמן שבאו לכנען כי לא יזהירם מתועבות שלא נעשו בימיהם ולא ידעו מהם. וז"ש מנין שלא היתה אומה... מנין לדור אחרון... ומה שכתב "אשר ישבתם בה" וכן "אשר אני מביא אתכם שמה" פירשו בו שתי כוונות (א) כפשוטו שרומז על חלק הארץ במצרים שישבו שם ישראל והחלק שיכבשו בכנען כי שם היה מקום כל הגלולים (ב) שמצד שישבו שם יהיה גרמה לישראל שיעשו התועבות האלה כי למדום מן המצריים, וכן מצד שיבואו לכנען יהיה זה גרם לישראל לעשות כן כמ"ש "כי אתם ידעתם את אשר ישבנו בארץ מצרים ואת אשר עברנו בקרב הגוים...ותראו את שקוציהם...פן יש בכם איש או אשה וכולי". וז"ש ומנין למקום... ומנין שישיבתם של ישראל גרמה להם (פירוש: שהוא יהיה גרם לישראל בעתיד, ולא כקרבן אהרן שנדחק). ור' שמעון (במשנה ה') פירש מ"ש "אשר ישבתם בה" כי זה העדות על רוע מעשיהם ועל ענשם שלכן גלגל ה' שתשבו בה ויקבלו עונש על ידכם. ור' יוסי הגלילי (משנה ו) אמר שכיון שהיה מעשה כנענים דומים כמעשה מצרים למה האריך להם ה' מ"ז שנה שזה בשביל שכבדו את אברהם אבינו. ור' שמעון בן גמליאל הסמיכו על מה שכתוב (יהושע י"ד:ט"ו) ושם חברון לפנים קרית ארבע האדם הגדול בענקים (היינו שנקברו שם אברהם וד' זוגות כמדרש חז"ל) ועל ידי כן "והארץ שקטה ממלחמה" ר"ל על ידי כן היו שוקטים מ"ז שנה. ובספרא יש חסרון וצריך להוסיף כמו שהוא בילקוט

יהושע ומה אם כנענים על ידי שכבדו אותו עמדה להם זכותו, אף על פי שלא הלכו בדרכיו ולא אהבו את המקום, בניו שהולכים בדרכיו ועושים צקדות וגמילות חסדים על אחת כמה וכמה.

סימן קלב

ובחקותיהם לא תלכו: החוקים הם הנמוסים הכוללים הקבועים במדינה, ורובם אין להם טעם, רק המחוקק יודע טעמו או קבעם מרצונו. ויען שאמר "כמעשה ארץ מצרים לא תעשו" ומעשה כולל כל הפעולות שיעשה האדם פירושו שרצונו לומר שלא ילכו בחוקים ההם הנשחתים. ועיין לקמן סימן ??.

סימן קלג

את משפטי תעשו ואת חקותי תשמרו: כפי כללי הלשון המשפטים הם דברים שבין אדם לאדם ויש משפט בכל מדינה ומדינה בין איש לריעו. וכן כל הנהגה קבועה שטעמה גלוי ומבואר לשכל. ואמנם יען שהאדם אין בכחו לדעת הצדק האמתי ויסודות המשפט בנוים לפעמים על קו תהו ואבני בהו כפי נטיית דעת המחוקקים ובחירתם, צוה שישמרו משפטי ה' אמת שהם הדינים שבתורה. והחוקים הם המצות שאין להם טעם וכמו שיתבאר (בסימן). אמנם במה שכתב "חקותי תשמרו", שהשמירה מורה על ההגיון בדבר לשמרו בלב על ידי הלמוד, פירוש "חקות" על המדרשות. וכן פי' בפר' שמיני (פרשה א משנה ט), בחוקתי (פ"ח מי"ב), ובספרי ראה (פסקא נח ופסקא נט). ומובא בקדושין (דף לז). וכבר פרשתי הטעם בפר' שמיני (סימן מ) מפני שהחק הוא דבר המסודר על ידי כללים וחוקים קבועים וכן המדרשות כולם בנוים על חוקים קבועים ביסודי הלשון כפי הדרכים שכללנו בם בחיבור הנוכחי, עיי"ש. ועל כן אמר שהשמירה הוא המשנה, שהם שמורים בלבבות, ועל ידי כן ילכו בדרכים האלה. וממה שכתב "תשמרו ללכת" מבואר שתכלית השמירה בלב הוא כדי שילכו בהם כי המעשה עיקר.

סימן קלד

ושמרתם את חקותי וכולי: תחלה הזכיר עשיה במשפטים ושמירה בחוקים כי אחר שהאדם הוא מורכב מנפש וגויה, מעליונים ותחתונים, הנה מצד הנהגת נפשו

הרוחנית צריך הוא לחוקים ולכן סודם נעלם כי באו לתקן נפשו הנעלמת. ומצד גופו צריך הוא למשפטים באשר הוא מדיני. ותחלה יחס השמירה בלב שהיא העיון והמחשב אל החוקים שהם מתחברים עם נפשו ושכלו שענינה בעיון וחכמה ודעת. ויחס העשיה למשפטים שבאו לתקן עניני גופו. אולם בכתוב הזה חזר ונתן שמירה ועשיה לחוקים ולמשפטים כי מצד שהאדם מורכב משניהם וכל אחד עוזר להשלמת חברו צריך לעשות החוקים באיברי גופו ובזה יעזור הגוף לתיקון הנפש והכנתה אל החיים הנצחיים. וכן לשמור המשפטים בכח שכלו ועיונו הנפשי ובזה תעזור נפשו בחיי הגוף ואשרו. וזה שאמר "אשר יעשה אותם האדם", מצד שהוא אדם מורכב מרוחני וגשמי, "וחי בהם" בשני מיני החיים. שאחר שיפשט שמלותיו הצואים יחיה חיים הנצחיים שהם החיים האמתיים. ועל זה סיים "אני ה' " נאמן לשלם שכר ואני תכתני חוקי התורה ומשפטיה ערוכים וסדורים עם החיים והאושר הנצחי. ומאמר כזה נמצא בספרא קדושים (סוף פרק ז ופרק ט משנה ד)

סימן קלה

איש איש: כפל השם יורה לרוב על הכללות כמו "ויהיו עושים גוי גוי אלהיו" (מלכים ב יז כט) ופירושו כל איש ואיש ובא לרבות העכו"ם. ומפרש בסנהדרין (דף נז) דאצטריך בעריות ישראל, כי בעריות דידהו יליף מדכתיב "ויצו ה' אלקים על האדם לאמר", עיי"ש.

סימן קלו

איש אל כל שאר בשרו לא תקרבו: הנה יתבאר זה בפר' קדושים (סימן ב) שכל מקום דכתיב "איש" יש לומר שהוא שם המין ופירושו איש ולא אשה. אמנם, על ידי שאמר אחר כך "לא תקרבו" בלשון רבים מבואר שאינו שם המין שאז היה לו לומר "לא יקרב", רק שם הכללות – כל איש ואינו ממעט אשה, עיי"ש.

סימן קלז

ור' שמעון בר יוחאי פירש מה שפתח כאן וכן במתן תורה "אנכי ה' אלקיך" שהוא מה שהזכיר להם כי הוא אלקיהם ושהם קבלו מלכותו ועל ידי כן מוכרחים המה לקבל גזרותיו. ושם זכר מה שקבלו מלכותו במצרים ופה זכר מה שקבלו מלכותו בסיני

כי במצרים הוציאם מעבדות הגוף והשלימם בשלמות ראשון ובמתן תורה השלימם בשלימות האחרון שהוא שלמות הנפש ועל זה הגדיל תורה והאדיר להשלים את נפשם. ור' ישמעאל אמר שלכן פתח וסיים בפרשה זו "אני ה' אלקיכם" מתוך שהעריות חמורים כי דבר היקר והחמור מניח עליו חותם צר מכל צדדיו לשמרו וכן הניח חותמו עליו שהוא שמו הגדול. ורבי אומר הטעם שהוא מפני שידע שלא יעמדו בפני התאוה והיצר, לכן בא עליהם בגזירה שיראו ויחילו מפני שמו הגדול. ומביא ראיה שכן עברו על זה במדבר כמ"ש "וישמע את העם בוכה למשפחותיו" על עסקי משפחותיו כמ"ש בשבת (דף קל), יומא (דף עה). ועל זה אמר מלאכי "וזאת שנית תעשו", שכל מקום שאמר "שנית עשו" כבר פעם אחד דוגמתו כמו שבארנו בסדר תזריע (סימן סב). ואגב פירש הכתובים שם המוקשים מאד, ופירש שמה שכתוב "ולא אחד עשה" היא תשובת העם על שהוכיחם על נשים נכריות שהלא אל אחד ברא כל האנשים. והנביא השיבם שהשם מבקש "זרע אלקים" ובנך הנולד מהכותית קרוי בנה, ואז הסכימו לגזרת כרת כמ"ש "יכרת ה' " וכמו שדריש גם כן שבת (דף נה) וסנהדרין (דף פב). וכן הוא אומר "ומבני יוידע וכולי ואבריחהו מעלי" הרי הרחיקם מן הכהונה.

סימן קלח

ואמרת אלהם אני ה': דרש רבי שצוה שיאמר להם הלשון שנאמר לו "אני ה' אלקיכם" שמזה הלשון מבואר שהגיע הציוי גם למשה שכללו עם הכלל במה שאמר לו "אני ה' אלקיכם" להורות שגם הוא מוזהר. בל יטעו שלפי מה שבארו המקובלים בענין העריות, שלמעלה הקרובים מתדבקים ולכן נשא יעקב שתי אחיות מפני שאמר לו ה' אני אלוק בעליונים וכולי כמו שאמרו על הפסוק "ויקרא לו אל" ושלכן אין דורשין בסתרי עריות, ולהוציא מזה אמר משה שגם הוא מוזהר הגם שהוא בעלה דמטרוניטא ויעקב מלבר ומשה מלגאו. וכבר בארתי בסדר ויקרא (סימן ג?) שמה שכתוב "ואמרת" מוסב על האמירות הפרטיות עיי"ש, ובין האמירות הפרטיות בעריות יש עונש מיתה וזה רק אזהרה לבית דין. ומ"ש "אני ה' וכולי" התבאר (סימן קל). ומ"ש במשנה ה' ו' ז' כבר נשנה ונתבאר בפרטות (סימן קלא).

סימן קלט

ובחקותיהם לא תלכו: החוקים הם הנמוסים הקבועים להם והם תיטריות וכולי שהם מיני צחוק שלהם. ולר' מאיר הם דרכי האמורי שמנו בסוף פרק במה אשה יוצאה בגמרא ובתוספתא שם (וכפי גירסת המשנה בירושלמי שם שר' מאיר אוסר בשן שועל וכולי ר' מאיר מחמיר יותר מפני שהוא מפרש מה שכתוב "ובחוקותיהם לא תלכו"). ור' יהודה בן בתירא אמר על גידול בלורית וקיצוץ שער הראש מלפניהם כלפי המצח. ובאר שאין לומר שקאי על דרכי הכישוף והעכו"ם שזה כבר חשב בפסוק מיוחד כמו שכתוב "לא ימצא בך מעביר בנו ובתו וכולי" ואמר להם שנגד זה יש לישראל חוקים נתונים להם מאת ה' לפי חכמתו הנשגבה כמו חוקי המועדים ושעטנז וכדומה. וכבר באר כי החוקים האלה שקולים במאזני החכמה והדעת מאת המחוקק העליון יתברך, ערוכים נגד חוקי העולם הכוללים. ולפי החוקים האלה יתנענעו מֵיתרי הכינור הגדול שהוא מהלך הטבע והעולם בכללו כמו שאמרו "אם בחוקותי תלכו" – חוקים שבהם חקקתי שמים וארץ, חוקים שחקקתי על התהום וכולי כי חוקי התורה וחוקי סדר העולם ערוכים זה מול זה ובעת ישמר חוקי התורה יעוררו גם חוקי סדר העולם לטוב ולחסד עד שכל העמים יכירו כי יש חכמה נפלאה בסדר החוקים האלה הנקשרים בקשר אמיץ עם חוקי המציאות. וזה שכתוב "כי הוא חכמתכם ובינתכם" ומפרש כי "מי גוי גדול אשר לו חוקים ומשפטים צדיקים" ו"מי גוי גדול אשר לו אלהים קרובים אליו" כי ראו במופת שעל ידי שמירת החוקים יגיע עליהם שפע ההשגחה ויתעוררו לעומתם כל סדרי המערכה להריק שפע שובע רצון.

סימן קמ

את משפטי תעשו ואת חקותי תשמרו: פה בארו ההבדל בין חק ומשפט כפי שהסכימו גם כן בעלי הפשט. **שחק** הונח על חיוב דבר הבלתי נודע מעצמו מצד הטבע או המוסר או השכל רק שהמחוקק לבדו יודע טעמו של דבר. ושם **משפט** הונח על דבר שהשכל והמוסר מחייבו ובא לרוב על הדתות שבין אדם לאדם שהם משוערים לרוב על אדני השכל. וכן יקרא חוקי הטבע שגבל ה' בהמציאות חק עולם בשם "חוקים", ודרכי הנהגתו לפי ההשגחה וכפי דרכי יצוריו בשם "משפטים". והנה

על חוקי ה' שטעמם בלתי נודע היצר הרע ועכו"ם משיבים עליהם ולכן אמר "אני ה' " שטעמם ידוע אצלי ואני חקקתי כן. ועל כן תפס "עשייה" אצל משפטים ו"שמירה" אצל חוקים כי השמירה בלב קלה אצל המשפטים כי השכל מסכים עמהם רק עשייתם כבדה שהגם שיודע חיובם יחמוד ויגזול ויעשוק מצד תאות לבו. ובחוקים הוא בהפך, ששמירתם בלב קשה אחר שהם בלתי מיושבים בשכלו ובמדעו. ועיין מה שכתבתי בפירוש תהלות (סימן יח) בפסוק כי כל משפטיו לנגדי. ומאמר זה מובא ביומא (דף סז).

סימן קמא

ללכת בהם: ההליכה מושאלת מן ההליכה הפעלית – שילך בדרך להגיע אל מחוז חפצו – אל ההליכה המוסרית, שילך בדרך טובים וארחות צדיקים ישמור. ובלשון יש על זה הבדל במה **שהלך** בבנין הכבד יבא לרוב על הליכה הגיונית – "אהלך באמתיך" (תהלות פו), "בחקותי יהלך" (יחזקאל יט). או על הליכה מליצית – "בין הרים יהלכון", "שם אניות יהלכון", "לאור חציך יהלכו", "צדק לפניו יהלך" שאינו הליכה ברגלים. ויבא בבנין התפעל על הליכה הֵנה והֵנה כגון לטייל או להתהלך לפני או אצל נושא אחר כמו "הנה המלך מתהלך לפניכם", "את האלקים התהלך נח". ובמדרש "וישמעו את קול ה'..מתהלך בגן" – מקפץ ועולה מקפץ ויורד שהיא הליכה טיולית הנה והנה. ואם בא בבנין הקל על הליכת הנפש בדרך התורה ירצה שילך בדרך זה בקביעות עד שהיא תהיה מחוז חפצו ומגמת פניו כהולך בדרך להגיע אל עיר וזה שאמר עשם עיקר ואל תעשם טפלה. ואחרי העיון ראיתי כי בכינוי הרבים יאמר לפעמים **בם** ולפעמים **בהם**: "ונשא בם את השולחן", "ויקדש בם", "כי בם בחר ה' לשרתו", "ולא תתחתן בם". "והמותי את כל העם אשר תבא בהם", "ויפתח יוסף את כל אשר בהם". ומבואר שמלת "בהם" פורט יותר ממלת "בם", ובא לרוב כשיתפשט בכל הדבר שבו. ואמר (במדבר ד ט) "ואת כל כלי שמנה אשר ישרתו לה בהם", ושם (פסוק יד) "ונתנו עליו את כל כליו אשר ישרתו עליו בהם". מה שאין כן (בפסוק יב) אמר "את כל כלי השרת אשר ישרתו בם בקדש". ואמרו ביומא (דף מח) הניח מזרק בתוך מזרק וקבל בהם את הדם מהו? תנא דבי ר' ישמעאל "אשר ישרתו בם

בקדש" – שני כלים ושירות אחד שמה שכתב "בם" משמע שאינו משמש בכל אחד בפרט וביחוד. ועל כן ממה שכתב "ללכת בהם" הוציא שלא יהא משאך ומתנך אלא בהם. ומה שכתב וכן הוא אומר "יהיו לך לבדך ואין לזרים אתך" ר"ל שהוא המעיין המתמלא מעצמו ואין צריך לחכמות חצוניות למלאת מימיו וכן דרש בספרי "ואין לזרים אתך"--שלא תערב בהם דברים אחרים וכולי ככל דברי הספרא דפה. והוסיף כי יתרון לחכמת התורה על חכמות אחרות שאין מועילים רק בעולם הזה והתורה תועיל בין בעולם הזה בעודו מתהלך ומתנענע אל השלמות, ועל זה אמר "בהתהלכך", ובין בעולם הנשמות ששם יתעדן במה שהשיג בחייו, וזה "בשכבך", ובין בעולם התחיה, ועל זה אמר "והקצות". כי האדם חי ומת וחי, והם שלשה הגבולים. ומוסיף כי עיקר שישוב לחיות בתחיה הוא על ידי התורה וז"ש "הקיצו ורננו שוכני עפר כי טל אורות טלך" וכמו שאמרו בכתובות (דף קיא) כל העוסק בטל התורה, טל תורה מחייהו. ושמא תאמר אבד סברי שהלא הגוף יבלה וישוב העפר על הארץ והשתות יהרסון וצדיק מה פעל. משיב "אני ה' " כי הוא השכר המקוה שישיבו הנפשות אליו והוא שישוב להחיות הגוף בתחיה וז"ש "ועד זקנה אני הוא אף אני אחרון וכולי", ואין להאריך יותר.

סימן קמב

ושמרתם את חקותי: תחלה אמר "את משפטי תעשו..." נגד מה שכתב "ובחקותיהם לא תלכו", רק בחקותי ומשפטי שהם הפוכים לחוקות העכו"ם ועל זה הקדים השם את הפעל שמורה סתירה והפך להקודם כמבואר אצלי בכל מקום. וכבר חתר הרמב"ם במורה לתת טעם להרבה חוקי התורה כמו שעטנז והקפת פאת הראש והזקן וכדומה שהם להשמר מחוקי עכו"ם ופה הוסיף שישמרו כל חוקיו. וכן כל דקדוקיהם שדקדוקי החוקים ופרטיהם הרבים אינם להרחיק מעכו"ם לבד, שבזה די אם נמנע מלעשות מה שהם עושים, רק יש בהם טעמים נשגבים ועל כן צריך לשמרם בכל פרטיהם כי בהם יחיה האדם חיי עולם.

סימן קמג

אשר יעשה אותם האדם: יש הבדל בין שם **אדם** לשם **האדם**, בה"א. ששם הבא בה"א (אם אינו ה' הידיעה) מורה על כלל המין ועל כן אף למה שבארנו ויקרא (סימן י) ששם "אדם" הבא סתם היינו מי שהשלים נפשו הרוחנית שבה יבדל מן הבהמה, בכל זאת שם "האדם" מוסב על המין כולו וכולל כל מי שאינו בהמה [וכמ"ש התוס' שיש חילוק בין "אדם" ל"האדם"]. ובמה שכתב "אשר יעשה.. האדם" וכן "וזאת תורת האדם" היינו המין כולו, ואינו מדבר מישראל לבד. ומאמר זה מובא בסנהדרין (דף נט) ובכמה מקומות בשם ר' מאיר וגרס נכרי שעוסק בתורה. וכן שם "צדיקים" ו"טובים" כולל כל מי שהולך בדרכי הצדק וכל מי שהוא טוב לשמים ולבריות אף שלא מבני ישראל הוא וכמו שכתוב במדרש ויקרא (פ"ה) נקראו ישראל צדיקים ונקראו העמים צדיקים וכולי.

סימן קמד

וחי בהם: ר' ישמעאל מפרש זה על חיי העולם הזה והוציא מזה שגם בעכו"ם אם הוא בצנעה יעבור ואל יהרג, ואף לר' אליעזר שחולק אר' ישמעאל (בסנהדרין דף עד ועכו"ם דף כז) יפרש כן על שאר מצות שבתורה כמ"ש ביומא דף פה מנין לפקוח נפש שדוחה את השבת אמר שמואל "וחי בהם", וילמד גם בעכו"ם לענין שאין בה מיתה ולאו באונס רק עשה וכמו שנראה מדברי רבא בעכו"ם (דף נד) וכתירוץ השר מקוצי בתוס' (שם ד"ה הא). וממה שכתוב בתרגום אונקלוס ויחי בהון לחיי עלמא ותרגומו נאמר מפי ר' אליעזר ור' יהושע כמ"ש במגילה (דף ג), מבואר שלדעת ר' אליעזר שחולק על ר' ישמעאל מה שכתוב "וחי בהם" היינו לעולם הבא. ומה שדרש על "זאת קומתך דמתה לתמר" כן נדרש גם במדרש חזית. ועל "אעלה בתמר" דרש היום אני מתעלה ולשון "סנסיניו" דרש מ"שונאיהם". ובמדרש מפני שהתמר יש לו שלשה סנסינים כמו חנניה מישאל ועזריה שהיו שלשה. ומ"ש היום אני מחיה להם את המתים הוא כמ"ש בסנהדרין דף צב שבאותה שעה שהפיל חנניה מישאל ועזריה לכבשן האש אמר לו השם ליחזקאל להחיות המתים בבקעת דורא. ומבואר אצלי בספרי שירי הנפש בהערה שבסוף הספר כי שיר החמישי הוסד על עולם התחיה שאז

תתעלה מלכות שמים שעל זה אמר "זאת קומתך דמתה לתמר" ואז יתעלו העולמות כולם. ובעת שקדשו חנניה מישאל ועזריה את השם היה קצת התעוררות מעין דוגמא זו ולכן ירד אז טל התחיה בבקעת דורא. ולכן נדרש פסוק זה גם על עת זאת שהיה מעין דוגמא של זמן התחיה.

סימן קמה

איש איש אל כל שאר בשרו: פירשו חז"ל שהוא כלל ומה שחשב אחר כך כל העריות בפרטות היא פרט המפרש את הכלל. כלל ופרט אין בכלל אלא מה שבפרט ללמד שלא נמסר הדבר לשיקול הדעת לאסור עריות אחרות מסברה, שהייתי דן מסברה שכמו שההיתר מתהפך – שהוא מותר בבת אחי אביו ואחי אביו מותר בבתו – כן יתהפך גם האיסור ויהיה אחי אביו אסור באשתו כיון שהוא אסור באשת אחי אביו. וכן נדון שחורגו יהא אסור בבתו אחר שהוא אסור בבת חורגו. לכן כתבה התורה בזה כלל ופרט – רק אלו שחשב הם "שאר בשר" האסורים. יש שהם "שאר בשר" בעצמן, ויש שאסורות משום בעליהן שהם "שאר בשרו" כמו כלתו ואשת אחיו, ויש שאסורות מפני שהנקבות שאר בשר זה לזה כמו אשה ובתה ושתי אחיות. והפרט הזה נמשך עד פסוק יט כי אלה שחשב מפסוק יט ואילך: נדה, ואשת איש, וזכר, ובהמה אינם "שאר בשר".

סימן קמו

לא תקרבו לגלות ערותה: המקור הנקשר אל הפעל הקודם בלמ"ד יורה לרוב על המחשבה ולפעמים בא במקום המחשבה והמעשה כמו "להרגו בערמה" (שמות כ"א:י"ד) והרגו, "תקחנו למות" (שמות כ"א:י"ד) וימות, "לשכב את בת יעקב" (בראשית ל"ד:ז') ושכב, וכמ"ש הרד"ק במכלול דף לו. ומזה צמחה הפלוגתא בין ר' אליעזר ור' שמעון (ספרא צו פרק ח) במה שכתוב "אשר יובא דמה אל אהל מועד לכפר" אם פירושו שכפר ממש או פירושו שרצה לכפר כמו שבארנו שם (סימן עה). וכן במ"ש "לא תקרבו לגלות" דעת ר' פדת (שבת דף יג) דוקא אם גלה, וקריבה לא אסרה התורה. ודעת הספרא שפירושו אף הקורבה לגלות אסור. והנה זה נזכר שנית בנדה והטעם מבואר במה שאמרנו בסימן הקודם שפסוק זה הוא כלל ופרטיו

מתפרשים עד פסוק יט, ולכן אחר שהודיע בהכלל שגם קורבה אסור לא הוצרך לשנות בכל פעם. אמנם בפסוק יט שאינו שייך אל דיני עריות של "שאר" הוצרך להודיע זה שנית בנדה שאינה בכלל עריות של "שאר" ומזה נלמד גם לאשת איש בפרט שבאשת איש אין צריך לומר זאת כי גם יחוד אסור וכמ"ש בשבת שם.

סימן קמז

אל תטמאו בכל אלה: ידוע שמלת "כל" כשבא במשפט מחייב היא מחייב כללי וכשבא במשפט שולל הוא שולל כללי וכולל הכלל והקצת, ועל זה אמר בין בכולם בין במקצתם. ומבואר שאם היה כתוב "אל תטמאו באלה" היה נוטה יותר לפרש בכולם, ובמלת "בכל" הוסיף אף כל שהוא. ובמאמר המחייב יהיה בהפך – שמלת "אלה" נוטה יותר על הקצת ובמלת "כל" שהוא מחייב כללי הוסיף חיוב כללי, כי מלת "כל" מתהפך תמיד אל הכוונה שהיינו מפרשים בלא מלת "כל". ובזה תבין היטב מה שאמרו במכות (דף כד) וסנהדרין (דף פא) רבן גמליאל כי מטי להאי קרא בכי "עושה אלה לא ימוט". עושה כולה הוא דלא ימוט, הא חדא מינייהו ימוט! אמר לו ר' עקיבא מי כתיב "עושה כל אלה"?! "עושה אלה" כתיב – אפילו בחד מינייהו, דאי לא תימא הכי כתיב קרא אחרינא "אל תטמאו בכל אלה". התם נמי "בכל אלה" הוא דמטמא, בחדא מינייהו לא?! אלא לאו באחד מכל אלה! והפליאה מבוארת שהשיב מי כתיב "עושה כל אלה", הרי שאם היה כתוב "כל אלה" פירושו בכולהו ואיך הביא הכתוב "אל תטמאו בכל אלה"? ועם דברינו נכון כי ידע שמשמעות הלשון יתהפך במאמר מחייב ממה שהוא במאמר שולל וכיון שבמאמר שולל "כל אלה" פירושו מקצת, ועל כרחנו ש"אלה" פירושו כולהו, ועל כן במאמר המחייב יהיה בהפך – ש"כל אלה" פירושו כולהו ו"אלה" פירושו מקצת. וזה שאמר מי כתיב "עושה כל אלה"?!, והבן.

סימן קמח

בכל אלה נטמאו הגוים אשר אני משלח מפניכם: אם היה אומר "בכל אלה נטמאו הגוים" הייתי מפרש על המצריים כי גם הם נטמאו בכל הטומאות האלה. לכן הוסיף "אשר אני משלח מפניכם" להודיע שמדבר מן הכנענים כי ארץ מצרים לא קאה את

יושביו, רק ארץ כנען לבד שעל זה אמר "ותטמא הארץ". כי יען שהיא ארץ קדושה מקבלת טומאה מדברים האלה, מה שאין כן ארץ מצרים שהוא ארץ טמאה ואין דברים אלה מזיקים לה כי הוא ערות הארץ כידוע. ומ"ש "ואפקוד עונה עליה" הנה ר' יהודה סתמא דספרא סבירא ליה בראש השנה (דף לב) שיש הבדל בין **פקידה** ובין **זכירה**. וחולק עם ר' יוסי שסבירא ליה ש"זכירה" ו"פקידה" אחד הוא. ורצונו לומר כי הפוקד הוא על ידי בקרת המעשים ובזה משתתף עם ענין הפקדון וכמ"ש בבראשית רבה (פרשה נג) אמר הקב"ה בעל פקדונות אני. עמלק הפקיד אצלי חבילה של קוצים ואחזיר לו חבילה של קוצים - "פקד פקדתי את אשר עשה עמלק". שרה הפקידה חבילה של מצות ומעשים טובים - "וה' פקד את שרה". ובזה משתתף עם הוראות אחרות שיש לפעל זה על החשבון ועל הפקדון ועל ההנחה במקום כמ"ש בפסיקתא דרב כהנא (פ' מב) ובתנחומא מובא בילקוט ש"א (סימן פח) באורך יש פקידה לבכורות ויש פקידה לבנים וכולי שכיון על שתוף ההוראות של שורש זה עיי"ש. וז"ש כיון שאני פותח הפנקס וזה מענין פקידה וחשבון, מיד אני גובה וזה מענין ציוי לגבות ומענין מינוי העון לחבל ולהשחית ומענין החזרת הפקדון, דכולהו איתנהו בלשון זה בהבדלו מן "זכירה". הפוקד זוכר על ידי מעשים טובים או רעים ומונה המעשים וסופרם בחשבון ומוציא הפקדון שאצלו ר"ל שמשלם גמול כפי שפקדו בידו. ומה שאמר לשון הקאה, הושאל אל הארץ מהאדם שמקיא דבר הבלתי נאות אל טבעו כך תשלך הארץ הבלתי נאות אל טבע קדושתה ורוחניותה.

סימן קמט

ושמרתם אתם: כבר התבאר (באילת השחר כלל רט ריז) שכל מקום שכפל הכינוי עם גוף הפעל הוא זרות בלשון כמו שחשבם הרד"ק במכלול (דף כט) עם הזרים. וחז"ל דרשום תמיד ופירשו שר"ל שהלא אתם כבר שמרתם, רצונו לומר אתם בעצמכם גם בלא הציווי הלא שמרתם במצרים כמו שכתוב "גן נעול" שנדרש על שנשמרו מעריות (כמ"ש במכלתא פרשת בא, ויקרא פרשה לב, במדבר רבה פג, ומדרש חזית פסוק גן נעול). ומ"ש (במשנה יח) מכל התועבות בין מכולם בין ממקצתם התבאר (בסימן קמז). ומ"ש אזרח זה אזרח וכולי התבאר למעלה (סימן עד).

סימן קנ

כי כל התועבות האל וכולי: כבר אמר זה (בפסוק כה) רק שם דבר מעונש השגחיי כמ"ש "ואפקד עונה עליה" ופה הוסיף כי העונש ההשגחיי לישראל הוא דבר יותר גדול שהוא כריתת הנפש ומה שתקיא הארץ אותם יהיה עונש טבעי ועל זה אמר שנית "ותטמא הארץ" מעצמה והיא הקיאה העמים האלה מצד טבעה שהיא בלתי סובלת הטומאות האלה והיא בעצמה חייבת גלות על ידי הדברים האלה חוץ מהעונש שיגיע לכם מצד שנפשיכם קדושה שהיא עונש כרת שלא יצויר באנשי הארץ אשר לפניכם. ומ"ש במשנה כ' מכל התועבות בין מכולם היא כי דומה כמו מה שכתוב "ולא תעשו מכל התועבות וכולי שהיא אף מקצתם כנ"ל. ומ"ש "ונכרתו הנפשות העושות" לכלול גם האשה ששם "נפש" כולל זכרים ונקבות ומובא בבבא קמא (דף לב). ומ"ש "העושות" שהיא מיותר שכבר אמר "אשר יעשה", לבאר שאין חייב כרת על קריבה דעריות רק העושה מעשה.

סימן קנא

ושמרתם את משמרתי: כבר התבאר (ויקרא סימן יג) שכל מקום שבא שם הפעולה מוסף על הפעל יש בו דרוש ודרשו שישמרו גם המשמרת דהיינו הסייגים שיעשו לזה, כגון שניות לעריות. וכן אמרו ביבמות (דף כ). ועל זה אמרו שבא להזהיר הבית דין כי הם העושים הסייגים והגדרים שעל ידי כן ישמרו העם בל יפגעו בחוקי התועבות עצמם. ומ"ש "ולא תטמאו בהם" וכבר התבאר (ויקרא סימן שו) שכל לשון טומאה שבא אחריו שימוש הב' אינה טומאת גויה רק טומאת הנפש. וז"ש מלמד שכל העריות קרוים טומאה. והנה כבר אמר "אל תטמאו בכל אלה", רק שכיון שלא נזכר טומאה רק בנדה ואשת איש ובהמה הייתי אומר שתפס לשון טומאה מפני אלה לבד דסליק מינייהו, לא בעריות "שאר בשר". לכן אמר שנית "ולא תטמאו בהם" שכולם קרוים טומאה, והביא דוגמא לזה ממ"ש בסוף שמיני "ולא תטמאו בהם" שהיא גם כן טומאה הפך הקדושה שלכן בא שימוש הב' כמו שבארנו שם (סימן קסו) ושם אומר "ונטמתם בם" שדריש שסופם ליטמא בם ולהתרחק מה' כי יטמטמו את הלב כמש"ש (סימן קסז). ונגד זה אמר "אני ה' אלקיכם", ששם "אלקים" בכינוי

מורה על הקשר שיש לו עם ישראל, ואיך תתרחקו ממני על ידי טומאת נפשותיכם ותתחייבו כליה, וכמו שאמר עזרא "הנשוב להפר וכולי הלא תאנף וכולי", הזכיר גם כן שם "ה' אלקי ישראל" שהוא הדיבוק שיש לו עמהם.

קדושים

סימן א

דבר אל כל עדת בני ישראל: כבר בארתי (באילת השחר כלל רלז) ששם **עדה** יאמר על הסנהדרין או על הכלל כשהסנהדרין בראשיהם ושם **עדת בני ישראל** מציין כל בני ישראל כשהם עדה היינו, שזקניהם בראשיהם. והנה סדר משנה היה תחלה לאהרן ואחר כך לבניו ואחר כך להזקנים ואחר כך לישראל כמ"ש בעירובין (דף סב) ופרשה זו נשתנה שצוה שיגיד תיכף לכולם בפעם אחד שבזה הוצרך להקהילם על ידי חצוצרות שתקע בשני החצוצרות ולכן אמר "עדת בני ישראל" [ותמיד אמר "בני ישראל" כי בעת שדבר אל כולם כבר דבר אל העדה תחלה ב' פעמים ביחוד]. ובקרבן אהרן נתן טעם לשינוי הזאת מפני שהכל דיבור יחד הלימוד לכל אחד לפי מדרגתו שהזקנים קבלו ממנו מצפוני התורה ובני אהרן דברים עמוקים יותר ועל זה אמר נכנס אהרן ושנה לו פרקו ר"ל שלכל אחד שנה פרק מיוחד לפי מדרגתו באופן שההמון קבלו "גוף התורה" דהיינו הפשט שהוא הגויה והזקנים קבלו נשמת התורה ורוחניותה.אולם פרשה זו שרובה גופי תורה – פירוש: מצות רבות שצריך לדעתם ולקיימם כפי הגוף והפשט, כולם בשוה, הקהיל את כולם ביחד. וזה שאמר שרוב גופי תורה תלוים בה.

סימן ב

קדושים תהיו כי קדוש: הקדושה היא הפרישות וההתנשאות מכל דרכי החומר והטבע אל ענינים נפשיים אלקיים גבוהים ונעלים מכל עניני הבשר. ויש בקדושה מדרגות רבות: יש מתנשא על כח המתאוה לעריות ומאכלות אסורות, יש מתנשא לפרוש מכל עניני החומר ומשאלותיו ומכל הנאות העולם עד יהיה כבר אלהין, וכן תמיד. וכן הקדושה הנאמרת אצל ה' היא מה שיעלה מן ההנהגה הטבעיית אל הנהגה נסיית פלאיית ושודד ומבטל כל עניני הטבע ותהלוכיה. אולם ה' ערך סדרי העולם הגדול והנהגתו שיהיו נמשכים לפי סדרי האדם, שהוא העולם הקטן, והנהגתו. שאם

הטבעיים מושלים בעולם הקטן והנפש נמשכת אחר החומר וטבעיה ויצוריה אז גם בעולם הגדול הטבע שוררת והכל מתנהג לפי סדרי המערכת ומנהג הטבע. ועת יתקדש האדם ויתנשא מן החומר אל הנהגה בחיריית נפשיית והשכל גובר והנפש האלקית שוררת אז גם בעולם יתקדש ה' ויתעלה להנהיג הנהגה ניסיית פלאיית. וזה שנאמר אם מקדשים אתם עצמכם מעלה אני עליכם כאילו קדשתם אותי כי שיתקדש ה' בהנהגת העולם להנהיג הנהגה פלאיית תלוי בקדושת ישראל וממשלתם על הטבע והחומר. אולם זה דוקא לענין הנהגת העולם, שזה תלוי לפי מעשה התחתונים המונהגים ועל זה דייק "כי קדוש אני ה' אלקיכם" ששם "אלקים" הבא בכינוי אל ישראל מציין תמיד השגחתו הפרטית והנהגתו את ישראל וקדושתי מצד זה שאני אלקיכם תלוי בקדושתכם ולכן הֱיו קדושים ואז אהיה קדוש מזה הצד שאני "אלקיכם" ר"ל אנהיג העולם בהנהגה פלאיית לפי קדושתי נעלה מכל עניני הטבע וסדרי העולם הקבועים. אמנם ה' מצד עצמו נעלה ונישא מכל והוא בקדושתו בין יתקדשו המונהגים, בין לא. וז"ש או אינו אלא אם מקדישים אותי הריני מקודש וכולי ת"ל "כי קדוש אני". ואבא שאול אומר שמה שכתוב "קדושים תהיו כי קדוש אני" פירושו שמצד שאני קדוש צריכים אתם להתדמות אלי כי בזה האופן נברא האדם בצלם ובדמות להיות אנדרטיא של מלך הכבוד כי כמו שה' הוא הא' בעולם שהוא קדוש ונבדל ונעלה מכולם באשר כולם נתונים תחת חוקים קבועים בלתי משתנים והוא לבדו אשר לו הכח והממשלה להמשיך הכל כפי חפצו ורצונו החפשי הבלתי בר תכלית, כן האדם הוא ציור הצלם העליון מזה הצד שיכול להתקדש ולהנהיג את מרכבתו הקטנה שהיא גויתו בהנהגה בחיריית חפשית בלתי נתונה תחת חוקי הטבע ובזה הוא מחקה למלך ומצייר הצלם והדמות והכבוד העליון, ואין להאריך יותר.

סימן ג

איש אמו ואביו תיראו: כבר בארתי (ויקרא סימן י) כי שם "איש" הוא שם המין ונגדו שם "אשה" ולכן בכל מקום שנאמר "איש" אין אשה בכלל. [כי זה ההבדל בין שם "איש" לשם "אדם", ששם "אדם" כולל זכר ונקבה כמו שבארנו שם]. אמנם לפעמים יבא שם "איש" להוראת הכללות, פירוש – כל איש ואיש, ואז לא בא על הכוונה למעט אשה רק

על כוונת הכללות (כי שם "אדם" לא ישמש להוראת הכללות בשום מקום כמו שבארנו שם). ואז יש לומר שתפס שם "איש" מפני שרוב המעשים הם באנשים וגם אשה בכלל. ויש בחינה לזה לראות אם הוא שם המין או שם הכללות כי בכל מקום שבא שם "איש" על הכללות יבא השם הסמוך לו בלשון יחיד והפעל בא תמיד בלשון רבים כמו "ויקחו איש מטהו", "כי מכרו מצרים איש שדהו", "לקטו ממנו איש לפי אכלו" וכדומה, וכמו שבארנו בסדר ויקרא (סימן יט). וזה פירוש הספרא (מובא בקדושין דף כט ודף ל:) שאם היה כתוב "איש אמו ואביו ייראו", בלשון יחיד, היה שם המין והיה פירושו איש ולא אשה. אבל כשכתוב "תיראו" הרי כאן שנים ר"ל הרי דבר בלשון רבים שאמר כל איש ואיש תיראו, והוא שם הכללות ואין הכרח למעט אשה כי יש לומר שתפס ציור הכללות בשם "איש" מפני שאנשים הם הרוב העושים מפני שספוק בידם. וכן אמר בספרא אחרי פרק יג "איש אל כל שאר בשרו לא תקרבו". אשה מנין? כשהוא אומר "לא תקרבו"- – הרי כאן שנים. ובספרא בהר (סוף פרק ה) "ואיש אל משפחתו תשובו" – לרבות האשה ר"ל ממה שבא הפעל ("תקרבו" "תשובו") בלשון רבים מבואר שהוא שם הכללות, לא שם המין, וגם אשה בכלל. ורש"י ז"ל כתב איש אמו ואביו תיראו: כל אחד מכם תיראו אביו ואמו, זה פשוטו. ומדרשו: אשה מנין? תלמוד לומר "תיראו" – הרי כאן שנים עד כאן דבריו. ולפי מה שכתבנו זה פשוטו כי אחר שכתוב "תיראו" שפירושו כל אחד מכם ייראו, הרי הוא שם הכללות שמצוין במלת כל אחד מכם, ולא שם המין. ועיין מה שכתבנו בזה בסדר תזריע (סימן קנ). וכלל זה חדש ר' יהודה סתמא דספרא והמכלתא לא סבירא ליה כלל זה שלכן בפר' יתרו בפסוק "כבד את אביך" יש לר' ישמעאל ור' יהודה בן בתירא לימודים אחרים לרבות אשה. וכן בפר' בא על "איש לפי אכלו תכוסו" אמר אשה וטומטום מנין? תלמוד לומר "נפשות". ולדעת הספרא זה מבואר ממה שבא הפעל "תכוסו" בלשון רבים שמורה שהוא שם הכללות. והגם שבפסחים דף צא: מבואר שגם לר' יהודה ממעט אשה מן "נפשות", יש לומר ר' יהודה לשיטתו דסבירא ליה דאין שוחטין את הפסח על היחיד ולכן מוכרח לומר "תכוסו" בלשון רבים, ואינו שם הכללות.

סימן ד

איש אמו ואביו תיראו: היראה והכבוד יחויב בעצם רק לאלקים, הוא מלך הכבוד שהכבוד עצמי לו ונמשך ממנו לבדו כמו שכתוב "והעושר והכבוד מלפניך". והיראה לא תֵאוֹת רק מפניו, והירא מפני ה' לא ייירא זולתו. ומשני אלה יצמחו חיוב העשה והלא תעשה, שעל ידי היראה ישמר מעשות דבר נגד רצונו ועל ידי הכבוד ישתדל לעשות מצותיו להיות אות כי מכבדו במה שיעשה מצותיו. ואמר (ישעיה כה, ג) "על כן יכבדוך עם עז קרית גוים עריצים יראוך", כמו שבארנו בפירושנו שם. ואמר (תהלות, קמו) "הדר כבוד הודך...ועזוז נוראותיך וכולי" וכמו שבארנו בפירושנו שם. ופעל **ירא** נקשר לפעמים עם מלת "את" ולפעמים יבוא אחריו מ"ם השימוש ויש הבדל ביניהם. שכשיהיה הכוונה שמתירא מהעצם עצמו בא שימוש מלת "את", וכשיהיה הכוונה שמתירא מסבת העצם, דהיינו שמתירא לעשות דבר מפני שרואהו או ידעהו וירע בעיניו או מפני שיענישהו וכדומה, בא שימוש המ"ם. למשל, "כי ירא העם את השבועה", "החפצים ליראה את שמך" – מדבר ביראת העצם עצמו. מה שאין כן "כי יראתם מפני האש" – יראו להתקרב אל ההר, והאש היה סבת היראה. וכן בכל מקום שמדבר בבחינה שירא לעשות דבר מפני שה' משקיף עליו ורואהו אמר "ויראת מאלקיך". ואמר בספרא (בהר?) (פרשה ב משנה יד ופ' ?? סימן יב) כל דבר המסור ללב נאמר בו "ויראת מאלקיך". וכשמדבר בבחינה שירא מה' עצמו מפני גדולתו ורוממותו אמר "ירא את ה' ". ויראה כזו לא תצדק כלל אצל בשר ודם. שהגם שיצויר שירא מענשו או מסיבתו, לא יתכן שירא מרוממותו (בלא צירוף איזה נזק או הפסד או בושה שיגיע להמתירא) רק על ידי ההשקפה שה' חלק לו חלק מיראתו כמו יראת המלך, ותלמידי חכמים, והאב והאם שהם מצות ה', שחלק להם חלק מיראתו. ועל זה אמר "ירא את ה' בני ומלך", ודרשו "את ה' אלקיך תירא" – לרבות תלמידי חכמים שהיא דבוק עם יראת ה' באשר הם דבקים בה' כמו שיירא משרי המלך מפני קורבתם אל המלך. ולכן על מה שאמר יעקב "כי ירא אנכי אותו" פירשו במדרש שירא שלא יעמוד לו זכות אבות, וכן אמרו בנדה (דף סא) על מ"ש גבי עוג "אל תירא אותו" שירא שיעמוד לו זכות אברהם אבינו, כי לא יצדק יראה עצמיית מבשר ודם אם לא מזה

הצד שיש לו זכות. וז"ש בגמרא שם מתשובתו של אותו צדיק אתה יודע מה היה בלבו וזה מוכרח ממ"ש "אל תירא אותו" שאם היא יראת הנזק היה לו לומר "אל תירא ממנו". ולכן אמר בספרא (קדושים פרק ז מ"ו) "ומקדשי תיראו". יכול יתירא אדם מן המקדש? ר"ל שכן יש לטעות ממה שלא אמר "ממקדשי" בשימוש המ"ם, ומשמע שירא מן העצם עצמו ובאמת היא רק יראה בסבת העצם, מפני שה' שוכן שם. ואחר שפה אמר "איש אמו ואביו תיראו" ולא אמר "מאמו ומאביו תיראו" מבואר שהוקש יראתם ליראת המקום, ומזה שהוא הדין שכבודם ידמה לכבוד המקום כנ"ל (וזה פירוש משניות ה' ו' ז'). ומובא בירושלמי (פרק א דפאה הלכה א) ובבלי קדושין (דף ל:) וכבר התבאר שדרך הלשון כשיבואו שני שמות זה אחרי זה יש להאחד קדימה על חבירו וכשרצה הכתוב ללמד ששניהם שוים יקדים במקום א' את המאוחר. וחדש ר' שמעון שלכן הקדים פה אם לאב להורות ששניהם שוים. וכבר הובא מאמר זה בסדר ויקרא (סימן רפח) ושם בארתיו. ובכ"ז נתן טעם שהקדים אב גבי כבוד ואם גבי מורא מפני שבדרך הטבע יכבד יותר את האם וירא את האב, לכן הקדים בכל אחד הפך דעת בני אדם וטבעם ללמד שלא יהיה הכיבוד והמורא מצד מצוה טבעיית רק מפני מצות אלקים שכן צריכים אנו לשמור מצות השכליות והנמוסיות לא מפני חיוב השכל והנימוס, רק מפני חיוב הדת, כמו שבארנו בפירוש תהלות (סימן יח) על פסוק "כי כל משפטיו לנגדי". (וזה פירוש משנה ח' ט'). וכבר בארנו שעניני הכבוד הם במעשה ועניני המורא מסבבים מניעת המעשה וז"ש איזה מורא? לא ישב במקומו ר"ל אחר שהוא יראת הרוממות צריך שימנע לישב במקומם וכולי. והנה הכבוד יצויר בכמה דברים שבהם יראה אותות הכבוד. כי יכבדו בדברים, בקימה והידור, בכריעה והשתחויה וכדומה. אולם אחר שאצל ה' אמר "כבד את ה' מהונך" שהוא שיוציא מהונו לכבודו, כן גם בכיבוד אב ואם מאכיל ומשקה. וז"ש במכלתא יתרו יכול בדברים? ת"ל "כבד וכולי" ונאמר "כבד את ה' מהונך". וכל זאת מובא בקדושין (שם ודף לא) ועיי"ש. ובגמ' פליגי אי משל אב או משל בן.

סימן ה

ואת שבתותי תשמרו: זה אחד מן המקומות שנכפלה מצוה אחת ללמד על חברתה שבצדה כי מצות שבת כבר נאמרה פעמים רבות אך ששני המצות יש להם שייכות זה לזה כי בששת ימי המעשה המציא האישים ואם לא היה שובת ממלאכתו זאת והיה בורא וממציא תמיד באופן זה לא היה מציאות לאבות ומולידים כי היו האישים נבראים תמיד מאת ה'. רק על ידי ששבת ממלאכה זאת בשביעי הניח קיום העולם על ידי שמירת המינים על ידי אב ואם שהם יזדווגו וישאירו מינם, שעל זה אמר "כי בו שבת מכל מלאכתו אשר ברא אלקים לעשות" ר"ל שמעתה תעשה המלאכה מעצמה על ידי שכל מין יוציא תולדות לקיום מינו ומעתה יש להאבות שותפות עם המוליד הראשון יתברך שהוציא הבריאה כולה והנותן נשמה לעם עליה כי האבות לא יוציאו רק הגויות ואלקי הרוחות יפיח רוח חיים לפגרים ובזה יש סמך לשבת עם מורא האבות כי זה נמשך בסבת השבת, שלולא ששבת בשביעי היו התולדות נמצאים בדבר ה' כמו בששת ימי המעשה שנברא האדם מאדמה. והוסיף לומר "אני ה' " ר"ל שהגם שהאב והאם הם הסבה האחרונה להוצאת הנולד, אני המוליד הראשון. אני המהוה הכל ברצון והם בהכרח לפי טבעם. ואני ה' אלקיכם המשגיח עליכם בהשגחה מתמדת, שזה מעיד השבת על ההשגחה וקשורו עם יצוריו, ואם כן מוראי גדול ממורא האבות ואם יאמר האב "חלל שבת", אל ישמע לו. שאם לא יאמין האב בשבת ובמוליד כל נולד איך יחויב לכבדו בשהוא מוליד טבעי הכרחי?! והוא הדין שמטעם זה אם אמר לעבור על אחת מיתר מצוות אל ישמע לו כי גם הוא מחויב לירא את ה' ומצותו ומאמר זה מובא ביבמות (דף ה:)

סימן ו

אל תפנו אל האלילים: הפניה הוא ששם פניו לדבר אחד. ויהיה לפעמים לעשות בו איזה מעשה כמו "פנה אלי וחנני", וזה דעת התנא קמא שאמר לעבדם ר"ל אל יחשב מחשבות איך לעבדם. ולפעמים תהיה הפניה להסתכל בדבר – "ויפן אחריו ויראני", "ויפן אחריו ויראם". וזה דעת ר' יהודה שכיון שישמש גם על הראיה, די לאסור גם בזה. וכתב הרמב"ן והוא מלשון "אשר לבבו פונה היום מעם ה' " שלא

יפנה לבו להאמין שיש בה איזה תועלת או שיבואו העתידות שינבאו בשמם כי לא תבוא עתידה רק בגזרת עליון, וכל מעשיהם אפס ותוהו. וכך אמרו חז"ל אל תפנו וכולי אפילו להסתכל בהם אסור שלא יתן דעתו בענינים אלו כלל.

סימן ז

אלילים: כמו שיש עשר מדרגות בקדושה, כן בצד שכנגדה. עשר קדושות – עשר טומאות. עשר ספירות בקדושה, וכן לעזאזל. עשר כיתות מלאכים ועשרה זינין דמסאבותא. עשר שמות שאינם נמחקים ועשר לרועי האליל. וכן באבות דרבי נתן (פרק לד) עשר שמות נקרא בהם הקב"ה ועשר שמות גנאי לעכו"ם. וכן במכלתא משפטים ושם חשב "חרם" "תועבה" והוציא "אשרה" "מצבה". ופירשו בספרא שנקראת לגנאי על שם מעשיהם ותמונת חמרם וצורתם: **אלילים** שעשוים חלולים בתוכם שיתדמה כי ישרה בם רוח קדושה ובאמת הוא אליל ולא כלום. **והפסל** נחצב מאבנים. **והמסכה** נסוכה ממתכיות על ידי התכה. **והמצבה** היא אבן הניצב ועומד. **והעצבים** עשוים פרקים כמ"ש "עשינו לה כונים להעציבה" (ירמיהו מד, יט) ועל זה המליץ "חבור עצבים", וכן "ידיך עצבוני" על חבור פרקי האברים. **ותרפים** מלשון רפיון שחלקיה בלים ומתרפים. **וגלולים** מלשון גללים וצואה וגיעול על שם תמונתם המגועלת כמו צורת **שקצים** ורמשים חפרפרות ועטלפים. **והחמנים** נעשו לעובדי השמש להעמידם נגד החמה. **והאשרות** לעובדי הירח שהיא מקבלת מהשמש. ולכן אמר שהיא מתאשרת מאחרים.

סימן ח

ואלהי מסכה: יסוד מוסד אצלינו שהכתובים ידברו תמיד בדרך לא זו אף זו, שהדבר שיש בו חידוש יותר כתוב לבסוף, וכמו שבארנו ויקרא (סימן שיב) ובכמה מקומות. ואם כן היה ראוי לומר בהפך – "אלהי מסכה לא תעשו" ויותר מזה כי גם "אל תפנו.." אפילו במחשבה. מזה הוכיחו חז"ל שבא סדר הכתוב לפי התולדה שיצמח ממעשיהם, שאל יפנו אל האלילים ולא יגיעו ליותר חמור לעשות אלהי מסכה. ומצאנו כן במליצת הכתוב (יהושע כ"ג:ז') "לבלתי בא בגוים ובשם אלהיהם לא תזכירו ולא תשבעו ולא תעבדום ולא תשתחוו להם" שהסדר גם כן הפוך, ומוכרח

להתפרש שעל ידי שלא תבואו לא ימשך שתזכירו ויותר חמור שתשבעו וכולי, וכמו שפירשתי בפירושי שמה. וכן דרשו מה שכתוב "אשרי האיש אשר לא הלך בעצת רשעים" שאם הלך סופו לעמוד ואם עמד סופו לישב. וכיוצא בו בספרא (לקמן סימן כו) על "לא תגנובו ולא תכחשו".

סימן ט

ואלהי מסכה לא תעשו לכם: העשיה תפול בין על מעשה האדם עצמו, בין על הנעשה בפקודתו. ושניהם בפסוק אחד – "אשר עשו את העגל אשר עשה אהרן". וכשאמר "תעשה לך" בלשון יחיד יש לפרשו שיעשה בעצמו, וכשאמר "לא תעשו לכם" בלשון רבים היינו על ידי אחרים. שהרבים המשתתפים במעשה לא יהיה רק על ידי פקוד מאתם כמ"ש במנחות (דף מב) "ועשו להם ציצית" יעשו להם לאחרים. ואזהרה זו כפולה בפר' יתרו אמר "לא תעשה לך פסל" בלשון יחיד על העושה לעצמו, ופה אמר "לא תעשו לכם" בלשון רבים על המצוים לעשות. וז"ש יכול יעשו להם אחרים תלמוד לומר 'לא לכם' (ר"ל ממה שנאמר הפעל החוזר בלשון רבים – "לכם" – מבואר שהוא על ידי אחרים). יכול הם יעשו לאחרים ת"ל "לא תעשה" (כצ"ל ורצונו לומר מה שכתוב "לא תעשה לך פסל" או מה שכתוב פר' תשא "אלהי מסכה לא תעשה לך"). מכאן אמרו שהעושה עכו"ם לעצמו עובר משום ב' אזהרות: משום "לא תעשה" (כצ"ל) ומשום "לכם", פירוש "לא תעשו לכם". ודעת ר' יוסי כדעת המכלתא שלאו ד"לא יהיה לך" על קיום אליל בביתו. [וכן דעת רש"י בפירוש התורה וכן דעת ר' לוי במדרש שאמר שיו"ד דברות נכללים בפרשה זאת וחשב מ"ש "אלהי מסכה לא תעשה לך" נגד לאו ד"לא יהיה לך"] ותנא קמא סבירא ליה דלאו ד"לא יהיה לך" קאי על מחשבת עכו"ם כמו שכן דעת הרמב"ם וכל מוני המצות.

סימן י

וכי תזבחו זבח שלמים: כבר נאמר זה בפרשת צו ופירשו חז"ל בספרא שם (פרק יב מ"ט) וכאן שפה מדבר מן הזביחה, לא מן האכילה, כמו שכתוב "וכי תזבחו". ומזהיר לרצונכם תזבחהו ביום קרבנו יאכל ר"ל שיהיה רצון הזובח וכוונתו לאכלו רק לב' ימים, לא יותר. וממה שכתב "זבח שלמים" הוסיף שכן הדין בכל זבח הדומה לשלמים. וכן הוכפל בפר' אמור גבי תודה על כוונה זו. ובארתיו היטב בפר' צו (סימן

קיג וסימן קטו). והנה גבי תודה אמר "לרצונכם תזבחו" ומדוע אמר פה "תזבחֶהו" בכינוי? פירשו חז"ל שיזבחו אותו לבדו, ולא ישחט שני ראשים כאחד. ועל זה מורה כינוי היחיד. ובחולין (דף כט.) תני רב יוסף 'תזבח' – שלא יהיו שנים שוחטים זבח אחד. "תזבחהו" – שלא יהיה אחד שוחט שני זבחים. רצונו לומר שראוי להיות "תזבחוהו" מלא וא"ו, ויש אם למסורת כאילו כתוב בצירי ליחיד [תזבחֶהו – הגהת המעתיק] וכן על "ויקחֶהו וישליכו אותו הבורה" דרש בבראשית רבה (בר"ר פד, טז) חסר כתיב. מי הוא זה? שמעון. ובגמ' שם זה דברי ר' אלעזר בר' שמעון ואין הלכה כוותיה. ומ"ש במשנה ד' אם האכל יאכל אם אינו ענין לחוץ לזמנו וכולי התבאר באורך בפר' צו (סימן קכב). ומ"ש "כי את קדש ה' חלל" שהוא מיותר, בא לתת טעם וללמד שהוא הדין כל כיוצא בו שחלל קדש הוא בכרת, והיינו אוכל נותר ממש.

סימן יא

ובקצרכם וכולי: פסוק זה כפול בפר' אמור. ודורש פה הכפולים והשינוים שביניהם אחת לאחת. מה שכתוב "בקצרכם" מורה שאתם תהיו הקוצרים, לא הנקצר מאליו על ידי לסטים וכדומה. ומה שכפל שנית בפר' אמור בא לדייק יותר (כי זה גדר הפעל הנכפל) ובא למעט קצרוה עכו"ם אף שנתגייר אחר כך שלכן דייק דוקא בקצרכם אתם בני ישראל. ור' יהודה מחייב בשכחה דבשעת העימור כבר נתגייר. וכל זה מובא בפאה (פרק ב משנה ז ופרק ד משנה ו). ועיין בירושלמי שם טעמייהו דרבנן.

סימן יב

לא תכלה פאת שדך לקצור: ובפר' אמור "פאת שדך בקצרך" שמלת "לקצור" וכן "בקצרך" מיותר ודרש אחד לרבות תולש ואחד לרבות קוטף השבלים לבד שבצד ההרחבה הכל יכנס בגדר "קצירה" כמו "את ספיח קצירך לא תקצור". אבל בצד הדיוק הקצירה היא במגל [כמ"ש "שלחו מגל כי בשל קציר" (יואל ד יג), "תופש מגל בעת קציר" (ירמיהו נ טז)] והתולש נקרא "משרש" ["בכל תבואתי תשרש" (איוב לא יב)] או "עוקר". וכן על כריתת השבלים יאמר "קוטף" "קוסס" "מולל" "קמל" וכדומה. וכשאמר "בקצרכם" יש לנו לומר שבא על צד הדיוק ולכן הוסיף "לקצור" להורות שבא על צד ההרחבה וזה על פי הכלל דאין מיעוט אחר מיעוט אלא לרבות שבארנו

טעמו על פי חוקי ההגיון שהשם השני מגביל את הראשון ומורה הפך הכוונה שהיינו אומרים בו. וכיון שהייתי מפרש דוקא קוצר במגל, הוסיף שהוא הדין כל מין קצירה. ובחולין (דף קלז) גורס עוקר מנין? תולש מנין? ופרש"י עוקר עם השרשים ותולש מלמעלה והיינו קיטף דפה. ובירושלמי (פרק קמא דפאה) עוקר מנין? תולש מנין?

סימן יג

את קציר ארצכם: הראשון צריך לגופיה – קציר ארץ ישראל ולא חוץ לארץ, והשני שבפרשת אמור בא לרבות קטניות. כי סתם "קציר" הוא התבואה אבל גם הקטניות יקראו בשם לויי "קציר הארץ" כי הארץ הולידן, וביואל (א יא) "קציר שדה". ומה שכפל "פאת שדך" כי שם "שדה" בדיוק יהיה רק על שדה זרע כמ"ש "והנה אנחנו מאלמים אלומים בתוך השדה" (בראשית ל"ז:ז'), "לזרע השדה" (שם מז). אבל בצד ההרחבה תכלול גם מקום אילנות במה שהשדה הפך העיר והמדבר – "וימצא גפן שדה" (מלכים ב ד':ל"ט), "ועץ השדה יתן פריו" (ויקרא כ"ו:ד') וגם זה בכלל אין מיעוט אחר מיעוט אלא לרבות ששם הנכפל בא לבאר השם הראשון הפך ממשמעותו שדה דוקא, והוסיף גם מה שיקרא שדה בהרחבה. ומובא בירושלמי פרק קמא דפאה ויש בזה פלוגתא: לרמב"ם ובה"ג הוא דאורייתא ולרבינו תם ור"ש הוא מדרבנן וקרא אסמכתא.

סימן יד

ובקצרכם את קציר: כבר בארתי (ויקרא סימן יג) שכל מקום שבא שם הפעולה נוסף על הפעל בא לבאר. כי פעל "קצר" יאמר על הכל, כמו "וקוצים קצרו" (ירמיהו, יג), אבל שם "קציר" בא רק על דבר שהוא אוכל ושגידולו מן הארץ ושלקיטתו כאחת כי יתר הדברים אוסף ולוקט ואורה, לא "קוצר". וכן הירק לא נקרא בשם "קציר" שבא רק על דבר שמכניסו לקיום וממ"ש "תעזב אותם" ממעט הפקר הנעזב מעצמו. וכל זה מובא בפאה (משנה פאה פ"א מ"ד) ובש"ס (שבת סח, פסחים נו, נדה נ)

סימן טו

לא תכלה פאת שדך: דע שיש הבדל בין שמות הנרדפים: **עבר**, **צד**, **צלע**, **קצה**, **סוף**, **פאה**, **שפה**. הלא תראה בפר' תרומה "ועשו ארון עצי שטים...ושתי טבעות

על **צלעו** האחד...והבאת את הבדים בטבעות על **צלעות** הארון". ושם "ועשית שנים כרובים משני **קצות** הכפורת, כרוב אחד **מקצה** מזה...ועשית שלחן..ונתת את הטבעות על ארבע **הפאות** אשר לארבע רגליו...ועשית מנורת...וששה קנים יוצאים **מצידיה**..ועשית לולאות תכלת על **שפת** היריעה **מקצה** בחוברת". ראה איך שינה הלשון "צלע" "קצה" "פאה" "צד" "שפה"! והנה שם **צלע** יפול על גשם שיש לו ארך ורוחב וקומה באופן שיהיה לו מעלה ומטה פנים ואחור וצדדים. ועיקר שם "צלע" בא בו על צלעות הצדדים. ולפעמים יזכיר שם "צלע" אל צד הפנים והאחור ואז יפרש כמו שכתוב "חמשה בריחים לקרשי צלע המשכן האחד וחמשה בריחים לקרשי צלע המשכן השנית וחמשה בריחים לקרשי צלע המשכן לירכתים ימה", פירוש: שהיא צלע הירך שכפי שצייר המשכן כגוף עומד וצד ים היא ירך הגוף יצויר צלע הירך כמו "והוא צולע על יריכו" ר"ל שנוטה לצלע אחד. ואמר "על שני צלעות המזבח", "ושמעי הולך בצלע ההר", "ויבן ה' את הצלע" על צלעי הצדדים. וכן הבית אשר חדרים דבוקים לו סביב יקראו "צלעות" (מלכים א ו':ה'-ו', יחזקאל מ"א:ה'-ו') והושאל על הארזים שחופים בם את הצלעות. ושם **קצה** בא על דבר שטחי שיש לו שני קצות וכשבא על מרובע יהיו הקצוות בארבע הזויות כמ"ש "ארבע טבעות נחשת על ארבע קצותיו" (שמות כז ד). ובדבר שיש לו גובה רצונו לומר סוף הדבר במקום שכלה הגובה וזה הבדל בין "וירד הגבול אל קצה ההר" – היא במקום שכלה השפוע, אבל "והוא הולך בצלע ההר" הוא באמצע השפוע. ולכן אמר "משני קצות הכפורת" כי הכפורת היה שטחי ולא היו לו צלעות, רק קצוות. ושם **פאה** בא לציין את הרוח של איזה דבר למשל "פאת נגב" "פאת ים" של גשם פלוני. ויש לשטח מרובע ארבע פאות לארבע רוחות העולם, ואמר "ולצלע המשכן השנית לפאת צפון" – ה"צלע" היא הקיר עצמו וה"פאה" היא הרוח שהיא לצפון. וכשמדבר בפנימית החדר אמר (כו לה) "ואת המנורה על צלע המשכן תימנה והשלחן תתן על צלע צפון" ולא יכול לומר "בפאת" שהפאה היא בחוץ, כי הצלע היא בפאת צפון והשלחן היא אצל הצלע. ואמר "על ארבע הפאות אשר לארבע רגליו" כי בצד רגליו לא נקראו "צלעות", לכן תפס "פאות" היינו על ארבע רוחותיו. ושם **צד** מובדל מכולם כי מציין דבר שבצד

דבר אחר – "וששה קנים יוצאים מצידיה", "ופתח התיבה בצידה תשים", ו"בצד ההר" ר"ל אצל ההר בצדדיו. ושם **עבר** הונח על דבר הנמשך באורך ועוברים אותו מקצה לקצה ויש לו שני מעברים, עבר המזרחי והמערבי כמו "עבר הירדן מזרחה". לא יכול לומר "פאת הירדן" כי הירדן לא היה לו ארבע פאות, רק שני עברים. ואמר "והלוחות כתובים משני עבריהם", אם היה אומר "משני צידיהם" היה פירושו שהיה המכתב על עובי הלוחות, שהיא הצד. ואם היה אומר "על שני קצותם" היה פירושו שהיה כתוב על קצות הלוח, לא באמצע. ושם **סוף** מגביל אל שם "ראשית" והונח לשני צדדי האורך – "ומצאתם אותו בסוף הנחל" שהצד האחד נקרא "ראש הנחל" והשני "סופו". ושם **שפה** לא נמצא רק "שפת הים" "שפת הנחל" "שפת הירדן" שחוט המים סביב יומלץ כשפה התפורה סביב הבגד. בזה נבוא אל ביאור הספרא. הנה לא יכול לומר "צלע שדך" כי השדה היא שטחי ואין לו צלע. וכן לא "עבר שדך" ש"עבר" יבא על מעבר הרוחב לבד.אולם מדוע לא תפס שם אחד מהנרדפים הנ"ל כמו "צד" או "קצה" או "סוף" או "שפת שדך", אחר ששם "פאה" אינו עצמי אל קצה השדה עצמה רק מציין פאת העולם כנ"ל? על זה השיב בספרא שהיה מוכרח לתפוס שם "פאה" מפני ג' דברים שגודר שם זה ומבדיל בין יתר נרדפיו – (א) אם היה אומר "צד שדך" היה פירושו השדה שבצד שדך, כי שם "צד" מורה אצל כמו "מלך העי אשר מצד בית אל", "וישב אבנר מצד שאול". ועל זא אמר אין פאה אלא מחמת הכילוי רצונו לומר שהלא אמר "לא תכלה" שהוא שלא יקצר כל השדה ואין מועיל אם מניח פאה בצדה כיון שעל כל פנים כילה שדה זאת וצריך להניח פאה באופן שלא יכלה השדה ועל כן לא יכול לומר "מצד" וכמו שאמרו בירושלמי דפאה (פרק ב מ"א) שאם הפריש מן המצר אינו מועיל אל השדה. (ב) מה שלא אמר "סוף שדך" או "קצה שדך" הוא מטעם שאין פאה אלא שיש לו שם. ר"ל שכבר בארנו ששם "פאה" לא יאמר רק בבחינת הרוחות [רק מובדל מן "רוח" במה ש"רוח" בא רק על רוח העולם, והוא חוץ מן הדבר, ו"פאה" מקושר עם הדבר עצמו לציין איזה גבול ממנו כמו "פאת מזרח", "פאת ימין", "פאת קדם", "פאת פנים" וכדומה] וכשאמר "פאת שדך" (אחר שבזה לא יקפיד באיזה רוח מיוחד שיהיה) על כרחך מציין שיקרא שם לקציר הנשאר עד שיהיה נקוב ומופרש לפאה

בפני עצמה מיוחדת לעניים. דרך משל, שפאת ימין יהיה לעניים. ומצד כוונה זו לא יכול להשתמש בשם "סוף" או "קצה" שיֵאָמרו בבחינת השדה עצמה, לא בבחינת שציין בה גבול מיוחד. (ג) שלא יכול לתפוס "שפת שדך" [הגם ש"השפה" מציין ביחוד גבול העיגול המקיף] מפני שאין פאה אלא לבסוף ושפה היא המקיף סביב סביב. ואין פירושו דוקא בסוף הפך התחלה, שזה אינו בגדר פאה, רק בגדר שם "סוף" כי פאה יהיה באחד מארבע הרוחות לאפוקי השפה סביב. ולכן אמרו שנותנים פאה מתחלת השדה ומאמצעה שכל מקום שציין וייחד בשדה, יפול עליו שם "פאה", ובלבד שיתן בסוף כשיעור. ומפרש בירושלמי כשיעור המשתייר. ושם ר' יוסי בר בון בשם ר' שמעון בין לקיש "ובקצרכם" מה תלמוד לומר "לקצור"? אפילו יש לו כמה לקצור. ודבריהם מיוסדים על פי יסודי הלשון שיש הבדל בפעל "כלה" בין אם נקשר אל השם לבין כשנקשר עם הפעל. כשנקשר עם השם מורה שנגמר כולו כמו "עד אם כלו את כל הקציר אשר לי" (רות ב׳:כ״א), "ויכל משה את המלאכה" (שמות מ׳:ל״ג), "ויכלו המים מן החמת", "כד הקמח לא כלתה". אבל כשנקשר עם הפעל מורה שהפסיק הפועל מעסוק עתה בפעולה זאת, הגם שהדבר לא נגמר כמו "ויהי כאשר כלו לאכול" (בראשית מ״ג:ב׳), "ויהי ככלות ישראל להרג" (יהושע ח׳:כ״ד) שאינו מציין בזה שכלה הלחם והעם רק הפסק הפעולה. ואם כן, אם היה אומר "לא תכלה פאת שדך" היה מורה הכליון הגמור שהוא בסוף המעשה אבל כשאמר "לא תכלה...לקצור" מדבר על הפסק הפועל ויצויר שכלה לקצור ולא כילה הקציר עצמו. למשל, שפוסק מלקצור במקום הזה ומניח שם פאה לעניים, ובזה לא כלה פאת שדהו בבחינת הקציר עצמו. ולכן הראשונה יש לה דין פאה וכשחוזר וקוצר צריך ליתן בסוף כשיעור המשתייר. ולפי דברי הרושלמי מה שנאמר פה ובלבד שלא יפחות באחרונה אחד מששים היינו משיעור המשתייר, וילפינן שבאם לא נתן תחלה כשיעור צריך להשלים עתה את השיעור. ומ"ש וכן היה ר' שמעון אומר, ר' שמעון לשיטתו שדריש טעמא דקרא ומפרש טעם שלכן אין להניח לכתחלה באמצע השדה. ובשבת (דף כג:) גרס מפני מה אמרה תורה. ושם מקשה אטו כולהו לאו משום בל תכלה נינהו?! ומפרש מפני הרמאים. אמנם לגירסת הספרא שגרס אמרו, לא קשה אטו כולהו לאו

משום בל תכלה שפירוש מ"מ אמרו חכמים. רק שלפי זה היה לו לאמר מפני חמשה דברים כי מפני הרמאים ובל תכלה הם שני טעמים. ובאמת בתוספתא וירושלמי (פרק ד הלכה יב) גרסו מפני חמשה דברים כי גם הם לא גרסו מפני מה אמרה תורה. והנה בכל מקום שבא פעל "כלה" בא על כלל המעשה – "ויכל להקים את המשכן", "כלו מעשיכם" כי רצונו לומר שבא לתכלית מלאכתו מהחל עד כלה, לבד פה אמר "לא תכלה פאת" שיחס הכליון אל הפאה והקצה. והיה לו לומר "לא תכלה שדך". מזה הוציאו חז"ל שחטה אחת פוטרת מדאורייתא, שאם היה אומר "לא תכלה שדך" היה צריך להניח חלק מן השדה אבל "לא תכלה פאת" היא חלק מן החלק והפאה, ודי בכל שהוא.

סימן טז

פאת שדך: דרש (א) למעט שדה אחרים או שותפות עכו"ם לר' שמעון [ועיין בחולין דף קלה קלו]. ומה שכפל שנית בפר' אמור דרש לחייב על כל שדה ושדה. ומזה יצמחו ההלכות שבפרק ב' עד משנה ה' המועתקים מפאה (פרק ב): (המשך הסימן כאן)

ספרא (מלבי"ם) פרשת קדושים פרק ב: פאת שדך: דרש (א) למעט שדה אחרים או שותפות עכו"ם לר' שמעון [ועיין בחולין דף קלה קלו]. ומה שכפל שנית בפר' אמור דרש לחייב על כל שדה ושדה. ומזה יצמחו ההלכות שבפרק ב' עד משנה ה' המועתקים מפאה (פרק ב): (משנה א) אלה מפסיקים הנחל נהר. ושלולית קטן מנחל. ומ"ש ודרך הרבים עיין ברע"ב. והבור שדה שאינה זרועה. ובקוצר לשחת לר' מאיר לאו קצירה היא ולחכמים הוה אתחלתא דקצירה ועיין במנחות (דף עא). (משנה ב) ובאמת המים עיין ברע"ב ובתוי"ט שם ומכאן מבואר שר' יהודה פליג, דלא כמו שאמר הכסף משנה (פרק ג מהל' מתנות עניים) דר' יהודה מפרש. וכל ההרים אשר במעדר יעדרון ר"ל שחופרין אותו הר בכלי שחופרים בו את הקרקע חשוב מחובר, ועיין בתוס' ר' עקיבא איגר שם. (משנה ג) מ"ש הכל מפסיק מפרש בירושלמי לאתויי סלע. ושער הכותש, פירוש: שענפי האילן מתחברים למעלה. (משנה ד) כל הרואים, פירש הרע"ב שהעומד אצל אחד מהאילנות יכול לראות האילן האחר.

ולרמב"ם ולראב"ד פירושים אחרים בזה. ומ"ש שהיה להם בכל העיר אף שאין רואים זה את זה.

סימן יז

ולקט קצירך: גם זה נזכר שני פעמים. ודרש ב' דרשות – (א) לקט קציר ולא לקט קיטוף, שכבר התבאר (בסימן יב) שסתם קציר הוא במגל וחרמש, וביד נקרא קיטוף כמ"ש "וקטפת מלילות בידך". וגבי פאה רבי לה ממה שכפל הפעל "לקצור" כמו שבארנו שם. אבל כאן צריך "קציר" דוקא, אם לא דברים שדרך לתלשם ביד שזה "קציר" שלהם. (ב) "לקט קצירך" – לקט הבא בסבת הקציר, לא בסבה אחרת, על ידי קוץ או עקרב או שנבעת. וכן מה שנפל אחר היד בדברים הנתלשים ואחר המגל בדברים הנקצרים. ומה שנפל מראש המגל והיד המלאה לה עמיר, לר' ישמעאל הוה מחמת הקציר ולרבי עקיבא הוי כמו מאחר המגל והיד, וכל זה מובא בפאה (משנה פאה פ"ד מ"י).

סימן יח

לא תלקט: מה שכתבו בבנין הכבד ולא אמר "לא תִלָּקט", הנה כפי הפשט ראיתי שיש הבדל בפעל "לקט" בין בנין הקל והכבד. שהנלקט בקל על ידי שמקובץ במקום אחד בא בקל. והנלקט בקישוי על ידי שמפוזר ונפוץ בא בפועל הדגוש. במן אמר "ויצא העם ולָקְטו", "לְקָטו ממנו איש לפי אכלו" כי היה צבור במקום אחד. וכן אמר "לְקָטו אבנים" (בראשית ל"א:מ"ו), "תתן להם יְלָקְטון" (תהלות קד) ר"ל יְלַקְטו בקלות. אבל בלקט אמר תמיד בבנין הכבד – "אֲלַקטה נא" (רות ב':י"ט), "איפה לִקַטת היום" (שם) וזה ראיה למה שאמרו חז"ל שנ שבלים לקט, שלשה אינו לקט כי שלשה הנצברים במקום אחד נלקטים בקל (לבד בועז אמר "אל תלכי לְלַקֵט בשדה אחר" דרך כבוד כי הוא הרשה לה לקחת אף שלשה). וכן אמר "וילַקֵט יוסף את כל הכסף", "וילַקֵט נער יהונתן את החצים", "ואתם תלוקטו לאחד אחד" שכל זה ליקוט המפוזר ומפורד. אולם חז"ל נתנו בו טעם אחרף דשלשה שבלים נקרא בשם "קציר", לא לקט' כמו שאמרו בירושלמי דפאה (פרק ז מ"ז) וכמה היא בציר? דבי רב שילה אמרי ג' אשכולות שהן עושין רביע. ובפאה (משנה פאה פ"ו מ"ה) פלוגתת בית שמאי ובית

הלל. לבית שמאי שלשה לעניים דכתיב (דברים כ"ד:י"ט) ,לגר ליתום ולאלמנה יהיה" ולבית הלל שנים לעניים דכתיב "לעני ולגר תעזוב". ולדעת חז"ל בא פעל "תלקט" מבנין הכבד, כפי הוראותו תמיד שהוא יוצא לאחרים, שלא יסייע להעני. ופירשו לא תלקט לאחרים [ואמר לעני כי העשיר בודאי לא ילקט לקט]. ומ"ש שנית בפר' אמור בא להזהיר שנית שבכל אופן לא ילקט אף שהוא עצמו עני וז"ש הזהיר העני בשלו. וסמכוה על מה שבפר' אמור כתוב "לא תלקט לעני ולגר תעזב", שהגם שאתה עני תעזבהו לעני אחר. ואמרו על דרך הצחות לא תלקט לעני. ובגיטין (דף יג) עד כאן לא קאמרי רבנן התם אלא דכתיב "לא תלקט לעני" לא תלקט לו לעני. ור' אליעזר, לא תלקט" מה עביד ליה? להזהיר את העני על שלו. ופירושו שלרבנן "לא תלקט" השני דסמיך ליה "לעני" היינו שלא יזכה הפאה בשביל עני. ופירשו לא תלקט בשביל אחר שעל זה מורה פעל היוצא, רק לעני תעזב שילקט בעצמו.

סימן יט

וכרמך לא תעולל: העוללות הם האשכולות הקטנים הדומים לפני אשכולות הגדולים, כעולל לפני מלא ימים. כי המליצה תשאיל מושגיה מיחוסי הדברים זה לזה כמו שהושאל לאנשים גדולי המעשה שם "אשכולות" על היותם כאשכול מלא ענבים [כמ"ש בסוטה (דף מז:) משמת יוסי בן יועזר בטלו אשכולות ומפרש איש שהכל בו. וכן בתמורה (דף טו:) כל האשכולות שעמדו עד יוסי בן יועזר וכולי. ובמדרש שה"ש (פסוק אשכול הכופר) מהו אשכול? איש שהכל בו. ובספרי (האזינו) אשכול זה גדול. ובחולין (דף צב) אשכולות שבה – אלו תלמידי חכמים] כן הושאל מן האנשים לאשכולת הקטנים שם "עוללת", וכמו שכתב הרמב"ם (פ"ד מהל' מתנות עניים ה"יח) למה נקרא שמו עולל שהוא לשאר האשכולות כעולל לאיש. ומשם "עולל" בא הפעל "תעולל" על לקיטת העוללות שפעל "בצר" מיוחד לאשכולות הגדולים ופעל "עולל" ללקיטת העוללות כמו שכתוב "הלא טוב עוללות אפרים מבציר אביעזר" (שופטים ח':ב'). ונקשר בו שני מושגים: (א) לקיטת העוללות (ב) נקשר בו מושג האיחור, שמצד שדרך הבוצר ליקח העוללות לבסוף כמו שכתוב "באספי קיץ כעוללות בציר" (מיכה ז':א'), "כעוללות אם כלה בציר" (ישעיהו כ"ד:י"ג) יבא פעל זה על כל הנלקט בסוף. ועל הדקדוק, ללקט את

הכל – "ויעוללוהו במסילות" (שופטים כ מה). ובמדרש איכה (על פסוק "היש מכאוב כמכאובי אשר עולל לי") שדקדק עמי וקטף עוללתי ועל פסוק "ועולל למו כאשר עוללת לי" דקדק עליהן מה דדקדקת עלי! קטוף עוללתהון כמה דקטפת עוללתי פירושו מענין עוללות ומענין דקדוק לעקר הכל. ומזה צמחה הפלוגתא בין ר' אליעזר לר' עקיבא, כי פה כתוב "וכרמך לא תעולל" ובדברים (כד) כתוב "וכי תבצור כרמך לא תעולל" וסבירא ליה לר' אליעזר דהא לא באה האזהרה רק אם בוצר (שבציר הוא על האשכולות כנ"ל) ואם כן מה שכתוב "לא תעולל" הוא מענין השני, שלוקח העוללות בסוף אחר גמר הבציר, ואם אין בציר מנין עוללות!? ומפרש בירושלמי (פרק ז מ"ז) שלר' אליעזר מה שנאמר פה "וכרמך לא תעולל" היינו שלא יקחם בעל הבית אף קודם לבציר, שלא תאמר הואיל ואין לעניים עוללות קודם הבציר יזכה בהם בעל הבית. ור' עקיבא סבירא ליה שמה שנאמר פה "לא תעולל" סתם הוא כפשוטו – שלא יקח העוללות אף שאין בוצר, כגון שכולו עוללות. ומה שכתוב שם "כי תבצור לא תעולל" מציין הזמן, בזמן הבציר אזי מוזהר שלא יעולל. וזהו שאמר אין לעניים בעוללות קודם הבציר כמו "באספכם את תבואת הארץ תחגו" (ויקרא כו לח) שפירושו בזמן האסיפה, אף מי שאינו אוסף.

סימן כ

ופרט כרמך לא תלקט: "פרט" היא מענין פרט וכלל שבדברי חז"ל, הגרגרים הנושרים מן האשכול שהם פרטים הנבדלים מן הכל ומזה "הפורטים על פי הנבל" שמפרט פרטי הניגון, וקרוב מענין "פרד" המופרד מן השלם. ולשון "פרט" משמע הנפרט ונפרד מעצמו לאפוקי אם עקץ את האשכולות, פירוש – שחתוך עוקצם והוסבך בעלים ועל ידי כן נפל, אינו פרט (וכמו ששנינו פרק ז דפאה משנה ג). והמניח את הכלכלה של גמי שהיא לח בשעה שהוא בוצר כדי שלא יפרד, גוזל את העניים [וכמו שאמרו בירושלמי (שם) שנייא היא שהוא גרם לו שלא ירד לארץ כפירוש הגר"א]. ועל זה נאמר "אל תסג גבול עולם". פסוק זה נמצא שני פעמים במשלי "אל תסג גבול עולם אשר עשו אבותיך" (משלי כב, כח), "אל תסג גבול עולם ובשדי יתומים אל תבא" (משלי כג, י) ר"ל שגדר הגבול היא מה שנגבל ליחיד או לשבט בנחלתו ולא יצדק לומר

"גבול עולם", שמוסג "גבול" סותר למושג "עולם", כי הגבול היא הנגבל לאחד בפני עצמו מבלעדי זולתו. ופירשו חז"ל כי מלבד הגבול הפרטי הנמוסיי שיש לכל אחד בשלו יש גבול דתיי הנקרא "גבול עולם" שהוא הגבול שיש לעניים בלקט שכחה ופאה ופירות שביעית בכל הארץ שהוא גבול כולל לכל העולם כיון שכולם שוים בו ואינו גבול היחיד. כי גבול העולם נכנס בגבול כל אחד בנחלתו לקחת המגיע להם מדין תורה וכמו שאין רשאים להשיג גבול יחיד כך אין רשאים להשיג גבול העניים שהוא גבול הכולל לכל העולם. והנה אחר מתנות עניים סיים "וזכרת כי עבד היית בארץ מצרים על כן אנכי מצוך וכולי" (דברים כד כב) ר"ל שבמצרים הייתם כולכם עניים והיה לכם הגבול הזה ללקט אחרי הקוצרים, על כן לא תשיג גבול עולם הזה שעל תנאי זה נתן לכם נחלת שדה וכרם שישאר גבול העולם בגבולך שלענין זה אינו גבולך רק גבול העניים. ועל זה אמר "אשר [עשו] גבלו אבותיך", שאבותיך אחזו בגבול הזה במצרים. ואמר שנית "ובשדי יתומים אל תבא" כי לענין זה נקרא "שדי יתומים" וגבול נחלתם. ובירושלמי (פרק ה דפאה מ"ו) ר' ירמיה ור' יוסף. חד אמר אלו עולי מצרים. וחד אמר אלו שירדו מניכסיהון. לסומא צוחין סגי נהורא! ושני הטעמים מיוסדים בשני המקראות – מאן דאמר אלו עולי מצרים ר"ל שעל זה אמר "אשר גבלו ראשונים" [הגה"ה: נראה דצ"ל "עשו אבותיך"], ומאן דאמר אלו שירדו מנכסיהון שעל זה אמר "ובשדי יתומים" שעל ידי שחסר להם גבול נכסהון הפרטי ניתן להם נחלה בלא מצרים בגבול העולם הכללי כמו שהעור על ידי שחסר לו מאור עיניו הפרטי קורין לו סגיא נהורא כי יביט באור השכלי הכללי. ומ"ש (במשנה ג) איזהו עוללות? שנויה (בפרק ז דפאה מ"ד) ומפרש בתוספתא וירושלמי כתף, פתיגין המחוברים בשדרה זו על גבי זו. נטף, ענבים המחוברות בשדרה ויורדות. ולשון הרמב"ם (פ"ד מהל' מתנות עניים ה"ז) איזהו עוללות? זה אשכול הקטן שאינו מעובה כאשכול. שאין לו כתף ואין ענביו נוטפים זה על זה אלא מפוזרות. ומ"ש גרגר יחיד פירושו שאין בשדה רק גרגרים. סבירא ליה לר' יהודה שאינם כאשכול אם יש בו יותר מג' גרגרים. ומפרש בירושלמי טעמיה "ונשאר בו עוללות כנוקף זית שנים שלשה גרגרים" – יותר מכאן אשכול, כן כתב הר"ש. והגר"א גריס פחות מכאן אשכול, עיי"ש.

סימן כא

לעני ולגר תעזב: כבר התבאר (אחרי סימן עה) ש"גר" האמור סתם יכלול גם הגר תושב אם לא במקום שיש הוכחה שמדבר מגר צדק. ומכאן יש הוכחה שהגר האמור אצל מתנת עניים הוא גר צדק שכן במעשר עני אמר "והלוי והגר" – הרי מדבר מעניי ישראל, והוא הדין "גר" האמור פה. וכן כמו שהעני הוא המחוסר לחם כן הגר לוקח מפני עניו. ועל כן תפס פה "עני וגר" ללמד זה מזה. ועיין בספרי ראה (פסקא קי) מקיש מפה למה שכתוב שמה "גר יתום ואלמנה" וכל זה בנוי על דרכי ההיקש שהשמות הבאים במשפט אחד הם דומים זה לזה כמו שבארנו פעמים רבות.

סימן כב

תעזב אותם: בכל מקום תפס לשון "נתינה" – "לגר אשר בשעריך תתננה ואכלה", "ונתת ללוי", ופה תפס לשון "עזיבה", ויש הבדל ביניהם. הנותן מושיט לכל אחד חלקו והעוזב מניח הדבר שיהיה הפקר כמו שהוא. ועל זה אמר לשון "עזיבה", הנח לפניהם והם יבזבזו. ולכן למי שאמר לבזבז שומעים שאמר כהלכה. ומבואר אצלינו תמיד שכל מקום שאמר מלת "אותם" יש בו מיעוט כי היה יכול לאמר "תעזבם" בכינוי, ו"אותם" תופס גוף הפעול ומיעט זולתו ר"ל רק הקציר תעזוב, שאין בו סכנה אבל הדלית והדקל שיש בו סכנה, צריך אתה להוריד לעניים (וזה פירוש משנה ה' ו'). ומובא בפאה (משנה פאה פ"א מ"ד). וזה כפול שנית בפר' אמור ודרש (במשנה ז) שכפל פעל "עזיבה" שנית שבא במובנו המדויק ובהבדלו מן פעל "מוציא" שגם כן מובדל מ"נתינה". ש"המוציא" אינו נותן ליד חברו, רק הוציאו מרשותו, אך שבפעל "מוציא" נכלל שיוציאהו נקי ממוץ וקש כמ"ש "תוציא את כל מעשר תבואתך", אבל העוזב עוזב כמו שהוא תבואה בקשה, תמרים במכבדות. ומ"ש שנית מלת "אותם" ולא אמר "תעזבם" דייק רק אותם תעזוב ואין אתה מחויב לעזוב עוד דבר עמהם כגון אם השירם הרוח, אינך צריך להוציא אחריהם הקש לעניים. [וכפי הנראה דרשה שבמשנה ז' נדרש מפ' קדושים ודרשה שבמשנה ו' נדרש מפ' אמור ששם נזכר "קציר"] ומה שכתב מנין שספק לקט לקט איתא בירושלמי (סוף פרק ד דפאה) מנין שספק לקט לקט. ריש לקיש בשם ר' יונתן "עני ורש הצדיקו" – הצדיקהו במתנותיו. ר' שמעון

בן לקיש בשם בר קפרא "לא תטה משפט אביונך בריבו" – בריבו אי אתה מטהו אבל אתה מטהו במתנותיו. אמר ר' יוחנן וכה זכה לי מה ששנה לנו רבי, "תעזב" – הנח לפניהם משלך. אמר רבי לָא, כתיב "לגר ליתום ולאלמנה יהיה" – בין מדידך בין מדידי' הב ליה. עכ"ד. פירוש: כי יש הבדל בין **משפט** ובין **צדק**. ה"משפט" הוא מה שיעשה כפי שורת הדין לבד, מבלי ישקיף על הנדונים ועל העת והמקום, רק יקוב הדין את ההר. והצדק הוא מה שיטה מן קו המשפטי אל חוקי הצדק להביט אל הענין והנידון וכפי צורך העת והמקום והיושר וכדומה. והנה בדבר שיש בו ספק על פי שורת הדין המוציא מחבירו עליו הראיה וראוי שספק לקט יהיה לבעל הבית דאוקי לה בחזקת מרא קמא כמו שהדין בכל ספק ממון. וזה כפי המשפט. וכשאנו דנים שספק לקט לעניים אנו נוטים מן המשפט אל הצדק שהוא לפנים משורת הדין ולמד לה ר' יונתן ממ"ש "עני ורש הצדיקו" הרי יש מציאות לפעמים שנלך עמו על פי הצדק ולא במשפט. ובר קפרא דייק ממ"ש "לא תטה משפט אביונך בריבו", דוקא בדבר ריב שהוא דו"ד שבין אדם לחברו, לא בענין מתנות עניים שהוא ענין צדקה, יכול להטות קו המשפט. לפי זה דברי שניהם אינו דין רק לפנים משורת הדין, ור' יוחנן אמר שאצלו זכה וברורה משנת רבי שהוא באמת דין גמור והביא הכתוב "תעזב" שהוא הלימוד של הספרא כאן. ורבי לא הביא פסוק "לגר ליתום ולאלמנה יהיה" שכן בספרי (פר' תצא) למד ספק לקט לעניים מפסוק זה ושני הדרשות צריכים זה לזה. ורצוני לומר שאחר שאמרה תורה "תעזב אותם" נסתלק ממנו רשות בעל הבית כי העזיבה היא ההוצאה מרשותו להיות הפקר, ונסתלק חזקת בעל הבית, ועל ידי שאמרה תורה "לגר...יהיה" נעשו העניים בעליו כזוכה מן הדבר הנעזב ומופקר, וממילא כל ספק היא בחזקתם. ומ"ש "אני ה' אלקיכם" שפירושו תמיד שבא לומר שה' דיין ושופט ומעניש את העובר כנ"ל וביאר כי יענש נפשות כמ"ש "וקבע קובעיהם נפש".

סימן כג

לא תגנובו: כבר בארו במכלתא (פר' יתרו) וסנהדרין (דף פו) כי לא תגנב שבעשרת הדברות בגונב נפשות ולא תגנובו דפה בגונב ממון, שהוא דבר הלמד מענינו. ששם מדבר מחייבי מיתות בית דין ופה דבר מחייבי לאוין. ואמרו שבא לאזהרה על גניבה.

אולם אחר שאין לוקין על הגניבה שניתן לתשלומין כמ"ש הרמב"ם (פ"א מהל' גניבה), הלא יש ללמדו במה הצד מריבית ואונאה כמ"ש בבבא מציעא (דף סא), ועל כרחך שבא ללמד שבכל ענין אסור לגנוב, אף למיקט ואף להנאתו בתשלומי כפל. כי שם "גניבה" יפול בכל ענין שמסתיר מחבירו כמו "ויגנב אבשלום את לב העם" (שמואל ב ט"ו:ו'), "מדוע גנבוך אחינו" (שם יט). ובן בג בג מובא בבבא מציעא (שם עמוד ב) מוסיף שלכן אמרו בלשון רבים ללמד שלא יגנב את שלו מאחר הגנב שבזה יש שני גנבים. ועיין בשאלתות (פר' נח) ובתנחומא שם.

סימן כד

ולא תכחשו ולא תשקרו: שניהם מדברים אם מכחש בתביעת ממון ונשבע על שקר. ושיעורו ולא תשקרו...ועל ידי כן תשבעו לשקר והוא אזהרה על מה שכתוב "וכחש בעמיתו בפקדון..ונשבע על שקר" שמביא חומש ואשם. ופה בא באזהרה (והגם שלא מצאנו אזהרה על חיוב ממון פירושו שמשם נוכל לאמר שעונש החומש והאשם הוא רק בעד השבועה לבד. למד פה שגם בעד ההכחשה והשיקור בצירוף השבועה נענש, כן פירש בשיטה מקובצת בבא קמא דף קו). וכבר בארנו בסדר ויקרא (סימן שעא) שמה שכתוב "וכחש בעמיתו" גדר ה"כיחוש" היא בדבר שחברו טוען כנגדו ומכיר בשקרו, כמו "פקדון יש לי בידך" וזה כופר. ומ"ש "ונשבע על שקר" היינו על דבר שאין חברו מכיר בו כגון ערב מים ביין, מי גלוביא בשמן, שפירושו על דבר שיש בו שקר – רצוני לומר שאין בו כחש, רק שקר. רצוני לומר שאין יכול להכחישו (וכמו שבארנו שם סימן שעה, עיי"ש). ועל זה אמר בספרא פה שמה שכתוב "לא תכחשו" הוא אזהרה למה שכתוב שם "וכחש בה". ומה שכתוב "לא תשקרו" הוא אזהרה למה שכתוב "ונשבע על שקר". ובבבא קמא (דף קו:) אמר רב ששת הכופר בפקדון נעשה עליו גזלן וחייב באונסין ותנא תונא "וכחש בה". למדנו עונש. אזהרה מנין? ת"ל "לא תכחשו". מאי לאו לעונש ממון? לא! לעונש שבועה. והא מדקתני סיפא ואשתבע, מכלל דרישא בלא אשתבע. דקתני סיפא "ונשבע על שקר". למדנו עונש, אזהרה מנין? ת"ל "לא תשקרו". ומדסיפא דאשתבע, רישא דלא אשתבע. אידי ואידי דאשתבע. כאן שהודה, כאן שבאו עדים. אתי עדים חייב באונסין. הודה משלם קרן

וחומש ואשם. עכ"ד. רב ששת חשב מדקתני בברייתא דספרא שני אזהרות – אחד על "וכחש בה", ב' על "ונשבע על שקר" – אם כן על כרחך שהאזהרה של "וכחש בה" היא גם בלא שבועה דאם שניהם בשבועה מה הבדל בין מכחש למשקר?! שהגם שבמכחש מכיר בשקרו ובמשקר אין מכיר, מכל מקום הלא חיובם שוה ונלמד אחד מחבירו. ועל כרחך דבמה שכתב "וכחש" היינו שגם קודם שבועה, תיכף בכחש, קמה ליה ברשותו ונעשה עליה גזלן. והגמ' דחה שגם אזהרת "לא תכחשו" מוסב על "ולא תשבעו בשמי לשקר" ורק אחר השבועה נעשה עליה גזלן. ומכל מקום צריך שתי אזהרות כי המכחש שהוא בדבר שיכולים לידע והוא מכחש, הבירור הוא על ידי עדים וחייב באונסין. ובמשקר שהוא בדברים שאי אפשר לדעתם ולא לתובעם ובזה אי אפשר שיבואו עדים רק יצויר שמודה בעצמו בשקרו ובזה חייב קרן וחומש ואשם. ואחר שדרך הכיחוש שיבואו עדין ודרך השיקור שיודה אחר כך ועונשם בלתי שוה, לא נדע אחד מחבירו. והתוס' שם כתבו ומיהו תימה אמאי אומר ברישא וכולי ולפי מה שכתבנו נכון היטב.

סימן כה

איש בעמיתו: מבואר אצלינו שכל מקום שבא שם "איש" לסימן המין ממעט אשה. אבל במקום שבא על שם הכללות ורצונו לומר כל איש, אינו ממעט אשה. ואחד מהם הוא אם אומר "איש לאחיו", "איש לרעהו" שפירושו אחד לרעהו. [ובזה לא יצדק לומר "אדם לרעהו" כמ"ש בסדר ויקרא סימן י] בזה אינו ממעט אשה. וז"ש אישה באיש, איש באשה מנין? ת"ל בעמיתו. וכן אמר בספרא בהר (פרשה ג מ"ט) על "אל תונו איש את אחיו", ושם (פרשה ו מ"ו) על "באחיכם ב"י איש באחיו", ובספרי דברים (פסקא טז) על "בין איש ובין אחיו", עיי"ש. ועוד אמר בספרי תצא (פסקא רצב) "כי ינצו אנשים" – איש עם אשה, ואשה עם איש מנין? ת"ל "יחדיו" כי גם "אנשים יחדיו" טעמו איש עם רעהו, ואינו שם המין.

סימן כו

לא תגנובו...ולא תשבעו: הנה כלל מוסד אצלינו שדבר שיש בו חידוש יותר יכתב תמיד באחרונה כמ"ש ויקרא (סימן שטו) ואם כן היה לו לומר בהפך, להקדים "לא

תשבעו" ואף "לא תשקרו..." ויהיה המאמר לא זו אף זו. וכבר בארתי למעלה (סימן ט) שלפעמים ידבר להודיע התולדה הנסבבת לפי סדר הסבות ומסובבים. וכן כאן אמר "לא תגנובו" כדי שעל ידי כן לא תכחשו, ועל ידי כן תשקרו, וכמו שבארנו שם עוד דוגמאות לזה.

סימן כז

ולא תשבעו בשמי: כבר הזהיר על זה בעשרת הדברות, רק שם אמר "לא תשא את שם ה' אלקיך", ומנין לרבות יתר הכנוים? לכן אמר "בשמי" שכולל כל השמות שיקרא השם בהם, ועיין מה שכתב הרמב"ן בפירושו.

סימן כח

וחללת את שם אלקיך: האלהות נודע בין בעולם בין בנפש. הוא נודע בעולם הגדול בשהוא סובב וממלא את כולם ונודע בנפש האלהות שבה חרות המציאות כולו והיא ציור העולם הגדול לכל מחלקותיו, וה' שוכן בה בקדש על נפשות הצדיקים. ועל ידי שבועת שקר מחלל שם הגדול המחיה העולם הכללי. וז"ש ששבועת שקר חילול השם. ועל ידו נעשית גם נפשו חולין ויוצא מגדר המדבר אל גדר החי הגרוע עד שנעשה חולין לחיה ולבהמה וגרוע מהם. ושניהם מבוארים בכתוב אחד שמה שכתב "על כן אכלה ארץ" היא החילול שנעשה בהמציאות הכללי, ומה שכתב "ונשאר אנוש מזער" רצונו לומר קטן האיכות כי נעשה חולין לחיה ולבהמה.

סימן כט

לא תעשק את רעך: מצאנו פעל "עושק" על התוספות והיתור כמ"ש הרד"ק (ישעיהו ל"ח:י"ד) "א-דני עשקה לי ערבני", פירוש: עניני תוספות ויתור שיוסיף ימיו. וכן בבבא מציעא "עשוק לגבך" שהוא מענין יתור. וכן במדרש קהלת (פסוק "וארא את כל העשוקים") ר' בנימין פתר קריא בחניפי תורה סבורין כל עמא שהוא קריין ולית הוא קריין, תנויי ולית הוא תנויי, עטיף גולתיה ותפילין ברישיה. "והנה דמעת העשוקים" – אמר הקב"ה עלי להפרע מהן שנאמר "ארור עושה מלאכת ה' רמיה". מבואר מדבריהם שעיקר שם "עושק" בא על היוקר והתוספות יותר ממה שהיא באמת. ומזה נשתלשל על כובש שכר שכיר שמשיב לו שהכסף שרוצה הוא יותר

ממלאכתו ושיפעל לו עוד כדי שיווי השכר. ובבבא מציעא (דף קיא) אמר תחלה ד"לך ושוב" הוה עושק. ואחר כך אמר ד"נתתי לך". ומקשה ואומר ד"אין לך בידי" הוה עושק. הרי יש כמה מיני עושק. ובסוכה (דף ל) על כובשי שכר שכיר ועל עושקי שכר שכיר פרש"י כובש - לך ושוב. עושק - שאינו נותן לו. לפי זה "לא תעשק" במובנו העצמי היא המיקר את מה שרוצה לתת בשכרו כאילו רוצה עבור השכר מלאכה גדולה יותר ממה שפסק. ובמובנו הרחב כולל כל אופן שמחזיק את של חברו בידו. ואחר שאזהרה זו הוכפלה (דברים כ"ד:י"ד) "לא תעשק שכיר עני ואביון", הוה אמינא שפה כתוב סתם מדבר בכל מיני יוקר וכולל גם אם מיקר ומוסיף על חברו לאמר שהוא חכם גבור ועשיר, ומזיק לו בזה כמ"ש "וארא את העשוקים" כפירוש ר' בנימין הנ"ל. ומשיב ת"ל לא תגזול ר"ל שהוא דבר הלמד מענינו שזה מדה בתורה שמדבר בלאו של ממון כמו גזל שאצלו. ומה שהוכפל במשנה תורה הוא לעבור עליו בשני לאוין כמ"ש בספרי תצא (פסקא רעח) ובבא מציעא (דף קיא) שעובר בחמשה לאוין.

סימן ל

לא תלין פעולת שכיר: יש הבדל בין **שכר** ובין **פעולה**. בשם "פעולה" ישקיף על העסק שפעל ועשה ובשם "שכר" ישקיף על הרווח שהרויח על ידי פעולתו. ושם "שכר" בא בו הפעל שמציין ששוכר וקוצב שכר ידוע על פעולה ידוע ולרוב ישכר על ימים ידועים שמזה נגזר שם "שכיר" שהוא הקנוי קנין שנים. והשכר היא לפי הקצב שלא ישקיף לפי מדת פעולתו רק לפי שהתנה עמו או לפי הנהוג שלפעמים יהיה השכר יותר מן הפעולה לפי הרווח והתועלת שקבל ממנו - "שכר פרי הבטן" "נתן אלקים שכרי אשר נתתי שפחתי לאישי", לא שייך בזה פעולה. אבל "הפעולה" ישקיף מה שפעל ועשה בלבד. האומן יקבל בעד הפעולה והשכיר לזמן יקבל שכר כמו ביעקב "נקבה שכרך עלי", ולא ישקיף על פעולות החלקיות רק על הכלל למשל ששמר הצאן שש שנים והיה שכרו הנקודים שבצאן, מבלי ישקיף על פעולות חלקיות. אבל שילום הפעולה היא להאומן למשל, תפר לו מנעלים ומקבל בעד פעולתו כפי שיווי הפעולה, בין עשה יום אחד או חדש ימים. ואמר בועז לרות "ישלם ה' פעלך

ותהי משכורתך שלמה...אשר באת" כי על כל מצוה ומצוה יקבלו שכר כאומן ועל מה שבאת לחסות תחת צל כנפיו היא כמושכרת לו כל ימי חייה, בין תעשה בין לא תעשה, ובעד זה מגיע שכר שכיר. וקרוב לזה ראיתי בפירוש דברי הימים (טו) מהגר"א, עיי"ש. ובספרי (קרח סימן קכא) "כי שכר הוא לכם" – אם עבד יטול, אם לא עבד לא יטול. מיכן אמרו: בן לוי שקבל עליו כל עבודת הלוים חוץ מדבר אחד – אין לו חלק בלויה כי לשון "שכר" היא המושכר על כלל המעשים, לא על פעולה מיוחדת לבד. וכן הלוים אינם כאומנים רק כשכירים לעשות כל מלאכת בעל הבית. ולפי זה היה ראוי לומר "שכר שכיר" (כמו שכתוב דברים כד יד, טו יח, מלאכי ג ה). ויש מקום לטעות שאינו עובר רק בעד עיכוב פעולת שכיר, לא בעד עיכוב שכרו, אם שכרו שוה יותר ממה שפעל. והשיבו חז"ל שתפס "פעולת שכיר" לרבות שכר בהמה וכלים כי השכר מיוחס רק למי ששכרוהו כמ"ש "כי שכר האדם נהיה ושכר הבהמה איננה" (זכריה ח':י'), "וימצא אניה ויתן שכרה" (יונה א':ג'), "ושכר עבדך אתן לך" (מלכים א ה':כ'). הרי מיחס השכר אל הבהמה והעבדים והאניה, לא אל בעליהם. ואם כן במ"ש "שכר שכיר" לא נכלל שכר בהמתו וכליו. אבל במה שכתב "פעולת שכיר" היא מה שפעל גם על ידי אמצעי שפועל היא העסק, בין בעצמו בין על ידי אמצעי. ואמר (יחזקאל כ"ט:י"ט) "הנני נותן לנבוכדנצר את ארץ מצרים..ושלל ובזז בזה והיתה שכר לחילו פעולתו אשר עבד בה נתתי לו את ארץ מצרים" ר"ל השלל והבזה יהיה שכר חילו ופעולת נבוכדנצר עצמו יהיה מה שארץ מצרים תהיה שלו. ולכן לא אמר "שכרו" כי הוא פעל על ידי אמצעי שהוא חילו. וזה שאמר אין לי אלא שכר האדם...ת"ל "לא תלין פעולת" – כל דבר. ובבבא מציעא (דף קיא:) כל שפעולתו אתך ר"ל אף שפעל על ידי אמצעי.

סימן לא

ולא תלין...עד בקר: אחר שאמר "לא תלין" לא היה צריך לומר "עד בקר", שדי בפעל "לין" לבד כמו "ולינו ורחצו רגליכם", "וילן שם כי בא השמש". ולפעמים יוסיף "עד בקר" להוציא מקצת הלילה כמו "לא ילין חלב חגי עד בקר" כמו שאמרו בפסחים (דף נט) "עד בקר" הוא דלא ילין, הא כל הלילה ילין אבל פה אי אפשר לטעות, ולמה אמר

"עד בקר"? פירשו חז"ל כי הלינה יאמר לפעמים על לינות הרבה כמו "ובאה ולנה בתוך ביתו" (זכריה ה':ד'), "אלין במדבר סלה" (תהלות נה), "וטל ילין בקצירי" (איוב כ"ט:י"ט) וכמ"ש הרד"ק (ישעיהו א':כ"א) על "צדק ילין בה". ומה שאמרו "מקום לנו ללין" פרש"י לינות הרבה. ולכוונה זו באר "לינו פה הלילה" (במדבר כ"ב:ח'), "וילן שם בלילה ההוא" (בראשית ל"ב:י"ד) וכן הוסיף פה "עד בקר" שאזהרה היא רק על בקר הראשון ואחר כך אינו מוזהר רק משום משהה שכרו, משום שכתוב "אל תאמר לרעך לך ושוב" כמ"ש בבבא מציעא (דף קי':).

סימן לב

ולא תלין פעולת שכיר אתך: שני הלשונות **אתך עמך** משתתפים במה שמורים המצא דבר אחד אם ואצל דבר השני כמו שאמרו "מחר אתה ובניך עמי" – במחיצתי (ברכות יב, עירובין נג), "ויקח משה את עצמות יוסף עמו" – במחיצתו במחנה לויה (פסחים סז, נזיר מה, סוטה כ). ובסנהדרין (דף יז) "עמך" ואת בהדייהו, "אתך" ואת בהדייהו. וז"ש "אתך" – פרט לשהמחהו אצל החנוני ר"ל שאז אין השכר אתו רק אצל החנוני. וכן מה שדרשו בבבא מציעא (דף קיא) שרק אם יש לו לשלם שאי לאו כן אין השכר "אתו". ויש הבדל דק בין "אתו" ובין "עמו". שמלת "עמו" היא מלת השיווי והצירוף אבל מלת "אתו" משתתף גם עם מלת "את" שמורה על הפעול ובזה מורה תמיד שהאחד פועל על האחר והאחר, שהוא "אתו", פעול מאתו וטפל אליו – "וילן אתו לוט" – אברהם עיקר ולוט טפל לו (בראשית רבה פ' לא) ואחר כך "ויעל אברם ממצרים ולוט עמו" – שבחזרתו ממצרים לא היה נפעל מאברהם כי מעצמו רצה לצאת משם. "וה' אמר לבלעם לא תלך עמהם" (במדבר כב יב) ושם (פסוק כ) "קום לך אתם", וכתיב "וילך בלעם עם שרי מואב" – שמח בפרעניות ישראל כמותם (רבה פרשה כ). ושם (פסוק לה) "לך עם האנשים ואפס את הדבר...וילך עם שרי בלק". ובמדרש "לך עם האנשים" – שתלך עמהם (ר"ל שעתה צוה לו ללכת ולא כמתפעל מאתם), "וילך עם שרי בלק" – כשם שהם שמחים כך הוא שמח ר"ל היה דומה להם בשמחה ולא כנפעל מהם ללכת [ולא בשמחתם על פרעניות ישראל כי כבר הזהירו "אפס את הדבר אשר אדבר אליך"]. ובמדרש רבה (שמות פר' א) "הבאים מצרימה את

יעקב" – השוו ליעקב. דבר אחר: בזכותו של יעקב. תחלה דרש מלת "את" כמלת "עם" ששניהם מורים על השיווי [וכמ"ש בסנהדרין (דף לו:) "עמך" – בדומים לך, "אתך" – בדומים לך. וכן הוא בהוריות (ד:), קדושין (עו:), סנהדרין (דף יז), עכו"ם (דף ה)] ואחר כך דרש מ"ש "את יעקב" ולא "עם יעקב" שהיו נפעלים מיעקב, כי באו בזכותו. ובמכלתא (משפטים דף מט) "כי טוב לו עמך" – שתהיה טובתו שוה לך. דבר אחר: שתהיה שוה לו. דרוש הא' ממה שמלת "עמו" ו"אתו" מורה השיווי. דרוש הב' מן ההבדל בין "עמו" לבין "אתו", שעמו מורה שאין אחד נפעל מהשני. ועל זה אמר שגם אתה תהא שוה לו. ובבראשית רבה (פ' עה) "וארבע מאות איש עמו" – כעמו. מה הוא...כך כל אחד ואחד מהן עשוי על ד' מאות איש. ועל כרחך גם פה ממה שכתוב "ולא תלין אתך" ולא אמר "ולא תלין עמך" דורש דוקא אם אתה הפועל את ההלנה, לאפוקי אם לא אתה פועל זאת כגון שלא בא לתבוע, שבזה השכר הוא "עמך", לא "אתך".

סימן לג

לא תלין פעולת שכיר: ודבר זה הוכפל בפ' תצא – "ביומו תתן שכרו". ופירשו בספרא וכן הוא בספרי (שם פסקא רעט) ש"לא תלין" מדבר בשכר יום, ופירשו בגמ' ב"מ (דף קיא) משום דשכירות אין משתלמת אלא לבסוף ואם כן חל החיוב משעקעה חמה וזמנו כל הלילה כמ"ש "עד בקר". ו"ביומו תתן שכרו" בשכר לילה שזמן התשלומין בבקר וזמנו כל היום כמו שכתוב "ולא תבוא עליו השמש".

סימן לד

לא תקלל חרש: דברי הספרא מכוננים על פי דברי הגמרא סנהדרין (דף סו) וכפי פירוש הר"ן בחדושיו שם שפירש שממה שכתב "נשיא בעמך לא תאור" ו"לא תקלל חרש" תפס צד הגדול וצד ההשפלה להורות שאסור לקלל בין החשוב ובין השפל. ומפני שיש לדחות לחרש ונשיא שהם משונים אמר "אלהים לא תקלל" שמיותר, ללמד שעל כולם חייב ושתפס רק דוגמא היותר גדול והיותר שפל, וכן כתב הרמב"ן בפירושו. [ובתוס' סנהדרין שם ד"ה מאי ושבועות לו ד"ה מקלל דרך אחר]. ובשבועות (שם) תפס רק "לא תקלל חרש" כי על ידי שכתוב "ונשיא..לא תאור" ידעינן שפירושו אף חרש שאינו שומע הקללה, וכל שכן השומע. ולכן גם הרמב"ם (פ' ? מהל' ממרים)

תפס אזהרה למקלל אביו ולמקלל חברו "לא תקלל חרש" ואינו מוציא רק המת שאינו בחיים. וכפי הלשון שם "חרש" מובנו תאומי – על הבלתי שומע ועל המחריש ושותק, "ויחרישו העם". ועל כן פרט "ואני כחרש לא אשמע" כי יש חרש שומע. והרמב"ן כתב ועל פי הפשט הזכיר החרש בקללה שאף על פי שלא ישמע ולא יתקצף אסור וכל שכן לשומעים שיתבייש ויחר להם מאד. ועוד שדרך לקלל החרש ולהכשיל העור שלא יירא מהם. וכן הזהיר על קללת המושלים, הנשיא והדיין, שדרך ההמון להתרעם עליהם כאשר בהשפטו יצא רשע והם במשפט יעמידו ארץ.

סימן לה

ולפני עור לא תתן מכשול: גם העור מובנו תאומיי. בא על עור העין ועל עור הלב. "הוציא עם עור ועינים יש" (ישעיהו מ"ג:ח'), "מי עור כי אם עבדי" (שם מב), "צופיו עורים כולם" (שם נו) כולם עורי השכל. וכן "אז תפקחנה עיני עורים" (שם לה), "לפקח עינים עורות" (שם מב) שפעל "פקח" מורה שמדבר בעור השכל כמ"ש במורה (מאמר א' פ"א) ולכן יפרט פעמים רבות שם עורון אל העין – "ואת עיני צדקיהו עור", "כי השוחד יעור עיני חכמים". ומבואר אצלינו בהבדל שבין לשון "שימה" ובין לשון "נתינה". שלשון "שימה" יבא על ההכנה, ואם יבא לשון "נתינה" מאדם לאדם פירושו שיתן לו או לפניו בידיעתו ועל שיכין לפניו צור מכשול שלא בידיעתו משתמש בלשון "שימה" – "ושם לה עלילות דברים", "כשדים שמו שלשה ראשים", "ועל נתיבותי חשך ישים" (איוב י"ט:ח'). ואם מדבר פה מעור העין שמכין מכשול שלא בידיעתו היה לו לומר "לא תשים מכשול". מזה הוציאו לפרש על עור השכל שנותן לו עצה שעל זה יצדק לשון "נתינה" כי יתן לו העצה בידיעתו, רק המכשול נסתר בחבו כמו "ונתתי מכשול לפניו" (יחזקאל ג':כ'), "הבו לכם דבר ועצה" (שופטים כ':ז'). ולכן אמר "ויראת מאלקיך" שכבר התבאר בסימן ד כי פעל "ירא" שאחריו מ"ם פירושו מסיבתו ר"ל הגם שאינך ירא אנשים הבלתי יודעים תעלומות לב, הלא אלקים יחקור זאת. וכמ"ש גם לקמן (פ"ז משנה יד), בהר (פרק ד מ"ב, פרשה ו משנה ב), ובקדושין (לב:) ב"מ (דף נח:) כל דבר המסור ללב נאמר בו "ויראת מאלקיך". והכותים פרשוהו עור ממש (כמ"ש בחולין דף ג ובנדה דף נז:) וכבר בארנו אמיתת דברי חכמים. ומזה

הוציאו גם אם מכשילו בעבירה [כמו שכתוב בפסחים (דף כב), עכו"ם (דף ו ודף כב), ובמו"ק (דף ה ודף יז), ובב"מ ע"ה צ:)].

סימן לו

לא תעשו עול במשפט: וכתיב "תועבת ה' כל עושה עול", הרי העול קרוי "תועבה". וכתיב "ולא תביא תועבה אל ביתך והיית חרם כמוהו שקץ..." וכתיב "כי תועבת ה' אשר שנא", הרי העול שנוא ומשוקץ וחרם ותועבה. וכן הוא בספרא לקמן (פ"ח מ"ה) ובספרי דברים (פסקא רכו ופסקא רצה).

סימן לז

לא תשא פני דל: גדר הנשיאת פנים שמעביר איזה פשע ורוע ענין שיש בו ומוותר לו – "וישא ה' פני איוב" (איוב מ"ב:ט'), "אולי ישא פני" (בראשית ל"ב:כ"א). ולפעמים נושאים לאחֵר פנים בעבורו ר"ל שעל ידו מְוַתרים רעות אחרים כמ"ש "הנה נשאתי פניך לבלתי הפכי את העיר" ואמרו בחגיגה "ונשוא פנים" – שנושאים פנים לדורו בעבורו. ועיין בספרי נשא על "ישא ה' פניו אליך". וזה שאמר "לא תשא פני דל" שתוותר לו על מה שטוען שקר כדי שיתפרנס בנקיות.

סימן לח

ולא תהדר פני גדול: **ההדר** הוא היופי החיצוני המיוחד לכל דבר שבו נהדר במינו כמו "פרי עץ הדר", "הדר הכרמל", "בכור שורו הדר לו" היא ההדר המיוחד במיני הצמח והחי. "ברב עם הדרת מלך" (משלי י"ד:כ"ח), "והדר זקנים שיבה" (שם כ כט), הדרת חסידים רוממות אל בגרונם (תהלות קמט), "הדרת קדש" היראה והחרדה (ברכות ל:) וכדומה. והוא מובדל מן **הוד** שהיא הענין הפנימי הצוריי המיפה את הדבר מצד צורתו, כל אחד לפי מה שהוא – "ויהי כזית הודו" (הושע י"ד:ז'), "הוד נַחְרו אימה" (איוב ל"ט:כ'), "הוד מלכות" כל זה ענין פנימי עצמי ועל כן לא נמצא ממנו הפעל. ונמצא "הדר כבוד הודך" שהיא התגלות ההוד העצמי על ידי הדר חיצוני. וכל מקום שנמצא הוד והדר רצונו לומר ההוד העצמי הצוריי וההדר החיצוני. ובספרי ברכה (סימן שנג) מלמד שניתן לו הוד למשה והדר ליהושע שאילו ניתן הוד ליהושע אין כל העולם יכול לעמוד בו וכן במדרש שוחר טוב (תהלים קד), ור"ל שמשה היה בו עוז הפנימי הנפשי ברוח ה' עליו ויהושע היה לו ההדר החיצוני קשת וחרב ומלחמה

וחיל. ואם היה ליהושע גם הוד פנימי כמשה לא היה כל העולם יכול לעמוד בו אבל הודו הפנימיי היה רק ממשה כמ"ש "ונתת מהודך עליו" ורק "בכור שורו הדר לו" והם רבבות אפרים ואמר במ"ד שם על הוד והדר לבשת מלך בשר ודם אם גבור אינו נאה ואם נאה אינו גבור אבל הקב"ה ב' דברים, יש בו ההוד וההדר ר"ל ההוד הוא הגבורה והכח העצמי וההדר היא כפי מה שמתגלה לאחרים בהדר מלכותו. ולכן אמר "אל תהדר פני גדול" שהדרת הגדול הוא שלא להפיל תפארתו החיצוני ולביישו בבית דין – לא תעשה כן רק "בצדק תשפט".

סימן לט

בצדק תשפט עמיתך: שם **צדק** כשהוא תואר לפעל "שפט" פירושו שהמשפט לא יהיה נלוז מן הצדק והאמת. [וזה ההבדל בין שם "צדק" הבא לבדו כמו "צדק צדק תרדוף", שבו ישקיף על הענין ונדונים וילך בו לפנים משורת הדין כנ"ל (סימן כב), ובין כשאמר "בצדק תשפט" שרצונו לומר תשפט בקו הדין הגמור וכמו שאמרו בסנהדרין (דף לב) ריש לקיש רמי כתיב "בצדק תשפט" וכתיב "צדק צדק תרדוף וכולי]. אמנם על שלא יעשה עול במפשט כבר הזהירו!? ופירשו שהוסיף "בצדק תשפט" שלא יגרום איזה סבה שעל ידו ילוז מן הדין לאמיתו על ידי שאחד מבעלי הדינים יסתתמו טענותיו. וזה שאמר שלא יהא אחד מדבר כל צרכו וכולי ומובא בשבועות (דף ל). עוד דרש מה שכתוב "בצדק תשפט עמיתך" בלשון יחיד, והלא הנידונים הם שנים תמיד כמו שכתוב "ושפטתם בין איש ובין אחיו"?! ודרשו עוד כוונה שניה שיש "צדק" שהוא ההפך מֵרשע ובא על המצדיק עצמו או זולתו כמו "אם אצדק פי ירשיעני" (איוב ט׳:כ׳) ויצויר המשפט באדם אחד אם בוחנים מעשיו כמו "שפטני ה' כצדקי" ורצונו לומר שתשפט את חברך לזכות ואל תרשיעהו.

סימן מ

לא תלך רכיל: יש בזה ב' דעות: (א) שהוא אזהרה להדיין שלא יהיה רך לזה וקשה לזה. וכבר בארתי (ויקרא סימן קנב) כי היה דעת חז"ל שכל שרשי לשון הקדש מסתעפים משתי אותיות או אות אחת, לא כהאחרונים שכל שורש יש בו ג' אותיות, בפרט בשמות שלרוב יצאו מורכבים כמ"ש בשבת (דף סד) על "כומז" ו(דף עז) דשא

– דרך שם, דרגא – דרך גג, וכן רבים. ובעירובין (דף יח) דיופרא – דו פרי. ופסחים (לו:) ורבה במד' (דף י) אשפר – אחד משה בפר, אשישה וכולי. ובנדרים (דף נא) "תועבה" "זמה". ובסוטה (דף יא) על "פיתום" "פרך" ודומיהם אין חקר. וכן שורש "רכיל" – רך. והלמ"ד נתוסף לגנאי על שימוש אל – שרך לאחד ואינו רך באמת. וכזה אמרו "שמלה" מה ששם לה (כתובות מב) הלמ"ד מורה שימוש אל, ועיין מה שכתבנו בסימן הנ"ל כי כן דעת גדולי חכמי הלשון. (ב) שהוא אזהרה על לשון הרע ומענין רוכל המחזיר בעיירות, קונה ומוכר ומטעים דברים. וכן פירש רש"י ורמב"ן וראב"ע ורשב"ם. ויש בזה פלוגתא בכתובות (דף מו) – ר' אלעזר סבירא ליה ד"לא תלך רכיל" הוא אזהרה למוציא שם רע. ור"נ סבירא ליה דבא להזהיר לדיין שלא יהיה רך לאחד וכולי. וסבירא ליה אזהרה ללשון הרע מן "ונשמרת מכל דבר רע". והרמב"ם (פרק יג מהלכות נערה בתולה) כתב אזהרה למוציא שם רע מ"לא תלך רכיל" ובפרק כא מהל' סנהדרין כתב שלא ידבר רכות מב"צדק תשפט", והוא כ' אלעזר. [ועיין בירושלמי פרק קמא דפאה]. ומה שכתוב (במשנה ו) אמר ר' נחמיה סבירא ליה גם כן הולך רכיל ללשון הרע ומפרש דלכן סמיך ליה לעניני משפט דמשכחת גם בדיינים. ובירושלמי (פרק קמא דפאה) אזהרה ללשון הרע "ונשמרת מכל דבר רע". תנא דבי ר' ישמעאל "לא תלך רכיל" – זו רכילות לשון הרע. תני ר' נחמיה שלא תהא כרוכל מטעים דבריו של זה לזה. ועיין בסנהדרין (דף כט במשנה) ובגמ' (דף לא וב"ק דף צט) מביא ברייתא דפה. והרי"ף והרא"ש לא הביאו רק קרא ד"הולך רכיל מגלה סוד" ויש לעיין בזה, ואכמ"ל.

סימן מא

לא תעמוד על דם רעך: פשוטו של מקרא שאם רואה חברו בסכנה לא יעמוד ויטמין ידו בצלחת, רק יעשה כל השתדלות להצילו. וזה שאמר ומנין אם ראית טובע בנהר וכולי. אולם מן הסמיכות "לא תלך רכיל/לא תעמוד" אמרו שפירושו שהגם שהזהרתי מרכילות בכל זאת אם ידעת עדות לחברך – הגם שבזה תלך רכיל ותגלה סוד – צריך אתה לגלות ולהעיד, אף שעל ידי זה יתגלה איזה ענין סוד, כי אין זה בכלל לשון

הרע. ובסנהדרין (דף עג) מפרש שמ"ש חייב אתה להצילו בנפשו לא מכאן נלמד רק מכתוב אחר.

סימן מב

ולא תשנא את אחיך בלבבך: יש הבדל בין **השונא** ו**האויב**. שהאויב איבתו גלויה והשנאה היא נעלמת כמו שבארנו במקום אחר ובכל זאת פעל "שנא" יבא לפעמים בענין שתצא שנאתו לפועל על ידי פעולות נגלות שהם תולדות השנאה "כי יהיה איש שונא לרעהו וארב לו". ולכן באר "בלבבך" ההזהרה על שנאת הלב כמ"ש "בשפתיו ינכר שונא ובקרבו ישים ארבו" (ומובא בעירובין דף טז). ולהפך אמר "הוכיח תוכיח" – "טובה תוכחת מגולה מאהבה מסותרת".

סימן מג

הוכח תוכיח את עמיתך: יש הבדל בפעל **יכח** בין כשבא אחריו שימוש הלמ"ד או מלת "עם", או מלת "את". ש"יכח" שאחריו שימוש הלמ"ד או מלת "עם" הוא מענין ויכוח, שמראה לו על פי חוקי השכל או המוסר הדרך שבו ילך והמעשה אשר יעשה. ובא במלת "עם" אם שניהם מתוכחים ומחליפים דבריהם זה עם זה כמו "שם ישר נוכח עמו" (איוב כ"ג:ז'), "ועם ישראל יתוכח" (מיכה ו':ב') ובא בנפעל או בהתפעל. וכשבא בשימוש הלמ"ד, רק אחד הוא המדבר ומברר לחברו ענין מוסרי אבל לא יוכיחנו על חטא פרטי כמו "והוכיח לעמים רבים" (ישעיהו ב':ד'), "והוכיח במישור לענוי ארץ" (שם יא), "והוכח לנבון יבין דעת" (משלי י"ט:כ"ה). אמנם פעל "יכח" שאחריו מלת "את" היא קרוב עם ענין מוסר, שמוכיחו על חטא פרטי שעשה – "והוכיח אברהם את אבימלך על אודות באר המים" (בראשית כ"א:כ"ה), "אוכיחך ואערכה לעיניך" (תהלות נ), "את אשר יאהב ה' יוכיח" (משלי ג':י"ב). ויש הבדל בין מוסר לתוכחה. המיסר כופהו אם בשוטים, אם בדברים, ובא מן הגדול אל הקטן ונקשר לרוב עם העתיד שמיסרהו בל יעשה כן בעתיד. והמוכיח הוא בראיות ובא לרוב על העבר ודברתי על זה במקום אחר. ומבואר תמיד שכפל המקור על הפעל מורה על השנות הפעולה והתמדתה וזה שאמר ומנין שאם הוכחתו ד' וה' פעמים וכולי ת"ל הוכח תוכיח. ומ"ש "ולא תשא עליו חטא" שפירושו אל תשאו חטאו

בעבורו כמו "ולא תשאו עליו חטא בהרימכם את חלבו" (במדבר י"ח:ל"ב), "ולא ישאו עליו חטא" (לקמן כב), "דע שאתי עליך חרפה" (ירמיהו ט"ו:ט"ו) שפירושם בסיבתו ועל כרחך אין פירושו שתשא חטא אם לא תוכיחנו שאז צריך לומר "ולא תשא את חטאו", רק פירוש "עליו" בסבתו, ופירושו שצריך ליזהר בל יביישנו שאז תשא חטא בסבתו. ומלת "עמיתך" פירשו חז"ל עם שאתך בתורה ובמצות וכמ"ש בסדר ויקרא (סימן שע) כי כבר אמר החכם "אל תוכח לץ" "ומוכיח לרשע מומו" והתוכחה היא רק בשוים, ששניהם – המוכיח והמוכח – מסובלים בתורה ובמצות, כי הפורע תורה איך יוכיח ויאמרו לו טול קורה? וכן הרשע לא יקבל תוכחה. ולפי זה יש בתנאי התוכחה ג' דברים: (א) שיהיה המוכיח נקי מחטא (ב) שיהיה המוכח מוכן לקבל תוכחה – ושניהם נכללים במלת "עמיתך" שהוא אתו ושוה לו בתורה ובמצות (ג) בסדר התוכחה ואיכותה שלא יביישנו כמ"ש "ולא תשאו עליו חטא". ור' טרפון אמר שבדורו נמנע התוכחה מצד המוכיח שהוא בלתי זך מפשע ור' אלעזר בן עזריה אמר שנמנע מצד המוכח אשר ינאץ תוכחה ור' עקיבא אומר שנמנע מצד שבלתי יודעים לסדר הדברים בל יביישו. ור' יוחנן בן נורי ספר איך ענינו עם ר' עקיבא שהוא היה יכול להוכיח ור' עקיבא לא נשתנו פניו, הגם שהוכה, וקבל התוכחה עד שהוסיף לו אהבה כמ"ש "מוכיח אדם אחרי חן ימצא ממחליק לשון" וכל זה מובא בערכין (דף טז:).

סימן מד

לא תקם ולא תטר: **הנקמה** הוא בפועל – שנוקם מחברו על אשר הרע לו. ויהיה או במעשה, כשעשה לו רע במעשה, או במניעת הטובה, אם מנע טוב מאתו. **והנטירה** היא בלב כמ"ש "נוקם ה' לצריו ונוטר הוא לאויביו" (נחום א ב) כי הצר הוא המריע בפועל והאויב הוא השומר איבה בלב ולא צר אותו בפועל. וכן נוטר להם איבה בלב. [וזה ההבדל בין "נוטר" ובין "שומר" שהנטירה היא רק בדברים הגיונים. ועיין מה שכתבתי בפירוש שיר השירים בפסוק "נוטרה את הכרמים" ובפירוש תהלות (סימן קג)] לכן פירשו חז"ל שנקימה הוא בשאומר "איני משאילך" (וכל שכן הנוקם בפועל בקום ועשה) והנטירה בשמשאילו רק שמזכיר איבה הצפונה בלב. והנה מה שתפס אצל נקמה "אמר לו

השאילני **מגלך**" ואצל נטירה "אמר לו השאילני **קרדומך**". רצו בזה שאף למי שנקם ממנו, אסור ליטור לו שנאה, וכל שכן לנקום. ולכן ציירו שראובן יש לו מגל ושמעון יש לו קרדום ושמעון נקם ממנו דרך נקמה. ואחר כך בא שמעון שנית ובקש מראובן את המגל – אסור לו לנטור וכל שכן ליקום. ועיין ביומא (דף מג) מ"ש על זה.

סימן מה

ואהבת לרעך כמוך: כבר העירו המפרשים שאי אפשר לומר שיאהב את חברו כאשר אוהב את עצמו שזה דבר שאינו בכח הנפש. וגם אין לצוות על אהבה או שנאה שאין אדם מושל עליהם. אבל באמת האהבה הזאת מצוין תמיד במלת "בנפשו" – "ויאהבהו יהונתן כנפשו", "כי אהבת נפשו אהבו", לא במלת "כמוך". וגם פעל "אהב" תקשר תמיד עם "את" ופה נקשר עם למ"ד וכן לקמן (יט ד) "ואהבת לו כמוך". ויש הבדל בין מלת "את" שמורה על הפעול ובין שימוש הלמ"ד שמורה ההגעה אל הדבר כמו "ונתן את מלכיהם בידך" – הוא הפעולה בגוף העצם, "ונתן לו" – הוא ההגעה לידו. וכן תמיד. אמנם כבר גדר זה הלל הזקן (שבת במה שלימד להגר כל התורה כולה על רגל אחד) מה דעלך סני לחברך לא תעביד שאהבה זו הוא הפך השנאה, שיראה להגיע לחברו מה שרוצה להגיע לעצמו, הן מן התועליות, הן משמירת הנזק. שישתדל בכל אשר הוא לתועלת חברו, הן לבריאות גופו, הן להצלחת נכסיו, בכל אשר ישתדל לעצמו. וכל שכן שלא יגרום לו דבר אשר רוצה למנוע מעצמו. וזה מציין בשימוש הלמ"ד שמורה ההגעה לחברו שירצה לחברו מה שירצה לעצמו. וכבר בארו הפלוסיפים שהחק הראשי שהוא שורש לחכמת המדות הוא שירצה שכל מה שֶׁיֵּעָשה יהיה חק כולל ר"ל שבאם ירצה שיגיע רע לחברו במקום שעל ידו יקבל הוא תועלת ימדוד אם רוצה שזה יהיה חק כולל שאז יהיה החק הזה לכולם להפסיד לחבריהם בשיגיע להם מזה תועלת. וזה ודאי לא יכון בעיניו שיגיע איש אליו הפסד בעבור תועלת עצמו ובזה ימנע גם הוא מעשות לחברו. וכן אם יש בידו להועיל לחברו וימנע מזה ימדוד אם רוצה שיהיה זה חק כולל שאז גם כל האנשים ימנעו מהועיל לו. וזה שאמר ר' עקיבא שזה כלל גדול בתורה. אולם הפלוסופים המעיינים שאלו על זה הכלל שחק זה הוא עדן בלתי כולל כי לפי זה יעשה הכל בסבת תועלת עצמו

וראוי שיעשה כל מעשיו בעבור חוקי התבונה העליונה הכוללות מבלי יערב עמה תועלת עצמו. ומטעם זה העלה בן עזאי את הכלל לענין נשגב יותר שסמך על "זה ספר תולדות אדם" שכל בני אדם קשורים כגוף אחד וכולם נבראו בצלם אלקים להשלים הצלם ודמות העליון שכולל כל נפשות בני אדם כולם, שכולם כאיש אחד וכגוף אחד המורכב מאיברים שונים, שהראש יאהב את היד כמו את עצמו. וכמו שאמר בן עזאי (אבות) אל תהיה בז לכל אדם, ואמר (ברכות ו:) כל העולם כולו לא נברא אלא לצוות לזה כי בהיות כל אישי בני אדם כולם כאיש אחד, הגם שהשלם הוא הלב והסגולה, הנה כל ההמון הם כבשר גידין ועצמות ועור וסחוס שבגויה שמקיפים על הלב וסוככים עליו והלב ירגיש בחסרון כל אבר ובחליה והפסדו אף במכאוב העור או בדל אזן. ובזה ירצה האדם להאדם מה שירצה לעצמו כי הוא בשר מבשרו ועצם מעצמותיו. וכן מבואר בירושלמי נדרים (פ"ט ה"ד) על מה שאמרו במשנה ועוד אמר ר' מאיר פותחין לו מן הכתוב שבתורה "לא תקם ולא תטר.." אמר היך עבידא הוה מקטע קופר (פי' בשר) ומחת סכינא לידיה תחזור ותמחי לידיה (ופירושו וכי אם חתך בסכין ידו אחד יחזור ויחתוך את השנית?! כך כיון שכולם כגוף אחד מדין הוא שיאהב חברו כנפשו). ואהבת לרעך כמוך ר' עקיבא אומר זה כלל גדול בתורה. בן עזאי אומר "זה ספר תולדות אדם" – זה כלל גדול מזה עד כאן. ומובן במה שבארנו. ועיין בבראשית רבה (פרשה כד) הביא גם כן דברי ר' עקיבא ובן עזאי. וכפי ההשערה דברי ר' עקיבא לשיטתו (בספרא בהר פרשה ה משנה ג) שדרש חייך קודמים לשל חברך ודברי בן עזאי כבן פטורי שם, ואין כאן מקום להאריך.

סימן מו

בהמתך לא תרביע כלאים: לא מצאנו פעל **רבע** בתנ"ך רק על חיבור מין בשאינו מינו. וחז"ל הוכיחו שפעל "רבע" הוא כולל לזיווג הבהמות אפילו מין במינו שאי לאו כן למה הוסיף שם "כלאים"? ועל כרחך שאם יאמר "לא תרביע" נפרש שאסור לזווג גם מין במינו. [ומה שכתב לא יאחז פירשוהו בבבא מציעא דף צא ובעכו"ם דף ז דהיינו אם מכניס כמכחול בשפופרת] ועל כן הוסיף שרק כלאים אסור ומזה הוציאו חז"ל במדרשיהם

לפרש רביעה גם על זיווג האדם (מושאל מזיווג יתר בעלי חיים) כמ"ש בנדה (דף לא) על "רובע ישראל" ועל "ארחי ורבעי זרית".

סימן מז

בהמתך לא תרביע: אם נדייק מלות הכתוב בדיוק נוכל לומר שדייק רק "בהמתך" דהיינו בהמה שלך, לא אחרים. והנה פעל "תרביע" יש לפרשו בצד אחד שקאי על הרובע, כי לא מצאנו פעל "רבע" רק על הזכר – "ואשה לא תעמוד לפני בהמה לרבעה". ובזה נרבה בהמתך על בהמת אחרים. ובצד אחר יש לפרשו שקאי על הנקבה ופעל "תרביע" הוא מבנין הפעיל שיוצא לשלישי על הנקבה הנרבעת על ידי הזכר על ידי האדם המרביע. ובזה יש ללמוד בהמת אחרים על בהמתך. ויש לפרש שכולל שניהם ובכל צד שיהיה שלו אסור. ועל כן לא נדע בהמת אחרים. זאת שנית אם נדייק שם "בהמה" במובנו המדויק יש לומר שאין חיה בכלל וכמו שכתבנו בזה בפר' שמיני (סימן סו) באורך. וכן יש לומר שרק בהמה טהורה שסתם בהמה האמור בספר ויקרא מדבר בטהורות. ומשיב ת"ל את חקותי תשמרו ויובן במה שאמרו בסנהדרין (דף ס) דאמר כ' אלעזר דבן נח מצווה על הכלאים. מנא הני מילי? אמר שמואל "את חקותי תשמרו" – חוקים שחקקתים לך כבר. אלא מעתה "ושמרתם את חקותי ואת משפטי" – חוקים שחקקתי לך כבר?! התם "ושמרתם את חקותי" דהשתא, הכא "את חקותי תשמרו" – חוקים דמעיקרא תשמרו. פירוש הדבר כי דרך העברי תמיד להקדים את הפעל אל השם אבל כל זה במאמרים המסודרים לפי סדר הזמן אחד אחר חברו. אבל כשידבר מענין שכבר קדם והיה לפני הזמן ההוא יקדים את השם אל הפעל וכמו שפרש"י על "והאדם ידע" אילו היה כתוב "וידע האדם" היה משמע לאחר שנטרד. וכן "וה' פקד את שרה" פרש"י קודם שריפא את אבימלך. וכן "ואל משה אמר" (שמות כד) קודם עשרת הדברות. "ולראובנו ולגדי...אמר יהושע" (יהושע א':י"ב) קודם שהכריזו השוטרים כמו שבררתי בפירושי שם. וכן רבים. ולכן "ושמרתם את חקותי" הוא המאמר המסודר ופירושו חוקים דהשתא אבל "את חקותי תשמרו" שהקדים השם אל הפעל פירושו חוקים שנאמרו כבר. והוא מה שכתוב "למינהו" באילנות ובבהמה במעשה בראשית כמ"ש בחולין (דף ס) ובבבא

קמא (נה:) שהמחוקק חוקי הטבע גדר כל מין בפני עצמו שלא יתערב מין בשאינו מינו והמרביע מין על שאינו מינו עושה דבר נגד חוקי הבריאה. וגם המולידים זה מזה אין זרעם מוליד כמו הפרד. והם חוקי העולם הכוללים שנאסרו גם לבני נח כמ"ש הרמב"ם (פרק י מהל' מלכים הלכה ו) ואין פירוש "חקותי" כמו "ושמרתם את חקותי" שפירושו דברים שאין להם טעם כי טעם איסור ההרבעה והרכבת כלאים ידוע וכמ"ש גם כן הרמב"ן, רק פירושו חוקים שחקקתי בעולמי, חוקי הטבע במעשה בראשית. ואחר שתלה זה בחוקים הכוללים הקבועים במעשה בראשית אין הבדל בין בהמה שלו לשל אחרים או בין חיה לבהמה ובין טמאה לטהורה כי בכולם נאמר "למינהו".

סימן מח

שדך לא תזרע כלאים: מבואר אצלינו תמיד שדרך הכתוב להקדים את הפעל (כמו שבארנו באילת השחר פי"ב) וכן באזהרות – "לא תבשל גדי" "לא תאכל חמץ" "לא תלבש שעטנז". והיה לו לומר "לא תזרע שדך כלאים". ומחוקי הלשון שיקדים תמיד את המלה שהוא עיקר במאמר (כמו שהבאנו באילת השחר פ"כב). ועל פי זה כללו חז"ל שבמקום שהקדים השם אל הפעל לא בא הפעל בדוקא. שאם היה אומר "לא תזרע שדך" היה האזהרה רק על הזריעה, וכשהקדים שם "שדך", עיקר האזהרה על השדה, שלא ימצא כלאים בשדהו, ותפס פעל "זרע" לפי הרגיל והוא הדין אם נמצא בשדהו – אסור לקיים. וז"ש ת"ל שדך לא כלאים [כצ"ל. ויש כמה חלופי גרסאות בברייתא זו המובא בגמ' מ"ק ב, עכו"ם סד, מכות כא] שעיקר האזהרה שלא תהיה שדהו זרועה כלאים. וכן בספרא בהר (פרשה א משנה ד) על "שדך לא תזרע" מנין לכל עבודת השדה? ת"ל 'שדך לא' 'כרמך לא'. ומובן בכלל הנזכר. גם יש לפרש שהוכיחו ממלת "שדך" המיותר, שהיה לו לומר "לא תזרע כלאים" ומבואר שעיקר הקפידה אינו דוקא על שזורע רק על שנמצא בשדה וכמ"ש בספרא (ויקרא מכלתא דנדבה פרשה יב מ"ח) אין לי אלא שיזרע. עלה מאליו מנין? ת"ל "אשר בשדה", עי' בפירושנו שם.

סימן מט

שדך לא תזרע: כבר בארתי (למעלה סימן יג) ששם "שדה" כשנאמר בהרחבה כולל גם מקום אילנות – "ועץ השדה יתן פריו". ולענין פאה ריבה גם אילנות ממה שכפל "שדך". ופה מבואר שמדבר גם בשדה אילנות ממ"ש "את חקותי תשמרו" שפירושו חוקי מעשה בראשית (כנ"ל סימן מז) ועיקר "למינהו" נאמר באילנות. ומבואר אצלינו בפירוש ישעיהו (סימן יז) כי הזריעה באילן הוא כשמרכיב אילן בחברו כמו שכתוב "לא תזרע כרמך כלאים", "ביום נטעך תשגשגי ובבקר זרעך תפריחי" (ישעיהו יז יא), "ויתנהו בשדה זרע" (יחזקאל יז ה) שבכל אלה היא הרכבת אילנות מין בשאינו מינו ואם כן כלל באזהרה גם הרכבת האילן מין בשאינו מינו. [וכן פסק הרמב"ם (פרק א מכלאים הלכה ו) שאין כלאים באילנות אלא הרכבה בלבד, לא זריעה. והראב"ד השיג עליו, עיי"ש]. וכן מבואר מזה שאין הבדל בין אם מרכיב אילן מאכל באילן מאכל או אילן סרק באילן מאכל. וז"ש ת"ל את חקותי תשמרו. ובירושלמי (פרק א דכלאים) אומר על ברייתא זו ר' יונה ר' לעז' בשם כהנא: דר' לעזר היא משום חוקים שחקקתי בעולמי. מעתה אסור לאדם הראשון [ר"ל אחר שהוא משום חוקי העולם ממילא אסור לבן נח וזה כר"א] ר' יוסי בשם רבי הילא דברי הכל היא משום חוקים שחקקתי בעולמי. [ר"ל וגם לר' יהודה דסתמא דספרא כוותיה דסבירא ליה בסנהדרין דבן נח לא נצטוה רק על עכו"ם, בכל זאת אסור מפני שהוא נגד חוקי הטבע הכוללים]. תני בשם ר' אליעזר מותר הוא בן נח ללבוש ולזרוע כלאים אבל לא להרביע בהמתו כלאים ולא להרכיב אילנו כלאים. למה? מפני שכתוב בהם "למיניהם". והרי דשאים כתוב בהם "למיניהם"?! אין כתיב בציווי אלא בהוצאה.

סימן נ

ובגד כלאים שעטנז: מה שכתב "בגד" בא למעט גיזי צמר ואניצי פשתן שאינם בגד. ומ"ש מנין לרבות הלבדים? פירושו מנין לרבותם ל**כלל ההיתר** ת"ל שעטנז – דבר שהוא שוע טוו ונוז. כן פרשתי מאמר זה בספר ארצות החיים באר"י (סימן יא) וכבר נמצא דוגמאות רבות בספרא שמה שכותב "מנין לרבות" הוא שנרבה לכלל המיעוט. והנה בספרי תצא (סימן רלב) יכול לא ילבש גיזי צמר ואניצי פשתן? ת"ל שעטנז – דבר

שהוא שוע טוו ונוז שם ממעט גיזי צמר הבלתי טווים ופה מדבר מגיזי צמר הטווים ושועים ונוזים מפני שאינם בגד. והרא"ם בספר יראים (מצוה סא) גריס לפי שנאמר "צמר ופשתים יחדיו" ור"ל דשעטנז צריך שיהיה שוע טוו ונוז [וכמו שבארנו בסדר ויקרא (סימן קנב) דשרשים המרובעים והמחומשים הם מורכבים תמיד מכמה תיבות, עיי"ש] ובגד צריך שיהיה בגד. וכפל שם "שעטנז" פה ובפר' תצא ללמד העלאה ולבישה זו מזו כמו שאמרו ביבמות (דף ד:). והרמב"ם דעתו שאין צריך שוע טוו ונוז ביחד ופירש מה שאמרו בספרא מנין לרבות הלבדים? לכלל האיסור, ועיין מה שכתבנו באר"י סימן הנ"ל באורך. וראיתי בספר יראים גרס מנין לרבות דברים אחרים? ר"ל אף חגורה וצלצל, אף שאינו בגד. והרמב"ן פירש כן גם בלשון הגירסא דספרא עיי"ש. ובפירוש **נוז** נחלקו הקדמונים ואין כאן מקום להאריך. ומ"ש מכלל שנאמר וכולי מובא בירושלמי (פרק א דכלאים משנה א). ופירושו דכאן כתב העלאה ובפ' תצא כתב לבישה והיינו העלאה שיהיה בה הנאה כגון לבישה. ומ"ש אבל מותר להציעו תחתיך מובא ביומא (דף סט) ובביצה (דף יד).

סימן נא

ואיש כי ישכב את אשה שכבת זרע: כבר בארנו כי שם "איש" כשבא במובנו המדויק הוא דוקא אדם גדול שזה ההבדל בין "איש" ובין "אדם". ששם "איש" מורה על שהוא איש באנשים. אמנם במקום שבא שם "איש" להורות על הכללות שפירושו כל איש ואיש, בא במובן הרחב ואף קטן במשמע (כמו שבארנו בסדר ויקרא סימן י). והוכיחו פה ממה שכתב "ואיש" בוי"ו החיבור שהוא שם הכללות כי מבואר אצלי שהפרשיות המחוברות בוי"ו יש להם קישור זה לזה ובמקום שהם פרשיות נפרדות בא הקישור להשוות הנושאים זה לזה [כמו שלמדו זה (ויקרא סימן צב) ממה שכתוב "ונפש" – לרבות כהן משוח למנחת נדבה, עיי"ש] וכן ממה שכתוב "ואיש" מבואר שהוא מחובר עם מה שכתוב "איש אמו ואביו תיראו...ואיש כי ישכב" שזה שלשול המאמר וחיבורו במה שצוה והזהיר לכל איש. וכיון שמ"ש "איש אמו ואביו תיראו" הוא שם הכללות מטעם שבארתי (למעלה סימן ג) כן "איש" דפה הוא שם הכללות, וכזה דריש בפר' מצורע (סימן קנח). ומה שצריך שיהיה בן ט' הוא מהלכה למשה מסיני מפני שפחות מזה

אין ביאתו ביאה כמ"ש בפ' מצורע שם ופירושו אם היה כתוב "איש" הייתי מוציא קטן אבל על ידי שכתוב "ואיש" גם בן ט' שנה בכלל. אמנם במ"ש "כי ישכב את אשה" צריך גדולה דוקא. ומ"ש שכבת זרע – פרט למערה עיין פ' מצורע סימן קס.

סימן נב

והיא שפחה נחרפת לאיש: יש כמה דעות במפרשים על מלה זו ולדעתי הוא מענין "אסף חרפתנו" (ישעיה ד א) שהשפחה היא מופקרת לכל וכשהיא נשואה לאיש הוסר חרפתה, והוא מן השרשים המשמשים דבר והפוכו. ובכריתות (דף יא) אמר רב יצחק לעולם אינו חייב אלא על שפחה בעולה לבד שנאמר "והיא שפחה נחרפת לאיש". מאי משמע דהאי נחרפת לישנא דשנויי הוא? דכתיב "ותשטח עליו הריפות" וכן הוא אומר "אם תכתוש את האויל במכתש בתוך הריפות בעלי", וכן הוא בירושלמי (פרק קמא דקדושין). הנה לחז"ל הה' והח' מתחלפים, כמו שהזכרנו במקום אחר באורך, וה"א של "הריפות" הוא לדעתם משורש המלה ושרשו "הרף" וכמ"ש בסוטה (דף מג:) ערפה שמה ולמה נקרא שמה הרפה שהכל דשים אותה כהריפות. מבואר שהה' היא שרשית ונתחלפה בח' – "נחרפת" כמו "נהרפת" על שם דישות הבעילות בדרך גנאי (ועי' קדושין דף ו). וכן יש לפרש שהיא מענין נסיגת אחור כמ"ש הרד"ק בשורש "חרף" שהיא נסוגה מכל העולם לאיש מיוחד. ודעת ר' עקיבא שמדבר בחציה שפחה וחציה בת חורין ממ"ש "והפדה לא נפדתה" וזה מבואר על פי מה שכתבנו בפ' שמיני (סימן צה) שמקור הבא לפני הפעל במשפט שולל מורה שהגם שהיה הפעל ראוי להעשות, בכל זאת לא נעשה, כמו "והמלח לא המלחת" "בכה לא תבכה" וכדומה. ואם כן מדבר בשכבר פדו חציה שאז מהראוי לפדות את כולה ולא גמרו פדיונה ואם כן על כרחנו שמאורסת לעבד עברי דבן חורין אסור בה מצד חלק שפחות וכן עבד כנעני אסור בה. ודעת ר' ישמעאל דמיירי בשפחה גמורה [דמה שכפל המקור סביר ליה שדברה תורה כלשון בני אדם וכמ"ש בירושלמי לשונות כפולים הן – "הלך הלכת", "נכסף נכספת" "גונב גונבתי"] ובכל זאת מדבר במאורסת לעבד עברי ומפרש בגמ' כריתות (דף יא) דכתיב "כי לא חופשה" מכלל דהוא חופש ר"ל דהא פירשו הטעם שלא יומתו מפני שלא חופשה, מבואר שאם היתה חפשית היה חייב

מיתה כי היתה אשת איש ומזה מוכרח דהוא חופש שאז אם היתה חופשה קדושין תופסין, כי אם הוא עבד כנעני גם אם היתה חפשית לא היה קדושי עבד תופסין בה. ור' אלעזר בן עזריה סבירא ליה גם כן כר' ישמעאל שדברה תורה כלשון בני אדם ומפרש בגמ' דהכי קאמר הכא שאני. מכדי כתב קרא "כי לא חופשה" "והפדה לא נפדתה" למה לי? שמע מינה להכי אתי פירוש: שמוכיח ממה שהיה לו לומר "והיא שפחה נחרפת לאיש לא יומתו כי לא חופשה" והיינו יודעים שלא חופשה וגם שמיירי בנחרפת לעבד עברי מדקאמר שלא יומתו כי לא חופשה, הא אם חופשה יומתו. ואם כן מה שכתוב "והפדה לא נפדתה" כולו מיותר. ועל כרחך שבא בדוקא פדויה ואינה פדויה ולא דבר כאן כלשון בני אדם. ולשון הברייתא אינה מתיישבת עדיין וטוב לפרשה על פי דברי ר' זירא בגיטין (דף מג:) שאמר דחציה שפחה וחציה בת חורין שנתקדשה לראובן ונשתחררה וחזרה ונתקדשה לשמעון – גמרי קדושי ראשון דכתיב "לא יומתו כי לא חופשה" – הא אם חופשה יומתו. ולפי זה לר' עקיבא שמיירי במאורסת לעבד עברי מ"ש "לא יומתו כי לא חופשה" אינו מיותר דזה עצמו קמ"ל שאם חופשה אחר כך ימותו דגמרי קדושי ראשון אבל לר' ישמעאל על כרחך יצטרך לומר הא אם חופשה ימותו בחזרה ונתקדשה וכמ"ש אביי שם ואם כן מאי קמ"ל? הלא אשת איש מבואר בין העריות? וז"ש כל עריות כבר אמורות [ר"ל ואשת איש גם כן] משויר אין לנו אלא חציו שפחה וכולי – לענין זה משויר ומיותר "כי לא חופשה" להורות שאם חופשה אחר כך גמרי קדושי ראשון ונעשית אשת איש גמורה [וכן קמ"ל לאפוקי מדרבא ורב ששת (שם ע"א) דהמקדש חציה שפחה וחציה בת חורין אינה מקודשת רק כרב חסדא ורבה בר"ה שחזר בו דמקודשת]. ודעת אחרים שמיירי בשפחה כנענית המאורסת לעבד כנעני. מה שהעמידו בשפחה כנענית דסבירא להו דברה תורה כלשון בני אדם ומה שהעמידו במאורסת לכנעני פירשו בגמ' שדייקי ממה שכתוב "כי לא חופשה" אם אינו ענין לדידה תנהו ענין לדידיה. נראה פי' דסבירא להו שאחר שמ"ש "כי לא חופשה" מיותר, דכבר אמר "לא נפדתה", על כרחך פירושו מצד שאין בה צד חופש כלל, לא מצדה ולא מצד בעלה, כי המאורסת לעבד עברי יש

בה צד חופשה מצד בעלה ולכן אין בה מלקות גם כן כיון שהוא חופשה ואין יחודה יחוד לגביה כי יש בזה צד חופש שאינו תופס בצד עבדות.

סימן נג

והפדה או חופשה: סתם פדיון הוא בכסף או בשוה כסף ומה שכתב "או חופשה לא ניתן לה" לשון שלא השתמש בו בשום מקום שתמיד יאמר "משלח חפשי" "לחפשי ישלחנו" (שמות כ"א:כ"ו, דברים טו, ירמיהו לד) ועל העבד יאמר "יצא לחפשי". ואם על מה שנתון בידה לראיה היה לו לומר "נתן בידה" כמו "וכתב לה ספר כריתות ונתן בידה". ותפס "נִתן לה" היינו דבר המיוחד לה ובשבילה, שהיא השטר הנכתב בשמה, כמו "וכתב לה" שגבי אשה. ומבואר דשני דברים שבאו באחד בלשון **זה או זה** יש להם דימוי בעניניהם וזה אחד מאופני ההיקש כמו שבארנו פעמים רבות וכמ"ש פסחים (דף פא ודף צג) "טמא או בדרך רחוקה" – טומאה כי דרך וכדומה, ואם כן מה פדיון בחצי כדעת ר' עקיבא אף שטר. וזה כרבי בגיטין (דף מא) דהמשחרר חצי עבדו בשטר קנה.

סימן נד

בקורת תהיה: פעל **בקר** בא על המעיין בדבר לדעת טבעו ותכונתו "כבקרת רועה עדרו" על הבריאה והחולה, השמנה והרזה, וכן "לא יבקר בין טוב לרע". ויען שבעת שלוקים איש מישראל צריך לבקר תחלה טבעו וכחו אם יוכל לסבול המכות (כמ"ש במכות דף ?) לימד שגם השפחה הלוקה תבוקר תחלה ולא תלקה רק כפי כח גופה, וזה כדעת רב אשי (כריתות שם) בביקור תהיה. ויש גם ביקור הגיוני שבעת שלקו המחויב מלקות היו מבקרים ומודיעים חטאו על ידי שגדול הדיינים קורא "אם לא תשמר לעשות..." וז"ש ר' יצחק בקריאה תהיה. [או דעתו כדעת חכמי הלשון אשר יסדו שכל שורש משרשי לשון הקדש מסתעף משתי אותיות ואותיות בכל"ם הנוסף בם יבואו לשימוש וכמ"ש הרש"ף ביריעות שלמה ששורש בצק - בא צק, בא בתכונת היציקה (ח"א דף פה). ברח - בא רח, בא ברוחה. בצר - בא צר, בא בצרה (שם דף קד). בער - בא ער, מלשון עירוי וגילוי שנעשה המקום מופנה (שם דף פא). ויותר היה משכיל אם היה אומר שהב' בא לשימוש – "ברח" ברוחה. "בצר" בצרה. וכדומה (ועיין מה שכתבנו ויקרא סימן קנב) וכן חשף ר' יצחק שם "בקורת" מן בקריאה] והנה היה לו לומר "תבוקר" בפעל, רק אז הייתי אומר שגם הוא ילקה

(ושתפס בדידה לרבותא, שגם היא הבלתי מוזהרת כ"כ תלקה ושיחוסו גם עליה לבקרה לרב אשי או לקרוא חטאתה לר' יצחק). לכן אמר "בקרת תהיה" שבא למעט רק היא, לא הוא, כי יביא איל אשם.

סימן נה

לא יומתו כי לא חופשה: פירוש כי אם חופשה יומתו כמו שאמרו בגיטין (דף מג:) כי אז נגמרו הקדושין לר' זירא (או בשנתקדשה מחדש כמ"ש אביי שם). ודעת ר' שמעון בשם ר' עקיבא שאחר שתחלה תפס שני דברים – פדיון כסף וחופש השטר – וסיים ב"לא חופשה" לבד ולא אמר "לא יומתו כי לא נפדתה ולא חופשה", מבואר שפדיון כסף לבדו אינו גומר לעשותה בת חורין שיתפסו בה קדושין ואף שנפדתה כולה, עד שחופְשָה בשטר שחרור (ומובא בגיטין דף לט:).

סימן נו

והביא את אשמו...איל אשם: מ"ש "איל אשם" מיותר, שהיה לו לומר "והביא את אשמו...איל". ובא ללמד שיהיה כאיל אשם הידוע שדינו שיהיה בכסף שקלים. ועיין בכריתות (דף כב:).

סימן נז

וכפר עליו הכהן באיל האשם על חטאתו אשר חטא: מ"ש "על חטאתו אשר חטא" מיותר וכפול. פירשו חז"ל שמלמד שמכפר באיל האשם הא' על כל מה שחטא [וכמו שדריש כן גם כן בספרא ויקרא סימן שטז ג' פעמים "מחטאתו אשר חטא" דשם באופן זה]. וכפל שנית "ונסלח לו מחטאתו אשר חטא" לעשות את המזיד כשוגג. ובגמ' (כריתות דף ט) מקשה על זה והא כי כתיב קרא במזיד כתיב (דהא כתיב "בקרת תהיה" ואין מלקות בשוגג) אלא אימא לעשות שוגג כמזיד ר"ל דשם "חטאת" בשלוח כולל שוגג ומזיד אבל במובנו המדויק הוא שוגג דוקא כמו שבארנו בסדר ויקרא (סימן קצב) ובמה שכפל "חטאתו אשר חטא" בא להראות שבא במובנו המדויק ואף שחטא בשוגג מביא קרבן שעיקר הקרבן על השוגג ומה שמביא גם על המזיד מפני שהתורה עשה בה מזיד כשוגג שעל זה אמר "מחטאתו אשר חטא" הגם שפה מדבר במזיד ללמד שמזיד זה עשאו התורה כשוגג ובזה נכונה גם גירסת

הספר לעשות המזיד כשוגג שהוא פירוש לשון הכתוב. והנה יקשה מדוע לא כתבה התורה דיני שפחה חרופה גבי עריות? והשיבו חז"ל (במשנה ח) מפני שדיני שפחה חרופה נשתנו מדיני יתר עריות בשבעה דברים: (א) כל העריות עשה בהם את הקטנה כגדולה [כצ"ל וכן הגיה הקרבן אהרן] ר"ל גם הבא על הקטנה חייב, ובשפחה חרופה פטור. [ובכריתות הוכיח זה ממה שהקדים "בקורת תהיה" והיה לו לומר תחלה "והביא את אשמו" דהא התחיל המאמר בדידיה "ואיש כי ישכב" וזה דרך הלשון לומר תחלה מה דין האיש, לא להקדים לדין האשה, ועל כרחנו שבא ללמד שרק אם בקרת תהיה תהיה אשם, אבל אם היא קטנה שאינה לוקה, גם הוא פטור] (ב) בכל העריות מערה כגומר ולא בשפחה חרופה דכתיב "שכבת זרע". עיין מה שכתבנו בזה בפ' מצורע (סימן קס). והוא הדין דבשפחה חרופה פטור שלא כדרכה. (ג) שבכל העריות דין האיש והאשה שוה ללקות במזיד ולהביא קרבן בשוגג, ובשפחה חרופה היא לוקה והוא מביא קרבן כנ"ל (ד) בכל עריות קרבנם חטאת ובשפחה חרופה אשם (ה) כל חטאת נקבה וכל אשם זכר (ו) כל עריות חייב על כל ביאה וביאה ובשפחה חרופה מביא קרבן אחד על ביאות הרבה (ז) שעשה בשפחה חרופה מזיד כשוגג שוים כנ"ל.

סימן נח

כי תבואו אל הארץ: כבר התבאר דרוש הזה בפ' מצורע (סימן עד) ש"הארץ" בה"א הידועה היא הארץ הנבחרת, לא ארץ סיחון ועוג. וממ"ש "כי תבואו..ונטעתם" היינו דוקא אחר ביאה, לא הנטוע קודם. והנה יש פעלים רבים שיתיחסו אל האדם המצווה לעשותם אף שאין עושה בעצמו כמו כל המלאכות שדרך לעשותם על ידי פועלים כמו בנין הבתים, ומלאכת השדות, וחפירת הבורות, ודומיהם. כשאמר "בניתי לי בתים נטעתי לי כרמים", "כי תבנה בית חדש", "כי חפרתי את הבאר הזאת" היה זה על ידי משרתיו ופועליו, ויתיחס אליו כי פיו הוא צוה ורוחו הוא קבצם. והנה בנטיעה פרטית יוכל להיות שכיוון על הנוטע בעצמו, ואם היה אומר "ונטעתם עץ" יש לטעות שמדבר בנוטע עץ אחד וזה יצויר בנוטע בעצמו. אבל הלא אמר "ונטעתם כל עץ מאכל" הלא מדבר מנטועות הכלליות שיטעו בבואן לארץ ונטיעות העצים דרך לעשותם על ידי פועלים וז"ש או יכול שאני מוציא את שנטעו עכו"ם

וכולי ת"ל "כל עץ". ומ"ש מכאן אמרו הוא בפרק א דערלה משנה ב. ובכל זאת לא יקרא בשם "נטיעה" את העולה מאליו כמו שכתוב "אף בל נטעו אף בל זורעו" וכן אומר בתוספתא דהעולה מאליו פטור ומיירי ברשות הרבים או במקום טרשין כמ"ש בירושלמי, אם לא בשהוא במקום שישים לבו עליו לקיימה כגון ברשות היחיד כמ"ש הרמב"ם (פרק י מהל' מעשר שני הלכה ה). וז"ש במשנה דעולה מאליו חייב.

סימן נט

ונטעתם כל עץ: מצאנו בנטיעת האילנות ג' לשונות – **נטיעה**, **זריעה**, **שתילה**. ויש הבדל ביניהם בלשון. פעל **נטע** הונח על שמניח גרעיני הזרע בארץ שמהם יצמחו האילנות. ופעל **זרע** לא מצאנו באילנות רק על ההרכבה – "ויתנהו בשדה זרע" (יחזקאל), "ובבקר זרעך תפריחו" (ישעיהו י"ז:י"א) שמדבר שם בהברכת כלאים מין בשאינו מינו. וכן "שדך לא תזרע כלאים" שאין אסור אלא הרכבת אילן באילן כמ"ש ביורה דעה (סימן רצה). [ומה שאמרו ב"לא תזרע כרמך כלאים" שיזרע חטה ושעורה וחרצן במפולת יד שבזה יצדק "זריעה" משום החיטה ושעורה שהם הרוב, כי על החרצן לבדו שייך לשון נטיעה.] ועיין בירושלמי (פרק קמא דפאה משנה ו) תמן אמרין זרעי אילן קרוים זרעים...ברם הכא ריבה הכתוב "על כל זרע זרוע אשר יזרע" וכבר כתבתי כן למעלה (סימן מט). זה שאמר בספרא פרט למרכיב ולמבריך שזה מיוחד בלשון "זריעה", לא "נטיעה". והנה בראש השנה (דף ט:) איתא אחד הנוטע ואחד המבריך ואחד המרכיב וזה סותר להברייתא דפה, ועיין בתוס' שם. והר"ן כתב בשם הרמב"ן דאנו אין נוהגים ערלה בהברכה והרכבה משום דאמרינן בסוטה (דף מד) גבי הא דאמר "לא חללו" – פרט למבריך ומרכיב (כלומר שאינו חוזר מעורכי המלחמה) והא אנן תנן אחד הנוטע ואחד המבריך ואחד המרכיב וכולי כי אתי רב דימי אמר הא מני ר' אליעזר בן יעקב. מי לא אמר ר' אליעזר בן יעקב התם "כרם" כמשמעו, הכא נמי "נטע" כמשמעו. נוטע אין, מבריך ומרכיב לא. עד כאן. הלכך נמי "ונטעתם" כמשמעו אבל לא מבריך ומרכיב ומשום הכי הוא שאין חוזר עליו מעורכי המלחמה לר' אליעזר בן יעקב משום דלא נהגו בהו ערלה והכא נמי ודאי מסתברא דאי הוה ס"ל דר' אליעזר בן יעקב ד"ונטעתם" לאו דוקא ואפילו מבריך ומרכיב נמי, אמאי נימא

גבי עורכי מלחמה "נטע" דוקא? אלא ודאי כדפירשנו וכיון דקיי"ל כל המקיל בארץ הלכה כמותו בחוץ לארץ, לא נהגה ערלה בחוץ לארץ בהברכה והרכבה כלל, עד כאן דבריו. ולפי זה יש לתרץ דהא דפרק קמא דראש השנה אתיא כרבנן [והם סבירא להו דבא פעל "נטע" גבי עורכי המלחמה ופעל "ונטעתם" גבי ערלה בדרך השלוח והדוגמא והוא הדין מבריך ומרכיב], והספרא פה כר' אליעזר בן יעקב דסבירא ליה דפעל "נטע" "ונטעתם" דוקא. ובטורי אבן בראש השנה שם הקשה כמה קושיות על דברי הרמב"ן אלה: (א) אם איתא דסבירא ליה לר' אליעזר בן יעקב מסברה דאין הברכה והרכבה בכלל "נטע" אם כן למה לי המיעוט של "לא חללו"? (ב) כיון דאין נוהג איסור ערלה, ממילא אין חוזרים עליהם, ולמה לי קרא להכי? דחזרה באיסור ערלה תליא, דכיון דאין בה ערלה אין בה רבעי ולא שייך "לא חללו", וכמו שמבואר בסוגיא דסוטה שם (ג) הקשה על הגמ' עצמה דאיך אמר רב דימי דהאי 'לא חלל' "ולא חללו" דממעט מבריך ומרכיב אתיא כר' אליעזר בן יעקב, הא אדרבה, האי תנא על כרחך סבירא ליה "נטע" לאו דוקא שלכן צריך המיעוט של "לא חללו"! ומתוך כך דחה דברי הרמב"ן, עיי"ש. ועם העיון דברי הרמב"ן ישרים וטובים שזה מבואר בדרב דימי שטעם ר' אליעזר בן יעקב הוא משום ד"נטע" מוציא מבריך ומרכיב ובכל זאת צריך המיעוט ד"לא חללו" כי אחר שלענין חזרה מעורכי המלחמה צריך "כרם" דוקא שהם שתים כנגד שתים, יצוייר שאחד מן החמשה נטע על ידי הברכה והרכבה והד' האחרים היו על ידי נטיעה. ועל זה יפול שפיר "אשר נטע כרם" כי עיקר הכרם היה בדרך נטיעה. וגם לא יקשה על זה דכיון שאין נוהג בו איסור ערלה ורבעי פשיטא דאינו חוזר כי הרמב"ן לשיטתו שחולק על רב אחא משבחא וסבירא ליה שלענין רבעי אין צריך כרם רק אפילו גפן יחידי, ויצדק על זה גם כן "ולא חללו", ומיעט זה מ'לא חלל' "לא חללו" ר"ל שאם היה הפירוש שחוזר אף שלא חלל קצת הכרם, כגון בהאי גוונא דאחד היה על ידי הברכה, ואין צריך לחלל רק ד' נטיעות, היה לו לומר "לא חלל" בלא כינוי, וכשאמר "לא חללו" בכינוי מוסב על כל הכרם שצריך שיוכל לחלל כל הכרם ולא מקצתו, וממעט מבריך ומרכיב. ואף לדעת הרא"ש והרשב"א שהביאו גם כן כתירוץ הרמב"ן ולדידהו אי אפשר לפרש כנ"ל דהא הם סבירא להו

כדעת הגאון דגפן יחידי אין נוהג בו רבעי ואם כן אי אפשר לפרש לכאורה כפירוש הנ"ל, אמינא לך, כי מה שסבירא להו דגם רבעי אינו נוהג רק בכרם הוא רק למאי דדריש רבי גזירה שוה נאמר כאן "תבואתו" ונאמר להלן "ותבואת הכרם" ואם כן צריך כרם דוקא. אבל למאן דיליף מ"קדש הלולים" – דבר הטעון שירה טעון חילול (כמ"ש ברישׁ פרק כיצד מברכין) מודה שדי בגפן אחד, ויש לומר דר' אליעזר בן יעקב כן סבירא ליה. ומ"ש מכאן אמרו הוא בפרק קמא דערלה משנה א. ופירוש סיפוק גפנים, שנטל זמורה והרכיב בגפן אחר זקן. וסיפוק על גבי סיפוק שהרכיב עוד זמורה בסיפוק זה. ור' מאיר סבר שאינה פטור רק אם כחה של הזקינה יפה שאז בטל לגבי זקינה אבל אם אין כחה יפה חייב ומיירי שהרכיב יחור של ערלה בזקינה באופן שהיה תחלה חייב בערלה. וכל זה כפי מה שפרשתי בשיטת הרמב"ן, כי להתוס' שיטה אחרת בזה ולא עת להאריך בזה יותר. ופעל **שתל** הונח על עץ שעוקרים אותו ממקומו ושותלים אותו במקום אחר כמ"ש בעכו"ם (דף יט) "והיה כעץ שתול" אמר ר' ינאי כעץ שתול ולא כעץ נטוע, כל הלומד תורה מרב אחד אינו רואה סימן ברכה לעולם. וכן דרש כזה כמה דרשות בבראשית רבה (פרשה כו) ובמדרש שוחט טוב (סימן א) על "והיה כעץ שתול" ועל "שתולים בבית ה' " על נטיעת האילן ממקום למקום, עיי"ש. וכן פעל "שתל" שנמצא ביחזקאל (סימן יז וסימן יט) מדבר בנטיעה ממקום למקום. וז"ש בספרא אין לי אלא שנטע אגוז ושקד. נטע יחור מנין? ר"ל כי הלא זה ההבדל בין "נטע" ובין "שתל", שהנטיעה הוא שנוטע הגרעין. והשיבו ת"ל "כל עץ", שהגם שמובן המדויק של "נטע" היא על נטיעת הגרעין, בכל זאת בדרך ההרחבה היא ענין כולל ובפרט כשבא על העץ כמו "לא תטע לך אשרה כל עץ" שמובן ממנו גם אם נוטע עץ שלם וכן בבראשית רבה (פרשה טו) על מה שכתוב "ישבעו עצי ה' ארזי לבנון אשר נטע" אומר אמר ר' חנינא כקרני חגבים היו ועקרן הקב"ה ושתלן בגן עדן כי במ"ש "ארזי לבנון אשר נטע" מדבר בנטיעת ארזים, לא מגרעיני הזרע. וכן ממ"ש "ונטעתם כל עץ" כולל גם הנוטע יחור.

סימן ס

ונטעתם כל עץ מאכל: ולא עץ סרק. אמנם על זה יאמר תמיד לשון "עץ פרי". ופירשו שבא לומר שאף שהוא עץ פרי צריך שיהיה נטוע למאכל ולא לסייג ולקורות ולעצים דהיינו להיסק. [ובירושלמי מפרש שהיה די לאמר "כל עץ" ונדע שמדבר בעץ מאכל ממ"ש "ערלים לא יאכל" או ממה שכתב "תאכלו את פריו". והתוי"ט פירש דהירושלמי בא לפרש טעמיה דר' יוסי כי חשב מה שזכיר שם ר' יוסי למד דבר מתחלתו היינו ר' יוסי דמתניתין וזה אינו שהוא שם אמורא כמו ר' יונה שאחריו, עיי"ש] ור' יוסי סבירא ליה דאף שמקצתו למאכל והחיצון לסייג נקרא עץ מאכל. ולדעת הרמב"ם (פרק י מהלכות מעשר שני) בא ר' יוסי לפרש מלתא דתנא קמא כמו שכתב הכסף משנה שם. ור' שמעון בן גמליאל סבירא ליה דאם נטע לסייג ולקורות דבר שאין ראוי להם חייב בערלה דכתיב "כל עץ מאכל" היינו אם העץ עומד למאכל אף שנטעו לדבר אחר אינו מועיל דלא כתיב "ונטעתם למאכל". וחכמים סבירא להו דמועיל אם שינה סדר נטיעתם בענין שנראה שלא נטעו למאכל וכמו שמפרש בירושלמי, עיי"ש. ואם חשב אחר כך לאכילה חייב כיון ששוב נקרא "עץ מאכל", ומונה משעת הנטיעה דכתיב "ונטעתם".

סימן סא

וערלתם ערלתו את פריו: דוקא מה שהוא פרי, לא עלים ולולבים וכולי. אמנם עניקוקלות (מפרש בירושלמי שהוא ראשי תיבו ענבים שלקו תלת ר"ל עד שלא הביאו שליש) והבוסר היא בכלל "פרי" [וכמו שכתוב בפרק קמא דערלה משנה ז]. ודעת ר' עקיבא לרבות את כולם דכתיב "וערלתם ערלתו את פריו" שבא שם הפעולה נוסף על הפעולה ונדרש תמיד (כמו שבארנו סדר ויקרא סימן יג)ופירושו: בין פריו בין ערלתו היינו כל דבר שהוא ערלה בו, וכן ממה שכתוב "ערלים" בלשון רבים והעץ והפרי נאמר בלשון יחיד – "יהיה לכם". ומפרש "ערלים" – המינים שהם ערלים בו ומרבה כל אלה.

סימן סב

שלש שנים יהיה: היה לו לומר "שלש שנים ערלים". ופירשו חז"ל מפני שאז יסוב המאמר אל "וערלתם ערלתו...שלש שנים", ונפרש שאחר ג' שנים הפירות מותרים. לכן אמר "יהיה" שבזה חלק המאמר לשני משפטים: (א) שיערלו את פריו (ב) שיהיו

ערלים ר"ל שישאר כן לעולם שמלת "יהיה" מורה בכל מקום על הקיום וכן דריש כן גבי שביעית בהר.

סימן סג

יהיה לכם: פלוגתת ר' יהודה ורבנן מפרש בפסחים (דף כג) תנא קמא סבר "ונטעתם" ליחיד משמע, "לכם" – להביא לרבים. ור' יהודה סבר "ונטעתם" בין ליחיד בין לרבים משמע, "לכם" בין ליחיד בין לרבים משמע, הוה ריבוי אחר ריבוי ואין ריבוי אחר ריבוי אלא למעט. ר"ל כי הפעלים שנאמרו בלשון רבים נשקיף בהם לפי הענין: אם דרך שיעשה להכלל, נפרש שמוסב על הכלל כמו "ועשו לי מקדש", "והבאתם את עומר". ואלה שדרך להעשות על ידי כל יחיד בפני עצמו נפרש שרצונו לומר כל אחד ואחד כמו "וכי תזבחו זבח שלמים", "ועשו להם ציצית". ועל פי זה פליגי בפעל "ונטעתם". לתנא קמא דרך שיטע כל אחד לעצמו ואם כן פירושו "ונטעתם" ליחיד. ולכן הוסיף "יהיה לכם" שגם הנטוע לרבים חייב. ור' יהודה סבירא ליה שהנטיעה יצויר בין ליחיד בין לרבים וממה שהוסיף "יהיה לכם" בזה מגלה שרק האיסור נוהג בכולם, לא גוף הנטיעה, כי "ונטעתם" רק ליחיד, ולכן מלמד שנטיעת היחיד אסורה אל הכלל משום ערלה וזה גדר אין ריבוי אחר ריבוי שפרשנו בכמה מקומות שהשני מגביל את הראשון בל תפרש בו כפי העולה במחשבה. ור' שמעון בן אלעזר אומר שר' יהודה מודה לתנא קמא בנוטע בתוך שלו לרבים ולא פליג רק בעלה מאליו ברשות הרבים והוא הדין הנוטע ברשות הרבים, כן מבואר בירושלמי (פרק קמא דערלה הלכה ב).

סימן סד

וערלתם ערלתו ערלים: מה שהוסיף שם הפעל "ערלתו" על הפעל הוא מיותר ונדרש בכל מקום כמו שהבאנו ויקרא סימן יג בתורה אור שם באורך] וכן מה שכתב "ערלים" בלשון יחיד. ופירשו חז"ל שבא ללמד שיש פה כמה מיני ערלים והוסיף בג' לשונות "ערלתו" חד, ו"ערלים" תרין לאסור הנאה וצביעה והדלקה דהוה טעינין מלשון "לכם" שמורה שיהיה לכם להנות בו (ומובא בקדושין דף נז, פסחים דף כג, ב"ק דף קא).

ובתוס' שם פרש דהוה טעינין דצביעה אין בה ממש והדלקה הוא דרך ביעורו, ושם פלפלו בזה, ואין כאן מקום להאריך.

סימן סה

ובשנה הרביעית: יש הבדל בין אם בא המספר לבדו בלא המתואר "שנה" כמו "ובשביעית יצא לחפשי" ובין כשנזכר המתואר "שנה". שכל מקום שאומר "שנה" היינו השנה הסתמית שהוא שנת עולם שמתחיל מתשרי. וכשלא אמר מלת "שנה" חשבינין שנה שלו, לא שנת עולם. והוא השנה מיום אל יום כמ"ש במכלתא (פר' בא) 'שביעית' – למכירה. או אינו אלא שביעית לשנים? ת"ל "שש שנים יעבוד ובשביעית" – שביעית למכירה ולא שביעית לשנים שדייק זה ממה שלא אמר "בשנה השביעית". וכן פרשתי (בפירושי שם) את דברי הגמ' ערכין (דף יח) והירושלמי (פרק קמא דקדושין) בזה. ופה שאמר "בשנה הרביעית" היא שנת עולם וכמ"ש בראש השנה (דף ט) לנטיעה מנא לן? דכתיב "שלש שנים ערלים" וכתיב "ובשנה הרביעית" ויליף "שנה" "שנה" מתשרי דכתיב "מראשית השנה" [ר"ל סתם שנה היא שנת עולם כדכתיב "מראשית השנה"] וליגמר "שנה" "שנה" מניסן דכתיב "ראשון הוא לכם לחדשי השנה"? דנים "שנה" שאין עמה חדשים מ"שנה" שאין עמה חדשים [ר"ל ששם אמר "ראשון לחדשי השנה" והוא רק ראשון לחדשים, לא לשנה עצמה]. וכיון דחשבינן שנת עולם ידעינן ששלשים יום בשנה חשוב שנה כמו שלמדו בראש השנה (דף ?) מקרא. וכן אמר (במשנה ט) על "ובשנה החמישית", ובסדר בהר (פ"א מ"א) על "ובשנה השביעית", עיי"ש, ועיין בירושלמי (פרק ב דשביעית פסקא ד) אמר ר"י בשם ר"י ובשנה וכולי. (ופרק א דראש השנה הלכה ב)

סימן סו

יהיה כל פריו קדש: מה שהוסיף מלת "כל" בא ללמד שלא ישאיר ממנו עוללות ופרט לעניים מפני שהוא קדש וממון גבוה כדעת בית הלל שלמדו "קדש" "קדש" ממעשר, דגם שם כתוב "וכל מעשר הארץ...קדש לה' " וכיון שיש לנו גילוי דעת ממ"ש "קדש הלולים" שאין בו קדושה עצמיית כפירות שביעית, שקרוים גם כן "קדש", רק קדושה לענין שיהללו עליהם שם ה' בירושלים ולפי זה אין נפקא מינה אם ההלל עליהם

עצמם או על הקנוי בכסף פדיונם כמו שיבואר בסימן שאחרי זה [עיין בתוס' ברכות דף לו וקדושין דף נד:] ממילא למדינן הכל ממעשר שהפודה מוסיף חומש וצריך לבערו במוצאי רביעית לשמיטה. ובית שמאי חולקים על כל זה וסבירא להו דהוא ממון הדיוט לכל אלה הדברים. ופלוגתתן מובא בפאה (פרק ז מ"ו) ומעשר שני (פ"ה מ"ג) עדיות (פרק ד מ"ה) ושם חשב לה מקולי ב"ש וחומרי ב"ה כי גם מה דמחייבי לה בפרט ועוללות קולא הוא כי מן הדין הם בחזקת עניים [כמו שבארנו למעלה (סימן כב) ובית הלל מחמירים ומוציאין אותם מחזקתם.

סימן סז

קדש הלולים: שיהללו את ה' בכמה הלולים והיינו הברכה לפניו ולאחריו ואף שברכה שלפני המזון אינו מן התורה וכן ברכת הפירות, יש לומר בנטע רבעי ומעשר שני היה חיובם מן התורה לברך לפניהם ולאחריהם ובזה נוכל לומר שמה שפירשו (במשנה יא פרק ה דמעשר שני ובספרי פ' תבא)על מה שכתוב בוידוי מעשר "ולא שכחתי" שהיינו מלהזכיר שמך עליו והוא ברכה בשם ומלכות כמ"ש בברכות (דף ?) הוא ברכת המזון לפניה ולאחריה שמחויב בה מן התורה במעשר שני ורבעי ממ"ש "הלולים". [ובזה נמלט ממה שנדחקו לפירוש המפרשים דהיינו ברכת הפרשת מעשר שהלא אינה מן התורה]. ומזה סמך רבי עקיבא שלא יטעום כלום קודם שיברך והוא מדרבנן באמת. ובירושלמי (פרק הרואה) הביא ברייתא זו ולא הקשו כלום, רק בבבלי שם (דף לה) הקשה על זה ד"קדש הלולים" צריך לדרשה אחרת – אחליה והדר אכליה – ועוד דבר הטעון שירה טעון חילול. ומסיק דמה שאמר במשנה כיצד מברכין סברא הוא וכולי.ואולם למה שכתבנו (בסימן הקודם) שממה שכתוב "קדש הלולים" מבואר שאינו קדש רק לענין ההילול לבד, לא בעצמותו, ומזה בעצמו ידעינן חלולים, יכונו דברי הירושלמי שלא הקשו כלום. הגם שבירושלמי (פרק ה דמעשר שני) רבי זעירא בעי קומי רבי אבהו מניין שהוא טעון פדיון שנאמר "קודש הילולים" – קודש חילולים. לא מתמנעין רבנין דרשי בין ה"א לחי"ת. [שזה רחוק שיוציא המלה ממשמעותיה לפרשו מענין חילול שהגם שמצאנו בכמה מקומות שהחליפו בדרוש בין ה"א לחי"ת שמפני שיווי ההברה והמכתב הם מתחלפים זה בזה] בכל זאת לא יתכן לעוות את הפשט, בפרט שחילול על

הפדיון אינו לשון המקרא רק לשון משנה. ומ"ש לא מתמנעין רבנן מוכיח שהוא אסמכתא כפי דרך הדרוש והסמך, לא שיהיה דאורייתא בפשט הכתוב ולשון זה נמצא גם בירושלמי (פרק ז דשבת הלכה ב) אך פירושו שמן הלולים ידעינן חלולים ר"ל שהוא רק "קדש הלולים" לא קדושה עצמית וכנ"ל. וגם הש"ס בבבלי לא שאל והאי להכי הוא דאתא האי מבעיא ליה חד דא"ר אחליה והדר אכליה רק למאי דסבר המקשה שבא ללמד על ברכת המזון לפניו גם בחולין. ויש להוסיף תבלין שר' אבוה שאמר בירושלמי דמעשר שני מנין שהוא טעון פדיון שנאמר "קדש הלולים" הוא מיוסד עמ"ש בירושלמי פרק כיצד מברכין אמר ר' אבוה "פן תקדש המלאה הזרע אשר תזרע ותבואת הכרם" העולם כולו ומלואה עשוי ככרם ומה פדיונה? ברכה. ר"ל שקדש ה' (דהיינו מ"ש כל הנהנה מעולם הזה בלא ברכה מעל) ניתר ויוצא לחולין שיהנו בו זרים שהם בני אדם על ידי ברכה כמ"ש בברכות (דף לו) כתיב "לה' הארץ" וכתיב... לא קשיא כאן קודם ברכה וכולי. וכן אמר שנטע רבעי הוא קדש לענין שיהיה טעון הלולים ובזה על ידי הברכה ניתר לאכלה והוא חלולים כמ"ש ומה פדיונה ברכה. ונאמר זה בעצם על נטע רבעי ומעשר שני ובדרך סמך על כל דבר שנהנים ממנו כי בדרך המוסר הכל לה' עד אחר ברכה שהיא הפדיון, והבן.

סימן סח

תאכלו את פריו להוסיף לכם תבואתו: יש הבדל בין **מרבה** ובין **מוסיף**. שהריבוי יאמר בבחינת עצמו והתוספות הוא בבחינת דבר אחר קודם, ונקשר לרוב עם מלת "על" – "הנני יוסיף על ימיך", "ויסף חמישתו עליו" וזה במוסיף דבר על העיקר. או יבא על מי שמוסיף מעשה שכבר עשאה בבחינת שהשני נוסף על הראשונה כמו "ולא יספה שוב אליו עוד", "לא תוסיפו לראותם..עד עולם". והנה מה שכתוב "להוסיף לכם תבואתו" על כרחך מוסב על כלל המאמר שבשנה הרביעית יהיה פריו קדש ורק בשנה החמישית תאכלו ובזכות המצוה הזאת יוסיף תבואתו. והיה ראוי לומר להרבות לכם תבואתו כמו "וקראתי אל הדגן והרביתי אותו" (יחזקאל לו), "והרביתי את פרי העץ" (שם) כי לשון "תוספת" לא יצדק רק בבחינת השנה הקודמת והרי בשנת הרביעית היא לה', לא לכם. ומזה הוציא ר' יוסי הגלילי שגם בשנה הרביעית

היה לבעלים וכמו שמפרש בירושלמי (פרק ז דפאה) דר' יוסי הגלילי סבר כר' יהודה דמעשר שני ממון בעלים הוא ורצונו לומר שיוסיף של חמישית על הרביעית. ור' עקיבא סבירא ליה כר' מאיר שהוא ממון גבוה וכמו שכן הלכה [רמב"ם פרק ? ? [ג יז] מהלכות מעשר שני] ואמר שתפס לשון "תוספת" בבחינת האדם המצטער על שאיבד פירות ד' שנים ויגע לריק ולחנם, מבטיח כי ימצא בשנה ההוא מאה שערים, עד יהי לו פירות של הארבע שנים וגם יוסיף עליהם תבואת החמישית בתוספות מרובה על העיקר וכמ"ש במדרש בראשית רבה (פ סא) תוספתו של הקב"ה מרובה על העיקר.

סימן סט

להוסיף לכם תבואתו: היה לו לומר "להוסיף לכם פריו" כמו שעד עתה תפס לשון "פרי". פירשו חז"ל מפני ש"פרי" כולל גם בעודו במעמד הגידול אבל תבואה פורט פרי הנגמר והגיע עת לאסוף אותו הביתה כמו שכתוב תמיד "ואספת את תבואתה". ואמר "ויעשו פרי תבואה" (תהילים קי"ז:ל"ז) היינו פרי נגמרת והוא מענין הבאה שראוי להביאו הגורן כמו שכתוב "כתבואת גרן וכתבואת יקב".

סימן ע

לא תאכלו על הדם: פירש הרלב"ג מפני שסמוך אל זה אמרו "לא תנחשו ולא תעוננו" למדנו שהאכילה על הדם היתה לכוונה שיודיעו מהם העתידות, וזה אמנם היה שהיו זובחים הבעלי חיים והיה דמו יורד תוך חפירה אחת וסביבה היו אוכלים בשר הבעל חי ההוא שהיו חושבים שיהיו אוכלים בזה האופן עם השדים על שולחן אחד ותתחזק האהבה ביניהם עד שיודיעום השדים העתידות כמו שזכר הרב המורה שראה בספרים ההם. וכן כתב הרלב"ג (פרשת אחרי) אצל מצות כיסוי. ובשמואל (א יד) "וישחטו ארצה ויאכל העם על הדם...ויאמר בגדתם..." פירש הרד"ק לפי שהיו מכינים הבשר בחפזון היו שוחטים בארץ ולא היה הדם ניגר ומתמצה יפה ואין זה פירוש "לא תאכלו על הדם" רק פירוש שהיה דומה כחק הזובחים לשדים וכולי. וחז"ל בארו בספרא ובסנהדרין (דף סג) שלאו זה כולל ענינים רבים כפי שימוש מלת "על" שיפרד לכמה הוראות: (א) תשמש מלת "על" כמלת עם – "ויבואו האנשים

על הנשים" (שמות ל"ה:כ"ב), "נחה ארם על אפרים" (ישעיהו ז':ב'), "ולא שתם על צאן לבן" (בראשית ל':מ'). ועל זה אמר מנין לאוכל מן הבהמה עד שלא תצא נפשה פירוש: שלא תאכל הבשר עם הדם. והנה מלת "על" שבא במקום "עם" גדרו שהתטפל הטפל אל העיקר שמה שכתוב "ויבואו האנשים על הנשים" קדמו הנשים בנדבה זו (כמו "וילוו עליך" "ונלוה הגר עליהם") ור"ל כי חק העכו"ם היה לחבב הדם עד שהבשר היה כטפל אל הדם. ועל זה סמך "לא תנחשו", וזה מסכים לפירוש הרד"ק הנ"ל שזה היה החטא בימי שאול. (ב) ישמש מלת "על" כמלת אצל – "והוא עומד עליהם", "וזבחת עליו את עולתך", "וישיגו אותם חונים על הים". ועל זה אמר לא תאכלו מן הבשר והדם קיים במזרק. ולדעת חז"ל זה היה החטא בימי שאול. וכן כתב הראב"ע, שדבוק עם מה שכתוב למעלה שלא יאכל פרי עץ נטוע עד יקדים פריו קדש לה', וכן לא יאכל בשר טהור עד יזרק דמו לה' וכולי, עיי"ש. (ג) ישמש מלת "על" בענין סבה – "הנך מת על האשה", "ויוסיפו עוד שנוא אותו על חלומותיו". וזה שאמר ר' דוסא מנין שאין מברין על הרוגי בית דין וכולי ופירושו לא תאכלו סעודת הבראה בסיבת הדם ובעבורו. וראיתי בחזקוני פירש דסמך ל"לא תנחשו" שהיה מנהג אמוריים שגואלי הדם אכלו על קבר הרצוח וכולי. (ד) ישמש כמלת "אַחַר" – "על עולת התמיד". ופירושו שלא יאכלו אחר הדם (ה) ישמש כטעם אל – "וילך אלקנה על ביתו", "ותתפלל חנה על ה' ". וכן יבוא כשימוש עד – "הוא ינהגנו על מות", "על המעברות". וזה שאמר אזהרה לבן סורר ומורה מנין? ר"ל לא תאכלו באופן שיביא אל הדם והרצח כמו שאמרו בן סורר ומורה נהרג על שם סופו. ולדעת הרמב"ם הכל מדאורייתא כמו שחשב כל אלה בהלכותיו (פרק א מהל' שחיטה ופרק יח מהל' סנהדרין ופרק ז מהל' ממרים). רק לדעת רש"י חולין (דף קכא) מה שאמרו שלא יאכל מן הבהמה קודם שתצא נפשה היא דרבנן וקרא אסמכתא ועיין בתב"ש (סימן כז) מהיכן יצא לו זאת לרש"י.

סימן עא

לא תנחשו: פירש הרלב"ג הוא שישפט בדבר טוב או רע מפני דבר אחר בלתי מעיד עליו כלל כמו שיאמר שלא אעשה דבר פלוני שידעתי לעשות שאם אעשנו לא אשיג

בו רצוני והעד על זה שהרי נפלה פתי מפי. ואמרו חז"ל (סנהדרין סה) מנחש זה האומר פתי נפלה מפי, מקלי נפלה מפי, בני קורא מאחרי, עורב קורא לו, צבי הפסיקו, נחש מימינו ושועל משמאלו וכיוצא. ויתכן שהתחלת אלה היה מן הנחש שהיו צופים בו ועושים סימנים בתנועותיו והלוכו ומשם התפשט לנסות בדברים אחרים. ובמה שאמרו בחולין (דף צה) כל נחש שאינו כאליעזר וכולי יש פלוגתא בין הרמב"ם להראב"ד, ולדעתי גם להרמב"ם וההולכים בשיטתו שנחש של אליעזר ויהונתן היה ממין האסור, הם לא עשו איסור, כי תלו הדבר בהשגחת ה' באשר ידעו כי ה' עמם בדבר הזה והניחו סימן שבו יתודע להם הופעת ה' אם לעשות אם לחדול. וכן במ"ש בסנהדרין (דף צה) באבישי בן צרויה דאתא יונה איטריף מקמיה וכן כמה מעשים כאלה הנמצאים בזוהר שכל אלה לא הלכו בדרך האמורי וסימניהם המוסכמים אצלם רק בענין נעלה שידעו כי בא להם הופעה וסימן מאת ה' כי היו אנשי הרוח ומכוונים ברוח הקדש. ובזה יש לישב דברים הרבה. ועיין ביריעות שלמה (ח"א יריעה לד) האריך בזה. ועיין בב"ח יורה דעה (סימן קעט), ואכמ"ל.

סימן עב

לא תעוננו: תנא קמא ור' שמעון מפרשים שהוא פעל נבנה משם "עין" שמצאנו ממנו פעל הקל – "ויהי שאול עוין את דוד". ונבנה ממנו פעל המרובע – "עונן" כמו "בונן" "כונן" "קומם" "שובב". ולדעת המקדקדים האחרונים בא הלמ"ד כפולה תחת דגש החסר בעי"ן הפעל במשקל הכבד וההתפעל (כמ"ש הבחור במאמר ב' עיקר ח). וידוע שבנין הכבד יורה לפעמים הפך הפעל כמו "ודשנו את המזבח", "ובכל תבאותי תשרש" (איוב לא יב), "סקלו מאבן" (ישעיה סב י) ודומיהם (כמו הבחור מאמר א' עיקר ט). ולכן פירש התנא קמא האוחז את העינים ורצונו לומר שמסיר פעולת העינים לאחזם ולהטעותם. ור' שמעון סבירא ליה שבא לשון הכבד מצד ההוראה שיש לבנין הכבד על התמדת הפעולה כמ"ש רש"י (שמות א טו) שבא לשון כבד על העוסק בפעולה בתמידות כמו "שובר/משבר", "דובר/מדבר", "מוליד/מילד" וכן "ופִתחו שעריך תמיד פתוח ממשקולת" (ישעיהו ס יא) לשון כבד על שם שפתיחתן פתיחות עולם. וכמו כן (הושע ב ו) על "ורִדפה את מאהביה", עיי"ש. [והראב"ע חולק

עליו שם]. וכן פירש "תעוננו" שעוסק בהתמדה עם העינים. וגירסת הגמ' זה המעביר שבעה מיני זכור על העינים שעל ידי זה עושה בהם פעולה תמידית לראות דברים נעלמים. ורבי עקיבא מפרש נותני עתים ר"ל שהוא פעל נגזר מן "ועונתה לא יגרע". אולם על פי הדקדוק דרך הבנין המרובע שיהיה יוצא לשני והרד"ק במכלול (דף קמו) חשב "לא תעוננו" בין הכפולים (ובשרשיו כתבם בשורש "עון" ובשורש "ענין") והרי י"ל שגם שם "עונתה" מן הכפולים שהשמות משתנים במשקליהם כנודע בשגם מבואר אצלינו שהכפולים ונע"ו ונל"ה משתתפים לרוב כמו דום/דמה/דמם, שוג/שגה/שגג, שור/שרה/שרר, מיץ/מצה/מצץ ודומיהם. וכמ"ש הרד"ק במכלול (דף צט). ויהיה שורשו "ענן" וזה כדעת המפרשים שרואה בעבים וענים והוא פעל קל עומד וכמחלוקת ראשונים כן מצאנו למדקדקים האחרונים שהרד"ק במכלול (דף קיח) כתב וז"ל פעל מרובע **בונן קומם שובב** הוא"ו בהם עי"ן הפעל ומשקל פּוֹעְלֵל כולם שהם מנחי העי"ן בציר"י. ומפעלי הכפל בפתח – "ורוֹמַם תחת לשוני", "אשר עוֹלַל לי". וכ"כ הבחור (מאמר א עיקר יב). ואם כן אחר שבא "לא תעוּנֵנו" ו"עוּנֵן" ונחש וכשף בציר"י מבואר שהוא מנחי העי"ן כדעת התנא קמא ור' שמעון. אבל הראב"ע כתב "אשר עולל לי" נעשה לי והוא מבנין שלא נזכר שם פעלו מהכבד בעבור שאיננו בקמץ קטן כמו "כוּנֵן אשורי". וכן כתב על "ורומם תחת לשוני" "ורומם" כמו "ומורק ושוטף". דעתו שבין בכפולים בין בנחי ע"ו הפתח והציר"י מבדילים בין פִּעֵל ובין פָּעַל. שבבנין פִּעֵל בא בשניהם בציר"י ובבנין פָּעַל בא בשניהם בפת"ח, כמו שזה ההבדל ביניהם בשלמים פִּקֵּד פָּקַד. מכ"כ בצהר התיבה תיבת הפעלים (סימן לו) בשם אבן הירחי. ולפי זה יש לומר כרבי עקיבא שהוא מן הקל מהכפולים וגם לדעת הרמב"ם (פרק יח מהלכ' עכו"ם והטור סימן קעט) שרבי עקיבא מוסיף אתנא קמא ופסקו כדברי שניהם יש מקום לפי דעת הראב"ע בס' צחות שהבינוני והפעול מהכפולים לא יבואו רק בשלימות כמו מסבב מסבבים וכתב כי מן "סבב" יאמר "סובב" ומהשניים "מכונן" ואל יקשה עליך "ועוננים כפלשתים" ומעוננים לא יהיה לך" כי הם שני שרשים והטעם אחד ולשיטה זו אחר שמצאנו "לא תעוננו" ו"לא ימצא

בך מעונן" יש אזהרה לאוחז העינים וגם לנותני עתים. ולהרד"ק והבחור שחולקים על הראב"ע בזה צריך לומר שרבי עקיבא חולק עם התנא קמא.

סימן עג

לא תקיפו פאת ראשכם: הפעל "תקיפו" מוסב על המקיף שהוא הפועל, לא על הניקף. ומה שאמרו אחד המקיף ואחד הניקף פרש"י במכות (דף כ:) דלשון "לא תקיפו" משמע גם כן לא תניחו להקיף. אי נמי מדכתיב לשון רבים. ושם בגמ' תני תנא קמיה דרב חסדא אחד המקיף ואחד הניקף לוקה. אמר ליה מאן דאכיל תמרי בארבילא לקי! דאמר לך מני? רבי יהודה היא דאמר לאו שאין בו מעשה לוקין עליו. רבא אומר במקיף לעצמו ודברי הכל. רב אשי אומר במסייע ודברי הכל. והנה לרבא במקיף לעצמו לוקה שתים משום מקיף וניקף דסבירא ליה שהלאו נאמר גם להניקף ולרב אשי רק במסייע חייב משום מקיף אבל במקיף לעצמו אינו חייב רק א' משום מקיף, לא משום ניקף. וכן דעת הרמב"ם (פרק יב מהל' עכו"ם). והראב"ד חולק עליו וסבירא ליה ד"לא תקיפו" קאי גם לניקף. וכאשר נפלס במאזני הדקדוק דבר זה תלוי במחלוקת המדקדקים, כי לדעת הרד"ק במכלול (דף עח: ודף פו:) נמצא בכל שרשי פא יוד חסרים נחים, וחשב שם שורש ינח ושורש יקף מחסרי פא יוד. והבחור (מאמר ב עיקר הא ס"ו) חולק עליו וכתב שלא נמצא חסרי פא יוד רק כאשר עין הפעל צדי"ק כמו **יצב יצג יצע יצק יצר יצת**. יאמר "יצב גבולות עמים" "אציגה נא עמך" "אצק מים" וכדומה בכולם הצד"י דגושה במקום יוד פא הפעל. אבל "לא הניח לאיש לעשקם", "כי הקיפו ימי המשתה" שרשם נקף ננח ,לא יקף ינח עכ"ד. וכבר כללו המדקדקים שהפעלים שנמצא מהם בנין הקל והכבד וההפעיל אז הכבד מוציא לשני וההפעיל מוציא לשלישי. וכן אם נמצא הקל וההפעיל ויוצא לשני בקל הוא יוצא לשלישי בהפעיל כמו מן אכל "המאכילך מן במדבר". אבל הבנינים שנמצאו בהפעיל ולא נמצאו ביתר הבנינים הם עומדים כמו "השכים" "השליך" שהוראתם כהוראת הקל וכמ"ש הבחור (מאמר א עיקר יא) ואם כן לדעת הבחור ששרש "תקיפו" היא נקף הלא נמצא בנין זה גם בקל – "חגים ינקופו" וגם בכבד "ונקף סבכי היער" ואם כן ההפעיל "תקיפו" יוצא לשלישי ומזהיר גם שלא יקיף את עצמו על ידי אמצעי ופירוש

"לא תקיפו" לא תניחו להקיף, הרי יש גם אזהרה לניקף וכדעת רבא וכפסק הראב"ד. אבל להרד"ק ששרש "תקיפו" היא יקף הרי לא נמצא ממנו לא בקל ולא בכבד (כי שם באו משורש "נקף" לא משורש "יקף") ואם כן אינו יוצא לשלישי ולא בא אזהרה רק למקיף, לא לניקף. וזה דעת רב אשי שמוקי לה רק במסייע ודברי הכל וכפסק הרמב"ם. ואמנם ההבדל בין מה שבא "לא תקיפו" בלשון רבים נראה שהוא להזהיר את המקיף את חברו שאם היה בא בלשון יחיד היה האזהרה רק למקיף את עצמו ובמה שבא בלשון רבים הוא אזהרה כוללת וכמ"ש הרמב"ם כן גם בלאו דכתובת קעקע וכדומה שעובר בניתן לחברו. וכמו שבארנו (בסימן ??) על "לא תעשו לכם אלילים", ואכמ"ל.

סימן עד

ולא תשחית את פאת זקנך: ולקמן (פר' אמור) "ופאת זקנם לא יגלחו" ולמה שינה הלשון? פירשו חז"ל (מובא במכות דף כא, נזיר נח, קדושין לו) משום דפעל "גלח", הגם שבדרך הדיוק בא על הגלוח בתער, הנה בדרך ההרחבה בא גם על המגלח במספריים כעין תער ר"ל שמגלח עד עיקרי השערות ואם גוזז ומשייר בא לשון "גזיזה" – "ויגז את ראשו" (איוב ב) שכן מ"ש "מגולחי זקן" (ירמיהו מ"א:ה') היה במספרים. וכן במ"ש "והתגלח" כולל כל דבר כמו שבארנו שם. ולכן אמר להלן "לא תשחית" שלשון זה מיוחד אל התער המשחית הכל. ואם היה אומר רק לשון "לא תשחית" היה כולל עוקר השער במלקט ורהיטני. לכן אמר "לא יגלח", שעל עקירת השער באו לשונות אחרים – "כל ראש מוקרח וכל זקן גדועה", "ואמרטה משער ראשי". ואחר שבשני המקומות כתיב לשון "פאה" גמרינן להו שהוא אזהרה שוה וצריך גלוח שיש בו השחתה וזה תער. ור' אליעזר סבירא ליה שגם מלקט ורהיטני יקרא "גילוח" כי הלשונות "מרט" קרח" "גדע" באו רק על המורט ביד, לא בכלי, כ"פ בגמ' שגם ר' אליעזר גמיר גזירה שוה דבעינן גילוח. וכבר גדרתי שם "פאה" שהוא מורה בעצם על רוח מרוחות העולם. ויש לשטח מרובע ארבע פאות. אמנם לשטח מעוגל כמו הראש לא יצדק "פאה" רק על הקצה המבורר בו על ידי מקומו וקשורו עם הגוף שקצהו הא' הוא הקדקד וקצהו התחתון מחובר עם הלחיים מימין ומשמאל. ובהכרח לא

כיון על קצה הקדקד שהוא כולו עגול וגבוה[?] והכתוב פרט בו "פאת פניו" ו"פאת אחוריו" (תזריע), ועל כרחך כיוון על קצה התחתון שהם הצדעים מכאן ומכאן. ובזה יצדק לשון "לא תקיפו" שאם מגלח הצדעים מקיף שער הראש כולו וכמ"ש במכות (דף כ) פאת ראשו סוף ראשו. ואיזה סוף ראשו? זה המשוה צדעיו לאחורי אזנו ולפדחתו ופרש"י אחורי אזנו אין שיער כלום אבל בצדעיו שבאמצע יש שיער ואם הוא משוה ונוטל כל השער שבצדעיו למדת אחורי אזנו ופדחתו זה מקיף סוף הראש. וכן לא יצדק שם "פאה" בזקן רק במקום הפרקים שמתחברים הלחי התחתון והעליון והם שנים מכל צד ואחד בסנטירו בשבולת הזקן. ורבו בזה הפירושים ביורה דעה (סימן קפא). וממה שכתב "פאת" בלשון יחיד מבואר שחייב על כל פאה בפני עצמה – ב' על הראש וה' על הזקן, אם גלח בבת אחת אף בהתראה אחת. [ובזה אחר זה בחדא התראה תלוי במחלוקת רש"י ותוס' במכות שם גבי קרחה]. ודעת ר' אליעזר דאם נטלן כאחד אינו חייב אלא אחת כדמפרש בגמ' (דף כא) קסבר חד לאו הוא.

סימן עה

ושרט לנפש: באר שלא אסר שריטה רק לנפש דהיינו על המת לבד, לא על צער אחר. ולדעת ר' יוסי (במשנה ט) ידעינן זה ממ"ש בפר' ראה "לא תתגודדו למת" דסבירא ליה דגדידה ושריטה אחת הוא. ולכן סבירא ליה שמ"ש "ושרט לנפש" שמיותר בא ללמד שחייב על כל נפש שאם שרט על חמש מתים בחמש אצבעותיו חייב חמש. [כך נראה פירוש דברי הגמ' מכות (דף כא) ולא כקרבן אהרן שר' יוסי למד לחיוב על כל מת מן "למת" שאם כן יהיה חייב בקרחה על ה' מתים, שהגם שהחינוך כתב שחייב בקרחה א' על ה' מתים הוא הפך מדברי כל הפוסקים]. והמה מ"ש לר"י דשריטה וגדידה אחד הוא היינו לענין התראה ומלקות שלא הקפיד הכתוב רק הפוצע בבשרו בין דרך שריטה, בין דרך גדידה, אבל בלשון יש חילוק, כמ"ש הרש"ף. שהשריטה הוא חריץ קל כמו מסרט על בשרו ומשרטט את הקלף, וגדידה הוא חריץ עמוק עד הגידין כלשון הש"ס מגויד או צלוב. ובכלי יעשו חריץ עמוק לרוב. ומכל מקום אם עשו שריטה בכלי חייב גם כן. ומ"ש במשנה ח מנין לחמש שריטות וכולי ת"ל "ושרט" פרש"י דמצי למכתב "לנפש לא תשרטו" לשון אחר ת"ל "ושרט" מרבויא דוא"ו עכ"ד. אמנם הדברים מבוארים

בספרא אמור (פרק א מ"ד ומ"ה) שם למד ממ"ש "ובבשרם לא ישרטו שרטת" שחייב על כל שריטה ושריטה [שעל זה מורה שם הפעל הבא כפול על הפעל כמ"ש "להניף תנופה" – תנופה אחת, "יקרחו קרחה" – לחייב על כל קרחה, וכדומה] יכול הכהנים שריבה בהם מצות יתירות חייבים על כל שריטה ושריטה אבל ישראל יהיו חייבים אלא אח' תלמוד לומר "שרטת" "שרט" לגזירה שוה. הרי שדומה מ"ש "ושרט לנפש" אל מ"ש "לא ישרטו שרטת" מדין גזירה שוה, וכן פרש"י בפירוש החומש (אמור כא ה).

סימן עו

וכתבת קעקע: פרש"י במכות (דף כא) כותב תחלה על בשרו בסם או בסקרא ואחר כך מקעקע הבשר במחט או בסכין ונכנס הצבע בין עור לבשר ונראה בו כל הימים. לדעתו הכתיבה הוא בדיו והקעקוע היא במחט כמ"ש בפיר' החומש שהוא מלשון "והוקע אותם" שהיא התחיבה והשקוע בעומק. ואחר שאמר במשנה ובספרא עד שיכתב ויקעקע צריך שיכתב בדיו תחלה. אבל הרמב"ם (פרק יב מהל' עכו"ם) וז"ל כתב ולא רשם בצבע או שרשם בצבע ולא כתב בשריטה – פטור, עד שיכתב ויקעקע. הוא מפרש "כתובת" על השריטה ו"קעקע" על המילוי בדיו שבזה יורד הכתב בעומק ונשאר שם. ולכן צריך לשרט תחלה ואחר כך לרשום כסדר המשנה. וכן הוא בסמ"ג. ועם העיון הרמב"ם לשיטתו שכתב (בפרק יא מהל' שבת) שהמקרע על העור כתבנית כתב חייב והרושם על העור כתבנית כתב פטור, שכן אמר בירושלמי (פרק יב דשבת ה"ד ופ"ב דגיטין ה"ג). הרי שהמקרע בעומק העור הוא נקרא כתיבה. ומ"ש (בפ"ד מהל' גרושין ה"ז) דבין המקרע בין הרושם כשר כבר תמהו בזה הרשב"א וההמ"ג. [ועיין בס' ג"פ (סימן קכח ס"ק יט) מה שכתב בזה ליישב דבריו]. ורש"י ז"ל יסבור כדברי התוספתא דגרס בהפך (בפרק הבונה ובפ"ב דגיטין) הקורע פסול והרושם כשר, דקורע בעור לא נקרא כתב. ולכן מפרש דהרשימה בדיו היא הכתיבה והשריטה היא הקעקוע. [ובר"ן מכות וברע"ב פי' דבעינן דוקא שיקעקע תחלה. הנה לפי פירושם דקעקע היא השריטה לא היה להם לנטות מפרש"י דכותב תחלה, כסדר המשנה, כי הרמב"ם היה מפרש דקעקע היא הרשימה בדיו, וצ"ע, ואכמ"ל יותר]. ור' שמעון בן יהודה סבירא ליה שאינו חייב מלקות עד שיכתב שם עכו"ם (כן פירשו בגמ' מה שאמר שם השם) מדנתן טעם

ש"אני ה' " ר"ל אני הוא אלוק האמתי, ולא אחר זולתי, ואם כן לא שלל אלא דבר המתנגד לשמו הגדול ולאלהותו.

סימן עז

אל תחלל את בתך להזנותה: הוסיף "להזנותה" כי לשון "חילול" כולל גם אם מוציאה מקדושת כהונה כמו שם "חללה" שנזכר אצל כהונה וכן "לא יחלל זרעו בעמיו". והוה אמינא שלאו זה כולל שכהן לא יתן את בתו לישראל וללוי. לכן הוסיף "להזנותה" שלא ימסור בתו לשם זנות. והנה הרמב"ן השיג על רש"י שפירש שמוסרה אליו שלא לשם אישות דאם כן אתיא כר' אליעזר דסבר פנוי הבא על הפנויה עשאה זונה ולא קיי"ל כוותיה. ועל כן פירש שמדבר אם מסרה למי שאין קדושין תופסין בה והולך לשיטתו שחולק עם הרמב"ם (במנין המצות ס' שנה ובחבורו ריש הל' אישות) על הבא על הפנויה דרך זנות. ולהרמב"ן קאי על מי שאין קדושין תופסין כגון עבד. וגם לדעת הרמב"ם, דוקא אם מסרה לשם זנות בקביעות כמו שבאר בהל' נערה בתולה (פרק ב הלכה יד), ובזה מיושב קוש' הראב"ד עליו דאם כן איך משכחת קנס במפותה. וכן לשון רש"י בסנהדרין (דף עו) מורה כן וכבר האריכו המחברים בזה ואין כאן מקומו. ומ"ש "ולא תזנה הארץ" היא מיותר, שדי שיאמר "ולא תמלא הארץ זימה". גם מה שכפל שם "הארץ" זה מכריח שמה שכתב "ולא תזנה הארץ" פירושו הארץ עצמה המוציאה פירות שיצויר עליה שם "זנות" בדרך המליצה אם תוציא פירות משונים וכמ"ש בבראשית רבה (פרשה כח) אף הארץ זינתה. היו זורעין לה חטין והיא מפקא זונין. אילן זונייא רבה מן דרא דמבולא אינון. ומ"ש "ומלאה הארץ" קאי על יושבי הארץ שימלאו זימה כמ"ש "כי מלאה הארץ חמס", "כי מנאפים מלאה הארץ", וזה פירוש משנה ב. ואמר ר' יהודה (במשנה ג) שעונש דבר הוא עצירה גשמים וכמ"ש ביבמות (דף עח) שמא עוברי עבירה יש בכם. ובירושלמי (דתענית פ"ג ה"ג קדושין פ"ד ה"א וסנהדרין פ"ו ה"ז). ומ"ש במשנה ה' ר' אלעזר בן יעקב אומר מובא בתוספתא דקדושין (פ"א) וביבמות (דף לז:). ומה שסיים זימה זה מה הוא מבואר בגמ' שם שהוא סיום דברי רב (דתנא ספרי דבי רב) לשיטתו, עיי"ש היטב.

ור' אליעזר מוסיף שסיים "זימה היא" כלשון שנמצא גבי עריות אשה ואמה משום שסופו נגרר מזה עריות ותערובות אשה ובתה וכדומה.

סימן עח

את שבתותי תשמרו ומקדשי תיראו: מה שחזר עוד הפעם שמירת השבת באו פה ג' דרושים ומבואר ביבמות (דף ה) שהדרוש הראשון שדרש שלא יהא בנין בהמ"ק דוחה שבת אינו צריך כי למדינן לה מכיבוד אב ואם שאין עשה דוחה לא תעשה, רק מה שסמך שבת לבית המקדש מבעיא ליה לשני דרושים שאחרי זה. וכן יפורש הספרא, שתחלה אמר שמפה נוכל ללמוד שאין בנין בית המקדש דוחה שבת ור"ל אף ש"מקדשי תיראו", מכל מקום, "את שבתותי תשמרו". וחזר לדרושים אחרים (מפני שלזה אינו צריך לימוד שכבר למדנוהו מכיבוד אב ואם). ואמר (במשנה ח) שהאמת מה שסמך שבת למקדש בא ללמד מה שמירת שבת לעולם אף מורא מקדש לעולם. שקדושת ה' מתפשטת בעולם שנה נפש וכמו שבנפש הלב יש בו סגולה יותר מכל הגוף, כן בעולם בחר במקום המקדש ובשנה בחר ביום השבת, זה הלב במקום וזה הלב בזמן. וכמו שקדושת הזמן אינו פוסק כן קדושת המקום קיים אף כשאין בית. ועיין ברמב"ם (פרק ז מהל' בית הבחירה) ובראב"ד שם. אולם לפי זה היה לו לתפוס בשניהם לשון "מורא", שלשון "מורא" נופל גם במצות – "ירא מצוה הוא ישולם" (משלי י"ג:י"ג), "כי ירא העם את השבועה" (שמואל א י"ד:כ"ו). על זה השיבו (במשנה ז) שלכן אמר בשבת שם "שמירה" ובמקדש שם "מורא" שאם היה אומר "יראה" בשניהם הייתי חושב שיירא מן המקדש עצמו ומן השבת עצמו (שכבר כתבתי שיראה שבא אחריו שימוש מלת "את" היא היראה מעצם הדבר). ולכן תפס בשבת "שמירה" שבא על שמירת פקודת מזהיר ומצוה – "שמור לך את אשר אנכי מצוך היום", "אני פי מלך שמור". וכן מורא מקדש שאצלו הוא יראת פקודת ה' שצוה על המקדש. ולשון הגמ' שם נאמרה שמירה בשבת ונאמרה מורא במקדש. מה שמירה האמורה בשבת וכולי, ומובן במה שכתבנו שדייק שינוי הלשון – שמירה מורא. [ובקרבן אהרן נדחק בזה ללא צורך]. ומפרש (במשנה ט) איזהו מורא (אחר שאין פירושו מורא המקדש

עצמו) לא יכנס להר הבית וכולי. ומה שכתב ורקיקה מקל וחמר מפרש בברכות (דף נד) מ"כי אין לבא אל שער המלך בלבוש שק" וכל שכן רוק דמאיס.

סימן עט

אל תפנו אל האבות ואל הידעונים: לדעת הרמב"ם והסמ"ג הוא אזהרה לבעל אוב עצמו ואזהרת הנשאל באוב, כגון שאול, הוא מלאו ד"לא ימצא בך...ושואל אוב וידעוני" (דברים יח י) . וכן מבואר בברייתא דספרא (פרק י מ"א) עונש שמענו אזהרה מנין תלמוד לומר "אל תפנו אל האובות". ודעת רש"י במה שכתב במשנה דסנהדרין (דף מה) והנשאל בהם באזהרה שהוא "אל תפנו אל האובות". ובגמ' שם על מה שכתוב דאוב וידעוני בלאו אחד נאמרו פירשו מקרא ד"אל תפנו". וכתב המהרש"א שחזר בו ממ"ש במשנה. ובכריתות (דף ג:) פי' בלאו אחד נאמרו, לאו ד"לא ימצא בך" וצ"ע. ובעירובין (דף יז:) מתקיף לה רבי יונתן וכי לוקין על לאו שב"אל"?! מתקיף רב אחא בר יעקב אלא מעתה דכתיב (ויקרא יט, לא) "אל תפנו אל האובות ואל הידעונים" ה"נ דלא לקי ?! רבי יונתן הכי קשיא ליה לאו שניתן לאזהרת מיתת ב"ד וכל לאו שניתן לאזהרת מיתת בית דין אין לוקין עליו. אמר רב אשי מי כתיב "אל יוציא" , "אל יצא" כתיב ומבואר דלאו ד"אל תפנו" לא ניתן לאזהרת מיתת בית דין כי הוא אזהרה לנשאל וכדעת רש"י. ובדרך החידוד יש לפרש שזה בעצמו מתרץ, שר' יונתן שהקשה וכי לוקין על לאו שב"אל"? לא היה כוונתו שיש הבדל בין "לא" ובין "אל" רק ציין על לאו ד"אל תפנו" שהוא לאו שניתן לאזהרת מיתת בית דין ואין לוקין עליו והוא הדין לאו "אל יוציא". ובזה עצמו דחה קושיית רב אחא בר יעקב כי גם בלאו ד"אל תפנו" אין לוקין. וראיתי שהרמב"ם בספר המצות ס' [?] גריס אלא מעתה דכתיב "אל תפנו אל האלילים", והוא גירסא מוכרחת לשיטתו. ומ"ש "אל תבקשו לטמאה בהם" ר"ל כי הענינים האלה לא ישיג רק אחר הבקשה וההכנה, הן במחשבה שעל זה אמר אלא אם כן הפנה דעתו להם, הן במעשים מגועלים שעל זה אמר "ונטמא בהם". לכן לא תבקשו כי למה תעזבו מקור מים חיים לחצוב לכם בורות נשברים, הלא אני ה' אלקיכם, ולמה תעזבו מקור מים חיים את ה'.

סימן פ

מפני שיבה תקום והדרת פני זקן: דעת התנא קמא שהכל משפט אחד כפול במלות שונות שנקרא "זקן" מצד חכמתו [ושלכן יבא שם "זקן" לרוב על החכמים כמו שכתבנו בסדר ויקרא (סימן רמט) שכל מקום שבא שם "זקן" בסמיכות או בכינוי או בה' הידיעה מובנו על החכם] ופה שנכפל עם "שיבה" שמציין הימים, על כרחך מציין במלת "זקן" את החכמה, ורצונו לומר שתקום מפני זקן וחכם משני טעמים: (א) מפני השיבה (ב) מפני שהוא זקן ונשיא החכמה. ר"ל תקום מפני שיבתו ותהדר את חכמתו אחר ששניהם התקבצו בו. ולכן ב"שיבה" תפס שם המקרה שהיא השיבה עצמה וב"זקן" תפס שם המתואר כי החכמה מתיחסת אליו לשקידתו והשתדלותו והשיבה היא בלתי מתיחסת אליו לומר "תקום מפני שב". ודעת ר' יוסי הגלילי שהם שני משפטים ור"ל שיכבדו את החכמים ויקומו לפניהם וזה בשני פנים – אם החכם על ידי השיבה כמו שכתוב "אמרתי ימים ידברו ורוב שנים יודיעו חכמה" שהזקנים אספו חכמה על ידי הנסיון ותולדות הימים, אם החכם על ידי הרוח כמ"ש "אכן רוח הוא באנוש" שלפעמים ישפע ה' שפע החכמה על איש צעיר לימים וגם הוא נקרא בשם "זקן" על קנין החכמה שבא לו מאת ה' . ובקדושין (דף לב) מפרש שר' יוסי הגלילי לא מפרש כתנא קמא דאם כן היה לו לומר "מפני שיבה זקן תקום והדרת". ותנא קמא לא רצה לפרש כר' יוסי הגלילי שאם כן היה לו לומר "מפני שיבה תקום והדרת. תקום והדרת פני זקן". וכבר הראיתי בסדר ויקרא (סימן קיז) מקומות רבים שבאו שני שמות ולכל שם פעל מיוחד ואנו נותנים של זה בזה ושל זה בזה, בפרט פה שהחליף סדר הלשון ולא אמר "ופני זקן תהדר" כמו שכתב "מפני שיבה תקום" בקדימת השם, מבואר שאין הבדל ביניהם כי בכל מקום שיש הבדל בין הנושאים מקדים השם, גם במשפט השני – "אברם ישב בארץ כנען ולוט ישב בערי הככר" וכדומה. ובענין דפה יודו בין ר' מאיר בין ר' יהודה דפליגי גבי "לגר אשר בשעריך תתננה" כמו שכתבתי שם. והנה מלת "מפני" יציין הדבר ברחוק ובא לרוב על הסבה או על שמתרחק מפני הדבר כמו "מפני שרי גברתי אנכי בורחת". וזה שאמר יכול יעמוד לפניו ברחוק אבל לשון "והדרת פני" הוא שיהדר פניו בהיותו אתו. וכן כבר בארנו (למעלה סימן לח)

שההידור מציין היופי החיצוני שנותנים אל הדבר. וזה יצויר גם בממון שיעשירו אותו, אבל הלא סמך לו "תקום והדרת", מבואר שהוא הידור של כבוד ומעלה כי שני הפעלים "תקום" "והדרת" באו על שניהם, על שיבה ועל זקן כנ"ל. ואיסי בן יהודה חולק על כל זה וסבירא ליה דהשמות והפעלים שבמאמר זה מחולקים. ה"שיבה" היא רק מלא ימים בלבד, אפילו בור ועם הארץ בכל זאת מחויבים לקום מפניו וכמו שאמרו שם בגמ' דר' יוחנן (דפסק כאיסי) הוה קאי מקמי סבי דארמאי. וההידור שלא ישב במקומו רק לזקן תלמיד חכם. ור' שמעון בן אלעזר למד פה דרוש מוסרי שגם הזקן עצמו מחויב במצוה זו לקום מפני שיבה שלו ולהדר פני זקנתו במעשים נאים ומשובחים כמו שאמרו אשרי זקנתנינו וכולי וכמו שכתוב (משלי טז לא) "עטרת תפארת שיבה", אם ב"דרך צדקה תמצא" וכמו שנצטוו אחרים ליראּ מאלקים ובל יעצמו עיניהם מלכבדו כן גם הוא יראּ ה' היודע תעלומות לב ולא יטריח על הציבור לקום מפניו בכל עת כי בזה מפיל הדר הזקנה ומשפיל כבוד השיבה ולא ימצא חן ושכל טוב בעיני אלקים ואדם.

סימן פא

וכי יגור אתכם גר בארצכם: היה לו לומר בקיצור "לא תונו את הגר", וגם כבר בארתי (סדר אחרי סימן עה) שיש הבדל בין "הגר אתך" ובין "הגר בתוככם". ש"הגר בתוככם" הוא שנתגייר מכבר ו"הגר אתך" הוא המתגייר עתה. ואם כן מדבר פה במתגייר עתה וכן תרגם אונקלוס ויונתן בן עוזיאל וארי יתגייר עמכון גיורא, ולמה פתח בלשון יחיד "וכי יגור אתך" ואחר כך תופס לשון רבים "בארצכם"? פירשו חז"ל (ומובא ביבמות דף מז) שמ"ש "וכי יגור אתך" מורה שמתגייר אתך בפניך, שבזה ידעת שהוא גר. ובמה שכתב "בארצכם" מורה שהתגייר בארצכם, הגם שלא בפניך, והוא אם מוחזק אל כלל ישראל לגר על ידי שבאו עדים ואומרים שמענו שנתגייר בבית דין של פלוני. [רש"י פירש בדרך אחרת, עיי"ש] והנה יש לטעות שרק בארץ ישראל מקבלים גרים (על פי הטעם שכתבו התוס' שם ד"ה אין). בחוץ לארץ מנין? ת"ל "אתכם" [כצ"ל. גם מ"ש בגמרא חדא מ"אתך" וחדא מ"עמך" צריך לומר וחדא מ"אתכם", וכן הגיה הגאון מהרא"ו] ר"ל שהלא אמר שנית "כאזרח מכם יהיה לכם הגר הגר אתכם"

שהוא מיותר ללמד שתנאי "בארצכם" אינו מעכב, רק שבארץ צריך להביא ראיה כי שם כתיב "אתך" "בארצכם" לשון יחיד ורבים, שצריך שיהיה נודע בגרותו ליחיד הרואה או על ידי עדים. ובחוץ לארץ כתוב "אתכם" בלשון רבים שאינו צריך עדים, וזה דעת ר"י.

סימן פב

לא תונו אותו: פירושו אונאת דברים וכן פירש במכלתא (משפטים) מה שכתוב שם "וגר לא תונה". ובבבא מציעא (דף נט:) המאנה את הגר עובר בג' לאוין וכולי. ומכל אלה המקומות מבואר דאונאה בדברים ולחיצה בממון, עיי"ש, וזה כרמב"ם (פרק יד מהל' מכירה הלכה טו). ובבא מציעא (שם) אמר כ' אליעזר הגדול שהזהירה התורה בל"ו מקומות בגר, ואמרי לה במ"ו מקומות. נראה לי שהסופר ל"ו מקומות חשב כל מקום שהזהירנו על הגר והם כ"ו מקומות. וכל מצות עשה ומצות לא תעשה שכלל הגר עם בני ישראל, והם עשרה מקומות. סך הכל – ל"ו. והסופר מ"ו מקומות חשב גם עשרה מקומות שנכלל הגר עם בני ישראל בעונשים כרת או חטאת. והם: מקומות שנזהרנו על הגר: (א) "תורה אחת וכולי לגר" (שמות יב מט) (ב) "וגר לא תונה" (ג) "ולא תלחצנו" (שם כב ב) (ד) "וינפש בן אמתך והגר" (כג יב) (ה) "וגר לא תלחץ" (שם שם ט) (ו) "לעני ולגר תעזב" (ויקרא יט י) (ז) "וכי יגור אתך גר" (יט לג) (ח) "כאזרח...הגר..." (שם לד) (ט) "לעני ולגר תעזב" (כג כב) (י) "משפט...כגר כאזרח" (כד כב) (י א) "והחזקת בו גר ותושב" (כה י) (י ב) "חוקה אחת...ולגר" (במדבר ט יד) (י ג) "חוקה...ולגר" (טו טו) (י ד) "תורה אחת...ולגר" (שם טז) (ט ו) "ואהבתם את הגר" (דברים י יט) (ט ז) "ובא הלוי והגר" (יד כט) (י ז) "ושמחת...והגר" (טז יא) (י ח) "ושמחת...והגר" (שם יד) (י ט) "לא תעשק...או מגרך" (כד יט) (כ) "לא תטה משפט גר" (שם יז) (כ א) "לגר יהיה" (שם יט) (כ ב) "לגר יהיה" (שם כא) (כ ג) "ושמחת..והגר" (כו יא) (כ ד) "ונתת ללוי ולגר" (שם יב) (כ ה) "ארור מטה משפט גר" (כז יט) (כ ו) "הקהל...וגרך" (לא יב). מקומות שהוזהרו במצות עשה ולא תעשה: (א) "וכי יגור אתך גר" (שמות יב מח) (ב) "לא תעשה כל מלאכה..וגרך" (כ י) (ג) "תענו..והגר" (ויקרא טז כט) (ד) "והגר אשר יצוד" (יז

יג) (ה) "הגר אשר יקריב" (כב יח) (ו) "וכי יגור אתכם גר ועשה פסח" (במדבר ט יד) (ז) "וכי יגור...ועשה אשה" (טו יד) (ח) "והיתה לבני ישראל ולגר" (יט י) (ט) "לבני ישראל ולגר...ערי מקלט" (לה טו) (י) "לא תעשה כל מלאכה..וגרך" (דברים ה יד). ועשרה מקומות שנכללו בעונשים הם: (א) "ונכרתה...בגר" (שמות יט יט) (ב) בשחוטי חוץ (ויקרא יז ה) (ג) בדם (שם י) (ד) בנבלה (שם טו) (ה) "ולא תעשו מכל התועבות...והגר" (יח כו) (ו) במולך (כ ב) (ז) במברך השם (כד טז) (ח) "ונסלח..ולגר" (במדבר טו כו) (ט) לענין חטאת עכו"ם (שם כט) (י) במגדף (שם ל), ולא חשיב "ואוהב גר" שאינו אזהרה לנו. דיני גר אינו נוהג בזמן הזה.

סימן פג

כאזרח מכם יהיה לכם הגר: אי אפשר לפרש שקאי על דברי תורה ומצות שישוה בם עם האזרח שזה כבר נאמר כמה פעמים (כמ"ש בסדר ויקרא סימן קצא). וכן אין לפרש שמוסב על "ואהבת לו כמוך" שהרי זה מבואר דלשון "ואהבת לו כמוך" שוה עם לשון "ואהבת לרעך כמוך" וזה שכיון (במשנה ד) כשם שנאמר לישראל..כך נאמר לגרים ואהבת וכולי ר"ל ואם כן מה שכתוב "כאזרח מכם" על כרחנו הוא הציוי שצריך שיהיה כאזרח מכם בעת שגר אתכם היינו בעת שמתגייר (שכבר בארתי פר' אחרי מות סימן עה שכל מקום שנאמר "הגר אתכם" מדבר בעת הגירות) ר"ל שיקבל עליו כל דברי התורה ואז "ואהבת לו כמוך". ור' יוסי בר' יהודה מוסיף שיקבל אף כל דקדוקי סופרים שאנו מוזהרים עליהם בלאו ד"לא תסור" כמ"ש בשבת (דף כג). וכל זה מובא בבכורות (דף ו:). ומ"ש "כי גרים.." דעו מנפשם של גרים כיון על הפסוק "ואתם ידעתם את נפש הגר כי גרים הייתם בארץ מצרים", וכיון בזה על הסוד שמביא בסבא דמשפטים (דף צט) כיון דאזהר על גיורא נפק מלה מנרתקה ואמר "ואתם ידעתם את נפש הגר וכולי, וז"ש דעו מנפשם של גרים, והמבין יבין.

סימן פד

לא תעשו עול במשפט: שם "משפט" בא בעצם וראשונה על עיון הדיינים בין טענות הבעלי דין בדברי ריבות, בין דין לדין, והחלטת הצודק והבלתי צודק בדיני ממונות. אולם בהשאלה יבא על כל חק ותכונה וסדר המיוחד לאיזה דבר כמו "והקמות את

המשכן כמשפטו", "ושאל לו במשפט האורים..". אולם דרך חז"ל להשקיף בכל שם או פעל על עיקר שרשו וראשית הנחתו בלשון ולהשיב את המלות הנעתקים מעיקר הוראותם בדרך שאלה או מליצה אל מחצבת בור נקרתם ואל הוראתם העצמי – ["וידגו לרוב" מה דגים שבים וכולי (ברכות כ, בבא בתרא קיח), "עלה זית טרף בפיה" אמרה יונה יהיה מזונותי מרורים כזית וכולי (עירובין יח) מלשון טרף ומזון. זחלתי מן "חמת זוחלי עפר" (עירובין סג), "תעכסנה" מלשון נחש (שבת עב, יומא ט), "והעברת שופר תרועה" דרך העברתו בעינן (ראש השנה כז, לד), וכדומה הרבה]. וכן בכל מקום שבא מלת "משפט" על תכונה או סדר והנהגה יחתרו להשיבו אל הוראתו העיקרית – משפט ממש. כי למה תפס לשון בלתי עצמי? כמו שאמרו בירושלמי שבת (פרק ב"מ הלכה ו) "במשפט האורים" וכי יש משפט לאורים?, ושם (פרק הבונה ה"ג) "והקמות את המשכן כמשפטו" וכי יש משפט לעצים אלא קרש שזכה להנתן בצפון וכולי. וביבמות (דף מו) אר"י גר צריך שלשה. "משפט" כתיב ביה, "משפט אחד יהיה לכם". וכן מה שכתוב כאן "לא תעשו עול במשפט" פירושו משפט ממש. אמנם הלא על הדין כבר הזהיר (בפסוק טו), רק רצונו לומר במשפט של המדות והמשקולת שגם זה קרוי משפט שעל ידי הכרעת דעתו יקוב הדין חלק של כל אחד. ומ"ש שם שקר במדה נקרא עול דכתיב "לא יהיה לך בביתך איפה ואיפה...כי תועבת ה' כל עושה עול" וכתיב "כל תועבת ה' אשר שנא" וכתיב "ולא תביא תועבה...והיית חרם כמוהו...שקץ תשקצנו וכולי", וכבר נשנה למעלה (סימן לו) ושם התבאר.

סימן פה

במדה במשקל ובמשורה: עיקר שם "מדה" הונח על מדידת כמות כל גשם באחד משלשה מרחקיו, שעל זה נמצא רוב תשמישיו בתנ"ך. ומה שבא לפעמים גם על מדת הכלי כמה יכיל בתוכו הוא שם מושאל מן מדידת הארץ והרוחב והגובה שלפיהן ישערו כמה תחזיק הכלי בתוכו. ובא רק על מדה גדולה כמ"ש הרד"ק (דברי הימים א כ"ג:כ"ט) על "ולכל משורה ומדה", "מדה" – גדולה ו"משורה" – קטנה. ובכל זאת הלשון העצמי אל שיעור הכלי, "כול" – "וְכָל בשליש עפר הארץ". ועיקר שם "מדה" על מדת הקרקע וכן פירשו חז"ל ובארו בבבא מציעא (דף סא:) ובבבא

בתרא (דף פט:) שלא ימדוד לא' בימות החמה (שהחבל יבש) ולא' בימות הגשמים (שהחבל לח). והמשקל זו טריטני. ופירש ר"ח (סוטה דף מד) קנה המאזנים כי המשקל כולל בין על ידי קנה – "וכסף בקנה ישקולו" (ישעיהו מו, ו), בין מאזני משקל (יחזקאל ד). ובמאזנים ישקלו על ידי אבנים כמו שכתוב "מאזני מרמה...ואבן שלמה וכולי" (משלי י), "במאזני רשע ובכיס אבני מרמה" (מיכה ו':י"א). ועל זה אמר אחר כך "מאזני צדק אבני צדק". ושם "משורה" אמר בו ג' פירושים: ולפירוש א' וב' הוא מדת הלח רק לפירוש הראשון הוא מדה גדולה ומענין סיר המיוחד לבישול ופירוש "מים במשורה תשתה" (יחזקאל ד, יא) תשתה בסיר הנמאס. ופירוש הב' סבירא ליה שהיא מדה קטנה וכדעת הרד"ק הנ"ל. ועל זה אמר ליחזקאל "במשורה תשתה" ומפרש ששית ההין [רק למ"ש בגמ' שם שהוא אחד מל"ו בלוג יפלא דאם כן יחזקאל ששתה ששית ההין שהוא שני לוגין ליום היה צריך לשתות ע"ב פעמים ביום, ולמה?] ופירוש הג' שהוא המחק מענין "ואם יתגדל המשור" (ישעיהו י':ט"ו) – הכלי הנוסר ומחלק העצים וכן המחק חולק חלק הנמדד.

סימן פו

מאזני צדק אבני צדק: הוא פירוש של "במשקל". ויש הבדל בין "אבן שלמה" ובין "אבן צדק". שהשלם הוא כפי המשפט, לא חסר ולא עודף. והצדק הוא לפנים משורת הדין. ועל זה אמר צדק את המאזנים יפה ורומז לכל האזהרות שהזהירו חכמים שיעדף לצד הלוקח וימעט לצד עצמו שכולם הם לפנים משורת הדין ונלמד ממ"ש מלת "צדק" בכל אחד ואחד. ומ"ש "איפה והין". איפה היא מדת היבש והין הוא מדת הלח. ור' יוסי ברבי יהודה אמר ש"הין צדק" מיותר שנדע מדת הלח ממדת היבש. ודרש על צד הרמז מענין "ותהינו לעלות ההרה" (דברים א מא) שפירושו על רצון. וגדרו לפי דעתי על אמירת ההסכמה בפה. וזה הבדלו מן "אבה" שהוא בלב כמו ש"מאן" נבדל מן "לא אבה", ש"מאן" בפה ולא בלב, כמו שבארנו בפירוש ישעיהו (ס"א). ורמז שהין שלו ר"ל הסכמתו שאמר בפיו, יהיה צדק ולא יחזור אף שלא אבה בלב, ומובא בב"מ (דף נט).

סימן פז

יהיה לכם: ובפר' תצא אמר "אבן שלמה וצדק יהיה לך" בלשון יחיד. מזה הוציא בספרא פה ובספרי (שם פסקא רצד ובבא בתרא דף פט) שמעמידים ממונים על כך. וזה שתפס בספרא "יהיה לך" שהוא מה שכתוב בפר' תצא בלשון יחיד שהיא הכלל שיבואו בלשון יחיד. ומ"ש מיכן אמרו היא במשנה דבבא בתרא (דף פח). הסיטון הוא חנוני גדול ודעת רבן שמעון בן גמליאל דהסיטון אינו צריך לקנח משום שמוכר תדיר אין נקרש. ובחנוני מודה רבן שמעון בן גמליאל כמ"ש הרשב"ם דכיון שאינו חייב להטיף ג' טיפין נקרש בתוכו יותר. ומ"ש שנותן גירומים הוא ההכרעה, ולמד לה בספרי שם ובגמ' מקראי. ומ"ש (במשנה י) על תנאי כך הוצאתי אתכם מארץ מצרים כן אמר גם בספרא אמור (סוף פ"ט) בקדושת השם, ובהר (פרשה ה מ"ו) גבי ריבית, ושמיני (פי"ב מ"ד) גבי שרצים. ובבבא מציעא (דף סא:) אמר רבא מפני שבריבית ובמשקולת הדברים נעלמים ואין בני אדם מכירים כגון שתולה מעותיו בנכרי, וטומן משקלותיו במלח. הזכיר יציאת מצרים ששם נודע השגחו הפרטיית ושיודע תעלומות כמ"ש אני שהבחנתי בין טפה של בכור, והבלתי מאמין בזה כופר ביציאת מצרים. וכן מטעם זה כתוב כן בציצית ובשרצים, עיי"ש. ומ"ש במשנה יא "ושמרתם וכולי" ליתן שמירה ועשיה וכולי כן כתב גם בפר' אחרי (סימן קלד) ושם בארתי.

סימן פח

ואל בני ישראל תאמר: מה שהקדים את השם אל הפעל, ומבואר אצלינו שדרך הלשון להקדים הפעל תמיד כמו שכתוב בכל מקום "דבר אל בני ישראל" "אמור אל בני ישראל", אמר ר' יוסי שצריך להדרש, כי יש הבדל בין הלשונות השונות כמו שכתבנו כבר ההבדל בין "אמירה" ובין "דיבור" בסדר ויקרא (סימן ג) ובין הציווי ויתר לשונות (סדר צו סימן א). וכן במ"ש "ואתה תצוה" דרש במכלתא (שם) שבא למעט שיצוה בעצמו, לא על ידי שליח. אמנם, במה שהקדים השם – "אל בני ישראל תאמר" "אל בני ישראל תדבר" – יצדק אם מדבר בשני נושאים כמו בריש שמיני "ויאמר אל אהרן קח לך עגל...ואל בני ישראל תדבר קחו שעיר עזים..". וזה לא יצדק כאן, וכן במ"ש

(אמור כד טו) "ואל בני ישראל תדבר איש איש כי יקלל אלקיו". וחדש ר' יוסי שבא ללמד שמצות אלה נוהגות גם בעכו"ם ובכל זאת דיניהם מובדל מישראל, שבעריות אם בא על עריות העכו"ם נידון בדיני עכו"ם, וכן בברכת השם מיתתם בסייף. ולכן דייק "אל בני ישראל תאמר" שקדימת השם בא לדייק השם – "בני ישראל" דוקא. כי דיניהם מובדל בזה מעכו"ם הגם שגם בו נוהג דיני עריות ודיני ברכת השם. וכן דיני מולך דהא ר' יוסי סבר בסנהדרין (דף נו) דכל האמור בפ' כישוף בן נח מוזהר עליו – "לא ימצא בך מעביר בנו ובתו באש". והוצרך ר' יוסי להקדמה זאת כי הולך לשיטתו דסבירא ליה לענין שחוטי חוץ שמה שכתוב שם "איש איש" דברה תורה כלשון בני אדם וכמ"ש בזבחים (דף קח) ואם כן אם היה כתוב "דבר אל בני ישראל" לא היה דורש "איש איש" והיה אומר שלא בא בדוקא, רק על ידי שכתוב "ואל בני ישראל תאמר" מוכרח שבא "איש איש" בדרך הדיוק. והנה הדרוש "איש איש" להביא את העכו"ם שבאו על עריות ישראל וכולי נדרש מן "איש איש אל כל שאר בשרו לא תקרבו לגלות ערוה" שפר' אחרי וכמ"ש בספרא שם. ותפס הדרוש פה כי לר' יוסי אינו מוכרח משם דיש לומר דברה תורה כלשון בני אדם, רק ממה שכתוב "ואל בני ישראל תאמר" שמוסב על כלל הפרשה שנכתב בה עונש של עריות אמר שמכאן מוכח שנדרש "איש איש" לרבות עכו"ם לענין עריות. [ודבר זה מפרש בגמ' חניגה (דף יא:) וסנהדרין (דף נז:) דהיינו בבא על נערה המאורסה או נכנסה לחופה ולא נבעלה דלבן נח לית להו רק לישראל נידון בדיני ישראל. והוא הדין שמפני טעם זה דכתיב פה "ואל בני ישראל תאמר" נדרש "איש איש" לרבות הנכרי לענין מולך לשיטת ר' יוסי. והוא הדין שמפני שכתב גבי ברכת השם "ואל בני ישראל תדבר" נדרש "איש איש" דשם לרבות עכו"ם שחייב על הכינויים וכמ"ש בסנהדרין ותפיס עריות שהוא הראשון והוא הדין מולך וברכת השם.] והקדים "ישראל" – אלו ישראל, "גר" – אלו הגרים וכולי ר"ל שאין לומר ש"איש איש" דגבי עריות (והוא הדין גבי מולך וברכת השם) בא לרבות גרים או נשים ועבדים דכולהו כתיבי בהדיא. [וכבר בארנו זאת בפר' אחרי (סימן עה) באורך איך שמן "הגר" מרבה נשים ומן "בתוככם" עבדים לפי משפטי הלשון וכלליו, עיי"ש] וזה כתוב בין בעריות – (אחרי יח כו) "ולא תעשו מכל התועבות האזרח והגר הגר בתוככם" וכמ"ש בספרא (שם פי"ג משנה יח) שבא לרבות נשים ועבדים,

ובין במברך השם – (אמור כד טז) "כגר כאזרח" ודרש גם כן בספרא שם (פי"ט מ"ז). ושיעור המאמר ר' יוסי אומר דברה תורה כלשון בני אדם הוא הנחה אחת דסבירא ליה לר' יוסי שדברה תורה כלשון בני אדם וליכא לרבויי מ"איש איש" מידי. והוסיף שדברה בלשונות הרבה והם צריכים להדרש ר"ל על ידי ששינה הלשון "ואל בני ישראל תאמר" וגבי מברך השם "אל בני ישראל תדבר" על ידי כן צריכים להדרש. וזה מעיד ש"איש איש" בא בדוקא. ואת מי מרבה? הלא כולם נאמרו בפירוש, ועל זה אמר "ישראל" – אלו ישראל וכולי וכולי. רק שבא לרבות עכו"ם.

סימן פט

אשר יתן מזרעו למולך: לא אל הדומה למולך וזה שאמר מיכך כך ר"ל הדומה לזה. ומ"פ בקרבן אהרן דאתיא כר' אלעזר בר' שמעון בסנהדרין (דף סד) דהלכתא כוותיה שהמעביר באש לשאר עכו"ם פטור, דמולך אינו עבודה זרה.

סימן צ

אשר יתן מזרעו למולך: דע שיש הבדל בין לשון "נתינה" הבא בלמ"ד הקנין שמורה שמוסר או נותן דבר לחבירו להיות שלו או ברשותו כמו "ויתן לי את מערת המכפלה", "ויעקב נתן לעשו לחם" וכדומה. אבל אם לא בא אחריו למ"ד הקנין, וכל שכן לשון נתינה שבא במשפט שולל ואחריו המקור בלמ"ד, מורה תמיד מענין שביקה כמו "ולמות לא נתנני", "שלא נתתני טרף לשיניהם", "ולא נתנו אלקים להרע עמדי", "ולא נתנו אביו לבוא" בכל אלה מתרגם ולא שבקיה ר"ל שלא עזבו לעשות המעשה ההוא. ולפי זה במה שכתב (אחרי יח כא) ומזרעך לא תתן להעביר למולך נפרש לא תעזוב, ולא נפרש על נתינה להיות ברשות הכומרים, כי שם בא בשלילה לפני המקור "להעביר", ופירושו לא תעזוב מעשה ההעברה וכל שהעביר אף שלא מסר יהא חייב. וממה שכתב פה "אשר יתן מזרעו למולך" שנתינה שאחריו למ"ד הקנין הוא המסירה לרשות הכומרים, לא נדע ההעברה ונאמר שאם מסר למולך, היינו לכומרים, אף שלא העביר – חייב. אולם בצירוף שני הלשונות ידעינן שצריך מסירה לרשות הכומרים כלשון דפה והעברה כלשון בפר' אחרי. ודעת הרמב"ם שצריך תחלה לכומרים ואחר כך יקחהו מידם ויעביר בעצמו ובזה עושה כשתי הלשונות וכן הוא בירושלמי – ר"נ

בשם ר"א לעולם אינו חייב עד שימסרנו לכומרים ויטלנו ויעבירנו. ודעת רש"י אינו כן. ובגמ' גריס יכול העביר ולא מסר יהא חייב? תלמוד לומר "לא תתן" וכולי. היינו אחר שכתב "אשר יתן" מגלה שמ"ש "לא תתן" אין פירושו לא תשבוק, רק לא תמסור. וגירסת הספרא נכונה יותר ומיוסדת בלשון העברי. והנה מ"ש להעביר למלך" למדינן מלשון מעביר בנו ובתו באש שמדכתב שם לשון "העברה" מדבר במולך, ומבואר שהיה באש וכן הוא בסנהדרין (שם) ובספרי שופטים (סימן קעא). ולדעת הרמב"ן היו מעבירים באש ממש והאש אוכלות בהם עד ששורפים, ולדעת רש"י העביר רק מצד זה לצד זה.

סימן צא

מות יומת עם הארץ ירגמוהו באבן: גבי מקושש וגבי מקלל אמר "מות יומת רגום ירגמו בו כל העדה" (ויקרא כד, טז) (במדבר טו, לה) ופירשוהו בספרא העדים במעמד כל העדה, כי שם "עדה" הוא על הסנהדרין כמו שבארנו ויקרא (סימן רמא). ובפר' שופטים גבי עכו"ם "יד העדים תהיה בו בראשונה..ויד כל העם באחרונה" ודרשו אם לא מת ביד העדים מצוה להמיתו ביד כל אדם. וגבי מן סורר ומורה וגבי נערה המאורסה "ורגמוהו כל אנשי עירו" (דברים כא, כא) "וסקלוה אנשי עירה" (דברים כב, כא) פירשוהו בספרי במעמד כל אנשי עירה כי הרגימה לא נעשה לא על ידי העדה שהם הסנהדרין ולא על ידי אנשי העיר, רק על ידי העדים בראשונה. ופה שתפס שם "עם הארץ", שאינם לא הבית דין [כי "עם הארץ" כולל ההמונים כולם חוץ מהבית דין ונשיאי ישראל כמ"ש ויקרא (סימן רפ)] וגם מה שהקדים השם אל הפעל מורה שיומת על ידי הבית דין שהם המצווים לפסוק ולחרוץ דינו ואם אין לאל ידם להעניש, מוטל על עם הארץ ההמונים לחזק ידם בדבר. אולם, מה שבחר לקרא המון העם בשם "עם הארץ" ולא בשם "העם" או "בני ישראל" וכדומה דרש בדרך הדרוש האגדיי שזה התעוררות להם לנקום על הדבר כי העון הזה מחריב את הארץ (כמו שנאמר במשנה ח) והם בשבילם נבראה הארץ למען יקיימו מצותיו. ורבן גמליאל אמר שעל ידי הדברים הללו שעשו האמורים נעשו הם עם הארץ הזאת כמ"ש "לא ימצא בך מעביר בנו ובתו באש...ובגלל התועבות האלה ה' מורישם מפניך". ומה שאמרו "ירגמוהו"

– ולא בכסותו לא נלמד מפה רק ממה שכתוב במקלל "ורגמו אותו" (ויקרא כד, יד) כמו שיתבאר שם. ופה בא אגב גררא לבאר הדין.

סימן צב

ורגמוהו באבן: וכן באוב וידעוני וגבי מקלל כתוב "באבן". ובשבעה מקומות כתוב "באבנים". ופירשו הספרי (פסקא קיד) ובסנהדרין (דף מג) שמה שכתוב "באבן" קמ"ל שבאבן אחת יצא. ומה שכתב "באבנים" קמ"ל שאם לא מת יוסיף אבנים. ויש לפרש דגבי עכו"ם שהם מולך ואוב ומקלל הייתי נוטה שלא די באבן אחת וקמ"ל רבותא. וגבי יתר עבירות הייתי טועה שאם לא מת אינו צריך להוסיף אבנים וקמ"ל רבותא. ומ"ש במשנה ה "ואני אתן את פני" – פונה אני התבאר בפר' אחרי סימן קח. ומ"ש "באיש" – ולא צבור וכולי התבאר בפ' צו (סימן קלג).

סימן צג

כי מזרעו נתן למולך: זה מיותר שכבר אמר "אשר יתן מזרעו למולך". ובפסוק שאחרי זה שלש עוד "בתתו מזרעו למולך". ופירשו חז"ל משום ש"זרע" כולל גם בני הבנים כמו שכתוב תמיד "לזרעך אחריך" וכמבואר ביבמות (דף ע) וקדושין (דף ד) זרע זרעה לא צריך קרא. וכן שם דף ?? [ועיין תוס' יבמות (כב: ד"ה וכן) בבא בתרא (קט ד"ה כיון ושם קטו ד"ה בן)]. אמנם פה, הלא כתוב "לא ימצא...מעביר בנו ובתו באש" (דברים יח, י), ונאמר שבנו ובתו דוקא, ושמה שכתוב "אשר יתן מזרעו" סמך על מה שכתוב שם "בנו ובתו". לכן אמר שנית "כי מזרעו נתן למולך" וזה פירוש משנה ו. והנה שם "זרע" בדיוק הוא רק זרע הכשר השומר מינו [ודברי התוס' בבא בתרא קטו ד"ה בן צריכים עיון] ולכן שלש "בתתו מזרעו" להורות שבא בדרך ההרחבה וכולל אף זרע פסול. ובסנהדרין (דף סד) הביא ברייתא דתניא (ויקרא כ׳:ג׳) כי מזרעו נתן למולך מה ת"ל? לפי שנאמר "לא ימצא בך מעביר בנו ובתו באש", אין לי אלא בנו ובתו, בן בנו ובן בתו מנין? ת"ל (ויקרא כ׳:ד׳) "בתתו מזרעו". תנא פתח ב"כי מזרעו" וסליק "בתתו מזרעו "?! דרשה אחרינא הוא! "זרעו" – אין לי אלא זרע כשר. זרע פסול מנין? ת"ל "בתתו מזרעו". ותראה כי כפי תירוץ הגמ' כן הוא בספרא וכפי שהביא בגמ' תחלה כן נמצא בספרי (פר' ראה) ופירש הספרי שעל ידי שכתוב "בתתו מזרעו" על

זרע פסול, מיותר "כי מזרעו" על בן בתו שאי לאו כן הייתי דורש "כי מזרעו" על זרע פסול לבל יוכחש הקרא "מעביר בנו ובתו באש" ולא נדע בן בתו ובן בנו. ומ"ש "למען טמא את מקדשי" פי' על טומאת המקדש עצמו וכמ"ש ביחזקאל (יחזקאל כג, לט) "ובשחטם את בניהם לגלוליהם ויבאו אל מקדשי ביום ההוא לחללו". וכבר האריך בזה הרמב"ן ויקרא יח כא, עיין עליו.

סימן צד

ואם העלם יעלימו עם הארץ את עיניהם: מבואר תמיד שכל מקום שכפל המקור על הפעל מורה על השנות הפעל כמה פעמים. וכן ממה שכתב "העלם יעלימו" דרש במשנה ט שעל ידי כן יעלימו דברים הרבה. וכבר הזכרתי (סדר ויקרא סימן רמג) שיש הבדל לרבותינו בין כשנזכר שם "העלמה" סתם ובין כשסמך אל העינים שאז מציין שהיו לו עינים לראות את הדבר. וכשבא על הקיבוץ מציין את הבית דין שהם "עיני העדה" המשגיחים על כל הנעשה, עיי"ש. ולכן ממה שכתוב "יעלימו את עיניהם" ולא כתב "ואם יתעלמו עם הארץ" דרש במשנה י שעל ידי כן יעלימו את עיניהם, שהם הבתי דינים שלהם, שעיני העדה יעלימו וזה שאמר סוף שבבתי דינים הרבה מעלימים. וממ"ש "העלם יעלימו את עיניהם" בכפל המקור עם הפעל שהוא העלמות הרבה עד הסנהדרין הגדולה, וזה פירוש משנה יא.

סימן צה

לבלתי המית אותו: מיותר ופירשו שעיקר הקפידא על שלא ימיתו אותו אבל אם ימיתוהו, הגם שלא ירגמוהו, לא יענשו. ומ"ש "ושמתי אני את פני" התבאר פר' אחרי (סימן קח). ומ"ש "באיש" וכולי התבאר פר' צו סימן ??. ומ"ש "ובמשפחתו" ר"ל מפני שמחפים עליו כמו שאמר ר' שמעון ומובא בשבועות דף לט.

סימן צו

והכרתי אותו: ממה שלא אמר "והכרתי אותם" מבואר שהמשפחה אינם בכרת, רק האיש והזונים אחריו העובדים עכו"ם, לא המשפחה שלא זנו אחריו, הם רק נדונים ביסורין שעל זה ישים פניו שהם להענישם בעולם הזה, לא להכרית בעולם הבא.

סימן צז

ואת כל הזונים אחריו לזנות אחרי המולך: הנה סתם "זנות" הבא בהשאלה הוא על עכו"ם דוקא, כמו שאמרו "אשר אתם זונים" – זו הרהור עכו"ם (ברכות יב) ולכן ממה שכתב לשון "לזנות" מרבה שאר עכו"ם. ועם העיון מכאן ראיה למ"ש הרמב"ם בספר המצות הוזהרנו לתת מבנינו אל הנעבד שהיה שמו מולך וכולי, וכן כתב בפירוש המשניות פרק ארבע מיתות, וכן כתב רש"י ז"ל בפירושו עכו"ם ששמו מולך. והוא נגד הש"ס שאמר (סנהדרין דף סד) קתני עכו"ם וקתני מולך. אלמא מולך לאו ע"א הוא. ועל כרחנו שהיו מפרשים שעבודה זו שהיו מעבירים הבנים לא היה עכו"ם רק חוק אבל הצלם עצמו היה עכו"ם. ובאמת הרמב"ם בחיבורו הביא הדין דאם עשה עבודה זו לשאר עכו"ם דפטור ולא הביא דפטור אם עשה עבודה אחרת למולך כגון שזבח וקיטר לפניו. וי"ל ראיה מברייתא דפה שדייק ממה שכתב "לזנות אחרי המולך" היינו גם אלה שלא העבירו הבנים [שזה אינו קרוי "זנות" כיון שאינו עכו"ם, רק חק] רק שזנו אחרי הצלם של המולך עצמו לעבדו על ידי זיבוח וקיטור או בדרך עבודתו שהיה עבודת האש. וז"ש לרבות שאר עכו"ם.

סימן צח

איש איש כי יקלל: מפרש מה שכתוב "איש איש" בכפל בא להורות על הכללות (שלא נפרש "איש" על המין – ולא אשה). ובא לרבות אשה. והנה יש ג' פסוקים (א) מה שכתוב במפ' משפטים "ומקלל אביו ואמו מות יומת" (ב) "כי יקלל את אביו ואת אמו" (ג) "אביו ואמו קלל". ולקמן בפלוגתא דר' יאשיה ור' יונתן יבואר דלר' יאשיה מה שכתוב "אביו ואמו קלל" בא לחייב על כל אחד בפני עצמו. ומה שכתוב בפ' משפטים צריך לחייב המקלל לאחר מיתה. ולר' יונתן הקרא דמשפטים צריך לרבות אשה וטומטום ואנדרוגינוס ולא סבירא ליה דרשה ד"איש איש", ומה שכתוב "אביו ואמו קלל" מרבה לאחר מיתה. ופה באר בזה ג' שיטות: (א) שיטת סתמא דספרא ר' יהודה שמה שכתוב "אביו ואמו קלל" מוציא את הספק. וביבמות (דף קא) תרי תנאי אליבא דר' יהודה. לחד מאן דאמר בהכה שניהם (בספק בן ט' לראשון או בן ז' לשני) בבת אחת חייב. ולחד מאן דאמר פוטר ר' יהודה גם בהכה שניהם בבת אחת

וכוותיה סתם בספרא וממעט לה מן "אביו ואמו קלל" – דוקא אביו ודאי. (ב) ור' יוסי הגלילי כר' יאשיה וצריך "אביו ואמו קלל" לרבות אפילו אחד מהם. (ג) ור' עקיבא כר' יונתן סבירא ליה דצריך "אביו ואמו קלל" לפטור את הגר. ולכולהו סבירא להו דקרא דפרשת משפטים מרבה מקלל לאחר מיתה ואשה וטומטום ואנדרוגינוס מרבינן מן "איש איש". ומ"ש "את אביו" – ולא אבי אביו זה ידעינן מפשטות הלשון בלא ריבוי, שהגם שלפעמים נקרא אביו אביו כמ"ש רש"י, זה בדרך השאלה, לא בדרך הפשוט.

סימן צט

והנפש אשר תפנה: כאן נאמר כרת לאוב וידעוני ובסוף הפרשה נאמר חיוב מיתה. והאזהרה הוא מה שכתוב (למעלה יט לא) "אל תפנו אל האובות" ובזה מבואר כדעת הרמב"ם והסמ"ג והתוס' שאזהרת אוב הוא מ"אל תפנו". וכן כתב הכסף משנה שכן איתא בתורת כהנים. [והתוספות יו"ט כתב שלא מצא כן בתורת כהנים כי פרקים אלה היו חסרים בספרא שבידו כנ"ל] וכבר העירותי בזה למעלה (סימן עט), עיי"ש.

סימן ק

והתקדשתם והייתם קדושים: הקדושה היא ההתרוממות מכל ענינים השפלים והחומריים והנבזים והתדמות אל הרוחניים. ויש בזה מדרגות רבות: יש פורש מתאוות הבשר למאכלות אסורות שעל זה נאמר "והתקדשתם" בסוף שמיני. ויש הפורש מן העריות והמתקדש במעשה המצות שעל זה אמר "קדושים תהיו" בראש הפרשה, שכולל קדושת כל המצות וכדעת רבי בספרי שלח, ובסוף הפרשה סיים "והייתם לי קדושים" (ויקרא כ, כו) על קדושת עריות. ויש המתנשא על כל מחשבת און ומהאמין בהבלי העכו"ם באוב וידעוני ועניניהם ועל זה אמר פה "והתקדשתם" שבא אחרי אזהרת מולך ואוב וידעוני. ומ"ש "כי אני ה' אלקיכם" – אני דיין לפרע וכולי התבאר באורך בפר' אחרי (סימן קל). ומ"ש (במשנה ג) "ושמרתם את חקותי" שאר דקדוקי הפרשה מנין? כבר נאמר ונתבאר בפר' אחרי (סימן קמב). ומ"ש "אני ה' מקדשכם" – כשם שאני קדוש וכולי כן נאמר ונתבאר בפ' שמיני (סימן קע).

סימן קא

אשר יקלל את אביו ואמו: הנה פלוגתת ר' יאשיה ור' יונתן משתרע על כלל הלשון ואם נחזיק הדברים כפשטן, שר' יאשיה יסבור בכל מקום שהוי"ו בא לחבר, הוא דבר שאין לו שחר. שבכל מאמר ומאמר נמצא ווים הבאים לחלק כנודע. וכן שיסבור ר' יונתן שלא נמצא וי"ו החיבור היא דבר בלתי אפשר. לכן צריך לשום גדר לפלוגתא זאת. ואחרי העיון הנה ב**ציווי פשוטה** גם ר' יונתן מודה שהוי"ו בא תמיד לחבר כמו "והקרב והכרעים ירחץ", "על מצות ומרורים יאכלוהו", "ולקחתם לכם ביום הראשון...כפות תמרים..וערבי נחל" ודומיהם. וב**אזהרה פשוטה** גם ר' יאשיה מודה שהוי"ו בא תמיד לחלק כמו "לא תביא אתנן זונה ומחיר כלב", "לא יחבול רחים ורכב", "אלמנה וגרושה וחללה...לא יקח" וכדומה. והטעם מבואר כי אחר שנמצא בלשון מלת "או" המורה החילוק וגם וי"ו המורה החילוק לפעמים, בהכרח יש איזה הבדל ביניהם ובמקום שהשתמש במלת "או" לא יכול להשתמש בוי"ו החילוק. והוא, כי הוי"ו מורה החילוק וגם החיבור. למשל, "אלמנה וגרושה וחללה...לא יקח" היא וי"ו החילוק, שלא יקח אלמנה או גרושה או חללה. והוא גם כן וי"ו החיבור שמוזהר גם על אלמנה, גם על גרושה. וזה המבדיל בינו ובין מלת "או". למשל, אם יאמר "לא יחבול ריחים או רכב" נטעה שרחיים ורכב ביחד מותר לחבול. ולכן אמר בוי"ו שמוזהר גם על זה וגם על זה וגם על שניהם יחדיו. וכמו שדייק ר' יונתן בלשונו משמע שניהם כאחד ומשמע כל אחד בפני עצמו ר"ל שזה הגדר בין וי"ו החילוק ובין מלת "או". ועל כן באזהרה פשוטה מוכרח לדבר בוי"ו המחלקת אבל בציווי פשוטה מבואר שהוא וי"ו החיבור, שאם יהיה וי"ו החילוק לא ימצא בו חיבור כלל. למשל, אם נאמר ש"ולקחתם פרי עץ הדר וכפות תמרים" היינו או זה או זה היה צריך לומר מלת "או" כיון שהוא חילוק החלטי. והשתא אין מציאות לפלוגתת ר' יאשיה ור' יונתן רק במאמר תנאי כמו "מכה אביו ואמו מות יומת". שדעת ר' יאשיה שעיקר הוא התנאי ולשון "מכה אביו ואמו" דומה כמו "ותפשו בו אביו ואמו" כי בא בצורת ציווי פשוטה ופירושו שניהם יחדיו. ור' יונתן סבירא ליה שעיקר הוא התולדה "מות יומת" שהוא האזהרה ובזה דינו כאזהרה פשוטה כי פירושו בין מכה אביו בין מכה אמו

שוים בזה שחייבים מיתה. וצודק וי"ו החילוק, לא מלת "או". וכשתעיין תראה רוב המקומות שהובא פלוגתא זו הם במאמרים תנאיים: שבועות (דף כז) על מה שכתוב מנין לרבות הטבת אחרים ת"ל "או להיטיב" מקשה והאי "או" מבעיא ליה לחלק? ומשיב לחלק לא צריך קרא. ומקשה הניחא לר' יונתן וכולי, שם הוא מאמר תנאי "כי תשבע לבטא בשפתים..והביא את אשמו". וכן בבבא מציעא (דף צד:) "ונשבר או מת" – "או" לרבות שבויה. והא מבעיא ליה לחלק? הניחא לר' יונתן וכולי שם גם כן מאמר תנאי "וכי תשאל איש וכולי" והתולדה "בעליו אין עמו שלם ישלם" שפירושו לר' יונתן שדין זה ש"שלם ישלם" שוה בין בנשבר, בין במת. וכן מ"ש במנחות (דף צא) והשתא דאמרת "או" לדרשה, לפלא נדר או בנדבה" למה ליי? לחלק. ומקשה הניחא לר' יאשיה וכולי שם גם כן מאמר תנאי "כי תבואו ועשיתם אשה". וטעמו של ר' יאשיה משום שמצא שברוב מאמרים תנאיים בא מלת "או" ועל כרחך שכל מקום שבא וי"ו הוא לחיבור. ור' יונתן לא פנה אל זה כי כפי כללי ההגיון תולדות המאמר הוא העיקר במאמרים התנאיים ולפיהם משפט הלשון שיבא וי"ו המחלקת, ובכל מקום שבא מלת "או" במאמר תנאי סבירא ליה שבא לדרשה. ואל תשיבני ממה שאמרו במנחות (דף צ:) על מה שאמר ר' יונתן לפי שנאמר "אדם כי יקריב...קרבן מן הבקר ומן הצאן" יכול יביא משניהם?...למי לי קרא? הא אמר עד שיפרט לך הכתוב יחדיו?! אצטריך, סד"א הואיל וכתיב "ומן הצאן" כמאן דכתיב יחדו דמי. והא שם הוא ציווי פשוטה? כי לדעתי זה בעצמו כוונת המתרץ מה שאמר כיון דכתיב "ומן הצאן" ר"ל אחר שהוא ציווי פשוטה [ובא להוציא שאם היה כתוב "בקר וצאן" שהוא שם הכלל לא היה מקום לטעות ולפרש שניהם ביחד כי אינו מביא הרבה בקר והרבה צאן, ועל כרחך היה פירושו מכלל בקר ומכלל צאן, ואם כן רצוף החילוק בלשון עצמו כמו "לרצונכם תמים זכר בבקר בכשבים ובעזים" (ויקרא כב יט) וע"כ במש"ש "לפלא נדר בבקר או בצאן" דריש בספרא (אמור פרשה ז מ"ח) מלת "או", עיי"ש] אבל במ"ש "מן הבקר ומן הצאן" היא ציווי פשוטה ומשמע שמביא משניהם דהא בכל כיוצא בו בא תמיד מלת "או" כמו "והקריב מן התורים או מן בני היונה..ואם מן הצאן קרבנו מן הכשבים או מן העזים" וכן תמיד ולא נמצא שום דרוש על "או"ין אלה כי באו כמשפטם שלא יכול לכתוב בוי"ו שיורה

החיבור. וכן כתבו התוס' (דף נז: ד"ה תניא) וז"ל אי נמי נראה לי מדכתב גבי בן צאן "מן הכשבים או מן העזים" ובבן עוף נמי כתיב "מן התורים או מן בני היונה" והכא לא כתב "או מן הצאן" שמע מינה לערבן. ולכאורה יקשה על כלל זה ממ"ש ביומא (דף נז) ר' יאשיה ור' יונתן. חד אמר מערבין לקרנות וחד אמר אין מערבין. תסתיים דר' יאשיה אמר מערבין דאמר אף על גב דלא כתב יחדיו כמאן דכתיב יחדיו דמי. והלא שם הוא מאמר ציוויי פשוט – "ולקח מדם הפר ומדם השעיר", והלא בזה לכולי עלמא בא הוי"ו לחיבור. אך עם העיון זה שיערב דם הפר והשעיר ביחד אינו תלוי בוי"ו החיבור כלל שהגם שאנו מפרשים שוי"ו "ומדם השעיר" היא וי"ו המחברת, מכל מקום אין מוכרח שצריך לערב כי אם לוקח כל אחד בפני עצמו הוא גם כן לוקח שניהם. אולם הלא תראה שהגמ' לא דייק רק מר' יאשיה ודחה שם אפילו תימא ר' יונתן, שאני הכא דכתיב "אחת" ולמה לא דייק להפך והיה לו לומר תסתיים דר' יונתן אמר אין מערבים מדס"ל דמשמע כל אחד בפני עצמו גם כן עד שיפרט לך הכתוב "יחדיו" ומזה מבואר שאחר שמאמר זה הוא ציווי פשוטה הוא וי"ו החיבור – בין לר' יאשיה, בין לר' יונתן. רק שמדעת ר' יאשיה מוכיח דבר חדש דהא גם במקלל אביו ואמו דינו לר' יאשיה כמו ציווי פשוטה כנ"ל ואמר שנטעה שיקלל שניהם יחדיו. הרי מוסיף שוי"ו שבציווי פשוטה אינו וי"ו החיבור לבד רק כחו כאילו כתוב "יחדיו" ולכן הייתי סובר שיקללם שניהם כאחד. ולדידיה הוא הדין מ"ש "ולקח מדם הפר ומדם השעיר" היינו יחדיו. אבל מר' יונתן לא יכול להוכיח כלום דלא שמעינן שיטתו בציווי פשוטה אם הוא כ"יחדיו" או כוי"ו החיבור בלא יחדיו, כי המאמר התנאי דינו לדידיה כאזהרה פשוטה, לא כציווי פשוטה ואי אפשר ללמוד מזה על ציווי פשוטה.

[ובאמת למסקנא דשמעתין דיומא לא תלה פלוגתייהו בהכי כמו שכתוב שם אמר לו רבי יאשיה והלא כבר נאמר אחת?! אמר לו רבי יונתן והלא כבר נאמר מדם הפר ומדם השעיר?! מבואר שר' יאשיה למד מן "אחת" לא מן הוי"ו. ור' יונתן למד ממה דכתיב שני פעמים "מדם" "מדם" שבא לחלק הנושאים על פי הכלל שבארתי בפר' ויקרא (סימן קטו), עיי"ש. רק שמדברי הגמ' בתמורה (דף ה) שאומר דאביי סבירא ליה מערבין לקרנות ורבא סבירא ליה דאין מערבין משמע לכאורה שזה תלוי בפלוגתת ר' יאשיה ור' יונתן דהא אמר בבבא מציעא (דף צה) שאביי כר' יאשיה ורבא

כר' יונתן.] וראיתי בשיטה מקובצת פרק השואל (דף צד:) מביא בשם הריטב"א וז"ל וקבלו מרבינו בשם ר' פנחס הלוי אחיו שלא אמר ר' יונתן אלא בדבר שיש בו מניעה כגון "לא תחרוש" "ולא תקלל" וכדומה אבל באומר שיעשה לפלוני או שיתן, ודאי לשניהם משמע. עכ"ד. הנה במ"ש שבאומר שיעשה לפלוני או שיתן ודאי שיעשה לשניהם הוא כדברינו אבל מ"ש שר' יונתן אמרו בדבר שיש בו מניעה וכגון "לא תחרוש" לדעתי בזה גם ר' יאשיה מודה כמו שכתבתי למעלה. ומ"ש בגמ' ור' יאשיה הא ס"ל אע"ג דלא כתיב "יחדיו" כמאן דכתיב "יחדיו" דמי אינו בלאו ד"לא תחרוש" ו"לא תלבש". דאם כן יקשה למה כתוב "יחדיו"? וכבר הקשו כן התוס' בסנהדרין (דף סה) ותירוצם דחוק. רק פירושו, שבמקלל אביו ואמו דומה כאילו כתוב "יחדיו" אחר שלדידיה מאמר התנאי דינו כציווי פשוטה כנ"ל אבל באזהרה פשוטה מודה שבא לחלק. ובזה הכלל הזה שלם אצלי מכל המקומות לבד שבחולין (דף עח) שתלה שם מ"ש "ושור או שה" בפלוגתא דר' יונתן ור' יאשיה ושם הוא אזהרה פשוטה. צריך לדחוק שם קצת, עיי"ש. אולם אחרי שובי לפקח בדבר, בקיעי הכלל ראיתי כי רבו בראשית ההשקפה כי במכלתא (משפטים פרק ו) דרש על "והכה את רעהו באבן או באגרוף" לחייב על זה בפני עצמו ועל זה בפני עצמו. וכן דרש שם (פרק ט) על "וכי יכה איש את עין עבדו או את עין אמתו". ושם (פרק י) על "אם עבד יגח השור או אמה". ושם (פרק יא) על "כי יפתח איש בור או כי יכרה". ועוד (שם) על "ונפל שמה שור או חמור". ושם (פרשה יב) על "וכי יגנוב איש שור או שה". ושם (פרשה יד) על "כי יבער איש שדה או כרם". ושם (פרשה כ) על "כי תפגע שור אויבך או חמורו" בכל אלה המקומות דרש במכלתא שבא מלת "או" לחייב על זה בפני עצמו ועל זה בפני עצמו. והשתא כל אלה אתו לכאורה כר' יאשיה ולא כר' יונתן דהא כל אלה הם מאמרים תנאיים ולר' יונתן גם אם היה כתוב בוי"ו הייתי מפרש או זה או זה! ומה יעשה ר' יונתן בכל "או"ין אלה המיותרים לדידיה? וכן יקשה על מ"ש בחולין (דף פו:) על מה שכתוב "כי יצוד ציד חיה או עוף" לרבנן האי "או" מבעיא ליה לחלק. ור' יהודה לחלק מנא ליה? וכולי וכל זה דלא כר' יונתן. ושוב ראיתי שבבבא קמא (דף נג) עמש"ש שמ"ש "ונפל שמה שור או חמור" לרבנן האי "או" מבעיא ליה

לחלק. ור' יהודה לחלק מנא ליה? הקשו התוס' דאתיא דלא כר' יונתן ובבבא מציעא משמע דהלכה כר' יונתן. עכ"ד. והלא תגדל המדורה בהרבות הלהב מכל המקומות שהזכרתי! ונראה כי ר' יונתן דייק בלשונו במה שאמר משמע שניהם יחדיו ומשמע כל אחד בפני עצמו עד שיפרט לך הכתוב "יחדיו". הרי יש ג' לשונות: מלת "יחדיו" מורה החיבור לבד. ומלת "או" מורה החלוקה לבד. והוי"ו מורה שתיהם, בין החיבור ובין החילוק. (ובזה חולק גם עם ר' יאשיה שלדעתו הוי"ו אינו מורה רק החיבור) ולכן לר' יונתן כשכתב וי"ו אנו מפרשים שתי המשמעות ר"ל ומקלל אביו ואמו מות יומת היינו בין שמקלל כל אחד בפני עצמו בין שמקלל שתיהם כאחד חייב מיתה. והשתא לר' יונתן לא יתכן שיכתב בוי"ו המחלקת רק במקום שהדין שוה בעושה כל אחד בפני עצמו ובעושה שניהם כאחד כמו במה שכתוב "ונשבר או נשבה או מת" שאין נפקא מינה לדינא בין אם נשבר לבדו או נשבר וגם מת. ולכן אמר בב"מ על מה שכתוב "או מת" לרבות שבויה, והא מבעיא ליה לחלק? הניחא לר' יונתן כי לר' יונתן אין צריך למלת "או" שיכול לכתוב בוי"ו המחלקת. אבל במקום שאין הדין שוה ויש הבדל בין כשעשה מחובר ובין כשעשה מחולק, צריך לכתוב מלת "או" גם לר' יונתן. למשל, אם יכתב "וכי יכה איש את עין עבדו ועין אמתו" נאמר שבהכה עין שניהם דינו שוה לאם הכה עין אחד מהם, שרק אחד מהם יוצא לחפשי. וכן אם יכתב "אם עבד יגח השור ואמה" "וכי יפתח..וכי יכרה בור" "ונפל..שור וחמור" "וכי יגנוב...שור ושה" "כי יבער שדה וכרם" נאמר שבעשה שניהם – שנגח עבד ואמה, פתח וכרה בור, גנב שור ושה, בער שדה וכרם דינו שוה כמו בעשה אחד מהם שאינו חייב אלא על אחת מהם. ושוב ראיתי בשיטה מקובצת בבבא קמא שמישב קושיית התוס' הנ"ל גם כן בדרך זה שמ"ש ורבנן האי "או" מבעיא ליה לחלק אתיא גם כר' יונתן ודבר זה נלמד מתורתן של חכמי הש"ס ז"ל במנחות (דף צא.) שמקשה שם השתא דאמרת "או" לדרשה, "לפלא נדר או בנדבה" למה לי? לחלק. ומקשה לר' יונתן למה לי לחלק? ומשני דהוה אמינא כי מייתי נדר ונדבה ביחד סגי בנסכים דחד מינייהו. מבואר שגם לר' יונתן במקום שיש לטעות שהדין שוה כשעשה שניהם צריך מלת "או". ובזה גם הסוגיא דחולין (דף פו) אתיא שפיר כר' יונתן דגם שם צריך לכתוב

"ציד חיה או עוף" בל נטעה דבשחט שניהם סגי בכיסוי דחד. וכן במ"ש בחולין (דף קלז) דצריך "אם שור אם שה" לחלק ניחא גם לר' יונתן דהוה אמינא דבשחט שור ושה אינו נותן רק מתנות דחד מינייהו. והגם שמה שדרש במכלתא על "באבן או באגרוף" לחייב על זה בפני עצמו ועל זה בפני עצמו וכן על "וכי יכה את עבדו או את אמתו בשבט" לא יכון כפי הכלל הזה ואתיא בהכרח כר' יאשיה, יש לומר שר' יונתן היה לו איזה דרוש על מלת "או" שבשני המקומות האלה. ועדיין יש להקשות לפי זה על מ"ש בחולין (דף עח) "שור ושה ובנו" הא גם לר' יונתן צריך לחלק דלא נימא דשחט שור ושה ובנו אינו חייב אלא אחת. וכן יש להקשות על מ"ש בשבועות (דף כז) גבי "להרע או להטיב" הניחא לר' יונתן דהא גם לר' יונתן צריך לחלק דלא נטעה שאם נשבע להרע ולהטיב ביחד אינו חייב אלא אחת. ובזבחים (דף קז) רבי עקיבא אומר "או זבח" לרבות את הזורק. ור' ישמעאל האי "או זבח" מאי עביד ליה? לחלק. ור' עקיבא לחלק מנא ליה? נפקא ליה מ"לא יביאנו" וזה כשיטת ר' יאשיה דהא שם מאמר תנאי והדין שוה אם מעלה עולה וזבח ביחד או כל אחד בפני עצמו. ואם כן לר' יונתן לא צריך "או" לחלק ודי לכתוב "עולה וזבח". וכבר התפלאו התוס' שם דסוגיא זו כאביי דסבירא ליה כר' יאשיה ולא כרבא אבל אני מתפלא הפלא ופלא. הלא המדברים שם הם רבי עקיבא ור' ישמעאל ודעת ר' עקיבא מבואר בספרא למעלה (פרק ט משנה ב) שדרש "אביו ואמו קלל" לדרשה שסבירא ליה כר' יונתן שלא בעי לחלק, וכמו שבארנו (סימן צח). ודעת ר' ישמעאל מבואר בבבא קמא (דף עא) דבי ר' ישמעאל תנא "וטבחו או מכרו" – "או" לרבות את השליח. וזה כר' יונתן שמלת "או" מיותר, דלר' יאשיה צריך לחלק. ואיך אמר בש"ס לר' ישמעאל ולר' עקיבא דברים כשיטת ר' יאשיה והם חולקים עליו?! ודע כי בכל מקום שנדע מן הענין שהוי"ו הוא וי"ו החילוק, גם ר' יאשיה מודה שאינו צריך מלת "או" ובא לדרשה, והוא במקום שבאו שני השמות ובא הפעל בלשון יחיד (לשיטת ר"י) כמ"ש בבבא קמא (דף נג) לר' יהודה לחלק מן "ונפל" משמע, ובחולין (דף פו) לחלק מן "דמו" משמע, ושם (דף עח:) לחלק מ"בנו" נפקא, ובזבחים (דף קז) לחלק מ"לא יביאנו" נפקא. ועיין מה שכתבנו בזה בפר' אחרי (סימן קיד). ובמנחות (דף צא) לר' יאשיה אין צריך קרא

לחלק דהא כתיב "אם מן הבקר ואם מן הצאן". ובבבא מציעא (דף צד) אפילו תימא ר' יאשיה, הכא לא צריך קרא דמסברא נפקא. וכן בספרא במקומות הרבה שדרש מלת "או" מפני שנבין מן הענין שהוא מחולק . ופרשתי בכל מקום ובארתיו על פי כללים אלה שמלת "או" מיותר כמו שבארתי סדר ויקרא (סימן רצט וסימן שיב), סדר שמיני (סימן קיז) מ"ש "או בגד", תזריע (סימן כג) על "לבן או לבת", ושם (סימן לג) על "לזכר או לנקבה", ושם (סימן קיט) על "איש או אשה", ושם (סימן קכ) על "בראש או בזקן", ושם (סימן קמה) על "בקרחת או בגבחת", ועיין מה שבארנו שם. ובמה שאמרו בקדושין (דף ט) אר' יוחנן בעולת בעל וכולי אמר ליה ר' זירא כעורה זו ששנה רבי "ובעלה" וכולי פירש הריטב"א דר' יוחנן סבירא ליה כר' יאשיה ורבי סובר כר' יונתן. ועיין בספרי שופטים בפסוק "ובאת אל הכהנים ואל השופט". ומפני שרבים מהגאונים בשאלותיהם האריכו בענין זה לדינא בכמה דברים יצאתי לברר וללבן הדברים בשרשם, ואין כאן מקום להאריך יותר. נחזור לענין, ובארו בסנהדרין (דף פה:) שלר' יונתן מ"ש "אביו ואמו קלל" בא לרבות אף לאחר מיתה. ור' יאשיה למד לה מכפל "ומקלל אביו ואמו" בפר' משפטים, ור' יונתן סבירא ליה דמה שכפל "ומקלל אביו" בא לרבות אשה וטומטום ואנדרוגינו ולא מרבה לה מ"איש איש" כי סבירא ליה דברה תורה כלשון בני אדם.

סימן קב

אשר יקלל את אביו: פירושו דאינו חייב עד שיקלל בשם כדעת חכמים במשנה. ופירשו בגמ' סהנדרין (דף סו) ושבועות (דף לו) שהיא דברי ר' מנחם בר' יוסי. וכבר פי' הכ"מ שבכל זאת סבירא ליה גם לר' מנחם מה שדרשו מן "בנקבו שם" שיברך שם בשם רק על זה היה די לכתוב "ונוקב שם ה' בשם מות יומת". ומה שכתב "בנקבו שם" הוא מאמר כולל שבכ"מ יומת על ידי שם דוקא, וכן כתב בחידושי הר"ן. ולא כפרש"י. ומ"ש ר' חנינא בר אידי אומר מובא בשבועות (דף לה:) ופירושו: שאמרה תורה 'השבע' – "שבועת ה' תהיה" (שמות כ"ב:י'), ו'אל תשבע' – "לא תשבעו בשמי לשקר" (ויקרא י"ט:י"ב), 'קלל' – "יתן ה' אותך לאלה", ו'אל תקלל' קללת השם וחברו וחרש ואביו ואמו.

סימן קג

מות יומת וכולי דמיו בו: הנה במקלל אביו ואמו, והבא על האם, ואשת אב, והכלה, והזכר, כתוב "דמיו בו" וקבלו שהוא סקילה דכן באוב וידעוני פרט בסוף הפרשה "באבן ירגמו אותם דמיהם בם". למדו זה, כי בכל מקום שמדבר מהריגת איש אחד כתוב "דמו בראשו" בלשון יחיד ובלשון "דמו בראשו", לא "דמו בו". ופה ששינה ואמר "דמיו" בלשון רבים מציין מיתת הסקילה שנוטלים ממנו הדמים ממקומות רבים מגופו שיפוצע מאבני הרגימה ומשונה מכל מיתות שהדם יוצא ממקום אחד. וזה ציין במלת "בו" היינו שיצאו דמיו בו באופן שימות במיתה קשה מאד. ובזה תבין מ"ש בבבא מציעא (דף סא:) שלמד רבא דריבית אינה יוצאה בדיינים ממה דכתיב ביחזקאל (פרק יח) "מות יומת דמיו בו יהיה" הוקשו מלווי ריבית לשופכי דמים ונתקשו התוס' היכי משמע "דמיו בו" עבירה דשפיכות דמים וכולי. ולפי זה הוכיח מלשון "דמיו בו" שהיה לו לומר "דמיו בראשו יהיה". אמנם בסנהדרין (דף פא) מפרש האיי קרא "דמיו בו יהיה" בסקילה והוכיח שם מזה דמי שנתחייב שתי מיתות נידון בחמורה. ולפי זה צריך לומר דעיקר כ??? דבתמורה (דף ו) בדברי רבא, עיי"ש בתוס'.

סימן קד

ובאר כי האזהרה למקלל אביו ואמו למדינן מן "אלקים לא תקלל". וביאור הדבר: תחלה אמר שילמד מבנין אב מנשיא ודיין כי מחד מינייהו לא אתי, שבדיין חייב מיתה על הוראתו בזקן ממרא והנשיא חייבים מיתה על המראתו (כמ"ש "כל איש אשר ימרה את פיך"). ועל זה יש להשיב שמה להצד השוה שבהן שגדולתן גרמה להן. ומוסיף ללמוד מבנין אב משתיהם ומחרש. ומשיב דמה להצד השוה שבהן שהם משונים – זה לגדולה וזה לשפלות. ולכן הקפידה על קללתצם, אם מיתרון הגדולה, אם מיתרון השפלות. ומשיב שהלימוד הוא באופן זה: כי "אלקים לא תקלל" מיותר שנלמד מנשיא וחרש, ואם כן ממה שהזהיר עוד "אלקים לא תקלל" מבואר שאזהרת "לא תקלל חרש" אינו מיוחד לחרש דוקא רק הוא אזהרה כוללת לכל אדם. ולכן הוסיף אזהרת "אלקים לא תקלל" על דיין לעבור עליו בשני לאוין שילקה שתים

(כמ"ש הרמב"ם פר' כו מהל' סהנדרין הלכה ג). מה שאין כן אם "לא תקלל חרש" הוא רק חרש, ואם כן המקלל דיין ונשיא אין לוקה אלא אחת, אזהרת "אלקים לא תקלל" מיותר. כך נראה פירושו ודו"ק. ובסנהדרין דף ?? מפרש שגם למאן דאמר "אלקים" קדש למדינן מיניה גם חול ממ"ש "לא תקלל" ולא "לא תיקל" ויתבאר בפר' אמור (סימן קג).

סימן קה

ואיש אשר ינאף את אשת איש: מה שתפס שם "איש" הוא למותר. ומפרש שבא למעט את הקטן. כי "איש" הוא הגדול (כמ"ש ויקרא סימן י). ומכל מקום היא חייבת על ביאת בן ט' כמו שאמרו בנדה (דף מה), וזה על פי מה שכתבנו (למעלה מצורע סימן ??). ומ"ש "אשר ינאף את אשת איש אשר ינאף את אשת רעהו" הוא כפל מבואר. ופירשו שמתנה שני תנאים: (א) שתהיה אשת איש הגדול (ב) שתהיה אשת רעהו. שהשמות "רעהו" ו"אח" יאמרו בפרט על מי שמתחבר עמו ביחוד. ובכלל, כל בני האומה ריעים ואחים זה לזה. ובכל המצות והאזהרות שנזכרו "ריעך" "אחיך" "עמיתך" אין עכו"ם בכלל. ומימרא זו מובא בסנהדרין (דף נב:) קדושין (דף יט). ומפרש אשת קטן במיעד אשה לבנו הקטן או בן ט' שבא על יבמתו שקנאה מדאורייתא וקמ"ל שאין חייב עליו משום אשת איש. והנה לא הזכיר פעל **נאף** רק באשת איש, לא ביתר העריות. וזה כדברי חז"ל שאין "ניאוף" אלא באשת איש. ושרשו "אנף" או תתן אף כמ"ש במדרש וכנזכר למעלה (ויקרא סימן קנב) כי קנאה חמת גבר ובעלה יתאנף ויקנא בו על החמס אשר יעשה לו. ועל האשה נמצא פעל "נאף" ופעל "זנה". ומבואר אצלי ש"נאף" בא מצד מעשה הבעילה עצמה ופעל "זנה" בא על האשה מצד ההתיחדות, שמזמנת עצמה לפסול לה אשר אינו דרך קדושין שבזה תזנה מאחרי אישה, אם היא אשת איש, או מאחרי האישות בכלל אם נבעלה דרך הפקר שדרך האשה להנשא. ועל כן אצל הזכר לא בא פעל "זנה", רק פעל "נאף" [אם לא במקום שנקשר עמו עבודת אלילים שבזה יבא ציור העם כאשה זונה, כי העם משועבדים לאלקיהם כאשה לבעלה]. [ויש הבדל בין "נאף" בקל ובין "מנאף" בכבד, שזה בא על שגורם הניאוף לזולתו, ומזה דרשו בנדה (דף יג) "לא תנאף" – לא יהיה בך ניאוף,

שזה דרשו מלשון הקל והוא דרוש אסמכתי כי עיקרו על אשת איש.] ועל כן אמר בסימן שאחרי זה "לא תנאף" – אחד האיש ואחד האשה כי לשון זה נופל על שניהם ושניהם נכללו באזהרה.

סימן קו

מות יומת: יש הבדל בין פעל "מת" ליתר הפעלים שנאמרו על ההמתה כמו "הריגה" "הכאה" וכדומה. שכולם יציירו איכות ההמתה ופעל "מת" מציין העדר החיים, שיקחו נפשו עד שלא יחיה. והנה בכל מיתת בית דין יש הודעה במה יומת כמו "דמיהם בם" "באש ישרפו". ובאנשי עיר הנדחת כתוב "הכה תכה..לפי חרב". וגם ברוצח שסתם הכתוב וכתב הרמב"ם (הל' סנהדרין) שסייף הוא מהלכה, יש רמז במה שכתוב "לפי עדים ירצח את הרוצח..ולארץ לא יכופר כי אם בדם שופכו" שכל זה מציין מיתת חרב. אולם במקום שכתוב "מות יומת" סתם, שהיא רק ציון המיתה, דעת ר' יאשיה שנדע שהיא חנק מפני שהיא המיתה הקלה מד' מיתות [וד' מיתות כסדרן גמרא גמירי ליה כמ"ש בגמרא]. ואחר שסתם יש לתפוס הקלה. ור' יונתן סבירא ליה דחנק אינה הקלה שבכולן ולמד שהוא חנק מלשון "מות יומת" וכדמפרש לה רבי (שפירש דברי ר' יונתן) משום ששם "מיתה" בא בתנ"ך לרוב על מיתה הטבעיית בידי שמים שאין בה מכה וחבורה והוצאת דם רק יציאת הנפש, ודוגמתו היא מיתת חנק שלא יאמר עליו לשון "הכאה" ו"הריגה" ו"רציחה" רק "מיתה". ומאמר זה מובא ומפורש בסנהדרין (דף ??). ומ"ש מכאן אמרו במשנה שם. ומ"ש "לא תנאף" וכולי פרשתי בסימן הקודם.

סימן קז

אשר ישכב את אשת אביו ערות אביו גלה: מ"ש "את אשת אביו" כולל בין אשת אביו שהיא אמו, בין שאינה אמו. ועדיין לא שמענו עונש על אמו אנוסה שאינה אשת אביו. ובאזהרה (אחרי יח ג) כתוב "ערות אביך וערות אמך לא תגלה". ודעת ר' יהודה (סתמא דספרא) שמ"ש "ערות אביך" אין פירושו כמשמעו ושיתחייב על אביו שתים [וכמו שכן דעת חכמים בסנהדרין (דף נד)] כי למדינן ממה שכתוב פה "ערות אביו גלה" שתלה החרפה בבעלה. וכן מ"ש "ערות אביך" היינו אשת אביו וכולל בין שהוא

אמו בין אינה אמו. ו"ערות אמו" היינו אמו אנוסה וכמו שסיים "אמך היא" שהאזהרה משום שהיא אמך אף שאינה אשת אב. וס"ל שלכן הוסיף פה "ערות אביו גלה", שהוא למותר, לרמז שבמה ששכב את אשת אביו עבר על האזהרה שבפר' אחרי "ערות אביך לא תגלה" כי ערות אביו גלה, וכיון שציין ורמז פה על האזהרה הזאת ושם כתוב "ערות אביך וערות אמך" ממילא שגם העונש בא על שתיהם. כי עונש זה כולל כל האזהרות שבפר' אחרי. [וכן אחרי שלר' יהודה מ"ש באזהרה "ערות אשת אביך לא תגלה" בא על אשת אביו לאחר מיתה, כמ"ש בסנהדרין (דף נד), כן גם במ"ש בעונש "ערות אביו גלה" כולל גם זה. כי מציין פה כל מה שנאמר באזהרה לומר שעל ידי שעבר על אזהרה דשם חייב מיתה. ובמה שסיים בפר' אחרי "אמך היא לא תגלה ערותה" שהיא מיותר, באר ר' יהודה שמוסב לכלל המאמר שבין ערות אביך, שכולל אמו אשת אביו גם כן ובין ערות אמך אנוסה, החיוב הוא משום שהיא "אמך", לא משום אשת אב. ובסנהדרין (דף נג:) ו(דף נד) מביא ברייתא זו ופירשה, עיי"ש.

סימן קח

ואיש אשר ישכב את כלתו: והאזהרה בא בפר' אחרי (יח טו) "ערות כלתך לא תגלה אשת בנך היא לא תגלה ערותה". ופירשו חז"ל שכפל הדברים, כי בשם "כלה" נכלל גם כלה שפחה ונכרית כמו שכתוב "ותאמר נעמי לשתי כלותיה", אבל בשם "אשה" לא תקרא רק מי שקדושין תופסים בה. ורש"י בסנהדרין (דף נד) כתב דהדר כתביה לחייב עליה אף לאחר מיתה ונראה שמשום זה כתב "כלתך" ולא כתב "ערות אשת בנך לא תגלה" לבד, מפני שהיה משמע דוקא בחיי הבן אבל בשם "כלתו" תקרא תמיד כמ"ש "ויאמר יהודה לתמר כלתו" "ונעמי וכלותיה" שהיה לאחר מיתת הבנים. ומה שכתוב "תבל עשו" פירשו המפרשים, הראב"ע והרד"ק, מענין "בלל", שמבלבל זרע האב בזרע הבן. וז"ש שתיבל את החוט ר"ל חוט שלשלת ההולדה והיחוס. ויש מפרשים מענין "קדש" ו"ערוה" ו"ניאוף" כמו "ואפי על תבליתם" (ישעיהו י, כה) מענין השחתה וזה שאמר שחיתו את החטא. והנה לא יכול לדרוש להוציא את הקטן, שלא יצויר לו אשת הבן.

סימן קט

ואיש אשר ישכב את זכר: מבואר שיש הבדל בין שם "איש" לשם "זכר". ששם "איש" מורה על הגדלות ולא כן שם "זכר". ולכן השוכב צריך להיות גדול ולא הנשכב. ובסנהדרין (דף נד) פליגי רב ושמואל בביאה על פחות מבן ט'. ואמר "משכבי אשה" לפי ששכיבה כולל גם השוכב עמו במטה, באר שדוקא על גילוי ערוה חייב כמו באשה. ולפי שאין בזכר משכב אשה כדרכה הוצרך לרמז במלת "משכבי" על שני משכבים. ואחר שפה היינו יודעים זאת ממילא אמר ר' ישמעאל כי בזה לימד שגם באשה ביאה שלא כדרכה קרוי משכב ומלמד חיוב על ביאתה שלא כדרכה. ודעת ר' ישמעאל שאזהרה לנשכב נלמד מ"לא יהיה קדש" שהוא (כמו שפירש הרמב"ם והרמב"ן) שלא יהיה איש מזומן למשכב זכור כדרך הישמעאלים. ומביא ממה שכתוב "וגם קדש היה בארץ" ושם אמר "עשו כתועבת הגוים" ומשכב זה התיחד בשם "תועבה". ורבי עקיבא סבירא ליה שהאזהרה היא על מה שכתוב "את זכר לא תשכב". ונראה שדבריו בנוים על היסוד שהנחנו בסדר מצורע (סימן קסו) שיש הבדל בין לשון "שכב" ובין לשון "שכב את". ש"שכב" שאחריו מלת "את" מורה שכיבה גמורה כדרכה, ו"שכב" שאחריו מלת "עם" מורה שכיבה שלא כדרכה. ולפי זה היה ראוי לומר "ועם זכר לא תשכב". והנה הבדל של הלשון הזה נצמח ממה שמלת "את" מורה על הפעול וזה מורה על שכיבה כדרכה שהיא מתפעלת ונהנית משכיבה זו אבל בשלא כדרכה לא יצדק הלשון ש"שכב אתה", רק ש"שכב עמה", כי הנשכב לא נתפעל. ועל כן במה שכתב פה "את זכר", והרי הנשכב אינו נהנה משכיבה זו, והיה לו לומר "עם זכר"?! מבואר שכולל גם הנשכב ובו יצדק "שכב את" כי השוכב מתפעל ונהנה מן השכיבה (וכמו שנמצא כן על הנשכב "הן שכבתי אמש את אבי" וכמ"ש הראב"ע??). ובזה אין צורך לומר שר' עקיבא הוציא המלה מפשוטה לקרא "תִּשְׁכֶּב" בנפעל, רק דבריו מיוסדים ביסודות הלשון. ור' חנינא בר אידי אמר שאחרי שכל העריות קרויים "תועבה" כמ"ש בסוף אחרי – "ולא תעשו מכל התועבות האלה – למה יחד שם "תועבה" במשכב זכר ובהמה? (שבהמה נסמך לזכור ונכלל עמו בשם זה). ללמד שכדומה לאלה עשו הכנענים ועליהם גלו.

סימן קי

ואיש אשר יקח את אשה ואת אמה: בכולן תפס "שכיבה" וכאן אומר "לקיחה" ללמדך שאינו חייב אלא דרך לקוחין שנשא אשה ואחר כך בא על בתה. אבל אנס או פתה אשה, מותר לבא על בתה. כן פירושו בספרא וביבמות (דף צג). ובאמת גם באחותו ובאשת אחיו תפס "לקיחה" אבל שם פירשו המבארים שבאחותו לולא שאסרה התורה היה נשואיה הגונים וכמו שכתב הרמב"ן שהרי משתיתו של עולם כך היה וקין נשא אחותו וכן הבל, והוא לוקח אותה כפי מחשבתו בשהיא אשה הראויה אליו מצד האהבה והאחוה. וכן אשת אחיו לוקח כדי לבנות בית אחיו שהרי כשאין בנים לאחיו הוא מצווה ליבמה. ועל כן תפס לקוחין לפי מחשבתו, שמתכוין לטובה, ומודיע שאף על פי כן חקק ה' וגזר שזה אסור. אמנם פה שמדבר שלוקח אשה ואמה כאחד אין שייך הטעם הזה והיה לו לתפוס לשון "שכיבה". ועל כן בא לשון "קיחה" כפי הוראתו של הקדושין, שלקח אשה בקדושין, שאז אסור לבא על בתה. וכן דייקו חז"ל בלשון "לקיחה" תמיד כמו שאמרו בשבת (דף נו) "ואת אשתו לקחת לך לאשה" – לקוחין יש לך בה.

סימן קיא

קיא. "אשר יקח את אשה ואת אמה": כל העריות המפורשים בפרשת אחרי באזהרה, נשנו פה לעונשים, רק במה שאמר באחרי (ויקרא יח י): "ערוות בת בנך או בת בתך", וכן (ויקרא יח יז): "ערות אשה ובתה לא תגלה את בת בנה ואת בת בתה לא תקח", לא נשנו פה בעונשים, וכתב תחתיהם "איש אשר יקח את אשה ואת אמה". ולפי הפשט הכל אחד, שאם נשא האם ואחר-כך בא על בתה קורא אני עליו "ערוות אישה ובתה לא תגלה", ואם נשא הבת ואחר-כך בא על אמה, קורא אני עליו "ואיש אשר יקח את אשה ואת אמה", וכמו שנאסרו בת בנה ובת בתה של אשתו, כן אם נשא הבת נאסרו עליו חמותו נגד בת אשתו, ואם חמותו נגד בת בתה, ואם חמיו נגד בת בנו, שהרי אשתו בת בתו של אם חמותו ובת בן אם חמיו. וכן, כיוון שנאסר עליו בת אשתו מאיש אחר, ובת בנה ובת בתה, כל שכן בתו ובת בתו ובת בנו, שהם בכלל אשה ובתה. אולם, בכל זאת, אחר שהעונש אין מפורש רק בחמותו, ואם חמותו ואם

חמיו ובת אשתו ובת בנה ובת בתה ובתו ובת בתו ובת בנו מאנוסתו אין העונש מפורש בהם, הוצרכו חכמים ללמדם בגזירה שווה. ולמד (במשנה יג) שהעונש נוהג גם בבת אשתו, ובת בתה ובת בנה, כיוון שכתוב בשתיהן (ויקרא יח יז): "זמה היא". פירוש: שלא מצאנו מילת **זימה** בכל התורה כולה, רק בשני אלה ובאיסור הקדשה (ויקרא יט כט). וגדר המילה הזאת, היא נגזרת מן פעל **זמם**, שמורה על המחשבה בעצה עמוקה, אם להיטיב אם להרע. ושם הנגזר ממנו **מזימה** בא על עוצם עיון והתגברות מחשבה על דבר אחד, פעמים לטוב ופעמים לרע. אבל שם **זימה** הונח רק על השתקעות המחשבות בחטא ובזנות לבד. ועל-כן בא במה שכתוב (ויקרא יט כט): "אל תחלל את בתך להזנותה... ומלאה הארץ **זמה**", שעל-ידי ההפקר את בנותיהם לזנות ישתקעו כולם במחשבת הזנות ובחטאים מצד התפרצות וההפקר. וכן העיד, כי בביאת אשה ובתה תתגבר בו טומאת הלב והמחשבה הרעה במאד, אין הבדל בין לקח האשה ובא על בתה או לקח הבת ובא על אמה, ובזה ידעינן ששניהם שוים גם בעונש, אחר שהעידה תורה שהשתקעות יצר הלב בם אחד ושווה. וכן ביאר (במשנה יד) "מנין לעשות זכרים כנקבות?", ופירש אביי בסנהדרין דף עה, שרוצה לומר, "לעשות שאר הבא ממנו", שהם בתו ובת בתו ובת בנו מאנוסתו, "כשאר הבא ממנה", ודן גם-כן "זימה" "זימה". והנה, בקרא ד(ויקרא יח י): "בתו" לא כתוב "זימה", ופירשו בגמרא, שלמד הגזירה שוה "הנה" "הנה" "זימה" "זימה", רוצה לומר: בבת בנו ובת בתו כתוב (ויקרא יח י): "כי ערותך **הנה**", ובערוות אישה ובתה כתוב (ויקרא יח יז): "שארה **הנה**", ושם יש זרות בלשון, שאמר "את בת בנה ואת בת בתה לא תקח לגלות **ערוותה**, שארה **הנה**", שבא ערותה בלשון יחיד ו"שארה הנה" בלשון רבים. והנה: בבת בנו ובת בתו אמר בלשון רבים "לא תגלה **ערותן** כי ערותך הנה", כי בבתו מאנוסתו האיסור שוה בכולן מצד עצמם, אבל בבת אשתו ובת בנה ובת בתה אמר "לא תגלה **ערותה**" בלשון יחיד, כי אם נשא אשה ובתה, האיסור אינו על שניהם, רק על האחרונה שלקח באיסור. ואם כן, למה אמר "כי שארה הנה" בלשון רבים? על כרחך בא לרמז גם על בת בתו ובת בנו הדומה לזה, שנכלל בו גם בתו מאשתו שהיא גם כן בת אשתו, שגם היא זימה, ולכן תפס "הנה" בלשון רבים, להניח על כולם שם

"זימה". ובזה נלמד שהכל זימה, והעונש שווה בכולם. ואמר עוד "מניין לעשות למטה כלמעלה", פירשו בגמרא שכוונתו למעלה כלמטה, דהיינו שיענש על אם חמותו ואם חמיו שהם הדורות למעלה כעל בת בתה ובת בנה שהם הדורות למטה (ורב אשי פירש עוד פירוש אחר, עיין שם). ולמד גם כן מגזירה שווה ד"זימה" "זימה", שבזה נדע ששניהם שוים.

סימן קיב

באש תשרפו אותו ואתהן: אין שורפים רק האשה שלקח בעבירה, ופירוש "אתהן" אחת מהן כמו "ויקבר בערי גלעד", "וכתבתם על מזוזות", "אל ירכתי הספינה". וזה דעת ר' ישמעאל. ובגמ' אומר משום דבלשון יווני קורין לאחת הן, דייק מה שכתב "אתהן" שלא נמצא ריע לו בתנ"ך שמורה על האחת. ומה שלא אמר "אותו ואותה" כי רצה לרמז גם יתר המינים – אשה ובתה, ובת בתה, ואם חמותו, ואם חמיו. ודעת ר' עקיבא "אתהן" – את שתיהן, כי גם מה שכתוב "ויקבר בערי גלעד" דרשו חז"ל (בראשית רבה פרשה ס ויר' פל"ז ומדרש קהלת פסוק "עמל הכסילים") שנשרו איבריו ונקבר בערים רבים, ובמה שכתוב "על מזוזת" הוצרך ללימוד במנחות (דף לד), ובמ"ש "ויקח מאבני המקום" יש דרוש בחולין (דף צא). ומלת "אתהן" דומה למלת "אתהם" שנמצא חמש פעמים בתנ"ך כמו שנמסר במסורה (סוף ויצא, ויחזקאל סימן לד, ודברי הימים א סימן ז) ואין ללמוד ממנו האחדות שאדרבה משמע שפורט יותר את הרבים כמו שכן בכל מלה הבא בביאור, כי "אותן" "אותם" היא הקיצור מן "אתהן" "אתהם". ובסנהדרין (עו:) אמר אביי דמשמעות דורשין איכא בינייהו. לר' עקיבא מרמז במלת "אתהן" אם חמותו אם חמיו. ולרבא חמותו לאחר מיתה איכא בינייהו. ולשון הברייתא פה כפירוש רבא ור"ל שרמז במלת "אתהן" רק אם שניהן לפנינו ישרף האחת משתיהן שנשא בעבירה, לא אם מתה אשתו.

סימן קיג

ואיש אשר יתן שכבתו בבהמה מות יומת: לא באר באיזה מיתה, וחז"ל למדו ממ"ש "ואת הבהמה תהרוגו" ולמד ממה שכתוב בבן סורר ומורה "כי הרג תהרגנו". והוא לכאורה כעין אסמכתא כי כמה וכמה מקומות שבאו הריגות בחרב ובחנית, והריגה

כולל בכל מה שהרגו ונוטל נשמתו. ועוד למה באר בפסוק שאחרי זה "מות יומתו דמיהם בם" אחר שאמר "והרגת את האשה ואת הבהמה" והריגה היא בסקילה, והלא שם הוא מבואר יותר מפה שכתוב על האדם מיתה, לא הריגה. ולמה פירש שם ולא כאן? אולם האמת כמו שדייקו המבארים שמה שכתוב בפסוק הבא "מות יומתו דמיהם בם" אינו חוזר על האשה והבהמה, שאם כן "מות יומתו" מיותר. ואיך שייך על הבהמה "דמיהם בם" ואין בשפיכות דם בהמה דין וחשבון?! רק לפי שבשוכב אמר "מות יומת" סתם, ולא באר באיזה מיתה, ובנשכבת אמר "והרגת את האשה" ולא באר במה יהרג אותה, חתם על שניהם "מות יומתו דמיהם בם" ומוסב על השוכב ועל הנשכבת ומלמד ששניהם בסקילה. וזה פשט הכתוב. ומ"ש מות יומת בסקילה אתה אומר בסקילה וכולי הוא מטעם דכתיב בבהמה "הריגה" וחשבו דלא שייך לשון הריגה על סקילה, שלרוב יבא על מיתת חרב. ואם כן נאמר שהיא מיתה אחרת שיפול עליו שם "הריגה". לכן באר שמצאנו "הריגה" על סקילה גבי בן סורר ומורה. ולא הכריח מן לשון "הריגה" שבפסוק שאחרי זה משום שדמיהם בם אינו מפורש סקילה. ואם לשון "הריגה" אינו צודק על סקילה, לא נשגיח על לשון "דמיהם בם" ונפרש הכל על מיתה אחרת שיפול עליו שם "הריגה". לכן הראה שנמצא לשון זה בבן סורר ומורה ושם מפורש סקילה. והוא נכון הגם שהלשון דחוק קצת.

סימן קיד

אשר יתן שכבתו בבהמה: הוא השוכב. ובא שנית "כל שוכב עם בהמה מות יומת" שמיותר להעניש גם הנשכב. כי לשון "עם" כולל שניהם כמו "ותשכב עמו". והאזהרה לשוכב נאמרה בפר' אחרי – "ובכל בהמה לא תתן שכבתך". והאזהרה לנשכב היא לדעת ר' ישמעאל מ"לא יהיה קדש" שהוא על המוכן למשכב זכר ובהמה (וכנ"ל סימן קט). ור' עקיבא מפרש "לא תתן שכבתך", שכיבתך. ודבריו צריכים תבלין, הלא לשון זה מורה רק על השוכב כמו "ויתן איש בך את שכבתו" שבא על שפיכת הזרע. ועוד, אם כן למה לי לדידיה "כל שוכב עם בהמה" לעונש לנשכב? הלא כן נפרש גם מה שכתוב "ואיש אשר יתן שכבתו בבמה", שכיבתו. ומה הבדל בין שכבתו ובין שכבתך? ולדעתי דברי ר' עקיבא מבוצרים על היסוד אשר הנחנו למעלה (סימן צ)

שיש הבדל בין לשון "נתינה" הבא בחיוב ובין לשון "נתינה" הבא בשלילה. שלשון "נתינה" הבא בשלילה הוא מענין עזיבה כמו "ולמות לא נתנני" "ולא נתנו אלקים להרע עמדי" "ולא נתנו אביה לבוא". ותרגומו תמיד ולא שבקיה. ואם כן במה שכתוב "לא תתן שכבתך" אינו מענין "נתינה", כיון שבא בשלילה, רק מענין "שביקה" ור"ל שאל תניח להבהמה לשכב עמך. ובמ"ש "ובכל בהמה" שכולל זכר ונקבה כי חייב עליו כדרכה ולא כדרכה, נכלל בין הנתינה כפשוטה שמרביע את הבהמה, בין הנתינה שתרגומו שבוקה, שבא לרוב בשלילה שלא תניח לשכב עמך. מה שאין כן מה שכתב "אשר יתן שכבתו" שענינו תמיד נתינה ממש כיון שבא בחיוב, אין במשמעותו רק שוכב, לא נשכב. ומ"ש במשנה ג' התבאר בסימן הקודם, עיי"ש.

סימן קטו

והרגת את האשה ואת הבהמה: ובמשנה דסנהדרין (דף) נתן ב' טעמים להריגת הבהמה: (א) משום שבא לאדם תקלה על ידה (ב) משום קלון, וכמו שפלפלו בזה בגמ' (שם דף נה). ועל שני הטעמים האלה סמכו חז"ל דברי מוסר על אזן שומעת: (א) גודל עונש המכשיל לאדם בדבר עבירה אחר שסוקלים את הבהמה שגרמה תקלה בלא דעת. ויותר מזה ממה שמאבדים המקומות והאילנות שגרמו לאדם לחטא שהם גם לא רואים ולא שומעים, וזה חידוש יותר מבהמה שנהנית על כל פנים מעבירה. כל שכן שיענש האדם המכשיל את חבירו בזדון ובדעת. (ב) מן הטעם של קלון למד מוסר אם חס השם על הרשעים לחפות את קלונם כל שכן שיחוס על כבודם של צדיקים (ג) למד ממה שהזהיר שלא להשחית עץ מאכל וכל שכן כי רגלי חסידיו ישמר כי פרי צדיק עץ חיים. וכן ממה שאמר לכרות אילן סרק כל שכן שהרשעים יהיו כמוץ אשר תדפנו רוח. ור' יוחנן בן זכאי למד דעת מאבני מזבח שעל ידי שמטילים שלום בין ישראל למקום הזהיר מלהניף אליהם ברזל וכל שכן הצדיקים אשר בריתו אתם החיים והשלום. ושני המאמרים האחרונים מובאים במכלתא סוף יתרו, ויתר הדברים פשוטים ומבוארים.

סימן קטז

ואיש אשר יקח את אחותו בת אביו או בת אמו: הוסיף שנית "ערות אחותו גלה" לחייב על אחותו מן האב ומן האם, שאין עונשין מן הדין, ויש לומר דוקא על אחותו בת אביו לבד או בת אמו לבד חייב ?? ???. ומ"ש "וראה את ערותה" לומר שיכוין לעבירה, כי אחר שהאחים תמיד יחד וישנים יחד יקרה זו בשוגג או באונס ובזה השוגג פטור. רק אם רואה שהיא ערוה והוא והיא מזידים. ומ"ש "חסד הוא" פירש הראב"ע ורש"י ור"ח מענין חרפה כי חסד יורה על הפלגת הטוב ועל הפלגת הרע. ומה שתפס מלה זו הוא לדרש שזה לא הותר רק לקין מצד חסד הכולל עם העולם שלא היה אפשר בלעדי זה. והאזהרה נאמרה בפר' אחרי, ושם אמר (פסוק ט) "ערות אחותך בת אביך או בת אמך" (שהוסיף "אחותך" להזהיר על בת אביו ובת אמו, כי אין מזהירין מן הדין). ועוד שם פסוק יא "ערות בת אשת אביך מולדת אביך אחותך היא" שמה שכתב "מולדת אביך" מוציא בת אשת אביו שילדה מאיש שהיא מותרת לו. ולדעת חכמים בא בכתוב הזה לחייבו על אחותו מן הנשואה שתים, ועל אחותו מן האנוסה אינו חייב אלא אחת. ודעת הספרא כר' יוסי בר' יהודה שבא ללמד שרק אחותו שהוא בת אשת אביו דהיינו שיש לו בה אישות, חייב עליו, לא אחותו משפחה ונכרית. [וכמ"ש ביבמות (דף כב:)]. ולפי זה הכתוב ראשון מדבר באחותו מן האנוסה שאינה אשת אביו. ומ"ש "מולדת בית או מולדת חוץ" היינו בין אם נולדה מאשה כשרה בין אם נולדה מחייבי כריתות, מאם שכופין אותו להוציאה חוץ מביתו והרי היא ממזרת, בכל זאת חייב עליה כעל אחותו כשרה.

סימן קיז

אשר ישכב את אשה דוה: שם "דוה" מורה על זיבת הדם ממנה, בין דם נדות, בין דם זיבה. ומה שכתוב בספרא והדוה בנדתה – מכל מקום מכוין על הדרוש שבסוף סדר מצורע (פרק ט משנה יב) שתהיה בנדתה עד שתטבול. ולמד משם לכאן לענין עונש גם כן. ומ"ש "את מקורה הערה" הוא לדעת חז"ל מענין דיבוק כמו "כמער איש ולויות" על נשיקת האבר במקום הערוה. וזה ההבדל בינו ובין "גילה" ר"ל שבכל עריות חייב על גילוי ערוה והנדה אינה ערוה, והיא אשתו המותרת לו. לכן ביאר

שהאיסור משום מקור דמיה והוא הערה ודבק שם ולשון זה בא גם כן באחות אב – "את שארו הערה" – כדי שנמלד מבין שניהם לכל העריות. שמנדה לבד יש פרכא שיש בה טומאה ואחות אב היא ערוה דשאר ואי אפשר ללמוד ממנה אשת איש, ולמד משניהם. וביבמות (דף נד) ה"ק על זה ומסיק שלמדינן על העריות מהקישא דר' יונה ושאר דאחות אב צריך ללמד שבמ"ה, עיי"ש.

סימן קיח

ערות אחות אמך ואחות אביך לא תגלה: אזהרתן נאמר בפר' אחרי ופה בא לעונש. ויפלא למה נאמר שנית בלשון אזהרה, והיה לו לומר כמו שאמר בכולן "ואיש אשר ישכב את אחות אמו וכולי". ופירשו רבותינו מפני שיש לטעות שדוקא אחות אביו מן האב, לא אחות אביו מן האם, כמו שאשת אחי אביו הוא דוקא אחי אביו מן האב. לכן כפל בלשון אזהרה לרבות גם אחות אביו מן האם. ולכן הקדים פה אחות אמו לאחות אביו ובפר' אחרי הקדים אחות אביו כי תפס הרבותא תחלה, שגם אחות אמו אסור, שבזה אין דומה לאזהרת אחי אביו, שאינו מוזהר על אשת אחי אמו, והוא הדין שאינו דומה לו במה ששם צריך שיהיה אחיו מן האב דוקא. ומ"ש "את שארו הערה" התבאר ענינו בסימן הקודם.

סימן קיט

ואיש אשר ישכב את דודתו: הוא מה שהזהיר (בפ' אחרי) "ערות אחי אביך לא תגלה אל אשתו לא תקרב דודתך היא" ומבואר מה שאמר פה "דודתו הוא" דוקא אשת אחי אביו שהזהיר שם וקראה שנית מטעם זה בשם "דודתך", לא אשת אחי אמו. ועדיין יש לומר שמוזהר בין על אשת אחי אביו מאביו, בין על אשת אחי אביו מאמו כמו שבאיסור אחות אמו ואחות אביו שוים מן האם כמן האב. וכן באיסור אשת אח, הגם שהקל באשת אחיו מאביו באין לו בנים, החמיר באשת אחיו מאמו וכל שכן כאן שלא הותר בשום פעם כלל, שיש להשוות אחי אביו מאמו לאחי אביו מאביו. ולמדו חז"ל שלכן שינה פה ואמר "ערות דודו גלה" ולא אמר "ערות אחי אביו גלה" משום ד"אחי אביו" כולל מן האב ומן האם אבל שם "דוד" לא נקרא רק דוד מן האב, ולא מצינו "דוד" מן האם בתנ"ך. ואב לכולם – "או דודו או בן דודו יגאלנו" ושם סיים "משאר

בשרו ממפשחתו יגאלנו", ומשפחת אם אינה קרויה משפחה (כן פירשו במכות דף יד:). הרי סתם "דודו" רק לאחי אביו מן האב.

סימן קכ

חטאם ישאו ערירים ימותו: ובאשת אחיו אמר "ערירים יהיו". ומפרש מה שכתוב "ערירים יהיו" הוא שאם יש להם בנים ימותו בניהם והם יהיו ערירים. "ערירים ימותו" היינו אם אין להם בנים ישארו כך עד מותם, כן פירשו ביבמות דף ??. ולכן כפל המאמר הזה במשנה ט' שנית.

סימן קכא

אשר יקח את אשת אחיו נדה היא: לפי שהתיר אשת אח במקום מצוה פן יחשב לקחתה אף שיש לו בנים תלמוד לומר "נדה הוא" – שדומה כנדה שפעמים אסורה ופעמים מותרת, כן פירש הראב"ע וכן הוא בפסיקתא זוטרתא. אמנם בספרא דייק מזה שלא ענש רק באשת אחיו מאביו שעל זה ציין "נדה היא" שדומה כנדה שיש לה איסור ויש לה היתר, וכן הוא בירושלמי (פרק כלל גדול). ודעת הגמרא אינו כן, וכבר האריכו התוס' (ריש יבמות) וצדדו בדברי הספרא האלה בכמה פנים, עיי"ש.

סימן קכב

והנה כל העריות שנזכרו בפר' אחרי באזהרה, נשנו בפר' קדושים לענין עונש, מלבד שתי אחיות שנאמרו באזהרה ולא נשנו לגבי עונש. שהגם שכלל כרת על כל העריות במה שכתב "כי כל אשר יעשה מכל התועבות...ונכרתו" וחז"ל נתנו טעמים למה נשנו עריות שעונשן כרת, בכל זאת כפי הפשט יפלא מדוע עזב רק זאת ביחוד? עד שהראב"ע אמר בו סברה שהיה לכבוד יעקב שנשא שתי אחיות (דבר בלתי מתקבל אצל המפרשים אחריו כמו שכתב המהרי"א). ורמזו חז"ל שבמה שכתב "ואשה אל אחותה לא תקח לצרור לגלות ערותה עליה בחייה" רומז איסור אשת אח גם כן שקמ"ל שאסורה אף במקום ייבום, אם שתי אחים נשאו שתי אחיות. ולפי זה במה שכתב "ואיש אשר יקח את אשת אחיו נדה היא" שר"ל שהיא כנדה, פעמים אסורה פעמים מותרת, רמז גם כן אל מ"ש שגם במת אחיו בלא בנים אסורה אם הוא אחות אשתו, ונכלל בזה גם עונש אחות אשה, עד שפסוק זה כולל שתיהן.

וזה כוונת ההמשך של הספרא במ"ש "ואשה אל אחותה וכולי" למה נאמר?. ועתה נבאר גוף הדרוש. הנה מ"ש "לצרור לגלות ערותה עליה" הם דברים בלתי מובנים כלל. שפשטותם משמע שלא יקחנה להיות בצרה לאחותה ורק "עליה", היינו, על הראשונה. וזה סותר למ"ש "בחייה" שמשמע אף שגרש הראשונה אסור באחותה. והרי בזה לא תהיה צרתה?! ואין זה "עליה"! וגם מלת "עליה" כבר נכלל במה שכתב "אל אחותה". ועל כן קבלו בזה גזירה שוה מן "יבמה יבא עליה" ר"ל שכל מקום שנזכר ביאה או קריבה עם אשה נזכר שימוש מלת "אל" – "ויבא אליה" ואקרב אליה". ולא מצאנו שימוש מלת "על" אחר ביאה בשום מקום בתנ"ך, רק גבי יבמה שאמר "יבמה יבא עליה" תחת "אליה". ומזה למדו חז"ל שיבא עליה בעל כרחה שזה ההבדל בין שימוש מלת "אל" ובין מלת "על" שאחר פעל "בא". "הארץ אשר אתה בא עליה" – היינו לכבשה. וכן בכל ביאה אל האשה אמר "אליה" כי היא מדעתה וביבמה אמר "עליה" כי היא בעל כרחה. ולמדו שגם מ"ש "לגלות ערותה עליה" אין כינוי "עליה" על אשתו רק על "אחותה" ופירוש ל"גלות ערותה עליה" כמו לבא עליה, שלא תקח אשה אף לבא עליה בביאה שקונה בעל כרחה כמו ביאת יבמה שבאים עליה, בכל זאת, לא תקח. ותפס "לגלות ערותה עליה" תחת "לבא עליה" ללמד שגם זה היא גילוי ערוה. וז"ש נאמר כאן "עליה" ונאמר להלן "עליה". ושיעור הכתוב: ואשה אל אחותה לא תקח בחייה, גם לגלות ערותה עליה היינו, שבא עליה בעל כרחה. והוסיף מלת "לצרור" לדרוש שגם צרתה אסורה אליו. ומפרש אופן האיסור של צרתה – "לגלות ערותה עליה" – היינו בענין יבום שמגלה ערותה בעל כרחה. וכפי מה שכתבתי בתחלה יש סמך לדרוש זה המקובל בידם ממה שלא נשנה עונש אשה אל אחותה בפ' קדושים וסמכה עם מה שחזר עונש אשת אח שכולל גם מ"ש ב"ואשה אל אחותה לא תקח לצרור" ולכן רק הדומה לאחות אשה – שאפשר להנשא לאחים – צרותיהם אסורות, לא שש עריות חמורות מאלו. ובריית‍א זו מובאת ביבמות (דף ג:). ואחר הפלפול הארוך מסיק (בדף ח) דערוה לא צריכה קרא דאין עשה דוחה לא תעשה שיש בו כרת, וכי אצטריך קרא למשרי צרה שלא במקום מצוה, עיי"ש, ואין להאריך יותר.

סימן קכג

ובארו שתפס לשון "קיאה" אצל הארץ ממשל האדם המפונק הבלתי סובל מאכל הבלתי נאות לטבעו ומבטנו יורישנו הטבע על ידי קיאה. כך הארץ מקדושתה אינה סובלת מעשים המתועבים האלה ואי אפשר שיתקיימו יושביה עליה עם המעשים האלה. בזה נשלמת מגילת עריות אשר נתוספה בספרים ונחזור לדברי הספרא מן פרק ט משנה ד עד סוף סדרא.

סימן קכד

מה שאמרו "ושמרתם ועשיתם" – ליתן שמירה ועשיה וכולי התבאר בפר' אחרי (סימן קלד). וממ"ש "אשר אני מביא אתכם לשבת בה" ר"ל שחוץ מהעונשים הנאמרים על היחיד העובר, גדול עונש הכלל אשר יעברו על חוקים האלה שיגרמו גלות לעצמם, והלא אני הבאתי אתכם על מנת "לשבת בה". כי יש תכלית נשגב בישיבתכם בארץ שבזה תשרה השכינה שם וזה היה תכלית בריאת העולם שישכון בתחתונים וינהיג הנהגה נסית מופלאת.

סימן קכה

ולא תלכו וכולי: אם היה אומר "ולא תלכו בחוקות הגוי" הייתי יכול לפרש על המצריים. לכן הוסיף "אשר אני משלח מפניכם" להודיע שמדבר מן הכנענים שהם היו שטופים בדברים האלה ושבו אצלם כחוקים ונמוסים. ומ"ש "ואקוץ בם" אין פירושו כמו "ויקץ מואב מפני העם" שפירושו שקץ בחייו, כי "קץ" שאחריו ב' פירושו שמואס בדבר נמאס, וז"ש כאדם שהוא קץ ממזונו.

סימן קכו

ואומר לכם אתם תרשו את אדמתם ואני אתננה וכולי: כפל דבריו לומר אתם מצד עצמכם ראוים אל הירושה הלזו מצד שאתם פתחתם בדבר וגדרתם עצמכם מן הערוה במצרים ועל זה אמר "ואתם תירשו" שכפל הכינוי עם גוף הפעל ר"ל אתם ראוים לזה, וכמו שבארנו גם כן בפר' אחרי (סימן קמט, עיי"ש). והוסיף שחוץ ממה שאתם ראוים לזה אני "אתננה לכם" ונ"מ שמתנת ה' דבר הקיים לעולם וז"ש עתיד אני ליתנה לכם ירושת עולם. והוסיף עוד "לרשת אותה" ר"ל שאתם היורשים מצד נחלת אבות כי אתם בני שם. כי הירושה תבא על ב' פנים: על הורקת הרשות על ידי כיבוש כמו

"והורשתם את יושבי הארץ" ומזה מ"ש "אתם תירשו את אדמתם". ועל ירושת נחלת אבות. וכדומה לזה בבראשית רבה פרשה א' ההוא דכתיב "כח מעשיו הגיד לעמו" וכולי, עיי"ש.

סימן קכז

אשר הבדלתי אתכם מן העמים: ר"ל שעל ידי מצות התורה וגדריה וחוקיה נעשה הבדלה טבעיית ביניכם עד שכבר נמנע מטבעכם שתעשו כמעשיהם. למשל, במה שמוסרים גופם ונשותיהם לאחרים למשכב שרחוק שיעשה איש התוריי כזאת. ומ"ש על "והבדלתם בין הבהמה הטהורה" כבר נשנה בספרא שמיני (סימן קעג) ושם פרשתיו. ובבהמה הקדים הטהורה מפני שהטהורים מפורשים בתורה ובעוף הטמאים מפורשים, הקדים "בין העוף הטמא". ומ"ש "אני הבדלתי לכם לטמא" פירושו שיהיו טמאים לאכילה.

סימן קכח

והייתם לי קדושים: כן אמר גם בסוף איסורי מאכלות בפ' שמיני. ושם אומר בספרא גם כן כדברים דפה ופרשתי שם (סימן קסח), עיי"ש. ובמ"ש "ואבדיל אתכם מן העמים" דרש תחלה מה שכתוב "להיות לי" שרק אז תהיו לחלקי ומושגחים מאתי, ואם לאו תהיו תחת ממשלת אחרים. וראב"ע דייק מה שכפל זה שנית שכבר אמר "אשר הבדלתי אתכם מן העמים" ופי' "הבדלתי אתכם" – דבר על ההבדלה הטבעיית בדברים שהם נגד טבע האדם כמו למסור אשתו לאחרים וכדומה. ופה דבר מהבדלה התורייית בדברים שנפשו של אדם מחמדתן וטוב בזה הכובש מן הצדיק הגמור כי בהיות יצרו מסיתו לעבור עבירה והוא כובש יצרו מפני מצות השם נמצא פורש מן העבירה בבחירה וכבישת היצר ומקבל עליו עול מלכות שמים. ועל זה אמר שנית "ואבדיל אתכם מן העמים" על ידי מצות התורה. וכן בפרשה שמיני כפל שם שנית "והייתם לי קדושים" מטעם זה, כמו שבארנו שם (סימן קע), עיי"ש.

סימן קכט

ואיש או אשה כי יהיה בהם אוב: כבר בארתי דרך הדרוש הזה שדרשו לרבות טומטום ואנדרוגינוס בפ' תזריע (סימן קיט), עיי"ש. ומ"ש "כי יהיה בהם" – ולא הנשאל

בהם כי על השואל בא הלשון "ושואל אוב וידעוני" (דברים י"ח:י"א, דה"א י). ועין בתוספות חדשים סנהדרין (פ"ז משנה ז) על מה שתפס לשון "נשאל" ולא "שואל" מפני שהמכשף אינו שומע קולו רק השואל לבד ואם כן המכשף שואל מן השואל מה אמר האוב והשואל הוא נשאל. ויתר המאמר מבואר למעלה סימן עט? צט? ועיין בר' עובדיה ברטנורא שם גריס והמדבר משיחיו, דתרי מילי נינהו.

אמור

סימן א

אמר אל הכהנים בני אהרן: כבר בארנו (ויקרא סימן ח באורך) ששם "בן" ו"בנים" בהבנה המדויקת הוא הזכר דוקא, וכל מקום שכתוב "בני ישראל" "בני אהרן" צריך ריבוי לנשים. ופה שאין ריבוי לרבותם אין הנשים בכלל. וביבמות (דף פד) אמר שם ללישנא קמא, שמה שאמר שם רב יהודה אמר רב דהשוה הכתוב אשה לאיש לכל עונשין שבתורה היא רק בלאו השוה בכל ומה שצריך המיעוט "בני אהרן" הוא כדי שלא נילף מ"לא יקחו" שגם נשים מוזהרות. וללישנא בתרא אמר שמה שהשוה אשה לאיש הוא גם בלאו שאינו שוה בכל ומה שצריך ריבוי ד"לא יקחו" היא שלא נילף מטומאה דאין נשים בכלל. ומ"ש בתמורה (דף ב) שצריך לרבות אשה גבי תמורה מפני שהוא עונש שאינו שוה בכל, אתיא כלישנא קמא. והגירסא שהביא רש"י (בתמורה שם) שגורס מהו דתימא לאו שאין בו מעשה היא אתיא כלישנא בתרא. ובשו"ת ש"א (סימן פא) האריך להקשות על גירסא זו דתמורה דלמה לי קרא גבי תמורה, נגמר מלא יקחו?! ואין לומר דנגמר מטומאה דהא לחומרא מקשינן בכל מקום. וכן למה לי "לא יקחו", נילף מתמורה?! ועוד השתא דכתב "לא יקחו" וריבוי דגבי תמורה, למה לי מיעוט בטומאה דלא נגמר מ"לא יקחו", הא הוה "לא יקחו" ותמורה שני כתובין הבאין כאחד?! ונראה לישב על פי מ"ש בגור אריה דפה לא שייך הכלל דהשוה הכתוב אשה לאיש שכיון שהוא מצוה הנוהגת בכהנים לבד יש לומר כמו שיש חילוק בין כהן לישראל כן יש חילוק בין כהן לכהנת. ובפרט שיש לומר שלא הזהיר כל זה רק לכהנים מפני קדושתן שעוסקים בעבודה. ולפי זה השקלא

וטריא שביבמות היא רק בדבר המיוחד בכהונה - איסור טומא ונשים פסולות - והריבוי דתמורה היא ענין אחר מפני שהוא לאו שאינו שוה בכל ולא נוכל למילף, לא תמורה מנייהו - שיש לומר שבזה השוה כהנת לכהן והוה לאו השוה בכל הכהנים, ולא הן מתמורה - שהוא ענין אחר.

סימן ב

הכהנים בני אהרן: כבר בארתי זאת בסדר ויקרא (סימן לח) שבכל מקום כתוב "בני אהרן הכהנים" ובא שם "כהנים" להגביל שם "בני אהרן" - דוקא הכהנים הכשרים, לא בעלי מומין. ופה כתוב "הכהנים בני אהרן", בא שם "בני אהרן" להרחיב שם "הכהנים" - כל שהם "בני אהרן" אף בעלי מומין, עיי"ש. והנה שם "בן" בהבנתו המדויקת כולל גם הקטן, ולפעמים יאמר רק על הקטן - "בן סורר" ולא "איש סורר" (סנהדרין דף סח). [וכל מקום שאמר "בני" צריך מיעוט על קטן כמו שצריך למעט קטן מעבודה [חולין דף כד] ומחלוקת קדשים (מנחות עב)] "וכי ימכור איש את בתו" - בקטנה מדבר (מכלתא משפטים), "או בן יגח" - לחייב על הקטנים (שם ובבא קמא דף מד), וכהנה.

סימן ג

ואמרת אלהם לנפש לא יטמא: הכתוב יתפוס גבי טומאות מת כמה לשונות: "אשר יגע בטומאת אדם" (ויקרא ה':ג'), "או באדם אשר יטמא לו" (ויקרא כב, ה), "הנוגע במת בנפש האדם אשר ימות", "וכל טמא לנפש" (במדבר ה, ב). ובאמת בכ"מ כתב סתם טומאת מת בשם "טמא נפש" כי עיקר הטומאה בא מצד הנפש, שהגוף מצד עצמו לא היה מקבל טומאה [כמו גוף הבהמה והעכו"ם לר' שמעון], רק מצד שהוא משכן הנפש. ואחר שמשכן הנפש היא בדם כמו שכתוב "כי הדם הוא הנפש", והיא יקרא בשם "נפש" ועליו תחול הטומאה בעצם וראשונה והגוף על ידי שהוא משכן להדם יקבל טומאה בשניה, לכן הוכיח ממה שכתוב "לנפש" לרבות את הדם. והנה בכל מקום כתוב 'דבר ואמרת' ופה כתוב 'אמר ואמרת'. וכבר בארנו (ויקרא סימן ג' באורך) שכל מקום שאמר 'דבר ואמרת' או 'דבר לאמור' יציין במלת "דבר" הרחבת הדברים - שידבר עמם באורך ויודיעם פירוש ההלכות על פי הכללים שנמסרו למשה

ועל פי המדות שהתורה נדרשת. ובמלת "ואמרת" מציין הלשון שיאמר לו, שהוא כפי שנכתב בהכתוב. ובזה יש הבדל בין 'דבר ואמרת' ובין 'אמור ואמרת'. שכל מקום שהלכות תורה שעל פה מיוסדים בתורת הכתב על ידי הכללים ושרשי הלשון, ועל ידי מדות הנמסרים לדרוש את הכתוב שמהם נוציא את ההלכות [כפי דרכינו בכל החיבור הלזו], יציין זאת במלת "דבר" שהיא הרחבת הדברים והפירוש שיפרש את המאמר כדרך הדורש ב?רוכה. אבל במקום שיציין הלכה למשה מסיני, שאין לה שום יסוד בהכתוב, רק שכן נמסר לו על פה מבלי טעם ודרוש [כמו הלכות שבספר תורה, תפילין ומזוזות וכל ההלכות מסיני שמנה הרמב"ם בהקדמתו לסדר זרעים שאין להם שום שורש בהכתוב כמו גוד, ולבוד, ודופן עקומה, שיעורין, חציצין, ומחיצין, וכדומה] עליהם לא יפול לשון "דיבור", כי לא נאמרו לדרוש ולהוציא אותם מן הכתוב, ועליהם כפל 'אמור ואמרת' שהם שני אמירות – אחת תורת הכתב ואחת הלכות על פה שנאמרו גם כן בקצרה. ועל כן למד מן "אמור..ואמרת" לרבות הטומאות הפורשות מן המת שהם עצם כשעורה וכן הדברים שהנזיר מגלח עליהם וכהן מוזהר עליהם ושאין הנזיר מגלח ואין הכהן מוזהר כמ"ש בתוספתא (פרק ג דמכות) – רובם הם הלכה למשה מסיני אשר אין לו סמך בכתוב כלל ואמר לו שיאמר תורת הכתוב, "ואמרת" עוד הלכות בעל פה מטומאות הפורשות (כמ"ש הרמב"ם (פ"ז מהל' נזירות). וכן אמר בנזיר (דף מג:) יכול לא יטמא לשדרה וכולי כתיב "ואמרת אלהם" הוסיף לך הכתוב טומאה אחרת. ולזה בתרגום יונתן בן עוזיאל אמור לכהניא בני אהרן דיתפרשון מן סאוב וכדנא תימר להון על בר נש דמית לא יסתאב. ומדברי הרמב"ן בספר תורת האדם נראה שהיה גירסתו אמור ואמרת – להזהיר גדולים על הקטנים. ומנין לרבות הטומאות הפורשות? ת"ל לנפש, וכן נראה מדברי הרמב"ם (פ"ג מהל' אבל) שתמה עליו הכסף משנה שם. וזה כדרוש הגמ' יבמות (דף קיד).

סימן ד

לנפש לא יטמא בעמיו: פירש הרשב"ם בפירוש השני למת הנמצא בעמיו, וכן כתב הראב"ע בעמיו – בכל ישראל שהם עמיו. אולם לאיזה צורך יאמר זה? ומ"ש הרלב"ג מגיד שאין טומאת מת נוהגת בעכו"ם אינו כפי הדין דגם לדעת ר' שמעון בר יוחאי

במגע ובמשא מטמאי כמ"ש רבינא ביבמות (דף סא). ועל כן פירוש חז"ל מוכרח שהוא תנאי – רק אם נמצא המת תוך עמיו, שיש לו קוברין, לאפוקי מת מצוה. ומלת "בעמיו" שבא בלשון רבים מרמז על כל כתות האנשים ר"ל אף אם נמצא המת בין עם וכת הגדולים שאין כבודם להטפל לו או בין עם הנזירים וכמ"ש הרמב"ם (פ"ג מהל' אבל ה"ט). והיותר נראה שכינוי "עמיו" "עמיה" היא ככינוי "בעליו" "אדוניו" "אלקיו" שבא בלשון רבים ליחיד לתפארת. והריבוי הוא "אחריך בנימין בעממיך" (שופטים ה':י"ד) כמבואר בקדושין (דף עז) לא יחלל זרעו בעמיו – בעם אחד הוא דמיחל, בשני עממין אינו מיחל ופרש"י מדלא כתיב "בעממיו". והרמ"ם שכתב שם שהוא מפי הקבלה בהכרח נטה לפירוש אחר אבל באמת הוא מיוסד בפשט הכתוב.

סימן ה

כי אם לשארו הקרוב אליו: שם "שאר" נרדף עם "בשר" – "כלה שארי ולבבי", "ככלות בשרך ושארך". וכן נרדף עמו על מושג הקורבה כמו "אך עצמי ובשרי אתה". ו"שארו" כמו "בשרו", ועיקרו על דבר הדומה וניתך לבשר האדם, שמזה בא על הבשר המוכן למאכל אדם – "וימטר עליהם כעפר שאר" (תהלים עח, כז). ועל המזון עצמו – "שארה כסותה ועונתה" "טנאך ומשארותיך", על שהמזון ניתך ומתהפך לבשר האדם. ויקראו בשם "שאר" כל הקרובים כמו שכתוב "או דודו או בן דודו..או משאר בשרו ממשפחתו". ובמה שכתוב "ואם אין אחים לאביו ונתתם את נחלתו לשארו הקרוב אליו" פירושו הקרוב קרוב קודם, כי שם "קרוב" הוא שם מצטרף ויאמר ביחוד נגד הרחוק ממנו. וגם יֵאמר בהחלט כמו שֵם "גדול" "קטן", "רב" "מעט", וכדומה. וכמו שכתוב במורה נבוכים (חלק א פ' ??). אמנם פה אי אפשר לומר כן שפירושו הקרוב קרוב דהא פירש אחר כך רק לאמו ולאביו. ועל כרחך פירוש "לשארו" הקרוב בהחלט. כי הששה קרובים שחשב הם קרובים שלא על ידי אמצעי ויתר הקרובים הם על ידי אמצעי – אחי אביו, על ידי אביו. בן בנו, על ידי בנו. וכדומה. אולם למה אמר זה? הלא אינו מוסיף בזה על הששה המפורשים?! מזה הוציאו חז"ל שבא לרבות עוד "שאר" הקרוב אליו בלא אצמעי והיא אשתו ונכללה במה שכתוב "שארו הקרוב אליו" כי אין לרבות קרוב אחר שכולם הם רק קרובים על ידי אמצעי. וז"ש אין שארו

אלא אשתו שנאמר "שאר אביך הוא". מביא ראיה שאין עוד "שאר" הקרוב בלי אמצעי זולתה, דהא על ערות אחות אביך נתן הטעם שהיא "שאר אביך"--הרי לא נקרא שום קרוב שאחר אביו "שארו", רק "שאר אביו", והוא הדין כל קרוב שהוא אחר הששה המפורשים פה. ולא נשאר "שאר" בלא אמצעי רק אשתו. ואחרי העיון יש הבדל בין **שארו** סתם ובין **שאר בשרו**. ש"שאר" סתם לא בא רק על הקרוב בלא אמצעי, ולכן דייק "שאר אביך הוא" "שאר אמך הוא" ר"ל שאינם "שארך", רק "שאר אביך". אבל "שאר בשרו" ר"ל שאר קרובו וכולל גם הקרוב על ידי אמצעי כמ"ש או "משאר בשרו ממשפחתו יגאלנו". וכן מה שכתוב "איש איש אל כל שאר בשרו לא תקרבו לגלות ערוה", מפני שיש בעריות מה שאינם "שארו" רק "שאר בשרו". ולכן במה שכתב "ונתתם את נחלתו לשארו הקרוב" דריש בבבא בתרא (דף קח) על האב. ושם (דף קט:) וממאי ד"שארו" זו האב? דכתיב "שאר אביך הוא" פירוש: מדקרא אחות אביו "שאר אביך" ר"ל שאינם "שארך", רק "שאר אביך", מכלל דהאב הוא "שאר" בעצם ולכן אוסר שאר האב. ומה שכתוב באחות אב "את שארו הערה" אינו מענין קורבה, רק מענין בשר כמו שכתוב "שארה כסותה" שפירשו בירושלמי (פרק אף על פי) ובבבלי (דף מז) על העונה ורצונו לומר קירוב בשר כמו שפרש"י שבת (דף יג) ובזה מדויק יותר מה שאמרו אין שארו אלא אשתו כי "שאר" סתם לא יאמר רק על הקרוב בלא אמצעי. וכן בתרגום יונתן בן עוזיאל כי אם לאנתתיה דקריבא לגופיה. אולם, לפי זה היה די שיאמר "כי אם לשארו" והייתי מרבה אשתו אחר שחוץ מן הששה קרובים אין עוד מי שיקרא בשם "שאר" סתם, רק אשתו. ולמה הוסיף "הקרוב אליו"? השיבו שבא להטיל תנאי להוציא הארוסה והגרושה. הארוסה עדיין אינה קרובה אליו. וז"ש "הקרוב" – ולא הארוסה. והגרושה נתמעטה מכינוי "אליו" כי יש הבדל בין "קרוב לו" ובין "קרוב אליו". שהעומד בקורבה נוכחיית יאמר "קרוב אליו" ומי שאינו בקורבה נוכחיית יאמר "קרוב לו" כמו שכתוב "קרוב לנו האיש" (רות) ובועז היה קרוב ונתרחק במיתת מחלון. וכן "ולפני מזה אלישיב הכהן...קרוב לטוביה" (נחמיה יג, ד) היה קרוב ונתרחק. ולכן בעצמיים הגיוניים יאמר "קרוב לו" – "קרוב ה' לכל קוראיו", "קרוב ליראיו ישעו" – כי אינו קורבה נוכחיית. ואם היה כתוב "הקרוב לו"

היה גם הגרושה בכלל, ובמה שכתב "הקרוב אליו" מוציא הגרושה. והרמב"ם (פ"ב מהל' אבל) ומדבריהם שיתאבל האדם על אשתו. ושם (פ"ב מהל' אבל ה"ז) אשתו של כהן מתטמא לה על כרחו ואינו מתטמא אלא מדברי סופרים. עשאוה כמת מצוה שאין לו קוברין ופירש מהרי"ק שהולך לשיטתו שכל מה שאינו מפורש בתורה קורא דברי סופרים. וכן דבר זה שיתטמא לאשתו אינו מפורש כי יש לפרש "כי אם לשארו" – כלל, ומפרש "לאמו ולאביו...". וכמו שפירש הראב"ע. וחז"ל הוציאו זה מיתור הלשון. וגם שמה שכתב עשאוה כמת מצוה הוא בקטנה שנישואיה דרבנן שעל זה נאמר זה ביבמות (דף פט), וכמו שהאריך בזה בקרבן אהרן. ומכל מקום דינו כדין דבר המפורש בתורה לכל דבר כמבואר בדברי הרמב"ן בעיקר השני למנין המצות, עיי"ש. ואין כאן מקום להאריך.

סימן ו

לאמו ולאביו: לפי הפשט אמר בדרך לא זו אף זו – אביו הוא רבותא יותר מאמו שהיא ודאי ואביו רק חזקה, דיש לומר דלמא לאו אביו הוא. (ואף שבצד זה אינו כהן ואינו מוזהר על הטומאה הא מכל מקום אינו מחויב להתטמאות). ולכן הוסיף דאף באביו, שהוא רק חזקה, הוא מצווה לטמא אליו וכופים אותו על כך. [כן פירש הרשב"א בתשובה ועיי' בסוף פרק יא דיבמות עוד תירוצים בזה]. ומוסיף "לבנו", אף שאינו חייב בכבודו. ומוסיף "לאחיו", אף שאינו קרוב לו כבנו. [ולכן בכהן גדול תפס להפך – "לאביו ולאמו לא יטמא" ורצונו לומר אף לאמו שכן דרך הכתוב לדבר לא זו אף זו כמו שבארנו בכמה מקומות]. אולם, חז"ל עבדי בזה צריכותא – יאמר לאמו ומה ת"ל לאביו וכולי. והוא על פי מה שבארנו (בסימן הקודם) ששם "שאר" בא רק על הקרוב בלא אצמעי. ואם כן כמו שלא פירש אשתו כן לא היה צריך לפרש יתר הקרובים, ולא יכתב רק אחד לבד והשאר נדע מכל שכן. ופירשו שצריך לומר אביו אף שהוא רק חזקה וצריך לומר אמו אף אם היא חללה. והיה יכול ללמוד אביו ואמו מקל וחמר מבנו ובתו רק ששם "בן" ו"בת" [הגם שבהבנה המדויקת הוא רק על בן קיימא הבונה בית אביו כמו שבארנו (תזריע סימן ד)] בכוונה המורחבת מצאנוהו בהשאלה גם על בלתי בן קיימא – "בני החי ובנך המת" וכיון שדבר פה מן המת נאמר שאף שהיה בלתי בן קיימא. לכן

אמר "לאביו ולאמו" שמבואר אצלינו שהשמות שבאו ביחד יש להם דימוי זה לזה והוא אחד מיסודות ההיקש, הרי מדבר בבני קיימא. וכן בדרך הזה יכול ללמוד בנו ובתו מקל וחמר מאחיו ואחותו רק שמלמד שדוקא אחיו ואחותו מן האב שיורש אותם דומיא דבנו ובתו. וכן אי אפשר ללמוד בנו מבתו ובתו מבנו שכל אחד יש להם מעלה – בנו חייב בו למולו וכולי כמו שכתוב בקדושין (דף כט), ובתו הוא זכאי במציאתה (כמ"ש בפרק ד דכתובות). וכן אי אפשר ללמוד אחיו מאחותו ובהפך כי אחותו דוקא קטנה, דהיינו בתולה, ואחיו בין גדול בין קטן. ועדיין יש לפלפל שיכתב אמו ונלמד אביו חזקה מבנו ובתו ושיהיו בני קיימא נלמד מן אמו. וכן שיכתב בנו לבד ונלמד שאחיו מן האב מן בנו, ובתו נלמד מן אחיו ואחותו. וכבר האריכו בזה הבונים כמו שהאריך בזה הרשב"א בתשובה סימן ??, ובשושנת העמקים בפתיחה, ובמה שכתבנו די לפי דרך חיבורינו הנוכחי.

סימן ז

ולאחותו הבתולה הקרובה אליו: הברייתא דפה מובאת ביבמות (דף ס) ואמר שזה דעת ר' מאיר ור' יהודה. ור' יוסי ור' שמעון דרשי, ל"אחותו הבתולה" – פרט לאנוסה ומפותה ומוכת עץ. "אשר לא היתה" – פרט לארוסה. "הקרובה" – לרבות ארוסה שנתגרשה. "אליו" – לרבות את הבוגרת. וכן ב'(?) יונתן בן עוזיאל דקריבא ליה ולא מארסא כדעת ר' יוסי ור' שמעון. כפי הפשט נראה דר' מאיר ור' יהודה דעתם שמוכת עץ בכלל בתולה ור' יוסי ור' שמעון סבירא להו שהיא בכלל בעולה. ואזלי לשיטתם דלקמן (סוף פרק א) "אשה בבתוליה" – פרט לבוגרת. ר' אלעזר ור' שמעון מכשירין בבוגרת. ומפרש ביבמות (דף נט) דמאן דאמר פרט לבוגרת, והוא ר' מאיר (והוא הדין ר' יהודה סתמא דספרא) סבירא ליה ד"בתולה" אפילו מקצת בתולין משמע. ור' מאיר סבירא ליה בכתובות (דף יא) דמוכת עץ דומה לבוגרת וכתובתה מאתים. וכן יסבור ר' יהודה. ולכן במה שכתוב "ולאחותו הבתולה" תפסו כפי הפשוט שמוכת עץ בכלל והוא הדין לבוגרת. ולדעתם מה שכתוב "הקרובה אליו" ר"ל כל ששוכנת עמו ביחד בבית אביה. ונכלל בזה ארוסה ובוגרת שעדן היא בבית אביה. ודייק במלת "אליו" שמציין הקרובה הנוכחיית (כנ"ל סימן ??) לכלול הבוגרת שהיא יותר קרובה

אליו מארוסה (שיש גם להארוס קורבה לענין הפרת נדרים) ובא לומר שלא נטעה ללמד מכהן גדול או מאונס ומפתה ששם מיעט בוגרת (כפרש"י ותוס' שם). ולפי זה מה שכתב "אשר לא היתה לאיש" אינו מלת התנאי רק מלת הטעם, שלכן יטמא לבתולה מפני שלא היתה לאיש. כי הבעולה כבר היתה לאיש בנשואין או בזנות שעל ידי כן הוכנה לו כמו שכתוב "ולו תהיה לאשה" ונתרחקה מעל אחיה. ור' יוסי ור' שמעון לשיטתם דסתם בתולה כל בתולים משמע ולא בוגרת והוא הדין מוכת עץ. לכן החזיקו כפי הפשט שמוציא מוכת עץ. ומ"ש "אשר לא היתה לאיש" הוא מלת התנאי למעט ארוסה. ומ"ש "הקרובה" – לרבות ארוסה שנתגרשה. ו"אליו" מרבה בוגרת" שהיא בקורבה נוכחיית עמו. והגם דבתולה שלמה משמע, הא רבי לה במלת "אליו". ומוכת עץ דאתעביד בה מעשה נתמעטה מן "בתולה". ובגמ' אומר שם דר' יוסי סובר בארוסה כר' שמעון ובמוכת עץ כר' מאיר. והקשה מנא ליה?. ומשיב מ"לא היתה לאיש". ומקשה והא אפיקתיה?. ומשני, חד מ"לא היתה" וחד מן "לאיש". ר"ל דר' יוסי קשיא ליה דהוה ליה לומר "אשר לא אורסה" למעט ארוסה שכן הלשון באונס ומפתה – "נערה בתולה אשר לא אורסה", ולמה תפס לשון "אשר לא היתה לאיש", שנופל גם על נשואה, שאין צודק פה, שכבר אמר "בתולה"? ומזה הוכיח שבא ליתן טעם כולל – בתולה שלא היתה לאיש, בין על ידי אירוסין בין על ידי אונס ופיתוי. שמצד האירוסין תפס לשון "הויה" ומצד הבעילה תפס "היתה לאיש" ולא "אשר לא אורסה" שעיקר הדיוק שם "איש" וללמד שאם היתה לדבר שאינו איש כגון מוכת עץ, מטמא לה. וי"ל שר' יוסי יסבור לענין שם "בתולה" כר' מאיר ור' יהודה שמקצת בתולים משמע. והנה הרמב"ם (פ"א מהל' נערה בתולה) לא חשב מוכת עץ בהדי הנך דאין להם קנס, וכן הסמ"ג לא חשבה. ואם כן דעתם כדעת הרמ"ה שהביא הטור (סימן קעז) דיש לה קנס וכמ"ש המשנה למלך (פרק יא מהל' אישות). ויקשה הלא מבואר בספרי (תצא סימן רמד) אין לי אלא בעולה. מוכת עץ מנין? תלמוד לומר "בתולה" – פרט למוכת עץ. הרי מבואר דמוכת עץ אין לה קנס. והמפרשים לא הרגישו בזה. אולם למה שכתבנו יש לפרש דר' שמעון סתמא דספרי לשיטתו דסבירא ליה שמוכת עץ אינה בכלל "ולאחותו הבתולה". והרמב"ם פסק (פ"ב מהל' אבל ה"ט) דמטמא

לאחותו מוכת עץ כר' יוסי. ואם כן למדינן משם דמוכת עץ בכלל בתולה. וכן פסק (פ"יז מהל' איסורי ביאה ה"יג) כר' מאיר ור' יהודה דכהן גדול לא ישא בוגרת ומוכת עץ. ולפי זה בתולה אפילו מקצת בתולין משמע, רק בכהן גדול כתיב "בבתוליה" ולכן שפיר פסק דיש לה קנס.

סימן ח

לה יטמא: כל מקום שבא מלת "כי אם" אחר שלילה, לא יכפיל את הפעל שנית – "לא אשלחך כי אם ברכתני", "אם תצאו מזה כי אם בבוא אחיכם הקטן הנה". ובמקום שכפל הפעל הוא מיותר ונדרש. וכן היה די לאמר "לנפש לא יטמא..כי אם לשארו..ולאחותו הבתולה". ולמה כפל פעל "יטמא"? וכללו רבותינו מפני שכל ציווי הבאה הפך האזהרה אינו מצוה רק רשות כמו "לא יגוש את רעהו...את הנכרי תגוש" פירושו מותר ליגוש, "לא תזבחנו..בשעריך תאכלנו" "רק את דמו לא תאכל על הארץ תשפכנו", "לא תאכל עליו חמץ שבעת ימים תאכל מצות" – רשות. "לא יבא אל תוך המחנה...וכבא השמש יבא" – רשות. וכמו שבארנו עוד ויקרא סימן ??. ולכן במקום שרצה להודיע שהוא מצוה וחיוב, לא הפך האזהרה לבד, כפל הפעל ובזה נדון כמשפט העומד בפני עצמו. ולכן אמר "לה יטמא", מצוה. וכמו שאמרו בסוטה (דף ג) לר' עקיבא. ועל זה מביא המעשה דיוסף הכהן ומובא בזבחים (דף ק). וכן עוד לקמן (סימן לו) על "כי אם בתולה מעמיו יקח אשה" – מצוה.

סימן ט

ולאחותו וכולי לה יטמא: הנה מה שבא פה הכינוי כפולה "לאחותו..לה" היא זרות בלשון [כמו שכתב הרד"ק במכלול (דף כט)] ונדרש תמיד שבא לדייק מלת "לה" – "לה" דוקא. והוציאו חז"ל הדיוק הזה בג' אופנים: (א) שידע שמטמא "לה", וממעט הספק, כגון שנתערב ולדה בולד חברתה או ספק בן ט' לראשון או בן ז' לשני שהיא ספק אחותו (ב) "לה" ולא לאחרים עמה (ג) "לה" ולא לחלק ממנה. וכל זה רצוף במלת "לה" כשבא בדיוק. ומה שכתב שאינו מטמא לאחרים עמה מפרש בנזיר (דף מב) דמיירי כשפירש מן המת דמוסיף טומאה בחבורין, עיי"ש. ומ"ש שאין אדם מטמא על אבר מן החי מאביו אבל מטמא הוא על עצם כשעורה גריס בגמ' נזיר (דף מג:) אבל

מחזיר הוא על עצם כשעורה רצונו לומר אם כבר נטמא לקבור את אביו וחסר ממנו עצם כשעורה, חוזר ומטמא לו וקוברה. ואף על גב שהיה חסר בעת הקבורה ברייתא זו ר' יהודה דסבירא ליה דמטמא לאביו אפילו הוא חסר, כן פירשו בגמ' שם. ומ"ש ר' יוסי אומר וכולי הרא"ש בהל' טומאה להרי"ף גריס ר' יהודה אומר וקאמר דכולה ר' יהודה הוא. שתחלה אמר דעל ידי חזרה חוזר ומטמא על עצם כשעורה אבל אינו מטמא עליו בתחלה בלא חזרה. ומ"ש מעשה דיוסף מובא במס' שמחות (פרק ה).

סימן י

לא יטמא בעל בעמיו: בפסוק זה נלחצו המפרשים. ואונקלוס תרגם מענין אדון וגדול, שלא יטמא הנכבד בעם. ועיין ברמב"ן. אולם המעיין במקרא יראה שסתם "בעל" הנאמר תמיד הוא על בעל האשה. והבא על ענין אחר בא בסמיכות תמיד – "בעל השור", "בעלי הבית" וכן "בעלי יהודה" היינו המושלים על יהודה. ובא על מי שיש לו קנין באיזה דבר חוץ מגופו או תכונה בגופו – "בעל שער" "בעל אף". ואם כן ממה שכתב "בעל" סתם מבואר כדברי חז"ל שקאי על בעל האשה. וכן פירשו הרשב"ם. ואחר שלמדו ממה שכתב "כי אם לשארו" שמטמא לאשתו, פירשו ביבמות (דף כב ודף צ) שהכתוב באר התנאי "להחלו", והלמ"ד הוא כמו למ"ד של "לנפש" – שלא יטמא הבעל אל האשה המחללת אותו, דהיינו לאשתו פסולה. שהגם שהוא אינו מתחלל, פירוש: שמורדת אותו מקדושתו כמו "את אביה היא מחללת", וזה פירוש משנה טו. והנה מלת "בעמיו" פרש"י כשהוא תוך עמיו, לאפוקי מת מצוה. אבל הלא כבר אמר זה "לנפש לא יטמא בעמיו"? ועל כרחנו פירושו שמה שכתב שני פעמים "בעמיו" בא אחד מהם להוציא אם יצא מן העם על ידי שפירש מדרכי צבור. וכמו שדרשו ביבמות (דף ??) ובכמה מקומות: "ונשיא בעמך" – בזמן שעושה מעשה עמך. ואמר שאף על פי שהיא "בעמיו" לא יטמא להחלו אם היא פסולה. מה שאין כן בשאר קרובים מטמא לפסולים, כל שלא פירשו מדרכי צבור דהיינו שאין שומרים החגים והמועדים ופורשים מדרכי ישראל כמו שכתוב ביורה דעה (סימן שמה ס' ע"ה). ועיין בסנהדרין (דף מז) וכן בתרגום יונתן בן עוזיאל לא יסתאב בעלה לאתתיה אלהן עד כשרא ליה. ברם לקריבא דאינין עבדין עובדי עמיה יתחל עליהון. ובמה

שכתוב "להחלו" – נהג מנהג כזה לא יכולתי לפרש לפי גירסת הספרים והגהתי ת"ל "להחלו", וכן מצאתי בפסיקתא זוטרתי, ורצונו לומר כי על הדרוש הא' היה ראוי לומר "לחללה", כי הוא אינו מתחלל רק האשה. ועל כן דרשו כונה שנייה שלא יטמא באופן שיחל כהונתו על ידי שאם מטמא למתים אינו כהן כמו שאמרו בפרק ז דבכורות והוא חולין. ורמז גם כן הדרוש שדרשו בנזיר (דף מג) "להחלו" – במי שאינו מחולל. יצא זה שמחולל ועומד דהיינו בזמן שמתעסק במת מותר ליגע במת אחר באותו שעה. והאזהרה הוא רק אם פירש מן המת שאז אינו מחולל והוא בקדושתו. וקאמר שם שדרוש זה מוכח ממה שכתוב "להחלו" ולא "להחל". וז"ש בזמן שהוא עמו הרי הוא חולין.

סימן יא

לא יקרחו קרחה בראשם: כבר התבאר (ויקרא סימן יג) דכל מקום שבא שם הפעל נוסף על הפעל יש בו טעם. ואחד מדרכי חז"ל בזה, שהשם הנוסף בא להגביל כמות הפעל. שהפעל "יקרחו" כולל הפעולה בכלל והשם "קרחה" מחלק, שיתחייב על כל קרחה בפני עצמה. [והיינו אם קרח חמשה קריחות בבת אחת אף בהתראה א'. ובזה אחר זה בחדא התראה תלוי בפלוגתת רש"י ותוס' במכות (דף כ). לרש"י ולג' אינו חייב אלא אחת. וכן משמע דעת הרמב"ם. ולדעת התוס' הוי כגופים מחולקים וחייב על כל אחת. והלשון שתפס חמש קריחות מורה בה' אצבעות ורומז גם כן מה שכתוב "לא יקרחה", בה' בסוף תחת וי"ו, כנמסר במסורה] ולהלן אמר "בנים אתם לה' אלקיכם לא תתגודדו ולא תשימו קרחה בין עיניכם למת" והיה משמע שכיון שהכהנים הוזהרו במצות יתירות הוסיף עליהם החומר בג' דברים: (א) שיתחייבו על כל קרחה (ב) "בראשם" שיתחייבו על כל הראש (ג) שהוזהרו אף שלא למת. אולם חז"ל קבלו שהכהנים וישראל שוים בלאו זה ומה שנאמר בא' מהן מלמד על השני [וכמ"ש בספרא ובספרי (ראה פסקא צו) ובקדושין (דף לו), מכות (דף כ)]. וזה מבואר לפי מה שכתב הרמב"ם (פרק יב מהל' עכו"ם) שטעם האזהרות האלה שלא להתדמות לעכו"ם. ואמר שם אין מגלחים פאת הראש כמו שהיו עושים עובדי עכו"ם וכהניהם. ושם (ה ז) דרך כהני עכו"ם להשחית זקנם. ושם (הלכה יג) וכשם שהיו הכותים שורטים בבשרם על מתיהם כך היו חובלים לעצמם

לעכו"ם וכולי מבואר שהכל משום מנהג העכו"ם. וכבר ידעו חכמים שלא היה מנהגם לקרוח לעכו"ם רק למת בלבד מפני הצער, והיה דרכם לקרוח בכל הראש, וכמו שנמצא מנהג זה בדברי הנביאים - "כי כל ראש קרחה" (ירמיה מה), "וכל ראשיהם קרחה" (יחזקאל ז':י"ח) וכן עמוס ח ומיכה א. ומוכרח שמה שכתוב "בין עיניכם" לאו דוקא כי קרחה זו שהיה להם לאות לזכר צערם ומותם קרוי "בין עיניהם" כמו "לזכרון בין עיניך". וכן מה שכתוב בכהנים הוא על המת, שבענין טומאת הקרובים מדבר פה. ואמר אף שהותר להם לטמאות לקרוביהם ולהתאבל עליהם [וכמ"ש הרמב"ם בספר המצות (מצוה לז) שלומדים האבלות מדין טומאה] בכל זאת, לא יקרחו עליהם בדרך שהעכו"ם עושים. ואין לפרש שאסור להם לקרוח משום לתא דעבודת גלולים, שלא נמצא חק זה לעכו"ם, רק למת לבד. ורק בשריטה וגדידה נמצא חק זה לעכו"ם וכמו שיתבאר בסימן הבא. וע"כ לא יכלו לחלק ביניהם וקבלו הגזירה שוה מהלשון השוה בשניהם - "לא תשימו קרחה" "לא יקרחו קרחה". והמבאר שכתב בזה שהכהנים הוזהרו על הקרחה ביחוד משום שכך היה מנהגם לעכו"ם, הוא טעות שרק בגדידה כתב הרמב"ם זה, ורק בגדידה בכלי שהיה המנהג כן לעכו"ם. ובזה שוו כהנים וישראל, ואין להאריך יותר.

סימן יב

ובבשרם לא ישרטו שרטת: גם בזה כפל שם הפעל על הפעל לחייב על כל שריטה ושריטה כנ"ל בסימן הקודם. ולהלן אמר "שרט לנפש לא תתנו בבשרכם". ובארו חכמים שאזהרת שניהם שוה כי השריטה לא היתה נוהגת בין העכו"ם רק למת, ובהכרח שגם הכהנים לא הוזהרו בזה רק למת. וכן למדנו מה שכתוב שם "ושרט" ממה שכתוב כאן "ישרטו שרטת" לחייב על כל שריטה, עיין מה שכבתנו שם (סימן עה). והרמב"ם (פרק יב מהל' עכו"ם הי"ג) כתב גדידה ושריטה אחת היא. וכשם שהיו הכותים שורטים בבשרם על מתיהם מפני הצער כך היו חובלים לעצמם לעכו"ם שנאמר "ויתגודדו בחרבות כמשפטם", גם זה אסרה תורה שנאמר "לא תתגודדו" אלא שעל המת בין שרט בידו, בין בכלי, חייב. לעכו"ם בכלי חייב מלקות, בידו פטור. וזה ממה שאמרו בגמ' מכות (דף כב) לר' יוסי דגדידה ושריטה אחת היא והשריטה לא

היה נוהג רק למת בלבד אבל הגדידה בכלי היה נוהג בין לעכו"ם [וכמו שאמרו בספרי (ראה פסקא ??) שלא תתגודדו כדרך שאחרים עושין שנאמר "ויתגודדו בחרבות כמשפטם"], בין למת [כמו שכתוב "ולא יתגודד ולא יקרח להם" (ירמיהו טז ו)]. ולכן למת אסור שריטה וגדידה ולעכו"ם רק גדידה. וכיון שפה תפס "שריטה" על כרחנו הוא למת, וזה מופת למה שבארנו בסימן הקודם.

סימן יג

קדושים יהיו לאלקיהם: אחר שהזהיר את ישראל בכלל שיקדשו את עצמם מטומאת המאכלות (סוף שמיני) ומאיסורי העריות ויתר התועבות (בפר' קדושים) ודבר אליהם בנוכח – "קדושים תהיו", הזהיר את הכהנים בקדושה יתירה נוסף על קדושת ישראל ודבר בלשון נסתר – "קדושים יהיו", שהוא האזהרה לבית דין שישגיחו על זה ויכריחו אותם אל קדושה זו להזהר מן הטומאה והקרחה והשריטה. ובאר הטעם כי "אשי ה'.." ר"ל שזה הסיבה הגורמת שמוכרחים להתקדש בקדושה עליונה כי הם משרתי אלקינו. ומ"ש "הם מקריבים", שכפל מלה שתחת הגוף עם כינוי הגוף שבפעל ובא תמיד לדייק, רצונו לומר הגם שגם הלוים נבחרו לשרת את ה', הם מובדלים מהם שמקריבים על גבי המזבח והלוים הם רק לשיר ולשמר משמרתי. ומה שכפל שנית "והיו קדש" פירושו שישארו בקדושתם לעולם, אף שיפסלו מן העבודה על ידי מום, לא תבטל קדושתם. כי פעל "היה" משמש על תחלת ההויה ועל הקיום. ולכן "תהיה" מורה תמיד העיכוב (כמו שכתבנו באילת השחר סימן תר). ופה שנכפל "קדושים יהיו..והיו קדש" על כרחנו שבא הפעל השני על הקיום, שישארו קדש בכל אופן.

סימן יד

אשה זונה: שם "זונה" הבא בתנ"ך הוא על המפקרת עצמה לזנות ולרוב בא השם הזה בזונה תחת בעלה ובזונה נכרית. ועל פי זה דעת חכמים שהוא רק גיורת ומשוחררת שזנתה בגיותה ושנבעלה בעילת זנות. ויש בזה ב' פירושים: לדעת רש"י יבמות (דף סא) והרמב"ם (ריש פי"ח מהל' איסורי ביאה) היינו בעילה האסורה. והתוס' והרא"ש חולקים שדוקא חייבי כריתות או לנכרי ועבד, אבל חייבי לאוין דתפסי ביה קדושין לא הוה זונה. ובמקום אחר בארתי שגם להתוס' והרא"ש לוקה מקרא ד"כי תהיה

לאיש זר" כמ"ש ביבמות (דף סט) אף לרבא שאין לוקין על גילוי מלתא כמ"ש התוס' סוף פרק ד' אחין (דף לה ד"ה אעפ"י) אליבא דרבא שלוקין [ודלא כהב"ח במה שכתב לתרץ קושיית הב"י בסימן ו] והרא"ש עצמו כתב (פ' הבע"י דין ו) דכהן הבא עליה לוקה מקל וחמר מגרושה דגלוי מלתא בעלמא. וצריך לומר שהנפקא מינה בין שיטת רש"י לשיטת התוס' והרא"ש בהנך לאוין שאינם פסולי קהל דהנך דחשב בברייתא דמרבי מ"לאיש זר" פסולי קהל נינהו, ואכמ"ל. ודעת ר' אליעזר שכל המפקרת עצמה אף לאיש אחד נקרא זונה כמו "אל תחלל את בתך להזנותה", עיין מה שכתבנו שם. ודעת ר' יהודה שפירושה שהיא זונה אצל בעלה הכהן דהיינו איילונית שביאתו עליה היא זנות כמו שכתוב "הזנו ולא יפרוצו" כיון שאינה להולדה.

סימן טו

וחללה: עיקר שם "חללה" מענין "חול" והוא דבר שראוי להיות קדש מתולדתו ויצא לחולין. וזה זרע הכהן שראוי שיהיה קדש כאביו והרי הוא חול שכל זרעו אין להם דין כהונה. וזה שארמו בגמ' (קדושין דף עז) בפירוש ברייתא זו איזו היא חללה מוזכרת? שלא היה לו שעת הכושר כלל, כל שנולדה מן פסול כהונה. ומפר' לשון מוזכרת דהיינו שעיקרה מדברי תורה ואינו צריך לפירוש דברי סופרים. כי הגם שגם אלמנה לכהן גדול וזונה וגרושה לכהן הדיוט נעשית חללה בביאתו, עליה אין נופל שם "חול" כי אם היא בת ישראל לא היה עליה קדושה מעולם. וגם ר"ל שעיקר חללה הנזכר בתורה הוא מ"ש "ולא יחלל זרעו", מה שאין כן מה שהיא עצמה מתחללת, לא נזכר בביאור רק נלמד פירושו מדברי סופרים כמו שיתבאר (בסימן לד).

סימן טז

ואשה גרושה מאישה: כבר בארנו (באילת השחר כלל סג) שדרך הלשון להזכיר התואר בלא מלת "איש" כמו "צדיק" "חסיד" "גבור" "חכם". וכן בלא מלת "אשה", וכמו שכתוב "אלמנה וגרושה". ולמה הוסיף "ואשה"? מזה הסמיכו החליצה, שאינה גרושה אמיתית, רק אשה גרושה שהיבם מיאן לקחתה. וכן הוא בתרגום יונתן בן עוזיאל. וכבר אמרו (בקדושין דף עח ויבמות כד) שהיא אסמכתא ר"ל שמה שגזרו חכמים על החלוצה אינו סותר לפשט המקרא כמו שבארנו ענין זה (באילת השחר

כלל רלו). ואמר שאין לעשות אסמכתא כזו על צרתה דכתיב "גרושה מאישה" וזו נתגרשה מן היבום על ידי צרתה, לא על ידי יבמה.

סימן יז

אשה גרושה מאישה: הוסיף "מאישה" להוציא אם נתגרשה מאיש אחר שלא תפסי קדושין בה. וזה מובא ביבמות (דף צב) ושם אמר דרוש אחר: אפילו נתן לה גט ממנו ולא התירה לשום אדם – פסלה מן הכהונה. וזה שכתוב "מאישה" – אפילו לא נתגרשה אלא מאישה לבד. וזה ריח הגט שפוסל בכהונה. (ומובא עוד ביבמות דף נב ובגיטין דף עב).

סימן יח

לא יקחו ואשה גרושה מאישה לא יקחו: למה כפל פעל "לא יקחו"? ומבואר אצלינו שפעל הנכפל בא להורות שבא בדיוק ובא ללמד שהגם שאף היא מוזהרת, אין אזהרתה מצד עצמה רק מצדו. וכמו שאמרו ביבמות (דף עד) כל היכא דהוא מוזהר, היא מוזהרת. וכל היכא דהוא לא מוזהר, היא לא מוזהרת עד שגם מה שהיא מוזהרת הוא מצד ש"לא יקחו" הם. ומדיוק הזה ידעינן שהיא מוזהרת גם כן שאם לא כן למה כפל "יקחו"? לשתוק מיניה ונדע שרק לדידיה אזהר. כך נראה לקרב דרוש זה אל הפשט.

סימן יט

וקדשתו: בא הציוי אל אחרים שיקדישוהו בעל כרחו ויכריחוהו להתנהג בקדושת הכהונה. וביבמות (דף פח:) מפרש למה צריך קרא לזה, עיי"ש. ובאר הסבה לזה מצד שמקריב לחם אלקיך. ומה שכפל עוד "קדוש יהיה לך" מלת "יהיה" מורה על הקיום שישאר קדוש אף שנעשה בעל מום ופסול מלהקריב. וכבר דרש כזאת בפסוק ו' ושם הזהיר על הטומאה, ופה על מה שכתוב שלא יקח זונה וחללה שזה קדושה אחרת מובדלת מיתר העם בענין הנשואין. ומה שסיים בלשון רבים – "מקדישכם" ואמר מקדישכם בנוכח, מורה שדבר אל כלל ישראל והבית דין בראשם שהם ישגיחו על זה שכן בכל מצות שדבר אל הכלל והפרט בא האזהרה גם לבתי דינים בל יעלימו עיניהם.

סימן כ

ובת איש כהן כי תחל לזנות: כל מקום שבא פעל נסמך אל פעל בדרך המקור בשימוש הלמ"ד בא להגביל את הפעל הראשון כידוע. ובמה שכתב "אל תחלל את בתך להזנותה" פירשו בספרא שם שהוסיף פעל "להזנותה" מפני שמפעל "אל תחלל" נוכל לפרש בל יוציאנה לחולין על ידי שישיאנה ללוי ולישראל וכדומה. ומה שלא אמרו כן גם כאן, שמלשון "כי תחל" נאמר אם יצאה לחולין על ידי שנשאת לישראל או לפסולי כהונה עד שנעשית חללה, מזה ראיה שדעתם שפעל "תחל" הוא מבנין הפעיל. כי הרד"ק במכלול שער דקדוק הפעלים (דף קמה:) ובשרשיו (שורש חלל) נסתפק במלה זו. כי אם היא מההפעיל היה צריך לומר אות איתן בקמץ כמו "אָחל גדלך" או בפת"ח כמו "לא יַחֵל דברו" "ולא אַחֵל את שם קדשי" שבא בפת"ח להפרידו מן לשון התחלה. ואם היא מהנפעל היה ראוי תֵּחַל בפת"ח החי"ת כמו "כי איך יֵחל" (ישעיהו סז). ודעת חז"ל שמשמש בבנין הפעיל ור"ל שתחל את אביה על ידי זנות [וכן דעת הראב"ע. והטעם נ"ל כי מדינו היה ראוי להיות איתן העתיד בציר"י כמו הבינינו (כמו "הנני מסב כלי המלחמה" "מחל להרע") ונשתנה לקמ"ץ להבדילם מעתידי הקל בנחי פא יוד כמו שבאר הבחור (עיקר ח סימן ו). וכיון שפה הוצרך להשתנות להבדילו מן לשון התחלה, לא הקפיד לשנותו לצירי כדינו] ובזה לא יכלו חז"ל לומר שאם יכתב "תחל" נטעה אם התחללה על ידי ביאת פסולי כהונה, כי פה בא בהפעיל – שחללה את אחרים. ועל זה השיבו שאז נפרש שחללה את השבת. ובסנהדרין (דף נא) מקשה על זה חללה שבת, בת סקילה היא?! ומשיב דאתיא כר' שמעון דסבירא ליה שריפה חמורה ונטעה דבת כהן דינה חמור יותר , דאף שהכהן שחלל שבת בסקילה יש לומר דכהן הותרה שבת אצלו לגבי עבודה.

סימן כא

כי תחל לזנות את אביה היא מחללת: כבר בארנו בסימן הקודם שמלת "תחל" היא פעל יוצא מבנין הפעיל ופירושו שמחללת את אביה. ואם כן מה שאמר "את אביה הוא מחללת" מיותר, שכבר נדע מן "תחל" שמחללת אחרים שהיא אביה בהכרח. ופירשו שלכן פרט "את אביה היא מחללת" לרמז שאינו מדבר בפנויה ולמען נדמה

הלשון עם מה שכתוב בפ' תצא "כי נבלה עשתה בישראל לזנות בית אביה" שמדבר בזנות עם זיקת הבעל. [ודבר זה ימתק היטב על פי מה שהעיר הרלב"ג שבכל חייבי מיתות אמר הכתוב תחלה "מות יומת" כמו "מות יומת עם הארץ ירגמוהו באבן" "מות יומת דמיהם בם" וכאן סתם ואמר "באש תשרף". לפי שבכל מקום יאמר תחלה שפלוני חייב מיתה ואחר כך יאמר באיזה מיתה יומת, לא כן פה שמדבר מדבר שחייב מיתה אפילו בישראל שהוא ארוסה או נשואה שהן בסקילה ובחנק, לא היה צורך לומר "מות יומת", כי זה פשוט, רק שבאש תשרף, שדינה בשריפה. ואם כן מה שכתב "את אביה היא מחללת" היא תחת מה שכתוב תמיד "מות יומת" ר"ל הלא חייבת מיתה גם בישראל מצד שמחללת כבוד אביה (כמ"ש בפר' תצא על כיוצא בזה) ופה נשתנה דינה שבאש תשרף.] ובארו עוד שצריך לכפול שנית "היא מחללת" הגם שכבר אמר "כי תחל", שפירושה שמחללת את אביה כנ"ל, מפני שאז נטעה שמלת "את אביה" נמשך על פעל "לזנות", לא על פעל "תחל", ונפרש שתחל במה שתזנה את אביה ושמדבר שזנתה עם אביה דוקא. לכן הוסיף "היא מחללת" להמשיך מלת "את אביה" למטה, לא אל פעל "לזנות". וז"ש או אינו אומר אביה וכולי. וכל זה מובא בסנהדרין (דף נ:). ופירשו שמ"ש יכול אפילו פנויה הוא כר' אליעזר דפנוי הבא על הפנויה מקרי זנות. ומ"ש או אינו אומר אביה אלא להוציא כל אדם פי' שלפי טעות זה לא נדרש דרשא ד"הנה"/"הנה" "זימה"/"זימה" לחיוב שריפה על בתו, כמו שבארנו בפ' קדושים (סימן ??).

והנה הלא יש לומר שמה שרמז במה שכתב "את אביה היא מחללת" על מה שכתוב "לזנות בית אביה" מדבר רק בנערה המאורסה כמו שם. ומנין להביא גם בוגרת נשואה? תלמוד לומר "ובת כהן". נראה פירושו שבכל הפרשה לא החזיר שם "כהן", רק דבר בכינוי, כי הכל חוזר על מה שכתוב בראש הפרשה "אמור אל הכהנים", ולמה החזיר פה שם "כהן"? והיה לו לומר "ובתו כי תחל לזנות". ומבואר אצלינו בכל החיבור הלז שכל מקום שהחזיר את השם וכפלו בא לדייק את השם ביחוד. שאם היה אומר "ובתו" נאמר שמדבר רק בנערה ארוסה. ולזה אמר "בת איש כהן" לדייק את השם שהיא שם כולל – כל שהיא בת איש כהן דינה כך, וגם נשואה ובוגרת נכנסת בשם "בת איש כהן" ולמד כי כולם דינם שוה. כן נראה פירוש הברייתא כפי הפשט

וכפי דרכינו בחיבור הלז. אמנם, בסנהדרין (דף נא:) מביא דבר זה בשם פלוגתא דר' ישמעאל ור' עקיבא. ור' ישמעאל השיב לרבי עקיבא אי מה להלן נערה והיא ארוסה אף כאן נערה והיא ארוסה! אמר ליה ר"ע ישמעאל אחי בת-"ובת" אני דורש. אמר ליה ר' ישמעאל וכי מפני שאתה דורש בת-"ובת" נוציא לזו בשריפה?! ... ור' ישמעאל האי בת-"ובת" מאי דריש ביה? לכדתני אבוה דשמואל בר אבין לפי שמצאנו שחלק הכתוב בזכרים בין תמימים לבעלי מומין, יכול נחלק בבנותיהם?... תלמוד לומר בת-"ובת". ור' עקיבא מ"הם מקריבים והיו קדש" נפקא וכולי. מבואר שדרש זה מן הוי"ו של "ובת" ואיך נוציא דרשות כאלה מן הוי"ו??? אולם הדבר בנוי ומשוכלל על חוקי הלשון כי מבואר שכל הענינים המחוברים בווי החיבור כולם ענין אחד מקושר זה לזה כמו שבארנו בכמה מקומות. ובכל דבר שהיא ענין אחד אין דרך המליצה לחזור השם בכל פעם, רק ירמזנו על ידי הכינוי כנודע. אמנם כשמתחיל ענין חדש, נפסק מן המאמר שלפניו, אז דרך הלשון לחזור השם שנית ולא יסמך על מה שהזכירו בענין שלמעלה הנפרד מענין הזה. והנה המאמר "ובת איש כהן כי תחל לזנות" יש לומר שהוא נפרד מן המאמר הקודם, שעד עתה למד הנהגת הכהנים וקדושתם ועתה נפסק הענין ומתחיל ענין חדש מנושא אחר שהוא דין בת כהן. ולפי זה אין ראיה ממה שהחזיר השם "בת איש כהן" ולא אמר "בתו" בכינוי, אחר שהוא ענין מפורד משל מעלה. רק זה היה נכון אם היה אומר "בת איש כהן" בלא וי"ו, שאז היה ענין בפני עצמו. אבל אחר שאמר "ובת", בוי"ו, הוא ענין מחובר, ואם כן השם "איש כהן" מיותר כי היה יכול לומר בכינוי ובא לדייק את השם – כל שהיא בת כהן בכל אופן כנ"ל. וגם ר' ישמעאל דורש מה שהוכפל השם "בת איש כהן" הגם שהענין מחובר לשלמעלה, ומפרש שבא לרבות כל שהיא בת איש כהן, אף שאינו כהן כשר לעבודה כגון שהוא בעל מום. וביבמות (דף סח ודף סט ודף פז) דרש על מ"ש "ובת כהן כי תהיה לאיש זר" וכן "ובת כהן כי תהיה אלמנה וגרושה" אשכחן כהנת. לויה וישראלית מנין? כדאמר ר' אבא אמר רב בת-"ובת", הכא נמי בת-"ובת". ומקשה כמאן? כר' עקיבא דדריש ווין. אפילו תימא רבנן! כולה "ובת" קרא יתירא הוא פירוש: שגם מה שכתוב "ובת כהן כי תהיה לאיש זר" וכן "ובת כהן כי תהיה אלמנה" שם "בת כהן" מיותר,

שהיה לו לומר "וכי תהיה", ששם דבר מן בת כהן – "וכהן כי יקנה נפש קנין כספו" שמדבר באשת כהן כמו שיתבאר (בסימן פז) וכ"ש מ"ש "ובת כהן כי תהיה אלמנה" שמיותר דהא בבת כהן מדבר. ולכן דרשו שבא השם כפול לרבותא, שגם בבת כהן נוהג דבר זה, וכל שכן בלויה וישראלית שזה אחד מן הכללים בשם הנכפל. והמקשה חשב שזה דומה לדרשת ר' עקיבא על "ובת איש כהן כי תחל לזנות" שדרש גם כן מן כפילות השם ושם הוצרך לדיוק מפני שהמאמר מחובר בוי"ו שזה מעיד שהוא ענין אחד עם של מעלה ומן הוי"ו החיבור הוציא לדרוש יתור השם. וז"ש כמאן כר' עקיבא דדריש ווין. והשיב שזה אין דומה לשם. כי במ"ש "ובת איש כהן" דבר תחלה מכהן ואחר כך מבת כהן, והשם "בת" אינו מיותר רק שם "כהן" שהיה לו לומר "בתו" בכינוי ובזה צריך להוכיח מן הוי"ו אחר שהם נושאים מפורדים – תחלה דבר מכהן ואחר כך מבת כהן. לא כן במה שכתוב "ובת כהן כי תהיה לאיש זר" וכן "ובת כהן כי תהיה אלמנה" שכל השם מיותר, כי בבת כהן דבר עד הנה ואין צורך כלל לראיה מן הוי"ו. ובזה בודאי השם מיותר שהיה לו לומר "וכי תהיה" ונדרש לכולי עלמא, אף למי שלא ישקיף לחבר ענינים מפורדים על ידי הוי"ו ולדרשם, כי פה הוא ענין אחד לכולי עלמא. והבן היטב כי הם דברים נכוחים.

סימן כב

ובת איש כהן: הנה רוב שמות התואר יבואו בלא מלת "איש" כמו "כהן" "צדיק" "חכם". וכל מקום שהוסיף המתואר "איש" יש בו טעם. ופירשו חז"ל מפני ששם "בת" יבא לפעמים לציין הקנין הנמצא בה כמו "בת יהודה" "בת נדיב" "בת גדוד" "בנות השיר" "בת בליעל". וכן יש לומר "בת כהן" הוא תואר עצמה, שהיא יש לה שייכות בכהונה. ונטעה להוציא אם נתחללה מן הכהונה כגון שנשאת לנתין ולממזר, או אף בנשאת ללוי וישראל, כיון שאין לה חלק בתרומה בחיי בעלה. ומפרש בגמ' (סהנדרין דף נא) דיש לטעות בהכי משום דסלקא דעתך אמינא כי תחל לזנות אמר רחמנא הני מילי היכא דקא מתחלי השתא אבל הא כיון דקא מתחלא וקיימא מעיקרא דאמר מר בת כהן כי תהיה לאיש זר כיון שנבעלה לפסול לה פסלה, ללוי ולישראל נמי ושבה אל בית אביה כנעוריה מכלל דכי איתא גביה לא אכלה אימא לא תידון בשריפה,

קמ"ל. ר"ל להכי כתב "בת איש כהן" שבזה אי אפשר לפרש כלל מלת "בת" כמו "בת חיל" "בת נדיב" על קנין הכהונה שנמצא בה, רק בת איש כהן, שאביה כהן, אף שהיא אין לה שום חלק בכהונה.

סימן כג

את אביה היא מחללת: בפירוש דברי ר' אליעזר פלפלו בגמ' (סנהדרין נא) ולכל אופן ס"ל כרבנן דאית להו דארוסה בסקילה ונשואה בשריפה. ולשון הברייתא מסיק רבינא שצריך לומר בהפך – עם אביה בסקילה ועם חמיה בשריפה. ופירושו: ארוסה, שהיא ברשות אביה, היא בסקילה. ונשואה, שברשות חמיה, בשריפה. ועיין בירושלמי שפי' כדשלח רבין אבל בשינוי כפי שהיא בבבלי, ואכמ"ל.

סימן כד

היא מחללת באש תשרף: כבר בארנו שמלת "היא" "הוא" "הם" שבאים נוספים על סימן השם שנכלל בפעל באו תמיד לאיזה דרשה. והיה לו לומר "את אביה מחללת". ודריש רק היא מפני שמחללת דינה בשריפה, ולא הבועל. וממילא אמרינן דאין הזוממין בשריפה משום דכתיב "כאשר זמם לעשות לאחיו" ולא לאחותו כמו שאמרו בסנהדרין (דף נב ודף צ).

סימן כה

והכהן הגדול מאחיו: אם יציין ערך היתרון בהפלגה שאין למעלה ממנו (זופערלאטיף - superlative) יציינו לפעמים בשימוש הב' – "היפה בנשים" "הנה אלפי הדל במנשה". ולפעמים בשימוש המ"ם – הכהן הגדול מאחיו, פירוש: מכל אחיו. ועל זה אמר שיהא גדול מאחיו בנוי בעושר וכולי. אולם על זה היה יותר לומר "הגדול באחיו" שזה מציין תמיד ההפלגה בתכלית. כי "גדול מאחיו" יאמר לפעמים על יתרון מעט גם כן כמו "ואולם אחיו הקטן יגדל ממנו". לכן הוציאו עוד כוונה שניה שבא מ"ם השימוש גם מצד הוראתה השניה שיגדלוהו משל אחיו (ובברייתא זו מובא יומא דף יט, הוריות דף ט, חולין דף קלד). ובילקוט גריס תחת "במראה", "במדה". ובתנחומא כתב בחמשה דברים...ובשנים, סמך על הה"א.

סימן כו

אשר יוצק על ראשו שמן המשחה ומלא את ידו: הנה מה שכתב "ומלא את ידו" הוא וי"ו המחלקת שמשנגנז שמן המשחה נתרבו בבגדים לבד, וכמו שלמד (אחרי סימן עט) ממה שכתוב "אשר ימשח..ואשר ימלא", עיי"ש. אולם למה אמר זה? והלא כבר ביאר במקומו איך מושחין ואיך מחנכין את הכהן גדול?! פירשו חז"ל משום דכתיב "שבעת ימים ילבשם הכהן" והוא הדין דמשיחה שבעה, דאתקיש משיחה לריבוי. לכן מלמדנו שבדיעבד די אפילו בריבוי יום אחד או במשיחה יום אחד שעל זה אמר שדי אם "יוצק על ראשו" אף פעם א'. וכן למד כזאת בכ' אחרי שם לענין עבודת יום הכפורים. ובריית דשם מובא ביומא דף ה. וצריך לומר שם נתרבה יום אחד ונמשח יום אחד (עיי"ש בספר פני יהושע וכמ"ש הרמב"ם (פ"ד מהל' כלי המקדש) ופה למד לענין שנוהג בו כל מצות כהן גדול.

סימן כז

את ראשו לא יפרע ובגדיו לא יפרום: דעת ר' מאיר ש"לא יפרום" קריעה גמורה, כדרך שאר אדם, אבל פורם מלמטה מקמי שפה שאינו קריעה אצל יתר בני אדם. ודעתו בנוי על ההבדל שיש בלשון בין **קריעה** ל**פרימה** [שבארתי בסדר שמיני (סימן ל)]. ש"קריעה" כולל כל מקום ובכל אופן שיקרע אבל הפרימה היא רק הקריעה במקום השפה, שקורע את האימרא, ודוקא בבית הצואר למעלה, עיי"ש. ומזה מוכיח שלא הוזהר רק מלפרום, לא מלקרוע למטה מקמי שפה, שאם כן היה לו לתפוס לשון "קריעה" ללמד שגם בזה אסור. ור' יהודה חולק עליו וסבירא ליה שאינו בפריעה ופרימה כל עיקר. וסוף דברי ר' יהודה חסרין בספרים וצריך להגיה כמו שסיים בגמ' הוריות (דף יב:) וז"ל אילו נאמר "ראש לא יפרע ובגד לא יפרום" הייתי אומר בראש ובגד של סוטה הכתוב מדבר. ת"ל "את ראשו לא יפרע ובגדיו לא יפרום" שאינו בפריעה ופרימה כל עיקר דברי ר' יהודה. ודברי ר' יהודה מבוצרים על הכלל שכתבתי (בסדר תזריע סימן קעד) שהגם שיש הבדל בין פרימה וקריעה במה שקריעה כולל כל קרע אף כל שהוא ואף בכל מקום, בכל זאת במקום שנזכר הפעול אחריו – "ויקרע את בגדיו" – היינו קריעה גמורה כדרכו, עיי"ש. ואם כן אין ראיה ממה שכתב כאן

"לא יפרום" ולא כתב "לא יקרע" שרק פרימה אסור וקריעה מותר שגם אם היה כתוב "בגדיו לא יקרע" היה גם כן פירושו קריעה גמורה שכיון שכתוב הפעול קרע בגדיו היא כדרך קריעת בגדים הנוהג. אולם שעדיין יש להשיב אם איתא שגם קריעה למטה מקמי שפה אסור, היה לו לכתוב "לא יקרע" סתם. שקריעה שלא בא הפעל אחריו כולל אף קרע כל שהוא, ומדלא כתב הכי וכתב "בגדיו לא יפרום" יש ראיה לר' מאיר שקרע כל שהוא מותר. על זה השיב אם היה כתוב "ראש לא יפרע ובגד לא יפרום" ר"ל בלא הכינוי והוא הדין אם היה כתוב "לא יפרע ולא יפרום" סתם בלא הפעול הייתי טועה לפרש שלא יפרע ראש הסוטה ולא יקרע בגדיה [כמ"ש במשנה שהכהן סותר שערה ואוחז בבגדיה אם נקרעו נקרעו...והייתי מפרש שמזהיר שהכהן גדול לא יפרע ראשה] ואם כן מוכרח לכתוב "ראשו לא יפרע ובגדיו לא יפרום", הפעול עם הכינוי. ועתה גם אם היה תופס לשון קריעה פירושו כלשון פרימה כיון שמוכרח לכתוב "בגדיו לא יפרום" ואם כן אין ראיה להתיר קריעה למטה. וז"ש ת"ל את ראשו לא יפרע ובגדיו לא יפרום" שאינו בפריעה ופרימה כל עיקר.

סימן כח

ועל כל נפשות מת לא יבא: מה שכתב "על כל נפשות מת" ולא אמר "על כל מת" דרש ר' עקיבא שבא לרבות על רביעית דם שהוא הנפש (כנ"ל סימן ??). וממה שכתב "נפשות" בלשון רבים ו"מת" בלשון יחיד מוכיח שרביעית דם משני מתים מטמא באהל. וכמו שאמרו בסנהדרין (דף ד), עיי"ש. ומה ששינה ואמר "לא יבא" ו"לא יטמא", למדו שחייב על ביאה באהל המת ועל טומאת נגיעה. ויצויר שיתחייב על שתיהם כפי שצייר בנזיר (דף מג) שנכנס בשידה תיבה ומגדל או דעייל כשהוא גוסס, דטומאה וביאה בהדדי קאתיין. ולמד מכהן גדול שהוא הדין בכהן הדיוט חייב על טומאה וביאה כי לשון "לא יטמא" שוה בשתיהם. ולמדנו שבכל אופן שמטמא חייב, בין על ידי אהל, בין על ידי נגיעה. והנה ממה שכתב "על כל נפשות מת לא יבא" כולל גם הקרובים, כי על הרחוקים אינו צריך קרא דלא גרע מכהן הדיוט, ולמה פירש "לאביו ולאמו לא יטמא"? על כרחנו בא לדיוק שרק לאביו לא יטמא, אבל מטמא למת מצוה. כן פירשוהו בנזיר (דף מז:). והרא"מ הקשה הא לר' עקיבא צריך "על

כל נפשות" לרביעית דם משני מתים. ונדחק לישב. והקרבן אהרן האריך שברייתא השנייה ר' ישמעאל הוא שדרש דם המת מן "במת בנפש" וחולק על ר' עקיבא בחולין (דף ??). ואני תמה על השרים האלה שלא עיינו בסוף שיטת הגמ' בנזיר שם שאחר כל הפלפול מסיק בדף מט "ועל כל נפשות מת לא יבא" למה לי? "על כל" – לאפוקי רחוקים. "מת" – לאפוקי קרובים. "נפשות" – לאפוקי רביעית דם שיצא משני מתים שמטמא באהל. הרי נסתר כל מ"ש בזה מדברי הסוגיא עצמו, עיי"ש, ודוק.

סימן כט

ומן המקדש לא יצא: פי' לדעת ר' מאיר שלא יצא מעניני המקדש ר"ל לא יניח עבודתו ולצאת. אבל לא אסר לו היציאה בהחלט דאם כן לא ילך גם לביתו. והכי מפרש בסנהדרין (דף יט) לר' מאיר מקדושתו לא יצא. ולכן מתיר ללכת אחרי המטה מרחוק. ור' יהודה סבירא ליה דגם זה אסור ופירש שלא יצא אחרי המטה דאגב מרירות לב, ישכח ויטמא את עצמו. ועיין מה שכתבנו בפר' שמיני (סימן כ).

סימן ל

ומן המקדש לא יצא ולא יחלל: פשטות הכתוב שאם יצא יחלל מקדש אלקיו על ידי שמניח עבודתו ויוצא. אבל חז"ל פירשוהו בהפך – שאם לא יצא, לא יחלל. והוכיחו מזה (בזבחים דף טז) דאונן מחלל עבודה מדכתיב "מן המקדש לא יצא ולא יחלל" הא אחֵר שעבד אונן, חלל. והוא דבר תימא! מנא ליה לעזוב פשט הפשוט?! וכבר תמה הרמב"ן בזה שברייתא זו סותרת לברייתא הקודמת שדריש שביציאתו מן המקדש יחלל והוא אזהרה שלא יצא, וכאן דריש שהיא נתינת רשות שאינו צריך שיצא. ועוד, שלפי הדרש הראשון יחויב שיפורש בין בשעת עבודה בין שלא בשעת עבודה ולפי הדרש השני הוא דוקא בשעת עבודה. ועל ידי זה כתב הרמב"ן שדרשה ראשונה אינו מעיקר הכתוב אלא מדבריהם. ואני תמה, הלא הדרשה הראשונה היא כפי הפשט – שלא יצא שעל ידי כן יחלל – שכן מפורש לשון כזה בכל מקום. וגם מ"ש הרא"ם ובעל קרבן אהרן בזה לא ישביעו נפש שוקקה. אולם, דבריהם דברי אלקים חיים משוכללים על היסוד שהנחתי בפר' שמיני (סימן לא), שמצינו שהכתוב יציין האזהרה התולדיית פעמים במלת "פן" – "ולא תגעו בו פן תמותון", "ואל ידבר עמנו אלקים פן נמות".

ופעמים במלת "לא" – "וכסה ענן הקטרת..ולא ימות" וכדומה. ושם בארתי כי לרוב יצדק מלת "פן" בתולדה שאחר תנאי הבא במלת "לא". ומלת "לא" יבא לרוב בתולדה שאחר תנאי הבא בחיוב. וכן אם התולדה מחויבת מצד עצמה, למשל, שמוכן למות ונתן תיקון שלא ימות, בא מלת "לא". ואם התולדה אינה מחויבת מצד עצמה ומודיע עתה כי על ידי שלא יעשה כפי שצוה ימות בא מלת "פן", עיי"ש באורך. ולפי זה היה ראוי שיאמר פה "ומן המקדש לא יצא פן יחלל" מצד שדבר בשלילה. ומצד שהלא זה שיחלל המקדש בצאתו אינו דבר מחויב מעצמו ואינו תיקון שעל ידי שלא יצא יתקן החילול, והוה ליה לומר "פן יחלל" להודיע שעל ידי היציאה יתחדש שיחלל את מקדש אלקיו. ולכן חדשו חז"ל שכהן אחר שעבד מחלל עבודה ולכוונה זו השניה בא מלת "לא" תחת מלת "פן" להודיע שהכהן גדול אם לא יצא לא יחלל. ולפי זה הדרש הראשון שדרש שלא יצא אחר המטה כדי שלא יחלל המקדש בצאתו הוא כפי הפשט, והדרש השני שאם לא יצא לא יחלל, ושאחר אם יצא – חלל, היא לפי הדרוש שמוכרח על ידי ששינה ואמר מלת "לא" במקום מלת "פן". והוא ממש כפי שני הדרושים שנמצאו בפ' שמיני על "ובגדיכם לא תפרומו ולא תמותו" שהוציא גם כן ממה שבא מלת "לא" תחת מלת "פן" שאחֵר שלא פרע חייב מיתה, והודיע שהם אם לא יפרומו לא יהיו חייבים מיתה. וגם שם נדחק הרמב"ן ויתר מפרשים ושם כתב הרמב"ן שדרוש זה שאחר שלא פרע ופרם חייב מיתה הוא אסמכתא. ופה כתב שהדרש הראשון שלא יצא אחר המטה הוא אסמכתא. ראה כי לא שמר בזה חוקי הלשון והדקדוק. ולפי חוקי הלשון אין דבריו מוסכמים זה עם זה. ות"ל מקום הניחו לי לעמוד על אמיתת כונת חז"ל ולגלות כוונתם כפי האמת לאמתו.

סימן לא

כי נזר שמן משחת אלקיו עליו: "שמן משחת אלקיו" היא מה שנמשח בשמן המשחה כמו "כי שמן משחת ה' עליכם" (ויקרא ט':ט') ובני אהרן נמשחו (כמ"ש צו סימן מא שנמשחו על ידי הזיה) והוסיף "כי נזר שמן" לכלול גם הכהנים בבית שני שלא נמשחו, רק היה נזר אלקים על ראשם שהוא ציץ הזהב, נזר הקדש, ונזר הקדושה והפרישות כמ"ש בנזיר "כי נזר אלקיו על ראשו". ומ"ש "אני ה' " להגיד מה גרם כי

מצדו ית יוצר הנפשות ואלקי הרוחות בחר בו להקדישו קדש קדשים כפי ערך נפשו העליונה וקרבתו לאלקים בקדושה עליונה ונשגבה.

סימן לב

והוא אשה בבתוליה יקח: מבואר אצלינו שכל מקום שכפל מלת הגוף על סימן הגוף הנכלל בפעל בא לדייק או למעט או ליחד איזה דבר, שהיה לו לומר "ואשה בבתוליה יקח". ובארו חז"ל בספרא, מובא בירושלמי הוריות (פרק ג), שבא מלת "והוא" ליחד את השם שהזכיר בראש הענין. כי מלת "והוא" ר"ל הוא הנזכר למעלה. כי במה שכתב "הכהן הגדול מאחיו אשר יוצק על ראשו שמן המשחה" נכלל גם משיח מלחמה כמ"ש בהוריות (דף יב:) על מה שנאמר שם וכולן אין נוהגים במשיח מלחמה חוץ מה' דברים האמורים בפרשה – לא פורע ולא פורם ואין מטמא לקרובים ומוזהר על הבתולה ואסור באלמנה. מנא הני מילי? דתנו רבנן "והכהן הגדול מאחיו" – זה כהן גדול. "אשר יוצק על ראשו שמן המשחה" – זה משיח מלחמה. "ומלא את ידו ללבוש את הבגדים" – זה מרובה בגדים. על כולם הוא אומר "ראשו לא יפרע וכולי" יכול יהיו כולם מקריבים אוננים? תלמוד לומר "כי נזר שמן משחת אלקיו עליו" – עליו ולא על חבירו. ואחר שחלקו הכתוב יכול לא יהא מצוה על הבתולה? ת"ל "והוא" והכי פירושו: שבמה שכתוב "והכהן הגדול מאחיו וכולי" נכלל גם המשיח מלחמה שהומשח בשמן המשחה. אמנם במה שכתב "כי נזר שמן משחת אלקיו עליו" אין משיח מלחמה בכלל, וזה מבואר על פי היסוד שבארנו בסדר ויקרא (סימן רנח) שלא נמצא שם "אלקים" בכינוי אל היחיד, רק אל הנזיר והכהן גדול והנביא שהיו מיוחדים בקדושה ובקורבה לאלקים מזולתם, ואל המלך לבדו שאין עליו אלא ה' אלקיו. ומזה הוכיח שם שמה שכתוב "אשר נשיא יחטא" אינו נשיא שבט, רק מלך, כי לא נמצא כינוי "אלקיו" אל שום שר ומושל רק אל המלך לבדו, עיי"ש. ואם כן במה שכתב בטעם שמקריב אונן משום שנזר אלקיו על ראשו לא נכלל משיח מלחמה שלא יבא עליו שם "אלקים" בכינוי כיון שהכהן גדול הוא על גביו וגבוה ממנו בענינו. ואם היה כתוב "ואשה בבתוליה יקח" היה נמשך על הפסוק שלפניו שמדבר רק בכהן גדול לבדו. וכן היה נכלל גם המלך והנזיר שנמצא שמיחס אליהם

שם "אלקיו" בכינוי. והנזיר גם כן "נזר אלקיו עליו" והמלך שמן משחת אלקיו עליו אבל היה מוציא המשיח מלחמה. לכן אמר "והוא" שנמשך על הנושא הנזכר בראש הענין שכולל גם המשיח מלחמה ומוציא מלך ונזיר דהא אמר "הכהן".

סימן לג

אשה בבתוליה: מפרש ביבמות (דף נט) שר' מאיר סבירא ליה דסתם "בתולה" אינו מוציא הבוגרת דהא מצאנו "נערה בתולה", מכלל דיש בתולה בוגרת. ואם כן מה שכתוב "בבתוליה" בכינוי היינו בכל הבתולים הראוים לה ולהוציא בוגרת שכלו בתוליה. ור' אלעזר ור' שמעון סבירא להו דסתם "בתולה" היינו נערה בתולה. ואם כן כינוי "בתוליה" היינו בתולים שיש לה בפרטות אף שאינם בתולים הראוים לכל הבתולות, אזלינן בתרה שהיא מצד בגרותה אין לה יותר. ושם אומר דלר' מאיר "בבתוליה" מוציא רק אם נבעלה כדרכה. ולר' אלעזר ולר' שמעון מוציא גם נבעלה שלא כדרכה. שלר' מאיר הב' היא ב' הזמן כמו "בנעוריה" ור"ל בעת בתוליה היינו בעודה בימי הבתולים, לא בבגרותה, ואינו מוציא נבעלה שלא כדרכה. ולר' אלעזר ור' שמעון אי אפשר לומר כן דהא מכשירין בבוגרת. ופירוש "בבתוליה" עם בתוליה, ואם כן צריך שיהיו קיימים גם שלא כדרכה, ועיין מה שכתבנו למעלה (סימן ז).

סימן לד

אלמנה וגרושה וחללה זונה: הנה הסדר הראוי היה ראוי להיות בהפך – "זונה וחללה גרושה אלמנה", מן החמור אל הקל והיה מוסיף רבותא שכן סדר הכתוב תמיד לומר לא זו אף זו כמו שכתבנו בכמה מקומות, וכן סדרם בכהן הדיוט. ולמה שינה הסדר? בארו חז"ל משום דגרושה אין צריך לומר, דהיא כל שכן מאלמנה, ולא בא רק להקל עליה דאף גרושה אין זרעו ממזרים, רק חללים. ואם כן יש רבותא בגרושה על אלמנה. ובמה שכתבו שהייתי טועה שזרעו מגרושה ממזרים הוא משום דסתמא דספרא, ר' יהודה, סבירא ליה כר' עקיבא דיש ממזר מחייבי לאוין (עי' יבמות דף מט) חוץ מחייבי לאוין דכהונה דכתיב "ולא יחלל" – חלולים הוא עושה ולא ממזרים (כמ"ש בפרק אלו נערות). ואם לא כתוב "גרושה" לא יהא קאי עלה מיעוט ד"לא יחלל" והוה אמינא שדינו כשאר חייבי לאוין. אולם מה שכתב שלא יכתב אלמנה אי אפשר

לפרש שלא יכתב כלל, דהא צריך ללאו, דמן "כי אם בתולה מעמיו יקח" לא נדע כי אם עשה, ולא נדע אלמנה מן האירוסין שידעינן רק מגרושה בהיקש כמו שאמרו ביבמות (דף נט). רק פירוש הספרא שאלמנה היא רבותא שזרעה חללים ובגרושה מוסיף שאינם ממזרים, רק חללים. ועיקר דבריו לתרץ סדר הלשון שתפס "אלמנה וגרושה" ולא בהפך. ומה שכתב איזו חללה? כל שנולדה מפסולי כהונה כבר עמד על זה הקרבן אהרן, הלא כבר אמר כן בכהן הדיוט?! והרא"ם כתב ע"ד רש"י שכתב בכהן הדיוט שנתחללה בביאת אחד מן הפסולים ובכהן גדול כתב שנולדה מפסולי כהונה משום דבכהן גדול ליכא למימר שנתחללה בביאת אחד מן הפסולים דאם כן היל"ל "בעולה". ועין במשנה למלך (פרק ?? מהל' איסורי ביאה הלכה ב). ובפרט שלר' עקיבא אין איסור חל על איסור ולא חל איסור חללה על אלמנה וגרושה. ולדעת הטור דלא חשב רק כהן גדול הבא על אלמנה וכולי ולא חשב בעולה, וכמ"ש בספר עצי ארזים (סימן ז סקכט), עיי"ש. ועם העיון יש הבדל בין החללה הנולדה מאיסורי כהונה שעיקרה מדברי תורה כמו שאמרו בקדושין, ובין שנתחללה על ידי ביאת פסול. שהחלל הנולד מפסולי כהונה כזר לכל דבר כמו שאמרו ביבמות (דף עד), ולענין אכילת תרומה אזהרתיה מ"כל זר לא יאכל קדש" וחייב מיתה. אבל החללה שנתחללה על ידי ביאת פסול אינה כזרה גמורה ואזהרתו לענין תרומה מן "בת כהן כי תהיה לאיש זר" (כמ"ש בפרק ו מהלכות תרומות הי"ז) ואין בה רק לאו לאכילת תרומה (כמ"ש בפי"ט מהל' סנהדרין) שחשב זר שאכל תרומה בכלל חייבי מיתה וחללה שאכלה תרומה בכלל הלוקין. ור"ל חללה שנתחללה על ידי ביאת פסול. וע"כ שפיר דייק שאין חלל אלא שנולדה מפסולי כהונה שזה חלל גמור ולאו זרעו דאהרן הוא. ואין כאן מקום להאריך יותר. ואמר דמה שכתב "זונה" לבסוף משום דמיותר באמת לגזירה שוה ועל כרחנו בא מלת "זונה" בלא וי"ו החיבור שתדמה עם מלת "זונה" שבכהן הדיוט, שציון הגזירה שוה היא דימוי המלות. וכן כל "זונה" שבתורה מלא וי"ו, ושני אלה חסרים מטעם זה. ובקדושין (דף עח) אמר בדרך אחר דשם למ"ד קדושין תופסים בחייבי לאוין.

סימן לה

את אלה לא יקח: כבר בארנו (צו סימן כג) דכינוי הרומז – "זה" "זאת" "אלה" בא תמיד למעט, רק אלה ולא אחרים. ופירשוהו בספרא (מובא ביבמות דף ??) שבא למעט שרק אלה לא יקח כדי שלא יחלל זרעו אבל מביאת הנדה אינו מחלל זרעו אף על גב דיש לומר מקל וחמר דכל שכן, כיון שחייב כרת, שמחלל זרעו והוא הדין שהיא מתחללת. ואמר שם דר' אליעזר בן יעקב הוא.

סימן לו

כי אם בתולה מעמיו יקח אשה: כבר בארתי זה (למעלה סימן ח) שכל מקום שבא מלת "כי אם" אחר שלילה אין דרך לכפול את הפעל שנית. ובמקום שכפל את הפעל פירשוהו חז"ל שבא לומר שמה שכתוב "כי אם" אינו רק הפך האזהרה, רק שהוא מצוה בפני עצמו, שעל זה אומר "יקח אשה" שמצוה לקחתה, עיי"ש. ועל כן אמר שנית "כי אם בתולה", וכבר אמר "והוא אשה בבתוליה יקח" וגם כפל, בעבור הדרוש בסימן שאחרי זה (דומה לדברי הראב"ע) ובעבור הדרוש (שבסימן לח).

סימן לז

בתולה מעמיו: סתם ספרא ר' יהודה דאמר בת גר זכר כבת חלל זכר. ומפרש (ירושלמי פרק א דבכורים ובבלי פרק עשרה יוחסין) דכתיב "בתולות מזרע ישראל" – עד דאיכא כל זרע מישראל ר"ל זרע האב, שהוא העיקר. וכן מ"ש "מעמיו" היינו מזרע האב. ובכל זאת אין צריך שיהא גם מן האם דכתיב "מעמיו" – אפילו מקצת עמיו כמו שאמרו ביבמות (דף עז)

סימן לח

יקח אשה: מלת "אשה" מיותר. ופירשוהו חז"ל (מובא ביבמות דף סא) מפני שלקיחה באשה יאמר על הקדושין כמ"ש "כי יקח איש אשה" אין קיחה אלא בכסף (קדושין דף ד) ועל הנשואין כמו שכתוב "אשר ארס אשה ולא לקחה". וכשיאמר "בתולה יקח" יכלול שניהם, שגם בעת הלקיחה אחר האירוסין תהיה בתולה. אבל בכל מקום שאומר "יקח אשה" או "ולקחה לאשה" הוא על תחלת האירוסין דוקא, שמארסה שתהיה אשתו, לא על הקיחה לרשותו אחר שהיא אשתו וארוסתו מכבר. ואם כן במה שכתוב "יקח אשה" ידעינן שכל שתחלת האירוסין היה בהיתר שאז היה כהן

הדיוט ונתמנה אחר כך לכהן גדול מותר לקחתה לרשותו. אמנם לקיחת היבמה נקרא בשם "יקח אשה" כדכתיב "ולקחה לו לאשה ויבמה", ואף שעשה בה מאמר מקודם, המאמר אינו מועיל ביבמה מדאורייתא.

סימן לט

ולא יחלל זרעו: ולמדו חז"ל (מובא בקדושין דף עז) שגם היא מתחללת ועיקר הדבר למד מקל וחמר – שאם הולד מתחלל כל שכן האשה שעשתה עבירה. והגם שהאיש אינו מתחלל, אין ראיה, שהוא אינו מתחלל בשום מקום אף בא על שפחה ונכרית. אבל היא מתחללת בביאת פסול כמו שכתוב "כי תהיה לאיש זר". ואם נפשך לומר "לא יחלל" ר"ל שתרצה לדחות הקל וחמר ממה שכתוב "לא יחלל זרעו". על זה משיב שגם חילול האשה במשמע שנתחללה מכשרותה. שהגם שעיקרו הונח על הולד (כנ"ל סימן טו) בכל זאת יונח גם על האשה מצד חילול הכשרות, לא מצד חילול הקדושה.

סימן מ

ולא יחלל זרעו בעמיו: מלת "בעמיו" מציין שישאר חילול זה בעמיו לעולם, שבניו ובני בניו הזכרים בתם מחוללת אף שנשאו בת ישראל, כי מלת "בעמיו" מציין רק הזכרים שהם העם, לא הנקבות. מה שאין כן בתו החללה שנשאת לישראל, בתה כשרה לכהונה כי כתוב "זרעו בעמיו" ר"ל הזכרים. ומזה למד ר' יהודה שבת גר זכר כבת חלל זכר כי כתוב גם כן "בתולה מעמיו יקח" היינו שיהיה אביו מישראל, לא גר. וגם שם עיקר הקפידה על האב, לא על האם כמו שבארנו למעלה "מעמיו" – להביא בת גיורת עמונית שכשרה לכהונה, כי "מעמיו" היינו הזכרים שבעמיו.

סימן מא

איש מזרעך: כבר התבאר (ויקרא סימן י) ההבדלים שבין שם "אדם" לשם "איש". ש"אדם" הוא שם העצם ונקרא בו מיום הולדו, ו"איש" הוא שם התואר לפי שניו. והקטן לא נקרא "איש". וזה שכתב הא תינוק פסול אף על פי שהוא תמים. ובכל עבודת הקרבנות כתוב "הכהנים" או "בני אהרן" שאינו מוציא קטנים, רק מפה למדוהו. ומאמר זה מובא בחולין (דף כד), ועיי"ש.

סימן מב

אשר יהיה בו מום: כבר התבאר (תזריע סימן ב) שיש הבדל בין שימוש מלת "כי" לשימוש מלת "אשר". שבכל מקום שבא שימוש מלת "כי", כמו בזיבה ונגעים, מציין מלת התנאי – מכאן ולהבא – וממעט לפני הדיבור. אבל מלת "אשר" מציין הקנין הנמצא בעצם ואף שהיה בו מום קודם מתן תורה או קודם שנעשה בן י"ג. וממה שכתוב "אשר יהיה", לשון הויה, מורה על הקביעות, אף שהוא בו מתחלת ברייתו. ואף שבגמ' זבחים (דף קב) בעל מום מעיקרו מנין? וכן ברמב"ם (פרק ו מהל' ביאת המקדש) אחד שהיה בו מום מתחלת ברייתו ואחד שנולד לו אחר כך, משמע שיותר יש לפסול מום מברייתו – זה לפי האמת אחר שלמדנו פה שאין חילוק ביניהם.

סימן מג

לא יקרב: הנה נכפלו פה הדברים כמה פעמים. כאן אמר "לא יקרב להקריב לחם אלקיו", ובפסוק יח "כל אשר בו מום לא יקרב", ופסוק כא "כל איש אשר בו מום לא יגש להקריב את אשי ה' ". עוד שם "לחם אלקיו לא יגש להקריב". – הרי נכפל ד' פעמים. ושני פעמים כתוב "לחם אלקיו", ופעם אחד "את אשי ה' ", ופעם אחד סתם "לא יקרב", ושני פעמים תפס "לא יקרב", ושני פעמים תפס "לא יגש". ובארו חז"ל כי שם "לחם" בעצם יצדק על התמידין שהם בדמיון הלחם שהיא הסעודה הקבועה מיד בבקר ובערב. ולכן אמר עליהם "את קרבני לחמי לאישי". ובמה שכתוב פעם א' "לא יקרב להקריב לחם אלקיו" נפרש על התמידין. לכן אמר שנית – "לחם אלקיו לא יגש להקריב" שבהשאלה יבא שם "לחם" גם על סעודה בלתי קבועה ויבא גם על שאר הקרבנות הקבועים בזמנים כמו מוספי שבת ויום טוב וראש חדש שקרוים גם כן "לחם" כמו שכתוב (במדבר כח כד) "לחם אשה ריח ניחח לה' על עולת התמיד יעשה". וזהו שכתב שאר כל הקרבנות מנין? ת"ל שוב לחם. והטעם ששינה ואמר שם לשון "לא יגש" מפני שיש הבדל בין לשון "הקרבה" ובין לשון "הגשה". "הקרבה" הוא בדבר שעומד קרוב שם בקביעות, ו"הגשה" היא גם לפרקים. ואצל קרבנות משמש תמיד לשון "הקרבה", ורק כשתי מקומות יאמר "בגשתם אל המזבח". וממה שכתב "לא יגש" מוסיף אף דברים שאינם קבועים למועדים כמוספים, רק באים לפעמים

על ידי חטא או נדבה כמו אימורי קדשי קדשים ואימורי קדשים קלים. ועל זה אמר "לחם אלקיו לא יגש להקריב" – אף בדרך הגשה, ומלמד שכולל ב"לחם" גם אימורים וחלבים שקרוים גם כן "לחם" כמ"ש בספרא (ויקרא דבורא דנדבה סוף פרק יט) "לחם אשה לה' " – למד על החלבים שהם קרוים "לחם". וז"ש (במשנה ד) מנין אימורי חטאת וכולי ת"ל "לא יגש להקריב". ומ"ש "כל איש..בו מום לא יקרב" בא לרבות את הדם, שלא יפול עליו, לא לשון "לחם" ולא לשון "אישים", רק "הקרבה" סתם שבא על עבודת הדם כמו שבארנו בסדר ויקרא (סימן ??) [רק מה שהביא פסוק "ויקריבו בני אהרן את הדם" צריך עיון ששם מדבר בהולכה או קבלה, כי ההזיה היה על ידי אהרן עצמו, ופה ודאי מדבר מן הזריקה שהיא עבודה תמה, לא מקבלה והולכה שאינם עבודה תמה] ומה שכתב "לא יגש להקריב את אשי ה' " – מרבה הקומץ והלבונה והקטורת וכולי שלא יפול עליהם שם "לחם" רק שם "אישים" שנקטרים על האש. ובמה שכתוב "לא יגש" ולא בלשון "לא יקרב" מרבה אף הגשה בעלמא בדברים שאין חייב עליהם מלקות מפני שאינם עבודה תמה. וטעות סופר נפל בספרים וצריך למחוק ההקטרות וההזיות ולהכניס תחתיהם הפתיתות והמליחות (כמו שחשב בפרק יד דזבחים משנה ג), והוא הדין מסדר את השלחן ומטיב את הנרות שחשב שם [ושם נשמט מולק וכבר עמדו בזה התוס' סנהדרין (דף פה ד"ה היוצק)] ומכאן הוציא הרמב"ם מה שכתב (בהל' ביאת המקדש) שבעל מום אינו חייב רק על עבודה תמה, שלא גילה הכסף משנה מקורו. ולא כקרבן אהרן שכתב משום דלא בלל ולא יצק כשר ולפי דבריו על קמיצות ומליקות חייב, וזה אינו. וכבר השיגו המשנה למלך (פרק ט מה' ביאת מקדש הלכה י). ולמ"ש המשנה למלך (פרק פ מהל' תמידין ומוספין הלכה י) שי"ל לדעת התוס' דבעל מום חייב מלקות אף על עבודות שאין זר חייב עליהם מיתה, שכן במשנה ג' פרק יד דזבחים לא הזכיר בעל מום. אף הוא עצמו לא הסכים בזה ולכאורה הלא לר' יהודה לקמן (פ"ג משנה ו) דבעל מום במיתה ממילא דינו כזר שעל עבודה שאינה תמה באזהרה. ואחר שסתם ספרא ר' יהודה, יש לקיים סברת הקרבן אהרן. אך ז"א דגם לר' יהודה יהיה הפי' יכול חייב על כולם מיתה, ולכן העיקר כמו שכתבנו.

סימן מד

כל איש אשר בו מום: פירש הרמב"ן ז"ל בפרשיות של מעלה אמר דבר אל אהרן ואל בניו לפי שמצוה על הקרבנות שהיא להם לתפארת אבל בפרשה זו המדברת על המומין, אילו אמר "אל אהרן ואל בניו" היה צריך לומר "איש מכם לדורותיכם" והיה גנאי לאהרן, כי אהרן קדוש ה' לא יהיה בו מום. ובספרא אומר "כל איש" מה ת"ל? לפי שנאמר זרע אהרן, אין לי אלא זרעו. אהרן עצמו מנין? ת"ל "כל איש". וכן בצרעת וזוב תפס ?? זרע אהרן ורק ברמז דרש אהרן עצמו מן "והוא צרוע או זב".

סימן מה

כי כל איש אשר בו מום: הנה כפל זה בפרשה זו חמשה פעמים – פסוק יז אמר "אשר יהיה בו מום" ופה "אשר בו מום" ובפסוק כא "כל איש אשר בו מום מזרע אהרן" ושם "מום בו וכולי" ובפסוק כג "לא יגש כי מום בו" ויש על זה חמשה דרשות: שמה שאמר "אשר יהיה בו מום" יש לומר מום קבוע שאין לו רפואה, לכן אמר שנית "אשר בו מום" בלא מלת "יהיה" שממה שאמר תחלה "אשר יהיה" ואמר שנית "אשר בו" ידעינן שמרבה אף מום עובר, שאין לו הויה בקביעות. ומ"ש "כל אשר בו מום מזרע אהרן" מרבה (פרק ג משנה א) יתר מומין שלא נחשבו כאן. ומה שכתוב שם "מום בו" ממעט (שם משנה ו) יוצא דופן וטריפה. ומה שכתוב "לא יגש כי מום בו" ממעט שם פרט לשעבר מומו.

סימן מו

איש עור: שם "עור" כולל בין משתי עינים בין מעין אחד, דהא מצאנו "ואת עיני צדקיהו עור", "השוחד יעור עיני חכמים" – ממה שכתב "עיני" מבואר שיש עור בעין אחד. וכבר בארנו (באילת השחר כלל סג) כי בתוארים המיוחדים לא יזכיר שם "איש" כמו "עור" "פסח" "צדיק" "חכם" וכדומה. והוסיף שם "איש" הגם שאין עינו עורת, רק שהאיש הוא עור, שאינו רואה כגון החרוור הקבוע שהם טפות לבנות בעין או מים היורדים אל תוך העין ומונעים הראות (וכדמפרש לה במשנה ג' פ"ו דבכורות). וז"ש ת"ל "איש עור". וכיוצא דרש בספרי (תצא סימן רעז) "ואם איש עני הוא לא תשכב בעבוטו" – עשיר מנין? ת"ל "איש עני" שמלת "איש" המיותר מורה הגם שאינו עני כתואר "עני" הידוע רק שהאיש חסר לו העבוט, לא מצד העוני עצמו.

סימן מז

או פסח: שם "פסח" כולל בין ברגלו אחת בין בשתי רגליו אחר שמצאנו (שמואל ב ט יג) "והוא פסח בשתי רגליו" [וזה ההבדל בין **פסח** ובין **צולע**. שהצולע הוא על ידי שנשמט הירך והולך על צלע אחת. והפסח דולג. ונכה רגלים הוא דוקא על ידי הכאה אבל הפסח יהיה גם מתולדה]. ומבואר אצלינו שבכל מקום שיכול לדבר בוי"ו המחלקת ותפס מלת "או" בא לדרשה, ובמקום שדבר בחלוקה בא מלת "או" להראות שמדבר בחלוקה המינית. שאם היה אומר "עור ופסח וחרום" היה רומז רק על שם הפרטי אבל במה שכתוב מלת "או" מדבר בהבדל המינים, וכל הקרוב אל פסח נכנס בגדרו וכמו שבארנו (באילת השחר כלל ריד). ואם כן כל שינוי שיש ברגלו נכנס תחת מין "פסח" ומרבה רגלו חלולה [פירש הרמב"ם (פרק ח מהל' ביאת מקדש) שאמצעה גבוה מן הארץ ונמצא כשעומד עומד על עקבו ועל אצמעות רגלו, ועיין בתוס' בכורות דף מה ד"ה בעל] ועקומה ודומה למגל, כן הובא בתוספתא דבכורות ומפ' בר"מ שם שנמצא פס רגלו שיש בו האצבעות עד עקבו כאילו הם שני ראשי הקשת.

סימן מח

או חרום: פירוש – שחוטמו שקוע. החוטם נקרא "אף" ו"חרון". נקרא "אף" על שהיא צורת הפנים, ונקרא "חרון" ו"נחיר" על שמשם נתגלה הכעס. ובהיותו שקוע ואינו אף ר"ל צורת הפנים, ואין בו רק הנחירים נקרא "חרום", ושרשו "חר", שכן בהרבה פעלים יתלו בם המ"ם לשם דבר כמו "פדיום" "שלשום", פלוני פלמוני המדבר. וכן מן "ערה" – "ערום", מן "צל" – "צלם"/"צלמון"/"צלמות", מן "רז" – "ירזמון עיניך" (איוב טו, יב), "שלוה"/"שלום", "שפה"/"שפם", מן "פיח" – "פחם" לגחלים, "נח" – זה ינחמנו, "כלאב" – כלם אב (ברכות ד) וכדומה. וממה שכתב "או חרום", שמלת "או" מורה חלוקה המינית כמו שכתבנו בסימן הקודם, מרבה כל המין כגון סולד ונוטף ר"ל ארוך תלוי למטה כמ"ש בבכורות דף מג. ור' יוסי מפרש חרום כפירוש הרמב"ן מלשון "ויחרם את עריהם" שנשחת צורת פניו וכן תרגם יונתן דלקי בחוטמיה, וכן סתם במשנה וכן הביא רש"י בפירושו. ורבנן אמרו לו הפלגת יותר מדאי, והרמב"ם לא פסק כר' יוסי.

סימן מט

או שרוע: מלשון "כי קצר המצע מהשתרע" – הארכת הרגל יותר מן הצורך על ידי שנשמטה יריכו [עי' תוס' בכורות דף מ ד"ה שנשנטה] וכן הוא בתרגום יונתן דאשתמיט יריכיה. וממה שכתב "או שרוע" שמדבר בחלוקה המינית כנ"ל מרבה כל מין שרוע והיינו פיקה היוצא מגודלו ר"ל חתיכת בשר עגול (פרק ט דבכורות משנה ו), או עקבו לאחוריו עד שהשוק באמצע רגלו. ומה שאמר פרסתו רחבה פירש בערוך רחבה ועשונה [ומשונה(?)], וכ"מ ברמב"ם. ורש"י ורע"ב פירשו בדרך אחר, עיי"ש.

סימן נ

או איש אשר יהיה בו שבר רגל: שם "שבר רגל" הוא שנשברה רגלו וממלת "או" שמורה על חלוקה המינית מבואר שכל מין שבר, אף שנשבר אצבעו. ויש לומר שרק אם נשבר, לא אם הוא מתולדה שאינו נכלל בלשון "שבר". אבל ממה שכתב "איש אשר יהיה בו שבר" משמע שאין עיקר הקפידה על שבירת הרגל והיד, רק על האיש שנמצא בו מום זה. ואין חילוק בין אם הוא על ידי שבירה או מתולדה. וז"ש הקשן (מובא בבכורות דף מה) פירושו: "המקיש בקרסוליו, והעקלן – כל שמקיף פרסותיו ואין ארכבותיו נוגעות זו בזו, והקולבן פרש"י פיקא יוצאת מגודלו, וצריך עיון דאם כן היא בכלל "שרוע". ובקרבן אהרן פירש שרגליו מהופכים. ובמה שכתב "או שבר יד" מבואר גם כן על דרך זה. ובגמ' שם צריך להגיה או קליטות למעלה מן הפרק – פסול. חתכה – כשר. "מנין"?! והאמרת "כשר"?! אלא "ולא חתכן מנין?" ת"ל "או שבר יד" ר"ל שקשיא ליה על מה שאמר מנין על חתכה כשר ומשיב שמ"ש מנין מוסב על הצד הראשון בלא חתיכה.

סימן נא

או גבן: מענין "גבות עיניו" שהם גבנוני העינים ומלת "בעינו" מוסב גם על "גבן" והשם התואר "גבן" מורה שיש לו גבינים הרבה כמו "איש שעיר" "איש שמן" וכדומה. וממ"ש מלת "או" שהוא חלוקה המינית מרבה כל השייך למין ההוא כגון שיש שינוי אחר בגבינים. ומה שכתב אין לו גבינים וכולי זה גבן האמור בתורה כן הוא במשנה (בכורות משנה ג). ומפרש בגמ' זה מדרש "או גבן" ר"ל שזה אינו "גבן" בלשון בני אדם, רק גבן האמור בתורה, שכיון על כל המין כמו שמורה מלת "או". ולשון הרמב"ם

(פרק ח הלכה ד) אינו מדוקדק היטב, עיי"ש. ור' חנינא פירש "גבן" מענין גב האדם. פירש ששדרתו עקומה. ולדידיה מלת "בעינו" לא קאי על "גבן", וכן פירש הראב"ע. וכן משמע במגילה (דף כט) שהוא מענין הרים גבנונים.

סימן נב

או דק (בעינו) או תבלול בעינו: "דק" מפרש בגמ' נקודה לבנה תוך השחור של עין. ו"חלזון נחש" הוא בשר נוסף וחופה השחור שבעין, עיין רמב"ם (פרק ז הלכה ה) ובראב"ד שם. ו"עינב" שיש בשחור כגרגר של ענבה. ורש"י פירש על "תבלול" חלזון נחש עינב וצריך לומר שהיה לו גרסא אחרת, וכבר הניחו הרא"ם בצ"ע. ומ"ש לבן פוסק בסירה היינו שורה שבעין שסביב השחור. ומ"ש "בעינו" – להביא וכולי ר"ל אחר שאמר "אשר יהיה בו", היה לו לומר "בעין", בלא כינוי, כמ"ש "שבר יד" ו"שבר רגל", בלא כינוי. וממה שכתב בו "בעינו" למדו שפירושו עינו הראויה לו, לא עין המשונה. ומ"ש שתי עיניו למעלה – ממקום שראוים להיות, וכן למטה. וסני שמש – בלתי יכול לראות השמש. והזוגדן, שתי עינים משונות זו מזו. וברמב"ם (פרק ח הלכה ז) מי שראיית עיניו מעורבת עד שרואה את החדר ואת העליה כאחד ויודע דבר זה בעת שמדבר עם חבירו ונראה כאילו הוא מסתכל באיש אחר ולפי זה היה גרסתו ורואה את החדר והעליה כאחד ומדבר עם חבירו וכולי, וכן הוא בגמ', וסני שמש והזוגדום צריך לגרוס קודם ורואה את החדר. ומ"ש "או גרב" היינו שחין יבש מבפנים ומבחוץ. ותרגם יונתן דמלי חרסין יבשין. "וילפת" תרגם אונקלוס חזזין והוא חזזית מצרית כמו שתרגם יונתן בן עוזיאל שיבש מבפנים ולח מבחוץ.

סימן נג

או מרוח אשך: ר' ישמעאל אומר זו שנמרחו אשכיו כמו "וימרחו על השחין" מענין מעיכה, והמ"ם שורש. ור' עקיבא לא נכון בעיניו פירוש זה כי משקל **פָּעוֹל** יבא ברוב על שם שהוא נקרא מצד עצמו כמו "גדול" "רחוק" "קרוב", אבל השם שנקרא בו על ידי שינוי שנעשה בו יבא לרוב על משקל **פָּעוּל** – "שבור(?)" "חרוץ" "קלוט" "מעוך" "כתות" "נתוק" ו"כרות". [וצריך לגרוס בגמ' שם קשיא ליה לר' עקיבא האי "מְרוּח אשך" מבעיא ליה]. וכן "עשוּק" הוא הנעשק, "הצילו גזול מיד עשוֹק" הוא העושק. לכן אמר

ששרשו "רוח" על משקל **מָפוֹל** כמו "מקום" "מלון" "משוש" "מנוס" ר"ל מלא רוח. וכן כתב הראב"ע. וכמו "מאור" – מקום האורה, "מלון" – מקום הלינה. ור' חנינא קשיא ליה שמשקל זה לא יבא גם כן על שינוי, רק על דבר קיים. והוה ליה לומר "רוח אשך", בחול"ם, שיעשה מן השם פעל ב??? המקור שאשכיו נתמלאו רוח כמו "זוֹב" "פור" וכדומה. [ובגמ' גרס "מרוח אשך" מבעיא ליה וזה כדברינו]. ועל כן אמר שהשם מורכב מן מראה חשך ועל ידי קריאת השם בפי ההמון שהורכבו שני תיבות אלה, נתהפכו האותיות כמו שזה מצוי בשמות. ואונקלוס תרגם מריס פחדין וזה כר' ישמעאל, ויונתן בן עוזיאל תרגם דפחדוי נפוחין וקליטין וזה כר' עקיבא.

סימן נד

כל איש אשר בו מום מזרע אהרן: כבר כתבתי (בסימן מה) שכפל זאת בפר' זו חמש פעמים. וכולהו לדרשא. ופירשו מה שכתוב עתה זה שלישית, "אשר בו מום" מרבה גם יתר המומים שלא נחשבו בכתוב, וכמו שמנאם הרמב"ם (פרק ?? מהל' ביאת המקדש). ומה שכתוב "כל איש" שמיותר, שכבר אמר "איש מזרעך", "כל איש אשר בו מום" פירשוהו שבא לרבות אף שאין המום באבר פרטי רק בכלל האיש ר"ל בבנין הגוף ותכונתו בכלל, שזה מום המיוחד באיש ולא בבהמה. וזה – אם במראה צבעו כגון הכושי והגיחור והלבקן, שהיא השחור או האדום או הלבן ביותר. אם בכמות גופו – הקופח (ארוך ודק) או הננס. אם בתכונת חושיו ושכלו – חרש ושוטה ושיכור [משאר משקין המשכרים, עיין מה שכתבנו בפר' שמיני סימן ??]. אם שינוי על עורו – בעלי נגעים טהורים כמו בוהק וכולו הפך לבן. ובאר דצריך קרא שהיינו לומדים קל וחמר מבהמה שכשר. ומה שכתב אותו ואת בנו פירוש: אהרן ובניו, ואתיא כחנניא דאותו ואת בנו נוהג בזכרים כמ"ש בגמרא (דף מה:). ובגמ' (דף מג) למד מומין הפוסלים באדם לבד ממה שכתוב "אשר בו מום מזרע אהרן" – איש ששוה בזרעו של אהרן. ופרשתיו בתורה אור ויקרא (סימן יא).

סימן נה

מום בו את לחם אלקיו לא יגש להקריב: הנה חזר ואמר פעם רביעית "מום בו" [וגם יש פה עוד דבר היוצא מכללי הלשון שמוסד אצלינו שדרך הלשון תמיד לומר הטעם לבסוף, כמ"ש

(באילת השחר כלל רב), ואם כן היה לו לומר "לא יגש להקריב כי מום בו"]. ודרשו שרק אם מום בו לא יגש, אבל דבר שאינו מום כגון יוצא דופן וטריפה – אף על פי שפסול בבהמה – אינו פסול באדם. (וזה פירוש משנה ה) ומה שאמר פעם חמישית בפסוק כג "אל המזבח לא יגש כי מום בו" בא ללמד שדוקא בעוד שהמום בו לא יגש, אבל כשעבר מומו, כשר. (וזה פירוש משנה ו). ובאר שאין ללמדו מקל וחמר מבהמה כי יש בכל אחד קולא וחומרא.

סימן נו

מקדשי הקדשים ומן הקדשים יאכל: מה שהוצרך לומר קדשי קדשים וקדשים קלים, הלא קדשים קלים נשמע מכל שכן מקדשי קדשים?! פירשוהו שהייתי טועה שרק ק"ק יאכל משום שהותרו לזר. ומפרש בזבחים (דף קא) שהותרו לזר בבמה. ולפי זה אתיא סתמא זו כר' מאיר שסבירא ליה יש מנחה בבמה, ולא כר' יהודה (זבחים דף קיג) דלדידיה אין מנחה בבמה. וי"ל שזה רק לרב דסבירא ליה שמשה כהן גדול היה אבל למה דמסיק שם (דף קב) דתנאי פליגי בזה ור"ש סבירא ליה שמשה לא היה כהן, מה שכתוב שהותרו לזר היינו שמשה אכל במלואים. ובזה תמצא חידתו של רש"י בפירושו פה שפירש שהותרו לזר, למשה, שהיא פלאי שהיא נגד הגמ', אך שרצה לאוקים הספרא כר' יהודה.

סימן נז

יאכל: אף חולק בקדשים. וזה לא נשמע מפה רק ממה שכתוב בפר' צו במנחה ובחטאת ובאשם "כל זכר בכהנים יאכל" שמרבה בעל מום לחלוקה. כי ממה שכתוב פה "יאכל" ידעינן אכילה וידעינן גם כן בין בעל מום קבוע בין עובר ובין בעל מום מתולדה. ואייתרא ג' קראי במנחה וחטאת ואשם לרבות בעל מום מעיקרו ובעל מום עובר ובעל מום קבוע לחלוקה. ובזה מיושב קושיית התוס' זבחים (דף קב) ד"ה בע"מ. ועיין בפר' צו (סימן ??) בארתי זה. והקרבן אהרן פה אשתמטיה גמ' דזבחים שם. (ועיין עוד בזבחים דף צט:)

סימן נח

אך אל הפרכת לא יבא ואל המזבח: בארו גם כן הטעם מה שצריך לכתוב שתיהם. והנה לדעת הרמב"ם מוזהר גם על הכניסה לבד, ולפי זה מה שכתוב (בפרק א' דכלים) בין האולם ולמזבח מקודש ממנו שאין בעלי מום נכנסים לשם לאו דוקא, כי גם אל ל"ב אמה של המזבח אסור. וכן כתב בספר המצות (לאוין סט). והרמב"ן השיג עליו ודעתו דהכניסה אינה אסורה אלא מדרבנן, רק בין האולם למזבח. ומה שכתוב "אל המזבח לא יבא" הוא רק לעבודה, ו"אל הפרוכת" להזייה. וצריך עיון דאם כן איך אומר פרוכת שאינה כשרה לעבודה, הא מיירי בנכנס להזות שהיא עבודה תמה, כמ"ש ביומא (דף כד)?! אולם בילקוט גריס פרוכת שאינה כשרה לכל עבודה ר"ל רק להזיה, בפרים ושעירים הנשרפים. והנה הרמב"ן הביא ראיה לשיטתו ממה שכתוב בעירובין הכל נכנסין לתקן כהנים לוים וישראלים, ואיני יודע מה ראיה הוא, דהא ריבה במשנה יא דמשום תיקון מותר. והרי אמר לר"כ(?) טמא ובעל מום טמא נכנס אף על גב דטמא יש בו כרת, ועל כרחך דלצורך תיקון שאני. ואדרבה להרבמ"ן יקשה למה יכנס טמא ולא בעל מום, והלא בעל מום רק מדרבנן?! אמנם הרמב"ן בעצמו כתב שמה שאמרו בספרא יכול לא יכנס לעשות רקועים? ת"ל "אך" בא להוציא כל כניסה שלא לעבודה שאסור בביאה ריקנית משום "אל יבא בכל עת אל הקדש" ואם כן להיכל איכא איסור בכניסה מדאורייתא גם להרמב"ן. [אולם בגירסת הש"ס שלנו בעירובין (דף קד) יכול לא יהיו כהנים בעלי מום נכנסים בין האולם ולמזבח ועל זה אומר טמא ובעל מום, איזה מהן נכנס? ושם אין איסור בביאה ריקנית, ומוכרח כהרמב"ם]. ובמגלת אסתר הביא ראיה ממה שכתוב בפרק בתרא דזבחים היוצק והבולל וכולי והמסדר את השולחן והמטיב את הנרות אינו חייב עליהם לא משום זרות ולא משום טומאה ולא קאמר משום בעל מום, שמע מינה כהרמב"ם דבעל מום בלי זה אסור לכנס אפילו שלא לעבודה. ולמה שכתבתי גם הרמב"ן מודה שיש איסור בהיכל משום ביאה ריקנית רק בין האולם ולמזבח חולק. אך בלי זה קשה הלא גם זר אסור בביאה ריקנית בהיכל, ואפילו כהן שלא לצורך כמ"ש הרמב"ם (פרק ב מביאת מקדש) וכיון דעבודתו פסולה, אף על פי שאינה עבודה תמה, היא ביאה ריקנית, וצריך עיון.

סימן נט

אך אל הפרוכת: רש"י פירש להזות ז' הזיות, והיא כדעת הרמב"ן הנ"ל. ועל מה שכתב אל המזבח החיצון הקשה הרא"ם דלמא הפנימי, ולא קשיא מידי דכל מקום שכתוב "מזבח" סתם היא החיצון. והפנימי נקרא תמיד בשם לויי – "מזבח הזהב" או "מזבח הקטורת" או "מזבח אשר לפני ה' ", וכמו שבארנו (פר' ויקרא סימן ??). ומבואר אצלינו שיש הבדל בין מלת "רק" ובין מלת "אך". שבמלת "אך" מציין תמיד איזה מיעוט במשפט הזה עצמו – אך זה, לא זולת. וכן פירושו כאן אם הולך, אך אל הפרוכת אז לא יבא.. אבל אם אין כוונתו לפרוכת רק לתקן שם דבר, יבא. ובמה שאמר לוים נכנסים צריך לומר אין לוים ישראלים נכנסים. וכסדר הכתוב פה היא בתוספתא (פרק קמא דכלים). ובעירובין (דף קה) מצוה בתמימים. אין תמימים, נכנסים בעלי מום. מצוה בטהורים. אין טהורים, נכנסים טמאים. אידי ואידי כהנים הן, ישראלים לא. ולפי דעתי מסדר הספרא והתוספתא אין ראיה דכהנים טמאים קודמים לישראל טהורים, וכן מלשון הרמב"ם (פרק ז מהל' בית הבחירה הלכה כג) שסדר כמו פה [רק ממה שהקדים כהן בעל מום לזר משמע שסובר דמ"ש רב כהנא מסייע כהנא חולק על ברייתא דלעיל שהיא כהספרא ותוספתא דכלים.] ופסק דישראל טמא קודם לכהן טהור, ולא כמ"ש הכסף משנה שם. ובזה מתישב מה שהקשה המשנה למלך שם על גירסת הכסף משנה שגרס טמא ובעל מום. יכנס בעל מום ואל יכנס טמא שטומאה דחויה בציבור ופי' לגריעותא שלזה לא יכנס טמא מפני שהוא רק דחויה, לא הותרה. וקשה למה נקט הרמב"ם הטעם בשלילה ולא בחיוב כמ"ש ר' אלעזר בעל מום נכנס דהא אשתרי באכילת קדשים (ומחמת זה רצה להסכים לגירסת המביט שגרס בהפך יכנס טמא). ולמה שכתבנו ניחא, דמ"ש ר' אלעזר הטעם דבעל מום נכנס דהא אשתרי באכילת קדשים הוא דוקא לברייתא דרב כהנא דכהן טמא קודם לישראל טהור. ואם כן קשיא למה בעל מום טהור עדיף מכהן טמא? לא יהיה רק כישראל? לזה צריך טעם דבעל מום עדיף מישראל שאוכל קדשים. אבל למ"ש הרמב"ם דישראל טהור קודם לכהן טמא כל שכן דבעל מום עדיף מכהן טמא ואין צריך כלל לטעם דאוכל קדשים.

סימן ס

ולא יחלל את מקדשי: אמר "מקדשַי" בלשון רבים, כי מוסב בין על מ"ש למעלה שלא יגש להקריב אישי ה' ובין על מ"ש שלא יכנס אל הפרוכת, שהם הקדש והמקדש. ושם "מקדש" מורה על המקדש, והסימן הרבים על כרחך על קדשי המקדש. [ועיין עוד טעם לזה בפר' שמיני (סוף סימן לא)]. ור' יהודה למד "חילול" "חילול" מטמא ששמש שהוא במיתה. וחכמים דסבירא להו דכתיב בתרומה "ומתו בו כי יחללוהו", מלת "בו" ממעט זולתו, והיא הבעל מום. ומובא בסנהדרין (דף פד) ושם גרס רבי אומר. וכן בתוספתא (פרק ?? דכריתות ופרק יב דזבחים).

סימן סא

וידבר משה אל אהרן ואל בניו: ה' אמר לו "דבר אל אהרן" ומשה דבר אל כולם למען יזהירו זה את זה ולמען ישגיחו בית דין של ישראל גם על הכהנים. וכן הכהנים ישגיחו זה על זה.

סימן סב

וינזרו: מבואר אצלי שיש הבדל בין פעל **נזר** ובין **נסג**. "נסג" מורה רק שמתרחק מן הדבר, אבל עם פעל "נזר" נקשר מושג הפרישות ר"ל שנבדל מאיזה דבר מפני פרישות מדברים טמאים מפני קדושתו כמו "והזרתם את בני ישראל מטומאתם", או מדברי חול כמו הנוזר מן היין. וכן יבא על הפורש מן הדבר מפני קדושת הדבר כמו "וינזרו מאחרי" שפירושו מפני קדושת השם שמדמה בדעתו שלא יוכל לעבוד ה' מצד רוממותו, וכמ"ש "לא תוכלו לעבוד את ה' כי אלוקים קדושים הוא" (יהושע כד, יט). [וכן יש לפרשו שהיא שחושב שיש באליל קדושה יותר וכמו שפירשנו בפי' ישעיהו סימן א] וכן אמר פה שינזרו מן הקדשים מפני קדושתם וז"ש אין נזירה אלא הפרשה פירוש – פרישות ומצוה. לא כן אם היה אומר "ויסוגו מן הקדשים" היה פירושו שיתרחקו מהם ויעזבו אותם תמיד, גם בהיותם טהורים.

סימן סג

וינזרו מקדשי בני ישראל: דרך הלשון תמיד לומר "מקדשי ה' " או "מן הקדשים" סתם, ובכל מקום שאומר "מקדשי בני ישראל" יש בו טעם פרטי. ופירושו שבא למעט קדשי עכו"ם. ומ"ש שאין חייבים על פיגול נותר וטמא מפרש בזבחים דף מה

ובתמורה דף ג דאתי פיגול "עון" "עון" מנותר, ואתי נותר "חילול" "חילול" מתרומה. ובתרומה כתיב "ולא יחללו את קדשי בני ישראל" למעוטי עכו"ם.

סימן סד

ולא יחללו את שם קדשי אשר הם מקדישים לי: כבר כתב רש"י ז"ל שהכתוב מסורס, והראוי "וינזרו מקדשי בני ישראל אשר הם מקדישים לי". וחק מוסד אצלינו שאין סירוס ועוות בדברי אלקים חיים וכבר התבאר (ויקרא מג) שמחוקי הלשון שהשם המצרף הבא במלת "אשר" יבא סמוך להמלה שהיא מצורף עמו בלא הפסק, וכל מקום שיוצא מכלל זה יש בו דרוש. ודרשוהו חז"ל כפשוטו שרצונו לומר (א) וינזרו מקדשי בני ישראל (ב) שלא יחללו את שם קדשי ואשר הם בעצמם מקדישים לי ר"ל שלא יחללו קדשי עצמם. וז"ש קדשי עצמם מנין?, וכן כתב הרמב"ן ז"ל.

סימן סה

בזבחים (דף מה:) תני לוי מנין שאף בפסול זמן מדבר? ת"ל "ולא יחללו את שם קדשי" – בשני חלולים הכתוב מדבר, אחד פסול נותר ואחד פסול טומאה. נראה פירושו כי יש הבדל לדעת חז"ל בפעלי הכפל בין כשבא הפעל בתשלומו למ"ד הפעל כפול, ובין כשלמ"ד הפעל נבלע בדגש. שכל מקום שבא בתשלומו מורה על ריבוי הפעולה וכבדותה כמו שדרשו צרת צרה מנין? ת"ל "לצרור" ולא "לצור" (יבמות דף ג ודף ח), "כרת"/"כריתות" (קדושין דף ה ובכמה מקומות), "שככה" – שתי שכיכות הללו למה? (מגילה טז), בלעם חגר ברגלו אחד "וילך שפי", שמשון בשתי רגליו "שפיפון" (סוטה דף י), "נדוד" – נדנוד אחר נדנוד (בר"ר פ' לט), "ויתמהמה" – תמהון אחר תמהון (שם פ' נ) ובסנהדרין (דף ??), "לא יחל" ולא יחלל. וכן ממה שכתב "ולא יחללו", בכפל למ"ד הפעל, מורה כמה חלולים [בזה מיושב מה שהקשו התוס' זבחים טו בד"ה אלא, דהא צריך חילול בלשון רבים לאגמורי מיתה בטמא ששמש. ולמה שכתבנו לא מלשון רבים למד, רק מכפל הלמ"ד]. אולם עדיין לא ידענו שהם פסול טומאה ונותר, דלמא טומאה ופסול אחר? על זה אמר בספרא פה (וכן צריך לגרוס) מנין שמדבר אף בפסול זמן? נאמר כאן חילול וכולי ר"ל אחר שמצאנו שכתוב בנותר "כי את קדש ה' חלל ונכרתה", גמרינן גז"ש שמה שכפל פה למ"ד הפעל לרבות עוד חילול, היא חילול

דנותר. וממילא גמרינן מאהדדי שמה שכתוב פה "ולא יחללו", שכולל נותר וטומאה, על שניהם יש מיתה אחר שמצאנו מיתה בנותר מסתמא עונש שניהם שוה. וכן כמו שנותר אינו מרצה כמו שכתוב "לא ירצה", כן גם טמא ששמש אין הציץ מרצה. [ובזה מיושבים קושי' התוס' בזבחים דף מו ד"ה ה"ג, עיי"ש, כי באמת גם לוי על הגזירה שוה סמיך, רק ההכרח שהכריחו לדרוש הגזירה שוה הוא ממה שכתוב "לא יחללו" בכפל למ"ד הפעל שזה מורה שיש עוד חילול. וזה קרוב למה שכתבו התוס' בסנהדרין (דף פג ד"ה חילול דרבים)]

סימן סו

אמור אלהם לדורותיכם: פירוש – מה שכתוב "אמור אליהם" הוא לדור הזה ומה שכתב "לדורותיכם" הוא שינהג לדורות. ופירש הרשב"ם בבבא בתרא (דף קכ) שאם יכתב סתם ולא פירש, לא אבות ולא בנים, הוה מוקמינן ליה באבות מדלא כתיב "כ תבואו" כדכתיב בשאר מצות האמורות לבנים. אי נמי הוה ילפינן בגזירה שוה או בבנין אב או בקל וחמר מאחת ממצות המפורשות לאבות או לבנים והוה מוקמינן ליה כאחת מהן, להכי כתיב תרוייהו. ומהשתא נילף מהכא לכל מצות הסתומות שנוהגת בין בבנים בין באבות עד שיפרט לך הכתוב כגון שכתב "כי תבואו" ונדע שהוא רק בבנים, או שכתב "זה הדבר" ונדע שאין נוהג רק באבות, עד כאן דבריו. ויפלא לפי זה למה כתבה התורה במצות רבות "לדורותיכם"?! ותמצא זה יותר משלשים פעמים. והרבה מהם בארו חז"ל בפירוש שבא ללמד שינהג לדורות, ולמה לא נלמד מכאן כדברי הרשב"ם? ואמר בספרא ויקרא (ויקרא נדבה פרק כ מ"ו) על מה שכתוב בחלב ודם "לדורותיכם" שינהג הדבר לדורות, וכן אמר שם (צו פרק ג מ"ה) על "לדורותיכם" דגבי מנחה, ושם (צו פרק יח מ"יא) גבי עומר. ובמכלתא (פר' בא) על "לדורותיכם חוקת עולם" דגבי פסח, ושם (פר' תשא) על "לדורותם" דגבי שבת, ובספרי בהעלותך (פסקא סט) גבי פסח שני, ובפ' שלח (פסקא קט) על "וכי יגור אתכם גר בתוככם או לדורותיכם" גבי נסכים, ופר' קרח (פסקא קיט) גבי מעשר. ומפורש אומר בספרי זוטא (הובא בילקוט גבי פסח שני) אי לדורותיכם, יכול מיעוט דורות שנים?... ת"ל "חוקת עולם" ולמה לא נלמד כל הנהו מפה? וגם על מה שכתוב גבי מתנות כהונה "לחק עולם" דרש בספרי (קרח פסקא קיז) שינהג לדורות, וכן אומר

שם עמ"ש (קרח יח פי"א) "לחק עולם", וכן על מה שכתוב גבי פרה (חוקת יט י ושם כא) "לחוקת עולם" דרש בספרי (פסקא קצד וקכט) שינהג הדבר לדורות, וכן על מה שכתוב ביום הכפורים "לחוקת עולם" דרש כן בספרא (אחרי מות פרק ז מ"א). ובמה שכתב גבי חביתין "לחק עולם" פליגי ר"י ור"ש בספרא ומנחות דף צא. וכל זה סותר והורס את דברי הרשב"ם הנ"ל. ואחרי העיון שמתי על לבי כי בספרא ברוב המקומות שהבאתי למעלה כתוב "חוקת עולם" – לבית עולמים. "לדורותיכם" – שינהג לדורות. ובזה נצא מן המבוכה, כי כל אלה המקומות שנזכרו אין נוהגים בבמה, כי רובא דתנאי, ור' יהודה סתמא דספרא מכללם, סבירא להו דאין מנחה בבמה. וכן קיימא לן דאין חזה ושוק בבמה. וכן פסח ופסח שני ועומר התנופה ושחוטי חוץ – כולם אין נוהגים בבמה. ועל כן הוכרח להודיע שבכל זאת ינהגו לדורות בבית עולמים ר"ל כל עת שיבנה המקדש שהיה לו הפסק בכל פעם כמ"ש בפרק בתרא דזבחים באו לגלגל..באו לשילה..באו לנוב וגבעון. וכן אחר כך בנוי וחרב ובנוי. ובמה שכתוב "וכי יגור אתכם גר...לדורותיכם" אמר בכריתות (דף ח) אלא מעתה האידנא דליכא קרבן לא נקבל גרים. אמר רב אחר ב"י "וכי יגור..לדורותיכם". וגבי מעשר בארו שם דהוה אמינא שאין נוהג אלא בזמן שהעבודה נוהגת כמו שכתוב "ועבד הלוי וכולי". וזה גם כן הטעם מה שכתב "לדורותכם" גבי מתנות כהונה. וגבי פרה כתוב "לדורותיכם" ללמד שינהג טומאה וטהרה גם אחר חורבן הבית כמ"ש בנדה (דף ו) חבריא מדכן בגלילא ושאפר פרת משה נשארה לדורות וכמ"ש גם בהוריות (דף יב). כריתות (דף ו) עמ"ש "שמן משחת קדש יהיה זה לי לדורותיכם" ואמר במנחות (דף פד) גבי עומר רחמנא אמר "לדורותיכם" ואת אומר תבטל. והנה מצאנו עוד מצות רבות שנאמר בהן "לדורותיכם" וחז"ל לא פירשו אותם. ויתפרשו גם כן כטעם הנ"ל כמו בנרות (שמות כז כא, ויקרא כד ג), בתמיד (שמות כט מב), "בקטורת (שמות ל ח), ברחוץ ידים (שם ל כא), במחוסר בגדים (שם מ טו), בבעלי מומין (ויקרא כא יז) – שכל אלה אין נוהגים בבמה כמ"ש בפרק בתרא דזבחים. וכן במ"ש "לדורותיכם" גבי שבת וגבי מועודות וגבי חלב ודם וגבי מצה ומרור נכון גם כן עפמ"ש בקדושין (דף לז) השתא דאמרת חובת הגוף נוהג בין בארץ בין בחוץ לארץ, "מושבותיכם" דכתב רחמנא גבי שבת למי

לי? אצטריך, סד"א הואיל ובענינא דמועדות כתיב, תיבעי קידוש בית דין כמועדות. ולפי זה אצטריך "לדורותיכם" אצל שבת ומועדות כי אין קידוש בית דין אלא ביהודה כמ"ש רש"י שם. עוד אומר שם "מושבותיכם" דכתוב גבי חלב ודם למה לי? סד"א הואיל ובענינא דקרבנות כתיב, בזמן דליכא קרבן לא נתסר. מושב דכתב רחמנא גבי מצה ומרור למה לי? אצטריך, סד"א הואיל דכתיב "על מצות ומרורים יאכלוהו" בזמן דאיכא פסח, אין. בזמן דליכא פסח, לא.. ובמ"ש "לדורותיכם" גבי שתויי יין דרש בספרא שם אין לי אלא אהל מועד. שילה ובית עולמים מנין? ת"ל "לדורותיכם" משום דכתיב שם "אהל מועד". ו"לדורותיכם" דגבי חצוצרות דרש בספרי (בהעלותך פסקא עה) לחוקה ניתנו לדורותיכם, ולא ירושה לדורות. ו"לדורותיכם" דגבי חלה דרש בספרי (שלח פסקא קי) להביא את עסת שביעית שתהא חייבת בחלה וכמ"ש בבכורות (דף יב) ובמנחות (דף פד) אמר טעם זה שעומר בא בשביעית. ומ"ש גבי רוצח "לחוקת משפט לדורותיכם" דרש במכות (דף ז) ללמדך שסהנדרין נוהגת בארץ ישראל ובחוץ לארץ. הרי יגענו ומצאנו ישוב בכל המקומות, רק במה שכתוב גבי ציצית "לדורותם" לא מצאנו לו טעם. הגם שהפוסקים הביאו מדרש "לדורתם" – לדור תם שמטילין ציצית בטליתות של מתים הוא דרוש אסמכתיי. הנה הראני ה' שבכל מקום דכתיב "לדורותיכם" היה בו מקום לטעות או יש בו דרוש. וביתר המצות שלא כתיב "לדורותיכם" רובם ילמדו מפה שנוהגים לדורות וכמו שכתב הרשב"ם ז"ל.

סימן סז

איש אשר יקרב מכל זרעכם: כבר בארנו (ויקרא סימן י) שכל מקום שכתוב שם "איש" יש לפרשו שהוא שם המין וממעט אשה. אמנם במקום שבא שם "איש" על הכללות ופירושו כל איש ואיש, אינו ממעט אשה. וזה בכל מקום דכתיב "איש מכם" "איש מבני ישראל" "איש מכל זרעכם" הוא שם הכללות ובפרט ש"זרע" כולל זכרים ונקבות וגם אשה בכלל.

סימן סח

כל איש אשר יקרב מכל זרעכם: כבר בארנו (ויקרא סימן יא) שהמלות שבאים לבאר שם הנושא צריכים לכתוב בסמוך לו. וכן היה ראוי לכתוב "כל איש מכל זרעכם אשר

יקרב". ובמקום שמקדים את הפעל יפרשוהו חז"ל כפי הלשון שמשמע שהמאמר מחולק – כל איש אשר יקרב, היינו אף איש זר, וכן אשר יקרב מכל זרעכם שהוא מזרע אהרן. וכן מורה מה שבא מלת הכללות כפול – "כל איש..מכל זרעכם", שזה מורה ש"כל איש" כולל כל הזרים ו"כל זרעכם" כל זרע אהרן. וז"ש מנין לרבות כל ישראל ת"ל "כל איש".

סימן סט

כל פסקא זו כבר נשנה בפר' צו משנה ה' ו' ז' בפרק טו, ובארתיו בסימן קלד. ומשנה ז' ומשנה ח' נשנה שם פרשה ה' ופרשתי בסימן קיט. דרשהו משם כי אין לכפול הדברים.

סימן ע

איש איש מזרע אהרן והוא צרוע: מלת "והוא" זרה מאד, שלא יסמך בשום מקום מלת "והוא" (שהיא מלה שתחת השם) אל הנושא רק עם מלת "אשר" – "לכל הבהמה אשר היא מפרסת פרסה", "והאיש אשר הוא טהור". [אם לא כשבא בסוף המשפט – "אבינו מת במדבר והוא לא היה בעדת קרח"]. כי אם יאמר "איש...והוא צרוע" דינו כאומר ואיש והאיש צרוע, ולא יכין לדבר כן. ופירשו חז"ל שבא כן לרמז טומאה אל אהרן עצמו או הכהן גדול שעומד במקום אהרן. שאחר שאמר "איש מזרע אהרן" ולא אמר "איש מכם", שלא ליחס צרעת וזיבה לאהרן קדוש, וכמ"ש הרמב"ן גבי בעלי מום כנ"ל (סימן מד), רמזו ברמז במה שכתב "והוא צרוע" שמלת "והוא" אינו רומז על שם "איש", רק על שם "אהרן" הסמוך לו – אם אהרן צרוע, כמו "ואיש אשר ישכב את אשה והיא שפחה נחרפת" שמלת "והיא" רומז על אשה, לא על איש.

סימן עא

בקדשים לא יאכל עד אשר יטהר: בפרק הערל (דף עד ודף עה) מוקי לה ר' ישמעאל בזב בעל שתי ראיות ומצורע מוסגר, דומיא דטמא נפש, ו"עד אשר יטהר" – עד הערב שמש. ומה שכתוב (פסוק ו) "לא יאכל מן הקדשים כי אם רחץ בשרו במים", הא רחץ טהור, מוקי לה במעשר. ומה שכתוב (פסוק ז) "ובא השמש וטהר" הוא לתרומה. ועוד יש שני פסוקים ביולדת – (א) "עד מלאת ימי טהרה" כיון שמלאו ימיה, טהרה,

והוא לתרומה (ב)"וכפר עליה הכהן וטהרה" היא לקדשים. נמצא יש על תרומה ג' כתובים. ומפרש דאי מ"עד אשר יטהר" לא ידעינן במאי (אי בטבילה לחוד אי בהערב שמש לחוד), כתב "ובא השמש וטהר" (אחר "אם רחץ בשרו במים" דהיינו הערב שמש אחר טבילה). ואי "ובא השמש", הוה אמינא דאפילו דלאו בר כפרה, כתב "עד מלאת" דאפילו יולדת שמביאה כפרה טהורה לתרומה בהערב שמש. ואי כתב "עד מלאת" הוה אמינא הערב שמש אפילו בלא טבילה דשם לא נזכר טבילה, כתב "עד אשר יטהר" דמשמע טבילה כדמפרש קרא בתריה. ודעת תנא דחולק על ר' ישמעאל דקרא "והוא צרוע או זב" מיירי בזב בעל ג' ראיות ומצורע מוחלט ו"עד אשר יטהר" עד דמייתי כפרה ממש, עיי"ש. ודעת הספרא מבואר שמפרש "עד אשר יטהר" על הערב שמש שאז יאכל תרומה. וקשה ליה קושיית התוס' שם דלכתוב "עד מלאת ובא השמש" ולא "עד אשר יטהר"? ולא סבירא ליה כתירוץ התוס' דצריך "עד אשר יטהר" לאזהרה לטבול יום כי בס' תזריע (פרק א מ"ח) אמר ד"בכל קדש לא תגע" מרבה תרומה. והרי יש אזהרה לטבול יום בתרומה. ולכן אמר דהאי "עד אשר יטהר" צריך למעוטי ישראל ממעשר. ופירשוהו רק איש מזרע אהרן לא יאכל בקדשים דידיה עד אשר יטהר בהערב שמש כמו שמפרש "ובא השמש", אבל איש מבית ישראל צרוע או זב אוכל טרם שיטהר, ודי ברחיצה לבד. וזה הכריח ממה שלא אמר "איש מזרע אהרן והוא צרוע..והנוגע בכל טמא נפש..ובא השמש..". ועוד יתבאר בסימן שאחרי זה בדרך אחר.

סימן עב

עד אשר יטהר: לא פירש במה יטהר כי סמך על סוף הדברים שמפרש באיזה אופן יטהר על ידי שירחץ במים ובא השמש ואז יטהר, לא קודם לכן. כן נראה לפי פשוטו. אמנם, ביבמות (שם) אמר דמה שכתוב "ולא יאכל מן הקדשים כי אם רחץ בשרו במים", הא רחץ טהור, מיירי במעשר. "ובא השמש וטהר" מיירי בתרומה. ולהשוות שיטת הספרא עם הגמ' נראה שמה שכתוב בפסקא הקודמת אוכלים הן ישראל במעשר הוציא ממה שכתוב "ולא יאכל מן הקדשים כי אם רחץ בשרו במים" וסבירא ליה שלכן חלקם הכתוב – איש מזרע אהרן צרוע או זב בקדשים דידיה,

דהיינו תרומה, לא יאכל עד יטהר בהערב שמש (וזה נודע ממ"ש "ובא השמש וטהר" דמיירי בתרומה) אבל והנוגע בכל טמא נפש שהוא ישראל (כי זרע אהרן מובדלים מטומאת מת) לא יאכל מן הקדשים דידהו, שהוא מעשר שמותר לזרים, כי אם רחץ בשרו במים, הא רחץ טהור. ואהרן ובניו ידעינן מקל וחמר. ועתה פי' מ"ש "בקדשים לא יאכל עד אשר יטהר" שמיירי בתרומה במה יטהר פי' "ובא השמש וטהר".

סימן עג

והנוגע בכל טמא נפש: זה היה ראוי לכתוב אחר כך אצל "או באדם אשר יטמא לו" שמדבר מטומאת מת. ופירשוהו בספרא שסדר תחלה טומאת מגע טמא נפש, שאינו מטמא אלא במגע, וכן שכבת זרע ושרץ, ואחר כך מדבר מנבלה ומת שמטמא גם במשא. וזה שאמרו אין טמא נפש אלא במגע.

סימן עד

אשר תצא ממנו שכבת זרע: בנדה (דף מג) פליגי בה מהיכן מרבה נוגע בשכבת זרע. לר"ה בריה דר"נ למד לה מן "או איש אשר תצא ממנו שכבת זרע", ולרב פפא למד לה מן "או איש אשר יגע בכל שרץ". וזה מבואר על פי היסוד המונח אצלינו שמגדר החלוקה שתהיה שלמה מכל הצדדים. וכל מקום שבאו לפרש כל מיני החלוקות (שעל זה מורה מלת "או" שהיא מלת החלוקה בהכרח) שהכל נכנס תחת החלוקה וגם הבלתי מפורש נכניסהו תחת א' המינים המפורשים. למשל, פה חשבה התורה כל החלוקות – הנוגע בטמא נפש, איש אשר תצא שכבת זרע, הנוגע בשרץ. ובכל אחד כתוב מלת "או". זה מעיד שהיא חלוקה שלמה מינית ויתר הטומאות נכנסו בגדרם, ונוגע בשכבת זרע נכנס תחת אח' החלוקות ורמזה במלת "או" שפירושו כל הדומה לזה. ולרב הונא היא דומה יותר לבעל קרי כיון שטומאתה משום השכבת זרע ורמזה במלת "או" הכתוב בשכבת זרע, ולרב פפא דומה יותר לטומאת שרץ שזה נוגע וזה נוגע מה שאין כן בעל קרי רואה הוה.

סימן עה

או באדם: כבר התבאר שע"כ עשתה התורה חלוקה שלמה. והגם שלא פרשה פה טומאת נבלה היא נכנסה תחת המינים האלה כי היא טומאה ממוצעת בין שרץ ומת,

שדומה כשרץ לענין שאין מטמא באהל, ולמת לענין שמטמא במשא. ונרמז במלת "או באדם" שמורה על החלוקה המינית שגם הדומה למינים אלה הנחשבים, דינם כן. ובגירסת הספרים ת"ל "בכל שרץ" ולא יכולתי לישבה.

סימן עו

אשר יטמא לו: כבר בארתי (ויקרא סימן שו) שפעל "טמא" שבא על טומאת הגוף בא תמיד בלא שימוש אחריו. וכל מקום שבא אחריו שימוש הב' או הלמ"ד דרשוהו חז"ל, עיי"ש. וכן מ"ש "אשר יטמא לו" היינו כשיעור שמטמא לו דהיינו לשרץ בכעדשה. וכן מ"ש "באדם אשר יטמא לו" היינו גם כן על השיעור, למת בכזית. והנה הדרוש שדרש פה אדם זה המת וכולי אין פה מקומו. וכבר נאמר בפ' ויקרא מכלתא דחובה (פי"ב מ"ח) ור"ל כי שם פרט הדברים יותר ששם חשב טומאת נבלה. ויתר הטומאות שדרש מן המקרא דשם. ופה קצר בדבר ואמר סתם "לכל טומאתו" היינו כל הטומאות המבוארות גבי טומאת קדש ומקדש בפר' ויקרא, ולא הוכפל פה בתורה רק ללמד על השיעור במה שכתב "אשר יטמא לו", ועל כן חזר כאן הדרושים דשם ללמד כאן משם.

סימן עז

נפש אשר תגע בו: כבר אמר נגיעה בכל אחד ואחד ולמה חזר לומר "נפש אשר תגע בו"? פירשו חז"ל מפני שמצאנו לשון נגיעה על ההיסט כמו שכתוב "וכל אשר יגע בו הזב" שפירושו היסט. ולבל נטעה שלשון נגיעה פה כולל גם ההיסט לכן כפל שנית "אשר תגע בו" שפעל הנכפל בא במובנו המדיוק כמבואר אצלינו תמיד – דוקא נגיעת גוף בגוף, לא הסט.

סימן עח

ולא יאכל מן הקדשים: לשון "אכילה" בא תמיד עם שימוש מלת "את" – "ואכל את הלחם" או "ואכל לחם" (ובא בב' – "הם יאכלו בלחמו" כשמדבר על הכלל שאוכל במין פלוני). אבל כשבא בשימוש המ"ם מורה על הקצתית – "מכל עץ הגן אכל תאכל", "ואכלת מן הלחם" ר"ל מקצתו. ובמה שכתב "ולא יאכל מן הקדשים" שפירושו מקצת קדשים לא יאכל ומקצת קדשים יאכל דרשו על התערובות שאם נתערב תרומה בחולין פחות

ממאה לא יאכל דשם "קדשים" עליהם. אבל אם נתערב בחולין יותר ממאה יאכל. וכן במה שכתב שנית "ובא השמש וטהר ואחר יאכל מן הקדשים" פירשוהו גם כן שמקצת קדשים אוכל והוא (אם הוא מחוסר כפרה) אם נתערבה תרומה בקדש ויש מאה סאין של תרומה יאכל, כי שם "תרומה" עלה. אבל אם פחות ממאה סאין של תרומה לא יאכל, כי שם "קדש" עלה. אולם למה צריך לכתוב זה שני פעמים? מפרש שאם לא היה כתוב רק "ולא יאכל מן הקדשים" לבד הייתי אומר דמקצת קדשים שאינו אוכל הוא רק אם נתערבו אוכלי תרומה באוכלי תרומה או באוכלי קדש או משקה תרומה בתרומה ותרומה בקדש, ומנין שאוכל אם נתערב תרומה בחולין שאינו בפחות ממאה. וז"ש (במשנה ו) אין לי אלא אוכלי תרומה באוכלי תרומה וכולי. וכן אם יכתב "ואחר יאכל מן הקדשים" לבד נאמר שהמקצת שאוכל אחר הערב שמש הוא אם נתערב תרומה בתרומה או תרומה בחולין אבל אם נתערב תרומה בקדש, אף שהתרומה יותר ממאה, לא יאכל דלא בטיל כלל. וז"ש (במשנה י) אין ליי אלא אוכלי תרומה באוכלי תרומה וכולי. אבל במה שכתב זה שני פעמים אי אפשר לפרש כן שאם נאמר ממ"ש "ולא יאכל מן הקדשים" דמקצת קדשים שאוכל הוא אם נתערב עם חולין אף בפחות ממאה הרי שהתרומה בטלה אף בפחות ממאה ואיך נאמר אחר כך במה שכתב "ואחר יאכל מן הקדשים", שמקצת שאינו אוכל הוא אם נתערב קדש בתרומה, שהלא גם הקדש יבטל בתרומה כמו שהתרומה בטלה בחולין. ומזה מוכח ששהבדל הוא בכמות התערובת – בין נתערב במאה ובין נתערב בפחות ממאה. וז"ש במשנה י אין לי אלא אוכלי תרומה וכולי. ובספרים לא כתוב כסדר וסדרתים כפי הלמודים, והבן. ובריייתא זו מובאת בירושלמי (פרק ב דערלה) בשינוי נוסח, ועיי"ש.

סימן עט

כי אם רחץ בשרו במים: כבר בארתי זה פ' שמיני (סימן קכב) שממה שכתוב "וטמא עד הערב וטהר" (ויקרא יא, לב) וכאן "ובא השמש וטהר" משמע שמתטהר כא' ואם יועיל טבילה לחצי הכלי וחצי הגוף לא יטהר כולו כאחד, ויטהר חלק ממנו היום

וחלק למחר. וגם כתבתי בפ' מצורע (סימן קנא) שמטעם זה הוסיף מלת "בשרו" שבא על רחיצת כל הגוף כאחת, עיי"ש.

סימן פ

ובא השמש וטהר: הגם שפרשנו שהספרא אזיל בשיטת ר' ישמעאל דמוקי למ"ש "בקדשים לא יאכל עד..יטהר" בהערב שמש, בכל זאת מה שכתוב "והוא צרוע או זב" הוא מאמר כולל לכל צרוע וזב, אף מצורע מוחלט וזב בעל ג' ראיות, רק שעיקר הלימוד הוא במצורע וזב שאינו בעל קרבן, דומיא דטמא נפש כמ"ש בגמ' יבמות (דף עד). ובכל זאת הלא סתם בכל צרוע וזב. ועל כולם סיים שאחר ביאת השמש יטהר לתרומה. ומבואר שאין כפרתו מעכבתו מלאכול בתרומה. ומאמר זה מובא בריש ברכות. והקשה שם וממאי דהיא "ובא השמש" ביאת שמשו ומאי "וטהר" טהר יומא?! דלמא ביאת אורו הוא ומאי וטהר טהר גברא! (פרש"י דלמא ביאת אורו הוא שיאיר השמש ביום השמיני ויטהר האיש עצמו בהבאת קרבנותיו). אמר רבה בר שילה אם כן לימא קרא "ויטהר". מאי "וטהר"? טהר יומא. כוונתם מבוארת על פי מה שכתבנו (תזריע סימן ו') שיש הבדל בין העתיד הגמור ובין העבר המהופך לעתיד. שהעבר המהופך לעתיד מורה על עבר נשלם בזמן העתיד ואם כן אם היה הפירוש שיטהר בהבאת הקרבנות היה לו לומר לשון מבואר במה שיאמר "ויטהר" שהוא ציווי אל מה שיעשה בעתיד, שיטהר את עצמו על ידי הקרבנות. מה שאין כן "וטהר" מורה שיִטָהר ממילא, שכבר יהיה טהור בעת שבא השמש שזה גדר העבר הנשלם, וכמ"ש התוס' דהיכא שאיכא למיטעי צריך לומר לשן מבורר. ומ"ש במשנה ט התבאר למעלה (סימן עח).

סימן פא

כי לחמו הוא: מיותר. וממ"ש "לחמו" בכינוי מבואר שמחשיבו אצלו כלחם ביתו ויוכל לעשותו קמח או סולת וכדומה כמנהגו עם לחמו. וכבר בארנו (ויקרא סימן סט) שבהרבה מקומות לא יבא מלת "הוא", והיה די לומר "כי לחמו". ומלת "הוא" תופס את כולו, שכולו יהיה לחמו ולא ישליכנו לאיבוד. ועיין במשנה (פרק יא דתרומות) ובירושלמי שם צריך עיון קטן. ועיי' ברמב"ם (פרק יא מהל' תרומות הלכה ה). ומ"ש

במשנה יב כבר מובא למעלה (שמיני פ' י, אחרי פי"א) ופירושו לפי שהזהיר למעלה על כל הטומאות הזכיר כאן שגם לא יאכל נבלת העוף שגם היא תטמאנו בבית הבליעה ויפסל מאכילת קדשים, וכן פרש"י.

סימן פב

ושמרו את משמרתי: כבר התבאר (ויקרא סימן יד) שכל מקום שבא שם הפעולה נוסף על הפעל יש בו דרוש ולרוב מורה השם על דבר שישנו במציאות בפני עצמה. ולכן פירשוהו שישמרו את המשמרת דהיינו הסייגים שנעשו. וביבמות (דף ??) עשו משמרת למשמרתי. והנה עד כאן דבר בלשון יחיד ופה דבר בלשון רבים, ומבואר אצלינו שכל מקום שבא הציווי בלשון רבים מצוה אל הכלל שישגיחו על יחידיהם. וז"ש להזהיר בית דין על כך כי הם העושים הסייגים והגדרים וכן דריש (אחרי סימן קנא) על מה שכתוב שם "ושמרתם את משמרתי".

סימן פג

ולא ישאו עליו חטא: מלת "עליו" מיותר. ועוד דשם "משמרת" הוא לשון נקבה והיה לו לומר "ולא ישאו עליה חטא" ר"ל על המשמרת. ומשיב שאז נטעה שקאי על פסוק הקודם "נבלה וטריפה לא יאכל" ששם "נבלה וטריפה" היא גם כן לשון נקבה, לכן אמר "עליו", לשון זכר, שנדע שקאי על שם "קדש" שהוא לשון זכר.

סימן פד

ומתו בו: פירושו בסבתו. אבל מלת זו מיותר דהא פירש הסבה – "כי יחללוהו". ופירשו חז"ל (מובא ביבמות דף פו) שר"ל רק בו בתרומה ימות כשיחללוהו, לא על קדש אחר שהוא המעשר. ובאר טעם המיתה "כי יחללוהו" ובזה מוציא אם הוא מחולל מכבר כגון טהור שאכל תרומה טמאה (ומובא בסוף פרק הנשרפין). ומ"ש אם נאמרו הקלות פירש זעירי בזבחים (דף מד) לפי שחשב פה קלות וחמורות – אם בדבר הנאכל, מעשר קל בלאו ותרומה חמורה במיתה. ואם בטומאה, חשיב טומאת שרץ קלה וטומאת מת חמורה. ואמרו על זה שהוכרח לכתוב טומאת שרץ וטומאת מת דאם יכתב טומאת שרץ לבד ויפרש דמעשר בלאו ותרומה במיתה הייתי אומר דמה שמעשר רק בלאו היא משום דיש קולא משני הצדדים – מעשר קל ושרץ קל.

ותרומה במיתה משום דיש חומר מצד אחד בנאכל והוא הדין אם יש חומר מצד אחד בטומאה גם כן במיתה, ונאמר דבטומאת מת חייב מיתה גם על המעשר. ואם יכתב חמורות לבד שהוא טומאת מת נאמר דרק כשיש חומרא מצד א' הוא בלאו כגון מעשר בטומאת מת ותרומה בשרץ אבל מעשר בטומאת שרץ שיש קולא משני צדדים פטור לגמרי. לכך צריך לומר שניהם.

סימן פה

וכל זר לא יאכל קדש: שם "זר" הוא שם מצטרף ונאמר ביחוס . למשל, "אין זר אתנו בבית" (מלכים א ג':י"ח) – זר בערך הבית, "לא תהיה אשת המת החוצה לאיש זר" – מי שאינו אח. "ועמדו זרים ורעו צאנכם" – זרים בערך האומה. ויש זר בערך החיתון שהוא הממזר שלא יבא בקהל. ונוכל לומר שמה שכתוב "וזר לא יאכל קדש" היינו זר מלבוא בקהל ממזר. לכן אמר "וכל זר" לכלול כל מיני זרות שבערך מתנת כהונה גם הלוי והישראל זרים יחשבו. ומ"ש "לא יאכל" הוא בכזית שפחות מזה נקרא טועם, וכמ"ש בפ' צו (סימן לא). והנה לא נדע אם שם "קדש" שבכאן דומה לשם "קדשים" שהזכיר למעלה שדבר בתרומה או מדבר בקדשי מזבח כיון שמדבר מנושא אחר שהיא הזר. פירשו חז"ל ש"קדש" היינו קדשי הגבול דומה למה שכתוב "בערתי הקדש מן הבית", וכן אמר לקמן (פרק ו משנה ג).

סימן פו

תושב כהן ושכיר: לפי פשוטו מדבר בין בתושב ושכיר נכרי בין בישראל, שתמיד מדבר גם בנכרי כמו "ולשכירך ולתושבך הגרים עמך" פי' בספרא (בהר פרק א מ"ז) מן העכו"ם. וכן מ"ש "כשכיר כתושב" פי' בספרא (שם פ"ז מ"ג) על גר תושב. וכן בכמה מקומות שאומר "גר ותושב". ובמה שכתב גבי פסח "תושב ושכיר לא יאכל בו" פי' במכלתא תושב זה גר, שכיר זה העכו"ם, וכן פי' הרמב"ם (פרק ט מהל' ק"פ הלכה ז) וכן פירשו התוס' ביבמות (דף ע ד"ה אלא). ונכלל גם שכיר ותושב ישראל שלא נמכר לו בעבד רק השכיר את עצמו לשנים ,וזה "שכיר", והשכיר את עצמו לעולם ויושב בביתו של כהן ואוכל על שולחנו , וזה "תושב". ועבד עברי מתמעט ממ"ש "וכל עבד איש מקנת כסף" כמ"ש (בפרשה ה משנה ב). ואחר שנתמעט עבד עברי גם

עבד נרצע נכלל בכלל "תושב". וכן כתב הרמב"ם (פרק ו מהל' תרומות הלכה ה) הזר אסור לאכול תרומה אפילו הוא תושב כהן או שכירו...תושב זה שכיר עולם, שכיר זה שכיר שנים ועבד עברי הרי הוא כתושב ושכיר. ובחנם נתקשה הכסף משנה שם שיש הבדל בין שכיר עולם ובין עבד ואין עבד עברי נוהג אלא בזמן שהיובל נוהג ושכיר נוהג תמיד. ומ"ש בגמ' קדושין (דף ד) וזבחים (דף פב) שיכתב "עבד נרצע לא יאכל" היינו השתא דנתמעט גם עבד עברי היה טוב לכתוב בפירוש "עבד נרצע" ולא יצטרך לא המיעוט של "מקנת כסף" ולא "שכיר", רק דמלתא דאתיא בקל וחמר טרח וכתב ליה קרא. ומ"ש דבא שכיר ולימד על תושב כי שם "תושב" פירושו שיושב בביתו ומסב על שולחנו, בין לזמן קצוב בין לעולם, רק כשבא עם שם "שכיר" אז בא בדיוק על מי שיושב בקביעות לעולם. ומ"ש ר' ישמעאל אומר מובא ביבמות (דף ע) ובמכלתא (פר' בא) בשם ר' אליעזר. נראה פירושו כי אחר שמ"ש תושב ושכיר בפסח מדבר בעכו"ם הוא מיותר דהוא בכלל בן נכר רק שמדבר שלקחו לעבד ולא מל אותו כמ"ש "ומלתה אותו אז יאכל בו" אבל תושב ושכיר, דהיינו שלא מל, לא יאכל. וגם בזה מיותר דהוא בכלל ערל. והנה לגירסת הגמ' והמכלתא דגרס ר' אליעזר, ור' אליעזר סבירא ליה במכלתא שם דאסור לקיים עבדים ערלים, יש לומר שמדבר גם בעבד גמור רק שלא מל, ובא ללמד שכן גם תושב ושכיר האמור בתרומה הוא אף עבד גמור שלא מל ונקרא תושב על ידי שאסור לקיימו בתורת עבד ונפסל לתרומה מטעם ערל ומלמד שערל אינו אוכל. ולגי' הספרא ר' ישמעאל, וכן גרס בירושלמי (פ' הערל), ור' ישמעאל סבירא ליה ביבמות (דף ??) דמותר לקיים עבדים ערלים, יש לומר שקרא להעבד הזה בשם "תושב" על שקבל עליו שלא לעבוד עכו"ם ולא קבל יתר מצות, כשם "תושב" הנאמר אצל גר בכ"מ, ובא בפסח ללמד שהוא הדין גבי תרומה לא יאכל בתרומה מצד שהוא ערל. ור' עקביא סבירא ליה דערל דומה כטמא וכמו שחשב צרוע וזב וכל טמא דאסורים בתרומה, גם הערל מכללם דדומה כטמא (כמ"ש בחגיגה דף ד ויבמות דף עב) וסמך ליה על מה שכתוב "איש איש מזרע אהרן והוא צרוע", ולמה דייק לכפול "איש"? הוא מפני שגם ערל ככל הטמאים, וזה אין נוהג רק באיש, לא באשה. כי במה שיכתוב "איש מזרע אהרן" גם אשה בכלל זרע

ונוהג בה כל הדינים האלה לבד מן טומאה הערלה. ורמז בדיוק "איש איש". ועיין ביבמות (דף ע ודף עא) פלפלו בברייתא זו בארוכה.

סימן פז

וכהן כי יקנה נפש: כולל בין אם קנה עבדים בין אם נשא אשה שגם זה קרוי "קנין" כמ"ש (רות) "אשת המת קניתי". כי ה"קנין" אינו מציין דוקא הנקנה על ידי מכירה, שעל זה הונח פעל "כרה" – "בקברי אשר כריתי לי" (בראשית נ׳:ה׳) לפירוש חז"ל, אבל פעל "קנה" מציין מה שנעשה שלו בכל אופן שיהיה – "הר זה קנתה ימינו", "קונה שמים וארץ", "קניתי איש את ה' " [וכל הפעלים שאינם אפשריים להיות בלא פועל, הלשון אחד בהפועל ובהנפעל – מלוה/לוה, מכה/מוכה, רוצח/נרצח, וכדומה. ואם הלשון משונה יצויר א' בלא חבירו כמו נותן/לוקח יצויר לוקח בלא נותן. וכן יצויר קונה בלא מוכר] ומצד זה גם האשה היא קנינו ופעולת הקנין מצוין בשם "קיחה" – "כי יקח..אשה" שעל ידי שלקחה, קונה אותה. וכמ"ש בריש קדושין דקיחה אקרי קנין. וז"ש בספרא (מובא ביבמות דף סו) מנין לכהן שקנה אשה וקנה עבדים, פירוש: או קנה עבדים, ת"ל כי יקנה נפש. וכלל מוסד אצלינו שכל מקום שבא שם הפעולה נוסף על הפעל יש בו דרוש כי מושג השם סותר אל מושג הפעל, שהפעל מורה שהדבר מתנענע לצאת אל המציאות והשם מורה על דבר שיש כבר במציאות. וגם זולת זה הנה בכל מקום בא שם ה"קניה" על משקל מִפְעַל – "מקנת כסף", "כסף מקנתו" ר"ל שקנה אותו. אבל שם "קנין" הוא שם המופשט של הקנין בעצמו, בלא השקף על הפעולה [כמו "מבצר"(החומה הבצורה), "בצרון" שם המופשט. וכן "מזכרת"/"זכרון" וכדומה וכמו שכתבנו באילת השחר סימן ו] והיה לו לומר "כי יקנה נפש מקנת כספו" שזה המגביל נגד "יליד בית" כמו "המול ימול יליד ביתך ומקנת כספך" ר"ל שנקנה בכסף. אבל שם "קנין" אינו מגביל נגד "יליד בית" כי גם היליד בית הוא קנינו ורכושו. ולכן פירשו חז"ל שבא כן ללמד הלכה דרושיית: כהן אשר יקנה קנין כספו נפש (ובזה "קנין כספו" הוא שם הנושא) ר"ל שאם אשתו קנתה עבד (מנכסי מלוג שלה) או אם עבדו קנה עבדים (כגון שניתן לו מעות על מנת שאין לרבו רשות בהם או אם הפקיר אותו ומחוסר גט שחרור, כן כתבו התוס' שם) גם הם יאכלו בתרומה. וכבר פירש רש"י

ז"ל עמ"ש (בראשית לא יח) "מקנה קנינו אשר רכש" מה שקנה מקנינו שמכר הצאן וקנה עבדים. והוא הדין פה פי' מה שיקנה על ידי קנין כספו גם הם יאכלו בתרומה וז"ש מנין לאשה שקנתה עבדים וכולי אף קנינו שקנה, אוכל. ויש הבדל בין "קנין" או "מקנה" סתם ובין "מקנת כסף" או "קנין כסף". ש"קנין" סתם כולל כל דבר שהוא ברשותו אף לזמן. וגם עבד עברי כמו שכתוב "כי תקנה עבד עברי.." "כי ימכר לך אחיך העברי". אבל "קנין כסף" מציין שהוא שלו בהחלט והוא ממונו וכספו ומציין בהמתו וכליו ועבדיו הכנענים שדומים לכספו כמו שכתוב "לא יוקם כי כספו הוא", מוכרו לאחר ומורישו לבניו, ולא עבד עברי שאינו כספו רק עובד שש ויצא לחפשי. וכבר בארתי (בסימן ??) למה צריך מיעוט הזה, עיי"ש.

סימן פח

הוא יאכל בו: מבואר אצלינו שכל מקום שכפל מלת "הוא" "הם" עם כינוי השם הנרמז בפעל בא לדייק. כי היה לו לומר "יאכל בו". ובמלת "הוא" מדייק רק קנין כספו הוא לבדו אוכל, לא מה שאינו כספו ומשכחת לה בחציו עבד וחציו בן חורין שרק חלק העבדות מותר לאכול, לא חלק בן חורין שאינו כסף הכהן ולכן אי אפשר לו לאכול מצד חלק זה. וז"ש ת"ל כספו הוא.

סימן פט

ויליד ביתו: היא מיותר דכל שכן הוא מן קנין כסף. ופירשו חז"ל (מובא בגיטין דף מג) דהייתי טועה שלשון קנין כספו מורה ששוה כסף ומוציא את העבד שהוא מנוול ומוכה שחין שאין שוה כלום. לכן כתב "יליד בית" שכולל אף שאין שוה כלום. וכבר כללנו (בסדר ויקרא סימן ?? ובכמה מקומות) שדרך הכתוב שדבר שיש בו רבותא יותר יכתב תמיד באחרונה, כי דרך המליצה לכתוב תמיד לו זו אף זו. ואם כן היה לו לומר בהפך – "יליד בית" בתחלה ואחר כך "מקנת כסף" שהוא רבותא יותר. על זה השיבו (במשנה ה) מפני שיש לטעות שהגם שיליד בית אינו צריך שיהיה שוה כסף, בכל זאת מקנת כסף צריך שיהיה שוה כסף. ולכן הפך הסדר וכתב "יליד בית" לבסוף להודיע שיליד בית מלמד על "מקנת כסף", כמו ש"יליד בית" אף על פי שאין שוה כלום, הוא הדין "מקנת כסף". ובזה יסדנו (באילת השחר כלל ר) שכל מקום

שנכתב ושני דברים שאחד ילמד על חברו יכתב הדבר המלמד באחרונה אף על פי שהראשון הלמד הוא רבותא יותר כמו "אל הקדש פנימה", "תושב ושכיר", וכדומה. וז"ש ת"ל קנין כספו ויליד ביתו (ר"ל מה שנכתב "יליד ביתו" בסוף מורה) מה יליד בית אף על פי שאין שוה כלום וכולי.

סימן צ

ויליד ביתו הם יאכלו בלחמו: בשם המין יבא הפעל לרוב בלשון יחיד – "ותעל הצפרדע", "כי אם הסוס אסור" (מלכים ב ז, י), "ואיש ישראל נגש", "כי נשמדה מבנימין אשה". והיה לו לומר "ויליד ביתו יאכל" בלשון יחיד שהגם שנמצא גם כן שידבר על שם המין אחר כך בלשון רבים כמו שבארנו בפר' בחוקתי (סימן עג), כאן שתחלת הכתוב בא בלשון יחיד היה ראוי שיבא גם סופו בלשון יחיד. וגם שֶׁלְּמָה תפס שם המין ולא שם היחיד כמו ש"קנין כספו" הוא שם היחיד, ויהיה פירושו כל אחד מילידי ביתו יאכל. וגם שהיה יכול לומר בקיצור "קנין כספו ויליד ביתו הוא יאכל בו". מזה הוציא ר' שמעון כוונה שניה דרושיית שמוסב על הנושאים המוזכרים תחלה שאמר שהכהן ש"יקנה נפש" (שכולל אשתו ועבדיו) "יאכל" על ידי הכהן. וגם על ידי יליד בית הכהן "הם יאכלו בלחמו". במלת "הם" מרמז על האשה והעבדים שאמר עליהם "נפש קנין כספו", הם יאכלו בלחמו של יליד בית הכהן. ובהכרח ר"ל על בן הכהן, שגם הוא יליד בית, שמאכיל לאמו ועבדיו בלחמו כי עבד יליד ביתו אין לו "לחמו" כי הוא הניזון מלחם אדוניו, רק הבן יליד בית הוא היורש ומאכיל בלחמו את אמו ועבדיו. וז"ש בנדה (דף מד) קרי ביה "יאכילו" ר"ל שהכונה שיליד ביתו יגרמו שהם יאכלו. והרמב"ם (פרק ו מהל' תרומות הלכה יב) אמר שישראלית שיש לה זרע מכהן אוכלת בשביל בנה שנאמר "וזרע אין לה", כשם שזרע ישראל מכהנת פוסל אותה כך זרע ישראלית מכהן מאכיל אותה. הרי תפס עיקר מפני הסברה שכמו שהזרע פוסל כך מאכיל ומפני שעל סברה זו יש דחיה שרבו הפוסלים מתרומה מהמאכילים, כמ"ש בפרק אלמנה לכהן גדול העובר, והיבם, והאירוסין, והחרש וכו' פוסלים ואין מאכילים לכן הוסיף ר' שמעון חיזוק ואסמכתא מן הכתוב גם כן.

סימן צא

הם יאכלו בלחמו: מבואר אצלינו תמיד שכל מקום שהוסיף מלת "הוא" "הם" על סימן הגוף הנרמז בפעל בא למעט רק הם, לא זולתם וכמו שבארנו באילת השחר (כלל רט), ומיעט הבהמה. כי במה שכתוב "וכהן כי יקנה נפש" גם הבהמה בכלל, כמו שכתוב "מכה נפש בהמה ישלמנה". ובספרי נשא (פסקא כו) ובנזיר (דף מח) "על נפש..לא יבא" שומע אני אף נפש בהמה... וממה שכתוב "אך אשר יאכל לכל נפש" מרבה גם נפש בהמה (ביצה דף ??). והאמת הוא שגם בהמת כהן אוכלת בכרשיני תרומה. ופה אמר "הם יאכלו בלחמו" ולא הבהמה, שלא תאכל לחם אדם משום הפסד תרומה אבל אוכלת מאכל בהמה דהא כתב "כי יקנה נפש". וממה שכתוב "יאכלו בלחמו" מורה שהוא חי ויש לו לחם והם משתתפים באכילתו ולא המת.

סימן צב

ובת כהן כי תהיה לאיש זר: כבר בארנו שדרך שיבא התואר לבדו בלא מלת "איש" כמו "צדיק" "רשע" "כהן" "זר" וכדומה וכמ"ש באילת השחר (כלל סג). ובכל מקום שהוסיף מלת "איש" יש בו כוונה מיוחדת כי "זר" כולל כל מי שהוא זר בכלל ויבא גם על הממזר שהוא זר בערך החיתון בכלל. לכן אמר "לאיש זר" שהוא זר מצד שהוא איש של הבת כהן שאינו מיחוסה, ושם "איש" נרדף עם שם "בעל" כמו "וימת אלימלך איש נעמי". וכתב הרמב"ם (פ"ו מהל' תרומות) ששני ענינים נכללו בלאו זה (א) אם תנשא לישראל שתהא אסורה בתרומה עד שגרשה או מת (ב) שאם תבעל לאסור לה ותעשה זונה או חללה הרי היא אסורה בתרומה לעולם כדין חלל. וז"ש מנין אלמנה לכ"ג וכולי ת"ל "לאיש זר" – לאיש המאכיל ופירשו ביבמות (דף סח) כי על הא' – בת כהן שנשאת לישראל – הרי נלמד ממ"ש "ובת כהן כי תהיה אלמנה וגרושה ושבה אל בית אביה" מכלל דמעיקרא לא אכלה. ועל זה רמז במ"ש שנית "וכל זר לא יאכל קדש" שכולל גם אשתו כמש"ש ואם כן מ"ש פה "לאיש זר" מורה שתהיה על ידי נשואין לזר אצלה שמחללה בביאתו – אלמנה לכהן גדול והוא הדין יתר הפסולים.

סימן צג

היא בתרומה הקדשים לא תאכל: מבואר אצלינו תמיד שמלת "הוא" הנוסף על סימן הגוף הנכלל בפעל בא למעט. ופירשו שממעט רק היא לא תאכל אבל אמה אוכלת בשבילה כמו שאכלה קודם שנשאת לזר. שכמו שהבת מישראל פוסלת את אמה אף על פי שהבת נשאת לכהן ואוכלת בתרומה, כן הבת מכהן מאכלת את אמה אף על פי שנשאת לזר ואינה אוכלת בעצמה, וכנ"ל (סימן צ).

סימן צד

בתרומה הקדשים: יש לפרשו על תרומה ופירושו תרומה שהיא קדשים ונסמך המתואר על התואר כמו "בני שלשים" "מֵי הַמָּרִים". אך לפי זה שם "קדשים" מיותר שבכל מקום כתוב "תרומה" לבד. ויש לפרשו תרומה של קדשים והיינו חזה ושוק המורם מן הקדשים. אך היה די שיאמר "קדשים" לבד. ועל כן למדו חז"ל שכיון בין על תרומה ובין על חזה ושוק ולכן כתב לשון שיש בו שני המשמעות. ופירשו שצריך לכתוב שניהם כי יש לכל אחד קולה וחומרא: קדשי קדשים הותרו לזר בבמה או למשה בז' ימי המלואים כמ"ש למעלה (סימן ??) וזה קולתן. ויש להם חומרא שחייבים עליהם חטאת על פיגול ונותר וטמא. (ועי' ברש"י יבמות דף ע ד"ה שכן ובתוס' שם ד"ה מה, והבן).

סימן צה

ובת כהן כי תהיה אלמנה וגרושה וזרע אין לה ושבה אל בית אביה וכולי: מבאר שלענין מה שתשוב לבית אביה לאכל בתרומה יש רבותא בגרושה שאף גרושה שאסורה גם לכהן הדיוט תחזור לבית אביה וכל שכן אלמנה. אבל לענין התנאי שרק אם זרע אין לה תחזור ואם יש לה זרע לא תחזור יש רבותא באלמנה, שאף באלמנה צריך התנאי וזרע אין לה וכל שכן בגרושה. ולכן צריך לכתוב שתיהם – אלמנה וגרושה, כי אי אפשר ללמוד חד מחבריה.

סימן צו

וזרע אין לה: יש הבדל בין **בן** ובין **זרע**. ש"זרע" כולל גם זרע זרעו – "והיה זרעך כעפר הארץ", "זרע היהודים", "ממזרח אביא זרעך" וכמו שבארנו בסדר קדושים (סימן צג). וז"ש זרע זרעה מנין? ת"ל "וזרע". וכן אמר בקדושין דזרע זרעה לא צריך קרא.

והביא על זה משל דכהן גדול, פעמים שהוא פוסל את אֵם אמו מפני שיש לה בן לבתה מישראל, ומאכיל את אמו שנשאת לכהן. ומובא במשנה יבמות (דף סט:). ואמר (במשנה ד') זרע פסול מנין? [מפרש בתוס' שרצונו לומר זרע זרעה פסול מנין, כי על זרעה פסול לא צריך קרא דכיון שנבעלה לפסול לה, פסלה] ת"ל "וזרע אין לה" מפרש בגמ' (קדושין ד, יבמות ע), עיין עלה. וכן אמר ביבמות (דף כב) על "בן אין לו" דגבי יבום, ובבבא בתרא (דף קטו) על "ובין אין לו" דגבי נחלות, עיין עליו. והסמ"ע בחשן משפט (ריש סימן רעו) כתב ילפינן מדכתיב "אין" ביוד, שהוא מלשון אין ואפס, ולא כמפרשים שהחליפו אל"ף בעי"ן, רק פי' איין עליו. וכבר קדמו בזה בערוך (ערך "איין") ובערך "עין" הביא כן בשם רבינו גרשום ור' חננאל. אולם דבר זה צריך ביאור, הלא תמיד כתיב "אין" ביוד, ואיך דריש כזאת?! ובקדושין (דף ג: ודף ד) אמר מנלן דמקניא בכסף וכסף דאבוה הוא? אר"י אמר רב דאמר קרא "ויצאה חנם אין כסף" – אין כסף לאדון זה אבל יש כסף לאדון אחר ומאן ניהו? אב. ומקשה והאי ויצאה חנם להכי הוא דאתא?! האי מבע"ל לכדתניא דתניא ויצאה חנם – אלו ימי בגרות, אין כסף – אלו ימי נערות. אמר רבינא אם כן לימא קרא "אן כסף", מאי "אין כסף"? אין כסף לאדון זה אבל יש כסף לאדון אחר ומה ניהו אב. וממאי דדרשינן הכי? דתניא וזרע אין לה וכולי זרע פסול מנין ת"ל "זרע אין" עיין עלה. ותנא גופיה מנליה דדריש הכי? אמרי, כתיב "מאן בלעם" ו"מאן יבמי" דלא כתיב בהו יוד והכא כתיב ביה יוד, שמע מינה לדרשה, ע"כ. והמאמר בכללו מופלא וחתום. והמדקדק הרז"ה בספר יסוד הנקוד נסה לבארו אבל דבריו נוטים לדרוש. והנני לבאר הדברים על פי היסוד אשר הניח והוא כי ראה שמלת "אין" יש לו שתי גזרות: האחת הוא גזרת הכפילים בפלס – "קֵן" "שֵן" "תֵל" "לֵב" "נֵס" שבכינוי ישתנה הצירי לחיריק ולמ"ד הפעל דגושה לחסרון אות הכפל כמו "קִנּוּ" "שִׁנּוּ" "תִּלּוּ" "לִבֵּם" "נִסִּי" וכדומה. והגזרה השנית גזרת נחי העין בפלס – "זַיִת" "חַיִל" "יַיִן" "עַיִן" שנאמר מהם בסמיכות "זֵית שמן" "חֵיל פרעה" "יֵין לבנון" "עֵין ה' " וכן "אַיִן" "אֵין". והנה בכינוי היחיד מלה זו דגושה תמיד – "איננִי" "איננּוּ", ובכינויי הרבים אין שם דגש – "אינכם" "אינם" כי כינוי היחיד הוא מגזרת הכפולים וכינויי הרבים הם מנחי העין. והטעם בזה כי יש

הבדל בין "אין" מגזרת הכפולים ובין "אין" מגזרת נחי העין. ש"אין" מנחי העין שולל את הכלל, וכמ"ש הרד"ק בשורש **אין** שמלת "לא" נופל על אדם מיוחד ומלת "אין" נופל על הכלל. "אין דבר" פירושו אין שום דבר לחוש וכן "ואין רואה" "ואין יודע" "ואין מקיץ", אם היה אומר "לא רואה" היה מוסב על אדם מיוחד אבל "אין רואה" שולל הכלל. וכן "אין עושה טוב אין גם אחד" שהוא שלילת הכלל. אולם מצאנו גם כן מלת "אין" על אדם מיוחד – "אין יוסף בבור", "אין האיש בביתו", "אין הצר שוה במזק המלך". וזה נגזר מגזרת הכפולים שבא מלת "אין" על שלילת דבר אחד [וההבדל בזה בין מלת "אין" ובין מלת "לא" שמלת "אין" שוללת את נושא המאמר ותבוא סמוך אל הנושא והוא ההפך של מלת "יש". ומלת "לא" הוא על פי רוב שלילת הנשוא ולכן לא יבא מלת "אין" על שום פעולה שבעולם] וע"כ בכינוי היחיד בא מלת "אין" דגושה אחר שבא על שלילת דבר פרטי ומיוחד, הוא מגזרת הכפולים שדינו להדגש. ובכנויי הרבים לא בא דגש כי בזה הוא מגזרת נחי העין ושרשו "אין" ששולל הכלל. בזה נבוא לביאור המאמר הנ"ל. הנה הגם שמלת "אין" יש לו שני גזרות, מכל מקום מן הסתם יש לנו לומר שהוא מגזרת נחי העין והנפרד ממנו "אין" ששולל את הכלל, וכמ"ש הרד"ק בהחלט כי לרוב בא על שלילת הכלל זולת מקומות מעטים. וגם נקוד היוד שבא בו תמיד מורה שגזרה זו הוא הרוב והיוד הוא עי"ן הפעל. וע"כ בכ"מ שכתובה מלת זו דרשוהו על שלילת הכלל – "בן אין לו" אַיִן, "זרע אין לה" אַיִן. רצונו לומר שאַיִן ואפס ולא נמצא כלל אף זרע פסול ואף בני בנים וכמ"ש הסמ"ע. ועל יסוד זה דרש רב אין כסף לאדון זה אבל יש כסף לאדון אחר ומאן ניהו אב שבזה הבדיל בין שני לשונות הכפולים – "ויצאה חנם אין כסף" שבמה שכתב "יצאה חנם" פירושו שאין צריך לתת דמי פדיונה. ובמה שכתב "אין כסף" הוסיף שלילה כללית שאין להאדון שום כסף בעולם, שהגם שהאב יש לו כסף קדושיה ואם לא היה האדון משלחה והיה רוצה ליעדה היה מיעדה בכסף מקנתה שנתן לאביה, הוה אמינא שעכשיו שמשלחה שייכים כסף קדושיה אל האדון כי היה לו זכות לקדשה בכסף שנתן לאביה בעד מקנתה. לכן אמר שהכסף הזה גם כן אין לו ולכן אמר "אין כסף" בשלילה כללית ומזה מוכח דיש כסף קדושין להאב שאם אין הכסף להאב רק לדידה אין צריך ללמד

שלא יהיו להאדון, כי כסף מקנתה שיש לו זכות לקדשה בהם הם ביד האב ועתה כיון שאין להאב זכות בכסף קדושין, איך נטעה שיהיה זכות להאדון? רק כיון דיש כסף להאב הוה אמינא שיזכה בו האדון דהא כבר נתן כסף להאב שהיה יכול לקדשה בהם. ובאמת הדרוש שדרש שאין כסף – אלו ימי נערות עם דרשת רב אחדים המה. שממה שכתב "אין כסף" בשלילה כללית, אין שום כסף בעולם להאדון להוציא כסף קדושין, מבואר שמדבר בימי נערות שאז הכסף קדושין אל האב והוה אמינא שיזכה בם האדון שכבר נתן כסף להאב שהיה יכול ליעדה בו. אבל אם ידבר בימי הבגרות לא היה צריך ללמד דהא אז אין כסף קדושין להאב וכל שכן להאדון. רק המקשה לא ידע מכלל זה שמלת "אין" יש לפרשו תמיד על שלילה כללית וסבר שיש לפרשו גם מגזרת הכפולים על שלילה פרטית ופירושו אין כסף הפרטי של פדיונה, ומה שכפל "ויצאה חנם אין כסף" בא חד לימי בגרות וחד לימי נערות שגם בימי נערות אינו צריך להשיב כסף פדיונה. ועל כן הקשה והא "ויצאה חנם" להכי הוא דאתא וכולי. ועל זה השיב רבינא אם כן לימא קרא "אן כסף" מאי "אין כסף"? אין כסף לאדון זה וכולי ר"ל אם כן שמלת "אין כסף" היא שלילה פרטי, רק על כסף של פדיונה, והוא מגזרת הכפולים, היה לו לציינו שיבא מלת "אֵן", בלא יוד, והייתי יודע שאינו מנחי העין אבל כיון שבא ביוד יש לפרשו שהוא מנחי העין ושרשו "אַיִן" שמורה שלילה כללית ושולל כל כסף שבעולם, אף כסף הקדושין. והביא ראיה שיש לפרש תמיד מלת "אין" מנחי העין, לא מן הכפולים, ממה שדרש בברייתא על "וזרע אין לה" שהוא שלילה כללית ושולל כל זרע שבעולם, אף זרע פסול. ועל זה שאל ותנא גופיה מנליה למדרש הכי? ר"ל כיון שמלת "אין" בא בכל התנ"ך מלא יו"ד וידענו שנמצא ממנו גם מה שהוא מגזרת הכפולים שמורה שלילה פרטית, מנליה למדרש מלת "אין" שכתב סתם על שלילה כללית דוקא. ומשיב שמצאנו "מאן בלעם הלוך עמנו". הנה דעת חז"ל שפעל "מאן(?)" נגזר משורש "אין" כמו שפעל "ותהינו לעלות ההרה" נגזר מן "הן", כן בשלילה נגזר "מאן" מן "אין", והמ"ם נוסף לעשות מן המלה פעל כמו שנמצא כן בשרשים הרבה כמו שכבתנו בסדר תזריע (סימן קסו) אצל צרעת ממארת. ומבואר שיש הבדל בין "מאן" ובין "לא אבה". ש"לא אבה" הוא בלב ו"מאן"

הוא בפה שאומר "אין", שהיא השלילה. ופעל "מאן" נגזר מן "אין" שמגזרת הכפולים ולכן בא בלא יוד ומורה שממאן בדבר פרטי שהיא שלילה פרטית. הרי נמצא מלת "אין" המורה שלילה פרטית בלא יו"ד ואם כן כל מקום שבא מלת "אין" עם יוד יש להוציא מגזרת נחי העין ושמורה שלילה כללית, אם לא במקום שמוכח כגון כשבא אצל שם פרטי או בכינוי ביחיד. אבל במקום דלא מוכח בודאי הוא מנחי העין שאם היה מן הכפולים היה כתבו חסר דלא נטעי כמו שפעל "מאן" הנגזר ממנו בא חסר.

סימן צז

ושבה אל בית אביה כנעוריה: מלבד שהוא מיותר, יקשה שהיה לו לומר "ואכלה מלחם אביה" שכל המאמרים המסודרים יקדם הפעל אל השם. ומזה הוכיחו חז"ל שמה שכתוב "ושבה אל בית אביה" שייך אל תנאי המאמר, ו"מלחם אביה תאכל" היא תשובת התנאי ובזה יקדים לפעמים את השם אל הפעל – "מן הבהמה תקריבו", "זכר תמים יקריבנו", "סולת בשמן תעשה" ודומיהם. ופירשו שהתנה ב' דברים: (א) "ושבה אל בית אביה" שגדר פעל "שב" היא אם שב בענין שהיה בו תחלה, פרט לשומרת יבם שאינה שבה אל אביה כי זקוקה ליבמה. והגם שתלך לבית אביה לא תשוב להשאר שם כמ"ש "שבי אלמנה בית אביך עד יגדל שלה בני ותלך תמר ותשב בית אביה", הרי אמר "ותלך", לא "ותשב". (ב) "כנעוריה" פרט למעוברת, כי א' מן ההבדלים שבין שם "נערה" לשם "אשה", ששם "נערה", הגם שכולל בתולה ובעולה, לא יכלול המעוברת בשום מקום. וביבמות (דף פז) ובנדה (דף מד) פירשו דאף על פי שמעט המעוברת צריך גם כן "וזרע אין לה" דיש לטעות דמעוברת גריעה יותר שהולד במיעיה ולכן פוסלה דמעיקרא גופא סריקא והשתא מליא, עיי"ש. והקשה והלא דין הוא שמעוברת לא תאכל דהא לענין יבום אין מועיל לה ולד שיש לה מן הבעל הראשון ובכל זאת מעוברת פטורה מיבום, כאן, אף שנשאת לאַחֵר הוולד מן הבעל הראשון הישראל פוסלה כל שכן שהעובר יפסול! ומשיב דשם העובר פוטר מיבום שכן גם אם מת הבן אחר כך היא פטורה כמ"ש בגמרא שם משום דרכיה דרכי נועם, וכיון שנפטרה מחליצה על ידי הבן פטורה לעולם אף שמת אחר כך. אבל

בתרומה שאין כח לבן המת לפסול אותה הוא הדין שהעובר לא יפטור, לכן צריך קרא. וכל זה מובא בגמ' יבמות (שם).

סימן צח

מלחם אביה תאכל: פירשו חז"ל שחוזרת לתרומה ולא לחזה ושוק. וביבמות (דף פז) אמרו בזה כמה למודים: רבינא בר שילא אמר, אמר קרא "היא בתרומת הקדשים לא תאכל" – במורם מן הקדשים. ר"ל שכבר בארנו שבמה שכתב "בתרומת הקדשים" כולל תרומה וחזה ושוק והיה לו לומר פה "תאכל בו" בכינוי. ואמר "מלחם אביה" ולא "מתרומה הקדשים" שהוא חזה ושוק. רב ספרא אמר "מלחם אביה תאכל" – ולא בשר ר"ל בכל הפרשה קראו בשם "קדשים" לפני זה אמר "בתרומה הקדשים" ופה פרט שם "לחם", בודאי בא על צד הדיוק. רב נחמן אמר "מלחם" – ולא כל לחם, פרט לחזה ושוק ר"ל כי פעל "אכל" נקשר תמיד עם "את" או "ב", ואם נקשר עם מ"ם מורה הקצתית כנ"ל (סימן עח) – רק מקצת לחם אביה, לא כולו. ר"פ אמר "לחם אביה" – הקנוי לאביה ר"ל ששם "לחם" יפול גם על האישים מצד שהם "לחם אלקים" כמו שכתוב "את קרבני לחמי" ובכ"מ שמדבר בהם אל הכהן ייחסם אל ה' "את אשי ה' ", "לחם אלקיהם הם מקריבים", "לחם אלקיו יאכל". כי כהנים משולחן גבוה גא זכו ואחר שקראו "לחם אביה" על כרחך מדבר בקדשי הגבול.

סימן צט

וכל זר לא יאכל בו: כבר נאמר (למעלה פסוק י). ופירשו חז"ל שבא להוציא בל נטעה שמה שכתוב "ואיש כי יאכל קדש" מוסיף חומש היינו גם הבלתי זר אצל התרומה. לכן הקדים שרק הזר לא יאכל ויוסיף חומש באכילתו, לאפוקי כהן שאכל תרומה חברו. וכן בת כהן שנשאת לישראל אף על פי שמשלמים קרן, אינם צריכים להוסיף חומש. ואם נשאת לפסול לה פלוגתא דר' מאיר ור' יהודה (בפרק ז דתרומות וכריתות דף ה).

סימן ק

ואיש כי יאכל קדש בשגגה: בכל מקום שאומר "איש" מוציא קטן [כמו שבארנו בתורה אור ויקרא סימן י]. ומ"ש יכול שאני מוציא בן ט' פירושו יכול שאוציא אותו מכלל

קטן כמו שהוא לגבי עריות דשם הלכה ופה אינו בכלל איש והוא קטן ופטור. ומ"ש אין אכילה פחותה מכזית התבאר פר' צו (סימן לא). ובפסחים (דף לב) יש פלוגתא בזה. ומ"ש "כי יאכל קדש" פירושו תרומה, וכמו שהתבאר למעלה (סימן צח). ומ"ש "בשגגה" – פרט למזיד דבמזיד ולא התרו ביה משלם קרן לבד (כמ"ש בפרק ז דתרומות) ובהתרו ביה פטור לגמרי וכמ"ש הרע"ב שם, ועיין בירושלמי שם. ומ"ש ר' יוסי, הנה מבואר בריש מעילה דאין מעילה בקדשי קדשים לאחר זריקת דמים. וטעמו שאמר שיקחו בדמיו שלמים לא ידעתי.

סימן קא

ויסף חמישתו עליו: היינו שהחלק החמישית יהיה תוס' על הקרן כר' יאשיה בב"מ (דף נד). וכבר בארתי זה היטב (ויקרא סימן שנד). וכבר יסדנו (באילת השחר כלל קנא) ששני פעלים הבאים זה אחרי זה שהפעל השני משלים וגומר פעולת הראשון יבא הפעל השני בלא כינוי, וכל שכן שלא יחזור עמו שם הפעול. וכן היה די שיאמר "ויסף חמשיתו עליו ונתן לכהן". מזה הוציא שמ"ש "את הקדש" ר"ל שהפדיון יהיה קדש כדין תרומה [וכמ"ש (במשנה א פרק ו דתרומות) והתשלומין תרומה אם רצה הכהן למחול אינו יכול למחול]. אולם על זה היה מספיק אם יאמר "ונתן אותו לכהן" ונידוק מן מלת "אותו" המיותר שתופס גוף הפעול שמה שנותן הוא הקדש בעצמו, שנתפס בקדושה, וכמו שבארנו כלל זה (כלל קן). ולכן מדייק ר' מאיר שמה שכתוב "את הקדש" היינו שיתן דבר שהיא ראוי להיות קדש ולא לקט שכחה ופאה והפקר שנפדו כיון שקודם שנפדו לא חזו. [ובמשנה שם משנה ה גריס שנפדו, והר"ש מביא שבתורת כהנים היה הגירסא שלא נפדו והקרבן אהרן מפרש שמיירי שנפדו ולא נפדו כהלכתן וכמו שציירו בגמ' (בברכות שבת ועירובין) ומאן דגריס שלא נפדו פירושו שלא נפדו כהלכתן, ומאן דגריס שנפדו פירושו גם כן שלא כהלכתן. וכבר הביא זה הרא"ש בפירוש זרעים בשם יש מפרשים] וחכמים פליגי דמשלמים מכולם [וזה כגירסת ר' יוחנן בירושלמי שם, עיי"ש]. ור' עקיבא דייק מ"ש "את הקדש" ר"ל דוקא מאותו מין, רצונו לומר קדש שאכל. לפיכך אם אכל קשואין של תרומה של ערב שביעית ואין קשואים של אותה שנה מצוים עוד צריך להמתין למוצאי שביעית, דמשל שבעית אסור לפרוע (אף באופן שאינם ספיחי שביעית) משום דאסור לשלם

חובו משל שביעית דדמי לסחורה. ור' אליעזר פליג עליו ודייק בהפך - כל שהוא ראוי להיות קדש, וכל זה מובא במשנה שם.

סימן קב

כבר בארתי (ויקרא סימן יד) שלפעמים יקדים שם הנושא שאליו יתנו או יעשו דבר לפני הדבר הנתון והנעשה כמו "ויעש ה' לאדם ולאשתו כתנות עור". ולפעמים בהפך - "ויבן נח מזבח לה' ". וזה תלוי לפי מחשבת המדבר. שהדבר העיקרי במחשבתו קדום תמיד במאמר. ועל פי זה דייק ר' מאיר ממה שלא אמר "ונתן את הקדש לכהן", כיון שלפי דעתו מ"ש "את הקדש" בא לדייק דבר הראוי להיות קדש והיה לו להקדימו, מזה מבואר שלא נעשה קודש עד אחר הנתינה - "ונתן לכהן" ואחר כך הוא קדש. ור' אלעזר בר' שמעון סבירא ליה שעיקר הרבותא במה שכתב "ונתן לכהן" דאף שהוא קדש משעת הפרשה ויכול הכהן למחול אחר הפרשה, בכל זאת כשלא מחל מצוה לתתו לכהן. ודבר זה מובא בירושלמי (פרק ו דתרומות) ודלא כקרבן אהרן שפירש זה על תרומה כמו שהשיגו המ"ל (ריש פרק י מהל' תרומות).

סימן קג

ולא יחללו את קדשי בני ישראל: כבר הזהיר על זר האוכל קדש. ועל כן נלחצו המפרשים למה כפל הדברים. וחז"ל פירשו מפני שבאזהרה פירש לא יאכל קדש, הוסיף שלא יחללו בשום דבר, ומרבה הסך כשותה [כי שתיה בכלל אכילה, כן פירשו בנדה (דף לב). ועיין בתוס' שם ועיין בירושלמי דמעשר שני (פרק ב)]. ומה שלא אמר "ולא יחללו את קדשיהם" פירשוהו שאמר "קדשי בני ישראל" למעט קדשי עכו"ם כמו שכתבנו בזה (ויקרא סימן ??) ר"ל תרומת עכו"ם [וכר"ש פרק ג דתרומות משנה ט]. והנה דעת הספרא שמה שכתוב "אשר ירימו לה' " בא למעט הטבל ר"ל הקדשים אשר הורמו לה', לא הטבל שלא הורם. כי מה שכתוב "ולא יחללו" הוא טעם למה שכתב תחלה שזר האוכל בשוגג יוסיף חומש, ועל ידי כן יזהרו שלא יחללו, ורק על תרומה מוסיף חומש, לא על טבל. ומובא בחולין (דף קל). אמנם בסנהדרין (דף פג) למד שמואל בשם ר"א דטבל במיתה ממה שכתוב "ולא יחללו..את אשר ירימו" - בעתידים לתרום הוא דייק מה שבא פה לשון עתיד ולא אמר "אשר הורמו" [כמ"ש בזבחים (דף יב:) ופי'

שמה שכתוב "ולא יחללו" הוא ענין אחר ומדבר מחילול במזיד שחייב מיתה, כי למד חילול-חילול ממה שכתוב תחלה "ולא ישאו עליו חטא ומתו בו כי יחללוהו". ובזה מישב מה שכפל פסוק זה למותר. ולרבות הסך ילמד מן "ותבא כמים בקרבו וכשמן בעצמותיו" כמ"ש בנדה (דף לב) ואיבע"א מהכא היינו לשיטת שמואל בשם ר"א, ומיושב קוש' התוס' שם]. ודעת הספרא שפסוק זה נמשך למעלה על האוכל בשוגג ומה שכתב "אשר ירימו" בלשון עתיד משום שדבר ההוה תמיד יבא בלשון עתיד, כנודע. והוא למד מיתה לאוכל טבל ממ"ש "והשיאו אותם עון אשמה" שמיותר. ופי' שגם ישאו לעצמם עון אשמה באכלם את קדשיהם היינו הקדשים שלא הורמו שהוא הטבל. שנגד מה שהוסיף תחלה "קדשי בני ישראל אשר ירימו" להוציא הטבל משום קדשים במה שאמר "אשר ירימו" אם כן כשאמר שנית "את קדשיהם" סתם מדבר באלה שלא הורמו עדיין. ומלשון "והשיאו אותם" למד עון מיתה כמ"ש תמיד "ולא ישאו עון ומתו". ומ"ש "באכלם את קדשיהם" ולא תפס לשון חילול – "בחללם את קדשיהם" דייקו אכילה דוקא, לא זורע ומטמא. ומ"ש "כי אני ה' מקדשם" מודיע סבה הגורמת. זה הנראה כפי פשטות הדברים שהספרא לו שיטה אחרת בזה. ועיין בתוספתא שם ובקרבן אהרן דרכים אחרים.

סימן קד

איש איש מבני ישראל: מבואר תמיד שכל מקום שכפל שם "איש איש" בא לרבות כל איש ואיש שיהיה. אמנם פה כבר ריבה כל מיני אנשים שבאומה, נשים וגרים ועבדים ממה שכתב "הגֵּר בישראל". וכבר בארנו אופן למודים אלה על פי משפטי הלשון (בפר' אחרי סימן עה) לבד ששם ובכל מקום כתוב "הַגֵּר הַגָּר" וריבה נשים מן הפעל "הגָר", וכאן כבר סמך על שיווי הלשון בכל מקום. שכיון שבמה שכתוב תמיד "הגֵּר בישראל" אינו שם זכר דוקא, דתמיד אמר "הגָר", הוא הדין פה אינו שם זכר. ולפי זה מה ירבה מ"איש איש"? משיב שמרבה עכו"ם ושיעורו איש (היינו כל איש) ואיש מבית ישראל ר"ל איש מן העכום ואיש מבית ישראל. ועיין מה שכתבנו בפר' קדושים (סימן פח).

סימן קה

אשר יקריב קרבנו לכל נדריהם וכולי לעולה: כפי המשמעות זכר תחלה עולה וצוה שיהיה תמים וזכר ובפסוק כ"א זכר שלמים וצוה שיהיה תמים לבד. אולם שאם כן האריך ללא צורך שהיה לו לכלול בקיצור "אשר יקריב עולה ושלמים תמים יהיה וכולי" כי מה שיהיה העולה זכר באר בדיני העולה עצמה ולא חדש כאן רק שיעבור על בעל מום בלא תעשה. וגם יתבאר (סימן קי) שמה שהזהיר בעולה כלל לכל הקרבנות וכן מה שהזהיר גם בשלמים כלל כולם, וכמ"ש "כי יקריב שלמים לפלא נדר או בנדבה" שלמדו מלשון זה כל מיני הקרבנות, עיי"ש. ומ"ש פה "לכל נדריהם ולכל נדבותם" היא מיותר שכבר אמר זה גבי שלמים. פירש התנא קמא שמה שכתוב "לכל נדריהם" מוסב על הריבוי שריבה קדשי עכו"ם מן "איש איש" והזהיר שכל מה שיביאו בנדר ונדבה יהיו תמימים. וגבי שלמים מדבר מקדשי ישראל לבד. [ומ"ש שנדריהם שלמים ונדבותם תודה, כי השלמים באים לרוב על ידי נדר והתודה בא בנדבת לב על הנס שאירע לו כמ"ש (תהלים נד, ח) "בנדבה אזבחה לך אודה שמך...כי מכל צרה הצילני" וכן דריש (בסימן קי) מ"ש "לפלא נדר או בנדבה"]. והוסיף "אשר יקריבו לה' לעולה" שכבר נכללה בכלל "נדריהם" למעט נזירות ר"ל רק אם יקריבו בתורת עולה, לא המקריב בתורת נזירות. ורבי עקיבא השיב לו שאין לנטות מן הפשט שתחלה דבר מעולה לבד, דהא אמר "תמים זכר" וזה רק בעולה ודוחק שיחלק המאמר שמה שכתוב "תמים זכר" קאי רק על סוף הכתוב. ולכן פירש שרצונו לומר כל נדרי העכו"ם אשר יקריבו יהיו רק לעולה. והדברים מובאים במנחות (דף עג) ועיי"ש מה שפלפלו בזה, וכן בתוס' שם ובחולין (דף יג) ובתמורה (דף ??).

סימן קו

לרצונכם תמים זכר: כבר פרשנו (ויקרא סימן כו) שמה שכתוב "לרצונו" פירושו שיהיה לרצון המקריב. רק שביחיד אמר "יקריב לרצונו" שהוציאו מזה שאם חייב קרבן כופין אותו עד שיאמר "רוצה אני" ופה דכתב "לרצונכם" לבד מדבר בצבור, שכן מורה לשון הרבים, שאין כופין אותם. ומה שכתוב "בבקר בכשבים וכולי" מיותר וגם שהיה יכול לומר "בקר וצאן". למדו(?) שפרט המינים בפרטות להודיע שעופות

אינם צריכים זכר תמים, לבד מחוסר אבר אסור מדכתיב "מן העוף" ולא כל העוף, וכמו שפרשתי ויקרא (סימן ע).

סימן קז

כל אשר בו מום: מלת "כל" מרבה מום עובר, ושיעורו כל מום אשר בו. וכבר בארנו (למעלה סימן מה) גבי מומי אדם שאמר "אשר יהיה בו מום" על מום קבוע ו"אשר בו מום" על מום עובר, ופה שכתוב "כל אשר בו" הוא מום עובר.

סימן קח

מום לא תקריבו: בארו שבזה הזהיר על ההקדש [וכמו שבארנו ויקרא (סימן לז) שהקרבה תפול על ההקדש]. ובפסוק כ"ב הזהיר על השחיטה ועל ההקטרה כולו ומקצתו ובפסוק כ"ד הזהיר על הזריקה. ולדעת ר' יוסי בר' יהודה הזהיר גם על הקבלה ויתבאר (בסימן ??). וכל זה מובא בתמורה (דף ו:) ובתוספתא דמכות פרק ד. ומ"ש "כי לא לרצון" שאין מרצין פרשתי בסדר ויקרא (סימן לא) שדקדק מה שכתב "לרצון לכם", שכל מקום שבא "רצון" עם מלת "לכם" משמעותו שאין מרצה לצרכיכם לעלות לבעלים לשם חובה. והלא בעל מום אינו מרצה כלל?! ודרשו שהציץ אין מרצה על עון דבעל מום כמ"ש במנחות (דף כה), עיי"ש באורך.

סימן קט

ואיש כי יקריב: מלת "איש" מיותר ודרש למעט צבור. וכבר עוררתי (ויקרא סימן קנח) ששם מעט שלמים בצבור ממה שכתוב "אם מן הבקר הוא מקריב", ולמה לי תרי קראי? אמנם אחרי העיון שני הלימודים צריכים זה לזה כי מן הסברה הייתי אומר שמה שכתוב "הוא מקריב" ממעט שותפים, שכן בעולת העוף שאמר (בספרא פרק ח מ"א) ש"קרבנו" ממעט צבור, מקשה או אינו אלא להוציא שותפים?... . והנה מה שכתוב פה "ואיש" יש לפרשו שהוא שם יחיד ומוציא שותפים ויש לפרשו שהוא שם כללות ומוסב על מה שכתב תחלה "איש איש מבית ישראל" שפירושו כל איש ואיש ואינו מוציא רק ציבור שאין נכללים בשם "איש". והכריע הספרא שמה שכתב "ואיש" הוא שם הכללות ובא לרבות השותפים שפירושו כל איש ואיש ובזה לא תוכל להוציא רק צבור שאינם בכלל "איש איש" ונתמעטו כבר מש"ש "הוא מקריב"

דא"ת שהוא שם היחיד וממעט שותפים הוא מיותר, שאם לא יכתב "איש" נמעטם ממ"ש "הוא מקריב" רק יחיד, לא שותפים. וע"כ שבא "איש" על הכללות לרבות השותפים ולא נוכל לקיים "ואיש" רק לא צבור, ומעתה נכון למה צריך תרי קראי כי מן "הוא מקריב" לבד וכן מן "איש" לבד נמעט שותפים. ובילקוט יש פה גירסא אחרת, עיי"ש.

סימן קי

זבח שלמים לפלא נדר וכולי: כבר כתבנו (בסימן קה) שלא בא בכאן דרך חלוקה בין עולה ושלמים כי דין זה שיהיו תמימים נוהג בכל הקרבנות ותפס עולה והוא הדין לכולם ושלמים והוא הדין לכולם. ולא חלקם אלא כדי לכפול האזהרות ללמוד חמשה לאוין (כמ"ש במשנה ה). ולכן האריך פה במה שכתב "זבח שלמים לפלא נדר או לנדבה" לרמוז על כל מיני הקרבנות. שבמה שכתב "נדר או לנדבה" כולל עולה שבאה על ידי נדר ותודה שבאה על ידי נדבת לב (כנ"ל סימן קה). וממה שכתב לשון "לפלא" כולל נזירות שכתוב בו "כי יפליא לנדור נדר נזיר", ששורש "פלא" מורה על שפיטת הרעיון בדבר מופלא וגבוה להזיר לה' כמו שבארנו במקום אחר. והוא הדין ליולדות ומצורע שדומה לנזירות שבאים להכשיר, לא לכפר, וכמ"ש בכריתות (דף ח: ושם דף כו), עיי"ש. ומ"ש מנין לרבות חטאת ואשם ת"ל "בצאן" יש בילקוט גירסות משונות בזה ולכן הגהתי ת"ל זבח שלמים [כי בכל הספר שכתוב "זבח שלמים" "זבח תודה" דריש מלת "זבח" ופה חסר הדרוש. ועוד כי כן ריבה גם בפ' צו חטאת ואשם מן "זבח"] ורצונו לומר ה"ה זבח אחר הדומה לשלמים. ומעשר למד ממה שכתוב "בבקר או בצאן" שמיותר שכבר נאמר "בבקר בכשבים ובעזים" רק רמז להלשון שנאמר "וכל מעשר בקר וצאן". ובילקוט גריס בכור מעשר ופסח והוא הוא, כי דין שלשתן שוה בכל מקום. וממ"ש "או בצאן" מרבה ולדות ותמורות שכבר בארתי בפ' קדושים (סימן קא) באורך שמלת "או" מיותר תמיד ומורה על חלוקה המינית, גם הדומה לזה. ויותר לנכון שלמד גם כן ממ"ש "או לנדבה" שני פעמים "או" ריבה ולדות ותמורות כמו שבספרא ויקרא (סימן קנט) מצריך שני ריבוים לולדות ותמורות. אולם כל אלה הדרושים לא היו מוכרחים כפי הפשט, רק שכבר התבאר בכל הקרבנות

שצריך שיהיו תמימים כמו שכתוב בחמשת מיני החטאת ובמיני האשמות בקרבן נזיר ומצורע "תמים" או "תמימה" [לבד בחטאת עולה ויורד ואשם שפחה חרופה ואשם נזיר טמא ובעולת יולדת לא נזכר "תמים" ונלמד מחבריו, חטאת מחטאת ואשם מאשם]. וכן בבכור כתוב "פסח או עור..לא תזבחנו" ומעשר יליף לענין זה העברה מבכור כמ"ש בבכורות (דף יד:) ובפסח כתיב "שם תמים". וולדות ותמורות למד ר' ישמעאל מן "רק קדשיך אשר יהיו לך" כמ"ש בבכורות (שם) ובכמה מקומות. ולכן לא תתפלא שכלשון הנאמר פה נאמר גם גבי נסכים – "ועשיתם אשה עולה או זבח לפלא נדר או בנדבה" ושם מיעט בספרי ובמנחות (דף ??) בכור ומעשר ופסח וחטאת ואשם שאינם נדר ונדבה כי כן מורה פשטות הלשון. רק פה לא יכול למעט אחר שבכולם באר שיהיו תמימים הוכרחו לפרש בהפך שבא לרבות וכמ"ש רבא ביומא (דף סג) ובתמורה (דף ז) ובבבא קמא (דף עז:) הכא מענינא דקרא והכא מענינא דקרא וממילא למד שכל האזהרות שנאמרו פה נוהגים בכל הזבחים.

סימן קיא

תמים יהיה: הוא מצות עשה. ו"כל מום לא יהיה בו" הוא מצות לא תעשה. ופירשו חז"ל שהוא מצות עשה ולא תעשה על שישאר תמים אחר ההקדש כי יש פעלים רבים המשמשים על התחלת הפעולה ועל המשכתה כמו "קם" "עמד" "שכב" "חיה" "היה". ופה אין לפרש "לא יהיה בו" על המציאות, שלא ימצא בו מום, שכבר אמר "כל אשר בו מום לא תקריבו" שהוא על ההקדש (כנ"ל סימן קח). וע"כ פירשוהו על ההתהות והתחדשות המום אחר ההקדש כמו "ויהי אור" "יהי רקיע" "כי הוא אמר ויהי" שפירושו שנתהוה. [וא"צ למה שאמרו המפרשים שמפרשים "יהיה" פעל יוצא, שלא מצאנו פעל יוצא משורש "היה" בשום מקום]. ובכל זאת אי אפשר לפרש שמזהיר גם אם קרה המום מעצמו כמו נפל ונשבר שעל זה היה לו לומר "כל מום לא ימצא בו", שלשון זה מיוחד על דבר הבלתי תלוי בבחירת האדם – "שאור לא ימצא בבתיכם", "לא ימצא בך מעביר בנו ובתו באש" – להזהיר בית דין על כך (ספרי שופטים קעא). ועל המציאה בבחירה אמר "איש או אשה כי יהיה בהם אוב או ידעוני". וז"ש נפל מן הגג וכולי ת"ל "לא יהיה בו" – אל תתן בו מום. ודעת ר' מאיר במנחות (דף נו) ובכורות

(דף לג:) שאסור להטיל מום אף בבעלי מום דסבירא ליה שמה שכתוב "כל מום לא יהיה" מלת "כל" מורה על כללות המומים שבפ' שמוזהר על כולם, שאם הטיל בו כל המומים עובר על כל אחד ואחד. ולכן סבירא ליה שלא יקיז במקום שעושה בו מום, אף שימות, אסור לעשות בו מום. וכן דעת ר' יהודה והחמיר יותר אף במקום שאין עושה מום משום גזירה דלמא יעשה במקום שעושה מום כמ"ש בפסחים (דף יא:). וחכמים סבירא להו שרק בתמים מוזהר כמ"ש "תמים יהיה לרצון" ואז "כל מום יהיה בו", לא בבעלי מום. ומה שכתוב "כל מום" רצונו לומר כל אופן הגורם למום שאסור לגרום בו מום. ולכן הקילו שיקיז כיון שבלא זה ימות. וכולהו סבירא להו דבר שאינו מתכוין אסור, ולכן לא ישחט עליו. ור' שמעון סבירא ליה דבר שאינו מתכוין מותר.

סימן קיב

עורת: אין לפרשו שם תואר להבהמה שהיה לו לומר "עִוֶּרֶת", העין בחריק. ועל כן פרש"י שהוא שם דבר של מום עורון בלשון נקבה. וחז"ל לא כן דעתם כמו שנראה ממה שאמרו (במשנה יג) "יבלת" זה בעל יבלת ולא פירשו כן על "עורת". רק פירשו כפירוש הראב"ע שהיא שם התואר לעין וכן מורה שם "שבור" שאצלו כמו שיתבאר. וז"ש בין סומא אפילו בעינו אחת דהא "עורת" שם יחיד. וכן שם "שבור" פירושו אבר שבור. ובאדם אמר "שבר רגל או שבר יד" ויש לפרש רק שבר יד ורגל. לכן אמר פה "שבור" שאי אפשר לפרשו יד או רגל שבור כי "יד" ו"רגל" נקבה, והיה לו להכתב "שבורה". ועל כרחך פירושו עצם שבור. והוא עצם הזנב, לא עצם הצלע כי לכן אמר שם רגל ויד ללמוד שידמה לשבר רגל ויד שבגלוי ואינו חוזר, כי אדם ובהמה נלמדים זה מזה כמו שיתבאר.

סימן קיג

או חרוץ: מענין "חריצי הברזל", "מורג חרוץ". בעל מום של אבר חרוץ וסדוק והוא חריץ הנמצא באבר גלוי בשפתו, בריסי העין, בחוטם, ובשפה. והקרבן אהרן הגיה חוטם. וכל זה מועתק ממשנה דבכורות (פרק ו משנה ד) וכמ"ש הרמב"ם (סוף פרק ז מהל' ביאת המקדש), עיי"ש. ושפתו פירושו שורה החיצונה של הפשה. וחיטיו

החצונית פרש"י שינים שבאמצע פה. והפנימית הם שינים הגולות. ורמב"ם פירש בדרך אחר. ודעת ר' חנניה שאין בודקין מן השינים הגדולות שנראות כתואמות כי שם ומשם ולפנים אין מום נראה ואין הלכה כן.

סימן קיד

או יבלת: כבר פרשנו כי "עורת" ו"שבור" תואר לאבר שיש בו מום אבל "יבלת" שם המום בעצמו. לכן הוסיף הספרא בעל יבלת ופי' יבלת בעין [כי יבלת שבגוף מצוי בכל אדם]. ובאדם חשב "דק ותבלול בעינו" ולמדין זה מזה, שלכן כפל "גרב וילפת" בשני המקומות, ו"גרב" מיותר בשניהם שהוא כל שכן מ"ילפת" דלא מאיס כל כך, ללמוד זה מזה. וכן למידין כל המומים שכתוב באחד לחבירו כמו חרוץ ונתוך וכרות דלא כתיב באדם, וגבן [למ"ד ששדרתו עקומה] דלא כתיב בבהמה. ובבכורות (דף מג) פלפלו בזה, עיי"ש.

סימן קטו

לא תקריבו אלה: היא אזהרה על השחיטה שעל ההקדש כבר הזהיר כנ"ל (סימן קח) ומובא בתמורה (דף ו). ומבואר אצלינו (צו סימן כג בתורה אור באורך) שכינוי הרומז – "זה" "זאת" "אלה", בא ליחד ולמעט תמיד את זולתו, וממעט שנעבדה בה עבודה. בל נלמד קל וחמר מעגלה ערופה. ומובא בסוטה (דף מו) ושם אומר שיש ג' פסוקים למעט נעבד בו עבודה: (א) פסוק דכאן (ב) מה שכתוב בעגלה ערופה "אשר לא עובד **בה**" בה עבודה פוסלת, לא בקדשים. (ג) מה שכתוב "ומיד בן נכר..מכל אלה" ופירשו דחד לעבודת היתר וחד לעבודת איסור וחד לעבודה אחר שהקדישה. וצריך עיון דהא לר' יהודה סתמא דספרא ממעט עבודת איסור מן "ואם מן הצאן קרבנו וכולי לעולה", כמ"ש בספרא ויקרא דבורא דנדבה (פרשה ה משנה ב).

סימן קטז

ואשה לא תתנו מהם: "אשה" היא מתנת אש, והיא הקטרת החלבים על האש שעובר עליהם בלאו מיוחד חוץ מן ההקדש והשחיטה. ומבואר שיש הבדל בין "תתנו אותם" ובין "תתנו מהם". שמלת "מהם" מציין המקצת. ומ"ש "על המזבח", שהיא מיותר, דרש על הזריקה ור"ל ולא תתנו מהם על המזבח, שהיא הדם הניתן. ובתמורה (דף

ז) יש שני לשונות: ללישנא קמא "על המזבח" לישנא דקרא הוא וזריקה למד ממ"ש "ומעוך וכתות..לא תקריבו". וקבלה לריב"י מן "מיד בן נכר לא תקריבו", וכן סדרם הרמב"ם (פ"א מהל' א"מ הלכה ד). וסדר הספרא פה ובמשנה י' כלישנא בתרא שם. והנראה ששתי הלשונות תלוים בפלוגתת אביי ורבא בתמורה (דף ז). דלרבא דלוקין על בל תקטירו כולו ובל תקטירו מקצתו, הוא הדין על מה שנאמר "על המזבח" ובשיטתו אזיל הספרא למעלה משנה ה. ולאביי שאמר אין לוקין על לאו שבכללות ר"ל אחר שמחד לאו נפקא כפרש"י ותוס', אי אפשר ללמוד זריקה מן "על המזבח" שאם כן לא ילקה גם כן דמחד לאו נפקא, וצריך לומר כלישנא קמא. והרמב"ם שאזיל בשיטת אביי (והוא גריס רבא במקום אביי, וכמ"ש הכסף משנה פ"א מהל' א"מ הלכה ד) לכן תפס כלישנא קמא. ומיושב קוש' הלחם משנה, עיי"ש. ומ"ש "על המזבח לה' ", מלת "לה' " מיותר. ומרבה שעיר המשתלח שבא גם כן לשם ה'. וביומא (דף סג) ובתמורה (דף ו:) פלפלו בזה ופרשנוהו היטב בפר' אחרי (סימן צג), עיי"ש.

סימן קיז

ושור ושה שרוע וקלוט: היה לו לומר "ושרוע וקלוט", למה הזכיר שנית שם "שור ושה" בחנם? פירשו חז"ל שבא כעין גזירה שוה לדמות הלשון ללשון "שור ושה אותו ואת בנו" וללמד שדיניהם שוה ששם למד בספרא (פרשה ח משנה ז) שקאי גם בקדשים ושהוא בלא ירצה כמו מחוסר זמן. ופה אמר גם בשרוע וקלוט "ולנדר לא ירצה" ולמד מלשון "שור ושה" השוה בשניהם שדין הפסולים שוה עם דין המום לעבור עליהם בכל אלה שעובר על בעל מום. ובחולין (דף ??) מקשה ולילקי נמי משום לאו דמחוסר זמן? דתניא מנין לכל הפסולין שבשור ושבשה וכולי. ר' זירא אמר הנח למחוסר זמן דהכתוב נתקו לעשה דאמר קרא "מיום השמיני והלאה ירצה" מעיקרא לאו הבא מכלל עשה עשה. נראה לדעתי שהספרא לשיטתו שסתמא כר' יהודה שסבירא ליה שלוקין על לאו הניתק לעשה היכא שכתוב "לאמר" כמו שיתבאר (בסימן שאחרי זה) ולדידיה כיון שאמר "מיום השמיני והלאה ירצה" ולא קודם, הוה לאו והוא הדין "לאותו ואת בנו" שנלמד ממחוסר זמן. וז"ש מנין לכל הפסולים שהן בלא ירצה?. ור' זירא השיב לדידן דלא קיימא לן כר' יהודה וסבירא

לן דבכל מקום לאו הבא מכלל עשה עשה וליתא לברייתא זאת בין במחוסר זמן בין בכל הפסולים. ולזה כיון הרמב"ם (בפרק ג מהל' אסורי מזבח הלכה ז) שכתב ויראה לי שאף על פי שאין כל הפסולים אלו ראוים לקרבן, אם עבר והקריבן אינו לוקה מן התורה לפי שלא נתפרשה אזהרתן. שכתב "ויראה לי" מפני שיש פי' אחרים בדברי ר' זירא. ולפי' רש"י ותוס' על כל פנים לא אמר זה רק גבי מחוסר זמן אבל לפירוש שפירשתי נדחה ברייתא זו לגמרי לר' זירא שהיא כר' יהודה ושלא כהלכתא. ובזה מיושב כל מש שקיהו בזה הכסף משנה והלחם משנה ויתר מפרשים. ועיין בתוספתא (פרק ד דמכות) ששם אמר שבכל הפסולים עובר משום שמות אלה וצריך לומר דאתיא כר' יהודה או שעובר בעשה. ולכן כתב הרמב"ם "יראה לי".

סימן קיח

נדבה תעשה אותו ולנדר לא ירצה: אין לבאר שהכתוב מבדיל בקדשי מזבח בין הרי עלי ובין הרי זו, שבנדבה מותר שרוע וקלוט ולא בנדר, דהא ביתר המומים לא הבדיל בזה ואסר כולם למזבח בין בנדר בין בנדבה, ושרוע וקלוט לא טוב מהם, ושרוע נחשב במומי אדם עם המומים הגדולים – שבר יד ושבר רגל, כמ"ש הרמב"ן שם [שמ"ש בתמורה (דף ז) בעל מום מעיקרו דקלא בעלמא הוא הוא ענין אחר שלא סליק אדעתא להקדישו בין לרש"י בין לתוס' שם] ומוכרח כקבלת חכמים שמתיר לבדק הבית ואוסר למזבח. והאמת, בין נדר בין נדבה נופל על שתיהם. שמצאנו במזבח "אם נדר או נדבה זבח קרבנו", "לבד מנדריכם ונדבותיכם..", וכדומה. ובבדק הבית מצאנו "כי ידור נדר בערכך נפשות..", "וידר ישראל נדר..והחרמתי את עריהם" וסתם חרמים לבדק הבית. ובהכרח שמבדיל בין "תעשה אותו" ובין "לא ירצה" ר"ל שרוע וקלוט תעשה אותו, והוא לבדק הבית שעושהו הקדש לבד, ולא ירצה למזבח ששם מרצה. ומה שתפס בראשון "נדבה" ובשני "נדר" תפס רבותא בכל אחד. שהסברה מחייב להקל בנדר, שמשלם חוב נדרו, מבנדבה שיוכל שלא לנדב, ולרצון למזבח אסור אף נדר וכל שכן נדבה. והספרא הוכיח היטב שנדר מותר לבדק הבית ממ"ש "ולנדר לא ירצה" הרי לא אסר נדר רק לרצון למזבח, לא לעשות לבדק הבית. ושנדבה אסור למזבח ממה שכתוב "נדבה תעשה" רק עשיה, לא לרצון, ושיש הבדל בין בדק הבית

ובין מזבח. וכן רבי מכריח גם כן מן "לא ירצה" כתנא קמא ומפרש בתמורה (דף ז:) שלתנא קמא אם מקדיש לדמי נסכים גם כן לקי (ור"ל שאחר שמוכיח שנדבה אסורה למזבח ממ"ש "נדבה תעשה", דוקא עשיה ולא רצייה. ונדבה דרישא מדבר שהקדיש לדמי בדק הבית וה"ה שהאיסור לרציה הוא אפילו לדמי. ורבי לא דייק כן רק לנדר לא ירצה אם מרצה בעצמו, לא אם הקדישו לדמי עולה או נסכים שהנקנה בדמיו מרצה, לא הוא.

סימן קיט

היה לו לומר "נדבר תעשהו". והתבאר בכל הספר שכל מקום שכתוב מלת "אותו" יש בו מיעוט. ופירשו שממעט תמימים שלא יעשם נדבה לבדק הבית. והוא עשה, דלאו הבא מכלל עשה, עשה. ורי יהודה סבירא ליה שעובר בלא תעשה משום דכתיב וידבר ה'...לאמר". ובתמורה (דף ז:) ופסחים (דף מב) א"ל רבי לבר קפרא מאי משמע? אמר ליה דכתיב "לאמר" – לא נאמר בדברים. בי רב אמרי "לאמר" – לאו אמור. נראה פירושו על פי מה שבארנו (ויקרא סימן ג) ההבדל בין **דיבור ואמירה**. ה"דיבור" היא הדיבור הארוך וה"אמירה" מציין הלשון שנאמר, וכשאמר "וידבר ה' לאמר" פירוש "וידבר" – שדבר עמו באורך, ופירוש "לאמר" וכזה אמר. וכיון שטעם מה שאמרו שלאו הבא מכלל עשה עשה מפני שלא נאמר הלאו בפירוש, סבירא ליה לר' יהודה כשאמר "וידבר..לאמר" באר שגם הדיבור נאמר, וכם כן גם הלאו הבא מכלל עשה, שהיא הדיבור הנדרש מכלל, נאמר בפירוש למשה. וכן אמרו בפסחים (דף מא:) לר' יהודה שאם אכל כזית צלי מבעוד יום לוקה אף שהיא לאו הבא מכלל עשה. והנה יפלא שלפי זה ילקה לר' יהודה בכל לאוין הבאים מכלל עשין שנאמר בתחלת הפרשה מלת "לאמר", וילקה המקריב חיה [כמ"ש בזבחים (דף לד) ורמב"ם (פרק ה מהלכות איסורי מזבח)], וכהן גדול שנשא בעולה, וכהן טהור שאכל תרומה טמאה (כמ"ש פרק ז מהל' תרומות), והנהנה משער נזיר לדעת הרמב"ן במנין המצות שהוא לאו הבא מכלל עשה "קדוש יהיה גדל פרע", והעושה סחורה בפירות שביעית שהוא לאו הבא מכלל עשה וחשבן הרמב"ן במנין העשין, והמוציא משא על הבהמה שכתב הרמב"ם פרק כ מהל' שבת שהיא לאו הבא מכלל עשה. ואם כן ילקה בכל

אלה לר' יהודה שבכל אלה כתוב בתחלת הפרשה "וידבר ה' אל משה לאמר". ולא שמענו שיחלק ר' יהודה על הכלל דלאו הבא מכלל עשה עשה?! ובכתובות (דף כד) מאי להעלות מנשיאת כפים ליוחסין? תבעי למ"ד מעלין מתרומה ליוחסין... הני מילי תרומה דעון מיתה אבל נשיאת כפים דאיסור עשה, לא. והא מאן דאמר מעלין מתרומה ליוחסין הוא ר' יהודה והיה לו לומר לדידיה דנשיאת כפים הוא איסור לאו, דלאו הבא מכלל עשה וכתיב שם "לאמר". ובספרא שמיני (פ"ג משנה ב) על מה שכתוב "אותה תאכלו" – ולא בהמה טמאה. אין לי אלא בעשה. בלא תעשה מנין? וסתם ספרא ר' יהודה, הרי סבירא ליה דלאו הבא מכלל עשה עשה אף על גב דכתיב "לאמר". לכן נראה לפרש הדבר שלא אמרה ר' יהודה רק בעשה הסמוכה ללאוין כמו כאן שכל הפרשה נאמרה באזהרה. וכן בפסח נאמרו גם אזהרות בענין, וז"ש לאו נאמר בדברים, וגם בזה צריך עיון עדיין כעת.

סימן קכ

ומעוך וכתוב וכולי: מפרש בבכורות (דף לט) דלר' יהודה הוה מום שבגלוי גם בביצים וכל שכן בגיד. ולר' אליעזר בן יעקב אינו מום שבגלוי. ולר' יוסי מעוך וכתות מינכר, ונתוק וכרות לא מינכר. ובקדושין (דף כה) אמר כתנאי לענין עבד. ובאמת במ"ש כד' ראשי אברים אין מטמאים משום מחיה. ר' יהודה אומר אף שבאיש ותני עלה בכולן עבד יוצא בהן לחירות משמע דר' יהודה סבירא ליה כתנא קמא דלא חשב סירוס. וכן הרמב"ם פסק מטעם זה גבי עבד דאין יוצא לחירות על ידי סירוס אף על גב שלענין סירוס פסק כר' יהודה, והבן.

סימן קכא

ובארצכם לא תעשו: מזהיר שבמקדש אסור בהקרבה ובמדינה אסור לעשות כן לסרס שום בהמה. והנה במה שכתב "נתוק וכרות" פירשו במנחות (דף נו) להביא נתק אחר כורת. כי הכריתה נאמר גם בשכורת מקצת אבל בנתיקה מפרידו לגמרי, ואם כן נתק כל שכן מכורת. ובא לרבות שגם הנותק אחר כורת חייב, בין בקדשים בין בחולין. כי על "ונתוק וכרות" אמר "ובארצכם לא תעשו", וכמ"ש בשבת (דף קיא) ובמנחות (דף נו) ובבכורות (דף לג) הכל מודים במסרס אחר מסרס שחייב. ר"ל אף

מאן דאמר דמטיל מום בבעלי מומין פטור מודה במסרס אף שהנותק אחר כורת מסרס בעל מום. וז"ש בספרא בעלי מומין מנין? ת"ל לא תעשו. [והפרישה באבן העזר (סימן ה) כתב מסרס אחר מסרס אסור דכתיב "לא תעשו" בודאי ראה כן איזה ברייתא, ופירושה כמו שבארנו, לא כמו שפירש הפרישה משום ד"לא תעשו" לשון רבים] והנה היה די לומר "ולא תעשו". והוסיף 'בארץ' לאסור דבר זה בכל צאצאי הארץ, אף חיה ועוף. וכן אמר בחגיגה (דף יד:) שאלו את בן זומא מאי לסרוסי כלבא? אמר להו כל שבארצכם לא תעשו. [ורש"י ותוס' פירשו משום דמחיר כלב אסור. ובטורי אבן הקשה על פירושם וי"ל שהיה השאלה על כלב הים שזה פשוט בעיני שלא הוזהרו על סירוס הדגים דכתיב "בארצכם". אמנם בכלב הים יש בו טומאה לדעת רבי עקיבא (פרק יז דכלים) מפני שבורח ליבשה. והרמב"ם בפי' פסק כוותיה ובחיבורו חזר בו כמ"ש התוי"ט (רפ"י דכלים). ובן זומא כר' עקיבא, לכן השיב כל שבארצכם.] והנה היה טוב לומר "בארץ לא תעשו" שזה מציין כל צאצאי הארץ, לא "בארצכם" שפורט בני אדם תושבי ארצם. וז"ש מנין אף באדם? ת"ל 'בכם' ר"ל מן הכינוי מבואר שרצונו לומר כל היושב בארצכם. שאי אפשר לפרשו שאמר "בארצכם" למעט חוץ לארץ דהא כתיב "לא תעשו" וכמו שפירש השאלתות (פ' אמור) מכדי חובת הגוף הוא. מה לי בארץ מה לי בחוץ לארץ?!.

סימן קכב

ומיד בן נכר לא תקריבו את לחם אלקיכם מכל אלה: פשטות הכתוב שגם מבן נכר לא יקבלו קרבנות בעלי מומין. הגם שהם אין מוזהרים מלהקריב בעלי מומין במזבח דידהו. וכמו שפירשו חז"ל בתמורה (דף ז). ומ"ש בספרא שבא להזהיר שלא יקבלו מאתם קרבנות צבור, אף תמימים, הוא כוונה שנייה דרושיית ממה שכתוב "את לחם אלקיכם" שמורה על קרבן צבור. והלא בלי זה לא ריבה מן "איש איש" רק עולה לר' עקיבא ונדרם ונדבות לר' יוסי הגלילי?! וכן קשה קושיית התוס' (חולין דף יג:, מנחות עג:, תמורה דף ז) למה לי "איש איש" להתיר? תיפוק ליה מדאמר בעלי מומין לא תקבל, מכלל דתמימים שרי! ועל כן דרוש שבא להזהיר "מכל אלה" שמלת "כל" מוסב על כל הנזכר בפרשה בין תמים בבקר ובכשבים ובעזים [ומזה מוכח גם כן שאר

קרבנות ציבור כי תמידין לא משכחת רק בכשבים, והלא אמר "מכל אלה"] וכן ברמב"ם (פרק א מהל' אסורי מזבח הלכה ו) ולא קרבנות ישראל בלבד אלא אף קרבנות עכו"ם אם הקריבן והן בעלי מומין לוקה שנאמר "ומיד בן נכר". וכתב הכסף משנה דמבואר בכתוב. ובפרק ג מהל' מעשה הקרבנות הלכה ב כתב אבל העכו"ם אין מקבלים מהם אלא עולות שנאמר "ומיד בן נכר לא תקריבו את לחם אלקיכם" וזה הדרוש של הספרא. ולפי זה, פסוק "ומיד בן נכר" בא לאסור, ופסוק "איש איש" מתיר עולת נדבה.

סימן קכג

כי משחתם בהם מום בם: לדעת הת"ק הוסיף וכפל ללמד שכל משחת אסור, והוא הדין סירוס לנקבות. ור' יהודה השיב ממלת "בהם" שהוא לשון זכר, שלדברי התנא קמא היה לו לומר "משחתם בהן", בנו"ן. וסבירא ליה שמה שכתוב "משחתם" קאי על יתר מיני משחת וכדדרש ר' ישמעאל (חולין כג, עכו"ם כג, סנהדרין נז, בכורות נז, תמורה כח) וכמ"ש התוס' בחולין שם ובכמה מקומות דכולי עלמא סבירא להו דרשא דר' ישמעאל. והנה הסמ"ג הביא ברייתא זו ופי' שמיירי לענין הקרבה. והנה למה שנראה מדברי הרמב"ם והסמ"ג דמשכחת גם בנקבות סירוס במעשה כמ"ש הב"ש (סימן ה ס"ק יד), אם כן בנטלה האם שלה כדי שלא תלד הגם שכשר לאכילה וגם אינו מום, הלא פסק הרמב"ם (פרק ב מהל' איסורי מזבח) דחסר כוליא פסולה, דחסרון מבפנים שמיה חסרון. ולפי זה ברייתא דספרא "את שתי הכליות" – ולא בעל כוליא אחת הוא משום חסרון וסבירא ליה לר' יהודה, סתמא דספרא, דשמיה חסרון והוא הדין בנטלה האם. אמנם יש לתרץ דלתנא קמא הוא בכלל המומים ועל זה חולק ר' יהודה כי חסרון מבפנים שאינו מום הוא רק בעשה תמימים ולא בעל חסרון. ואף למה שכתבנו (בסימן קיט) דלר' יהודה לאו הבא מכלל עשה שבפרשה זו הוא לא תעשה, בכל זאת, אין דינו כבעל מום לעבור בחמשה לאוין. אולם יותר נראה שהפלוגתא הוא לענין סירוס ויש לתרץ דתנא קמא ר' יהודה בן בתירה הוא דאמר על שניהם הוא נאמר "פרו ורבו" ולכן אוסר סירוס גם בנשים כמו שמבואר בשבת (דף קיא), עיי"ש. ומ"ש "לא ירצו" – מלמד שאין מרצין התבאר בסדר ויקרא (סימן פא).

סימן קכד

שור או כשב: הנה יקשה לדעת הספרא שלמד למעלה (סימן קיז) שכל הפסולים שבשור ושבשה הן בלא ירצו, למה הפסיק פה בפרשה בפני עצמה? כיון שדין הפסולים האלה שוה לבעלי מומים, היה לו לכוללם בפרשה הקודמת ולא היה צריך לכתוב בפסוק כג' "שור ושה" מיותר לגזירה שוה אל כל הפסולים שבפרשה זו, ולא להתחיל שנית "שור או כשב" [כי למעט כלאים ונדמה, היה יכול לכתוב זה במה שכתב "בבקר בכשבים ובעזים". יכתוב מלת "או" ביניהם – "בבקר או בכשבים או בעזים" וידרשו המיעוטים היטב]. זה היה קשיא ליה להספרא. והשיב "שור כי יולד" – ולא האדם, כי פסולי המומים שנזכרו בבהמה נוהגים גם באדם כמו שלמד (בסימן קיד) מגזירה שוה ד"גרב או ילפת" ואם יכתב זה בפ' מומים נאמר שגם פסול יוצא דופן נוהג באדם המקריב [דאף שלענין טריפה היקל במקריב, הלא נדמהו לבעלי מומין דאף על פי שהוא מותר בחולין, עשה בו מקריבים כקריבים]. לכן הפסיק הפרשה והתחיל שנית "שור או כשב" ללמד שרק בבהמה נאמר זה. [ולא תקשה על מה שכתבנו – דאם כן איך אמר והלא דין הוא?! הלא גם טריפה למד ממ"ש "תחת אמו" בגזירה שוה ממעשר, כמ"ש במשנה ג, ואם יכתב פסוק זה בין המומים נלמד לאסור גם טריפה במקריבים, דקיימא לן (זבחים דף מט) דדבר הלמד בגזירה שוה חוזר ומלמד בגזירה שוה! זה אינו, דהא במנחות (דף ו) מסיק דיש ג' קראי בטריפה, עיי"ש]

סימן קכה

שור או כשב או עז כי יולד: כבר התבאר בפר' קדושים (סימן קא) באורך שהכתוב ישמש תמיד בוי"ו החילוק, לא במלת "או", אם לא במקום דיש לטעות שהוא וי"ו החיבור. וכן היה לו לומר "שור וכשב ועז". רק שיש לטעות שפירוש "כשב ועז" – ביחד, והיינו כלאים הבא מב' המינים. ולכן אמר "או עז" להוציא כלאים. וכן במ"ש "שור או כשב" משום שאם יאמר "שור וכשב" נפרש בנדמה לעגל וכשב. ולכן אמר "או כשב" להוציא נדמה. ומה שאמרו בהפך – "שור או כשב" – פרט לכלאים כי שאם ימעט נדמה ברישא אין צורך מיעוט לכלאים דכל שכן הוא. ועל זה אמר שמן מיעוט אחד לבד נמעט רק כלאים ועל ידי שנתמעטו כלאים מן "או עז", ידעינן שמה

שכתב "או כשב", "או" – פרט לנדמה. וכדומה לזה רבות בלשון הספרא. [ומובאת בבכורות יב, יז נדה מא, ובכמה מקומות] ובבבא קמא (דף עז) גבי טובח ומוכר "או שה" – לרבות הכלאים. מקשה והתניא "שור או כשב" – פרט לכלאים! אמר רבא, התם מענינא דקרא והכא מענינא דקרא. גבי גניבה דכתיב "שור או שה" שאין אתה יכול להוציא כלאים מביניהם – "או" לרבות. גבי קדשים דכתיב "כבש או עז" שאתה יכול להוציא כלאים מביניהם – "או" למעט. ומקשה גבי קדשים נמי כתב "שור או כשב" ונרבה! מדסיפא למעט, רישא נמי למעט. אדרבא! מדרישא לרבות סיפא נמי לרבות! האי מאי! אי אמרת בשלמא למעט, היינו דאצטריך תרי מיעוטי, דאף על גב דאימעיט כלאים צריך למעט נדמה. אבל אי אמרת לרבות, תרי רבוים למה לי?! השתא כלאים אתרבי, נדמה מבעיא?! עד כאן דבריו. והכי פירושא: כי מלת "או" בא לרוב להוציא החיבור כמו "מן התורים או מן בני היונה". ובמקום שאין לטעות שהוי"ו הוא וי"ו החיבור כמו "מכל כלי עץ או בגד או עור או שק", בא מלת "או" על חלוקה המינית ללמד שמחלק בין המינים ומודיע דין כל אחד. ובזה כל הקרוב למין ומין יכנס בגדרו [כמו שבארנו באילת השחר (כלל ריד) ובכמה מקומות]. ולכן במה שכתב "כשב או עז" שיש לצייר החיבור והוא כלאים הבא משניהם, בא מלת "או" להוציא כלאים. אבל במה שכתוב "כי יגנוב...שור או שה" שאי אפשר לצייר החיבור, בא על החלוקה המינית להודיע הבדל הדין בין המינים, וכל הקרוב אל מין שור או שה נכנס בגדרם ומרבה כלאים כמו שמרבה מן "או בגד או עור" כל הקרוב אל מין בגד ואל מין עור. ועל מה ששאלו שהלא גם בקדשים כתוב "שור או כשב" שאין לטעות בו על החיבור, השיבו שע"כ בא על כוונת המיעוט שבזה צריך תרי מיעוטים למעט נדמה וכלאים, מה שאין כן אם בא על כוונת החלוקה המינית ולרבות אינו צריך שני רבויים. ועיין בתוס' חולין (דף עח: ד"ה או). ומ"ש "כי יולד" – פרט ליוצא דופן כבר בארנו (תזריע סימן ב) כי בהרחבה גם יוצא דופן בכלל לידה אבל כשידבר בדיוק אינו בכלל. ופה מה שכתוב "כי יולד" מיותר שמובן שמדבר בעת לדתו, ואם כן בא בדיוק – דוקא לידה גמורה. והתוס' בחולין (דף לח) כתבו שגמר לידה לידה מבכור. ומה שכתוב "תחת אמו" מפרש פרט ליתום. ודבר זה פי'

ר' יוסי הגלילי (במשנה ד) לפי שבבכור כתוב "שבעת ימים יהיה עם אמו" ואם כן אי אפשר לומר תחת אמו ממש דהא כתב "עם". ועל כרחך פירוש "תחת אמו" במקום אמו כמו "והכהן המשיח תחתיו מבניו" "תחת אבותיך יהיו בניך" רצונו לומר שימלא מקום אמו בקיום המין. וזה אם מתה אמו אחרי לידה ונשאר הוא תחתיה. ולקיים שני הפסוקים, "עם אמו" ו"תחת אמו", צריך שתחיה אמו קצת אחר הלידה, שהיה קצת עם אמו וקצת מהז' ימים יהיה תחתיה ובמקומה. אולם, מן הלשון שדרש [התנא קמא] פרט ליתום מן "תחת אמו", שלר' יוסי הגלילי עיקר הדרש מן "עם אמו", משמע שהתנא קמא מפרש שיהיה רובץ תחת אמו בעת הלידה, ולמעט אם זה פירש למיתה וזה לחיים שלא היה תחתיה כלל, וכמו שאמרו בחולין (דף לח:). וכ"מ בתוס' (שם ד"ה אלא) שתנא קמא אינו ר' יוסי הגלילי. וכן במכלתא (פר' משפטים) שני דעות. תנא קמא סבירא ליה "תחת אמו" פירושו עם אמו, ור"נ סבירא ליה "תחת אמו" בא להדרש אחר אמו פי' אם מתה ונשאר אחריה במקומה, וכר' יוסי הגלילי, עיי"ש. ור' ישמעאל בנו של ר' יוחנן ברוקה סבירא ליה דלשון "תחת" שהוא זר, בא לגזירה שוה עם מה שכתוב במעשר "תחת השבט" ששם מיעט טריפה שאינה עוברת [רש"י (בחולין קלו, תמורה כט, בכורות נז נח) פי' כגון נחתכו רגליה. והתוס' גמגמו בזה. אבל במנחות (דף ה) פי' כיון שאין לה חיות לא חשיב עוברת. ורצונו לומר הטריפה אין מעבירה תחת שבטו כיון שאין סופה לחיות] והוא הדין פה לא חשיב תחת אמו ובמקומה, שאין ראוי להתקיים. וכן גמרינן מעשר מפה.

סימן קכו

ומיום השמיני והלאה ירצה: וגם ביום השמיני ירצה. כי כבר בארתי (בחוקתי סימן ס) שיש הבדל בין **והלאה** ובין **ומעלה**. כשאומר "ומעלה" אין היום ההוא בכלל, וכשאומר "והלאה" גם היום ההוא בכלל. ולכן תראה במכלתא (משפטים סוף פ' יט) לא למד רק מקדשים לבכור, לא בהפך, כי בבכור כתוב "ביום השמיני תתנו לי" ולא כתוב "ביום השיני והלאה" ויש לומר דוקא יום השמיני, ולמד מקדשים. והספרא למד גם מבכור לקדשים משום דכתיב "מיום", במ"ם, שציון המ"ם על הזמן יהיה

לפעמים מן ולא מן בכלל, וכמו שכתבנו (תזריע סימן פא). והשוה שני הלשונות של בכור ומוקדשים שבשניהם פירושו שמיני ומשמיני והלאה.

סימן קכז

ירצה לקרבן אשה לה': במה שהוסיף שם "קרבן" שבא לרבות תמיד, מוסיף שגם להקדישו מחוסר זמן אסור, אף שאין נותנו עדיין על האש. ומה שהוסיף "לה' " מרבה שעיר המשתלח, ועי' מה שפלפלו בזה ביומא (דף סג) ונתבאר בפר' אחרי (סימן צג).

סימן קכח

ושור או שה: אם היה מדבר במוקדשים לבד היה לו לומר "ואותו ואת בנו", שזה זרות בלשון לחזר השם בכל פעם. ועל כרחך שמדבר מחולין ואחר שהוא ענין אחר הוצרך להחזיר השם. ובכל זה אין לומר שמדבר מחולין לבד שאם כן אין מקומו פה בדיני קדשים. ועל כל פנים היה לו לומר בלא וי"ו, שנדע שהוא ענין אחר, ועל כרחך שמוסב גם למעלה שלא יהיה מחוסר זמן וגם אחר הזמן הוא מחוסר זמן אם שחט האם בו ביום. וכן אמר בחולין (דף עח) אימא במוקדשים אין, בחולין לא? "שור" הפסיק הענין. ואימא בחולין אין, במוקדשין לא? "ושור" – וי"ו מוסיף על ענין ראשון.

סימן קכט

ושור או שה: מצאנו בכמה מקומות שתפס שם "שור וחמור" לדוגמא ונוהג בכל המינים כמו בחרישה, ופריקה, וחסימה, וכדומה כמו שכתוב במשנה סוף פרק שור שנגח שלמד "שור" "שור" משבת. ורצונו לומר שבכל אלה המקומות תפס דרך הרגיל – שדרך לדוש ולחרוש בשור, ודרך לשים משא על החמור, והוא הדין ביתר המינים. ולמד משבת שאמר "למען ינוח שורך וחמורך" כי דרך לעשות מלאכה בשור וחמור – זה לדישה וזה למשא. וכמ"ש "וכל בהמתך". אבל פה למה תפס "שור ושה"? לכן אמר שהיא דוקא ובמה שלא אמר שם "בהמה", שכולל שור ושה, פירושו מפני שהייתי טועה שחיה בכלל בהמה כמ"ש בסדר שמיני (סימן ב(?)) באורך. כי יש קל וחמר אחר שחיה טעון כיסוי הוא הדין שנוהג בו מצות אותו ואת בנו. ועדיין יש קל וחמר לרבות עופות בשנאמר כמ"ש הרמב"ם במורה נבוכים (ח"ג פרק ??) שטעם אותו ואת בנו וכן טעם שילוח הקן הוא מצד רחמנות, וכן הוא בויקרא רבה (פרשה כז),

ובתרגום יונתן בן עוזיאל. והרי מצאנו שרחם בעופות בשלוח הקן וכל שכן באותו ואת בנו. לכן הוסיף גם "שה" להורות שחשב המינים בדוקא. אלה, לא זולתם.

סימן קל

ושור או שה: כבר התבאר בפר' קדושים (סימן קא) שבכל מקום שאין לטעות יאמר בוי"ו ולא ישמש במלת "או". ומשיב שפה יש לטעות שרק אם שוחט שור ושה ובנו. ומבואר שזה לא הייתי טועה רק אם לא יאמר מלת "אותו". ומבואר בחולין (דף עח) דלר' יהודה (שאינו צריך מלת "אותו" לרבות זכרים) מלת "אותו" מחלק ומלת "או" בא לרבות כלאים על פי ההקדמה שהתבאר למעלה (סימן קכה) ולא כקרבן אהרן.

סימן קלא

ספרא (מלבי"ם) פרשת אמור פרק ח: אותו ואת בנו: שם "שור ושה" כולל זכר ונקבה כי הוא שם שנקרא בו מיום הולדו כמ"ש ר' יונה המדקדק. ואם כן יש לפרש שאותו ואת בנו נוהג בשניהם, דאף שאם על הבנים רק בנקבה [בשגם להמסבירים מטעם רחמנות כנ"ל], הלא שם משונה בדינו שאין נוהג בעופות שקננו בבית, רק באינו מזומן. ויש לדקדק ממלת "אותו" שהוא מיותר שבא ללמד שרק על אחד חייב, לא על שנים. ואם כן יש לדמותו למ"ש באם על הבנים שנוהג רק בנקבה. אמנם, אם כן יש להשיב – אם על זה בא מלת "אותו", יש לומר בהפך, שרק בזכר נוהג אותו ואת בנו, כי "אותו" היא כינוי לזכר. וז"ש ואם נפשך לומר. ומסיק שר' יהודה דייק זה ממה שכתוב "ואת בנו" – את שבנו כרוך אחריו, רצונו לומר כי לא מצאנו בשום מקום בתנ"ך שיחס הבנים אל בעלי חיים הזכרים, רק אל הנקבות – "גמלים מיניקות ובניהם", "ואת בניהם כלו בבית", "הקשיח בניה ללא לה" (איוב ל"ט:ט"ז). כי הזכרים אין להם בנים ואינם כרוכים אחריהם. ואם כן מלשון "את בנו" משמע רק נקבות ומלת "אותו" לא בא לדיוק זה כלל, רק לחלק כנ"ל בסימן הקודם. ולכן לא הקפיד לכתוב "אותה" בלשון נקבה כי על שם המין ידבר בלשון זכר תמיד, מה שאין כן לחנניא סבירא ליה ד"אותו" בא לרבות זכרים, עי' בחולין (דף עח). וכן דעת תרגום אונקלוס שתרגם ותורתא או שיתא לה ולברא כמ"ש התוס' חולין (דף עט ד"ה עייל). וכן תרגם יונתן בן עוזיאל. וכן דעת רש"י והרמב"ן בפירושם ומסבר לה מדוע לא תפס

"פרה", עיי"ש. וכן בה"ג ושאלתות ורי"ף. והרבה פוסקים לחוש לחנניא, ואין כאן מקום להאריך.

סימן קלב

לא תשחטו: ממה שאמר בלשון רבים הוכיחו שיצויר האזהרה על שנים השוחטים – אם נשחטה הפרה ואחר כך שחט אחד את אמה ואחד את בתה, שניהם עוברים. כי במה שכתוב "אותו ואת בנו", אף בנו ואותו במשמע. ובחולין (דף פב) מקשה על זה האי מבעיא ליה דאי כתב רחמנא "לא תשחט" הוה אמינא חד אין, תרי לא. אם כן לכתוב "לא ישחטו", מאי "לא תשחטו"? שמע מינה תרתי. נראה שרצונו לומר לכתוב "לא יִשָּׁחֲטו" בנפעל, כי בפסוק הקודם דבר האזהרה על הדבר "והיה שבעת ימים תחת אמו ומיום השמיני..יֵרָצה", וכן היה לו לומר כאן בנפעל על הדבר ונדע גם כן שאין הבדל בין אם נשחטים על ידי שוחט אחד או שנים. ומדקאמר "לא תשחטו" מזהיר את השוחטים ללמד שעל שנים באה האזהרה. על שוחט האם ועל שוחט הבת. והנה אם שחט האם ואחר כך בניה עובר על כל בן ובן. אולם אם שחט הבנים תחלה ואחר כך האם אין כאן אלא לאו אחד והתראה אחת וזה דלא כסומכוס (במשנה ה) שחולק גם בזה כמבואר בתוספתא. וכן אמר (במשנה ה) שאם שחטה ואחר כך אם אמה ואחר כך שחט האמצעי והיא אֵם של בת, שעבר עליה שני לאוין – משום בתה ומשום אמה. [...נלע"ד שחסר כאן...] ששחט תחלה אינו חייב אלא אחת שהיא חדא התראה וחד מעשה. וסומכוס סבירא ליה דכהאי גוונא חייב שתי מלקיות וכמו שמפרש בגמ' (דף פב:). וכן הוא הדין בשחטה ואחר כך בת בתה ואחר כך באמצעיית גם כן פליגי בזה, והוא הוא.

סימן קלג

לא תשחטו: המנבל והנוחר ועוקר סימנים אינו בכלל לשון "שחיטה" לכולי עלמא. והשוחט לאכילת עכום"ז וכלבים הוה שחוטה גמורה לכולי עלמא כיון שראוי לאכילה. ובשוחט ונמצא טריפה ואינך, פליגי ר' מאיר ור' שמעון וכמו שמפ' בחולין (דף פה). שר' מאיר למד משחוטי חוץ שזה מקרי "שחיטה", ור' שמעון סבירא ליה דחולין מקדשים לא גמרינן וצריך שחיטה ראויה לאכילה. ועיין מה שכתבנו בזה

בפר' אחרי (סימן קטו). ושוחט לעכומ"ז היינו ששחט הראשון לעכו"ם לריש לקיש או אף בשחט השני ולא הותרו בו משום עכומ"ז לר' יוחנן. ופרת חטאת אינה משנה, דר' שמעון סבירא ליה שמטמא טומאת אוכלים. וכן עגלה ערופה למאן דאמר דאין שחיטתה אוסרתה אינה משנה, כן אמר בגמ' (דף פא:, פב). ומשנה ח' שבספרא הוא העתק משנה דחולין שם ולכן חזר השוחט ונתנבלה בידו כלשון המשנה.

סימן קלד

ביום אחד: בעל הלשון יציין זה לרוב במלת "ביום ההוא" – "ביום ההוא יאכל", בפרט במקום שעיקר הציוי על השני הנעשה ביום ההוא של הראשון. ור' מאיר הבדיל ביניהם ש"יום אחד" מציין יום מיוחד כמו "להשמיד...יום אחד" (אסתר ג, יג), "ביום אחד ימותו שניהם" (שמואל א ב, לד) ר"ל ביום מיוחד הנגזר. והוציא הדרוש האסמכתי שיש יום מיוחד הטעון כרוז. ובן זומא הבדיל ביניהם כי במה שכתוב "יום אחד" מציין היום עם הלילה שלפניו כמו במעשה בראשית, לא כן במלת "ביום ההוא" שבמה שכתוב "ביום ההוא יאכל לא תותירו ממנו עד בקר" היינו היום עם הלילה שלאחריו. "ויהי ביום ההוא ועלי שוכב במקומו" (שמואל א ג':ב') היה בלילה שאחר יום בוא איש אלקים אליו. ובריית זו מובאת בחולין (דף פג). ומה שכתוב במשנה י' ויא' כולו נעתק ממשנה דחולין שם, ורצונו לומר דבארבעה פרקים האלה ובערב יום הכפורים בגליל היו רגילים להרבות בסעודות, ועיי' ברע"ב ותוי"ט, ובודאי ישחט בו ביום. ומה שכתב אבל יש לו ריוח.. היינו שמכר את הראשון אתמול והשניה היום, כן פירשו בתוספתא ופרש"י והראב"ד, ולרמב"ם פירוש אחר. ומה שכתב ומודה ר' יהודה, עיין בתוס' שם. ומ"ש במשנה ?? משחוטין וכולי(?) פי' אם קבל דינר מלוקח אף על גב דמדברי חכמים אין מעות קונות העמידו על דבר תורה שמעות קונות ומדברי תורה קנה הלוקח הבשר ושוחט בעל כרחו, אף על פי שאין לו לוקחין לשאר הבשר. לפיכך אם מת, מפסיד הלוקח הדינר. אבל בשאר ימות השנה רק משיכה קונה וכל זמן שלא משך יכול לחזור בו.

סימן קלה

וכי תזבחו זבח תודה: כבר נאמר זה בפ' צו. ופירשוהו חז"ל בספרא (שם פי"ב משנה ב וכאן) שפה מדבר מן הזביחה, לא מן האכילה, כמו שכתוב "תזבחו". ומזהיר לרצונכם תזבחו על מנת שביום קרבנו יאכל ר"ל שכן יהיו לרצון הזובח וכוונתו, וכן אמר בפ' קדושים (סימן י) גבי שלמים, עיי"ש. ומה שהוסיף שֵם "זבח" בא ללמד שכן הדין בכל מיני הזבחים, לא בתודה לבד, כמו שכתבנו בפ' צו (סימן קינ?) וכן גבי שלמים (שם סימן קטו, וקדושים סימן י).

סימן קלו

ושמרתם מצותי ועשיתם: השמירה היא בלב והוא המשנה, שילמד וישמר בלבו מצות ה' לדעתם, והעשיה הוא בפועל. וכבר אמר כן בפר' אחרי - "ואת חקותי תשמורו" ופירשוהו בספרא שם (סימן קלג) על המשנה. ושם (סימן קלד) ליתן שמירה ועשיה לחוקים ולמשפטים ופה אמר זה במצות - ליתן שמירה ועשיה גם לחלק המצות. וממה שהקדים "שמירה" ל"עשיה" מבואר שהיא הסבה לה, כי לא עם הארץ חסיד, וז"ש כל שאינו במשנה אינו במעשה. ואמר "אני ה' " המצוה והמשכיר והמעניש לשומרי פקודיו ולעוזביהם.

סימן קלז

ולא תחללו את שם קדשי ונקדשתי: מה שכתב "ונקדשתי" מיותר. שאם לא יחללו הוא קדוש ממילא. רק יצויר שאינו מחלל ואינו מקדש כגון אם אנסוהו לעבור עבירה, שאינו מחלל אחר שהוא מוכרח על מעשהו ובכל זאת לא קדש, ובזה צוה שיקדשו גם אז על ידי שימסרו נפשם על קדושת השם. וקדושת שמו יתברך יהיה על ידי ב' דברים: על ידי המעשים טובים שיעשו עם קדושו, ועל ידי הנסים ונפלאות שיעשה בעולם. ואם ירצה לומר שיקדשו שמו על ידי מעשים טובים ושמירת המצות היה לו לומר "ותקדישני לעיני בני ישראל". ובמה שכתב "ונקדשתי", בנפעל, רומז גם כן כי אז יקדש על ידי שיעשה להם נסים ונפלאות ושידוד הטבע. אך זה תלוי בקדושת ישראל, אם יתרוממו הם על טבעם לדכא כחות החומר ולמסרו לאבדון על קדושת שמו כן גם בעולם הגדול תכנע הטבע החומריית ויתקדש על ידי הנהגה פלאיית וזה רק במוסר עצמו שלא על מנת לעשות לו נס שזה מקדש השם באמת ואז

יתקדש ה' בקדושת הנהגתו הפלאיית מרומם מן הטבע ועל זה מביא ענין של חנניה מישאל ועזריה שמסרו את עצמם שלא על מנת שיעשה להם נס. ומעשה השנייה של פפוס (המובאה בתענית דף יח) שאמרו שיש אפשריות שלא יעשה נס – אם להעדר זכות המעביר על דת, אם להעדר זכות המקבלים, שנתחייבו מיתה בלי זה. ובמה שכתב "בתוך בני ישראל" דרשו שמצות קדושת השם הוא דוקא ברבים ופירשו חז"ל בסנהדרין (דף עד) בעדה של עשרה, אתיא "תוך" "תוך".

סימן קלח

המוציא אתכם מארץ מצרים: שבזה קניתי אתכם לעבדים ונתחייבתם למסור נפשכם מה שלא התחייבו בני נח, כי בזה היה התנאי "להיות לכם לאלקים" ע"כ כעבד המשועבד. ומצד הערת התורה והעונשים שעל זה אמר "אני ה' ", וכבר אמר כזה בפ' שמיני (סימן קע), עיי"ש.

סימן קלט

דבר אל בני ישראל מועדי ה': קריאת המועדים וקביעת השנים והחדשים אינה תלויה ביד העם, רק ביד בית דין הגדול ולמה אמר "אל בני ישראל"? פירשוהו שגם מפני צורך העם דוחין המועדות, אם נשמע לבית דין שבני הגולה הרחוקים מארץ ישראל נעקרו ממקומם לעלות לארץ ישראל ולא יגיעו ברגל, וכמו שכתוב בירושלמי (סוף שביעית, ופרק ג' דראש השנה, ופרק א' דסנהדרין. ועיין בבלי בסנהדרין דף יא) ובתוספתא שם. ועיקר דרוש הזה נדרש ממה שכתוב "מועדי ה' אשר תקראו אותם מקראי קדש" ויתבאר (בסימן קמג).

סימן קמ

אשר תקראו אתם: היא קריאת השם שיקראו אותם בשם "קדש" כמו "כי קרא שמיטה לה' " וכמו שאמרו בראש השנה (דף כד) ראש בית דין אומר "מקודש" וכל העם עונים אחריו "מקודש". אר"פ מאי טעמא? "אשר תקראו אתם" קרי ביה אתם. וקריאה אינה אלא בפה בכל מקום ולכן כשלא קראו בפה אינו מועיל. וכן אמר (בפרק י משנה א) לענין קידוש החדש.

סימן קמא

אשר תקראו אתם: זה נאמר בפ' זו שלשה פעמים. ודרשו בראש השנה (דף כה) אפילו שוגגים מזידים מוטעים [וכצ"ל כאן. עיין בהגהות מיימוני' פרק ב מה' קידוש החדש]. והמפרשים פירשו משום דכתיב "אֹתם", חסר, וקרי ביה "אַתם". ויש לפרש שמן המלה בעצמה למד כי יש הבדל בקריאת השם בין "קרא את" ובין "קרא לו". כשהנקרא מחוסר שם יאמר "קרא אותו". אבל אם הנקרא יש לו שם ורוצה להוסיף עליו שם אחר יאמר "קרא לו" – "ויקרא לאור יום", "צדונים יקראו לחרמון שריון". וכבר העירו בזה דורשי הלשון. ולפי זה אם היה אומר "אשר תקראו להם מקראי קדש" היה מבואר שצריך שיהיה זמן המועד כדינו באופן שכבר הם מועדים מעצמם והם מוסיפים עליהם שם "מקרא קדש". אבל כשאמר "אשר תקראו אותם" רצונו לומר אף שאין ראוים למועד כלל, וקראתם עצם השם על דבר שאין לו שם "מועד" כלל על ידי שוגג או מזיד או טעות, בכל זאת הם "מועדַי".

סימן קמב

אלה הם מועדי: וכן אמר בכל מקום שאמר "אשר תקראו אתם" אמר "אלה מועדי ה' " וכינוי הרומז, "אלה", ממעט תמיד. שהגם שנותן לכם הרשות לקרא אותם אף שלא בזמנם, מכל מקום, צריך שיהיה העיבור כדין, לא אם עברו בלילה ומְשָנה לחברתה או פחות חדש שאינו כדין כמו שלמדו בסנהדרין (דף יא), אינם "מועֲדַי".

סימן קמג

מועדי ה' אשר תקראו אתם מקראי קדש: משמע שהם הקוראים "מקראי קדש" אף שאינם מוכנים לקדש כגון אם מעברין מפני הצורך כמו מפני הדרכים והגשרים והגליות כמו שחשב בסנהדרין (דף ??). וזה עצמו הדרוש (בסימן קלט). ואחר כך אמר (בפסוק ד') "מועדי ה' מקראי קדש אשר תקראו אתם במועדם", כי שם מדבר בקידוש החדש כמו שיתבאר בפרק שאחרי זה ואין מקדשים את החדש מפני הצורך כמו שאמרו שם (משנה ה'). לכן אמר "מקראי קדש אשר תקראו" שהם אין בכחם לקבוע מקרא קדש כחפצם. ופה דבר על כללות המועדות ושם דבר מפסח לבד כמו שכתוב "ובחדש הראשון...פסח" ולימד שגם כן אין בכחם לקבוע מקרא קדש בשביל

הטומאה וכמו שאמרו בסנהדרין, כי בלי זה פסח דוחה טומאה ולא יצא החדש בלא פסח. ובספרים כתוב פסוק זה קודם, והגהתי כפי הנראה לפע"ד.

סימן קמד

ששת ימים: לא היה לו לכלול שבת עם המועדות ששבת קדישא וקיימא ואינה מתקדשת על ידי בית דין. רק בא ללמד בל יקל אדם בקדושת המועדות אף על פי שנקראים על ידי הבית דין, כי קדושתם שוה עם קדושת השבת וענינם אחד לפי סודם וטעמם. והמחלל את המועדות כאילו חלל את השבתות.

סימן קמה

שבת הוא לה': מיותר. וכן ביום הכפורים אמר "יום הכפורים הוא". ודרש רבי עקיבא שבא ללמד שכל אחד היא בפני עצמה ואם חל יום הכפורים בשבת ועשה מלאכה – חייב על שניהם. ומפרש בחולין (דף קא) דסבירא ליה דאיסור חל על איסור כולל או מוסיף. ושבת איסור מוסיף, דחייב סקילה ויום הכפורים איסור כולל דמיתסר באכילה. ור' יוסי הגלילי לית ליה איסור חל על איסור, עיי"ש.

סימן קמו

אלה מועדי ה' וכולי: מפרש שפה מדבר לענין קידוש החדש שתלוי גם כן בבית דין ודומה בהלכותיו לעיבור שנה שצריך שיקראו הבית דין כמו שנתבאר לענין עיבור שנה (בסימן קמ). ומ"ש נראה בעליל היינו ראוהו בית דין וכל ישראל כמו שאמרו בראש השנה (דף כה:). ומ"ש שבאו עדים, בל תאמר שהוא כתחלת דין ונגמר בלילה, כן פירשוהו בגמ' שם. ומ"ש ת"ל אשר תקראו התבאר (בסימן קמ). ומ"ש (במשנה ב) קדשוהו שלא בעדים וכולי מובא בירושלמי (סוף שביעית) והוא נלמד ממ"ש במשנה ג' שוגגים ומזידים ומוטעים ונתבאר (בסימן קמא). ומ"ש (במשנה ד) קדשוהו קודם זמנו מובא בירושלמי (סוף שביעית ופרק ג דראש השנה ופרק קמא דסנהדרין) ונלמד מן "אלה הם מועדי" כמו שנתבאר לענין עיבור שנה (בסימן קמב). והנה על קביעת המועדות היה צריך שני דברים: (א) אחר שכל מועד קבוע בחדש מיוחד מחדשי הלבנה וגם יש לו זמן קבוע מוגבל עם הלוך החמה – פסח בחודש האביב, ועצרת בכורי קציר חטים, וסוכות בזמן האסיף – ושנת החמה יתירה על שנת הלבנה קרוב

מי"א יום, לכן היה צריך לעבר את השנה ולהוסיף חדש להשוותו עם מועדי החמה כמו שכתוב "שמור...חדש האביב ועשית פסח" והוא הקריאה הראשונה שאמר "אשר תקראו אתם מקראי קדש" שהם גבלו אם יהיה חדש זה ניסן או אדר. (ב) אחר שחידוש הירח יהיה לפעמים בליל שלשים ולפעמים בליל שלשים ואחד, ולפיהו יתחילו ימי החדש, וגם זה נגבל על ידי הבית דין מתי יתחיל החדש. ועל זה אמר שנית "אשר תקראו אתם" שגם אחר שגבלו את החדש צריך שיגבילו ימי החדש. למשל, במ"ש "בחדש הראשון בארבעה עשר יום לחדש" החדש הראשון נגבל על ידי הקריאה הראשונה ויום ארבעה עשר נגבל על ידי הקריאה השניה. ועל זה אמר בראשון "אשר תקראו אתם מקראי קדש" כי בזה הם קוראים שבחדש הזה יהי' "מקרא קדש". ובשני אמר בהפך – "מקראי קדש אשר תקראו אתם במועדם" – שכבר הוגבלו לקריאת קדש על ידי עיבור שנה והם קוראים אותם שנית שיהיו במועדם על ידי הגבלת חשבון ימי החדש. וקריאה זו דוחה שבת (כמ"ש בסימן קיז??) וז"ש בספרא למעלה דבר מעיבור שנה וכאן הוא מדבר בקידוש חדש.

סימן קמז

ובאר שיש הבדל בין קידוש החדש ועיבור השנה, שאין מקדשין החדש לצורך, והוא כמ"ש רבא בראש השנה (דף כ) כאן לעברו, כאן לקדשו, היינו, להקדימו יום אחד לפני קידוש הלבנה אסור. ובגמ' גריס דכתיב "החדש הזה לכם ראש חדשים" שצריך שכבר יתחדש הירח ויתראה כמ"ש "החדש הזה" – כזה ראה וקדש. אבל לעברו ולדחותו יום אחד אחר החידוש מותר, ולכן אמר במשנה ו' יכול אם הוצרך שני ימים וכולי, היינו, לעברו שמותר יום אחד. והדבר מבואר בירושלמי (פרק ג דראש השנה הלכה א) מתניתא פליגי על ר' בא. יכול אם היה צריך שני ימים נותנין לו שני ימים...מתניתא פליגא על רבי בא יכול כשם שמעברין את השנה מפני הצורך כך יקדשו את החדש מפני הצורך [והקרבן אהרן חדש זאת מסברת עצמו, עיי"ש]. ומה שכתב ת"ל "יום" פירשו המפרשים דכתיב "בחמשה עשר יום לחדש" דמלת "יום" יתר. ואין בו טעם. וארחי העיון במקרא ראיתי כי מסגולת הלשון שכל מספר לחדש עד עשר ועשר בכלל, לא בא בו מלת "יום". ומן עשרה ולמעלה יאמר תמיד "בשבעה עשר

יום לחדש", "בארבעה עשר יום לחדש". ואין טעם בדבר רק לפי דברי רבותינו שלא ישנו את החדש רק יום אחד, לא שנים. ומן מספר עשר ולמטה מסגולת הלשון לאמר שם הנמנה בלשון רבים – "ימים", לכן לא אמר "בעשר ימים לחדש השביעי" כי אין החדש נמנה בימים מרובים, רק באחדים. אבל מעשרה ולמעלה שדרך הלשון להזכיר הנמנה בלשון יחיד [וכמו שכתבנו בסדר תזריע סימן יד] הזכיר הנמנה "יום". ובפרשה זו נטה הלשון מדרכו שאמר "ובארבעה עשר לחדש..ובחמשה עשר יום לחדש", ויש בו שתי זריות: (א) מה שכתב "בארבעה עשר" בלא מלת "יום" שלא נמצא כמוהו בתורה (רק בנ"ך) (ב) שאם לא הזכיר מלת "יום" בתחלה, כל שכן שלא היה לפרשו בפסוק הסמוך לו אחריו. אולם בא להעיר אזן שמלת "יום" מיותר כיון שמפורש ממילא שהמנוים הם ימים כמו שלא הזכירו קודם לו. רק בא בכוונה פה ללמד שמנין החדש הם רק על ידי יום מיוחד, לא על ידי שני ימים. ודבריהם דברי אלקים חיים.

סימן קמח

אשר תקראו אתם במועדם: רצונו לומר שתזהר שתהיה הקריאה בזמן המועד ומוגבל להם וע"י דוחה שבת כמ"ש במשנה ראש השנה (דף כא) על ב' חדשים מחללים את השבת וכולי. וכל מקום שנאמר "במועדו" דוחה שבת. אמנם דייק רק הקריאה, שהוא הקידוש, צריך ליזהר שיהיה במועדו. אבל אחר שנתקדש אין לחלל שבת כדי להודיע על ידי שלוחים שיתקיימו המועדות בזמנם. ומובא בגמ' שם ובירושלמי (פרק ב).

סימן קמט

בארבעה עשר יום לחדש בין הערבים: רש"י ז"ל פירש "בין הערבים" משש שעות ולמעלה ופירוש "בין הערבים" – שעות **שבין** עריבת היום לעריבת הלילה. עריבת היום בתחלת שבע ועריבת הלילה בתחלת הלילה. וכן כתב הרד"ק בשרשיו (שורש **ערב**). והראב"ע התלונן עליו כי מצאנו "בין הערבים תאכלו בשר" וכתב "בתת ה' לכם בערב בשר לאכל", ובהדלקת המנורה ובפסח מצאנו "ערב" ו"בין הערבים". ודעתו שהוא בין ביאת השמש ובין ביאת אורו שהוא קרוב משעה ושליש שעה קודם הלילה. ואין כן דת חכמים. וכבר כתב הראב"ע בשם הגאון שלא היה אפשר שישחטו

כל הפסחים בימי יאשיהו בעת הקצר הזאת. ובספרא פה בא לסתור דעה זו מן הכתוב בפר' פנחס, כתוב "בארבעה עשר יום לחדש פסח לה' " הרי היה הפסח ביום, לא אחר שקיעת החמה, וז"ש יכול משתחשך? ת"ל "יום". ואי אפשר לפרש גם כן שהיה זמנו כל היום וכמו שאמר עולא בריה דבר עילאי בזבחים (דף יא:) דפירוש "בין הערבים" – בין ערב של אתמול לערב של היום, דאם כן, "בין הערבים" מיותר, והיה לו לומר "יום" לבד. וכשתכתוב "יום" ו"בין הערבים" גודר שעה מיוחדת ביום. והנה דעת הפרחון שהיא בתשע שעות שהיא ממוצע בין שש ובין ערב ממש. אולם כן רצה ריב"ל לפרש בפסחים (דף נח) חלקהו לשני ערבים והגמ' דחה זה ומסיק דמצותו דתמיד משינטו צללי ערב. ועם העיון יש הבדל בין **ערב** ובין **הערבים** בשימוש הלשון. כי שם "ערב" שמגביל אל "בוקר" יחלק את היום לשני גבולים: עד חצות הוא בקר על שם בְקוּר הצורות והתראותם, ומשם ואילך נקרא "ערב" על שם ערוב הצורות כמ"ש הראב"ע והרד"ק. אולם כשבא שם "ערב" מגביל אל שם "יום", הוא לילה ממש, כמו שכתוב "ויהי ערב ויהי בקר" שרצונו לומר יום ולילה. ובזה צריך לפרש "בין הערבים" ולכן כתוב זה שמגביל נגד מה שכתב בפר' פנחס "בארבעה עשר יום פסח", לא יכול לומר "בערב" שהיה פירושו ערב ממש. מה שאין כן מה שכתוב שם (דברים טז, ו) "תזבח את הפסח בערב" היא הפך של שם "בקר". אולם בנרות (שמות ל, ח) שאמר "בין הערבים" מגביל אל שם "בקר" הוא באמת סמוך לחשכה. וכן במה שכתב (שמות טז, יב) "בין הערבים תאכלו בשר". אולם בגמ' פסחים (דף נט) אמרו בזה דרך אחר שלכן כתוב בתמיד "בין הערבים" כדי שיאוחר פסח מתמיד משום דפסח כתוב "ערב" ו"בין הערבים". ולמאי דתניא כי קושיין גם בקטורת ונרות יש טעם זה שבמקום שכתוב "ערב" עם "בין הערבים" הוא גבול מאוחר יותר, ואין להאריך יותר.

סימן קנ

לחדש הזה: כבר התבאר בפר' צו (בתורה אור סימן כג) באורך שכל מקום שכתוב כינוי הרומז "הזה", בא למעט. ודרשו למעט חג הסוכות ממצה, אף שנוהג בו מצות סוכה מה שאין בפסח. וכן דרשו כיוצא בו לקמן (פרשה יב משנה ב) על "חג הסוכות הזה".

סימן קנא

שבעת ימים מצות תאכלו: הרא"ם והקרבן אהרן היה להם גירסא לפי שנאמר "שבעת ימים תאכל מצות" ועל פי זה נאמרו פה חמשה פירושים וכולם דחוקים. וגרסת הספרים לפי שנאמר "ששת ימים תאכל" ואם כן הוא עצמה הברייתא דאיתא במכלתא בא (פרשה ח ופרשה יז) ומובאת בפסחים (דף קכ) שהפסוקים סותרים זה לזה, שפה כתוב "שבעת ימים" ובפר' ראה (דברים טז, ח) כתוב "ששת ימים תאכל מצות ויום השביעי עצרת". ושם יצא השביעי מן הכלל שבו רק עצרת, לא אכילת מצה, משום דעצרת חובה ומצה רשות. ומלמד בהיקש שכל מקום שנאמר "שבעת ימים תאכל מצות" הם רשות (חוץ מלילה הראשונה). ומה שגמגמו בזה הרא"ם והקרבן אהרן שאין זה דומה לדבר שהיה בכלל, אני אומר שהלימוד הוא מדין היקש, דאחר שידענו שהשביעי רשות מקשינן השבעה זה לזה דאי אפשר לומר שהם חובה דהא אחד מהם רשות ואם כן כולם רשות. ועל פי זה שואל הספרא "חג המצות שבעת ימים" מה תלמוד לומר? היה לו לומר בכל מקום ששת ימים האחרונים בפני עצמם שדינם משונה שהם רשות, לא לכתוב "שבעה ימים" דהא הראשון חובה, כמ"ש "תאכל עליו מצות" הכתוב קבעו חובה. ואין לפרש דמיירי בזמן שאין בית מקדש קיים, על זה השיב במשנה ד' דגם בזמן שאין בית המקדש הוא חובה דהא כתוב "בערב תאכלו מצות" וכמ"ש גם במכלתא שם. ומשיב שבא ללמד דצריך מצה הנאכלת כל שבעה. ומובא בפסחים (דף לח).

סימן קנב

והקרבתם אשה לה': פרטי הקרבנות מבוארים בפר' פנחס. ופה אמר זה ללמד שעל כל פנים יקריבו איזה אשה, גם אם לא מצאו כל המינים, וכן אמר במנחות (דף מד). וממה שכתוב "שבעת ימים תקריבו אשה לה' " שזה נאמר בסוכות, מבואר שדורש כן בכולם, שבכולם חוץ משבועות כתוב "והקרבתם אשה לה' ". ובסוכות כתוב "שבעת ימים תקריבו אשה לה' " לרבות כולם שיביא אשה מכל מקום. וכן בספרי דרש כן (פסקא קמז) בחג המצות, (ופסקא קמט) גבי שבועות מפסוק "שבעת ימים תקריבו אשה לה' " [ר"ל דיליף שבועות מסוכות], (ופסקא קן) גבי סוכות, (ופסקא קנא) גבי

עצרת. וצריך לומר שם ובפסקא קמז ת"ל "והקרבתם אשה לה' ", ועיין בתוס' מנחות (דף מד: ד"ה אלא) שהעירו בזה. והספרא והספרי יחלוקו על שיטת הש"ס דסבירא ליה דבחג מעכבים זה לזה. וכן הרמב"ם (בפרק ח מהל' תמידין ומוספין) דכולם אין מעכבים זה את זה כשיטת הספרא והספרי וכמו שכתבתי בסִפְרֵי ארצות החיים (במ"ל סימן יא סעיף קטן ט), עיי"ש.

סימן קנג

כי תבואו אל הארץ: אינו כולל ארץ סיחון ועוג שלא נודע להם אז בעת הדיבור כי יכבשוה לבסוף. ולא שייך "הארץ", בה"א הידועה. ובמה שכתב "אשר אני נותן" מוציא עמון ומואב, וכבר נתבאר זה למעלה (פר' מצורע סימן עד). ומ"ש "וקצרתם" פירושו כשתרצו לקצור, אז יהיה העומר ראשית קצירכם. שכבר התבאר שלפעמים יבוא הפעל על מחשבת הפועל לבד. אמנם במה שכתב "ראשית קצירכם" בכינוי הרבים היינו רק ראשית קציר הכולל, לא של בית השלחין שהן רעות ואין עומר בא מהן. [ורש"י במנחות (דף סח) גריס בית השלחין שבעמקים וכן גריס הרע"ב (פרק י מ"ח) והרמב"ם (פרק ז מהל' תמידין). וכבר האריכו בזה התוס' (דף סח), עיי"ש]. אולם בגמ' (דף עא) תניא ר' בנימין אומר כתוב אחד אומר "וקצרתם את קצירה והבאתם את עומר" (פי' דמשמע שיכול לקצור קודם לעומר) וכתיב "ראשית קצירכם". הא כיצד? מקום שאי אתה מביא אתה קוצר וכולי. וזה מתחלף לדרשת הספרא!? ונראה דסתמא דספרא ר' יהודה לשיטתו שפירש בפרשת אחרי (סימן סח) מה שכתוב "והשורף אותם" כשעוסק בשריפה, דבא הפעל על מחשבת הפועל. והוא הדין "וקצרתם" – כשתעסקו לקצור, טרם שיקצר ממש, ולכן אינו מוכיח מן הפעל "וקצרתם". ור' בנימין ילך בשיטת ר' שמעון שסבירא ליה שם וביומא (דף סח) וזבחים (דף קה) דפירוש "והשורף אותם" השורף ממש, והוא הדין "וקצרתם" – כשקוצר ממש. ודוחק בעיניו לפרש הפעל על העסק והמחשבה לבד. וכבר בארתי בפר' שמיני (סימן פז) שלשיטת הספרא סבירא ליה לר' יהודה כחזקיה בפסחים (דף כא) דכל מקום שנאמר "לא תאכל" "לא תאכלו" רק איסור אכילה במשמע. [ובגמ' שם אמר דאליבא דר' אבוה מוכרח דסבירא ליה לר' יהודה דחולין שנשחטו בעזרה לא דאורייתא. וכבר הערו התוס' שם דבספרא (פרשה צו גבי נותר) דרש

ר' יהודה מקרא למעט חולין שבעזרה, הרי סבירא ליה שהוא דאורייתא. ואני דקדקתי כן עוד ממה שכתוב ספרא ויקרא (דבורא דנדבה פרק יז משנה ט), עיי"ש. ואם כן סבירא ליה להספרא אליבא דר' יהודה כשיטת חזקיה.] ובפסחים (דף כג) דלר' אבוה מה שכתוב "קצירכם" בא להתיר הנאה, וכן יסבור ר' בנימין. ולכן לא יכול לדייק למעט בית השלחין. והספרא לשיטתו דסבירא ליה כחזקיה ולדידיה אומר שם ד"קצירכם" היינו קצירכם דכולהו ישראל פירוש: קציר כולם ולמעט בית השלחין.

סימן קנד

וקצרתם את קצירה: כבר התבאר בפר' קדושים (סימן יב) ששם "קציר" כשיבא בדיוק אינו בא רק על התבואה, לא על הקטניות. ובקוצר לשחת פליגי ר' יהודה ור' שמעון. ומובא במשנה דמנחות (דף עא) דלר' יהודה דוקא עד שלא הביא שליש ולר' שמעון אף משהביא שליש אינו בכלל "קצירה", והוא הדין לענין לקט שכחה ופאה דכתיב ביה "קציר". אבל במעשרות חייב דלא כתיב ביה "קציר", והוא זרען מתחלה לאדם.

סימן קנה

והבאתם אל הכהן: מבואר שהתקונים שנעשו בו קודם התנופה כשרים בזר דהרי אמר "והבאתם אל הכהן והניף". ואם כן הקצירה וכן קלוי באש והטחינה והרקדה ושימת שמן ולבונה כשרים בזר. וכל אלו נתבארו ביחוד בפ' ויקרא (בפרשת "ואם תקריב מנחת בכורים"). ומן התנופה ואילך מצותו בכהן. והתנופה לא נהגה ביתר מנחות. ויתר הדברים שהם הגשה וקמיצה והקטרה נתבארו בדיני מנחות.

סימן קנו

והניף את העומר: פירשו חז"ל שעיקר שמו היה "עומר". ואף על גב שכל המנחות באו עשרון שהוא עומר, ייחד לזה שם "עומר" כי היה מביא ג' סאים ומעמידו על עומר שהיא עשירית האיפה. ועוד היה לו שתי שמות לווי – (א) "עומר ראשית קצירכם", על שמצוה לקצרו בשבלים, וזה עומר שבלים. (ב) ו"עומר התנופה" על שהיה מניפו, שכל המנחות לא היה טעונים תנופה רק מנחת העומר ומנחת סוטה, ומנחת סוטה משונה שאינו צריך שמן ולבונה. ולכן אמר "מיום הביאכם את עומר התנופה". ומה שאמר "לרצונכם" – אין כופים התבאר ויקרא (סימן כו). ומה שאמר "ממחרת השבת" – מחרת יום טוב יתבאר לקמן (סימן קסד).

סימן קנז
יניפנו הכהן: מיותר שכבר אמר "והבאתם אל הכהן..והניף". ופירשו חז"ל שהוא מאמר בפני עצמו ללמד שכל התנופות בכהן. ונראה פי' משום דבכל התנופות כהן מניח ידו תחת יד בעלים אמר שזה יניפנו הכהן לבד, בלא סיוע. ומזה שגם כל התנופות בכהן רק עם סיוע הבעלים, ועיין מה שכתבנו צו (סימן ??).

סימן קנח
ועשיתם ביום הניפכם: פירשו חז"ל שאין הלחם וכבש העולה מעכבים זה את זה, דכל הני דמעכבים אהדדי יש בהן ריבוי "חוקה" או "הויה" וכדומה (כמו שמבואר בפרק ג ופרק ד דמנחות). ופה אין לימוד שיעכבו זה את זה. ובגמ' וברמב"ם לא הביאו דבר זה כי כל שכן הוא מן מה שיתבאר גבי שתי הלחם (בסימן קעא). וממה שכתוב "ביום הניפכם" מבואר שתנופת העומר רק ביום וכמו שמבואר במגילה (דף כ) ונתבאר באורך פר' צו (סימן מ). ומה שאמר שנתו הוא למנין שלו, כמו שבארנו (תזריע סימן כד).

סימן קנט
ומנחתו שני עשרונים: יצאו מכלל כל הכבשים שמנחת נסכיו שני עשרונים ובכל זאת נסכי היין היו רק רביעית ההין כמו בכל כבש. ולא נתבאר כמה יהיה שמנו – אם בערך המנחה של שני עשרונים היה שיעור השמן שלישית ההין, אם בערך הכבש ששמנו רביעית. לכן כתב "נסכה", בה' בסוף. ובזה דרשו חז"ל תמיד הקרי והכתיב כמ"ש בבראשית רבה (פ' לו) על "ויתגל בתוך אהלה" – אהלה כתיב, אהל אשתו. וכן שם (סוף פ' לט) "ויט אהלה". וכן מה שכתוב 'ונסכ'ו "ונכסֹה", היין בא בכינוי זכר על הכבש והשמן בא בכינוי נקבה על המנחה שהיא לשון נקבה, כי הוא נבלל עם המנחה ומלמד דגם השמן שהיא נסך המנחה די גם כן ברביעית. וכן (משמע???) במנחות (דף פט).

סימן קס
ולחם וקלי וכרמל לא תאכלו: סתם "לחם" הוא של חטים בכל מקום, שהם מאכל אדם. והשעורים והתבן לסוסים (מלכים א ה, ח) וכמו שאמרו בפסחים (דף ג), אם לא כשפורט "לחם שעורים" (שופטים ז׳:י״ג, מלכים ב ד׳:מ״ב). ו"קלי" כולל בין של מיני

תבואה בין של מיני קטניות כמ"ש (שמואל ב יז, כח) "חטים ושעורים וקמח וקלי ופול ועדשים וקלי" שהיו אחד של חטים ואחד של עדשים כמו שאמרו חז"ל בעכו"ם (דף לח). וכן "כרמל" כולל כל מין הרך ומלא כמ"ש (מלכים ב ד, מב) "..לחם שעורים וכרמל בצקלונו", שהיה כרמל של שעורים כמ"ש בסנהדרין (דף יב). לכן אמר "לחם וקלי וכרמל" שמזה נמצא ששם "לחם" בא על צד ההרחבה שכולל כל חמשת המינים כמו שלחם האמור גבי חלה וגבי מצה כולל חמשת המינים כמו שלמדו במנחות (דף ע:). ועי' כריתות (דף ה), וצריך עיון.

סימן קסא

עד עצם היום הזה עד הביאכם את קרבן אלקיכם: שני קרבנות נזכרו בענין – העומר וכבש העולה. אולם, בעומר תפס "הבאה" ובכבש העולה תפס לשון "עשיה" לדייק שמה שכתוב "עד הביאכם" הוא על העומר המובא, לא על כבש העולה הנעשה. ובזמן שבית המקדש קיים היו אסורים באכילה עד הקרבת העומר, שהעומר מתיר, ושוקי ירושלים היו מלאים קמח וקלי. וסבירא ליה לר' יהודה [נ"ל צ"ל לר' מאיר] שהגם שהיו יכולים לקצר בבית השלחין או על ידי קיטוף, בכל זאת היה שלא ברצון חכמים שגזר שמא יאכל. ורבנן לא גזרו ומובא (במשנה ה פרק י דמנחות). ובגמ' שם (דף סז: וסח) ובפסחים (דף י:) פלפלו בזה, עיי"ש. ובמ"ש "עד עצם היום הזה עד הביאכם" פירושו שבזמן המקדש תלוי בהבאת העומר, ובזמן שאין בית המקדש קיים – "עד עצם היום הזה", וסבירא ליה לר' יהודה דעד ועד בכלל ור"ל שאסור כל היום, ש"עצם היום" היא עיצומו של יום. ועל כן תמה על מה שאמרו התקין ר' יוחנן בן זכאי דהא מן התורה אסור. ובאמת פירוש "התקין" – דרש והתקין, שהתקין כן על פי דרשת הכתובים [כן פירשו בראש השנה (דף ל), סוכה (דף מא), ומנחות (דף סח)]. והתוס' במנחות (סח: ד"ה בשיטת) הקשה מנא ליה לר' יוחנן ולריש לקיש דאיכא תנא דפליג עליו דר' יהודה. נראה דס"ל כיון דטעמיה דר' מאיר [נ"ל צ"ל ר' יהודה] משום דסבר עד ועד בכלל, אם כן רבנן בגיטין (דף ח) סבירא להו עד הים האחרון ולא הים בכלל. וכן ר' יונתן בנזיר (דף ו:) חולקים על ר"י, ואכמ"ל יותר. ועיין בירושלמי (פרק קמא דחלה).

סימן קסב

חוקת עולם לדורותיכם: כבר התבאר למעלה (סימן סו) באורך מדוע צריך לבאר שינהג לדורות. ופירוש מה שאמר לבית עולמים, עיי"ש. ומ"ש "בכל מושבותיכם" מפרש בארץ ובחוץ לארץ והוא כשיטת ר' עקיבא דפליג על ר' ישמעאל בקדושין (דף לז) וכן שיטת הספרא בכל מקום דכתיב "מושבות". ומ"ש אמר ר' שמעון הנה בקדושין (דף לח) תניא ר' שמעון בר יוחאי ג' מצות נצטוו ישראל בכניסתן לארץ ונוהגות בכל מקום והוא הדין שינהגו, עיי"ש, שלמד ערלה וכלאים בקל וחמר. ואם כן סבירא ליה שהוא דאורייתא. ולפי זה מה שסיים הספרא החדש אסור מן התורה וכולי והכלאים מדברי סופרים אינו מדברי ר' שמעון, רק סתמא דספרא שהעתיק משנה דערלה (פרק ג משנה ט).

סימן קסג

וספרתם לכם: ולהלן אומר "שבעה שבועות תספר לך" בלשון יחיד ואמר בספרי (שם) תספר לך – בבית דין כי לשון יחיד הנאמר על כלל הכנסיה הוא על הבית דין. וכן במה שכתוב להלן (ויקרא כה, ח) "וספרת לך שבע שבתות שנים" אמר בספרא בבית דין. ומה שכתוב כאן "וספרתם לכם" היינו שיספור כל אחד ואחד בפני עצמו.

סימן קסד

וספרתם לכם ממחרת השבת: שם "שבת" אינו מציין יום השביעי לבד, רק השביתה וההפסק ממלאכה. וגם יום טוב מקרי "שבתון" על שם הפסק ממלאכה. וכבר כתבתי (אחרי סימן עג) שלדעת חז"ל שם "שבתון", וכן כל השמות שנוסף בהם נו"ן בסופם, מציינים הדבר יותר, כמו "עצבון" "זכרון" שמורים על חוזק הדבר והתעצמו. ושביתת השבת עיקרו הוא למען ינוח מכל עסק ואם כן המנוחה עיקר וביטול המלאכה מסובב ממנה. אבל ביום טוב שהותר מלאכת אוכל נפש ולא נאסר רק "מלאכת עבודה", השביתה הוא בעצם, ולכן נקרא "שבתון" שמורה בעצם על ביטול העבודה. על כל פנים יצדק שם "שבת" גם על יום טוב ואין הבדל בין "שבת" ובין "שבתון". רק אחר שדרך הלשון להבדיל בין הדברים על ידי שמות מיוחדים יציין המועדים בשם "חג" או "מועד" או בשמם הפרטי – "פסח" "עצרת" "סוכות" וכדומה. רק פה לא יכול לציין המועד בשום שם מובדל שאם יאמר "ממחרת החג" או "ממחרת המועד"

יובן על כלות המועד, כי כל שבעת ימי החג יקראו בשם "חג" ו"מועד". ואם יאמר "ממחרת הפסח" יהיה יום טו', שמחרת הפסח האמור בתנ"ך הוא מחרת שחיטת הפסח. ועל כן הוכרח לציינו בשם "מחרת השבת" ומוסב על מה שכתב תחלה ש"ביום הראשון מקרא קדש" ורצונו לומר כי נצטוו שזמן פסח יתכוין עם זמן האביב ואם כן אחר שדרך להחל לקצור עם האביב, זמן הקצירה היא ביום א' של פסח, רק שיום ההוא יום השבת וביטול ממלאכה. וממחרת השבת, שאז "וקצרתם..והבאתם את עומר..והניף", ופירוש "ממחרת השבת..יניפנו הכהן" שאז זמנו, ומיום ההוא יחל לספור. ואין שום סברה להמתין עד מחרת שבת בראשית או שבת השני, שהוא ז' של פסח, דהא כבר הגיע זמן הקצירה בתחלת החג שהוא מועד האביב. ומה שכתב "שבע שבתות" בא שם "שבת" נרדף עם שם "שבוע" ורצונו לומר שבע שבועות כמו שכתוב במקום אחר "שבעה שבועות תספר לך" ושם "שבוע" כולל כל חשבון של ז' ימים מכל יום שיתחיל כמו "מלא שבוע זאת", "וטמאה שבועים" – כן מה שכתב "שבע שבתות" היינו שבועות, שבכל שבוע יש שבת בתוכה. ומה שכתב "עד ממחרת השבת השביעית" היינו השבוע השביעית, וכתרגומו. ומצאנו "שבת" על השבוע – "באי השבת ויוצאי השבת" (מלכים ב י"א:ה'). וכל "שבתות" שבתורה חסרין וזה מלא וא"ו להכיר שפירושו שבועות. ויען שהמכחישים חלקו על החכמים ופירשו ממחרת שבת בראשית ו"עד ממחרת השבת השביעית" שבת ממש, לכן באו חכמים לברר ראיות נגד דעתם: **ור' יוסי בר' יהודה** מביא ראיה ממה שכתוב "תספרו חמשים יום" שכבר נלחצו בו המפרשים. ורש"י פירש ז"ל עד ולא עד בכלל והם ארבעים ותשעה יום. "חמשים יום והקרבתם" – פירוש: ביום חמשים תקריבו. ואומר אני זה מדרשו אבל פשוטו עד ממחרת השבת השביעית שהוא יום חמשים, תספרו. ומלבד שלשני הפירושים הכתוב מיותר, הנה לפירוש הראשון היה לו לומר "וביום החמשים תקריבו מנחה", ולפירוש רש"י היה לו לומר "עד ממחרת השבת השביעית ביום חמשים תספרו" ועוד כמה קושיות שהקשו המפרשים. וגם למה שאמרו המבארים שמה שכתוב "תספרו" פירושו שתוכלו לספור לצורך החג, היה לו לומר "יום חמשים" במספר היסודי. רק שבא להוציא מדעת המכחישים ואמר שהספירה תהיה

באופן זה שלא תוכלו לספור עד "ממחרת השבת השביעית" (שהוא עד זמן הקרבת המנחה השנית), רק חמשים יום, ולא יותר. וזה רק אם נתחיל ממחרת יום טוב, אבל אם נתחיל ממחרת שבת בראשית היה יכול להתחיל מן יום טוב ולספור יותר מחמשים. ובזה מתוקן מ"ש רבא דאית ליה פירכא דלמא חמשים לבר מהני שיתא, כי דייקו ממה שכתוב "תספרו חמשים יום" שאין לו ביאור כפי פשוטו. וכפי הנראה גם תשובת ר' יוחנן בן זכאי בגמ' (דף סה, ובמגלת תענית) שהשיב להם כתוב אחד אומר "תספרו חמשים יום" וכתוב אחד אומר "שבע שבתות תמימות תהיינה", הא כיצד? כאן ביום טוב שחל להיות בשבת, כאן ביום טוב שחל להיות באמצע שבת סובבים גם כן על זה. שהוא השיב לפי שיטתם שהתורה תפסה שני אופנים – פה אומר "שבע שבתות" מצייר אם חל יום פסח בשבת שאז יזדמנו ימי המנין וימי השבוע כאחד ויתחילו לספור ממחרת השבת ויספרו שבע שבתות שהוא מיום א' עד שבת, שבת אחד. ושם צייר אם חל א' פסח באמצע השבוע שאז יספרו שבעה שבועות – רצונו לומר, ז' ז' ימים מיום שהתחיל, מחרת יום טוב. ופה הוסיף "תספרו חמשים יום" ללמד שמה שכתב "שבע שבתות" לאו דוקא, כי העיקר שיהיו רק חמשים עד שבועות ולא יצויר יותר. ובזה יוקל גם כן פרכת רבא על זה דאצטריך לכדאביי דמצוה למימני יומא ושבוע שעיקר הדיוק מסירוס הלשון. **ור' יהודה בן בתירה** השיב ממה שכתב שם "תספר לך" שקאי על ספירת הבית דין ואם תחל הספירה משבת בראשית אינו ענין מיוחד לבית דין מבכל אדם. אבל אם הוא ממחרת יום טוב הרי זו תלויה בבית דין שהם קובעים ימי המועד והיום שיחול יום טוב ראשון שתחול הספירה ממחרת. ותשובה זו מובא במגלת תענית ובגמ' שם גם בשם ר' אליעזר. **ור' יוסי** השיב ממה שכתוב "ממחרת השבת" סתם, ואם על שבת בראשית היה לו לפרש באיזה שבת. וגם שלפי זה לא היה לו לומר "השבת", בה"א הידיעה, אחר שאין השבת נודע ומוגבל. ועל כרחך שרצונו לומר השבת הנזכר קודם, שהוא יום טוב של פסח. וגם ששיעור הכתוב "וספרתם..ממחרת השבת...עד ממחרת השבת.." היינו מיום טוב של פסח עד יום טוב של חג, משך הימים ביניהם יהיה חמשים יום. ועל כרחך פירושו מתחלת רגל עד תחלת רגל. וז"ש ועוד נאמרה שבת למטה וכולי. **ור' שמעון בן אלעזר** סמך

זה על סתירת הכתובים. שבפר' ראה אמר "ששת ימים תאכל מצות" (כנ"ל סימן ??) ופירושו שמוסב על מה שכתוב שם "ופנית בבקר והלכת לאהליך...ששת ימים תאכל מצות ויום השביעי עצרת..שבעה שבועות תספר לך.." ר"ל שאחר יום א' של פסח שטעון לינה, תלך בבקר לאהליך ואז אחר הקרבת העומר "ששת ימים תאכל מצות" מן התבואה החדשה ומן עת ההוא "שבעה שבועות תספר לך" מעת החל חרמש בקמה שהוא ביום שבאת לאהליך והתחלתָ לאכול מן החדש, וזה סמך נפלא מאד בכוונת הכתובים. וכתב הרמב"ם (פרק ז מהל' תמידין ומוספין) ומפי השמועה למדו שאינה שבת אלא יום טוב. וכן ראו תמיד הנביאים והסנהדרין בכל דור ודור שהיו מניפים את העומר בטז' בניסן בין בחול בין בשבת, והרי נאמר בתורה "ולחם וקלי וכרמל לא תאכלו עד עצם היום הזה" ונאמר "ויאכלו מעבור הארץ ממחרת הפסח מצות וקלוי". ואם תאמר שאותו הפסח בשבת היה כמו שדימו הטפשים, איך תלה הכתוב בהיתר אכילתה בחדש בדבר שאינו העיקר ולא הסיבה רק מקרה קרה וכולי. ועיין מה שכתבנו בביאור הכתובים האלה בפירוש יהושע, וגם למה שכתבנו תעלה הראיה כהוגן, עיי"ש.

סימן קסה

מיום הביאכם תספרו: ולהלן אמר "מהחל חרמש בקמה תחל לספור" כי ממה שכתב "מיום הביאכם" ידעינן שהספירה תהיה ביום ההבאה, ולא נדע שיהיה ביום הקצירה. ונאמר שיקצור ואימתי שירצה יביא ויספור. לכן אמר "מהחל חרמש" שתהיה הספירה ביום הקצירה. ואם יאמר "מהחל חרמש" נדע שהספירה תהיה ביום הקצירה ולא נדע שיהיה ביום ההבאה, נאמר שיקצר ויספור ויביא אחר כך. לכן צריך שניהם וידעינן שיקצור ויביא ויספור ביום אחד. [בקרבן אהרן מחק הגירסא וגרס ברישא יכול יקצור ויביא ואימתי שירצה יספור שכן גרס בגמ' מנחות (דף סו). ובש"ס דילן יכול יקצר ויביא אימתי שירצה יספור הוא טעות סופר, וצריך לומר ויספור, בוי"ו, ור"ל יקצר ביום שלפניו ואחר כך יביא אימתי שירצה ויספור. וכן מצאתי הגירסא בילקוט ועולה גם גירסת הספרא שכן גרס גם בפסיקתא זוטרתא.

כי לגירסת הקרבן אהרן איך נטעה מ"יום הביאכם" שתהיה הספירה שלא ביום ההבאה?! ודבריו דחוקים.

סימן קסו

שבע שבתות תמימות: פירשו חז"ל שאמר זה בל נטעה שיחל לספור ביום כדכתיב "מיום הביאכם". וכן הקצירה תהיה על כרחך ביום דהא כתיב "מהחל חרמש..תחל לספור". לכן אמר שיהיה השבתות תמימות, מלילה ויום, שכן במה שכתוב (יהושע י, יג) "ולא אץ לבא כיום תמים" היא מעת לעת לכולהו אמוראי בעכו"ם (דף כה). ובמה שכתוב (ויקרא כה, ל) "עד מלאת לו שנה תמימה" בעינן מעת לעת כמ"ש בערכין (דף לא). ולפי זה יש לטעות שגם ההבאה תהיה בלילה שכבר נתבאר (סימן הקודם) שיהיו שלשתן כאחד. אבל הלא אמר "מיום הביאכם" ולא אמר "מעת הביאכם" שכבר גדרנו זה (צו סימן מ) שזה מורה שתהיה ההבאה ביום דוקא. ואם כן קצירה וספירה בלילה. ואף שהיא קודם ההבאה, מכל מקום היא ביום ההבאה, שהיום נמשך אל הלילה שלפניו, ומובא במנחות (דף סו).

סימן קסז

עד ממחרת השבת וכולי: הספרא במשנה ח באר שצריך לכתוב שני הכתובים כדי להודיענו שחג השבועות אינו לא ביום מ"ט ולא ביום נ"א. אמר "שבע שבתות תמימות" ר"ל בלא חסרון ובלא תוספת וידעינן שאין לספור חמשים יום רק מ"ט לבד. ושוב אמר "עד ממחרת השבת השביעית תספרו חמשים יום" להודיע שהחג אינו ביום מ"ט שכלה הספירה רק במחרת השבת השביעית, שהוא ביום החמשים. והנה על זה היה די שיאמר "עד ממחרת השבת השביעית והקרבתם", ולמה אמר "תספרו חמשים יום"? על זה אמר במשנה ז' זו שאמר ר' יוסי בר' יהודה כל ספירתך לא יהיה אלא יום חמשים וכבר פרשנוהו (בסימן קסד) שבא להוציא מדעת המינים שאמרו שיתחילו המנין משבת בראשית, שאם כן המנין לענין החג שעליו אמר "תספרו חמשים יום" הלא ימנה מן החג הקודם ויהיה לפעמים חמשים ואחד וחמשים ושתים וחמשים ושלש וכולי. ופי' שלא תוכל לספור רק חמשים יום, לא יותר.

סימן קסח

מנחה חדשה: אין לפרש מנחה מתבואת הקציר החדש שהיה לו לומר "מנחת חדש" כמו "וישן מפני חדש תוציאו". רק פירושו חדשה לכל המנחות, שלא היו רשאים להביא מנחה – בין של חטים, בין מנחת קנאות של שעורים – קודם לשתי הלחם, כמו שלמד ממה שכתוב שתי פעמים "מנחה חדשה". וכבר פרשנוהו (ויקרא סימן קלז) ששם הובא מאמר זה, ובספרי פנחס (סימן קמח), ובמנחות (פ"ג פ"ד).

סימן קסט

ממושבותיכם תביאו: פירוש "מושבותיכם" – מהארץ ולא מחוץ לארץ. ואינו דומה למה שכתוב "בכל מושבותיכם" שדרש תמיד בספרא לרבות חוץ לארץ ממלת "כל", אבל "מושבותיכם" דומה עם "כי תבואו אל ארץ מושבותיכם" כמו שכתב הרמב"ן. ועל מ"ש ממושבותיכם אף מן העליה מקשה במנחות (פג:) והא אפיקתיה?! אמר קרא "תביאו" ואפילו מן העליה. והאי מבעיא ליה שכל שאתה מביא ממקום אחר הרי הוא כזה! אם כן לכתוב "תביא", מאי "תביאו"? שמע מינה תרתי ר"ל שהדרוש השני שכל מה שאתה מביא ממקום אחר הרי הוא כזה התבאר בפר' צו (סימן קיא) שלמד לה ממה שהקדים השם אל הפעל ולא אמר "והבאתם ממושבותיכם" שזה מורה דיוק וגדר להבדיל בין הקרבה זו ובין הקרבת לחמי תודה הדומה לה שבאה גם כן חמץ. שזו דוקא ממושבותיכם ולא מחוץ לארץ, ומזה הוציא שאין הבדל אחר בין שתי הבאות האלה שאם יש הבדל גם בשיעור החלה היה לו לומר "ממושבותיכם שני עשרונים תביאו", עיי"ש. ושם כתבנו שגם גוף הפעל "תביאו" מיותר דהא כבר אמר "והקרבתם...ממושבותיכם". אולם, אם לא בא הכא מיותר רק לזה למען יהיה קדימת השם אל הפעל היה די שנכתוב בלשון יחיד [ונראה יותר לגרוס לכתוב "ממושבותיכם תובא" ר"ל שבפסוק הזה דבר הכל בנפעל כמזהיר על הדבר – "תהיינה" "תאפינה", וכן היה לו לומר "תובא", כי כבר הזהיר על האדם במ"ש "והקרבתם" ולמה הזהיר שנית "תביאו" ועל כרחך בא גם לגופיה שפעל הנכפל שלא לצורך מורה תביאו מכל מקום כמו שכתבנו בכמה מקומות, אף מן העליה. ויתר המאמר התבאר בפ' צו, עיי"ש.

סימן קע

לחם תנופה שתים: מה שאמרו שיהיו שוות למד ממה שכתב תואר "תנופה" בלשון יחיד. ומה שאמר "שני עשרונים" – שיהיו שוות למד ממלת "שני", ודברים אלו התבארו באורך אחרי (סימן יז). ובמ"ש "חמץ תאפינה" פליגי ר' מאיר ור' יהודה (במשנה דמנחות פרק ה) שר' מאיר סבירא ליה שהיה בודה (פירוש: מוציא) השאור מן המנחה עצמה, שהיה לש מן הסולת מעט לאחר שנמדד וטומנו בסלת ומתחמץ מאליו וממנו מחמץ השאור. ור' יהודה סובר שבאופן זה אינו מתחמץ יפה רק מביא שאור מתוך ביתו ונותן לתוך העשרון ומוסיף וממלאה סולת. ור' מאיר השיב שאז אם השאור עבה ומוגבל בקישוי עם מעט מים, אינו מחזיק נפח גדול כאילו היה קמח, ונמצא מוסיף. ובהפך, בשאור שיש בו מים הרבה, גורע. ומ"ש במשנה ג' ר' שמעון אומר וכולי כבר נשנה בסדר ויקרא (ויקרא נדבה פרק טו מ"ב) והתבאר היטב (בסימן קנד שם). דרשהו משם.

סימן קעא

והקרבתם על הלחם שבעת כבשים: במנחות (דף מה:) ??? ??? ??? בפלוגתא, שאחר דברי ר' טרפון תני שם ר' עקיבא אומר יכול הן הן כבשים האמורים כאן וכולי אלא אלו קרבו בגלל עצמן ואלו קרבו בגלל לחם. נמצא מה שאמור בחומש הפקודים קרב במדבר ומה שאמור בתורת כהנים לא קרב במדבר. וכן כתב הכסף משנה (פרק ח מהלכות תמידין ומוספין) שר' טרפון חולק על ר' עקיבא. נמצא שלר' טרפון השבעה כבשים האמורים כאן הם הם השבעה כבשים האמורים בפר' פנחס רק הפר ואלים הם אחרים משום דכאן "פר אחד ואלים שנים" ושם "שני פרים ואיל אחד". ור' טרפון הוציא זה ממ"ש "שבעת כבשים" שבא מלת "שבעת" בצורת הסמיכות שכבר יסדתי יסוד מוסד (תזריע סימן יד) שיש הבדל בין המספר הבא בצורת הנפרד – "שבעה" "שמונה", ובין הנסמך – "שבעת" "שמונת". שכל מקום שהמספר ידוע ונזכר במקומו או במקום אחר בא בצורת הסמיכות – "ושבעה כבשים..עשרון עשרון תעשה לשבעת הכבשים" (במדבר כ"ח:כ"א וכט). ואם כן ממה ששינה לכתוב פה "שבעת כבשים" מבואר דרצונו לומר כבשים הידועים שכבר נזכרו בפ' המוספים. ומכל מקום מבואר

גם כן דכבשים אף על פי שאין לחם כיון שהם הכבשים שבפ' המוספים ושם לא הזכיר התנאי שיוקרבו על הלחם. וכמו שהפרים והאיל קרב גם בלא לחם כן הכבשים דשם. ואם כן יש סתירה, שממה שכתב "והקרבתם על הלחם" היינו חובה ללחם, וממה שכתב "שבעת כבשים" מבואר שאף על פי שאין לחם. ואמר ר' טרפון שלכן חשב השבעה כבשים פה שלא יתחייבו בהם במדבר עד בואם לארץ שנתחייבו בלחם ולא קרב במדבר רק השני פרים ואיל אחד דפ' פנחס. ור' עקיבא חולק במשנה ו' וסבירא ליה דשבעת כבשים דכאן אינם השבעה כבשים שבפר' פנחס כמו שהפר והאילים הם אחרים, דמשונים במנינם. ובמדבר לא קרבו רק השבעה כבשים ושני פרים ואיל דמוספים. ובמנחות שם אומר דלמא הכי קאמר רחמנא, איבעי פר ושני אלים, ליקרב. איבעי שני פרים ואיל אחד ליקרב. מדאשתי סדרן שמע מינה אחרינא נינהו ר"ל דסדר דשם היא פרים, איל, כבשים. וכן צריך להקריב אותם כמ"ש בזבחים (דף צ). ופה שינה הסדר – כבשים, פר, אלים. משום דמקריב אותם אחר המוספים וכיון שסיים בכבשים מסמיך כבשים אחר כבשים ואחר כך פר ואלים. ומזה מוכח שהם אחרים. ומ"ש במשנה ה' "ומנחתם ונסכיהם" – דבר הכתוב בקצרה משום דבפ' פנחס האריך וכתב תמיד "ומנחתם..שלשה עשרונים לפר.." ולמה קצר כאן? ויש לפרש שמזה הביא ר' טרפון ראיה לשיטתו דשבעה כבשים דכאן הם אותם שבפר' פנחס, ואם כן לא הוצרך לבאר נסכיהם שמבוארים שם, ולכן קצר גם במנחת הפר והאלים.

סימן קעב

ושני כבשים לזבח שלמים: כבר התבאר שכל מקום שיאמר "זבח שלמים" יש בו דרוש, שדי לומר "לשלמים". ודרש כ"פ שתהיה הזביחה לשם שלמים, וכן דרש פה, כי אין ללמוד שלמי ציבור משלמי יחיד. ומ"ש אמר ר' שמעון על מה שני כבשי עצרת מכפרים (והוא בתוספתא פרק קמא דשבועות) אמר בזבחים (דף ו) כבשי עצרת שלמים נינהו!? (פירוש: וחובה ללחם הם לא לכפר) אלא שעירי עצרת מה הם באים? ומקשה והא הכא עשה דלאחר הפרשה נינהו (פירוש: שהרי מאתמול הופרשה וקתני דשני מכפר על טומאת מקדש וקדשיו [שהוא עשה ד"וישלחו מן המחנה"] שאירע

בין זה לזה אחר הפרשה). ומסיק דקרבנות ציבור לב בית דין מתנה עליהם (שלא תהא הפרשת האחרונה הפרשה עד סמוך להקרבתו כדי שיהיה שני ראוי לבא על טומאה שאירעה בינתים). ובזה יבואר מ"ש "ועשיתם שעיר עזים לחטאת", למה הזכיר בו בפרטות "עשיה" ולא אמר "ושעיר עזים חטאת" כמו שכתב בכל מקום? רק ששעיר זה צריך שלא תחול הפרשתו עד עתה, ועל זה אמר "ועשיתם לחטאת" היינו, ההפרשה לחטאת, כמו "ועשה הכהן את האחד חטאת" דהיינו קריאת השם, כמ"ש ויקרא (סימן ??). אולם יפלא, איך נשתרבב טעות בספרא ותוספתא לומר כבשי עצרת במקום שעירי עצרת? ונראה כי ר' שמעון דייק בדבריו והוא על פי מה שדקדקתי שבכל שעירי הרגלים אמר "שעיר עזים לכפר עליכם", לבד בשעירי החג אמר "שעיר עזים אחד חטאת" ולא אמר "לכפר". וכן בשעיר מוסיף יום הכפורים ובשעיר הנזכר פה לא אמר "לכפר עליכם" [כי בשעיר של ראש חדש אמר "לחטאת לה' " ופירשו חז"ל הביאו עלי כפרה ודומה כאילו אמר "לכפר", כי לא יכול לפרוט "לכפר לה' "] . והדבר מובן על פי מה שאמרו בירושלמי דהוריות פר של עכו"ם קודם לשעיר הבא עמו מפני שקדמו במקרא. ר' שמואל אחוי דר' ברכיה בעי מעתה פר של ראש חדש (הוא הדין של רגלים) יוקדם לשעיר הבא עמו מפני שקדמו במקרא? אר"ש אר' אבא לית את יכול דידיה אמר "על עולת התמיד יעשה" – סמכו לעולת התמיד. ואם כן כל השעירים היו סמוכים לעולת התמיד. וזה רק בדם, לא בהקטרת אמורים כמ"ש (בפרק כל התדיר), שלאיברים עולה קודמת לחטאת. ולכן אמר בכולם "שעיר עזים אחד לכפר..על עולת התמיד" ללמד שכפרת הדם היתה סמוכה לעולת התמיד. אבל הקטרת אימורים היה כסדר הכתוב תמיד – עולת המוספים קודם לחטאת. אמנם בפרי החג דכתיב בהו "כמשפטם", והיה זריקת דם העולה קודם לחטאת, כמ"ש בזבחים (דף צ), ואם כן מה דכתיב "מלבד עולת התמיד" מוסב על כולם, לא על חטאת לבד, לכן לא כתוב "שעיר עזים לכפר". וכן חטאת מוסף של יום הכפורים היה קרב עם תמיד של בין הערבים לבסוף לא כתיב "לכפר". והנה שעיר זה של עצרת שבא לכפר על טומאה שאירע בין זה לזה ולב בית דין מתנה עליו שלא תחול הפרשתו עד לבסוף נעשה עם כבשי השלמים לבסוף, ולכן לא כתוב "לכפר" ולכן נסמך אל כבשי עצרת. וזה שרמז במה

שתפס כבשי עצרת למה הם באים? ר"ל למה באו סמוכים עם השעיר כמו שכתוב "ועשיתם שעיר..ושני כבשים". ומשיב מפני שבא לכפר על טומאה שאירעה בין זה לזה לכן נזרק דמו באחרונה, והבן.

סימן קעג

והניף על לחם הבכורים על שני כבשים: מה שכתב "אותם על לחם" סותר עם מה שכתב "לחם הבכורים על שני כבשים". ודעת התנא קמא שנלמד מתנופת המלואים דכתיב "ומסל המצות לקח חלת מצה אחת...וישם על החלבים", ועיין מה שכתבנו בזה צו (סימן קן). ודעת ר' יוסי בן המשולם שהעיקר כבשים על לחם הבכורים. ומה שכתוב "על שני כבשים" בא להוציא השבעה כבשים של עולה שלא יונפו. ודעת חנינא בן עכינאי שיניח הלחם בין ירכות הכבשים ונמצא לחם על הכבשים וכבשים על הלחם. ודעת ר' שפירש "על" בסמוך, ופירש "והניף אותם על לחם" ר"ל בצידו. "והניף..לחם..על שני כבשים" פירוש: בצידם. וכבר התבאר (צו סימן קמט) שאין לעשות שני תנופות מדכתיב "תנופה".

סימן קעד

קדש יהיו לה' לכהן: כפי הפשט מוסב על הכבשים ועל הלחם, לפי ששלמי יחידיהם קדשים קלים וכן הלחם חמץ ואינו קרב, קמ"ל שבכל זאת דינו כקדשי קדשים ואין נאכל לזרים, רק לכהן. ופירוש "לה' לכהן" – הם קדש לה' והוא זיכה אותם לכהן. ובמה שכתב מלת "יהיו" שמורה עכובא, כמו שמבואר בכמה מקומות, מבואר שיש עיכוב. וכבר למד במנחות (דף כז) דשני הלחם מעכבים זה את זה וכן שני הכבשים מעכבים זה את זה מדכתיב "יהיו". אך לבן ננס סבירא ליה ד"יהיו" לשון זכר, ואם כן אינו קאי על הלחם שהיא לשון נקבה כמו שכתוב "סלת תהיינה" [כי כבר התבאר שכל מקום שבא פעל אחד על שני שמות יתפוס כפי השם שהיא עיקר ואם עיקר הפעל נאמר על הלחם היה לו לומר "תהיינה" ועל כרחך שעיקרו נאמר על הכבשים שהם לשון זכר] והלחם בא כטפל במאמר, כי הכבשים מעכבים את הלחם ולא בהפך, ומפרש "לה' לכהן" כמו לה' ולכהן, שהאימורים לגבוה והבשר לכהנים. ור' עקיבא דייק ממה שכתב "לה' לכהן" ולא אמר "ולכהן", בוי"ו, שעיקר בא על הלחם שה' נתנו מחלקו כולו לכהן. ועיקר

המאמר על הלחם שמעכב הכבשים. ואמר "יהיו" בלשון זכר למען נדע שגם הכבשים מעכבים זה את זה, ולא חש שנטעה על הכבשים לבד דהא פירש "לה' לכהן". ואמר רבי שאין הכרעה מכאן כי יש פנים לכל צד. והכריע בן ננס מצד שבמדבר קרבו כבשים בלא לחם, דשתי הלחם אין באים מחוץ לארץ. ור' שמעון השיב שבמדבר לא קרבו כבשי עצרת כלל, ובכל זאת יש סברה אחרת שאי אפשר לקרב לחם לבד, שאין לו מתירין. זה העולה מתוך המשא ומתן של הגמ' מנחות (מה:) לפי עניות שכלי.

סימן קעה

ובקצרכם: כבר נכתב זה בפר' קדושים. ושם באו הדרושים על מה שנכפל הדבר שני פעמים, עיי"ש. רק שעדיין יבוקש טעם למה כתב זה באמצע תורת המועדות? ואמר ר' אוורדימוס מפני שאחת מן כוונות ותועליות הרגלים והחגים היה לפרנס כהני ה' והעניים, ששתי אלה סמוכים על שולחנו של מקום לפרנס כמו שכתוב תמיד "אתה והלוי והגר והיתום וכולי". אמר שגם אחר הרגל מצוה עליך לפרנס העניים ממתנות הקציר. וזה במעלה אחת עם קרבנות ה' ברגל, שמהם יתפרנסו הכהנים כמו שכתוב "אשה ה' ונחלתו יאכלו", וזה נוהג כל השנה וגם כשהמקדש חרב. ומי שאינו מוציא חלק העניים דמה כאילו מונע מלהקריב קרבנותיו בבית הבחירה.

סימן קעו

כבר התבאר (ויקרא סימן ז) שכל מקום שכתוב "דבר אל בני ישראל" בא למעט את העכו"ם. וכן התבאר (שם סימן קצא) שבכל מקום שכתוב "בני ישראל" צריך ריבוי לגרים ועבדים, כי יש לומר שבא השם בדיוק – בני ישראל סבא. אבל כשאמר "יהיה לכם" בנוכח אל הכנסיה, ידבר עם כל הנכנס בעדתם. ומבואר שגם השם בהרחבה על כלל האומה, עיי"ש ו(בסימן ח).

סימן קעז

שבתון זכרון תרועה מקרא קדש: הנה אמירת פסוקי מלכיות זכרונות ושופרות היא מדרבנן כמ"ש בראש השנה (דף לד:) שתי עיירות באחת תוקעים ובאחת מברכים, הולכים למקום שתוקעים. פשיטא! הא דאורייתא והא דרבנן. ואם כן הפסוקים המובאים כאן הם רק אסמכתות, לא דרושים חזקים ביסודי הלשון. ור' אליעזר

ור' עקיבא מחולקים במה שכתוב "שבתון..מקרא קדש". לר' אליעזר "מקרא קדש" מציין איסור מלאכה ו"שבתון" היא שם היום טוב. ולר' עקיבא מלת "שבתון" מציין איסור המלאכה ו"מקרא קדש" היא מענין קריאה ממש (וכבר נחלקו בו המפרשים – הרמב"ן והרשב"ם, עיין עליהם). ולפ"ד נפקא מינה ביניהם שר' אליעזר על כרחך יסבר כר' יוחנן בן נורי דתוקע לקדושת היום, דכן הסמך – "שבתון" קדושת היום, ו"זכרון" זכרונות, ועל כולם – "תרועה". ולר' עקיבא תוקע מלכיות דהא סמך "אני ה' אלקיכם" מלכיות, ו"זכרון תרועה". ור' יוסי בר' יהודה (משנה ב) למד מלכיות ממה שכתוב "ותקעתם בחצוצרות..והיה לכם לזכרון...אני ה' אלקיכם" שהם שופרות זכרונות מלכיות. ונראה שר' יוסי בר' יהודה אזיל בשיטת אביו דסבירא ליה בתענית (דף טו) שבתעניות לא היו אומרים זכרונות ושופרות ואם כן מ"ש כל מקום שאתה אומר זכרונות הוא רק ביובל וראש השנה ששוים בדיניהם כמו שאמרו בראש השנה (דף כו). אבל לדעתי הסתם משנה שם שאומר פסוקי זכרונות ושופרות בתעניות אי אפשר ללמוד כריב"י(?) שאם כן יאמרו גם מלכיות. ורבי שסתם המשנה סבירא ליה ללמוד מלכיות מן "ה' אלקיכם..בחדש השביעי". (ביאור משנה ג'): ר' יוחנן בן נורי יסבור כר' אליעזר וכנ"ל ולכן סבירא ליה דתוקע לקדושת היום ומלכיות אומר קודם בלא תקיעה שלכן בא "ה' אלקיכם" בפרשה אחרת. ומ"ש ר' עקיבא (משנה ד') למה הוא מזכיר מפרש בגמ' (ראשה השנה דף לב ששם מובא כל הפיסקא הזו) שפירושו למה מזכיר עשר פסוקים דוקא, הלא כיון דאשתני שאין לתקוע, ישתנה גם כן לפחות מנין הפסוקים? ור' עקיבא סבירא ליה דתוקע למלכיות וכן סבירא ליה לרבי במשנה ה', וסבירא ליה דקדושת היום עם מלכיות משום דתמיד אומרה ברביעית. ור' שמעון בן גמליאל סובר דקדושת היום באמצע וספר שעל זה מ"ש ביבנה כר' יוחנן בן נורי שלא תקע למלכיות אמר ר' שמעון בן גמליאל שלא היו נוהגים כן (הגם שבמה שאמר כר' עקיבא קדושת היום עם מלכיות חולק רשב"ג). ומ"ש ביום השני פירושו: ליום השני לשנה הבאה, כן מפרש בגמ' שם, עיי"ש.

סימן קעח

זכרון תרועה: למדו שיהיה התרועה בשופר מתקיעת יובל ששם כתוב "בחדש השביעי בעשור לחדש ביום הכפורים" שהיה די במה שכתב "ביום הכפורים". רק מלמד שהתקיעה שהיא בחדש השביעי, היינו בראש השנה, תעבירו ביום הכפורים, ומזה נלמד ששני התקיעות שוות. וכן למד משם שיהיה פשוטה לפניה ולאחריה ממה שכתוב לשון "והעברת שופר". שהגם שמצאנו לשון "העברה" על הקול – "ויעבירו קול במחנה", על שהקול עובר ומתפשט בכל מקום, לא יצדק על השופר. והיה לו לומר "והעברת קול שופר". ועל כרחך פירושו שתעבירו את השופר עצמו, שהתוקע תקיעה פשוטה מעביר רוח פיו דרך השופר, לא כן המריע, אין רוח עובר ביושר, כי פורט על פיו בלשונו. ואמר עוד דממה שכתב ג' פעמים "תרועה" - – שתים בראש השנה ואחד ביובל, למדינן בגזירה שוה ליתן של זה בזה. וצריך בראש השנה וביובל ג' תרועות וכל אחת פשוטה לפניה ולאחריה. ובגמ' (דף לד) מסיק (לפי מה שפירש בטורי אבן שם, וכבר קדמו בזה בעל המאור) שעכשיו שיש גזירה שוה אין צריך היקש והכל למדינן בגזירה שוה, כי רק שני לימודים הראשונים נוכל ללמד בהיקש, לא לימוד האחרון, עיי"ש ודו"ק. וסתם ספרא ר' יהודה, והגם שבסוכה (דף נג) מבואר שר' יהודה דרש "ותקעתם תרועה שנית" (במדבר י, ו), היא לענין תרועת מדבר. והגם שר' יהודה סבירה ליה בראש השנה (דף כו) דשל יובל בשל יעלים, צריך לומר כמ"ש התוס' שם בסופו. ובריייתא זו מובא שנית בספרא (פר' בהר) ובראש השנה (דף לד) ובירושלמי (שם פ"ג הלכה ה).

סימן קעט

אך בעשור לחדש יום הכפורים הוא: ממה שאמר וכפל "יום הכפורים הוא מקרא קדש...וכל מלאכה לא תעשו...כי יום כפורים הוא" מבואר שקריאת מקרא קדש ועינוי ואיסור מלאכה נגרר מצד שהוא יום הכפורים, לא בהפך. ואף שלא עשה בו כל המעשים היום מכפר. וכפי הנראה, ממה שכתב כאן ב' פעמים "יום הכפורים" מרבה אף שלא נתענה וקראו מקרא קדש [פירשו בתוס' בשבועות שאינו שובת מחמת קדושת היום, ובכריתות פירשו שלא כבדו בכסות נקיה. וכפירוש הזה מוכח בספרא לקמן (פרשה

יב משנה ד)], וכן אף שעשה בו מלאכה. וממה שכתב בפר' אחרי "כי ביום הזה יכפר" למד אף שלא הביא הקרבנות כמו שמובא שם (אחרי סימן עו). וכבר גדרנו שיש הבדל בין מלת "אך" ובין מלת "רק". שמלת "רק" היא מיעוט במשפט הקודם. ומלת "אך" ימעט ויצמצם במשפט הזה עצמו. ור"ל אך באופן זה יהיה, לא באופן אחר. ופירשוהו שאינו מכפר על שאינם שבים ר"ל אך אם יעונה ולא יעשה מלאכה וישמור את יום הכפורים אז יכפר, שמלת "אך" מציין בל ישנה מה שנאמר פה. ובשבועות (דף יג) וכריתות (דף ז) מקשה שהברייתא סותרת את עצמה, דאמר תחלה שמכפר אף על פי שלא נתענה ועשה מלאכה (במ שפירשנו מיושב קושי' התוס' שם). ותירץ רבא דברייתא כרבי דסבירא ליה דיום הכפורים מכפר על שאינם שבים, ומודה רבי בכרת דיומא, ר"ל לענין דברים שעבר באותו יום, שלא נתענה ועשה מלאכה, אין יום הכפורים מכפר, ועל זה אמר מלת "אך" – אך אם יעונה וכולי יום הכפורים הוא, ואם לאו, אינו מכפר על כרת דיומא. ובמה שכתב ודין הוא פלפלו בתוס' ומפרשים, ואין כאן מקום להאריך.

סימן קפ

וכל מלאכה לא תעשו: פירושו שבא אזהרה ועונש למלאכה, וכן עונש לעינוי. ואזהרה לעינוי ילמד לקמן מאזהרת המלאכה שבא כפולה. וכבר בארתי בפר' אחרי (סימן עג) שנאמרה אזהרה למלאכה חמשה פעמים ופרטי הדרושים בזה עיין שם. ואמרו עוד שבכל מקום בא לשון "כרת", ופה תפס לשון "אבדה" ללמד כי ה' ברחמיו חשב מחשבות בל תכרת הנפש בהחלט. כי יש הבדל בין **כריתה** ובין **אבדון**. הכורת כורת העצם משרשו וקוצץ הדבר עצמו, והמאביד הוא שינוי מקומית, שלא תעלה הנפש אל צרור החיים רק יורדת לגיהנם, ובכל זאת אינה נכרתת, רק נאבדת לזמן מוגבל כמו שאמרו משפט רשעים בגיהנם י"ב חדש, וכל אובד מתבקש, וכמו שכתוב "ובאו האובדים מארץ אשור" וזה שאמר לימד על הכרת שאינו אלא אבדן ר"ל שאינו כריתה נצחיית, רק אבדן בשאול ואבדן לשעתו, עד יקבל ענשו. ומ"ש ומנין שיום הכפורים וכולי כבר נשנה בסדר אחרי (פרק ח משנה ג) ושם מקומו, והתבאר שם (בסימן עח), ופה בא אגב גרא כמו שכתבנו שם.

סימן קפא

ועניתם..בתשעה לחדש בערב: כבר כתבנו (בסימן קמט) ששם "ערב" יאמר על ב' פנים – אם עת שמתחיל חמה לשקוע כמו "שם תזבח את הפסח בערב", אם על הלילה הגמור שכבר עָרַב האור ונחשך. וממה שכתוב "בתשעה..בערב" מבואר שיתחיל מתשיעי, והיא הערב של שקיעת החמה, להוסיף מחול על הקדש. וממה שכתב "מערב עד ערב", שהיה די לומר "בערב עד ערב", למה אמר שנית "מערב"? וכלל אצלינו ששם הנשנה אינו השם הראשון ורצונו לומר ומערב האמיתי – שהיא משחשיכה, עד ערב השני – שהיא בחשכה, תשבתו, הרי שצריך להוסיף מלאחריו. ומה שכתוב "תשבתו" מיותר, שכבר אמר "שבת שבתון הוא לכם מערב עד ערב". ואחד מן היסודות שהיו לחז"ל שפעל הנשנה בא לעשות מאמר חדש כולל בפני עצמו, שחוץ מזה תמיד תשבתו מערב עד ערב, אף שביתת השבתות. וכבר התבאר (ויקרא סימן יג) שכל מקום שאומר הפעל, שֵׁם-הפעל בתוכו, ולמה הוסיף השֵׁם "שבתכם"? ודרשו שבא לכלול כל שבת, אף יום טוב שנקרא גם כן "שבתון" ונקרא "שבתכם", המיוחס לכם. כי שבת בראשית מיוחד ונקדש על ידי שמים, ושביתת יום טוב נקדש על ידי הבית דין וישראל. ובריית‍א זו מובאת בראש השנה (דף ט) וביומא (דף פא).

סימן קפב

וכל מלאכה תעשו בעצם היום הזה: לשון "עצם היום" מורה גוף היום ותעצומו, לא לפניו ולאחריו. וכמו שהאריך בזה הרמב"ן בפסוק כ"ח. ואמר זה באזהרה ועונש דמלאכה, ובעונש דעינוי, למעט שאין אזהרה ועונש על התוספת רק על היום לבד. ועדיין אין מיעוט על שלא יהיו מוזהרים על תוספת עינוי, דביה כתיב "ועניתם בערב". ולמד לה מקל וחמר ממלאכה ומביא ראיה על הקל וחמר הזה כי לא נמצא אזהרה בעינוי כלל על היום עצמו ושמענוהו ממה שמיותר עונש דמלאכה שהיא קל וחמר מעונש דעינוי, והרי דמלאכה חמורה מעינוי. ואם כן, אם אין מוזהרים על תוספת מלאכה, כל שכן על תוספת עינוי. וביומא (דף פב) פריך על קל וחמר זה ומסיק דגמיר גזירה שוה "עצם" "עצם". וכפי מסקנת הגמ' דתנא דעצם עצם לא סבירא ליה

דרשא ד"ועניתם" הנ"ל (בסימן הקודם), אם כן "עצם" מופנה למסקנא. ובגמ' אומר דחד "מלאכה לא תעשה" מופנה. ויש בזה פלפולים רבים כשנעיין בסוגיא שם כמו שהאריכו המפרשים. וכן שם שיטת הירושלמי משונה שם משיטת הבבלי דשם אמר דלר' עקיבא אין צריך מופנה ותנא דפליג על דרשא ד"ועניתם" ר' עקיבא הוא, כמ"ש בראש השנה (דף ט). וגם יש לעיין בשיטת הרמב"ם (פרק א מהל' שבתת עשור) שהיה לו שיטה אחרת בזה. והענין ארוך, לא ישתרע פה, ויתבאר אם ירצה ה' במקום אחר.

סימן קפג

בחמשה עשר יום לחדש השביעי הזה חג הסוכות שבעת ימים: הנה החג הזה יקרא לפעמים בשם "חג האסיף" (שמות כג טז, לד כב) ולפעמים בשם "חג" סתם או "מקרא קדש" (במדבר כ"ט:א', מלכים א ח, נחמיה ח, ובכמה מקומות). ואם רצה לקראו פה בשם "חג הסוכות" היה לו לומר תיכף ענינו והיה לו לומר "חג הסוכות לה' שבעת ימים תשבו בסוכות" כמו שכתב (בפסוק ו) "חג המצות לה' שבעת ימים מצות תאכלו". לא שיקראו בשם "חג הסוכות" ויפרש שם "חג" (במה שכתב "מקרא קדש..תקריבו אשה) ויניח מלהודיע ענין הסוכות עד בסוף. ופירשוהו חז"ל כי הגם שהוצרך להניח הודעת הלכות הסוכה שהם מרובים עד לסוף (מה שאין כן ענין המצה ופרטיה נתבאר כבר בפר' בא), בכל זאת הוכרח לקראו תיכף בשם "חג הסוכות" שלא נטעה שמה שכתב אחר כך "בסוכות תשבו שבעת ימים" הם אחר שבעת ימי החג שזכר לפניו. לכן אמר "חג הסוכות" ולמדנו שהם ז' ראשונים.

סימן קפד

לחדש השביעי הזה חג הסוכות: כבר התבאר (צו סימן כג) בתורה אור באורך שכל מקום שבא כינוי הרומז – "הזה", בא למעט דבר זולתו. ופירשוהו שבא למעט חמשה עשר אחֵר שהוא חמשה עשר בניסן שאינו טעון סוכה, דהוה טעינן כן מדין קל וחמר. וכמוהו דריש (למעלה סימן קנ) גבי חג המצות.

סימן קפה

חג הסוכות שבעת ימים לה': ולהלן אומר "חג הסוכות תעשה לך שבעת ימים", ופירשוהו חז"ל דפה שם "חג" עיקר ו"סוכות" בא לתאר שהחג, דהיינו הקרבנות, יהיו לגבוה ואסור להנות מהם. ושָׁם שֵׁם "סוכות" עיקר והיא לצורך הדיוט. ויש על זה עוד דרושים בספרי ראה (סימן קמ) ובסוכה (דף ט ודף כו).

סימן קפו

ביום הראשון מקרא קדש: הקדושה היא ההבדלה, שיבדיל יום זה משאר הימים. אם בדבורו, שיקראהו קדש כמו שלמדו מן "זכור את יום השבת לקדשו" קדושת היום, אם במעשיו לשנות מלבושיו ומאכליו כמו שכתוב "אכלו משמנים..כי קדוש היום לאדונינו" (נחמיה ח).

סימן קפז

כל מלאכת עבודה לא תעשו: חז"ל למדו פה איסור מלאכה בחולו של מועד. ודעת הרשב"א והרמב"ן וכמה פוסקים שהוא דרשה גמורה. והנוסחה שהעתקתי בפנים היא גירסת הרמב"ן שמצא כן בנוסחאות המדויקות, וכן בחגיגה (דף יח) "ששת ימים תאכל מצות וביום השביעי עצרת" – מה שביעי עצור אף ששת ימים עצורים. אי מה שביעי עצור בכל מלאכה אף ששת ימים עצורין בכל מלאכה... ת"ל "וביום השביעי עצרת". [כי גירסת הספרים יכול יהיו אסורים במלאכת עבודה אין לו ביאור כמו שהאריך הרמב"ן ז"ל]. אולם, מה שפי' המפ' בדברי ר' יוסי הגלילי שדרש "כל מלאכת עבודה לא תעשו שבעת ימים תקריבו אשה" מקרא נדרש לאחריו – מלאכת עבודה לא תעשו שבעת ימים, לא יעלה כפי המסילה אשר בה נלך להוציא הדרשות ממקור הכתוב ויסודי הלשון. ולפי דעתי דברי ר' יוסי הגלילי מוצקים על אבן פינה כי בשבת ויום הכפורים כתוב תמיד "כל מלאכה לא תעשו", וביום טוב כתוב תמיד "כל מלאכת עבודה לא תעשו". וכבר בארנו זה למעלה מפני שמלאכת אוכל נפש הותרה ביום טוב, שינה וכתב "מלאכת עבודה" שהיא מלאכה שיש יגיעה ועבודה רבה. וידוע שדעת כמה פוסקים שמלאכה שדרך לעשות על ידי עבדים אסורה ביום טוב מן התורה, אף לצורך אוכל נפש, דזה נקרא "מלאכת עבודה". ובשבת ויום הכפורים שכל עסק אסור אף לצורך אוכל נפש כתוב "כל מלאכה לא תעשו". אף שיש גם

מלאכות קלות שאסורות ביום טוב כל שאינם לצורך אוכל נפש, לא יכול לכתוב "כל מלאכה לא תעשו" כיון שיש מלאכות מותרות. אבל כתב "כל מלאכת עבודה לא תעשו" שהם כולם אסורים וגילה דבר זה בפר' בא שכתב "כל מלאכה לא יעשה בהם אך אשר יאכל לכל נפש הוא לבדו יעשה לכם" שכיון שאמר "כל מלאכה" הוצרך להוציא מלאכת אוכל נפש שהיא מלאכה, מה שאין כן בכל מקום שכתוב "מלאכת עבודה" אין אוכל נפש בכלל. אולם פעם אחד מצאנו שאמר ביום טוב "מלאכה", מה שכתוב בפ' ראה (טז ח) "ששת ימים תאכל מצות וביום השביעי עצרת לה' אלקיך לא תעשה מלאכה". אולם דייק ולא כתב "לא תעשה כל מלאכה", שזה אינו, דיש מלאכות מותרות והם מלאכת אוכל נפש, רק אמר "לא תעשה מלאכה" היינו שיש מלאכות אסורות, מה שאינם אוכל נפש. אולם יקשה למה לא אמר כמו בכל מקום "לא תעשה כל מלאכת עבודה"? על זה הוסד הדרוש המובא בחגיגה שם "ששת ימים תאכל מצות וביום השביעי עצרת" מה שביעי עצור וכולי שתפס "מלאכה" לתת הבדל בין שביעי לששת הימים, שבששת הימים מלאכה מותרת ובשביעי נאסר גם מלאכה. ולכן לא יכול לאמר "מלאכת עבודה" שזה אסור גם בששת הימים. ומזה הוכיח מה שביעי עצור וכולי אי מה שביעי עצור בכל מלאכה ר"ל אף מלאכת דבר האבד ת"ל "וביום השביעי עצרת", ועיקר הדיוק מסוף הפסוק "לא תעשה מלאכה", הרי לא הבדיל ביניהם רק בעשיית מלאכה, שלענין זה רק שביעי לבד עצור אבל לענין "מלאכת עבודה" גם ששת ימים עצורים. ופירוש הכתוב ביום השביעי עצרת לענין שלא תעשה מלאכה אבל לענין מלאכת עבודה כל הימים עצורים. ור' יוסי הגלילי דייק זה הדיוק עצמו ממה שכתוב תמיד גבי יום טוב "ביום הראשון מקרא קדש כל מלאכת עבודה לא תעשו" וכן אמר בשביעי ובשמיני, ודייק מלת "כל", שמלת "כל" הבא בשלילה הוא שלילה כללית. וזה המבדיל בין יום טוב ובין חולו של מועד במה שביום טוב נאמר "כל מלאכת עבודה" מבלי הבדל, ובחולו של מועד לא נאסרו כולם, ויסד הדרוש על מה שכתוב "עצרת היא כל מלאכת עבודה לא תעשו" שפירושו עצרת היא, שיעצרו את עצמם מלעשות מלאכה. ואם כן מה שהוסיף "כל מלאכת עבודה לא תעשו" היא כפל לשון ומבואר שבא לפרש לענין מה נקרא השמיני לבדו

"עצרת" נגד הימים שלפניו, שימי חולו של מועד גם כן אסורים בעבודה ונעצרים בהם מעסקיהם, רק שיום זה "עצרת" נגד ימים שלפניו במה ש"כל מלאכת עבודה לא תעשו", ובימי חולו של מועד מקצת עבודות מותרות. ולפי זה פסוק זה מתאחד עם מה שכתוב בפ' ראה "ויום השביעי עצרת", כי יפלא למה קרא לשביעי של פסח ולשמיני של חג בשם "עצרת" ולא קרא כן לימי החג הראשונים ולחג השבועות, וגם הם עצורים בעשיית מלאכה? רק כי "עצרת" נתיחד לימים אלה על שהם אחר ימי חולו של מועד, שגם הוא אסור במקצת מלאכות, אמר כי ביום החג האחרון "עצרת", שהיא המניעה לגמרי, אף ממקצת מלאכה שהיו מותרים בחולו של מועד. ובאר זה בשמיני של סוכות במה שכתב "כל מלאכת עבודה לא תעשו" ובשביעי של פסח במה שכתב "לא תעשה מלאכה". ור' עקיבא הוכיח זה ממה שכתב "אלה מועדי ה' אשר תקראו אותם מקראי קדש להקריב אשה לה' " שקאי על כל ימי מועד שמקריבים בהם "אשה", וקורא אותם "מקראי קדש", הרי מיוחדים לקדושה ולהבדל בהם מקצת מלאכות. שאין לומר שמוסב רק על יום ראשון ויום שמיני ופירושו שמקצתם תקראו קדש ומקצתם להריב אשה, שאז היה לו לומר "אשר תקראו מקראי קדש ותקריבו אשה לה' ". וכן אין לומר שהכל קאי רק על ימי החג לבד דהא אמר "מלבד שבתות ה' " הרי שכבר כלל ימי חולו של מועד מדלא אמר "מלבד שבתות ה' וימי המועד" שגם כן מקריבים אשה. וז"ש שנאמר "מלבד שבתות ה' " גם יש לפרש ראיית ר' עקיבא על פי ההבדל שיש לי בין מלת "מלבד" ובין מלת "על" שמשמש כטעם מלבד. שמלת "על" מורה שהדבר שהוציא ושרמז עליו במלת "על" היא עיקר, אם בכמות, אם בחשיבות. ולא כן מלת "מלבד", אינו מציין דבר עיקרי או מרובה בכמות. ואם הפירוש של מה שכתוב "אלה מועדי ה' " רק על יום טוב היה לו לומר "על שבתות ה' " כיון שהכבשים של השבתות מרובים מן הכבשים של היום טוב. ומוכח שמ"ש "אלה מועדי ה' " קאי על כל ימי המועדות, וכבשיהם מרובים מן כבשי השבתות, לכן אמר "מלבד". ובגמ' לא גריס ונאמר "מלבד שבתות ה' ". וכן שאם תאמר כן למה חזר לאמר "ביום הראשון שבתון וביום השמיני שבתון"? שכבר אמר זה למעלה "ביום הראשון מקרא קדש וכולי". ומבואר שמה שכתב "אלה מועדי ה' " כלל כל ימי

המועד והורה שכולם נקראים מקראי קדש לאסור בקצת מלאכות ולכן הוכרח לומר שנית "ביום הראשון שבתון", ר"ל הגם שימי המועד דומים ליום ראשון ושמיני בשם "מקרא קדש", יום הא' והח' נבדל מהם שנקרא "שבתון" שהוא הביטול מכל עסק, אף ממלאכת דבר האבד.

סימן קפח

עולה ומנחה זבח ונסכים: הלא לא פירש פה מספר העולות, ואמר סתם "והקרבתם אשה לה' ", כי סמך על שבאו סדורים במקומם בפ' פנחס. ושם נזכר המנחות והנסכים גם כן, ולמה אמר "עולה ומנחה"? וגם שהיה לו לומר "עולה ומנחה ונסכים" שקרבנות החג היו עולות, ולא הקריבו שלמים רק בעצרת והחטאת לא היו טעונים נסכים. ועל כרחך שפירוש "זבח" גם כן עולה. ולמה חלקם? למדו שבא לומר שאם אין עולה, אין מנחה, ושתקדום עולה למנחה. וכן במה שכתב "זבח ונסכים". אך כל זה היינו לומדים מפר' פנחס שחשב תמיד העולה תחלה והנסכים אחריו, וכן אמר תמיד "ומנחתה ונסכיה" "ומנחתם ונסכיהם". מבואר שהמנחה והנסכים רק בשביל הזבח. אך פה אמר זה ללמד הדבר השלישי שאם קדמה מנחה לעולה פסולה, וכן אם קדמו נסכים לזבח. שמשם לא ידעינן עכובא. ולכן לא אמר "עולה ומנחה ונסכים" שהיה משמע שגם אם קדמו נסכים למנחה פסולים, דאף שמסיק במנחות (דף מד:) דלכולי עלמא מנחה ואחר כך נסכים, אין הסולת מעכב את היין כמו שאמרו במשנה שם. ומה שתפס שם "זבח" על העולה מבעיא ליה לדרשת זעירי (שם ובדף עט) דאין נסכים מתקדשים אלא בשחיטת הזבח דכתיב "זבח ונסכים", מפרש "זבח" על השחיטה.

סימן קפט

דבר יום ביומו: כבר בארתי זה (צו סימן טז) שכל מקום שנכתב "יום", כל היום זמנו, שזה המבדיל בין **יום** ובין **בקר**. וכמו שבארנו עוד (תזריע סימן י). וגם בארתי (צו סימן הנ"ל) שיש הבדל בין "דבר יום ביום" ובין "דבר יום ביומו". – "ביום" פירושו לפי ענין היום. אבל "ביומו" "בשבתו" "בחדשו" מציין דוקא ביום ההוא, ולא ביום אחר. וז"ש עבר זמנו אינו חייב באחריותו. ומ"ש יכול לא יהיו חייבים באחריות נסכיהם

ת"ל "ומנחתם ונסכיהם" פרש"י בזבחים (דף פד) ד"מנחתם ונסכיהם" דפרי החג קא דריש. והתוס' במנחות (דף מד:) הקשו על פירושו איך משמע מיניה לילה? ועוד הא כתיב "מנחתם ונסכיהם לפרים", וזה שלא כסדר, דפרים קדמי. ועוד מאי קשיא שם על רבנן דסבירא להו מן מנחתם ונסכיהם הבא מנחה ואחר כך נסכים הא מבעיא ליה מנחתם ונסכיהם בלילה וכולי, והא טובא כתיבי?! ולדעתי דרש שני פעמים ששינה הכתוב בפרי החג, ברביעי ובשמיני כתוב "מנחתם ונסכיהם", בלא וי"ו, ובכל יום כתוב "ומנחתה", בוי"ו. וממה דשינה לכתב בלא וי"ו החיבור דרש שיכול להקריבם נפרדים בפני עצמם. ודרש (א) אפילו בלילה (ב) אפילו למחר. וכן בגי' הש"ס (זבחים דף ח ודף פד, מנחות דף מד ודף נב, תמורה דף יד) גריס "מנחתם", בלא וי"ו. וכן צריך להגיה בספרא. וכן הדרוש שדרש במנחות (דף מד) "ומנחתם ונסכיהם" – הבא מנחה ואחר כך הבא נסכים על כרחך צריך לגרוס "מנחתם", בלא וי"ו, דהא מסיק דבבאים עם הזבח כולי עלמא לא פליגי דמנחה ואחר נסכים, כי פליגי בבאים בפני עצמן. ואם כן הפלוגתא שבברייתא היא בבאים בפני עצמן וזה אי אפשר ללמוד מן "ומנחתם" דשם מדבר בבאים עם הזבח. רק ממה שכתוב "מנחתם", בלא וי"ו, שמשמע שמקריב מנחה בפני עצמה, וגם היא קודמת לנסכים, ולכן מקשה שפיר דמבעיא ליה לשני הדרושים: אפילו בלילה, ואפילו למחר. ומסיק דרבנן למדו מסברה כמו דבבאים עם הזבח – מנחה ואחר כך נסכים, כן הוא הדין בבאים בפני עצמן.

סימן קצ

ספרא (מלבי"ם) פרשת אמור פרק טו: מלבד שבתות ה' ומלבד וכולי: אין לפרש שמוסב על שבתות של כל השנה ועל נדרים ונדבות שמקריבים בכל השנה דאם כן אמאי לא חשב נמי ר"ח וחובות של כל השנה כמו חטאת ואשמות וכיוצא. ועל כרחך הפירוש מלבד מה שתקריבו בשבתות שחלו ברגל, בל נאמר שיצאו בכבשי הרגל גם חובת השבת, וכן נדרים ונדבות שתקריבו ברגל. ואם כן לא חשב ראש חדש שאין חל רק בראש השנה, ושם כתב "מלבד עולת החדש". וז"ש מנין למוספי שבת וכולי. ומה שכתוב "מלבד כל מתנותיכם", הם הקרבנות שנותנים בעבור כבוד הרגל כמו שנאמר "איש כמסת ידו כברכת ה' ". ו"נדריכם" – הרי עלי. ו"נדבותיכם" – הרי זו.

והיינו שהוקדשו קודם הרגל ושהוקדשו ברגל. וממה שבא לשון רבים מבואר שאין הבדל בין קרבנות היחיד והציבור. ומ"ש "אשר תתנו לה' " דהיינו עופות ומנחות, שעולת העוף ומנחת נסכים כולה לגבוה ואין מהם דבר לכהנים. ובזה התבאר משנה א. ואמר (בפרק טו משנה א) שמה שכתב שנית בפ' פנחס "אלה תעשו לה' במועדיכם לבד מנדריכם ונדבותיכם" בא לקבעה חובה, שחייב להביא נדריו ונדבותיו ברגל, כי מכאן לא שמענו אלא שרשות להביאם. וממה שכתב "ובאת שמה והבאתם שמה" שמענו שברגל אחד שבא ולא הביא עובר בעשה. ובכל זאת אין עובר בבל תאחר ברגל א' דהא כתיב "אלה תעשו..במועדיכם" שקאי על מועדי כל השנה – הרי יש לו זמן להביא נדריו בכל מועדי השנה. ודעת ר' שמעון שצריך שיהיה ג' רגלים כסדרן וחג המצות תחלה. והדברים מבוארים באורך [בראש השנה (דף ד) ומגילה (דף יז), עיי"ש]. והמאמר הזה כולו מובא בירושלמי דראש השנה (פרק א). ואחרי העיון מצאתי הבדל בין כשאמר "מלבד נדריכם" ובין כשאמר "לבד מנדריכם". שכל מקום שיש מקום טעות להכניס את הדבר שמוציא בכלל החשבון ויכיון לאמר שאינו בכלל החשבון, אמר "לבד מן" כמו "לבד מערי הפרזי" (דברים ג׳:ה׳), "לבד מארץ הגלעד והבשן" (יהושע י״ז:ה׳), "לבד מיושבי הגבעה" (שופטים) – בא להודיע שאינם בכלל החשבון. אבל במקום שאי אפשר לטעות להכניס הדבר בחשבון וכוונתו רק להודיע שחוץ מן הנאמר היה עוד דבר פלוני, יאמר מלת "מלבד" – "מלבד הרעב הראשון" (בראשית כ״ו:א׳), "יוצאי ירכו מלבד נשי בני יעקב" (שם מו), "מלבד עולת הבקר", וכדומה. והנה פה לא בא לחשבון כלל רק אמר סתם בכל אחד "והקרבתם אשה לה' " ואין צורך להוציא דבר מן החשבון רק להודיע שגם מוספי שבת ונדרים ונדבות קרבים, אמר "מלבד שבתות ה' ומלבד כל נדריכם". אבל שם שבא לחשבון כמה יקריבו בכל יום ובא לומר שהנדרים ונדבות, הגם שחובה להביאם ברגל, אין יוצאים לחובת הרגל, רק מספר קרבנות הרגלים יהיו לבד מהם ונבדל מאתם, אמר "לבד מנדריכם". [שמלת "לבד מן" מציין שהדבר הנאמר יהיה בודד ונבדל מדבר האחר – עולות הרגלים יהיו נבדלים ולא יצרפו עמם עולת נדרים ונדבות. אבל מלת "מלבד" מציין שעוד יש דבר שלא נזכר פה]

סימן קצא

אך בחמשה עשר יום: כבר אמר "בחמשה עשר יום חג הסוכות". למעלה צוה על המועד וכאן צוה על החגיגה. ולדעת חז"ל שם "חג" ופעל "תחוגו" הונח על השלמים והזבחים שמקריבים כמו "אסרו חג בעבותים" "לא ילין חלב חגי" וכן פירשוהו תמיד. והגם שבחגיגה (דף י) אמרו ממאי דחגיגה זביחה? דלמא חוג חגא מכל מקום מסיק שבא על החגיגה. והנה בראש השנה ויום הכפורים לא נזכר לשון "חג" בשום מקום, רק בחג המצות ובחג השבועות ובחג הסוכות, כי רק בימים טובים האלה מצווים להביא שלמי שמחה. ובשמיני עצרת לא נזכר גם כן לשון "חג" ובכל זאת נשמע מכללו כי הכתוב כללו בחג הסוכות וכמו שיתבאר (בסימן רב) ושם יתבאר כי עיקר מצות החגיגה היא ביום הראשון והז' ימים הם לתשלומין. וסבירא להו לבית שמאי דלכן אמר "אך בחמשה עשר". מלת "אך" מורה מיעוט, נגד שאמר למעלה שבחמשה עשר חג הסוכות ולענין מועד מתחיל מיום טו', אומר אך לענין החגיגה אינו כן, רק יחוגג שבעת ימים של כלל החג לתשלומין כי אין חגיגה קרבה ביום טוב. ובית הלל יסדו דבריהם על הכלל המבואר אצלי שיש הבדל בין במלת "אך" ובין מלת "רק". שמלת "אך" ממעט במשפט הזה עצמו. אמר בחמשה עשר אך שבעת ימים תחוגו, לא שמונת ימים, כי בהכרח יחול יום א' בשבת ואין חגיגה דוחה שבת. ועפ"י דברי הירושלמי (פ"א דחגיגה הלכה ו).

סימן קצב

באספכם את תבואת הארץ: ר"ל בזמן אסיפה, וכן כתב בכל מועד - פסח אביב, ושבועות קציר חטים, וסוכות אסיף. להזהיר על העבור לקבוע השנים כתקנם שיבואו המועדים בזמנם, ופה הזהיר שישגיחו שיבוא סוכות בזמן האסיף, וכמ"ש בסנהדרין (דף ?). ולהלן אמר "באספך מגרנך ומיקבך" שהם תבואת שדה וכרם וכבר כתבנו כמה פעמים שיש הבדל בין כשבא השימוש במלת "את" ובין כשבא במ"ם, שהמ"ם מורה הקצתית. וממה שכתב פה "את תבואת" ושם "מגרנך", במ"ם, ידענו שאין די אם נתבשלו מיעוט התבואות וגם אין צורך שיתבשלו כולם, רק רובם, שבזה היא

זמן האסיף במובנו המדויק. ומ"ש "תחוגו שבעת ימים" בתשלומין יתבאר לקמן (סימן ??).

סימן קצג

ולקחתם לכם: כבר בארנו (תזריע סימן ו) שיש הבדל בין העתיד הגמור ובין העבר-המהופך-לעתיד על ידי הוי"ו. שהעבר-המהופך-לעתיד מציין השלמת הפעולה בפעם א', והעתיד הגמור יבא גם על פעולה נמשכת כמו שאמרו שדרש על "ויתן לך האלקים" ויתן ויחזור ויתן כמו שהבאנו שמה. ומזה הוציא ר' יהודה הגזירה שוה לקיחה לקיחה מאגודת אזוב, ששם אמר "משכו וקחו לכם צאן ושחטו הפסח ולקחתם אגודת אזוב". פתח בעתיד הגמור ובציווי – "משכו" "וקחו" "ושחטו" – וחזר לדבר בעבר המהופך "ולקחתם", ולא "וקחו" מפני שהאיזוב צריך להלקח באגודה בפעם אחד, לא כל בד בד. וזה מציין בעבר-המהופך-לעתיד שמורה פעולה נגמרת בלקיחה אחת. וכן פה אמר "תחגו...ולקחתם" ולא אמר "תחוגו..וקחו" שבזה היה מציין קיחה נמשכת – אחד אחד, אבל "ולקחתם" שהיא העבר-המהופך-לעתיד מציין לקיחה בפעם אחד כי צריכים אגודה. וחכמים אומרים שזה רק לכתחלה משום "זה אלי ואנוהו", לא דיעבד. ובריייתא זו מובא בסוכה (דף יא ודף לג) ומנחות (דף כז).

סימן קצד

ולקחתם לכם: כבר התבאר שמצוות שיאמרו אל הכלל בלשון יחיד נאמרו לבית דין ומצוות שנאמרו בלשון רבים נאמרו לכל אחד, כמו שאמרו "תספר לך" – בבית דין, "וספרת לך שבע שבתות שנים" – בבית דין, "וספרתם לכם" – כל אחד בפני עצמו. והוא הדין "ולקחתם" – כל אחד בפני עצמו. וידוע שמלת "לך" הבא עם פעל "קיחה" מורה לרוב שיהיה שלו ולצרכו, ואף למאן דאמר ביומא (דף ג) ד"קח לך" ו"עשה לך" משל ציבור סבירא ליה שמשה עמד במקום הציבור. אולם במה שכתוב "ולקחתם לכם" היינו שיהיה משלכם ולא השאול והגזול. וזה רק ביום טוב ראשון. ודברי הברייתא דפה מובא בתוספתא דסוכה (פרק ב) ובגמ' (דף מא) ושם גריס שקנאו רבן גמליאל באלף זוז ושלבסוף החזירו לרבן גמליאל, ועיי"ש.

סימן קצה

ביום הראשון: כבר התבאר (פר' צו סימן מ) שכל מקום שאמר מלת "ביום" (שהיה די לומר "בראשון") בא, או להוציא הלילה, או לדייק שיהיה דוקא באותו יום, לא ביום שלאחריו. ודרשה ראשונה דורש "ביום" ולא בלילה ודרשה שניה אתיא כר' אליעזר דסבירא ליה דמכשירי לולב דוחין את השבת והוא סבירא ליה דלילות ממועטים מן "שבעת ימים" ואייתר לדידיה "ביום" שיהיה באותו יום ולא ידחה, אף שהוא שבת. וכיון שאמר זה רק על ביום הראשון, לא ידענו שידחה שבת רק יום הראשון לבד. כן פירשוהו בגמ' סוכה (דף מד) ואין צורך למ"ש התוס' שם דמן ה"א דרש.

סימן קצו

פרי עץ הדר: אין ספק שבלשון הקדש נקרא עץ האתרוג בשם "הדר" כמו שנקרא עץ זית "גפן" וכדומה. וכן נשאר הקבלה מדור דור ש"הדר" היינו אתרוג. אבל אחרי שהכחישו הקראים יסודי הקבלה ולא נמצא לשם "הדר" ריע בתנ"ך על האתרוג, רק הנמצא ממנו הוא על ההידור והנָאֶה כמו "הדר זקנים הדרת מלך", יצאו חז"ל לבאר ולסמוך את קבלתם. כי אם אמר "פרי עץ" סתם, זה אי אפשר, שזה סוג כולל כל פרי עץ, ואיזה יקח?! ועל כרחך שבא הלשון במובן המדויק – פרי הנובב מן העץ עצמו, כי כל עץ נושא פרי, היא רק הצנור אל לשד האדמה המתבשלת דרך קנוקנות העץ ומזה יתהוה הפרי, לא כן בעץ האתרוג שטעם העץ כטעם הפרי – הפרי נעשה מן העץ עצמו, ממבחר חלבו ולחותיו, לא מן הארץ באמצעות העץ. ולפי זה מה שכתוב "הדר" מוסב על הפרי, שיקח ההדר והנאה שבמינו, וכמ"ש בגמ' הדר בעינן וליכא. ובן עזאי דורש זה מלשון "הדר" כפי פשוטו שהוא שם העץ או העץ והפרי (כמו "תאנה" "רמון" שנקראו בשם העץ והפרי). וידוע שהשמות המשותפים דומים בצד מה כמ"ש הראב"ע שנקרא "פרד" בעבור הפרדו, שלא יוליד. ושם "ערב" מצד עירוב הצורות. וכן נקרא העץ בשם "הדר" על הדרו ויפיו, אבל מה היא הדר העץ? וכבר כתבנו בפר' קדושים (סימן לח) ש"הדר" בא על צורתו החיצונה, וכל דבר מהודר במה שהיא יופי למינו. והדר העץ היא פירותיו כמו שכתוב "כבוד הלבנון ניתן לה הדר הכרמל והשרון". וכל עץ משולל ההדר, כי אם יתבשלו פירותיו יבצרו ויאורו וילקטו

פירותיו ויקחו הדרו ממנו, לבד עץ האתרוג, כליל היא בהדרו, כי פירותיו עומדים בו כל השנה. וז"ש הדר באילנות משנה לחברתה, שאין צורך לדחוק שהחליף לשון הדר בלשון דר, רק ר"ל שמצד זה נקרא "עץ הדר". ובסוכה (דף לה) עוד טעמים ורמזים וכולם שבים אל מה שכתבנו.

סימן קצז

וכפת תמרים: הלולב נקרא "כַּפּוֹת" בלשון רבים כי נקרא על שם העלים שלו ונקראים "כפות" על שהם כפופים למעלה זו לפנים מזו, אחת מונחת בחברתה. וזה בעודו רך, שאחר כך יתפרדו עליו אל הצדדין כמ"ש בגמ' (דף לב) אימא חרותא? בעינן כפות וליכא, עיי"ש. וזה שכתוב (איוב ט"ו:ל"ב) "וכפתו לא רעננה" שגם העלים הלחים באִבָּם, שהם כפופים זה על זה, אינם רעננים. ולשון "כפות" על הכפיפה יפול גם על ההכרחיית – "כפף נפשי". ולזה סבירא להו שאם היה פרוד יכפתינו, שגם זה נקרא "כפות". ו[על] זה בא שם "כף" על דבר הנכפף, שיש לו בית קיבול כמו "כפות זהב" "כף היד". ועלי הלולב העליונים כפולים לשנים וזה נקרא בתלמוד בשם "תיומת" מלשון תאומים, ונחלקו בו המפרשים, ואכמ"ל.

סימן קצח

וענף עץ עבות: "עבות" הוא מענין קליעה כמו "שרשרות גבלות מעשה עבות", "וכעבות העגלה חטאה". וכן (יחזקאל ו, יג) "כל אֲלה עבותה". ובסוכה (דף לב) היכי דמי עבות? אר"י והיא דקיימי תלתא תלתא טרפי בקינא (כי אין עבות פחות משלשה). ומצאנו (נחמיה ח, טו) "עלי הדס...ועלי עץ עבות" כי "הדס" כולל גם הדס שוטה ו"עץ עבות" דוקא הנעשה כקליעה. [ועיין בסוכה (דף לז) מ"ש לר"י עלי הדס לסכך צריך עיון לפי זה. ובהגהות מביא שמחק גירסא זו, עיי"ש]. וכן אם היה אומר שם "הדס" היינו פוסלים הדס מצראה שיש לו שם לווי, מה שאין כן כשאמר "עץ עבות", כמ"ש בגמ' (דף ?).

סימן קצט

וערבי נחל: לדעת חז"ל המין נקרא כך מפני שדרכו לגדל בנחל. ומינים הגדלים בנחל ניכרים מן הגדלים בהרים שהם מיני ערבה הנקראים "צפצפה", שעלים שלהם

משוך והצפצפה עליו עגולים. ולכן אמר "ערבי נחל" על המינים כמו חלפא גילא כמ"ש בסוכה (דף לד). והוא הדין אם גדלה בהרים וביבשה ועליו משוכים נקראת בשם "ערבי נחל" כמ"ש (איוב מ, כב) "יסכוהו ערבי נחל" ושם מדבר ביבשה. ולדעת התנא קמא לא נמצא שם "ערבה" בלשון יחיד, ולדעת אבא שאול נוכל להוציא שם היחיד (כמו שנמצא שם "ערבה" בלשון המשנה) והכתוב תפס לשון רבים לרמוז גם לערבה שבמקדש. ודעת ר' ישמעאל שבא שם הרבים על שצריך שתי ערבות. וכן דעתו ד"ענף עץ עבות" שלשה, נראה שלדעתו תואר "עבות" המוסב על העץ הוא על שענפיו קלועים ואין קליעה פחות משלשה ופירושו מעץ עבות יקח ענפיו ואם כן יקח לא פחות מג' ענפים שאם אין בו ג' ענפים אינו "עץ עבות". וכל פסקא זו מובא במשנה סוכה (דף לד:) ובגמ' מפרש שבמה שאמר ר"י אפילו שנים קטומים חזר בו, וסבירא ליה דדי בענף אחד ולכן לא הקפיד רק שאחד יהיה בלתי קטום. ור' טרפון סבירא ליה דבעי שלשה רק סבירא ליה דכולהו כשרי בקטומים דסבירא ליה דהדס אינו צריך הדר. ור' עקיבא סבירא ליה דדי באחד אחד.

סימן ר

ולקחתם..פרי עץ הדר כפות תמרים: ממה שכתוב "כפת תמרים" בלא וי"ו החיבור ואינך כולהו בוי"ו מבואר שהאתרוג לעצמו והשלשה מינים לעצמם נאגדים ביחד. וכבר הזכרנו שר' יהודה למד ממה שכתוב "ולקחתם" דצריך אגודה וחכמים חולקים על זה ומכל מקום מודים דצריך שיטלם כאחד שאי לאו כן היה לו לומר "ויקחו" או "וקחו", בעתיד פשוט, לא בוי"ו המהפך העבר לעתיד, שזה מורה על פעולה תמה ונשלמה כמו שכתבנו (בסימן קצג). וזה שאמר "ולקחתם"--לקיחה תמה. ומובא בסוכה (דף לד). וכן מה שאמרו "וכתבתם" – כתיבה תמה, "ועבדתם" – עבודה תמה (יומא כד), וכדומה נלמד ממש שבא העבר-המהופך-לעתיד, שמורה על פעולה נשלמה כמו שבארנו בתזריע (סימן ו). ואמרו בדרך הצחות כתיבה תמה, קשירה תמה, וכיוצא.

סימן רא

ושמחתם לפני ה'...שבעת ימים: והלא אמר "ולקחתם..ביום הראשון" ואיך סיים בשבעה ימים? פירשוהו חז"ל שמה שכתב "ביום הראשון" היינו במדינה כמו שכתוב "ולקחתם לכם". וכבר התבאר בפ' צו (סימן כו) דכל מקום שאמר "לפני ה' " היינו במקום קדוש, כל אחד לפי ענינו, עיי"ש. ור' יוחנן בן זכאי התקין זכר למקדש. ומובא בראש השנה (דף ל) ובסוכה (דף מא).

סימן רב

וחגותם אותו חג לה': כבר אמר (פסוק לט) "תחוגו את חג ה' שבעת ימים", ועל כרחך מה שכתב "וחגותם אותו" אינו מוסב על החג הנזכר למעלה שאם כן היא כפל ומותר, רק על יום הראשון שהזכיר בסמוך ר"ל וחגותם את יום הראשון כי הוא העיקר, ושבעת ימים הם לתשלומין. ומה שכפל שנית "בחדש השביעי תחוגו" בא לרבות שמיני עצרת שגם בו יחוגו לתשלומין כי גם הוא נקרא חג בכלל (כמ"ש בסימן קצא) ור"ל כל החג שבחדש השביעי תחוגו. והוסיף מלת "אותו" תחת שהיה לו לומר בכינוי "תחגוהו" בל נטעה שנחוג כל ימי החדש, אומר רק אותו שהוא החג הנזכר. וכל זה מובא בחגיגה (דף ט). ובירושלמי למד לה ממה שכתב "שבעת ימים" ר"ל שאחר שאינו דוחה שבת אם כן בצירוף שמיני עצרת חוגג שבעת ימים, לא שמונה ימים. ואם אין שמיני בכלל היה לו לומר "ששה ימים", ועיין בתוס'.

סימן רג

בסכת תשבו: ג' פעמים כתוב חסר – "בסכת תשבו" (פסוק מב), "בסכת הושבתי" (פסוק מג), "חג הסכת תעשה לך" (דברים טז, יג). ושאר "בסוכות" ה"סוכות" מלאים וי"ו תנינא. ודרש ג' דרשות: (א) למעט סוכה שבתוך הבית (ב) סוכה שתחת האילן (ג) סוכה תחת סוכה. וכמו שאמרו בסוכה (דף ט) אמר ר' נחמן בר יצחק "סכת" כתיב. ומה שאמר ר' יהודה כל שאין דיורין בעליונה מפרש בגמ' (דף י) אם אין התחתונה יכולה לקבל כרים וכסתות של עליונה רק על ידי הדחק, דלרבנן שם סוכה על העליונה, ולר' יהודה לא.

סימן רד

בסוכות תשבו: לשון "ישיבה" הנאמר על הבית והמעון מציין הדירה בקביעות. וזה המבדיל בינו ובין "שכן" כמו שבארנו בפירושי ישעיה (סימן יג) כמו "וישבת בעריהם", "ויהי כי ישב המלך דוד בביתו", "ובנו בתים וישבו". וז"ש כאן ובסוכה (דף כח:) תשבו כעין תדורו.

סימן רה

תשבו שבעת ימים: כבר התבאר (צו סימן מ) שכל מקום שאמר "ימים" יש לפרשו שבא בדיוק – ימים ולא לילות. וחז"ל דייקו ממה שכתב "שבעת ימים" בצורת הסמיכות, וכבר בארתי בסדר תזריע (סימן יד) שיש הבדל בין המספר שבא בצורת הסמיכות – "שבעת" "שמונת" – שבא תמיד על מספר ידוע או על מספר שכבר נזכר במקום אחר. ולכן דנו "שבעת" "שבעת" מאהל מועד בימי המלואים ששם מפורש "תשבו יומם ולילה שבעת ימים". אבל יש להשיב שרצונו לומר שבעת ימים שנזכרו פה למעלה גבי לולב, שאין לילות בכלל. ויש פנים שדומה לאהל מועד שהיה מצוה נמשכת כל היום ויש פנים שדומה יותר ללולב שהיא מצוה לדורות. ולמדו גזירה שוה מדימוי הלשון "תשבו" "תשבו". ישיבה משמע דירת קבע, ימים גם לילות, כמו הקביעות דמלואים שנמשך ביום ובלילה. וכל זה מובא בסוכה (דף מג). וכן למד בירושלמי, הביאוהו התוס' סוכה (דף כז). ומ"ש במשנה ט "אזרח" – זה אזרח.. כבר התבאר באורך (אחרי סימן עד? , סימן עה?), עיי"ש.

סימן רו

ישבו בסוכות: היה לו לומר "ישבו בהם". ולמה נשנה השם שנית? ואחד מן הכללים שיש לחז"ל שהשם הנשנה אינו דוקא השם הראשון, כי מה שכתב "בַּסוכות תשבו" יש לפרש הפתח שבא על הב' מורה על הידוע, היינו בסוכות הידועים שנעשו מד' מינים שנזכרו בסמוך, כמו שלמד ר' יהודה מקל וחמר. לכן אמר השם שנית ללמד בכל סוכה שיהיה. וכמו שמבואר בעזרא. וכל זה מובא בסוכה (דף לו ודף לז). ולר' יהודה, קרא דעזרא – "עלי זית ועלי עץ שמן – לדפנות.

סימן רז

כי בסוכות הושבתי: לר' אליעזר סוכות ממש ולר' עקיבא ענני כבוד. ומובא בסוכה (דף יא). וכן במכלתא על "ויסעו מסוכות" ושם אומר שלר' עקיבא היו שבעה עננים. ור' יהודה אומר י"ג. ומבואר שלר' יאשיה דאמר ד' ולרבי דאמר שתי עננים היו, סבירא להו סוכות ממש. ויש לפרש שהטעמים שנאמרו בריש סוכה תלוים בזה. למאן דאמר משום דלא שלטא בין עינא סבירא ליה ענני כבוד היו, ולמאן דאמר דירת עראי סבירא ליה סוכות ממש. כי למאן דאמר סוכות ממש ר"ל שהדורות הבאים בל ירים לבבם בעת האסיף שמלאו בתיהם טוב ויחשבו העולם הזה לבית חייהם ותכליתם. ידעו וישימו על לב כי "בסוכות הושבתי את בני ישראל" להעיר אזן שעולם הזה מלון אורחים ודירת עראי, וכן יצאו מדירת קבע אל דירת עראי שזה רמז הסוכה כמ"ש חכמי לב. ולמאן דאמר ענני כבו ר"ל שישאו עיניהם מן האדמה אשר עסקו בה לעבדה ולאסוף תבואתה אל השמים ששם שרשם בקדש. ולתכלית זה סכך עליהם בענני הכבוד במדבר. ובגמ' (דף יא) גרס בהפך, שר' אליעזר אומר ענני כבוד ור' עקיבא אומר סוכות ממש. ולפי זה יש לומר שר' אליעזר ור' עקיבא אזלי לשיטתם. דר' אליעזר סבירא ליה סוכה דירת קבע, ור' עקיבא סבירא ליה דירת עראי כמו שאמרו שם (דף ז). אמנם למ"ש למעלה שר' יאשיה ורבי במכלתא שסבירא להו שהיו רק ד' או ב' עננים על כרחך סבירא להו סוכות ממש והם סבירא להו גם כן דסוכה דירת קבע בעינן, אי אפשר לפרק כן. ועל כרחך דלא תליא זה בזה. ולכל הטעמים גם הסוכה ככל המועדים לזכרון יציאת מצרים. ובכל דבר יש חומר וצורה ותכלית. למשל, בלחם יש ג' ראשיול שלעומתם ג' מצות שנקראו "ראשית". עת נגמרה התבואה נגמר החומר וה"ראשית" היא מצות בכורים. עת מתמרח בכרי נגמרה צורת הלחם וה"ראשית" הוא מצות תרומה. ועת נתגלגלה העיסה נגמר התכלית וה"ראשית" היא מצות חלה. וכמ"ש בבראשית רבה (פ"א)"בראשית" – בזכות בכורים, תורמה, חלה. עיי"ש. וכן העם הזה בעת יציאת מצרים נגמר המדרגה שהיא בערך החומר במה שהוציאם מבית עבדים וצוה לאכל לחם עוני, חומר בלא צורה. ועומר מן השעורים. ובחג השבועות נגמרה מדרגת הצורה על ידי קבלת התורה וצוה להביא שתי הלחם,

חמץ מחיטים שנגמר צורת הלחם. ובסוכות רמז אל התכלית שהיא העולם הבא. וכמ"ש בספרי עקב ובברכות (דף ה) ג' מתנות טובות וכולי על ידי יסורין – תורה, וארץ ישראל, ועולם הבא. ארץ ישראל נגד החומר, ותורה נגד הצורה, ועולם הבא נגד התכלית. ואכמ"ל יותר.

סימן רח

וידבר משה את מועדי ה' אל בני ישראל: גם בסוף פרשת המועדים שבסדר פנחס סיים "ויאמר משה אל כל בני ישראל ככל אשר צוה ה' את משה" ויפלא: (א) למה סיים שמשה אמרן לישראל? פשיטא! (ב) למה כפל זה פה ובפ' פנחס? הלא בודאי נאמרו לו שני הפרשיות כאחד וכן אמרן לישראל, ודי בשהזכיר זה פעם אחד. (ג) מדוע תפס כאן לשון "דיבור" ושם לשון "אמירה"? ואמר במשנה יב מלמד שהיה משה אומר להם לישראל הלכות הפסח בפסח וכולי ר"ל שהיה בזה שני ענינים: (א) ה' אמר למשה שני הפרשיות כאחד וכן אמרן לישראל כאחד ובו בלשון אשר שמע (ב) שחוץ מזה אמר להם בכל חג הלכות החג ההוא, ובזה לא אמר רק הלכות החג שעמד בו לבד ולא אמר להם רק פרשה שבסדר אמור שמבואר בו הנהגת החג לישראל, לא דסדר פנחס ששם מלמד דיני הקרבנות שאין צורך ללמדם אל כלל העם. וכן לא אמר להם בלשון ששמע כי באר להם כל ההלכות כפי שקבל בתורה שבעל פה. וכבר בארנו בסדר ויקרא (סימן ג) ההבדלים שבין לשון "דיבור" ולשון "אמירה". שה"אמירה" מציין הלשון שבו אמר בלא תוספת ומגרעת וה"דיבור" מציין שדיבר עמהם, ויבא על הדובר באורך ומרחיב הדברים כדרך הדורש. וכשאמר "וידבר..לאמר" מציין במלת "וידבר" שדבר פרטי ההלכות ותורה שבעל פה ובמלת "לאמר" מציין הלשון שנאמר כפי שהוא בכתוב. ולכן בסוף פר' המועדות שבסדר אמור סיים "וידבר משה את מועדי ה' אל בני ישראל" רוצה לומר שבכל מועד ומועד דבר עמהם באורך ולמדם דיני המועד והלכותיו, על כן אמר לשון "דיבור" ולא למדם רק דיני מועד שבסדר אמור ועל כן פרשה זו נחלקה לפרשיות ומתחיל בכל חג וחג "וידבר ה' אל משה לאמר", כי חלקה לפרשיות שכן ילמד להם כל פרשה בפני עצמה בזמנה. ועל זה אמר בספרא מלמד שהיה משה אומר להם הלכות הפסח בפסח וכולי. ובסוף פ'

המועדות שבסדר פנחס סיים "ויאמר משה אל כל בני ישראל ככל אשר צוה ה' את משה" הוא מה שאמר להם תיכף בפעם הראשון ששמע מפי הגבורה שבזה אמר להם כל הפרשיות שבסדר אמור ושבסדר פנחס בפעם אחד. וז"ש "ככל אשר צוה ה' את משה". וגם אמר להם באותו לשון שנאמר לו כמו שכתובים בתורה ועל זה אמר "ויאמר" שמציין הלשון שאמר. ועל זה אמר בספרא בלשון שהיה שומע, בו בלשון הוא אומר (ר"ל לכן כתוב "ויאמר") וכל פרשיות נאמרו בענין אחד (ר"ל ולכן כתוב "ככל אשר צוה"). ור' יוסי הגלילי ובן עזאי תירצו זה באופן אחר. וכבר נזכר בגמ' נדרים (דף עח) בבא בתרא (דף קכא) שרב אסי בר נתן קשיא ליה הא מתניתא ושאל מרב ששת ואמר ליה מועדי ה' צריכין קידוש בית דין, שבת בראשית אינו צריך קידוש בית דין. מועדי ה' צריכים מומחה ואין פרשת נדרים צריכה מומחה. ומקשה והא "ראשי המטות" כתיב? אמר ר' יוחנן ביחיד מומחה. והכי פירושה: ר' יוסי הגלילי מפרש מה שנאמר כאן "וידבר משה את מועדי ה' " מפני שבפ' זו נזכר גם שבת בראשית והתחיל ואמר "מועדי ה' אשר תקראו אותם", ודרשו אם קראתם אתם – מועדי, ואם לאו – אינם מועדי, ואם כן יש לטעות שגם שבת בכלל, שצריכה קידוש בית דין. לכן אמר בסוף שרק את מועדי ה' דִבר אל בני ישראל, רק הם תלוים בבני ישראל לפי שיקדשו את בשנים והחדשים, לא שבת בראשית דקבועה וקיימה. וזה שכתב ולא נאמר שבת בראשית עמהם. ובן עזאי בא לפרש מה שכתוב שם "ויאמר משה אל כל בני ישראל" וזה מבואר בספרי שם (סימן קנב) "לבד מנדריכם..ויאמר משה אל בני ישראל" – להפסיק הענין, דברי ר' ישמעאל. שאם קורא אני "לבד מנדריכם" איני יודע במה ענין מדבר... ת"ל "לבד מנדריכם[...ויאמר משה" כצ"ל] ר"ל ששם נאמר בסמוך "צו..וידבר משה אל ראשי המטות איש כי ידור נדר" ואם לא היה אומר "ויאמר משה אל בני ישראל" נפרש שהכל דבר אל ראשי המטות, בין פרשת המועדות, בין פרשת נדרים. וכשסיים "לבד מנדריכם" אמר על זה שדבר משה אל ראשי המטות ופירש להם מ"ש "לבד מנדריכם..איש כי ידר נדר וכולי". ואם כן נפרש בהכרח ראשי המטות היינו ג' מומחין כמו שמועדות צריכים מומחין, כיון שהכל נאמר בענין אחד. לכן אמר "ויאמר משה אל כל בני ישראל" להפסיק הענין ונדע בפ'

מועדות דִּבֶּר אל כל בני ישראל שהם צריכים בית דין מומחין ופר' נדרים דבר אל ראשי המטות שיפורש בהכרח כמ"ש ר"י ראש אחד לכל מטה היינו יחיד מומחה. וזה שאמר בן עזאי נאמרו מועדי ה' ולא נאמרה פרשת נדרים עמהם. ודעת רבי שמה שכתוב "וידבר משה את מועדי ה' " שהוא מיותר שכבר נכלל במה שסיים בסוף פר' פנחס כנ"ל, משום דפסח ושבת שדחי שבת למד מן "במועדי", וקרבנות יתר רגלים למד מן "אלה תעשו לה' במועדיכם" ועדיין לא ידענו שעומר והקרבנות הקרבים עמו, וכן שתי הלחם והקרבים עמהם דחי שבת. כי עומר ושתי הלחם לא נזכרו בפ' פנחס ולא נאמר עליהם "אלה תעשו..במועדיכם" ואי אפשר ללמדם מיתר קרבנות הרגלים ששעירי הרגלים מכפרים והם באו רק להכשיר. ולכן סיים גם בסוף אמור "וידבר..את מועדי ה' " שגם עליהם נאמרו שיבואו במועדם לדחות שבת. ומובא בפסחים (דף עז) ומנחות (דף עב), ובירושלמי (פרק ז דפסחים).

סימן רט

צו את בני ישראל: כבר התבאר גדר הציווי בריש פ' צו ששם מובא גם כן מאמר זה, עיי"ש. וכבר כתב הרשב"ם (בפר' תצוה) שבציווי על תרומת המשכן כתיב "דבר אל בני ישראל" ובשמן אמר "ואתה תצוה" מפני שהשמן היה מצוה לדורות. ומה שכתב "ויקחו אליך", כל מקום שנאמר "ויקחו" הציבור הם הלוקחים (כמ"ש ביומא דף ג), ולמה אמר "אליך"? מינה את משה לגזבר. ובמנחות (דף פו:) דרש "אליך" ולא לי, לא לאורה אני צריך, דרש כן ממה שכתב זה עוד הפעם בפ' תצוה. ומה שכתב בתרגום יונתן בן עוזיאל ויסבון מן דילך הוא נגד הגמ'.

סימן ריִ

שמן זית זך כתית למאור: סתם "שמן" האמור בתנ"ך הוא שמן זית שאין לו שם לווי, לא כן שאר השמנים, יש להם שם לווי ואין נקראים "שמן" סתם. ואם כן מה שאמרו "שמן זית" ולא שמן שומשמין זה מבואר משם "שמן" ולפי זה מה שכתב פה "שמן זית", שם "זית" מיותר. [ולא נמצא כן בשום מקום רק במנורה ובשמן המשחה. וגם הלשון "שמן זית" בלתי מיושר כמו שלא יאמר "יין גפן" או "יין ענבים"]. לכן דרש "שמן זית" – מזיתו ר"ל השמן עצמו אשר היה בעוד הפרי על הזית שהוא האילן והוא השמן היוצא

מעצמו, שלא על ידי טעינה בקורה או באבנים. רק זה לבד כשר למנורה. ולפי מה שפירשנו כל מה שנאמר פה ובמנחות (דף פו) ג' זיתים הם וכולי לא מ"זך כתית" יליף כפרש"י, רק משם "זית", כמו שאמר "זית" מזיתו. מכאן אמרו זית ראשון וכולי. ומדברי הרמב"ם (הל' אסורי מזבח) ורש"י בפירוש החומש מבואר שגרסו מגרגרו, וכן הוא בספרא. ועיין ברא"ם פה ובלחם משנה שם. [ולמה שכתבנו, יש לומר שהוא הדין שלשמן המשחה היה צריך שמן מזיתו דגם ביה כתוב "שמן זית". ומה שלא בארוהו מפני שלא נעשה לדורות רק בימי משה ע"ה] התנאי השני היא "זך". ובאר (במשנה ו) אין זך אלא נקי מכל תערובות שמרים, שגם השמן הראשון היוצא על ידי כתישה או טחינה, אפשר שימצא בו שמרים. ולכן אמר שיתן לתוך הסל, ולר' יהודה סביבות הסל, כדי שיצאו השמרים. וכן במ"ש "לבונה זכה" פירשו בספרא (לקמן פ"ח מ"ו) שתהיה ברורה. והתנאי השלישי הוא "כתית". ותנאי זה נמצא גם במנחות – "בלולה בשמן כתית רביעית ההין". וראיתי בספרי (פנחס פס' קמב) "בשמן כתית" – להוציא את השלוק. אין לי אלא למנחות. למנורה מנין? ת"ל "ויקחו אליך שמן זית זך" – להוציא את השלוק. מבאר שמה שכתוב "כתית" היינו שיצא השמן על ידי כתישה (או טחינה), לא על ידי שליקה (הוא הדין כבישה ובישול שפסול כמ"ש במשנה דמנחות דף פה:). ולפי זה אין לדייק "כתית" ולא טחון, שכתיתה וטחינה קרובים זה לזה כמו שנאמר "ואכות אותו טחון היטב", כי עיקר הכוונה להוציא שלוק ותפס כתיתה והוא הדין טחינה, וזה דעת התנא קמא. ור' יהודה חולק (במשנה ד') וסבירא ליה שלא היה טוחן. ונראה טעמו שסבירא ליה שבמנורה אין צורך למעט שלוק שזה מבואר מכל שכן שמן זית מזיתו, ועל ידי השליקה יוצא כל השמן כמו על ידי טעינה בקורות. ורק במנחות שאין צריך שמן מזיתו הייתי מכשיר שלוק כמו טען בקורה, לכן צריך "כתית". וכן דייק בספרי הנזכר למנורה מנין? תלמוד לומר "ויקחו אליך שמן זית זך" – להוציא את השלוק ר"ל ממ"ש שמן זית מזיתו מוציא גם שלוק ואין צריך "כתית" להוציא שלוק. לכן סבירא ליה לר' יהודה שבא "כתית" בדיוק להוציא טוחן. ואמר "כתית למאור" למעט מנחות שהייתי אומר מצד הסברה כיון שהמנחות הם לאכילה כל שכן שצריך ג' תנאים – מזיתו, וזך, וכתית. וזה אין לומר שכתית פסול במנחות

דהא כתוב "כתית" גם במנחות ועל כרחך ממעט שבמנחות כשר אף שאינו כתית ומ"ש שם "כתית" אינו לחיוב, ובא רק למעט שלוק. ובגמ' מסיים מה ת"ל "כתית למאור" ולא כתית למנחות (וגי' הרא"ם היתה מה ת"ל למאור להכשיר שני במנחות) מפני החסכון. מהו חסכון? אר"א התורה חסה על ממונם של ישראל. והנה נטיתי מדרך המפרשים שבְּדָבָרַי יתישבו המון הקושיות שהקשה הרא"ם והלחם משנה (סוף הל' אסורי מזבח) וכמו שמבואר מדברי הספרא והספרי שממקורם שאבו בעלי הש"ס. ויתר דברי הספרא מובנים וכולו מועתק בגמ' מנחות (דף פו) ואין להאריך יותר. ומה שאומר ר' יהודה שטוען באבנים ונותן סביבות הסל, משום דגם במנחות יש להיות בלא שמרים מטעם מובחר נדריך. ומ"ש בספרא (ויקרא דבורא דנדבה פרשה י משנה ו) "בשמן" "בשמן" להכשיר בשמן השני והשלישי, וזה תמוה, הא ידעינן ממ"ש "כתית למאור" ולא למנחות, וכמו שהקשה הרא"ם והלחם משנה. נראה שבא להכשיר ב' מדרגות האחרונים, כי ממה שאמרו ולא כתית למנחות נדע להכשיר ג' שמנים שבראשון, וממילא הוא הדין ראשון שבשני שדומה לב' שבראשון, וכן ב' שבשני וא' שבשלישי שדומה לג' שבראשון. ולא נדע ג' שבשני וב' וג' שבשלישי, וזה מרבה מן "בשמן" "בשמן", ודו"ק.

סימן ריא

להעלות נר: על הדלקת המנורה שמש תמיד בלשון "העלאה", ולמה לא בחר בלשון "הדלקה" או "הבערה" (כמו שכתוב (דברי הימים ב ד, כ) "לבערם כמשפט")? מזה גדרו חז"ל שלשון "העלאה" מציין אם גומר ההדלקה עד תאחז השלהבת בכל חלקי הפתילה ועולה היא למעלה. אבל "דלק" מציין הֶאָחֵז האור בקצהו, ו"בער" מציין שתבער רוב הדבר, וזה אין צריך, רק שתהא שלהבת עולה, וכמו שאמרו התוס' (שבת דף כ ד"ה כדי). ובגמרא (שם ודף כא) תני ר' חייא שתהא שלהבת עולה מאליה ולא מחמת דבר אחר ופרש"י נראה שגרס כן בספרא. ופירושו: כי כלל בידינו דכל מקום שבנין הקל עומד אז ההפעיל (במקום שלא נמצא בנין הכבד) יוצא לשני, לא לשלישי (רק אם נמצא הקל והכבד וההפעיל שאז ההפעיל מוציא לשלישי). ואם כן פעל "להעלות" מוציא לשני, לא שתהא עולה על ידי דבר אחר, שזה יוצא לשלישי.

סימן ריב

להעלות נר תמיד: כפי הפשט מלת "נר" היא שם הקיבוץ ור"ל כלל הנרות שבמנורה. אמנם, ממה שנזכר זה שני פעמים, אחד בפ' תצוה ואחד פה, ויש שינויים ביניהם, דרשו שמה שכתוב בפר' תצוה היא כפשוטו, על כלל הנרות הדולקות מערב עד בקר, ופירוש "תמיד" תמידות סדורי, בכל לילה. ומה שהוכפל פה בא בדיוק (כמבואר בכללים שכל מאמר הנשנה בא במובן המדויק) ורוצה לומר נר אחד, ו"תמיד" היינו תמידות החלטי, בלי הפסק. ודרשו שנר אחד ידלק תמיד ביום ובלילה. ומפרש אחר כך "לפני ה' תמיד" שהוא הנר שהיא לפני ה' והיא נר מערב שדולק תדיר וממנו מתחיל ובו מסיים. ומה שכתב נכנס ומצא ב' נרות מזרחיית דולקים הועתק ממתניתין (פרק ו דתמיד) וכבר פירש הרע"ב (שם פרק ג) דסבירא ליה להאי תנא כר' אלעזר ב"ר שמעון דהנרות היו מונחים בין מזרח ומערב ונר השני של המזרחי קרוי "לפני ה' " על שקרוב אל ההיכל מן המזרח שלפניו. ותחלה היה מטיב חמשה נרות והניח שתי נרות מזרחים (כמ"ש בפרק ג), אחר כך נכנס שנית להטיב ב' נרות ודשן את המזרחי והניח המערבי שאצלו, שהיא דלק בנס כל היום [ויש בזה עוד פירושים להרמב"ם לשיטתו ולהרשב"א בתשובה כשיטתו, ואכמ"ל] ומה שכתב מצאו שכבה, היינו לאחר שמעון הצדיק שלא היו ראוים לנס, היה מדשנו. ומ"ש שמדליקו ממזבח העולה כמו שלמד בספרא צו (פ' ??). ומ"ש "תמיד" – אף בשבת יתבאר (בסימן ריט).

סימן ריג

מחוץ לפרוכת העדות באהל מועד: פירשו שמה שכתוב "מחוץ לפרוכת" היינו שיהיה סמוך לפרוכת, שהגם שכתוב "וישם את המנורה נוכח השלחן" ושם כתוב "וישם את השלחן מחוץ לפרוכת" הייתי טועה שהיתה המנורה סמוכה לפתח. ונראה שבא לתת טעם על מה שכפל הדבר פה וכבר נאמרה בפר' תצוה (שמות כז, כא) – "באהל מועד מחוץ לפרוכת". כי משם נאמר שעיקר הנרות יהיו סמוכים לפרוכת ודי אם רוב המנורה נמשכת לפנים, כי מה שכתוב שם "יערך אותו" קאי על כל הנרות. לכן כפל הדבר פה, שמה שכתב פה "להעלות נר תמיד" קאי על נר המערבי שהוא השני מן הראשון שבמזרח כנ"ל בסימן הקודם, וידעינן שגם זה יהיה מחוץ לפרוכת.

והנה השלחן בצפון ונגדו המנורה בדרום היו משוכים מן הכותל שני אמות ומחצה (כמ"ש ביומא דף לב ובמנחות דף צט). והשלחן היה ארכו י"ב טפחים לר' מאיר ועשרה לר' יהודה, ורוחב המנורה לפמ"ש הרמב"ם בפ"ג מהל' בית הבחירה הלכה י לא עלה לשמונה טפחים, ואם כן, אם היה מעמיד המנורה נוכח השלחן בשוה אליו נוכח צדו המזרחי יהיה משוך מן הכותל יותר משתי אמות ומחצה. לכן אמר פה שנית שיקרב הנר המיוחד לחוץ לפרוכת.

סימן ריד

מחוץ לפרוכת העדות באהל מועד: ובפ' תצוה אמר "באהל מועד מחוץ לפרוכת אשר על העדות", וזה כפי הלשון שהפרוכת היה סוכך על ארון העדות. אמנם מה שכתוב כאן "פרוכת העדות" אינו בדקדוק. וכן למה הקדים "מחוץ לפרוכת" לשם "אהל מועד"? והסדר הראוי שיאמר תחלה "באהל מועד" אחר כך יבאר באיזה צד של אהל מועד שהוא בצד שחוץ לפרוכת, לא בהפך. ועל כן דרשו שמלת "העדות" נמשך אל שם "אהל מועד", כי כבר בארנו שבפ' זו מה שכתב "להעלות נר תמיד" מדבר מנר המערבי ויכוין על תמידות החלטי, כי נר הזה דלק תמיד בנס. וכבר אמרו שמשמת שמעון הצדיק מצאו שכבה, כי הנס הזה המורה על קביעות אור השכינה לא היה, רק בזכות הכהן הגדול, וכמ"ש עוד בסדר ויקרא (סימן ??), ולכן הזכיר פה "יערך אותו אהרן". ובפר' תצוה אמר "יערך אותו אהרן ובניו" כי שם מדבר מעריכת הנרות כולם, ואין הבדל בין אהרן ובניו. ופה שמדבר מעריכת נר תמיד, דהיינו נר המערבי, שידלק תמיד בנס, זה לא היה רק באהרן ובזכותו או בעת ששמשו כהנים גדולים שהיו צדיקים כאהרן. ולכן אמר כאן "העדות באהל מועד" כי שם "אהל מועד" מורה על יעידת השכינה כמ"ש "באהל מועד אשר אועד לכם שמה", ונר זה שיערוך מחוץ לפרוכת יהיה העדות באהל מועד, יעיד לכל באי העולם על ועידת השכינה שמה. וכמו שמפרש בגמ' (שבת דף כב, מנחות דף פו) מהו עדותה? אמר רבא, זה נר מערבי שנותן בה שמן כמדת חברותיה וממנה היה מתחיל ובה היה מסיים ובזה ידעו שאור השכינה שמה. וכן בתרגום יונתן בן עוזיאל ורש"י בפירושו הביאו דרוש זה כאן, ולא בפר' תצוה. וזה ראיה שעיקר הדרוש הוא פה דוקא מטעם שכתבתי. ואחר שפה דבר

מעריכת אהרן עצמו שהבטיח שבחייו יתמיד הנס הזה, כמו שכתוב "יערוך..אהרן", הביא ראיה היטב וכי צריכים לנר?, שהלא בימי אהרן לא היו צריכים לנר כי היה עמוד האש על המשכן. וכן פר"ת מה שכתוב בשבת שם וכי לאורה הוא צריך, היינו אהרן. וגם למה שכתוב במנחות וכי לאורה **אני** צריך היינו שאין לומר שערכו לפניו נר לכבודו להאיר דהא במדבר הלך לפניהם בעמוד אש, וכמ"ש בקדושין (דף ?) מלך שמחל על כבודו וכולי והא "וה' הולך לפניהם יומם" והוא בכבודו האיר לכל, והיה הנר הזה רק לעדות על יעידת שכינתו באהל מועד.

סימן רטו

יערך אותו אהרן: כבר כתבנו שמה שכתוב בפ' זו "להעלות נר" בלשון יחיד, וכן "יערך אותו", נדרש על נר יחידי שהיא נר מערבי. אמנם, מה שכתוב בפ' תצוה "להעלות נר" קאי על כל הנרות. ומה שתפס לשון יחיד מפני שהנרות נקבעים במנורה, כולם חשובים כנר אחד מצד המנורה העושה אותם כגוף אחד, וכמ"ש בפרק יא דכלים משנה ז קני מנורה טהורים, הפרח והבסיס טמאים, ובשעת חבורן הכל טמא. ופירש הרמב"ם שקני מנורה לא נקראו אלא בשם לויי אבל הפרח (היא העגולה שעליה תהיה הנר) והבסיס (הוא התושבות אשר בו הרגלים) הוא גוף המנורה. לפי זה בעת חבורם יחשבו כגוף אחד עם המנורה. אולם בכל זאת יקשה למה לא אמר "להעלות נרות" כמו שכתב תמיד "בהעלותך את הנרות" "והעלה את נרותיה"? והשיבו בספרא לפי שכתוב "אל מול פני המנורה יאירו שבעת הנרות" ומשמע שעיקר המצוה היא שיאירו כל הזמן, לא ההדלקה בעצמה (וכענין שחקרו לענין נרות חנוכה אם הדלקה עושה מצוה או הנחה) כי זה ההבדל בין "העלאה" ו"הדלקה" ובין "יאירו", שאין מציין רק התמדת האור, לא ההעלאה והדלקה. ואם כן נוכל לטעות שיכול הכהן להדליק ז' הנרות מבחוץ ולהכניסם ולקבעם במנורה [דעת הספרא כר' נחמיה במנחות (דף פח:) דהנרות לא באו מן הככר והיו של פרקים, וכמ"ש רב ששת שם] ולכן אמר "להעלות נר" שלא יצדק עליהם שם יחיד רק כשהם קבועים במנורה. וידעינן שבשעת העלאה שהיא ההדלקה יהיה נר אחד ר"ל יהיו קבועים במנורה. ואמר שנית "יערך אותו" בלשון יחיד ולא אמר "יערך אותם" מפני שאז היה עדיין מקום לטעות שיכול לעשות

ההדלקה בנרות בפני עצמם ולקבעם אחר כך במנורה. ומה שכתב "להעלות נר תמיד" בלשון יחיד הייתי מפרש שזה ללמד שכהן אחד לא יעלה שני נרות, רק כל נר צריך כהן בפני עצמה, ויכול שיהיו ז' כהנים נכנסים בז' נרות. לכן אמר בפ' תצוה "יערך אותו אהרן ובניו", שהעריכה, היא תיקון הנרות וסדורם, שגם זה יהיה "אותו" ר"ל הנרות הקבועים במנורה בפנים, שאז נקראו בלשון יחיד. וכן הא אמר "אהרן ובניו" שגם כהנים רבים לא יערכו רק אחד ר"ל נרות הקבועים במנורה שהם כנר אחד מצד המנורה המאחדת אותם כנ"ל. ועל שלא יוציא המנורה כולה לחוץ ויערך יש לימוד מיוחד במשנה יב.

סימן רטז

יערך אות מערב עד בקר: מה שכתב "מערב עד בקר" היינו שישער שידלקו עד הבקר. והם חצי לוג לכל נר, שאף שבלילות הקצרות ידלקו על היום, לית לן בה. וממה שכתב "יערך אותו" ולא אמר "יערכנו", בכינוי, [וכלל אצלינו שמלת "אותו" נדרש תמיד] דרש אותו יערך מערב עד בקר, לא זולתו. כן אמר ביומא (דף טו) ובפסחים (דף נט) שלימוד זה הוא ממלת "אותו". ובמה שכתב שלא תהא עבודה אלא הם פרש"י בפסחים שם (ד"ה אותו מערב עד בקר) שלא תהיה עבודה כשרה להתחיל. וזה כתי' התוס' במנחות (דף פט ד"ה אין) שהקשו מהקטרת איברים ותרומת הדשן ותירצו דהקטרת איברים מתחלת מבעוד יום. אבל ביומא שם ובזבחים (דף יא) פירשו אין לך עבודה מעבודות שהן כשרות ביום ר"ל מעבודת היום, ובזה תירצו קושיא זו באופן אחר.

סימן ריז

לפני ה' תמיד: כבר בארתי (צו סימן ??) שכל מקום שנאמר "תמיד" מרבה אף בשבת ובטומאה, עיי"ש. וזה נאמר במנורה ג' פעמים. ואמר בספרא דרוש זה ג' פעמים (סוף משנה ז, ופה, ובסוף פרשה זו משנה יב). ונראה שכיון דהכתוב דכאן מדבר על נר המערבי, כנ"ל, לכן הוסיף שני פעמים "תמיד" (א) לרבות שאם מצאו שכבה מדשנו ומדליקו ממזבח העולה, אף בשבת (ואף שלהרע"ב פי' מדליקו בערב הרא"ם לא פירש כן) (ב) לשאר נרות (ג) כיון שאמר "על המנורה הטהורה" מכלל שמקבלת

טומאה, כמ"ש בסוף חגיגה במה שכתב "על השלחן הטהור" מכלל שהוא טמא, הוצרך לומר "תמיד" לרבות אף בטומאה.

סימן ריח

על המנורה הטהורה: רוצה לומר שעריכת הנרות יהיה על המנורה עצמה, ולא יהיה דבר מפסיק בין הנרות להמנורה. ולכן אמר "הטהורה" כי אם היה יכול להפסיק בקיסמים ובצרורות לא היה קפידא בטהרת המנורה לענין הנרות שאין נוגעים בה, אבל כיון שצריך שיקבעם במנורה עצמה, מקבלים טומאה ולכתחילה צריך לזהר בטהרתם. ואם נאמר דסתמא דספרא ר' יהודה כר' יוסי בריה סבירא ליה, דמכשיר מנורה של עץ (כמ"ש במנחות דף כח), קא משמע לן גם כן שהמנורה, אף שהיא מעץ, מקבלת טומאה. ולא נאמר דכלי עץ העשוי לנחת היא. וכן מבואר בראב"ד (פרק ג מהל' כלים) וז"ל אלא משולחן של מקדש וממנורה שהקשו עליהם כלי עץ העשוי לנחת הוא ומשמע שהיה לו בגרסתו כן גבי מנורה. ומכל מקום דבריו צריכים עיון דסותר למ"ש במנחות (דף כט), עיי"ש. ורש"י בפירושו פירש על טהרה של מנורה, שיטהרה וידשנה מן האפר. ולדבריו מ"ש שלא יסמכם בקיסמים הוא ענין אחר.

סימן ריט

יערך את הנרות לפני ה': אמר זה ללמד שעריכת הנרות על המנורה יהיה לפני ה' בהיכל, לא בחוץ. כי למעלה (סימן רטו) למד שלא יכניס הנרות דולקים מבחוץ ויערכם בפנים על המנורה. ופה למד שלא יוציא המנורה לחוץ לערכם שם, שזה לא נודע משם. ומ"ש תמיד אף בשבת וכולי התבאר (בסימן ריז).

סימן רכ

ולקחת סולת ואפית אותה: למה לא אמר "ויקחו אליך", דהא באים משל ציבור? ועל כרחך שמה שכתוב "ולקחת" אינו על ההבאה, כי ההבאה יכול להיות חטין, רק שהוא יקח מהן את הסולת ויאפה. וז"ש מנין אף חטין יקח? ת"ל "ולקחת סולת". ובגמ' מנחות (דף עו) ת"ל ולקחת מכל מקום" ר"צ אף שהציבור לא לקחו סולת. וכבר כללנו (ויקרא סימן ??) דכל שני פעלים הבאים זה אחרי זה שהפעל השני משלים וגומר פעולת הפעל הראשון יבא הפעל השני בלא כינוי. ואם כן מלת "אותה" מיותר.

ופירושו שבא לומר שאין כן בשאר מנחות, ששם צריך שהציבור יקחו סולת, ורק בשתי הלחם [נ"ל צ"ל לחם הפנים] הותר זה מפני שצריך להביא כ"ד עשרון, והסולת מן התגר הוא ביוקר וחסה התורה על ממון של ישראל. כן פירשוהו בגמ' שם. והרמב"ם לא הביא דבר זה בהלכותיו כי היא רק עצה שלא להטריח על הציבור.

סימן רכא

שתים עשרה חלות: כבר בארנו (אחרי סימן יז) שיש הבדל בין מספר "שני" "שתי" שבא בצורת הסמיכות ובין "שנים" "שתים" בצורת הנפרד. שכל מקום שבא בצורת הסמיכות מורה על שיווי הנמנים באיכות כמו שאמרו "שני השעירים" – שיהיו שוים. וכן "שתי צפרים" "שני כבשים". ולכן ממה שכתב "שני עשרונים" מוכיח השיווי, כי יכול לאמר "שתים עשרונים". אמנם, מה שכתב "שתים עשרה חלות" – שיהיו שוות אינו מוכיח מצורת המספר, כי לא מצאנו "שנים עשר" או "שתים עשרה" בנפרד. אבל היה להם היכר אחר במה שבא המספר קודם הנמנה, אז הסמיכות דוקא. ואם בא המספר אחר הנמנה, בא המספר כנשוא המאמר כמו "פרים עשרה" "אלים שנים", ובזה דינו כמספר הבא בצורת הנפרד. כי כבר בארתי (תזריע סימן יד?) שמספר הבא בצורת הסמיכות לא בא להודיע המספר כי היא מספר נודע, והבא בנפרד בא להודיע המספר, עיי"ש. ואם הדין שיכולים להיות בלתי שוים היה לו לומר "ואפית אותם חלות" רוצה לומר חלות חלות, אף בלתי שוים, וסך מספרם יהיה "שתים עשרה". וכשאמר "שתים עשרה חלות" דינו כמספר סמוך, שמורה שיווי הנמנים.

סימן רכב

שני עשרונים יהיה החלה האחת: היה די לומר "יהיה החלה" ולמה הוסיף מספר "אחת"? וכבר בארתי בסדר מצורע (סימן ?) בתורה אור באורך שכל מקום שבא מספר "אחד" על שם יחיד יש בו דרוש, ודריש שכל חלה תהיה אחת בפני עצמה. כי שם "חלה" נאמר עליה גם בעודה עיסה כמו שכתוב "ראשית עריסותיכם חלה חלה תרימו" [וכמו שכתבנו בסדר צו סימן ?] ועל זה אמר שכל אחד יהיה חלה אחת בפני עצמה. והנה מה שכתוב "יהיה" בלשון זכר היא זרות, ד"חלה" היא שם נקבה. והיה לו לומר "תהיה". ועל כרחך מרמז שלאו דוקא החלה הזאת רק כן יהיה תמיד, שבזה

בא מלה זו בלשון זכר – "ויהי השמש באה", שלחם בא גם בלשון זכר וכמ"ש התוס' במנחות (דף צד ד"ה שתי) "ויהי כל הארץ" ורמז גם לחם הפנים יהיה כן. ומובא במנחות (דף צד).

סימן רכג

ושמת אותם: על סדר שעל השולחן היה לו לומר "וערכת אותם שתים מערכות", שכן אמר תמיד "וערכת את ערכו" (שמות מ ד), "ויערך עליו ערך לחם" (שם כג). וכן בארנו (צו סימן יב) שיש הבדל בין לשון "שימה" ובין לשון "נתינה", שה"שימה" מציין לשמכוין הדבר בצמצום ובאומנות כפי הראוי. ומזה הוציאו חז"ל שבא לכלול כל האומנות של לחם הפנים מעת האפיה עד העריכה והעריכה בכלל. שהיו נותנים לדפוס כמ"ש "ועשית קערותיו" שהם הדפוסים, והיה לו ג' דפוסים וכמו שמפרש במנחות (דף צד). ושם מפרש איכת עשייתם באורך. ועל זה אמר לשון "שימה" שכולל שיכוין אותם בדפוסים שלהם עד שיהיו בשולחן שתים מערכות. וכבר בארנו (באילת השחר כלל קנא) שכל פעל הבא להשלים פעולת הפעל הראשון יבא בלא כינוי, והיה די לומר "ושמת שתים מערכות". ופירושו שיעין שאמר שבעת הלישה תהיה כל חלה בפני עצמה אמר "ושמת אותם" בלשון רבים שמעת השימה בדפוס לאפות בתנור יוכלו להיות שתים שתים. והיה די לאמר "ושמתם" בכינוי, ומבואר אצלינו שמלת "אותם" בא תמיד למעט זולתם, וממעט שתי הלחם שנאפות אחת אחת, וכן פירשו בגמ' (דף צד:).

סימן רכד

שתים מערכות שש המערכת: בארו שהוצרך לכתוב ג' המספרים, שאם לא יבאר מספר "שש" נאמר שה"שתים מערכות" לא יהיו שוים ויכול להיות שמונה וארבע והוא הדין תשע ושלש וכיוצא. ואם לא יכתב מספר "שתים עשרה" נאמר שמה שכתב "שתים מערכות שש המערכת" היינו כאומר ושש המערכת, שיהיו שתי מערכות בפני עצמם כפי שירצה וחוץ מזה מערכה אחת של שש. (בילקוט גריס שלש שש שש ורש"י במנחות דף צח מביא גירסא שלש של שלש, והיה נכון שלש שלש שש. ובגמ' גריס שלש של שש שש והכל הולך למקום אחד) שהייתי טועה שהם שלש מערכות

ממה שכתוב שנית "שש המערכת". ובמה שאמר אי שתים עשרה יכול ארבע וארבע וארבע אמר בגמרא אילו נאמר "שתים עשרה חלות ומערכות", ולא נאמר שתים ושש שאז היינו טועים שיעשה שלש של ד' ד'. וכן אם יאמר מערכת ושש המערכת נאמר שיעשה שתים של שלש ואחד של שש. לכן אמר דוקא "שתי מערכות", ולא יותר.

סימן רכה

על השולחן הטהור: כבר פירשתי (בסימן ?) שאמר שיהיה השולחן טהור (וקמ"ל דמקבל טומאה כמ"ש בחגיגה כו ובמנחות שף כט ודף צו:). ומבואר שהלחם מונח על השולחן, דאי לאו כן אינו מקבל טומאה מן השולחן כיון שמונח על הקנים. וזה שאמר על טהרו של שולחן. והנה בפ' תרומה כתיב "וקשותיו ומנקיותיו אשר יוסך בהן" ופירשו במנחות (דף צז) קשותיו אלו סניפים ומנקיותיו אלו קנים שמסככים בהם את הלחם. [וצריך עיון דבמעשה פ' תצוה כתוב "ואת מנקיותיו ואת הקשוות אשר יסך בהן" וכן כתוב "וקשות הנסך" ורש"י בפירוש החומש כתב דנחלקו בו רבותינו ועיין בראב"ם]. ועל כן אמרו ד' סניפים (כמו יתדות זהב עומדים בארץ וגבוהים למעלה מן השולחן הרבה והיה בהם כ"ח פצולים כמנין הקנים) וכ"ח קנים, י"ד לכל סדר. לארבעה חלות, לכל אחד שלשה קנים, ולעליונה די בשנים לפי שאין עליה משוי, והתחתונה אינו צריך כל עיקר לפי שמונח על טהרו של שולחן (מנחות צז).

סימן רכו

ונתת על המערכת: פירושו על כל מערכת יתן לבונה כמו מה שאמר "שש המערכת" שפירושו כל מערכה ומערכה. וזה שאמר נאמר כאן "מערכת".... ובקרבן אהרן פירש מה שכתוב בפ' פקודי "ויערך עליו ערך לחם" שקראו בשם יחיד ופירושו עריכת לחם והיה באמת שתי מערכות.

סימן רכז

לבונה זכה: ברור מכל פסולת. וכן "שמן זית זך" הנקי משמרים. וכן "זכו נזיריה משלג", השלג זך מכל תערובות.

סימן רכח

והיתה ללחם לאזכרה: היה די לומר "לבונה זכה לאזכרה", רק שמלמד שהלבונה שייכת אל הלחם ואינה קרבן בפני עצמה. ובמה שכתב "והיתה" מבואר שהיא

לעכובא ומזה נדע שמעכבת (כמ"ש במנחות דף כז) ושמפגלת ופוסלת אם חשב להקטירה חוץ לזמנה או חוץ למקומה, כמ"ש במנחות (דף ??). וסתמא זו כרבי דסבירא ליה במנחות (דף סב) לגבי כבשים ו(דף צח) לגבי לבונה דפירוש "על" בסמוך כמו "וסכות על הארון את הכפורת". ומביא סמך לדבריו ממה שכתוב "והיתה ללחם" ולא אמר "והיתה על הלחם" וטעם מסברה כדי שלא ישברו את הלחם. וסתמא זו דלא כר' יהודה דסבירא ליה דאמת כלים בת חמשה ואם כן היה רוחבו של לחם הפנים ממלא כל השולחן ולא היה מקום להניח שם שני בזיכי לבונה כמו שנראה במשנה (דף צו), עיי"ש. וממה שמביא טעם וסברה לדבריו יש ראיה למה שכתבו התוס' בסוטה (דף לז) דגם לרבי יש לפרש "על" ממש רק היכא שיש טעם וסברה אמר ד"על" בסמוך, עיי"ש. ועי' תוספות פסחים (דף סג: ד"ה לא). ועיין עוד בזה בירושלמי (פרק ז דפסחים הלכה א). ומ"ש במשנה ו ר' שמעון אומר נאמר כאן אזכרה וכולי כבר מובא בספרא ויקרא דבורא דנדבה (פרשה ט) ופרשתיו בטוב טעם (שם סימן קט), דרשהו משם.

סימן רכט

ביום השבת ביום השבת: לפי הפשט פירושו בכל שבת כמו "בבקר בבקר". אמנם כבר התבאר בפר' צו (סימן מ) שכל מקום שכתוב "בבקר בבקר" "ביום ביום" דרשוהו חז"ל, עיי"ש הטעם. ודריש דחד אתי שיוקטרו הבזיכין בשבת, ורוצה לומר, והיתה ללחם לאזכרה אשה לה' ביום השבת, וחד – ביום השבת יערכנו.

סימן רל

יערכנו: כבר בארתי בסדר ויקרא (סימן רפט) שיש הבדל בין הכינוי "יפקדו" "יפקדהו" ובין הכינוי "יפקדנו". שכינוי "-נו" פורט הדבר יותר – רק אותו לבדו. וכן דייק ממה שכתוב "יערכנו" ולא "יערכו" שרוצה לומר יערוך אותו לבדו. ולמה שכתבו התוס' במנחות (דף צז ד"ה לא) ובשבת (דף קכג:) שהוא רק שבות, דרוש זה אסמכתא. ומה שאמר כל הכלים שהיו שם וכולי אזיל לשיטתו דסבירא ליה גם בנרות, דמזרח ומערב מונחים, כמו שכתבנו למעלה (סימן ריב). ועיין במנחות (דף צח). ומ"ש ואחר השבת היה נכנס כן הוא במנחות (דף צז).

סימן רלא

מאת בני ישראל: כבר בארתי זה בפר' צו (סימן קנז). ומה שכתב "ברית עולם", לא נמצא זה אצל שום קרבן רק בלחם הפנים שהיה ענינו להמשיך שפע המזון על כל העולם ולחבר תרין עלמין על ידי הורדת השפע כנודע בדברי חכמי האמת, ואין כאן מקום להאריך.

סימן רלב

והיתה לאהרן ולבניו ואכלוהו במקום קדוש: מה שכתב "ואכלוהו" מוסב על הלחם שבא פה בלשון זכר כמו שכתוב "ביום השבת יערכנו", ד"לחם" בא פעמים בלשון זכר כמו שאמרו בתוס' והתוספות יום טוב (ריש פרק שתי הלחם). ומ"ש "והיתה", בלשון נקבה, פרש"י והיתה המנחה הזאת, שכל דבר הבא מן התבואה היא בכלל מנחה. אך לְמה רמז לשם "מנחה" ומה מלמדנו? אמר בספרא שבא ללמד שדינה כיתר מנחות שאפייתן ולישתן ועריכתן במקום קדוש, וכמ"ש התוס' במנחות (דף צה:), וזה דעת ר' יהודה שכל מעשיהם בפנים כיתר מנחות. [בגירסת הספרים יכול אף שתי הלחם, ונתקשה הקרבן אהרן שהוא נגד המשנה שלכולי עלמא לחם הפנים ושתי הלחם שוים בדין זה, וחדש גירסא שאין לה פנים כלל למעיין. ולפי דעתי צריך לומר מנין שאף שתי הלחם וכולי ודייק ממה שכתוב "כי קדש קדשים" שבכל מקום שאמר טעם זה בא ללמד דין כולל לכל מקום כמו שבארנו כמה פעמים. ומלמד שהוא הדין לשתי הלחם שהם גם כן קדש קדשים שדינם כמוהם.] ור' שמעון סבירא ליה דגם אפייתן בחוץ, וצריך עיון דבגמ' שם בקש במאי פליגי, ולא הביא דרשה דברייתא זו.

סימן רלג

קדש קדשים הוא: הנה התבאר באילת השחר (כלל קלה) שכל מקום שאומר "מנחה היא" "חטאת היא" "קדש היא", מלת "היא" מיותר ונדרש תמיד. ופירשו חז"ל שתפס מלת "הוא" על כלל הלחם לדייק כל הלחם בלשון יחיד, כאילו כולו לחם אחד, ואחד מעכב את חבירו. שאם נפרסה אחת מהם כולם פסולות. וגם שפתח "והיתה" בלשון נקבה על המנחה (כנ"ל סימן הקודם) ודין המנחה בפתיתה, והוה אמינא שגם לחם

הפנים כשר אם נפרס. לכן אמר "הוא" בלשון זכר על הלחם, שמתנאו שיהיה שלם, שזה ההבדל בין "פת" ובין "לחם" כמו שבארנו בסדר ויקרא (סימן קכד).

סימן רלד

הוא לו: מהראוי שיאמר "הוא להם", רוצה לומר לאהרן ולבניו, כמו שכתב "ואכלוהו" בלשון רבים. ומלת "לו" מורה לאהרן לבדו וזה אי אפשר דהא כבר אמר "לבניו". וזה שאמר יכול לו לבדו ת"ל לבניו. וכן אין לומר שבא מלת "לו" בל נטעה שהיא לבניו לבד, דהא כבר אמר "לאהרן", וזה שאמר או לבניו וכולי ת"ל לאהרן. הא כיצד?, רוצה לומר אם כן למה אמר "הוא לו"? פירשוהו שמלמד שהוא לו לבדו לענין שיקח כל מה שירצה בלא חלוקה, והוא לו ולבניו לענין שיקחו בחלוקה. וכללא היא שכל מקום שאמר "לאהרן ולבניו" פירושו הכהן הגדול שעומד במקום אהרן והכהן הדיוט, כמו שפירשנו בפ' צו (סימן צט). וזה שאמר מה אהרן כהן גדול וכולי. ועיין באילת השחר (פל"ב). ומ"ש "מאישי ה'" וכולי התבאר בפ' צו (סימן לז). ומ"ש "חק עולם" – לבית עולמים רוצה לומר ולא בבמה.

סימן רלה

ויצא בן אשה ישראלית: פירש הר' אברהם בן עזרא שיצא מאהלו אל תוך העם, וכן כתב הרמב"ן. ויש לפרש ששיעור הכתוב ויצא בתוך בני ישראל כמו "ויצא בתוך העיר". אבל עם הדיוק, לשון זה לא בא רק על היוצא ומתהלך מאיש לאיש וממקום למקום. וגם למה יאמר דברי מותר? ועל כן פירשו חז"ל שיצא מבית דינו של משה וזאת היתה סיבת הקללה, כי בהכרח האריך הכתוב בלשונו למען נדע הסבה למה עשה כן, וספר שהסבה היתה מפני שיצא מבית דין חייב. וענין ביאתו לבית דין היה מה שנצו במחנה וסבת הריב היה "במחנה" – עסקי מחנה, ומה שהוא "בן הישראלית" וכמו שיתבאר. והנה על מה שכתב מלמד שנתגייר הא קמ"ל דגוי ועבד הבא על בת ישראל הולד כמוה. וחכמי צרפת אמרו שקודם מתן תורה היה משפטם לילך אחר הזכר וכאשר נולד זה לא מלו אותו כי היה מצרי בדינו אבל כשגדל נתגייר לדעתו ונימול. והרמב"ם השיב עליהם שמעת שבא אברהם אבינו ע"ה בברית יצאו ישראל מכלל בני נח, וכמו שאמרו בעשו – ודלמא ישראל מומר שאני. ומה שכתב

שנתגייר הוא שנכנס לברית מילה וטבילה והרצאת דמים בשעת מתן תורה ככל ישראל. אמנם בספר פרשת דרכים דרוש א' וב' האריך לבאר שדבר זה עומד בספק אם יצאו קודם מתן תורה מכלל בני נח, ושגם ישראל עצמם היו מסופקים בזה כל הזמן ההוא והיה ביניהם דעות חלוקות, כי עמרם נשא דודתו מן האב שאסור לישראל ומותר לבן נח כמ"ש בסנהדרין (דף נט), ומשה הרג את המצרי מצד שעכו"ם המכה לישראל חייב מיתה כמ"ש ר"ח (שם דף נח) וזה כדין ישראל. וכן מה שאמרו אמול ואצא, סכנה הוא לולד היא מדין ישראל דכתיב בהו "וחי בהם" ולא שימות בהם כמ"ש הרא"ם (פ' שמות), עיי"ש באורך. והנה מ"ש אף על פי שלא היו ממזרים באותו שעה הוא היה כממזר ביניהם נראה פירושו כי סתמא דספרא ר' יהודה לשיטתו דסבירא ליה עכו"ם שבא על בת ישראל הולד ממזר כמ"ש התוס' (ביבמות דף טו: ד"ה כה, ודף טז: ד"ה אמוראי) ואם היה דינם קודם מתן תורה כישראל היה ממזר גמור, רק הם נסתפקו בזה שמא דינם כבני נח. וז"ש אף על פי שלא היו ממזרים באותו שעה רוצה לומר בעת שבא המצרי עליה, בכל זאת היה כממזר מצד הספק. והנה אם היה דינם כישראל, הגם שהוא ממזר לדעת ר' יהודה, בכל זאת דינו כישראל ולא היה צריך להתגייר כי הולד כמוה, ואם היה דינם כבני נח הולד הולך אחר הזכר והיה מצרי כאביו והיה צריך להתגייר. והנה הוא רצה ליטע אהלו בתוך מחנה דן כי חשב שהוא ישראל גמור דהולד כמוה. והם דחו אותו מצד שהוא מצרי כאביו [כי באמת מ"ש איש על דגלו באותות" הפסוק הזה לא נאמר אז כמו שנבאר לקמן (סימן רלז) רק עיקר הדחיה היה שאזלינן בתר האב] ולכן נכנס לבית דין של משה דוקא כי חשב שמשה ידון אותו זכאי אחר שהרג את המצרי מפני שחשב שיש לו דין ישראל קודם מתן תורה, ובכל זאת יצא חייב כי הגם שמשה עשה כן אז, אומר במדרש שנמלך במלאכים ושראה מה שעשה בבית שבא על אשתו, ולא שהחליט כן, דהא עמרם אביו נהג בהפך. וז"ש "ויצא בן אשה ישראלית והוא בן איש מצרי": טענתו היה שהוא בן אשה ישראלית שהולד כמוה, אבל יצא "והוא בן איש מצרי" – שיצא חייב, שדינו לילך אחר אביו כי בבני נח הולכים אחר הזכר. ולכן "בתוך בני ישראל" – מלמד שנתגייר אחר שיצא מבית דין ונגזר עליו שהוא מצרי הוכרח להתגייר ונכנס על ידי גרות

בתוך בני ישראל. ועתה מבאר מה היה הענין שעל ידי כן נכנס לבית דין, אמר "וינצו במחנה", על עסקי מחנה, ושהריב היה שהוא טוען שהוא "בן הישראלית", ודינו כישראלי, וזה שכנגדו קרא את עצמו "איש הישראלי" כאומר – אבל אתה מצרי! – וזה היה הסבה שנקב את השם. ויש לפרש שעל ידי כך חרה לו, על שנהרג אביו המצרי על ידי שם המפורש שזה צודק אם היה דינם כישראל ועכו"ם שהכה לישראל חייב מיתה, לא לפי שגמרו הדין שהיה להם אז דין בני נח. ומ"ש זה שם המפורש ששמע בסיני לפי מה שיתבאר (בסימן רלז) שהיה בפרק אחד עם המקושש, היה זה קודם מעמד הר סיני וצריך לומר ש"שמעו בסיני" רצונו לומר השם הנודע לישראל בסיני. ויש לפרש גם כן שמ"ש מלמד שנתגייר היינו שנתגייר אחר שגדף, ובזה רצו לישב מה שלא ידע משה אם חייב מיתה, שבאמת ידע הדין, רק כיון שנתגייר אחר כך נפטר ממיתה כמ"ש בסנהדרין (דף ?) בן נח שברך את השם ואחר כך נתגייר – פטור, אשתני מיתתו אשתני דינו. רק זה נכון אם תחלה היה לו דין בן נח אבל כיון שמשה נסתפק בזה ולא נתגייר רק מספק, נסתפק אם חייב מיתה או נפטר על ידי שנתגייר.

סימן רלו

ויקב...ויקלל: "ויקב" פירש הראב"ע בפירוש אחד ויפרש. והנה הכתוב מסתפק תמיד בלשון א' – "ונוקב שם אלקים" "לא תקלל". ופה כפל הלשון להודיע הגדת העדים בבית דין של משה שהיו צריכים לאמר שפי' השם ושקלל כי היה צריך לברך שם בשם. וגם דרך הכתובים להשתמש בלשון "ברכה" – "ברך נבות", רק פה באר שהעדים לא יכלו לדבר ברמז רק לפרש בלשון שברך וכמו שמפרש במשנה ג' שכולו מועתק ממשנה דסנהדרין (דף נה:) ושם מתחיל המגדף אינו חייב עד שיפרש השם. והיה נכון לתקן גם בספרא מלמד שאינם הורגים עד שיפרש. ובאמת בירושלמי הקשו איך אומרים לעד קלל. וביאר שהעד הזכיר השם ואמר השם שבו קלל ולא אמרו העדים הגידוף בפירוש, וכן נראה דעת הרמב"ן בספר תורת האדם. וכמ"ש הב"ח יורה דעה (סימן ש"מ) והש"ך (ס' קנפ). ודעת הרמב"ם אינו כן ועיין תוס' סנהדרין (דף ס ד"ה המלך) ומועד קטן (דף כו ד"ה ואחד שומע), ואכמ"ל.

סימן רלז

ויביאו אותו אל משה: מבואר בכל הספר שכל מקום דכתיב מלת "אותו" בא למעט זולתו, שהיה לו לומר "ויביאוהו" בכינוי. וקבלו שהמגדף והמקושש היו בפרק אחד כמ"ש במשנה ה' ומיעט שהביאו אותו בפני עצמו. ונראה הטעם משום דאין דנים שנים ביום אחד כמ"ש בסנהדרין (דף לה ודף מו). ומ"ש במשנה ה' וינחהו ולא הניחו המקושש עמו נראה שזה למד ממ"ש גבי מקושש (במדבר טו, לד) "ויניחו אותו במשמר" ונדרש "אותו" לבדו. ונראה הטעם מפני דחבישה דמקושש היה מן הדין וחבישה דמגדף היה הוראת שעה שכיון שלא ידעו אם חייב מיתה לא היה להם לחובשו מספק וכמ"ש בסנהדרין (דף עח:) לרבנן. לכן לא חבשוהו עם המקושש שהיה חייב מיתה בודאי. ובספרי שלח (פסקא קיג) אמר על "ויהיו ישראל במדבר" בגנות ישראל הכתוב מדבר שלא שמרו אלא שבת ראשונה ושבת שניה חללו ואם כן היה בשנה ראשונה בראש חדש אייר כי במרה ניתן להם השבת. וכן מביא בילקוט בשם ספרי זוטא שמעשה דמקושש היה בא' לחדש אייר (שהיה בשבת כמ"ש במכלתא בשלח) ואם כן גם מעשה דמגדף היה קודם מתן תורה. וצריך לומר דסבירא ליה כמאן דאמר שבמרה נצטוו על הדינים וכמ"ש בסנהדרין (דף נו:) אר"נ וכולי לא נצרכה אלא לעדה ועדים והתראה ואם כן ידעו דיני התראה, דאי לאו כן מאי פליגי בסנהדרין (דף פ) אם מקושש הוראת שעה היה משום דלא התרו בו באיזה מיתה, וע"כ שנהג דין התראה. והנה יקשה לר' נחמיה דיליף חבישה ממגדף וסבירא ליה דלא היה הוראת שעה והא לא אתרי ביה דהא לא ידעו כלל אם חייב מיתה והא צריך שיתיר עצמו למיתה. ומזה ראיה לדעת הרמב"ם דמגדף אינו צריך התראה. אבל לדעת הראב"ד שנראה דעתו (פרק כ מהלכות עדות הלכה ב) דסבירא ליה דצריך התראה [וכן נראה מדברי רש"י בחומש על פסוק "ונשא חטאו"] צריך לומר כמ"ש למעלה שהספק היה משום שנתגייר כנ"ל. ואם כן בעת שחטא היה חייב מיתה ממה נפשך, אם כבן נח, אם כישראל, דר' יהודה סתמא דספרא סבירא ליה בסנהדרין דאדם הראשון הוזהר על ברכת השם, ואף שבן נח אינו צריך התראה, כיון שנסתפקו אם דינו כבן נח או כישראל התרו בו ממה נפשך. [רק מה שלר"י צריך להתרות באיזה מיתה ומצד

זה היה הוראת שעה כמ"ש בסנהדרין דף עח]. אולם מלשון הספרא שכתב השם במפורש ששמע בסיני וכן ממה שאמר שאמרו לו "איש על דגלו באותות", וכן הוא גם בתרגום יונתן בן עוזיאל מוקשה. וצריך לומר דהספרא יסבר שמעשה דמקושש היה אחר כך וכן כתבו התוס' בבבא בתרא (דף קיט: ד"ה אפילו קטנה) שמעשה דמקושש היה אחר מעשה מרגלים ויתר דברי הספרא מובנים ואין להאריך יותר.

סימן רלח

הוצא את המקלל אל מחוץ למחנה: פירשו בסנהדרין (דף מב:) חוץ לג' מחנות, דמשה הוי יתיב במחנה לויה ואחר כך אמר "אל בני ישראל..ויוציאו אל מחוץ למחנה" שהוציאו אותו גם ממחנה שלהם שהיא מחנה ישראל. כן פירש רב פפא. ועיין שם עוד ועיין מה שכתבנו ויקרא (סימן רלד). והנה גם במקושש אמר "ויוציאו אותו כל העדה אל מחוץ למחנה" והרא"ם שם הקשה הלא נילף ממקלל. ונראה שדנו את המקלל תחלה ונשארו הבית דין קבועים חוץ למחנה לדון את המקושש אחר כך וכמו שכתוב שם "ויקריבו אותו אל משה ואל אהרן ואל כל העדה" ופירש ר' חני משום ר"א בספרי שם שבבית המדרש היו יושבים כי היו מקובצים משה והסנהדרין מדין המקלל [שלא יכלו לדין שניהם כאחד כנ"ל (סימן רלז)], ובזה אמר בסנהדרין שם דאי נפיק בית דין ויתיב חוץ לשלש מחנות עבדינן בית הסקילה חוץ לבית דין וכולי. ועיין ברמב"ם (פרק יב מהלכ' סנהדרין סוף הלכה ג) ובלחם משנה שם דשיעור זה היה גם כן כמרחק ג' מחנות וזה נלמד ממקושש, וז"ש בספרי שם "ויוציאו אותו" – מלמד שכל חייבי מיתות נהרגים חוץ לבית דין, והוא לימוד אחר שלא נלמד ממקלל, ודו"ק.

סימן רלט

וסמכו כל השומעים: לשון "השומעים" היא העדים ששמעו הגידוף מפיו. וממה שכתב "כל השומעים" מרבה אף הדיינים ששמעו הגידוף מפי העדים (כנ"ל סימן רלו). ומ"ש "וסמכו את ידיהם" היינו שיסמך כל אחד בפני עצמו כמו שהיא בכל הסמיכות, דחמשה שהביאו זבח כל אחד סומך ומסתלק, וכמ"ש ויקרא (סימן רמט), וכן הוא מן הסברה שאי אפשר שיסמכו כל הסנהדרין בפעם אחת. וכן כתב הרמב"ם (ספ"ב מה' עכו"ם) העדים והדיינים סומכים את ידיהם אחד אחד רוצה לומר שזה

מה שכתוב ידי כל אחד ואחד. ולחנם תמה בכסף משנה שם, עיי"ש. ומפרש טעם הסמיכה הזאת [שאינה בשום חייבי מיתה] מפני שמה שהוכרחו העדים לשמוע ולהזכיר הגידוף שנית והדיינים לשמעו הוא עון ונאצה, נותנים העון עליו כמו על השעיר המשתלח.

סימן רמ

ורגמו אותו: היה לו לומר "ורגמוהו", בכינוי, ומבואר בכל הספר שכל מקום שכתוב מלת "אותו" בא לדייק, רק אותו, ולא כסותו. ומ"ש "כל העדה" פירשוהו העדים במעמד העדה, ומובא בספרי שלח (פסקא א קיד) וסהנדרין (דף מה), וכבר התבאר בפ' קדושים (סימן צא).

סימן רמא

ואל בני ישראל תדבר לאמר: מה שהוסיף מלת "לאמר" בא ללמד שהוא מצוה לדורות, שכן אומר במלכתא (בשלח פ"א) ר' שמעון בר יוחאי אומר כל מקום שהוא אומר "לאמר" "ואמרת אליהם" הרי זה לדורות, וכל מקום שאינו אומר "לאמר" הרי זה לשעה, ורבי חולק עליו, ודעת הספרא כר' שמעון. וכן אמר בספרי (פנחס פסקא קלד) "ואל בני ישראל תדבר לאמר" אין לי אלא לשעה. לדורות מנין? ת"ל "תדבר לאמר". ולדעת הרמב"ם דסבירא ליה דמגדף אינו צריך התראה בא ללמד שגם מעשה דמגדף שהיה בלא התראה לא היה הוראת שעה, רק כן יהא מנהג לדורות להמיתו בלא התראה.

סימן רמב

כל מקום שכפל שם "איש" בא על הכללות ומרבה עכו"ם. ובסנהדרין (דף נו) אמר דאתיא לר' מאיר דסבירא ליה דישראל חייב על הכינוים ומרבה גם לעכו"ם. וכב בארתי בפ' קדושים (סימן ??) דרוש זה אליבא דר' יוסי, עיי"ש. וכפי הנראה יותר שהספרא קאי כר' מיישא אליבא דרבנן וכשיטת התוס' דלדידהו אצטריך "איש איש", עיי"ש והבן.

סימן רמג

כי יקלל אלקיו...ונוקב שם וכולי: לדעת ר' מאיר כפל דבריו לרבות את הכינוים ושיעורו: בין המקלל אלקיו בין ונקב שם המפורש, מות יומת. ולדעת רבנן המאמר

מחולק: מקלל אלקיו בכינוים – נושא חטאו, היינו כרת. ונוקב השם, יומת. ומובא בסנהדרין (דף נו) ובשבועות (דף לו). ור' יהודה פי' ש"נשא חטאו" היינו כרת, דגמרינן ממ"ש בפסח שני "חטאו ישא". והמעיין בסוגיא דפסחים (דף צג) יראה דרבי סבירא ליה דמגדף היינו מברך השם (וכתיב כרת בגופיה) ולמד פסח שני ממגדף ושם מבואר (דף צא:) בשיטת הגמ' דר' יהודה סובר כרבי, עיי"ש. ולפי זה צריך להגיה הספרא מה נשיאת חטא האמור כאן – כרת, אף שם – כרת. ועל פי מ"ש התוס' שם (דף צה: ד"ה טעון לינה) ושמא כיון דתשלומי דראשון הוא משמע דסבירא ליה דר' יהודה דספרי דאמר דפסח שני אין טעון לינה סבירא ליה דתשלומי דראשון הוא, ודלא כרבי. וצריך לומר דתרי תנאי אליבא דר' יהודה ובזה יש לקיים גירסת הספרא, ואכמ"ל יותר.

סימן רמד

רגם ירגמו בו: בכל מקום כתוב "ירגמו אותו" וכאן שינה לכתוב מלת "בו" שזה מורה על הרגימה באיבה ובמשטמה לנקום בו שזה ענין נפשי מצוין במלת "בו". וז"ש יהיו כבעלי דבב לו ובזה רמז הסמיכה שלא פורש לדורות שזה כמניחים אשמת העם על ראשו. וכן (דברי הימים ב י, יח) "ורגמו בו אבן" ר"ל באיבה ובנקמה. ומ"ש גר זה הגר וכולי התפרש בפר' אחרי (סימן ??). והגם שעיקר הלימוד ממ"ש "הגר הגר" סמך על כ"ף הדמיון, "כגר" "כאזרח", ואם כן שני השמות שוים שאינם שם זכר דוקא. ומ"ש "בנקבו שם" שמיותר דרש ר' מנחם בר' יוסי שהוא מאמר כולל לכל קללה כיוצא בו שצריך שיהיה בשם. ומובא (סנהדרין סו, שבועות לו). ועיין מה שכתבנו בזה בפר' קדושים (סימן ??).

סימן רמה

ואיש כי יכה כל נפש אדם: כבר אמר בפר' משפטים "מכה איש ומת מות יומת", ופירשו חז"ל דממה שכתוב כאן "איש כי יכה" יש לפרשו דוקא כשהמכה איש ולא אשה ולכן אמר "מכה איש", כל מכה. וממה שכתב "מכה איש" יש לפרש דוקא מכה איש ולא מכה אשה וקטן, לכן אמר כאן "מכה נפש". ובכלל "מכה נפש" הוא גם הנפל, לכן אמר "מכה איש" רצונו לומר יש ונמצא ראוי להתקיים, לא נפל. ובמכלתא

פר' משפטים התבאר הדבר בפרטיות יותר, עיי"ש. ומובא בסנהדרין (דף פד:). וכל זה מיוסד על הגדרים שבארנו במלת "איש" בסדר ויקרא (סימן י), עיי"ש.

סימן רמו

כי יכה כל נפש: סתמא זו כר' יהודה בן בתירה דסובר בבבא קמא (דף יא ודף כו) וסנהדרין (דף עח) בהכהו עשרה בני אדם בזה אחר זה האחרון חייב. וכמו דתני תנא קמיה דרב ששת בסנהדרין (שם) שהוא הברייתא דפה שאוקמא כר' יהודה בן בתירה. ונראה דסבירא ליה שלשון "נפש" משמע כל הנפש, וכשהוסיף מלת "כל" מרבה אפילו מקצתו ור' יהודה סתמא דספרא לשיטתו שדרש כעין זה בבכורות (דף ג) "בכור" – כולה בכור, "וכל בכור" – מקצתו. וכן במנחות (דף יא:) גבי "כל הלבונה". ועיין בתוס' שם, ואכמ"ל. ומ"ש עד שיכה כל נפש מחק בקרבן אהרן.

סימן רמז

ומכה נפש בהמה ישלמנה: לא נמצא פעל "שלם" בכינוי על הדבר שגרם התשלומין בשום מקום לבד פה [שמה שכתוב באיוב (איוב לד, לג) "המעמך ישלמנה" הכינוי מוסב על התשלומין] והוא זרות בלשון שאין משלמין הדבר עצמו רק תמורתו. ועל כן דרש ר' אמי בבבא קמא (דף י) אל תקרא ישלמנה אלא ישלימנה, כמ"ש התוס' שם. ומשיב בספרא שאם יאמר "ישלם" נטעה לפרש המכה נפש (ר"ל המכה נפש אדם, הכאה בלא מיתה) בהמה ישלם, פירוש: ישלם בהמה. על כן אמר "ישלמנה" בכינוי, שנדע שמוסב על הבהמה.

סימן רמח

אשר יתן מום בעמיתו כאשר עשה כן יעשה לו: ואמר שנית "כאשר יתן מום...כן ינתן בו" והוא לשון כפול. ופירשו חז"ל מפני שלשון "מום" במובנו המדויק בא על חסרון אבר ובמובן הרחב בא גם על חסרון הגיוני כמו "אז תשא פניך ממום" (איוב י"א:ט"ו), "ומוכיח לרשע מומו" (משלי ט':ז') שקורא הכלימה והנטיה מהראוי בשם "מום". וכן בין המומים הפוסלים באדם יש דברים שאינם חסרון ניכר רק שהם נגד כבוד האדם וצורתו הנכבדה כמו השיכור והשוטה. ואם כן בפסוק השני שתפס לשון "נתינה" מדבר במום גמור ופה שאמר "כאשר עשה" מרבה כל מום ובושה וכלימה שעשה לו.

וממ"ש "כאשר עשה כן יעשה" מרבה כל מיני עשיות אף על ידי אמצעי כמו בלוח בטימיסמירין. ובירושלמי גורס ובטומוס שהוא מטפחת. וכן אם אחזו בחמה כמ"ש בסנהדרין (דף עז). ומ"ש השיך בו את הנחש סתמא כר' יהודה (במשנה שם דף עו). ומ"ש במשנה ו יכול אפילו אמר וכולי מפני שלא עשה מעשה ודייק ממה שכתב "אשר יתן מום", ולא הגורם.

סימן רמט

כן ינתן בו: חז"ל בב"ק (דף פד) בררו בכמה ראיות שאי אפשר לעשות עונש הזה כפשוטו, עיי"ש באורך. וכן באר הראב"ע פר' שמות בשם הגאון בויכוחו עם בן זוטא. ופירוש הכתוב, שלפי שורת הדין הוא ראוי שיעשה לו כמו שעשה לחבירו, וכן הוא בדיני שמים, אמנם כיון שבדיני אדם אי אפשר למוד שיעשה בעין החובל כמו שנעשה ממש בעין הנחבל אם חסר לו שליש עינו, ואי אפשר למוד שיהיה הצער שוה, שזה תלוי לפי תכונת האנשים שטבעיהם משונים ויש שאין מרגיש בכאב ויש שכאב קטן יגרם לו מיתה, ולכן יפדה את עצמו בממון. וזה באר הכתוב במקום אחר במה שכתב "ולא תקחו כופר לנפש רוצח אשר הוא רשע למות" שמשמע שבעונש אחר מועיל כופר, שלכן האריך ואמר "אשר הוא רשע למות" לבאר שאם לא היה רשע למות היה מועיל כופר כמו שמועיל בראשי אברים הגם ששורת הדין היה שיהיה עין ממש. והספרא פירש שלכן כפל דין מכה בהמה. והפסוק (פס' יח) "ומכה נפש בהמה" בא שלא במקומו, שתחלה היה לבאר דיני מכה אדם שמכה נפש יומת ומכה אבר יענש ואחר כך יאמר "ומכה בהמה ישלמנה", ואם כן מה שכתב בתחלה "ומכה נפש בהמה" מיותר. ועל כרחך הפסיק להורות שמעתה מדבר בעונש ממון, שבבהמה אף מכה נפשה די בממון ובאדם אם נותן בו מום ישלם ממון. ומה שכתב "שבר תחת שבר" דומה למה שכתב במכה בהמה ישלמנה "נפש תחת נפש" שפירושו דמי נפש [וכל זה מובא בכתובות (דף לה) ובב"ק (דף פג:). ועיין בתוס' שם ובמה שכתבנו מתוקן הכל] ובגמ' שם אומר מאי אם נפשך לומר? תו קא קשיא ליה לתנא מה חזית דילפית ממכה בהמה, ליליף ממכה אדם רוצה לומר הלא יש לומר שהכתוב סדר תחלה ההבדל בין אדם ובהמה במכה נפש – באדם ימות ובבהמה ישלם, ואחר כך סדר שנית ההבדל

בין עשה חבורה באדם - יעשה לו חבורה, ובבהמה - ממון. ומה שכתב שנית "ומכה בהמה" מדבר בחובל בבהמה ודנים אדם מאדם רוצה לומר כמו שבהמית אדם אין מועיל ממון, כן בחובל. לכן מביא הלימוד ממה שכתב "לא תקחו כופר לנפש רוצח" שמשם מבואר דבחובל בחבירו מועיל כופר והגם שמשם נוכל לומר אי בעי עינא ניתיב ואי בעי דמי עינא ניתיב, מבואר שדומה למכה בהמה לתשלומין ונלמד מכאן שפירושו רק דמי עיבן(??), כן פירשו בגמ'. ופסוק זה כתוב במשפטים - "ואם אסון יהיה ונתת נפש תחת נפש עין תחת עין". ובפ' שופטים גבי עדים זוממין - "ולא תחוס עיניך נפש בנפש עין בעין". ולר' שמעון, דקיימא לן כוותיה בנתכוין להרוג את זה והרג את זה פטור, מה שכתוב "ונתת נפש תחת נפש" פירושו ממון (ובזה מדוקדק לשון "ונתת") ודומה עם "עין תחת עין". ובב"ק (דף פד) מביא עוד שר' ישמעאל דייק כפל הלשון "כן יעשה לו..כן ינתן בו" שמיותר, ומפרש שר"ל מן הדין ראוי שכן יעשה לו ממש אבל כיון שזה אי אפשר לכן כן ינתן בו, ואין נתינה אלא ממון, ר"ל שנמצא "נתינה" שאחריו בי"ת על נתינת הדת והדין - "להנתן דת בכל מדינה" "ותנתן דת בשושן" ר"ל שיחרצו כן פסק דינו.

סימן רנ

בכה בהמה: מה שכתב עוד הפעם "מכה בהמה" רוצה לומר אף שלא הרג אותה, כי "מכה" סתם היא הכאה לבד מדהוצרך לומר "מכה איש ומת". וכן "מכה אדם" פירושו הכאה לבד, ויצויר במכה אביו ואמו. והגם שכבר אמר "מכה אביו ואמו מות יומת" בא ללמד שאפילו על אחת מהן חייב מיתה [וזה לשיטת ר' יאשיה קדושים (סימן קא)]. ובא שנית מכה בהמה להיקש שמכה אב ואם אינו חייב עד שיעשה בהם חבורה ועד שיהיו בחיים כמו מכה בהמה ורצונו לומר תחלה באר שיש הבדל בין בהמה לאדם בהורג אותם ואחר כך באר שיצויר הבדל זה גם בחבל, שבאדם יומת החייב והוא בן החובל באביו. ועיין בסנהדרין (דף פד:) מה שפלפלו בזה.

סימן רנא

משפט אחד יהיה לכם: לפי הפשט שיהיה שוה לגר ולאזרח. אולם לפי זה היה לו לומר "משפט אחד לגר ולאזרח" כמ"ש בכמה מקומות וממה שחלק המאמר לשנים

מבואר שהם ב' דברים: (א) שיהיה משפט אחד כולל לכל מה שכתוב למעלה שדבר מדיני נפשות – מקלל ומכה אדם, ומדיני ממונות – חובל בחברו ומכה בהמה. יתאחדו במשפטם לחקור ולדרוש היטב. ופירש שלא תאמר שגם לענין זה שוים שצריך עשרים ושלש תלמוד לומר "עין תחת עין", נראה פירושו שזה שצריך דרישה וחקירה למד ממה שכתוב בעדים זוממין (דברים יט) "ודרשו השופטים היטב והנה עד שקר העד..ולא תחוס עיניך נפש בנפש עין בעין.." הרי השוה שבין נפש בנפש שהם דיני נפשות ובין עין בעין שהם דיני ממונות צריך דרישה וחקירה כמו שכתוב "ודרשו היטב". ועל זה אמר גם כאן שחשב דיני נפשות ודיני ממונות במה שכתב "עין תחת עין..משפט אחד יהיה" ולא נוכל ללמוד מזה לענין שיצטרך עשרים ושלש. ויותר נכון להגיה ת"ל עין בעין ריבה וכיוון להפסוק דשם, והבן.

סימן רנב

ויוציאו את המקלל פירושו חוץ לג' מחנות כנ"ל (סימן רלח). ומ"ש "וירגמו אותו" ולא כסותו כנ"ל (סימן רמ). ומ"ש "אבן" מלמד.. התבאר בפר' קדושים (סימן צב). ומ"ש "ובני ישראל עשו כאשר צוה" היינו בשאר דברים שלא נזכרו פה – לסמוך ידיהם ולדחיה ולא תלין שנוהג במגדף. ועיין בסנהדרין (דף מג).

בהר

סימן א

וידבר ה'..בהר סיני: הנה בזבחים (דף קטו:) פליגי ר' ישמעאל ור' עקיבא. שר' ישמעאל סבירא ליה דכללות נאמרו בסיני ופרטות באהל מועד. ור' עקיבא סבירא ליה דכללות ופרטות נאמרו בסיני, ונשנו באהל מועד, ונשתלשלו בערבות מואב. טעמם, דמצאנו מצות רבות שנאמרו בסיני, ומצות שנאמרו באהל מועד (כמו כל ספר תורת כהנים), ומצות שנאמרו בערבות מואב (כמו בפ' מסעי וכל ספר משנה תורה), ומצות שנאמרו בשנים או שלשה מקומות. ודעת ר' ישמעאל שבסיני נאמרו רק הכללים ודעת ר' עקיבא שנאמרו שלשה פעמים. ובסוף פר' הקרבנות (בפ' צו) (ויקרא ז, לז-לח) סיים "זאת התורה לעולה...אשר צוה ה' את משה **בהר סיני**..ביום צוותו..להקריב..**במדבר סיני**". ופירושו לר' ישמעאל, שכללות הקרבנות צוה "בהר

סיני" וזאת התורה בפרטיו נאמר "במדבר סיני", דהיינו באהל מועד. ודעת ר' עקיבא שפירושו שנאמרו בהר סיני למשה ונשנה במדבר סיני לאמרה לישראל בשעתה, וכן דעת הספרא שם כר' עקיבא כמו שבארנו שם. ובסוף התוכחה (ויקרא כו, מו) סיים "אלה החוקים..אשר נתן ה'..בהר סיני" וכן סיים בסוף הספר ואמר בספרא (בחקתי סוף פרק ח וסוף הספר) מלמד שכולם נתנו בכל דקדוקיהם מסיני, וזה כשיטת ר' עקיבא. אולם משם לא נוכל להכריע, כי יש לפרשו שמצוות אלה נאמרו בסיני כמו כמה מצוות שנצרכו אז בשעתן ועל כן נאמרו בכל פרטיהם, כי נהגו תיכף. או שנפרש שמה שכתוב שצוה אותם בהר סיני היינו כלליהם נאמרו בסיני ופרטיהם באהל מועד. והספרא מכריע זה ביחוד ממצות שמיטה שמצוה זו נאמרה בכללות בהר סיני (בפר' משפטים) "והשביעית תשמטנה ונטשתה", ואם כן יקשה לענין מה אמר פה שנאמרה בהר סיני? אם מפני שהיה מצוה לשעתה כמצוות שנאמרו בכל פרטיהם מפני שנצרכו תיכף, על זה שואל מה ענין שמיטה אצל הר סיני?, הלא לא התחייבו בה עד לאחר כ"א שנה שנכנסו לארץ ישראל. ואם ללמד שהכללות נאמרו בסיני, ופירוש מה שכתוב "בהר סיני" ששם נאמרה בכלל, הלא זה נאמר בכל המצות. ועל כרחך בא ללמד שמה שכתב בפ' משפטים "והשביעית תשמטנה" לא נאמרה בכלל לבד רק אמרה בכל הפרטים והדקדוקים כמו שנכתב פה וחזר ואמר בסוף הענין שהוא הדין שכל המצות היו כן, אף שלא הוצרכו לשעתן, ונלמדו ממ"ש כן בשמיטה. ובמה שכתבנו נסתלק כל מה שהקשו הרא"ם והקרבן אהרן במשנה זו וקרוב לזה ברמב"ן. ועיין עוד ברמב"ן דברים ערבים על סידור הפרשיות, צוף דבר אמרי נועם.

סימן ב

כי תבואו אל הארץ: ממה שכתב "הארץ", בה"א, היינו ארץ הידועה ולא ארץ סיחון ועוג שלא ידעו בעת ההוא שיכבשוה. וממה שכתב "אשר אני נותן" מיעט ארץ עמון ומואב, וכבר נתבאר זה בפר' מצורע (סימן עד), עיי"ש. וממ"ש "שדך" ו"כרמך" היינו אחר שכל אחד מכיר את חלקו. ובמכלתא (פר' בא) הרי שהיו עשר משפחות לבית אב וכולי, משמע שהבית אב הוא השורש הראשון והמשפחות הם תחתיו, וכאן משמע בהפך – שהבתי אבות הם תחת המשפחות? אך כבר בארתי בפירושי שם

שיש משפחות עליונות והם קודמים להבתי אבות ולפיהן השקיף בחלוקת הארץ, עיי"ש. ובין למאן דאמר לשבטים אפליג ובין אם לקרקפתא דגברי אפליג, החלוקה האחרונה היה לכל אחד ביחוד כמו שכתבנו בזה בפירושנו (יהושע ??). ומ"ש במשנה ג מבואר.

סימן ג

ושבתה הארץ..שדך לא תזרע: מפרש שמה שכתב "ושבתה הארץ" אינו שביתה כוללת שתשבות מכל מלאכה שעושין בקרקע, רק שתשבות מזריעת השדות ומלאכת הכרמים. וכבר בארנו בפר' קדושים (סימן מח) שהוכיחו ממה שכתוב "שדך לא תזרע כלאים", שאינו מקפיד על הזריעה דוקא רק שלא ימצא כלאים בשדהו בכל אופן. ובארנו שם שזה נשמע ממה שלא הקדים את הפעל – 'לא תזרע שדך', שמבואר שאינו מקפיד על הפעל. וכן ממה ששֵם "שדך" מיותר, עיי"ש. וכן ממה שכתוב כאן "שדך לא תזרע" ולא אמר "לא תזרע שדך" וגם ששֵם "שדך" מיותר מבואר שעיקר הקפידא על מלאכת השדה ופעל "תזרע" בא רק לדוגמא לאסור כל מלאכה הדומה לזריעה. ועל יסוד זה הוציא במשנה ג' ד' ה' ו' איסור שאר המלאכות. וכל הפסקא הזאת מובאת במועד קטן (דף ג) ושם אמר שכל זה אסמכתא ומדאורייתא אין אסור רק זריעה וקצירה לבד. וזה מבואר ממה שכתוב "כרמך לא תזמר ואת עבני נזירך לא תבצר", והלא זמירה בכלל זריעה? ובצירה בכלל קצירה? ועל כרחך שרק הני אסר רחמנא, ורק ממה שלא אמר "לא תזרע שדך", שבמקום אחר יכוין בזה על כלל המלאכות, השאיר סמך לחכמים לגזור כפי חכמתם ושלא יהיה גזרתם מתנגדת אל המבואר בכתוב. וכמ"ש באילת השחר (כלל רלו) שזה ענין האסמכתות, עיי"ש. ובגמ' שם גריס (במשנה ד) מנין לניכוש ולעידור וכסוח. ומ"ש בברייתא דפה חריש ועידור רוצה לומר חורש בכלי חרישה, ועידור חופר בכלי ברזל. וכן לשון הרמב"ם (בה"ד) החופר או החורש לצורך הקרקע, מה שכתב "לצורך הקרקע" נראה שבא לישב מה שהקשה רש"י ממה דמתיר אחר כך עידור ולשיטתו היינו בעודר לצורך הגפן לבד סביב האילן. ומ"ש (במשנה ה) אין מזבלין פירושו, מניחים זבל בעיקר האילן. ומ"ש מפרקין היינו אבנים שבעיקר. והרמב"ם ור"ש פירשו אין מפרקים העלין והבדים

היבשים, וכן משמע מגירסא דפה אין מעשנים בעלים. ומקרסמין היינו זימור. מזרדין, חותך ענפים לחם ויבשים. ומפסגים סומכים האילן שהוא רענן יותר מדאי. ומ"ש (במשנה ו) יכול לא יקשקש היינו עידור שתחת הזית, ועיין בגמ' שם.

סימן ד

שש שנים תזרע שדך: פירשוהו בספרא דהאי קרא שמיותר בא ללמד שלא יוחשב למנין שני שמיטה רק שנים שמותרים בזריעה וזמירה, לא שנת היובל. וכבר אמר בנדרים (דף סא) שזה דלא כר' יהודה שלדידיה שנת היובל עולה מן המנין ומדבר ברוב השנים.

סימן ה

ואספת את תבואתה: היה לו לומר "תבואתו", ששדה וכרם לשון זכר. או "תבואתם", וגם הוא מיותר. ופירשו חז"ל שרוצה לומר תבואת הזריעה (שהזריעה היא שם מופשט נקביי) ומלמד שלפעמים אם נזרע בששית תוכל לאסוף בשביעית כגון במינים אלה שאין נלקטים כאחת ואי אפשר לילך בהם בתר לקיטה כמו שמפרש בראש השנה (דף יג). ובכל זאת דוקא אם נשרש הזרע, שאי לאו כן הוא שייך לשביעית, שאז נשרש והרי אמר "שש שנים..ושש שנים" לדייק רק שש שנים תאסוף, לא שבע. [עיין בירושלמי (פרק ב דשביעית) הביא ברייתא זאת ומש"ש]. ועיין בתוס' בראש השנה שם מה שהקשו על ברייתא זו וכפי הנראה ר' יונתן בן יוסף חולק על דרוש הנזכר ודייק מלשון "תבואתה" דהיינו שהביאה שליש, שכבר בארתי בפר' קדושים (סימן סט) שיש הבדל בין "יבול" ובין "תבואה". שלשון "תבואה" לא נאמר רק על תבואה נגמרת והוא משהביאה שליש שזורעים אותה ומצמחת, וכמ"ש בירושלמי (פרק ב דשביעית) על "עשר תעשר את כל תבואת זרעך". וכן בירושלמי (פרק א דמעשרות ופרק א דחלה). ולכן אמר בספרא שאין פודין רבעי עד שהביא שליש ממה שכתוב "להוסיף לכם תבואתו". וכן לקמן (פרק א משנה י) על "תהיה כל תבואתה לאכול". במה שכתבנו תמצא תשובה על מה שהקשו בתוס' על שמואל שאמר הכל הולך אחר גמר פרי, וכוותיה קיימא לן להלכה. והוא דלא כמאן, דבין ר' שמעון שזורי בין רבנן מודי דאזלינן בתר השרשה והניחו בתימה. והכסף משנה

(פרק ד מה' שמיאה ויובל הלכה יא) כתב דודאי ראה שמואל איזה תנא דלא אזיל בתר השרשה, ולמה שכתבנו שמואל סמך על ברייתא זו. והנה ברייתא זו כלשונה מובאת בירושלמי (פרק בתרא דמעשרות) [ולא כקרבן אהרן שהגיה כאן כנוסח הגמ'] לבד בבלי ראש השנה (דף יג) איתא ר' יונתן בן יוסף אמר "ועשתה את התבואה לשלש שנים" אל תקרי "לשלש" אלא "לשליש" (ולמד מזה שהתבואה והזיתים משהביאו שליש). ומקשה, והא מבעיא ליה לגופיה?. ומשני, כתוב קרא אחרינא "וזרעתם את השנה השמינית ואכלתם מן התבואה ישן עד השנה התשיעית". והנה זה רחוק מאד להוציא הכתוב ולעוותו, תחת "לשלש השנים" "לשליש", ולפרש שליש תבואה?! ולדעתי דייק זה מפשט הכתוב על פי מה שאמרו בספרא (פרק ד משנה ו) "לשלש השנים" – לששית ולשביעית ולמוצאי שביעית. דבר אחר לשביעית וליובל ולמוצאי יובל. רצונו לומר כי הלא במוצאי יובל יצטרך ד' שנים וסבירא ליה לר' יונתן בן יוסף שהכתוב כולל שתיהם. שבשאר שני שבוע יצוה ברכה בששית – לששית ולשביעית ולמוצאי שביעית, ובשנת היובל יהיה נס אחר שיזרעו לפני ראש השנה ותביא שליש בששית. ואז יהיה מותר לאספה בשביעית, ותבואה זו תהיה גם כן "לשלש השנים" שהם שביעית ויובל ומוצאי יובל. וז"ש אל תקרי "לשלש" אלא "לשליש" רוצה לומר אי אפשר שתקרא לשלוש השנים רק אם תאמר שדי אם גדלה התבואה שליש, שאז מותר לאספה בשביעית ויצויר תמיד לשלש השנים כי גם בשנת היובל תעשה התבואה (שהיא מה שהביאה שליש בששית) לג' שנים כי יאספו אותה בשביעית. אבל אם תאמר שתבואה שגדלה שליש בששית אין לאספה שביעית, אם כן בשנת היובל יצטרך ברכה לד' שנים. ויתר דברי הגמ' שם יתבאר לקמן (סימן לח).

סימן ו

ובשנה השביעית: כבר בארתי (באילת השחר כלל פד) שיש הבדל בין "ובשביעית" ובין "בשנה השביעית", שכל מקום שיאמר "שנה" חשבינן לשנות עולם. וגם למדו בראש השנה (דף י) דשלשים יום בשנה חשיב שנה. ומזה למד לבנות שוח שנחנטו קודם ראש השנה של שביעית, חשיבי משנת השמיטה (ושביעית שלהם שנה שניה לשמיטה) וכמ"ש במשנה פרק ה דשביעית ובראש השנה. ורוצה לומר שאם היה

אומר "ובשביעית" הייתי אומר דאזלינן בתר שנה דידיה שלא כלה עד שמינית ואינו נחשב כפירות שביעית. אבל כשכתוב "בשנה השביעית" כלתה השנה בראש השנה. מ"ש לא אמרו אלא בבנות שוח מפרש בירושלמי משום דיש מקומות שעושות בשנה אחת.

סימן ז

שבת שבתון יהיה לארץ שבת לה': לשון "שבת" לא נמצא רק בשבת בראשית וביום הכפורים (כי בכל המועדים אמר "שבתון"). וגם ביום הכפורים אמר "שבת שבתון הוא לכם". ולשון "שבת לה' " לא נמצא רק בשבת ובשמיטה כי הם עדות לה' ששבת בשביעי ומודיעים חידוש העולם. כי אחר שהיה הציוי במצות שבת למען ינוח שורך וחמורך וכל אשר לך היה ראוי שתנוח גם הארץ ולא תגדל פירותיה ביום השבת. אך עולם כמנהגו נוהג, והטבע ת?יגע ותעבד כדרכה, ועל כן בחר שמיטת הארץ אחת לשבעה שנים להשלים בהם שביתת השבתות של ששת השנים. ומזה הטעם הסמיך בפר' משפטים ציווי שבת אל אזהרת שמיטה כי שנת השמיטה באה להשלים שביתת השבתות. וזהו שכתוב "שש שנים תזרע שדך..ובשנה השביעית שבת שבתון יהיה לארץ" רוצה לומר אחר ששש שנים רצופים תזרע ותאסף והארץ לא תשבת בשבת, לכן בשנה השביעית "שבת שבתון", להשלים שבתות השש שנים. ומפ' "שבת לה' " דייקא, הוא שבת בראשית אשר בו שבת וינפש, ועל זה אמר בתוכחה "כל ימי השמה תשבת את אשר לא שבתה בשבתותיכם" רוצה לומר בשבת בראשית של השש שנים. וידוע ששם "יום" הונח על סיבוב השמש בכל מעת לעת פעם אחת ממזרח למערב, וידוע שתנועות השמש העצמיית ממערב למזרח תסבב בכל שנה, ואם כן יש שני מיני ימים: יום של היקף היומי ויום של היקף השנתיי (שגם על השנה בא לשון "ימים" – "ימים תהיה גאולתו"). כי בשנה משלמת גם כן היקף הגלגל והם הנקראים "ימי הארץ" כמו שכתוב "עוד כל ימי הארץ". כי ימי האדם נחשבים בסיבוב הגלגל ממזרח למערב, וימי הארץ נחשבים בהיקף תהלוכות השמש בגלגלה ממערב למזרח. והנה ימי האדם יתקבצו לשנה כשתשלים ההיקף השנתיי בשס"ה ימים, וימי הארץ נחשבים לשנה בחמשים שנה שנקרא "עולם" כמו שכתוב "ועבדו לעולם". ועל זה

שדות חוזרות לבעליהם וגאולה תתנו לארץ. ורמז זה במה שכתב "יובל היא שנת החמשים שנה תהיה לכם" ר"ל החמשים שנה בכללות יוחשבו שנה לשנות הארץ. וימי האדם קודם המבול היו ק"כ שנה כמ"ש "והיו ימיו מאה ועשרים שנה" וכן יהיה שנות הארץ כמו שאמרו חז"ל שית אלפי שני הוה עלמא וחד חריב – בששת אלפים שנה יהיו ק"כ יובלות ואז יהיה "שמיטה" הנרמזת לשבת בראשית בימים של הקב"ה כמ"ש יומו של הקב"ה אלף שנים. וז"ש כשם שנאמר בשבת בראשית וכולי, ועיין ברמב"ן. ומ"ש "שדך.." – כל מלאכה וכולי כבר התבאר (בסימן ג) שהוא אסמכתא.

סימן ח

את ספיח קצירך: כתב הרמב"ם (הל' שביעית שמיטה ויובל פרק ד) כל שתוציא הארץ בשנה שביעית בין מן הזרע שנפל בה מקודם שביעית, בין מן העיקרים שנקצרו מקודם וחזרו ועשו, ושניהם נקראים ספיח, בין העשבים והירקות שעלו מאליהם ואין להם זרע – הכל מותר לאכלו מן התורה שנאמר "והיתה שבת הארץ לכם לאכלה". ואפילו שדה שנטייבה בשביעית וצמחה – פירותיה מותרים באכילה. וזה שנאמר "את ספיח קצירך לא תקצור", שלא יקצר כדרך שקצר בכל השנה ואם קצר כדרך הקוצרים לוקה וכולי ומדברי סופרים שיהו כל הספיחים אסורים באכילה ולמה גזרו עליהם? מפני עוברי עבירה שלא ילך ויזרע תבואה וקטניות וזרעונה גינה בסתר וכולי הא למדת שאין אוכלים מפירות שביעית אלא מפירות האילנות והעשבים שאין זורעים אותם וכולי. ולפי שיטה זו כן פירוש הספרא, שבאמת מה שכתוב "ספיח קצירך לא תקצור" היינו רק שלא יקצר הרבה בפעם אחד כדרך הקוצרים, ורק על הקצירה הזהיר, לא על אכילה, דהא אמר "והיתה שבת הארץ לכם לאכלה". ולפי זה מה שכתב "ענבי נזירך" משמע מפשוטו שהוא כמו "ספיח קצירך", וכן כתב הרמב"ן שהגפן שלא עבד אותו ולא זמרו נקרא "נזיר" כי הזירו והפרישו כאילו אינו שלו, וכן תרגם אונקלוס שבקך, רצונו לומר שהנחתו לשמיר ולשית. ומ"ש מן השמור אין אתה בוצר פירושו שלא תבצר בעודו שמור רק תפקירנו ותבצר כדרך שבוצרים את ההפקר, כל אחד מעט מעט. ויש לפרש שדייק זה ממה שכתוב "נזירך", בכינוי, שלא יהיה שלך רק הפקר. ושיטה זו היא שיטת רש"י והר"ש והרמב"ם והרשב"א,

שהשומר פירותיו בשביעית אין הפירות נאסרים רק שרש"י פירש "נזירך" ענבים ששמרת. ומ"ש אתה בוצר מן ההפקר רוצה לומר אחר שתפקירם ואז גם כן תבצור כדרך הבוצרים. ובריייתא זו מובאת בירושלמי (פרק ח דשביעית). וכבר כתבנו בכמה מקומות שענין האמסכתא הוא שדבר שראו חכמים לגזור עליו עיינו ומצאו סמך שלא יהיה מתנגד לדבר שמפורש בתורה בהפך, והראו שמשטחיות לשון הכתוב אין ניגוד לגזירתם. ועל זה אמר שממה שכתב "את ספיח קצירך לא תקצור" יש לפרשו גם כן שלא יקצר כלל ויש סמך לגזרת חכמים בספיחים [ואתיא כרבנן דר' עקיבא לקמן סימן לז, עיי"ש]. אולם במה שכתב "את ענבי נזירך לא תבצר" אין לומר כן כי על ספיחי האילנות לא גזרו. ובזה פירשו לפי האסמכתא דהיינו ענבים המשומרים לא יבצר כלל עד שיפקירם וכל זה פירשוהו לפי האסמכתא. ושוב אמר "לא תבצר" כדרך הבוצרים ר"ל אבל מדין תורה עיקר הפי' לא תקצר כדרך הבוצרים. ור"ת ורבותיו של רש"י סבירא להו דשמור אסור באכילה כמו שכתב ר"ת בספר הישר ביבמות (דף קכב) בסוגיא דעזקה, ותוס' בר"ה (דף ט ד"ה קציר) וסוכה (לט: ד"ה בד"א, ובכמה מקומות). ולדידהו יתפרשו דברי הספרא כפשטם. ויש לכל אחד ראיות וקושיות, ואכמ"ל.

סימן ט

שנת שבתון יהיה לארץ: מאד יפלא למה חזר זה שנית? וכבר מר "שבת שבתון יהיה לארץ"? וגם הלא "שבת שבתון" הוא יותר מ"שבתון" לבד שלכן לא נמצא לשון זה רק בשבת ויום הכפורים, ובכל הימים טובים אמר "שבתון" לבד (כמו שבארנו אמור סימן קפז). ופירשו חז"ל שתחלה מדבר בשמיטה עצמה שהיא "שבת שבתון" מכל מלאכה, ועתה אמר שחוץ מזה יהיה "שנת שבתון" – שכל דבר ישבת כל שנתו, האילנות ששנתם נמשכת עד ט"ו בשבט שהיא ראש השנה לאילנות ישבתו עד סוף שנתם. ועל זה אמר "שנת שבתון" שמוסיף על מה שכתב בתחלה "ובשנה השביעת" ולכן לא אמר בזה "שבת שבתון" כי בכל זאת מותר לעשות מלאכה בגופו של אילן והיא רק שביתה מאכילת הפירות, לא ממלאכה.

סימן י

והיתה שבת הארץ לכם לאכלה: ר"ל לא אסרתי אלא לקצור כדרך הקוצרים שקוצר הרבה ואוסף הביתה אבל בכל זאת מותרים באכילה אם תקוצר מעט ואז כולם שוים בה כמו שכתוב "לך ולעבדך". ודייקו חז"ל מה שכתוב "שבת הארץ" ולא אמר "תבואת הארץ" שזה דוקא אם שבתה הארץ ולא נעשה בה מלאכה ולא מן המשומר. פירוש: שנעבד שדהו ולא שבת, שבית שמאי החמירו בזה, או בית הלל אליבא דר' יהודה. ומ"ש מכאן אמרו היא במשנה ב' פרק ד דשביעית, ועיין מה שכתבנו (בסימן ח).

סימן יא

לכם לאכלה: כבר התבאר (באילת השחר כלל תקצג) שכל מקום שאמר "לכם" ממעט עכו"ם, וכמ"ש בתוספתא (פרק ה דשביעית) שאסור להאכילם לעכו"ם. גם יש לפרשו שבא למעט עכו"ם שקנה קרקע בארץ ישראל וזרעה בשביעית, וכמ"ש הרמב"ם (פרק ד מהל' שמיטה הלכה כט). ובזה נמצא מקור לדברי הרמב"ם אלה אשר הרעיש עליהם בעל כו"פ ואחריו המבי"ט ומהרי"מט. והרמב"ם לא רצה לפרש שאוסר להאכילם לעכו"ם דיסתור מה שכתוב אחרי זה משנה ז' ולתושבך – מן העכו"ם. במה שפרט "לאכלה", ובאמת ילמד להלן שמותר אף שאר תשמישים כמו צביעה והדלקה, פירושו שממעט מנחות ונסכים.

סימן יב

לכם לאכלה לך ולעבדך: בפר' משפטים אמר "והשביעית תשמטנה ונטשתה ואכלו אביוני עמך" משמע רק עניים, וכאן אומר "לך ולעבדך" היינו בעל הבית. ומחלק ר' יהודה בין קודם הביעור שבזה מדבר פה – אז כולם אוכלים. ושם מדבר אחר הביעור – אז לא יאכלו אלא עניים. ופה אמר "ולבהמתך ולחיה.." ושם אמר "ויתרם תאכל חית השדה" והיא לר' יהודה כי פה מדבר קודם שכלה לחיה מן השדה כמו שכתוב "ולבהמתך ולחיה" ושם מדבר כשכלה לחיה מן השדה שאז כלה לבהמתך מן הבית (כמ"ש בפסחים נב , תענית ו , נדה נא) ולכן רק "ואכלו אביוני עמך" ורק "חית השדה". ודעת ר' יוסי דאחד עניים ואחד עשירים אוכלים. כן גרס בספרא והיא מוסכמת עם דעת רש"י והרמב"ן והתוס' והסמ"ג והר"ש שסבירא להו דענין הביעור

הוא רק שיוציאם מרשותו ויפקירם ויכול הוא בעצמו לחזור ולזכות בהם אחר כך, כמ"ש בתוספתא וכמו שהאריך בזה הרמב"ן פה בדברי טעם [דלא כהרמב"ם שגרס (במשנה ח פרק ט דשביעית) בדברי ר' יוסי אחד עניים ואחד עשירים אין אוכלים וסבירא ליה שאחר הביעור צריך לאבדם כמו שכתב בפירושו (משנה ב פרק ט ומשנה ג פרק ה, ובהלכות שמיטה ויובל פרק ז, וכן היא שיטת הראב"ד] ומצאתי במכלתא (פר' משפטים) וז"ל כתוב אחד אומר "ואכלו אביוני עמך" וכתוב אחד אומר "לך ולעבדך ולאמתך". כיצד יתקיימו שני מקראות הללו? כשהפירות מרובין הכל אוכלים, כשהפירות מועטים – לך ולעבדך ולאמתך. ר' יהודה בן בתירא אומר עד שלא הגיע שעת הביעור היו הכל מבערים (צ"ל אוכלים) אותם, עניים ועשירים. הגיע שעת הביעור מבערים (צ"ל אוכלים) אותה עניים, ולא עשירים, עכ"ל. הנה דעת ר' יהודה בן בתירה כדעת ר' יהודה ודעת ת"ק כר' יוסי ומפרש שבזמן שהפירות מועטים אוכל הבעל הבית לבדו כי אף על פי שחייב להפקירן חוזר וזוכה בהם תיכף ומכניסן לביתו כמ"ש בתוספתא ויוכל להפקירם בפני ג' אוהביו או בשעה שתכלה רגל מן השוק באופן שאוכל מהם הוא לבדו. וזה מבואר כדעת הרבמ"ן ודעימיה.

סימן יג

ומפרש מה שכתוב שם "ואכלו אביוני עמך ויתרם תאכל חית השדה" רק המותר שאין ראוי לאביונים תאכל החיה, לא דבר הראוי למאכל אדם שאסור לתתה לבהמה כמ"ש בתוספתא (פרק ה דשביעית). ואמר שם דאם הלכה הבהמה מעצמה ואכלה אין מחייבין אותו להחזירה ועל זה אמר "ולבהמתך..תהיה כל תבואתה לאכל" כמ"ש הרמב"ם (פרק ה מהל' שמיטה הלכה ה).

סימן יד

ולשכירך ולתושבך הגרים עמך: כבר כתבתי (אמור סימן פו) שסתם "תושב ושכיר" מדבר גם בעכו"ם. ובתוספתא (פרק ה דשביעית) מאכילין את האכסניא פירות שביעית ואין מאכילין לא את הכותי ולא את השכיר. ואם היה שכיר שבת.... או שקצץ מזונותיו עליו – מותר. ומשמע אפילו לשכיר ישראל אסור משום דנראה שפורע חובו מפירות שביעית רק אם הוא שכיר לזמן. ובזה מדבר פה ורצונו לומר

אפילו לשכירך מן העכו"ם (ובאינו לזמן גם לישראל אסור. ומ"ש "הגרים עמך" מרבה אכסניא אפילו עכו"ם כמ"ש בפירוש בירושלמי ריש פרק ג דדמאי.)

סימן טו

ולבהמתך ולחיה: הנה בהמה היא כל שכן מחיה, כי הבהמה היא הבייתות שמזונתה עליו והחיה היא המדבריות כמ"ש בפר' שמיני (סימן סו). ופירושו שבא ללמד שצריך שיהיו לשניהם אבל אם כלה לחיה מן השדה כלה לבהמתך שבבית. ולשון זה רומז עוד על מ"ש (פ"ג מ"ד) על "מן השדה תאכלו" – כלה מן השדה וכולי וכבר פירשנו (בסימן יב) שלכן אמר בפר' משפטים "ויתרם תאכל חית השדה" כי כל זמן שהם אין אוכלים בא זמן הביעור.

סימן טז

אשר בארצך: מיותר. ופירשוהו שאין להוציאם לחוץ לארץ. ודעת ת"ק דאפילו לסוריא אסור. וז"ש לא מה שהוציא עקילס..פנדוס, הוא מקום בסוריא. ור' שמעון סבירא ליה שסוריא נקרא "ארצך". ויש לפרש שסבירא ליה כר' מאיר (בפרק קמא דעכו"ם) דכיבוש יחיד שמיה כיבוש ות"ק סבירא ליה כר' יוסי שם, דלאו שמיה כיבוש, וכן פסק הרמב"ם דאסור להוציא אפילו לסוריא כת"ק וכשיטתיה (ריש תרומות) דכיבוש יחיד לאו שמיה כיבוש. אך למ"ש בירושלמי דגם ת"ק דמתניתין (ה' פ"ו דשביעית) סבירא ליה שאין מוציאין לסוריא וסתם משנה ר' מאיר משמע דאף שסבירא ליה שמיה כיבוש, לענין זה לא מקרי "ארצך". ועיין בפסחים (דף נב:).

סימן יז

תהיה כל תבואתה: זה מיותר שהיה יכול לכללה עם הקודם – "לך ולעבדך ולבהמתך". ומזה הוכיח הדלקת הנר וצביעה. ובאמת בירושלמי (פרק ח דשביעית) מביא עוד דרוש – "לכם" כל שהוא צורך לכם. ותני עלה כגון אכילה וכולי וצביעה .ושם אמר דמזה מוכח דצבועין לאדם חל עליהם קדושת שביעית. ר' יוסי בן ר' לא שמע לה מן הדא "תהיה" – אף להדלקת הנר ולצבוע [ר"ל הרי שחל עליהם קדושת שביעית]. א"ר מנא תפתר באוכלי בהמה לאדם ולית את שמעת מיניה כלום. ולפי זה מדרוש "תהיה" למד אוכלי בהמה לאדם ומדרוש "לכם" למד אוכלי אדם לאדם. וקיימא לן

דאין צובעין לבהמה מפירות שביעית אפילו מאוכלי בהמה שאין קדושת שביעית חלה על צבעי בהמה כמ"ש הרמב"ם (פ"ה ה"ט) והיא מבואר בירושלמי. ולכן הוכרח הפסוק לגזור המאמר לשנים על ידי מלת "תהיה" כי לאדם יהיו "לכם" גם לצביעה והדלקה אבל לבהמה ולחיה גם אוכלי בהמה יהיו רק לאכול, לא לצביעה. ומזה בעצמו מוכח שלאדם מותר גם צביעה.

תהיה כל תבואתה: כבר בארנו (בסימן ה) ששם "תבואה" לא בא רק על הנגמר והוא משנגמר שליש, כמו שהוא לענין מעשר. אמנם מ"ש לענין שביעית שני זמנים – אחד בבית ואחד בשדה, למד לה בירושלמי ממה דכתיב שנית "מן השדה תאכלו את תבואתה" וצריך לומר שגם הספרא סמך על זה כי מש"ש כלה לחיה מן השדה כבר נלמד ממ"ש "ולבהמתך ולחיה". וכל פסקא זאת מובאת בשביעית (פרק ד מ). ובמ"ש וכן כיוצא מחולקים הר"ש והרמב"ם אם קאי למטה, על חיוב המעשר, או למעלה – שמכולם אוכל אכילת ארעי קודם. ואכמ"ל. והקרבן אהרן הרכיב פירוש הר"ש בפירוש הרמב"ם, עיין עליהם ותראה. ובמ"ש הכניסו שליש עיין הגהות הראב"ד מה שכתב בזה.

לאכל: ממעט זילוף ומלוגמא, ודרוש זה תמוה מאד, הא פה מדבר מאוכלי בהמה ואוכלי בהמה עושין מהם מלוגמא כמ"ש במשנה (ריש פרק ח דשביעית). ובאמת בסוכה (דף מ) ובבא קמא (דף קב) גרס בברייתא זאת "לאכלה" ולא למלוגמא וכן כתב הרמב"ם (פרק ? הלכה יב) אבל אין כן סדר הספרא שדרש "לאכלה" ולא למנחות, ומלוגמא דרש מן "לאכל". ועוד שהרמב"ם (שם הלכה יד) דייק "לכם לאכלה" המיוחד לכם יהיה לאכלה ולא למלוגמא (לאפוקי המיוחד לבהמה) ואיך דרש פה מן "לאכל"? וראיתי ביורשלמי (רפ"ח דשביעית) ר' בון בר"ח בעי קומי ר"ז אוכלי אדם ואוכלי בהמה היו בפרשה. מה חמית מימר אדם אין עושין מהם מלוגמא ואוכלי בהמה עושין מהם מלוגמא? א"ל "והיתה שבת הארץ לכם לאכלה" מיעט. מה מיעט? אוכלי אדם אין עושין מהם מלוגמא. ומיעט אוכלי בהמה? (פירוש: נמעט גם אוכלי בהמה!?) א"ר בון בר' חייא כל מדרש שאתה דורש ושובר מדרש ראשון אין זה מדרש. (ר"ל וכבר דרש מן "לכם לאכלה" רק לכם אסור במלוגמא, לא אוכלי

בהמה). מכל זה מבואר בעליל שהספרא הזה אין מקומו פה אם לא שנדחק שבא למעט שלא לעשות מאוכלי בהמה מלוגמא לבהמה... וצריך עיון.

וספרת לך: היא הספירה בבית דין לכן אמר בלשון יחיד. וכן על מה שכתוב בפר' ראה "שבעה שבועות תספר לך" פירשו בספרי בבית דין. ועל מה שכתוב בפר' אמור "וספרתם לכם" פירשוהו בספרא כל אחד ואחד. ומ"ש "שבע שבתות שנים" פירושו שבע שנים של שמיטה, כי "שבע שבתות" סתם פירושו ימי שבת בראשית והם שבעה שבועות. והיה מקום לטעות שיספור ז' שנים זו אחרי זו בקדושת שמיטה ויעשה יובל. לכן פירש "שבע שנים שבע פעמים" ר"ל שבע פעמים שבע שנים. ובכל זאת צריך לומר גם כן "שבע שבתות שנים" לבל יתחיל לספור שבעה שבעה מאמצע ימי השמיטה כגון משנה ג' של שמיטה עד שנה ג, וכן תמיד. וז"ש הא עד שיאמרו שני כתובים וכולי.

והיו לך ימי שבע שבתות השנים תשע וארבעים שנה: זה מיותר, הלא החשבון ידוע. ופירשוהו שבא ללמד איכות הספירה שיספרו בכל שנה מימי השמיטה למנין השמיטה וגם שיספרו למנין היובל כמו היום שנה שלישית לשמיטה הרביעית הוא שנת כ"ד ליובל. ולכן אמר שיספור ז' שבתות שנים שהיא המספר לשמיטה ומפרש שגם יהיו "ימי שבע שבתות השנים תשע וארבעים שנה" שהיא המספר ליובל. אולם על זה היה לו לומר בלשון שאמר גבי ספירת העומר שאמר "וספרתם שבע שבתות..תספרו חמשים יום" והוציא רבא מזה דבעי למימני יומי ובעי למימני שבועי. וכן היה לו לומר "וספרת..שבע פעמים תשע וארבעים שנה" ולמה האריך בלשונו? לכן דרשו מזה שחלקם הכתוב לשני מספרים ללמד שיספור אחד בלא השני, שמיטה בלא יובל ויובל בלא שמיטה [כגון שחטאו ולא עשו שמיטה, כן פירשו התוס' בערכין (דף לב)] ולכן חלקם – "וספרת שבע שבתות שנים", היא ספירת השמיטות. "והיו לך תשע וארבעים שנה", היא ספירת היובל. זה דעת ר' יהודה. ודעת חכמים שהגם שזה מבואר שספירת השמיטות אין תלוים ביובל אבל היובל תלוי בשמיטות דהא אמר "והיו לך ימי שבע שבתות השנים תשע וארבעים שנה" היינו דוקא אם מנה שמיטות.

פסקא זו כבר הובאה ביותר ביאור בפ' אמור (סימן קעח) ושם פירשנוה היטב, קחיה משם ואין לכפול הדברים.

בעשור לחדש ביום הכפורים: "ביום הכפורים" מיותר אחר שאמר "בעשור לחדש" ודרש "ביום" בא למעט הלילה כמ"ש בפר' צו (סימן מ). אולם לזה היה די לומר "ביום עשור לחדש", לכן פירשו שהוסיף "ביום הכפורים" ללמד אפילו חל בשבת אחר שתלה הדבר ביום הכפורים דוקא. ומה שכפל ואמר "בעשור לחדש" בא למעט תרועת ראש השנה שאין דוחה שבת אלא בבית דין. וכפי מ"ש בגמ' (ראש השנה דף ?) כל זה אסמכתא דמה שאין תוקעים בראש השנה שחל בשבת היא תקנת חכמים, עיי"ש.

וקדשתם את שנת החמשים שנה: מלת "שנה" מיותר. ודרש שבא ללמד שהגם שלענין קריאת דרור לעבדים ולשדות תלוי ביום הכפורים, בכל זאת, קדושת היובל מתחלת בראש השנה לענין כל דבר. ולכן כפל שם "שנת" ללמד שדינו ככל דבר שנאמר בו "שנה" שמתחיל מראש השנה. ומשמע שר' יוחנן בן ברוקה סובר דתקיעת שופר מעכב למצות יובל כר' יוסי לקמן או כרבנן ולכן אין הולכים לבתיהם שמא לא יתקעו, וכן משמע בראש השנה (דף ח) שאמר לר' יוחנן בן ברוקה דיובלות תלוי במעשה התקיעה. וזה מובא בראש השנה (דף ח:) ובערכין (דף כח:), עיי"ש.

סימן יח

וקראתם דרור: לכולי עלמא הדרוד מורה על החירות כמו צפור דרור שאינו תחת רשות אדם כמ"ש הראב"ע. רק ר' יהודה הוסיף והוציאו מענין "דר" ו"דירה" שיכול לדור בכל מקום, ומענין "דר" המורה על הסיבוב שיכול לסחור ולסבב בכל מקום. ונראה דר' יהודה לשיטתו דסבירא ליה לקמן (סימן כ) "יובל היא" אף על פי שלא תקעו וכיון שמבואר משיטת הגמ' בראש השנה (דף ט) שר' יהודה שסבירא ליה ששנת החמשים עולה לכאן ולכאן, בודאי אייתר ליה הדרוש של "שנת החמשים שנה" לענין שמתקדשת בתחלתה. בכל זאת לא סבירא ליה כריב"ב במ"ש שמן ראש השנה עד יום הכפורים אין עבדים נפטרים לבתיהם שזה דוקא לר' יוחנן בן ברוקה שיסבור שתקיעה מעכב, לא לר' יהודה. [ובזה תבין שראשית הברייתא בפסקא הקודמת

"וקדשתם את שנת וכולי הוא סתמא דספרא ר' יהודה ולדידיה מתקדשת בתחלה ועבדים נפטרים לבתיהם. ור' יוחנן בן ברוקה חולק עליו וסבירא ליה שלא היו נפטרים לבתיהם. ואם כן תנא קמא שאמר אין דרור אלא חירות אתיא כר' יוחנן בן ברוקה וסבירא ליה שתיכף מראש השנה מקדש וקורא דרור מענין חירות שאין עבדים משתעבדים, הגם שאין יכולים לדור ולסחר בכל מקום שרוצים עד יום הכפורים. ור' יהודה דייק ש"דרור" מורה שיכול לדור ולסבב בכל מקום שירצה ואם כן תיכף מראש השנה נפטרים לבתיהם.]

סימן יט

לכל יושביה: הדרוד היא להעבדים היוצאים לחירות, לא אל כל יושבי הארץ. ולכן פירשו חז"ל (מובא בערכין דף לא ובירושלמי דשביעית) שהוא תנאי – רק אם יש כל יושביה ורק אם יושבים איש על מקומו, שזה מורה כינוי "יושביה", לא בזמן שגלו מקצתם או שאין יושבים בנחלתם.

סימן כ

יובל היא: אמר זה ג' פעמים (פסוק זה ופסוק יא ופסוק יב). ודעת ר' יהודה שעיקר שם "יובל" מורה על החירות והוא כמ"ש המבארים שהתקיעה היה מורה ענינים נפרדים. לפעמים היה לעורר חרדה ולפעמים לעורר שמחה, כמו שכתוב "וביום שמחתכם..ותקעתם", "וכי תבואו מלחמה..והרעותם". ותקיעת היובל היה ענין מיוחד לעורר שמחה ולרמוז על החירות שכן במתן תורה אמר "במשוך היובל המה יעלו בהר" שזה היה סימן חירות לעלות בהר. וכן בכיבוש יריחו – "והיה במשוך בקרן היובל.." כי זה היה סימן החירות לעלות ולכבוש. ולכן סבירא ליה שמה שכתב "וקראתם דרור..יובל הִוא" בא לעיכוב, כי זה עיקר תקיעה הפרטית הנקראת "יובל" שמורה דרור. ומה שכתוב עוד שני פעמים "יובל הִוא" בא לרבות שדי אם יובל הוא ר"ל אם שלחו לחירות. ואחד מרבה אף על פי שלא תקעו ואחד מרבה אף על פי שלא השמיטו. ומה שאמרו בראש השנה (דף ט:) ר' יהודה מאי טעמא? דכתיב "וקראתם.." וקסבר מקרא נדרש לפניו ולא לפני פניו רצונו לומר שמה שכתוב "יובל הוא" מוסב על "וקראתם דרור" לבד, לא על מה שכתוב "תעבירו שופר". ודעת ר' יוסי שעיקר שם "יובל" הלא מורה על התקיעה בקרן האיל, וכמ"ש (בראש השנה דף כו) כשהלכתי לערביא היו קורין לדכרא יובלא, ואם כן מ"ש "יובל הוא" מוסב על "תעבירו שופר"

שזה עיקר שמו. ומה שכתוב שני פעמים "יובל הוא" בא לרבות אף על פי שלא שלחו, אף על פי שלא השמיטו. ומה שאמר מכל מקום אני אומר...שאפשר שלא בשילוח עבדים שמשכחת שאין עבד ביניהם. ומפני שזה רחוק שלא ימצא עבד אחד לכן אמר דבר אחר..., כן פירשו בגמ' שם. ומה שאמרו בגמ' שם דחכמים סבירא להו דשלשתן מעכבים וקסברי מקרא נדרש לפניו ולפני פניו ולאחריו, והכתיב "יובל הוא" דאפילו בח"ל פירושו דסבירא להו דמה שכתוב בפסוק י' "יובל הוא" נדרש על "וקראתם דרור" שלפניו ועל "תעבירו שופר" שלפני פניו. ומ"ש בפסוק יא "יובל הוא" נדרש על "לא תזרעו" שלאחריו, ושלשתם מעכבים. ומה שכתוב בפסוק יב "כי יובל הוא" נדרש אפילו בח"ל, שמ"ש "וקראתם דרור בארץ" פירושו בזמן שהדרור נוהג בארץ נוהג גם בחוץ לארץ, וכמ"ש בקדושין (דף לז).

סימן כא

ושבתם איש אל אחוזתו: מאמר זה מובא בקדושין (דף טו) והגהתי אותו כפי נוסחת הגמ'. ופירושו, שמוכר עצמו כבר נאמר להלן – "עד שנת היובל יעבוד עמך". ובמכרוהו בית דין כבר אמור [והוא שדרש ר' אליעזר בן יעקב (בספרא סימן פו) מה שכתוב "ושב אל משפחתו" על מכרוהו בית דין משום דנרצע למוד מכאן], על כרחך פסוק זה מדבר בנרצע. ובגמ' שאל אחרי שפסוק זה ופסוק "ושב אל משפחתו" סתומים, למה אוקים כאן בנרצע ושם במכרוהו בית דין? אמר רבה בר שילה אמר קרא "איש". איזה דבר שנוהג באיש ולא באשה? הוי אומר זו רצועה.. והקושיא מבוארת, אם כן למה למד באם אינו ענין תנהו ענין כמו שאמר אם במכרוהו בית דין הרי נאמר, והרי מגופיה מוכח שמדבר בנרצע!? וכבר נתקשה בזה בקרבן אהרן ונדחק. אולם, הדבר מובן על פי מה שאמרנו בפר' קדושים (סימן ג) שכל מקום שנאמר "איש" יש לפרשו שהוא שם המין וממעט אשה. אבל במקום שבא שם "איש" בלשון יחיד והפעל שאצלו בא בלשון רבים כמו "איש אמו ואביו תיראו" "איש אל כל שאר בשרו לא תקרבו" – מבואר שאינו שם המין רק שם הכללות וגם אשה בכלל. ומכל מקום צריך טעם למה צייר באיש? כמו שאמרו שם – כשהוא אומר "תיראו", הרי כאן שנים. אם כן למה נאמר "איש"? מפני שהאיש סיפוק בידו וכולי... – ואם כן ממה שאמר פה "ושבתם

איש" אין ראיה כל כך שבאמת הוא שם הכללות דהא בא פעל "ושבתם" בלשון רבים. רק על ידי אם אינו ענין גלה לנו שדייק שלכן תפס "איש" מפני שמדבר בענין הנרצע שאינו נוהג באשה, ולולא הלימוד דשם לא היינו מדייקים כן, והבן.

סימן כב

ושבתם איש אל אחוזתו: פלוגתא זו הוכפלה שנית בספרא (לקמן פרק ז משנה ד) על "ושב אל משפחתו ואל אחוזת אבותיו". ולפי זה נראה ברור שר' יהודה דייק הכתוב שבכאן שפה כתוב "משפחתו" ו"אחוזתו" ולא כתוב "אחוזת אבותיו". וז"ש לאחוזתו ולמשפחתו הוא שב.... ור' מאיר דייק הכתוב דלקמן שכתוב "ואל אחוזת אבותיו ישוב" שכולל גם השררה שהחזיקו בו אבותיו. וכמו כן פליגי לענין גולה ברוצח שכתוב בו "אל ארץ אחוזתו" (כמ"ש בספרי מסעי סימן קס). ר' יהודה דייק דוקא ארץ אחוזתו ור' מאיר גמר 'שיבה' 'שיבה' מעבד עברי, וכמ"ש בברייתא דלקמן "ישוב" – לרבות את הרוצח ר"ל שמה שכפל פעל "ישוב", מיותר, ובא ללמד שכל שיבה כמוה, כגון שיבת הרוצח, יהיה אל אחוזת אבותיו. ובמכות (דף יג) מביא הברייתא דלקמן וצריך לפרש כמו שבארנו. ומה שכפל פה פעל "תשובו" בא לרבות את האשה והוא על פי מה שאמרנו בפר' קדושים (סימן ג) שכל מקום שכתוב שם "איש" יש לפרשו שהוא שם המין וממעט אשה. אבל במקום שנודע שהיא שם הכללות, כגון אם בא הפעל אצלו בלשון רבים, אינו ממעט אשה. ואחר שמן "ושבתם איש" אין נודע שהוא שם הכללות כי למ"ש ר' אליעזר בן יעקב בסימן הקודם איש דוקא שמדבר בנרצע כנ"ל ולכן כפל פעל "תשובו" בלשון רבים ללמד שמה שכתב "ואיש אל משפחתו תשובו" אינו שם המין – איש ולא אשה – רק שם הכללות, כל איש ואיש וגם אשה בכלל, וללמד שאם מכרה אביה יוצאת ביובל.

סימן כג

יובל הוא שנת החמשים שנה: מה שכתוב "שנת החמשים שנה", כפל "שנה", בא ללמד שכמו שיהיה שנה מלאה מתחלה בלא חסרון, כן תהיה מלאה באחריתה בלא עודף. דהוה אמינא שתמשך עד יום הכפורים הבא, שכן מוסיפים מחול על הקדש. לכן כפל שם "שנה" ששנת העולם היא מראש השנה עד ראש השנה, ומובא בראש

השנה (דף ??). וצריך עיון לכוין ההלכה דפסק הרמב"ם דלא כר' יהודה שסובר דשנת החמשים עולה לכאן ולכאן ואם כן צריך כפל שנה שנה לאפוקי מדר' יהודה כמו שאמרו בגמ' שם. והוא פסק כר' יהושע בן קרחה וצריך הכפל לדרושי הספרא, וצריך עיון.

סימן כד

לא תזרעו ולא תבצרו: לא אמר כאן "לא תזמורו" שהזומר בכלל זורע. ומה שכפל "ולא תבצרו" והלא בצירה בכלל קצירה, ללמד שגם תבצרו ביובל אינו חייב רק על אבות המבוארים, לא על זולתם. ובכל זאת אין צורך לכפול זמירה שכבר ידעינן משביעית, וז"ש כשם שנאמר בשביעית...", והבן.

סימן כה

קדש תהיה לכם: לאיזה ענין קראה בשם "קדש"? וזה לא יצדק רק על המועדים שנמנעים בהם מכל מלאכה ומתקדשים לעבודת ה' אבל יובל מותר בכל מלאכה. ופירשו חז"ל שהפירות דינם כקודש שתופס את דמיו על ידי מכירה. אולם אמר "קדש תהיה" שתשאר קדש ואין לה פדיון. שבין הפרי, בין הדבר שנותן תחתיו יש להם קדושת שביעית לענין שאסור לעשות ממנו מלוגמא ולבערם בעת הביעור. ובריייתא זו מובא בסוכה (דף מ), קדושין (דף נח), עכו"ם (נד), ובירושלמי פרק ח דשביעית.

סימן כו

מן השדה תאכלו את תבואתה: פירשו חז"ל שרצונו לומר על ידי השדה תאכל בבית, וכשכלה מן השדה צריך לבער מן הבית. והוא עצמו מה שדרש למעלה (סימן טו) על "ולבהמתך ולחיה" ואם כן פסוק זה מיותר. ופליגי בזה ר' אליעזר ור' יהושע ורבן גמליאל (מובא במשנה ה' פרק ט דשביעית). ר' אליעזר סבירא ליה דבא ללמד שאף אם טעם מין זה בלוע באחר, שלא כלה, צריך לבערו. ור' יהושע סבירא ליה שבא ללמד להפך, אם הפרי כלה כבר ויש בו טעם ממין שלא כלה תאכלוהו על ידי קצת הטעם ממין שלא כלה. ורבן גמליאל סבירא ליה שבא ללמד דוקא המין עצמו שיש ממנו בשדה תאכלו ואין משגיחים בטעם. כן פירשו התוס' (פסחים דף נב) ובתוספות יום טוב שם. ור' שמעון אמר שכל מיני ירק כמין אחד לענין ביעור, כשעדיין נמצא

מין אחד אוכלים כולם. ורגילה היא עשב שיש בו ליחות הרבה וכל זמן שלא כלה מבקעת בית נטופה שהיא ארץ רבת הליחות בודאי נמצא עוד ממנו באיזה מקום בשדה ואין צריך לבער.

סימן כז

בשנת היובל הזאת: כבר התבאר (בפר' צו סימן כג) שכל מקום שבא כינוי הרומז - "זה" "זאת" - בא למעט איזה דבר, עיי"ש בתורה אור באורך. ומ"ש פה "בשנת היובל הזאת" בא להוציא שמיטה שאין שילוח עבדים נוהג בה [בל נפרש (שמות כא, ב) "ובשביעית יצא לחפשי", בשנת השמיטה]. וכן מה שכתוב "וזה דבר השמיטה", מלת "וזה" מוציא, ד"זה" רק דבר השמיטה, לא דבר היובל. וכן דרש בספרי פר' ראה (פסקא קיב).

סימן כח

תשובו איש אל אחוזתו: זה מיותר שכבר נאמר. ופירשו חז"ל מפני שממה שאמר "ושבתם איש אל אחוזתו" יש לומר הטעם שלא תסוב נחלה לזרים, דוגמת מ"ש "ואיש אל משפחתו". ויש לטעות שאם היה הקונה בנו, שאין עוות בנחלה כי בלי זה עתיד ליורשו, אין יוצא ביובל. לכן אמר שנית "תשובו איש אל אחוזתו".

סימן כט

וכי תמכרו ממכר לעמיתך: מה שפרט וכפל שם "עמיתך" לא יצטרך לענין אונאה שכבר אמר "אל תונו איש את אחיו", אחיו דוקא. ועל כן הוציאו חז"ל ממנו לימוד מוסרי שימכור, גם יקנה, מעמיתו דוקא, שהוא הקודם לעסק עמו ולסחור. וכבר באר הקרבן אהרן שצריך להשמיע זה בין במוכר בין בקונה עיי"ש. גם יש סיוע לדרוש הזה ממלת "קנה" שהיה לו לומר "תקנה" ופי' שבא המקור במקום הציווי כמו "זכור את יום השבת", וכמ"ש הראב"ע.

סימן ל

וכי תמכרו ממכר: כפי הפשט הכל נמשך אל עניני היובל, שאחר שהזהיר שבשנת היובל יחזרו השדות לבעליהם מזהיר שכל מוכר לא ימכר לחלוטין, שבזה יאנה את הלוקח, רק במספר שנים אחר היובל תקנה, שלפי השנים שיש עד היובל ולפי תבואת השדה שהיא ראויה לעשות תמכר לו. וכן פרש"י. וכתב הרמב"ן ז"ל ובאמת

הוא הנכון בישוב המקרא אבל חז"ל אמרו שאין אונאה לקרקעות שנאמר "או קנה מיד עמיתך" דבר הנקנה מיד ליד. ולפי זה יצטרך להוציא הכתובים מפשטן. והשיב ז"ל שהוא חושב שמה שאמרו אין אונאה אלא במטלטלין הוא דוקא לענין שיהיה המקח בטל אם הונהו יותר משתות, ובקרקעות אפילו יותר משתות המקח קיים לפי שימחלו עליה כמו על פחות משתות במטלטלין. אבל בזה שוים הם למטלטלים שהמאנה עובר בלאו ד"אל תונו", שהרי הענין מדבר בקרקעות. וכן אף על פי שאין אונאה בקרקעות, אין זה אלא בענין שיווי השדה במקח אבל אם הטעהו שמוכר לו לחלוטין או שהטעהו בגודל השדה ובמספר תבואות יש אונאה גם בקרקע. והנה הסברה הראשונה שכתב דאף במקום שאין דין אונאה לענין חזרה, כמו פחות משתות במטלטלין ויותר משתות בקרקע, מכל מקום עובר בלאו ד"לא תונו", הנה הטור בחושן משפט (סימן רכז) הביא שאביו הרא"ש נסתפק בזה. וכן סתם בשלחן ערוך שם סעיף ו שהוא ספק. והסברה השנית הוא ודאי לכולי עלמא שבזה יש אונאה ובזה יבואו דברי חז"ל כמין חומר שבאמת לא נטו מן הפשוט, שהכתוב הזהיר על אונאה גם בקרקעות וכל הענין מדבר בקרקעות, רק הם השקיפו שלגבי המוכר בא עיקר האזהרה בקרקעות שבהם מדבר וריבה גם מטלטלים מן "ממכר" (שכולל כל דבר), ולגבי לוקח פרט "מיד עמיתך" שהיא רק מטלטלין. ומזה למדו שאין דין אונאה נוהג בקרקעות אם נתאנה בדמים כגון שמכר שוה עשרים בשלשים, ולא יצויר אונאה בקרקעות רק אם הונאהו שמכר לו לחלוטין או בגודל הקרקע או בשני תבואות כמו שצייר הכתוב. ואונאות אלה יוצאת מן המוכר, לא מן הלוקח, כי המוכר בקי בגודל הקרקע ובתבואותיו, וכן יוכל לרמאותו במוכר לחלוטין. ולכן הזהיר אל המוכר. אבל במטלטלין שיש בהם אונאה גם בדמים, הזהיר גם אל הקונה שלא יאנה את המוכר בדמים ואם כן מזה בעצמו שבאזהרת הקונה דייק "מיד עמיתך" מבואר שבצד זה אין אונאה לקרקעות רק בצד הראשון שהזהיר אל המוכר. ומ"ש מנין לרבות דבר המטלטל? ת"ל ממכר הוא על פי מה שבארנו (ויקרא סימן יג) כי כל מקום שבא שם הפעולה נוסף על הפעל יש בו לימוד ו"מכר" משתתף גם כן עם מסירה – "וימכרם ביד כושן רשעתים" ר"ל שתמכור דבר נמסר מיד ליד. מ"ש "מיד" היא מטלטלין שבזה

ההבדל בין "מעמיתך" ובין "מיד עמיתך" שבמובנו המדויק הוא שלוקח החפץ מידו, וכמ"ש בויקרא (סימן שכו) וכמ"ש בגמ' (דף ?) וכן תרגם יונתן בן עוזיאל או תזבנון עסקא דמטלטלי מיד חבריכון. וכל פסקא זו מובא בבבא מציעא דף (טו). עבדים הוקשו לקרקעות, והקדשות ממעט ממ"ש "את אחיו". ושטרות אימעטי מלשון "ממכר" שמשמע שהדבר עצמו היא הממכר.

סימן לא

אל תונו איש את אחיו: פעל ינה נמצא על ב' דברים: "וגר לא תונה ולא תלחצנו", שהלחיצה בממון ואונאה בדברים. ועל אונאת ממון – "להונותם מאחזתם" (יחזקאל מ"ו:י"ח). וכאן שכתוב ב' פעמים, הראשון על אונאת ממון והשני על אונאת דברים. ומ"ש (במשנה ה) עד סוף הפסקא מועתק ממשניות בבא מציעא (פרק ד משנה ג ד ה ו) ופירושו ארבעה מעות כסף, אם היה המקח בדמי סלע שהיא כ"ד מעות, דהשתא הויא מקח שתות למקח. ומ"ש עד מתי מותר להחזיר? ר"ל וליכא מי שפרע אם חוזר מן המקח (כי משניות אלה כר' יהודה הנשיא שיכול לחזר מן המקח כמ"ש בסוף משנה ו). ומ"ש במשנה ו' אחד לוקח ואחד מוכר כמ"ש "וכי תמכרו..או קנה..אל תונו". מי שהוטל עליו פירושו מי שנתאנה. ומתניתין ר' יהודה הנשיא ולית הלכתא כוותיה, רק באונאה שתות – קנה ומחזיר אונאה. ומ"ש במשנה ז כמה תהיה הסלע חסרה? רצונו לומר מטבע היוצא ותמיד היא שוחק וחסר, כמה תחסר ואם הוציאה לא יהא בה אונאה. והוא לר' מאיר אחד מכ"ד, ולר' יהודה אחד מי"ב, ולר' שמעון שתות. ומ"ש במשנה ח ואם היה מכירה פירושו אם חסיד מקבלה ממנו, ואם לא רצה לקבל אין לזה אלא תרעומת. ומ"ש ונותנה למעשר שני היינו סלע חסרה נותנה למעשר שני בשויא ואינו חושש משום אסימון, כי שם מטבע עליו. דמי שאינו לוקחה בשויא, בתורת מטבע, אלא כמו נסכא של כסף, אינו אלא נפש רעה.

סימן לב

אל תונו איש את אחיו: כבר התבאר (קדושים סימן כה) שכל מקום שבא שם "איש" הוא שם המין וממעט אשה אבל במקום שבא על שם הכללות כמו בכל מקום שאומר "איש עמיתו" "איש את אחיו" אינו ממעט אשה, עיי"ש. וז"ש אשה מנין?..ת"ל "את

אחיו". אמנם על זה היה לו לומר "איש את עמיתו" כי בכל הפרשה תפס שם "עמיתו". על זה אמרו עוד דרוש אחר משום דשם "עמית" בא על אנשים השוים "עם אתך" או מלשון "לעומת" כמו שכתבנו ויקרא (סימן שע). והוה אמינא דוקא אנשים שוים כמו תגר לתגר והדיוט להדיוט, לא בבלתי שוים כמו הדיוט ותגר, דהא לדעת ר' יהודה תגר אין לו אונאה והוה אמינא שהוא הדין לענין איסור, מותר להונותו. לכן אמר "את אחיו" שכולל כל אישי האומה ואינו פורט השיווי.

סימן לג

במספר שנים אחר היובל: לפי הפשט רוצה לומר שיהיה מקנתך כפי מספר השנים אחר היובל, אם מעוטות או מרובות, וכנגדן תתן כסף השדה רב או מעט. אבל עם ההשקפה אין הלשון מדויק שהיה לו לומר "במספר שנים עד היובל תקנה", שהחשבון הוא כמה שנים יש עד היובל, כמ"ש "לפי רוב השנים תרבה מקנתו" שהוא לפי רוב השנים עד היובל, לא אחר היובל. וגם שכל הפסוק מיותר ודי שיאמר "לפי רוב השנים עד היובל תרבה.." ותו לא. ועוד למה דבר נגד הקונה? והלא כבר בארנו שבקרקעות לא יצויר אזהרת אונאה רק גבי המוכר שמוכר לו לצמיתות (כנ"ל סימן ל). על פי ההערות האלה למדו חז"ל שכולל בזה עוד הלכה אחרת שמזהיר את הקונה ואת המוכר שיהיה הקנין על כל פנים "מספר שנים" ר"ל שתי שנים, ונכלל בזה שתי ענינים: (א) שקודם שהיה ביד הלוקח שתי שנים לא יפדנו (ב) שאם מכרה לו קרוב ליובל ישלים אחר היובל לשני תבואות כמ"ש בערכין (דף כט:). [ובאמת אני מסתפק בזה אם מכר לו לפני היובל, ולא אכל תבואה קודם, אם ישלים שני שנים אחר היובל? דהא שנים הללו חשבינן מעת לעת כמ"ש בערכין (דף יח), אולם בגמ' אמר (שם כט:) לרב דאמר דמוכר שדהו בשנת היובל מכורה ויוצאה ומפרש שאינה מכורה למספר שני תבואות אבל מכורה היא ויוצאה דתיקום ברשותיה עד בתר יובל ובתר יובל ניכליה שני תבואות ונהדרה, מי לא תניא אכלה שנה אחת לפני היובל. ומתרץ התם נחית לאכילה, הכא לא נחית לאכילה. ועדיין אני מסופק לשמואל דקיימא לן כוותיה דביובל אינה מכורה כל עיקר ולדידיה אין הכרח לחילוק זה. וגם אם נאמר דלכולי עלמא צריך דנחית לאכילה משכחת אם מכרה לו לפני ראש השנה של שביעית שקודם יובל והוא מלאה פירות שבזה נחית לאכילה וצריך להשלים שתי שנים אחר היובל] וזה שרמז

במה שכתב "במספר שנים אחר היובל תקנה" שהזהיר שאם קנה סמוך ליובל שדה מלאה פירות ישלים מספר שתי שנים אחר היובל. וכן הזהיר למוכר שבמספר שני תבואות ימכר ולא יפדנו קודם לכן. ולהורות הדרוש הזה אמר "אחר היובל" דאין לפרש שפירושו אחר היובל-סמוך ליובל, ולאפוקי מופלג מן היובל, דהא אמר "לפי רוב השנים..ולפי מעט השנים". עוד הוציאו חז"ל ממה שכתב "מספר שני תבואות ימכר" – דוקא שנים הראוים לתבואה, לא שני שדפון ושנת השמיטה. וגם ממה שלא אמר "מספר תבואות" מבואר שאין משקיפים על מספר התבואות רק גם על מספר השנים, ואם היה לו ג' תבואות בב' שנים הוא ללוקח. וכל זה מובא בערכין (דף כט:).

סימן לד

ולא תונו איש את עמיתו: אזהרה זו כבר כתובה ומיותר על אונאת דברים, וכן תרגם יונתן בן עוזיאל. כי מה שכתב הראב"ע ש"אל תונו" הראשון אזהרה למוכר והשני היא אזהרה ללוקח, אין לו טעם, דהרי אמר בתחלה "וכי תמכרו..או קנה..אל תונו". וכל פסקא זו מובאת בבבא מציעא (דף נח:). ופירשו התוס' שמה שכתב אם היה בן גרים מוסיף שאף מעשה אבותיו לא יזכר. וכן יש לפרש שמוסיף באם היו חליים באים עליו בל נאמר שבזה יעוררהו לתשובה, דהא ראינו בחבריו של איוב שכתוב "ובשלשת רעיו חרה אפו". ומה שאמרו בברכות (דף ה:) ברב הונא דתקיפי ליה ארבע מאה דני דחמרא וכולי שאמרו לו רבנן מי חשיד קוב"ה דעביד דינא בלא דינא, כבר פירשו בתוס' שם שהיו יודעים שלא יהיב שבישא לאריסא. ובדברי ר' יהודה גרס בגמ' לא יתלה עיניו על המקח בשעה שאין לו דמים, משמע אף שרוצה לקנות. וכן בפסחים (דף קיג) צוה כן ריב"י את רבי. ואולם יש לומר שזה דוקא בתלמיד חכם כרבי, דהוה חילול השם אם לוקח בלא דמים, כמו שאמרו ביומא (דף פו) כגון אנא דשקילנא בשרא מבי טבחא ולא יהיבנא לאלתר. ומ"ש שהרי הדבר מסור ללב כבר התבאר פר' קדושים (סימן ??).

סימן לה

ועשיתם את חקותי ואת משפטי תשמרו: ובפ' אחרי תפס (ויקרא יח, ד) "את משפטי תעשו ואת חקותי תשמרו" ואחר כך אמר (ויקרא יח, ה) "ושמרתם את חוקותי ואת

משפטי". כאן דבר לפי הרגיל, שהחוקים רגיל לעשות, לא לשמור בלב, כי אין להם טעם. והמשפטים ישמרו בלבבות כי השכל מחייבם וקשה לעשותם. ובכל זאת הוסיף "ועשיתם", ליתן עשיה לשניהם. ושם דבר מצד ענין החוקים והמשפטים. החוקים ניתנו להשלים הנפש ועיקר ענינה ההשכלה, והמשפטים ניתנו להשלים חיי הגוף ועיקר העשיה. בכל זאת הוסיף "ושמרתם" ליתן שמירה לשניהם, וכמו שכתבנו (בסימן קלד), עיין מה שכתבנו שם. ובפ' קדושים אמר שמירה ועשיה על שניהם כמ"ש בספרא (שם קכד) שצריך לעשות שניהם במעשה ובעיון במחשבה ובפועל.

סימן לו

וישבתם על הארץ לבטח: ה"ישיבה" היא הפך הגלות מן הארץ. וה"בטחון" הוא הפך הפחד. וכפל זה שנית "וישבתם לבטח עליה". תחלה אמר שעל ידי שישמרו מצות שמיטין לא יגלו מן הארץ, כי בעון שמיטין גלות בא לעולם כמ"ש בשבת (דף כט), ועל כן הקדים "וישבתם על הארץ" קודם "לבטח" כי הוא העיקר בכוונת האומר. ומוסיף שתתן הארץ פריה ולא יהיה רעב ועל ידי כן ישבו לבטח ולא יפחדו מחסרון לחם. ועל זה הקדים "וישבתם לבטח" קודם "עליה" (שמציין שלא יגלו), כי זה העיקר בכוונה, ומדבר בפחד רעב. ואמר ולא מפוזרים ולא מפוחדים כי רעב בעיר פזר רגליך. ומה שכתוב "ואכלתם לשובע" פירש ר' יהודה אוכל הרבה. והקרבן אהרן נדחק בפירושו. אמנם ראיתי בפסיקתא זוטרתא כתוב אוכל קימעא ושבע, וכן היה בגירסת רש"י בפירושו. וכן במ"ש (כו ה) "ואכלתם לחמכם לשובע" פירשו בספרא אוכל קמעה והוא מתברך במיעיו כמ"ש (שמות כג, כה) "וברך את לחמך" וסתמא ר' יהודה. וכן נראה לגרוס בכאן. ורבן שמעון בן גמליאל סובר שמה שכתוב "וברך את לחמך" היינו שלא יזיק לו המאכל כמ"ש "והסירותי מחלה...", וכמ"ש בב"ק (דף צב:). ופירושו ולא ניסי מלשון אסטניס וכמו שאמרו בגמ' שם פ"ג חלאים יש במרה כמנין מחל"ה שלא יזיק לו איסטניתו. ומ"ש שלא יהיה דבר חסר היינו שיהא בריא אולם אוכל כל מיני מאכלים ובא לשון "שביעה" על שלא חסר לנפשו מכל אשר יתאוה. ומ"ש אף היא אינה סימן ברכה כי סבירא ליה שהברכה במאכל הוא אם אוכל כפי הטבע, לא בנס, כמ"ש תמיד "ואכלתם אכל ושבוע", וכדומה. והנה יקשה לדעת ר' יהודה מה

שכתוב "וכי תאמרו מה נאכל..וצויתי את ברכתי ועשת את התבואה לשלש השנים", למה לי ברכה זאת? הלא אוכל קמעה ומתברך במיעיו, ויספיק תבואת שנה אחת לג' שנים. אולם לר' יהודה זה ביאור הכתובים, כי באמת יש שני מיני ברכות: (א) ברכה בפירות ששנה אחת תעשה תבואת שלש שנים (ב) ברכה במעיים שתספיק תבואת שנה אחת לג' שנים. והנה הברכה הראשונה קרובה אל הטבע שיש שנה מבורכת מוצאת כפי ג' שנים. אבל הברכה השניה היא נס. וידוע שהנס לא יעשה רק לצדיקים גמורים הראוים לזה. וכבר אמרו חז"ל דכל מי שיש לו מה לאכול היום ואומר מה נאכל למחר הרי זה מקטני אמנה. ואיש כזה בודאי אינו ראוי לנס. וזה מבואר שברכה השניה שאוכל קמעה ומתברך במעיו טובה יותר כי הראשון צריך לשמור תבואותיו וי?? מאויבים ושוללים והשבע לעשיר אינו מניח לו לישון. אבל זה השני שהיא ברכה נסתרת הוא יושב לבטח בלתי מתירא. וזה פירוש הכתובים: תחלה הבטיחם בברכה נסיית וז"ש "ונתנה הארץ פריה" רוצה לומר, רק פרי הרגיל, ובכל זאת תמצאו די שפק, "ואכלתם לשבע", אוכל קמעה ומתברך במיעיו ויספיק לשלש השנים. ובזה הרויחו כי "וישבתם לבטח בארצכם", כי לא יהיה עליכם קנאת אויבים ושוללים ולא תצטרכו לשמר רוב התבואות. אולם ברכה זו אי אפשר רק אם הם צדיקים ובוטחים בה' אבל אם תאמרו "מה נאכל בשנה השביעית וכולי", וכל מי שיש לו מה לאכל היום ואומר מה נאכל למחר הרי זה מקטני אמנה ובלתי ראוי לנס, ואז אי אפשר שתתנהגו בדרך הברכה הנסיית ואז וצויתי את ברכה הטבעיית שתעשה את התבואה לשלש השנים, שברכה זו בלתי משובחת כברכה הראשונה כי בעליה אינו יושב כל כך לבטח.

סימן לז

וכי תאמרו: כבר בארתי (ויקרא סימן יב) שיש הבדל בין מלת "כי" ובין מלת "אם". שמלת "אם" מורה הספק ומלת "כי" מורה הודאי. ולכן ממה שלא אמר "אם תאמרו" הוכיחו שבודאי יאמרו כן כי ידע את יצרם כי עתידים לומר כן. ומה שכתוב "ולא נאסוף" שהוא מיותר, כי מה יאספו אם לא יזרעו? דייק רבי עקיבא שספיחי שביעית אסורים מן התורה. ופירש ולא נאסוף אף הספיחין הגדלים מאליהם. וחכמים סבירא

להו שאיסור הספיחים מדברי סופרים ופירוש "ולא נאסוף" שמחויבים לבער את הנאסף בזמן ביעור ומה נאכל מן הביעור ואילך.

סימן לח

וצויתי את ברכתי לכם בשנה הששית ועשת את התבואה לשלש השנים: פרש"י למקצת הששית, מניסן עד ראש השנה ולשביעית ולשמינית שיזרעו בשמינית במרחשון ויקצרו בניסן. וכתב עוד דפעמים שהיתה צריכה לעשות לארבע שנים: בששית שלפני שמיטה השביעית, שהם בטלים מעבודת קרקע ב' שנים רצופות ומקרא זה נאמר בשאר השמיטות. ונראה דבספרא רצה לישב קושיא זאת איך אמר "לשלש השנים" ויותר היה לו להזכיר ברכה לארבע שנים, ובפרט שלמעלה ממנו מדבר ביובל. ופירשו חז"ל בשני דרכים: (א) שגם בשאר שני שבוע יהיה ברכה עד שתעשה משנה לחברתה ואם כן בשנה החמישית כבר יעשה לחמישית ולששית, ואם כן יהיה די בברכה לשלש השנים, שבשאר השמיטות יהיה לששית ולשביעית ולמוצאי שביעית ובשנת היובל יהיה ליובל ולמוצאי יובל וכולי, כי יתפרנסו בששית מן הישן של חמישית. וז"ש מנין בחמשית ברביעית בשלישית ובשניה יהיו מספקות משנה לחברתה ת"ל "בשנה הששית ועשת את התבואה לשלש השנים" לששית. וב' דבר אחר ליובל וכולי (כן גרס בילקוט) ועיקר ההוכחה ממה שכתוב "לשלש השנים", הגם שביובל יש ד' שנים. ובמשנה ז תירץ על דרך אחר איך יהיה תמיד לשלשה שנים והוא על פי שדייק מה שכתוב "וזרעתם את השמינית ואכלתם מן התבואה ישן עד השנה התשיעית" והלא כבר יאכלו מן החדש בשמינית, שעורים מניסן וחיטים משבועות? והוא על פי מה שבארתי למעלה (סימן ה) מה שאמרו בראש השנה (דף יג) ר' יונתן בן יוסף אומר מנין לתבואה שהביא שליש לפני ראש השנה כונסן אתה בשביעית שנאמר "ועשת את התבואה לשלש השנים" אל תקרי לשלש אלא לשליש. ופירשתי שבא גם כן לישב איך אומר "לשלש השנים", והלא ביובל יהיו ארבע שנים. ומתרץ שבשנה לפני שמיטה שאחריה יובל יתן תוספות ברכה שהתבואה שיזרעו לפני ראש השנה תגדל שליש בששית ואז מותר לאספה בשביעית ולא יצטרך ברכה רק לג' שנים כי בתבואה שזרעו לפני ראש השנה של

שביעית יספיק לשביעית וליובל ולמוצאי יובל. (ויש לפרש, גם מ"ש תחלה משנה לחברתה מנין פירושו כן, שיזרעו תבואת שנה הבאה קודם ראש השנה ותגדל שליש ובזה יהיה הברכה בכל השנים האלה משנה לחברתה כי יוקדם זמן הזרע והגידול ויהיו מותרים לאסוף פירות ששית בשביעת.) וז"ש אל תקרי לשלש אלא לשליש רוצה לומר שאי אפשר לקרא "לשלש השנים" רק אם תקרא "לשליש" רצונו לומר אם תניח הדין שבתבואה שנגמרה שליש דינה כתבואת שנה שעברה. והנה תחלה הניח הנחה סתם שהתבואה תספיק תמיד לשלש שנים, בין בשאר שני שבוע, בין ביובל. עתה פירש הדבר "וזרעתם את השנה השמינית" רוצה לומר, אם תזרע בשנה השמינית שהוא בכל שני שבוע, אז תאכלו מן התבואה ישן, והוא מתבואה שנה ששית, שיאכלו ממנה ג' שנים – ששית ושביעית ומוצאי שביעית. וז"ש בספרא זו שמינית שלאחר שמיטה רוצה לומר שמיטה פשוטה. ועוד אמר שלפעמים יהיו השלש שנים עד השנה התשיעית ומפרש בספרא זו תשיעית שאחר שמינית שאחר היובל (וכן גרס בילקוט) שאז תתבשל התבואה שליש לפני ראש השנה ויתחילו הג' שנים משביעית ויאכלו שביעית ויובל ומוצאי יובל שהוא השנה התשיעית. (ובזה תבין דברי הגמ' בראש השנה שם שעל מה שאמר ר' יונתן אל תקרי לשלש אלא לשליש מקשה והא מבעיא ליה לגופיה?. ומתרץ, כתיב קרא אחרינא "וזרעתם את השנה השמינית ואכלתם מן התבואה ישן עד השנה התשיעית". כי ממ"ש "ועשת את הבואה לשלש השנים" אין הכרח עדיין שיש לומר שמדבר ברוב השנים, וכמ"ש כן באמת בנדרים (דף סא), ועיקר ההכרח ממה שסיים "וזרעתם את השנה השמינית עד השנה התשיעית" שמזה מבואר שמדבר וצייר גם בשנת היובל.) ומ"ש עוד בספרא כשהוא אומר "שנה" זו תשיעית שלאחר שמינית הוא ענין אחר. משום דבאילן אזלינן בתר חנטה ולמד בראש השנה (דף י) לענין ערלה ורבעי דפירות האילן שחנטו קודם ט"ו בשבט של רביעית דינם כשלישית לענין ערלה. וכן קודם ט"ו בשבט של חמשית דינה כרביעית לענין רבעי. ולמד לה ממה דכתיב "ובשנה הרביעית..ובשנה החמשית" ר"ל כיון דפרט שם "שנה" אזלינן בתר שנה הטבעיית שמה שחנט באילן קודם ט"ו בשבט שייך אל השנה שעברה. וכן קיימא לן לענין שמיטה, דפירות שביעית שיצאו למוצאי שביעית הולכים בהם אחר

עונת המעשר ואם חנטו קודם ט"ו בשבט של שמינית דינם כפירות שביעית (כמבואר ברמב"ם הל' שמיטה ויובל פרק ד הלכה יג ובפרק א מהל' מעשר שני הלכה ב). וכיון שאמר פה מלת "שנה" – "וזרעתם את השנה השמינית" – הוא דוקא השייך לשנה זאת. ואם כן האילנות שחנטו קודם ט"ו בשבט דינם כפירות שביעית ואין אוכלים עד תשיעית של אחר שמינית. וכן במ"ש עד השנה התשיעית כיון שכתוב "שנה" אם כן באילנות משכחת עשירית שלאחר היובל. ועוד דייק מה שהוסיף הכתוב "עד בוא תבואתה תאכלו ישן" שהוסיף לאמר שהגם שתגדל תבואת החדש יהיה לך ישן עד חג הסוכות שמאספים התבואה הביתה. ואם כן יספיק עד סוכות של שנה התשיעית ובשנת היובל עד סוכות של העשירית. ובזיתים שחנטו קודם ט"ו בשבט ואין מותר ביובל אלא הזיתים של העשירית כשיאכלו מן הישן עד בוא התבואה יאכלו, עד שנת י"א. וז"ש "עד בוא תבואתה תאכלו ישן" שהוא י"א לזית. כן נראה פירוש הברייתא הזאת שנלאו בה המפרשים מלפרשה. ומ"ש ישן ולא סלמנטין מפרש בבבא בתרא (דף צא) אמר ר"נ רציעתא פירוש, תולעת שמרקיב התבואה. ר"ש אומר שדיפה, עיי"ש.

סימן לט

והארץ לא תמכר לצמיתות: לפרש"י הוא אזהרה ללוקח שלא יכבשנה בידו ביובל וכמו "לא ימכרו ממכרת עבד" שהוא אזהרה ללוקח. ולדעת הרמב"ם בספר המצות הוא אזהרה למוכר שלא ימכר לחלוטין. ואף שלא אהני מעשיו, לוקה, כן פירש החינוך. וכן נראה מדברי הרמב"ן שפירש כן בדבריו. ולפי זה לא יעלו הדברים כהלכה למ"ש האחרונים שדעת הרמב"ם כאביי דכל מקום דאמר רחמנא לא תעביד אי עביד מהני, עיין בארצות החיים אר"י (סימן יוד ס"ק ג) מה שכתבנו בזה. ובאמת בהל' סנהדרין לא הביא זה בין הלוקין, מבואר שסבירא ליה שאין לוקין על לאו זה כיון דלא אהני מעשיו. ולדעת הרמב"ן הכתוב הזה שלילה, והביא מהירושלמי פרק ה דדמאי שמפרש שלא ימכרו לנכרי. ולפי זה למאן דאמר אין קנין לנכרי בארץ ישראל (שכן פסק הרמב"ם מהל' תרומות ובהל' בכורים) הוא שלילה, ולמאן דאמר יש קנין הוא אזהרה. ומדברי הספרא נראה שכלולים בזה כל האזהרות. אם ללוקח – שלא

יחזיקנה לחלוטין שעל זה אמר "כי לי הארץ" – אל תרע עיניך בה רצונו לומר שלא ירע בעיניך להוציאה מידך כי אינה שלך רק לי הוא. ואם אל המוכר – אמר "כי גרים ותושבים אתם עמדי" ר"ל אינך דומה כתושב ואזרח הארץ למוכרה ממכר עולם רק כגר בארץ שהמלך נתן לו אחוזה לאכול פירותיו והגוף של המלך. וכן אמר שהאדם אינו תושב בזה העולם כי נשמתו הוא ממעל, משם בא ולשם ישוב. וזהו שכתוב "כי גר אנכי עמך", מצד החלק האלקי שבו הוא גר פה כי שרשה ממקום גבוה ושם אחוזתו בקדש, לא בעולם השפל. ורק "תושב ככל אבותיו" מצד החומר אשר לא יחיה לעולם. ואמר "כי גרים ותושבים אתם עמדי" – דיו לעבד שיהיה כרבו שרשו ממקום גבוה ופה רק בחיים כל הזמנים כפל שאז יתגורר פה משך זמן ואל מקומו שואף זורח הוא שם. ובמה שכתב "אתם עמדי" רמז גם שלא ימכר לנכרי שעל זה אמר כשתהיה שלי תהיה שלכם, לא כשתמכרוה לעכו"ם ותוציאהו מרשותי, על זה אין לכם רשות.

סימן מ

ובכל ארץ אחוזתכם גאולה תתנו: הרמב"ן פירש לפי הפשט שזה דבק עם פרשת היובל והוא ציווי (ואפשר על הבית דין) שיוציאו הקרקע ביובל מיד המחזיקים בה כמו "כי גאל ה' את יעקב" שפירושו שהוציא אותו מיד המחזיקים בו. אבל כבר התבאר אצלינו שמושג שם "גאולה" בא בעצם וראשונה על גאולת הקרובים דרך מקח וממכר ואחריו בא על ההצלה מצד הקורבה, ולא שייך על יציאת קרקע ביובל. ורש"י ורשב"ם פירשו שסמוך לפרשה שאחריו כעין כלל ופרטיו. אמר שמלבד החזרה ביובל תתנו גאולה על ידי קרובים ומפרש "כי ימוך אחיך..ובא גואלו". וכן פירשו בספרא על גאולת קרובים. והנה לקמן (פרק ה משנה ב) סתם כר"א שיגאל את ממכר אחיו חובה. ולמד ממה שכתוב "ובכל..גאולה תתנו" שכתוב זה מיותר לקבעו חובה כמ"ש בגמ'. ופי' שאם לא היה אומר "ארץ אחוזתכם" הייתי אומר שיגאלו כל דבר. לכן פרט "ארץ אחוזתכם" ומלת "בכל" מרבה בתים ועבד עברי. ובריית זו מובאת בקדושין (דף כא) ומבעיא לן שם אם מרבה בתי ערי חומה ועבד עברי הנמכר לישראל. והרמב"ם פסק דאינם נגאלים בקרובים. וזה מבואר לפי מה שסתם בספרא

כר"א שגאולת קרובים חובה, שאם כן סובר בודאי שמה שכתוב "ובכל..גאולה תתנו" בא לקובעו חובה. ובזה מיושב מה שתמה הרא"ם למה לא חש הרמב"ם על מה שבגמ' אקשי על רב ששת, ועיין בלחם משנה (פרק ב מהל' עבדים), ואכמ"ל.

סימן מא

וכי ימוך אחיך: שרשו **מוך** או **מכך**. ומשתתף עם "נמוך" שבלשון חז"ל, שירד ממדרגתו. ובמדרש רבה ויקרא (פ' לד) שמנה שמות נקראו לו... "מך" שהוא מך לפני כל, עשוי כאסקופא הנדרסת. ומענין זה "בעצלתים ימך המקרה" והוא שם המצטרף לכל שירד ממדרגה שהיה בה תחלה אף שלא ירד לגמרי, כמ"ש בספרא (ריש פרשה ה) "כי ימוך אחיך ומטה ידו" – אל תניחנו שירד. ודייקו חז"ל ממה שצייר "כי ימוך..ומכר" כי אסור למכור שדהו אלא אם כן העני וצריך למזונות. וממה שלא אמר "ומכר אחוזתו" דייקו שאסור למכור כל שדותיו בבת אחת, דאפילו לגבוה אין רשאי להחרים כולם, כמ"ש בספרא בחקתי (פי"ב משנה ג). ומובא בערכין (דף כח).

סימן מב

ובא גואלו הקרוב אליו: מבואר אצלינו שעם מושג הגאולה מקושר מושג הקורבה. וזה המבדיל בין "גואל" ובין "פודה". שהגואל הוא קרוב אל הנגאל, ובפרט שם "גואל" בא סתם על הקרוב תמיד. ואם כן מה שכתוב "הקרוב אליו" מיותר. ובא ללמד שהקרוב קרוב קודם. אולם לפי זה יהיה סתירה בסתמא דספרא אהדדי, דבקדושין (דף כא) מקשה ע"מ דפשט דבתי ערי חומה ועבד עברי הנמכר לישראל נגאל בקרובים ממה דתניא מה תלמוד לומר יגאלנו יגאלנו ג' פעמים? לרבות כל הגאולות שנגאלות כסדר הזה [והוא ברייתא שנויה בספרא לקמן (פ"ח משנה ג)] מאי לאו בתי ערי חומה ועבד עברי? ומשיב ר' נחמן בר יצחק לא, בתי חצרים ושדה אחוזה, ומלמד לקרוב קרוב קודם. והשתא יקשה הלא הספרא מלמד קרוב קרוב קודם בשדה אחוזה גם כן ממה דכתיב "הקרוב אליו" וממה שכתוב בספרא (משנה ב) אם כן למה נאמר גואל שהוא יכול לגאול מבואר דסבירא ליה כר"א ד"וגאל את ממכר אחיו" חובה. והוא ע"כ כמו שמפרשים בגמ' דסבירא ליה דמה שכתוב "ובכל ארץ אחוזתכם גאולה תתנו" בא לקובעו חובה, ואם כן סובר בהכרח שמה שכתוב "ובכל..גאולה

תתנו" אינו מרבה עבד עברי הנמכר לישראל ובתי ע"ח (כנ"ל סימן מ) ואם כן ע"כ מה שאמרו מה תלמוד לומר יגאלנו ג' פעמים לרבות כל הגאולות הוא לבתי החצרים ושדה אחוזה דקרוב קרוב קודם. ואיך דרש כאן קרוב קרוב קודם בשדה אחוזה גופיה? וצריך לדחוק ולישב דמה שאמרו "הקרוב אליו" – הקרוב קרוב קודם אינו לימוד, כי יש לפרש להיפך, דוקא הקרוב בהחלט, כמו במה שכתוב "כי אם לשארו הקרוב אליו" שפירושו כן כמ"ש בפר' אמור (סימן ה). רק שממה שכתב שלשה פעמים "יגאלנו" שמשם למדינן לכאן שיהיה גואל כסדר הזה ידעינן שהוא הדין פה הפירוש הקרוב קרוב קודם. והספרא בא רק לבאר הפשט.

את ממכר אחיו: עם העיון ראינו כי רוב השמות שנתלה בהם מ"ם האמנתי"ו, יציינו את המקום או הכלי שבו יעשה איזה פעולה. וזה ההבדל בין השמות "שקל" "קדש" "קיטור" "בטחון" "בצרון" – שמציינים הדבר עצמו, ובין השמות "משקל" "מקדש" "מקטור" "מבטח" "מבצר" – שמציינים דבר העשוי לשקול בו ולהקטיר ולבטוח ולהתבצר בתוכו. כמו שמות "מרכב" "משכב" "מושב" שמציינים הכלי המיוחד אל הפעולה. וכן יש הבדל בין שם **מכר** ובין שם **ממכר**. שם "מכר" מציין דבר המכירה בבלי אמצעי כמו "ונתתי מכרם" (במדבר כ':י"ט), אבל שם "ממכר" כבר יכלול דבר שיעשה בו פעולה זו בכל אופן וכולל אף המתנה מענין מסירה מרשות לרשות שבהרחבה יבא גם הוא בלשון "מכירה" כמ"ש "וכי תמכר ממכר" – לרבות מטלטלין. ובנחמיה (נחמיה יג, טז) "מביאים דאג וכל מכר", ושם (נחמיה יג, כ) "וילינו הרוכלים ומוכרי כל ממכר" – תחלה אמר לרבותא, שהיו מוכרים מכירה גמורה בכסף, ואחר כך רבותא שלנו גם "מוכרי כל ממכר" המחליפים וכל עניני מסירה. ולכן ממה שכתב "ממכר אחיו" ריבה גם מתנה. והנה בגמ' (בכורות נב, עירובין לא) למד דמתנה חוזרת ביובל מן "תשובו איש אל אחוזתו" והספרא דריש לה למעלה (סוף פרק ג) לדרשה אחרת.

סימן מג

ואיש כי לא יהיה לו גואל: כבר הביא בקדושין (דף כא) שר' יהושע למד מזה דגאולת קרובים רשות. ולר' אליעזר הפירוש "כי לא יהיה לו גואל" שיכול לגאול. ויש

להקשות, מדוע לא מוקי לה בגר שאין לו גואלים? כמ"ש בספרי (נשא פסקא ??, ובבא קמא דף קט, וסנהדרין דף סח) מה שאמרו גבי גזל "ואיש כי לא יהיה לו גואל" דמיירי בגזל הגר. וצריך לומר דבגר לא משכחת שיהיה לו קרקע, דקרקע שקנה חוזרת ביובל. ומזה ראיה לדעת הרמב"ם שפסק שירושת הבעל דרבנן, דאי לאו כן משכחת בגר שנשא אשה וירשה.

סימן מד

והשיגה ידו: הלשון משמע שהשיג בכח עצמו, לא על ידי עזר. שכן הוא בכל מקום שיסמך הפעולה אל היד ואל האבר הפועל כמ"ש ויקרא (סימן שכו). וממה שכתב "ומצא" הוסיף תנאי שאין די אם משיג על ידי שמוכר אחת משדותיו לגאול זאת רק שימצא מה שלא היה לו תחלה. ומ"ש "כדי גאולתו" היינו שיהיו המעות די לגאול כולו, לא חציו, כמ"ש בגדר מלת "די" (ויקרא סימן שכז).

סימן מה

וחשב את שני ממכרו: תלה החשבון בהמוכר וכן יחסוהו אל השנים, הגם שמ"ש "והשיב את העודף" היינו העודף מדמי המקח, כמו שפרש"י, ואם כן היה לו לומר "וחשב כסף שני ממכרו" [ומטעם זה נלחץ הרשב"ם לפרש והשיב את העודף מן השנים, וזה לא יתכן, כי אינו משיב שנים, רק דמים]. וכן היה לו לומר "וחִשבו" כי הלא שניהם עושים חשבון. מזה למדו חז"ל שחשבון השנים תלוי ברצון המוכר ולטובתו, שאם הוא לתועלתו שלא לחשב החדשים וכגון אם מכר בניסן ונשארו עשר שנים ומחצה לתשרי ובא לגואלה בניסן של שנה החמשית, אינו מונה החדשים, רק מונה מראש השנה הבא שנשארו חמש שנים. ומה שהוא לתועלתו לחשב החדשים חושב. וכן למד בפר' בחוקתי (סימן קב) מן "וחשב לו הכהן", ועיין בקרבן אהרן האריך בזה.

סימן מו

והשיב את העודף לאיש אשר מכר לו: הנה בחשבון זה יצויר דרכים הרבה, כגון אם הלוקח מכר לאחר, ויצויר שמכר בזול או ביוקר, ואיך יחשב וינכה? וחז"ל למדו "גאולתו" "גאולתו" מעבד עברי שהחשבון יהיה תמיד לטובת המוכר כמו ששם יהיה תמיד לטובת העבד. ולשון "לאיש אשר מכר לו" סובל שני פירושים: (א) ללוקח

הראשון, וזה מדויק מלשון "אשר מכר לו". (ב) במה שהוסיף מלת "לאיש" יש לפרש גם כן לאיש שמכר לו הלוקח, והוא הלוקח השני. ולמדנו שיחשב המוכר תמיד לתועלתו וידו על העליונה. ור' דוסתאי חקר על ציור אחר, שיצויר שהשדה השביחה בינתים, גם יצויר שהכסיפה, ויפול השאלה איך יהיה העודף? ומשיב כיון שכתב סתם "את העודף" ולא באר, אם עודף הכסף שקבל, אם עודף שיוי הקרקע, כי פתח "וחשב שני ממכרו" ואם כן העודף היא מחשבון סתום, כי אינו משיב עודף השנים כמ"ש (בסימן מה), ולמדנו שיהיה יד המוכר על העליונה לחשב, אם עודף של ממון, אם עודף שיווי הקרקע, לפי מה שיהיה לתועלתו. וכל זה מובא בערכין (דף ל). ואמר דנפקא מינה בין רבי ור' דוסתאי דאייקר וזל ואייקר. לרבי דאמר "לאיש אשר בתוכה" אינו נותן אלא מה שנתן שני. ולר' דוסתאי הלא בין אם נלך אחר עודף ממון או קרקע הלא קבל מאתים והיא שוה מאתים.

סימן מז

ושב לאחוזתו: הוא מיותר ובא ללמד שאין לו לגאול רק אם ישוב לאחוזתו, לא אם רצה למכרה ללוקח אחר ולהרויח. ולמעלה בגאולת קרובים לא אמר "ושב לאחוזתו" כי הם גואלים לעצמם.

סימן מח

ואם לא מצאה ידו די השיב לו: כפל תנאים אלה שצריך שימצא יד עצמו ולא על ידי הלואה וצריך "די השיב לו", ולא חציים. וזה כבר נשמע ממה שכתב "והשיגה ידו כדי גאולתו". ללמד שדינים אלה נוהגים גם בגואל. וכן מ"ש "וחשב עם קונהו" והדינים שיד המוכר על העליונה הוא הדין יד הגואל שהכתוב עונה על שני התנאים שאמר "ובא גואלו..והשיגה ידו", בשניהם הדין "וחשב את שני ממכרו", ועל שניהם אמר "ואם לא מצאה ידו".

סימן מט

והיה ממכרו: דקדק לומר "ממכרו" ולא אמר "שדהו" או "והיה ביד הקונה אותו" ללמד שתנאים אלה – לא ימכור..ולא ילוה ויגאל ולא יגאל לחציים, אינו נוהג במקדיש שדהו, כי בהקדש הורע כחו שאם לא יפדנו לא תצא ביובל לבעלים. ובערכין (דף ל)

וקדושין (דף כ) למד לה מ"אם גאל יגאל", והספרא מפיק ליה שם לדרשה אחריתי. ונפקא מינה בין ר' שמעון לרבנן לענין בית בבתי ערי חומה. לרבנן דומה לשדה אחוזה דכתיב "ממכרו", ולר' שמעון דומה להקדש כיון דגם כן הורע כחו, וכמ"ש בערכין (דף לא) לפירוש התוס' ד"ה תניא.

סימן נ

עד שנת היובל: עד ולא עד בכלל כי תיכף בראש השנה של יובל שדות יוצאות, ושמיטת כספים חל בסוף השנה, דכתיב "מקץ שבע שנים תעשה שמיטה". וכבר אמר בערכין (דף כח) דר' ישמעאל בנו של ר' יוחנן בן ברוקה הוא דאמר (למעלה סימן יז*) דמראש השנה הוא דחייל יובל. וזה ראיה למה שבארנו שם דמה ש?? ר' יוחנן בן ברוקה אין השדות חוזרות לבעליהם עד יום הכפורים הוא משום דסבירא ליה דיובל בתקיעה תליא, ושמא לא יתקעו. ולכן הדבר תולה. אבל כשתוקעים ביום הכפורים חל למפרע מראש השנה. וכל שכן לר' יהודה, סתמא דספרא, דסבירא ליה יובל אף על פי שלא תקעו, דלדידיה השדות חוזרות לבעליהם תיכף בראש השנה, וכמו שכתבנו בטוב טעם. ודברי הלחם משנה (פרק ד מהל ערכין וחרמין) וכן דברי הרא"ם תמוהים וכמו שהאריך המשנה למלך שם, עיי"ש.

סימן נא

ויצא ביובל: מיותר. ופירשוהו אף מן ההקדש. נראה דמלמד אף שהקונה הקדיש אותו – יוצאת בלא דמים לבעלים הראשונים, והוא הספק שנסתפק המשנה למלך פרק ד מהל' ערכין לשיטת רש"י, עיי"ש. והטעם: כיון שצריך לצאת ביובל לא יכול להקדיש דבר שאינו שלו. ומ"ש עוד "ושב לאחוזתו" – לרבות האשה שרוצה לומר כל מי שהוא בעל אחוזה ישוב לאחוזתו באין הבדל.

סימן נב

ואיש כי ימכר בית מושב עיר חומה: תואר "בית מושב" לא בא בשום מקום, דסתם בית יושבים בו. ופירשו חז"ל ש"מושב" סמוך אל "עיר חומה" – שצריך שנתישב בעת שהיה עיר חומה, לא שקדמה החומה לישוב העיר. ומובא בערכין (דף לב).

סימן נג

עיר חומה: סמיכות זה לא נמצא בשום מקום בתנ"ך כי יאמר "עיר מוקף חומה" "עיר בצורה" "עיר מצור", לא "עיר חומה". מזה הוציאו שיש תנאי - דוקא ערים שהיו מוקפים חומה מימות יהושע בן נון, שנתקדשו בקדושה מיוחדת שיהיה להם דין מחנה ישראל לענין שילוח מצורעים ולענין שאין קוברים בה מת לדעת הראב"ד (פרק ז מהל' בית הבחירה), וכמ"ש מהרימ"ט בשות (חי"ד סימן לז). [ולדעת רש"י בערכין (דף לב:) קדשום בשיר ובשתי תודות כמ"ש בשבועות (דף טז). וצריך עיון דהא בשבועות (דף טז) אמר מה ירושלים – דבר הנאכל בה, ויוצא ממנה נפסל – מקדשה..., ואם כן הלא אינו דבר הנאכל בה, דהא נפסל ביוצא חוץ לקלעים? ורש"י בשבועות (דף טז) כתב שלא ידע במה מקדשים ערי ארץ ישראל. ועיין בתוס' שם (דף טו) כתבו כיון דאי אפשר, קדיש בכל דבר] על כל פנים היו צריכים קידוש. ועל זה נקראו בשם "ערי חומה", לא על הקפת חומה לבד שעל זה יאמר "ערים מוקפים חומה", רק על קדושת החומה שמתפשטת בכל העיר. וז"ש "עיר חומה" – המוקפת חומה מימות יהושע בן נון. ודעת תנא דמימרא זו שהיא אליבא דר' ישמעאל בר' יוסי שקדושת יהושע נתבטלה והוצרך עזרא לקדש שנית, ולכן מנה תשע עיירות שהיו מוקפות חומה מימות יהושע בן נון וקדשם עזרא. ומה שאמרו שלש חצרות... יתבאר (בסימן סב). וכל זה מובא בערכין (דף לב).

סימן נד

והיתה גאולתו עד תום שנת ממכרו: לפי שנאמר בשדה אחוזה שיכול לגאלה משתי שנים ואילך כל זמן שירצה, ובתוך שתי שנים הראשונים אינו יכול לגאלה, הוצרך לפרש בזה שהוא חילוף – שאם רצה לגאול בשנה הראשונה, גואלה ואפילו מיד, כמ"ש "והיתה גאולתו". ולאחר שנה אינו גואלה. והנה חשבון השנים יצויר בג' פנים: (א) משנת עולם שתחיל השנה מראש השנה תמיד. (ב,ג) מיום ליום. והוא – או שנה של קביעות המחזור כגון מג' אייר עד ג' אייר הבא, או שנת החמה שיהא עד שתבא השמש לנקודתה שהם שס"ה ימים. ודעת חכמים שמה שכתוב "שנה תמימה" היינו שנת המחזור, ומה שכתב "תמימה" היינו שאף חדש העיבור נכלל בשנה. ודעת רבי שהיא שנת החמה שס"ה יום, כי שנת המחזור אינה תמימה שיהא לפעמים שנ"ד ולפעמים שפ"ד יום. ולכן לדעת רבי שהיא תמיד שס"ה יום ורביע, שכן היקף החמה,

ממילא ידעינן שחושב מעת לעת גם בשעות, וממה שכתב "עד תום שנת ממכרו" ידעינן שעות גם כן. ולרבנן לא ידעינן מזה שעות שיהיה מעת לעת ממש, וסבירא להו שמה שכתוב "ימים תהיה גאולתו" הוסיף מעת לעת גם בשעות. ולרבי מיותר מה שכתוב "ימים תהיה גאולתו" לענין שלא יגאל עד יהיו שני ימים ביד הלוקח. כן נראה לפרש מ"ש בערכין (דף לא) לרבנן, "ימים" מבעיא ליה מעת לעת. ורבי, נפקא ליה מעת לעת מ"תמימה". ורבנן, מבעיא ליה לעבורה. ורבי נמי, הא מבעיא ליה לעבורה!? הכי נמי, מיום ליום ומעת לעת מ"עד תום שנת ממכרו" נפקא. והיינו לשיטתו דחשב שנת החמה. וראיתי שהרמב"ם בפירוש המשניות כתב לרבי שאין משגיחין בזה על השעות אבל בהגהות מרדכי בקדושין (סימן תקס"ז) כתב על מה שאמר רבי שנה ועבורה פירוש: יכ"א ר"ד. רצונו לומר יוד ימים, כא' שעות, ר"ד חלקים ששנות החמה יתירה על שנות הלבנה, הרי שלרבי מחשבין שעות. עוד יש לומר דרבי לשיטתו דסבירא ליה דעד ועד בכלל, כמ"ש בערכין (דף יח) ולכן סבירא ליה שמן "עד תום שנת ממכרו" ידעינן גם מעת לעת שפירושו עד תום, ויום הזה בכלל. ורבנן סבירא להו דעד ולא עד בכלל, וצריך ימים. ואחרי העיון במקרא, כל מקום שבא שם "ימים" על השנה היא תמיד על שנת המחזור מיום ליום כמו "ושמרת את החוקה..למועדה מימים ימימה", "ולקץ ימים אשר יגלח" דגבי אבשלום – פירושם מי"ב חדש לי"ב חדש וכדומה. ולכן רבי לשיטתו שפירש "שנה תמימה" משס"ה ימים, אי אפשר לפרש "ימים תהיה גאולתו" על השנה, שעל שנת החמה לא יצדק שם "ימים", ופירוש "ימים" ממש.

סימן נה

עד מלאת לו שנה תמימה: מלת "לו" מוסב על שם "ואיש" הנזכר בראש הפרשה, שהוא המוכר, או על שם "ממכרו" שנזכר בסמוך ר"ל להמכר. וקמ"ל שאין הולכים בתר שנת הלוקח שבזה יצויר שהראשון מכרה לשני וזה השני לא מלאה שנתו. לכן אמר מלת "לו" שאזלינן בתר המוכר והממכר, לא בתר הלוקח. ומובא בערכין (דף לא:). ומ"ש "תמימה" – שס"ה ימים וכולי כבר בארתי פלוגתתן (בסימן הקודם).

ומובא בערכין (שם). ומבואר בראש השנה (דף ו) וביומא (דף סה) שלרבי הדין כן בכל השנים דאזלינן בהו בתר דידיה, הם שס"ה.

סימן נו

וקם הבית אשר בעיר: מה שהוסיף "אשר בעיר" מיותר. ודעת ר' יהודה דבא לרבות בתי בדים וכולי, הגם שבדיוק יאמר שם "בית" על דירת האדם לבד, בכל זאת בהרחבה כל שהאדם דר ומשתמש לצרכו נקרא "בית". וכן ריבה בספרי שופטים (פסקא קצד) ובסוטה (דף מד) לענין בית שחוזר מעורכי המלחמה. ובספרי תצא (פ רכט) לענין מעקה, כל מיני בית. ולכן אמר "אשר בעיר" לרבות כל מיני בית שבעיר. ולדעת ר' מאיר מרבה גם שדות. ומפרש בערכין (דף לב) דהיינו חולסית ומצולה שאינם לדירה ואין ראוים לזריעה כיון דראוים לבנין. ובזה חולק ר' יהודה שאינם בכלל בית כלל. ומובא גם בירושלמי (סוף פ"ג דמעשרות). ויש לפרש שר' מאיר ור' יהודה לשיטתם בעירובין (דף עב) בית התבן, בית הבקר, בית האוצרות.. הרי זה אסור עליו. ר' יהודה אומר אינו אוסר אלא מקום דירה בלבד.

סימן נז

אשר לו חומה: מלת "לו" היא כינוי לבית, כי "עיר" לשון נקבה, והיה לו לומר "אשר לה חומה". וזה כר' יהודה שצריך שיהיה חומה לבית מבחוץ, לא אם הבית קבוע בחומה עצמה. ובגמ' מפרש (ערכין דף לב) דר' שמעון למד ממה שכתב "כי ביתה בקיר החומה ובחומה היא יושבת" שמבואר שזה נקרא שיושב בחומה. ור' יהודה מפרש בחומה יושבת, לא בעיר חומה. ועיין בירושלמי (ספ"ג דמעשרות).

סימן נח

אשר לו חומה: כתיב "לא", באלף, וקרי "לו", בוי"ו, כמ"ש הר"נ במגילה ובפסיקתא זוטרתא ובמסורה (לא כמ"ש רש"י ז"ל בערכין "לוא" מלא וי"ו, ולא כתוס' שם ד"לא" קרי, ולא כתיב). וכלל בידינו שהקרי עיקר תמיד והכתיב בא לדרשה, לא בהפך. ודריש ר' אליעזר בר' יוסי שהכתיב "לא" נדרש אף שאין לו עכשיו רק היה לו מקודם לכן. ומבואר מדברי הגמ' ערכין (לב:) שסבירא ליה דקדושה ראשונה קדשה לעתיד לבא וחולק על ר' ישמעאל בר' יוסי במשנה א שסבירא ליה לא קדשה, וכן

אמר במגילה (דף י) ושבועות (דף טז). אולם דרוש זה, לִדרוֹש הכתוב "לא" באל"ף, מודים בה כולי עלמא. והם ג' בתורה: "אשר לא יעדה" (שמות כא, ח) , "אשר לא כרעים" (ויקרא יא, כא) , "אשר לא חומה" (ויקרא כה, ל) כמו שנמסר במסורה שמיני. וכולהו לדרשה כמו שדרשו מ"אשר לא יעדה" דמצות ייעוד קודם לפדיה. ומ"אשר לא כרעים" אף על פי שאין לו עכשיו כמו שבארנו שם (סימן ??), ואין חולק בזה. וכן דרש בסוטה (דף לא.) "בכל צרתם לא צר"..., ושם (דף כז:) "הן יקטלני לא איחל"..... ובבראשית רבה (פר' ק) על "הוא עשנו ולא אנחנו" דהם מן טו דכתבין א' וקריין וי"ו. ונראה שר' ישמעאל בר' יוסי פירש גם כן אף על פי שאין לו עכשיו על הזמן של בית ראשון – שכל הזמן ההוא היה דינו כמוקף חומה, אף שנפל החומה. רק סבירא ליה שאחר כך בטלה הקדושה והוצרך עזרא לקדש. ור' אליעזר בר' יוסי שאמר התם אף על פי שאין עכשיו.., שרוצה לומר גם אחר עזרא הדין כן, סבירא ליה דהקדושה לא בטלה. ובזה תבין חידתו של הרמב"ם ז"ל (פרק יב מהל' שמיטה ויובל הלכה טו) שכתב ועיר שהיתה מוקפת בימי יהושע אף על פי שאינה מוקפת עתה, הרי היא כמוקפת. וכיון שגלו בחורבן ראשון בטלה קדושת ערי חומה שהיה בימי יהושע. כיון שעלה עזרא נתקדשו כל הערים המוקפים חומה באותה העת. והשיג עליו הראב"ד שסותר את עצמו, שכיון שפסק דקדושת יהושע בטלה כר' ישמעאל בר' יוסי, איך פסק להא דר' אליעזר בר' יוסי דאף על פי שאין לו עכשיו, שהוא סבירא ליה שלא בטלה. ולמה שכתבנו גם ר' ישמעאל בר' יוסי מודה בדרוש זה על זמן בית ראשון, ולזה כיוון הרמב"ם ז"ל.

סימן נט

לצמיתות: לחלוטין, כמו "צמתו בבור חיי", "יצמיתם ה' אלקינו" שהוא כריתת החיים לעולם. וכבר כתבנו (אמור סימן ??) שכל מקום שכפל אות הפעל מורה על ריבוי הפעולה כמ"ש כרת-כריתות (קדושין ה). וכן דרשו "צמית" "צמיתות" כמ"ש בערכין (לא:) לרבות הנותן מתנה. ונראה שיש סמך לדרוש זה מ"ש כאן "לַצְמִיתת", הלמ"ד בפתח והצ' דגושה. והראשון הצ' רפי והלמ"ד בחיריק. כי שם בא הלמ"ד לתאר המכירה – תמכר לצמיתות, ופה שבא אחר "וקם", וגם הוא מיותר דהא אמר

"לדורותיו לא יצא ביובל", פירשו שהם ב' דברים: א' – שיקום לצמיתות ביד המקבל מתנה. ב' – לקונה אותו יהיה גם כן לדורותיו. ומ"ש בראשונה היה נטמן.. משנה בערכין שם.

סימן ס

לקונה אותו: ואם מת יהיה לדורותיו, שלא יוכל לגאול לא מידו ולא מיד בנו. ומבואר גם כן שזה רק בהדיוט שמנחיל לדורות, לא בהקדש שאין לו דורות, יכול לפדותו תמיד. ומ"ש "לא יצא ביובל" מפרש בגמ' שרצונו לומר שלא יצא אפילו פגע היובל תוך שנתו.

סימן סא

ובתי החצרים אשר אין להם חמה סביב: רש"י ז"ל פירש "וחצריהם" היינו ערי פרזות כמו שתרגם אונקלוס – ופצחיהם, אבל יונתן בן עוזיאל תרגם ובתי כופרניא. וכן תרגם "בחצריהם ובטירותם" ראשי כפרניהון. וכן היה דעת חז"ל שיש הבדל בין "חצרים" ובין "ערי הפרזי". הערים יש בהם חצרות הרבה, שבכל חצר כמה בתים, והם לכל הפחות שלש חצרות. ועשוים בעיר, בשווקים, וברחובות. והחצרות הם מפוזרים על פני השדה לבדם, ולכן שייכים אל שדה הארץ, כי ישכנו בהם עובדי האדמה לשמור שדותיהם. וכן מבואר בכל ספר יהושע שסיים תמיד "ערים ארבע עשרה וחצריהם...ערים שש וחצריהם". והמעיין שם יראה שהערים לא היו כולם מוקפות חומה, דהא אומר שם (פרק כא) שנתנו מהם ללוים ועיר הלוים לא היו מוקף חומה. וכן אמר (יהושע ט"ו:מ"ז) "עקרון בנותיה וחצריה..עזה בנותיה וחצריה.." ופירוש "בנותיה" – הערים הקטנים, ו"חצריה" הם הכפרים וכמו שכתוב "ישאו מדבר ועריו, חצרים תשב קדר" (ישעיה מג) שפירושו קדר היושבים בחצרים מפוזרים. ועל פי זה יקשה למה אמר "ובתי החצרים"? והלא גם בתי הערים שאין להם חומה בהכרח כך דינם. והיה לו לומר "ובתים אשר אין להם חומה". מזה הוציאו שבבתי החצרים אין מועיל חומה, כי הלא התנה "בית מושב עיר חומה", לא בית מושב כפר חומה. ורצונו לומר, בתי החצרים (אף שיש להם חומה) ואשר אין להם חומה (אף בתי ערים).

סימן סב

ובתי החצרים: סתם לשון רבים, שנים. והם שתי חצרות של שני שני בתים. ובערכין (דף לג:) מקשה ואימא בית וחצר? [ר"ל הלא יש לפרש שלכן אמר "בתי" מפני שהם שני בתים – בית אחד לכל חצר – כמו שאמרו בבא בתרא (דף ??) "ראשי המטות" – ראש אחד לכל מטה, ועיין מה שכתבנו בזה באחרי מות (סימן כג)]. ומשיב אם כן לכתוב רחמנא "חצרים", כי זה נדע שיש בית בחצר, דאי לאו כן קרפף אקרי. ולפי זה אין הכרח רק שלא נקרא "עיר" עד שיש שם ג' חצרים, ולא מוכח שהחצר השלישי צריך להיות של שני בתים. ועיין בספר עצי אלמוגים (סימן שצב סק"ג) ישב בזה דעת הרי"ף (בפרק כיצד מעברין).

סימן סג

על שדה הארץ יחשב: דינם כשדה אחוזה והוא כמו שבאר הרמב"ן ז"ל הטעם שהחצרות הבנויות על פני השדה למושב האיכרים ועובדי האדמה הם כמו חלק מן השדות, ולכן נגאלים לעולם, כמו השדות. שכיון שמחייתו תלוים בשדהו ובפירותיו, נגאל לעולם (מה שאין כן בית עיר חומה שאם לא גאלו שנה תמימה כבר מצא דירה אחרת, כי עשוים רק למעון). אמנם מה שהוסיף עוד "גאולה תהיה לו וביובל יצא" שמיותר, פירשוהו חז"ל (מובא בערכין דף לג) מפני שיש לומר שדינם כשדות שאין נגאלים עד אחר ב' שנים, לכן אמר "גאולה תהיה לו", מיד. ואמר במשנה ג' שמה שכתב "וביובל יצא" מפני שיש לומר שהחצרות יש להם כח היפה שבבתי ערי חומה ושבשדות אחוזה, אבל יצויר אופן שבין אם תדונם כשדה אחוזה ובין אם תדונם כבית עיר חומה, אין מן הדין שתצא ביובל. וזה מצייר בשני אופנים: (א) אם מכר בית החצרים ופגע בו יובל בשנה שניה. שאם תדינהו כבית עיר חומה דינו שיוחלט, ואם תדינהו כשדה דינו שישלים שנה אחר יובל. כן תירץ רב אושעיא שם. (ב) אם הקדיש בית בבתי החצרים וגאלו אחר מיד הקדש ופגע בו יובל אחר שנה. שאם תדינהו כבתי ערי חומה יאחלט(??) ללוקח, ואם כשדה יוצא לכהנים. ומלמדני שגם בזה "ביובל יצא" – כי יש לו כח יפה מיוחד מצד עצמו.

סימן סד

וערי הלוים בתי ערי אחוזתם: פירושו, בין אם הלוי מכר עיר מעריו או בית שבערים האלה שהם אחוזתם, ר"ל ממ"ח עיר שנתן להם יהושע. והיה לו לומר "וממכר

הלוים", אך הייתי אומר גם עבדים ושטרות ומטלטלים, כי למעוטי אחוזה שירשו מאבי אמם ישראל ימעט במשנה ח' מן "בתי ערי אחוזתם".

סימן סה

גאולת עולם תהיה ללוים: לפי שבמה שכתב "ערי הלוים בתי ערי אחוזתם" נכלל בין אם מכרו דבר מן עריהם כמו השדה והמגרש שסביב העיר, ובין אם מכרו בית. ויצויר גם כן שנפל להם עיר מוקפת חומה (דאף שערי הלוים אין לעשות אותם מוקפות חומה ולמסתרינהו קיימי, בכל זאת יצויר קודם שסתרו החומה, כן פירשו בגמ'). ועל כולם אמר שיהיה להם "גאולת עולם" . הבית שבעיר חומה אין דינו כמו בישראל שלא יגאל רק עד שנה, כי גואל לעולם. והשדה שלו אין דינו כשדה אחוזה שאין לפדותו עד אחר שתי שנים כי גואל תיכף. וכן אם הקדיש שדהו ומכרו הגזבר (שבישראל אינו גואל) – בלוים גואל. ובריייתא זו מובאת בערכין (דף לג:).

סימן סו

ואשר יגאל מן הלוים: אי אפשר לפרש שמוסב למטה, ש"אשר יגאל...ויצא ביובל" כלפי לייא?! ומה שכתב הרשב"ם "אשר יגאל" שרוצה לגאול ואין לו, אין זה במשמע הלשון, שהיה לו לומר "ואשר לא יגאל". לכן פירשו חז"ל שמוסב למעלה – "גאולת עולם תהיה ללוים ואשר יגאל מן הלוים" (ומה שכתוב "ויצא ממכר בית" היא ענין אחר, שגם יצא ביובל אם לא נגאל). ופליגי בזה רבי ורבנן: רבנן סבירא להו (במשנה ח) שגם ישראל שירש מאבי אמו בערי הלוים – גואל כלוי. ומפרשי שמשמיעני שתהיה גאולת עולם ללוים וגם ללוי אשר יגאל מן הלוים, שהגם שמכר שדהו ללוי אחר וגואלו מידו, דינו כן, בל תאמר שלא הקפידה תורה רק שלא תופקע מיד הלוים. (ובספרא תפס דהוה אמינא דרק אם מכר לישראל משום שהורע כח ישראל בשלו). ורבי סבירא ליה שישראל שיש לו ירושה בערי הלוים אין דינו כלוי, מפרש שרוצה לומר – "גאולת עולם תהיה ללוים" ודוקא "אשר יגאל מן הלוים", אם הגואל הוא מן הלוים, לא אם הגואל הוא ישראל. וכן לא בן לוי נתון וממזר שאין דינו כלוי, שעל זה אמר "מן הלוים", ולא כל הלוים. ומבואר בגמ' (דף לג:) שרבנן חולקים בזה על רבי.

סימן סז

ויצא ממכר בית: שם "ממכר" מיותר, שאין לפרש שבא לרבות כל ממכר, אף מטלטלין ועבדים כמו שריבה למעלה מטלטלין מן "וכי תמכרו ממכר לעמיתך" (כמו שבארנו שם טעמו בסימן ל), דהלא פרט רק בית ועיר ואחוזה. ופירשוהו שבא למעט הקדש שאין הקדש יוצא בלא פדיון. ומובא בגמ' (דף לג א).

סימן סח

כי בתי ערי הלוים הוא אחוזתם: כבר כתבנו (בסימן סו) שלדעת רבי מה שכתוב "ואשר יגאל מן הלוים" הוא תנאי, שיהיה המוכר לוי, לא ישראל שיש לו אחוזה בערי הלוים. ומה שכתוב "כי בתי ערי הלוים" הוא תנאי שני, שהלוי המוכר ימכור אחוזתו בערי הלוים, לא אם מוכר אחוזה שיש לו בערי ישראל. ודעת חכמים שמה שכתוב "כי בתי ערי הלוים היא אחוזתם" בא להגיד מה גרם, ר"ל, שאין הגרם מפני שהמוכר לוי, רק מפני שהיא מערי הלוים – אין הבדל בין שהיא ביד לוי או ישראל. ובמה שכתוב "ואשר יגאל מן הלוים" פירשוהו פירוש אחר כנ"ל (סימן סו).

סימן סט

ושדה מגרש עריהם לא ימכר: הנה פשטות המקרא שלא ימכר לצמיתות על ידי הגזבר רק יצא ביובל לבעלים כמו שיתבאר אחרי זה. אמנם על זה היה לו לומר "ויצא ממכר בית ועיר אחוזתו ושדה מגרש עריהם ביובל" והיינו יודעים דין זה כמו שיתבאר בסימן שאחרי זה. לכן דרשו שתפס לשון "לא ימכר" מהוראה השנית שיש לפעל "מכר" על השינוי – שלא ישנו בו דבר לעשות משדה מגרש וממגרש שדה. וכמ"ש הרלב"ג, לפי שבמכירה ישתנה רשות בעל הקנין וישוב אל בעלים אחרים, הושאל שם "מכירה" להשתנות התכלית כמו (מלכים א כא, כ) "יען התמכרך לעשות הרע", עיי"ש באורך. והנה כגירסת הספרא בדברי ר' אליעזר כן נמצא במשניות. והרש"ק הגיה עושין שדה מגרש, מגרש שדה, וזה מפני שבבבא בתרא (דף כד:), על מה שאמרו מרחיקים את האילן מן העיר כ"ה אמה, מקשה: ותיפוק ליה דאין עושין שדה מגרש! ומשני: לא צריכא, לר' אליעזר דאמר עושין שדה מגרש ומגרש שדה. ולרבנן נמי דאמרי אין עושין, הני מילי זרעים, אבל אילנות עבדינן. וכן כתב הש"ך בחשן משפט (סימן קנה ס"ק יב) דטעות סופר נפל בכל המשניות וצריך לומר עושין שדה

מגרש, מגרש שדה. וכן הוא בתוספתא (דסוף ערכין). ובקרבן אהרן מפרש עושים שדה מגרש ולא מגרש שדה: פירוש, עושין שדה מהמגרש, ולא מגרש מהשדה. ובזה יתוקם הגירסא שבספרים עם הגירסא דבבא בתרא כמ"ש המ"ל (פרק יג מהל' שמיטה ויובל) אבל זה דוחק גדול. ומצאתי בשיטה מקובצת בבבא בתרא שם בשם הר"י בן מיגש, היה גירסתו בגמ' לא צריכא לר' אליעזר דאמר "עושין שדה מגרש, מגרש שדה". ולהך לישנא דאמר ר' אליעזר "עושין שדה מגרש אבל לא מגרש שדה" – הני מילי זרעים אבל אילנות לא. והוא מסכים עם מ"ש בילקוט וז"ל רבי אליעזר אומר עושין שדה מגרש, מגרש שדה. ואית דתני ר' אליעזר אומר עושין שדה מגרש ולא מגרש שדה. הרי יש פלוגתא לר' אליעזר. ואם כן הגירסא שבמשניות ושבספרא שגרס ולא מגרש שדה נכונה, והגירסא שבתוספתא שגרס בר"א עושין מגרש שדה גם כן נכונה, דאית דתני הכי ואית דתני הכי, וכמ"ש בגמרא בהדיא. ומבואר שכן היה בגירסת הרע"ב שכתב בערכין דר' אליעזר לא פליג רק מפרש דברי חכמים. ובעל כרחך גרס בגמ' דבבא בתרא כגירסת הר"י בן מיגש. וכן ל"ק עליו ממכות (דף יב) דגם לר' אליעזר אין עושין עיר מגרש. ומקשה שם מר' אליעזר. וכן מ"ש בערכין (דף לג:) דכולי עלמא מיהת בדלוים לא משנינן, רוצה לומר, בין למאן דתני לר"א עושין מגרש שדה ובין למאן דתני אין עושין.

סימן ע

ושדה..לא ימכר: אי אפשר לפרש שלא ימכר כלל, שכבר אמר שמוכר וגואל. וכן אין לפרש שלא ימכר לצמיתות או שנפרש שלא ימכר כלל, ומה שכתוב "גאולת עולם תהיה ללוים" היא רק בבתים ומגרשים, שאם כן איך נותן הטעם "כי אחוזת עולם היא להם"? שהלא גם שדות ישראל היא אחוזת עולם ונמכרים כיון שחוזרים ביובל לבעליהם נשארו אחוזתם לעולם. ועל כן פירשו חז"ל שפירושו שלא תמכר מכר עולם על ידי הגזבר. שבשדה ישראל הדין הוא אם הקדיש את שדהו ומכרה הגזבר, לא יגאל עוד ויוצאת ביובל לכהנים. ולכן נתן הטעם "כי אחוזת עולם הוא להם" ר"ל שיש הבדל בין שדה הלוים לשדה ישראל. ששם נאמר "והארץ לא תמכר לצמיתות כי לי הארץ" – ייחס הארץ אל השם, ולכן רק לא תמכר, אבל על ידי הקדש תהיה לצמיתות

לכהני ה', כי לה' הארץ. אבל שדה הלוים נתן ה' מחלקו להם עצמם, ולא תמכר גם על ידי הקדש. ובזה פסוק זה נקשר היטב עם הקודם. תחלה אמר שממכר בית יצא ביובל (הפך בית בבתי ערי חומה של ישראל שנחלט לעולם) וכאן אמר שהשדה תצא ביובל, גם במקום ששדה ישראל נחלט לעולם כגון במקדיש שדה אחוזה. והיה יכול לכלול זה עם הקודם במאמר אחד לומר "ויצא ממכר בית ועיר אחוזתו ושדה מגרש ערהו ביובל" רק שבא כן להוראת הדרשה הקודמת בסימן הקודם.

סימן עא

כי ימוך אחיך ומטה ידו עמך והחזקת בו: כבר בארתי (בסימן מא) שפעל "מך" על הירידה מערכו הקודם, כענין הנמוך נגד הגבוה. וכן שורש "מוט" משתתף עם שורש "נטה" ומורה על התחלת הנטייה מן החוזק אל הרפיון והנטיה לצד מטה. ויחס ההתמוטטות אל היד שהיא ציון העושר והחיל והנכסים, שהיד אוספת כל אלה כענין "יד חרוצים תעשיר" "כחי ועוצם ידי עשה לי את החיל הזה". ורצונו לומר, תיכף, בתחלת נטיית ידו, תחזיק בו בל יפול. כי אחר שכבר נפל מציין זה בלשון "אזלת יד" "אפס יד" "רפה יד" וכדומה. ויש הבדל בין פעל "חזק" בכבד [חֵזֵק] ובין "מחזיק" בהפעיל. "חֵזֵק" בכבד מציין שמחזק כח החלש – "חזקו ידים רפות" (ישעיהו ל"ה:ג'), "ויחזק ה' את עגלון" (שופטים ג':י"ב). ופעל "החזיק" מורה שתופס בחבירו בכח. ואם בא אחרי שימוש הב' מורה שתופס בו בלא הנחה – "ועודך מחזיק בם" (שמות ט':ב'), "החזק במוסר אל תרף" (משלי ד':י"ג). ורוצה לומר, שיתפס בו בתמידות ולא יניח ממנו, אפילו שמטה ידו כמה פעמים. וזה שאמר ומנין אם החזקת אפילו ד' וה'...ת"ל "והחזקת בו". ומה שכתב "ומטה ידו עמך" פירשו שמלת "עמך" פורט רק אם הוא עמך ושוה לך בדרכי ה', לא אם יוצא לתרבות רעה ועל ידי שתחזיק בו תחזק ביד מריעים.

סימן עב

גר ותושב: כבר בארתי (בפר' אחרי סימן עה) ששם "גר" יבא לפעמים על הגר צדק ולפעמים על הגר תושב. ולכן באר פה שכיון על גר תושב. ופירוש הספרא: אם יאמר "גר" לבד, נאמר שזה גר צדק. לכן הוסיף "תושב" וידעינן שפירוש "גר ותושב" – גר

שהוא תושב (והוי"ו וי"ו הביאור), והיינו גר אוכל נבילות. ורש"י בפירושו פירש שמה שכתב "גר" כיון באמת על הגר צדק. ולא משמע כן בבבא מציעא (דף עא) ששם אמר גר תושב האמור לענין ריבית איני יודע מה היא דכתיב "והחזקת בו גר ותושב וחי עמך אל תקח מאתו נשך ותרבית". ורמיניהי לוין מהם ומלוין אותם בריבית, וכן בגר תושב. אמר ר' נחמן בר יצחק מי כתיב "אל תקח מאתם"? "מאתו" כתיב, מישראל. ואם כן מחלק הכתוב: תחלה אמר סתם "והחזקת בו" ואחר כך מבאר שיש הבדל. אם הוא גר ותושב אז "וחי עמך" (לכן לא כתוב "וחי אחיך" כי מדבר בגר תושב). אבל בישראל – "אל תקח מאתו נשך ותרבית וחי אחיך עמך". ועל כן על מה שכתוב "וחי עמך" פירשוהו בספרא חייך קודמין. ועל "וחי אחיך עמך" מביא דרשת בן פטורי שזה רק בישראל, אבל בגר תושב גם כן בן פטורי מודה לר' עקיבא. ועיין עוד לקמן (סימן עה).

סימן עג

אל תקח מאתו נשך: לאפוקי אם הישראל לוה מן העכו"ם וישראל חברו ערב בעדו. ומפרש בגמרא (ב"מ דף עא) כגון שקבל עליו הנכרי לדון דין כזה כדיני ישראל שנפרעים מן הלוה תחלה קודם הערב. ואם כן בשעת הלואה מבטיח הריבית להעכו"ם ואין הישראל לוקח מאתו רק נותן בעדו נשך שנתחייב להעכו"ם וחוזר ונפרע ממנו.

סימן עד

נשך ותרבית: "נשך" נקרא על שם שנושך את הלוה לשלם מה שלא לקח, ו"תרבית" על שמרבה הונו ממה שלא הלוה. וכבר גדרו חז"ל (ריש פרק איזהו נשך) שאי אפשר לנשך בלא תרבית ולתרבית בלא נשך, ולא חלקם הכתוב אלא לעבור עליו בשני לאוין. ומה ששנה הלשון לכתוב "נשך" בכסף ו"ריבית" באוכל, יש לפרש שתפס רבותא בכל אחד: כי מן הסברא הייתי אומר שבהלואת כסף אין האיסור רק משום תרבית, לא משום נשך, כי הלוה עוסק במעות ומרויח בהם יותר ממה שנותן להמלוה אגר נטר ואינו מפסיד בזה, קמ"ל שאסור גם משום נשך. ובאוכל הייתי אומר שאין האיסור רק משום נשך, (כי הלוה אוכל ומשלם ביוקר, נשוך הוא, כי אינו מרויח

בהאוכל) ולא משום תרבית, כי אם היה המלוה מחזיק האוכל אצלו עד שעת היוקר היה לוקח גם כן כשער היוקר ואינו מרויח על ידי הריבית, קמ"ל שאוסר גם משום תרבית. וכל שכן שאסור בכסף משום תרבית ובאוכל משום נשך וכמו שדייק רבינא (דף סא) ממה שכתוב "ובמרבית לא תתן אכלך" ולא אמר "ואכלך לא תתן במרבית" כמו שאמר תחלה "את כספך..בנשך", שכן סדר שני מאמרים המגבילים זה כנגד זה בדרך היפוך וסתירה. ועל כרחך כמו שפירשנו, שרצונו לומר, את כספך לא תתן **אף בנשך**, וכל שכן במרבית. **וגם במרבית** לא תתן אכלך, וכל שכן בנשך. ולכן הקדים שם "במרבית" שבו חידוש המאמר כפי הכלל שבעל הלשון יקדים תמיד מה שהיא עיקר במאמרו. ומה שאמרו איזהו נשך ואיזהו תרבית.. לא קאי לפרש "נשך ותרבית" שבתורה, שאין הבדל ביניהם. שכל "נשך" היא "תרבית", וכן בהפך כנ"ל. רק לפרש איזהו נשך דאורייתא ואיזהו דרבנן, וקורא אבק ריבית בשם "תרבית". ומועתק ממשנה דבבא מציעא ריש פרק איזהו נשך. ומה שאמרו המרבה בפירות רוצה לומר, אם הוא דרך משא ומתן שאז אינו מדאורייתא. ומ"ש וכן השער פירושו כך נמכרים בעיר והותר לו לתת מעות עכשיו על מנת שיתן לו זה חטים כל ימות השנה בדמים הללו, כשיעור מעותיו, כיון שיצא השער ויכול לקנותם בדמים הללו ועמדו חטים בשלשים ואומר לו "תן לי חיטיי". וזה מותר אם נתן לו חטים אבל אם פסק לתת לו יין – אסור, שמא יוקיר היין הואיל ואין לו יין. ואף על פי שפוסק עמו כשער היין של עכשיו וכבר יצא השער, הואיל ואינו נותן לו דמים שנוכל לומר שיכול לקנות יין בדמים שקבל אלא בא לעשות עליו דמי החטין חוב ולפסוק על החוב יין – אסור אם יין אין לו. דאם היה לו יין הוה מוכר לו מעכשיו לזה שבא לפסוק על החוב יין וכי אייקר, ברשותו אייקר.

סימן עה

וחי אחיך עמך: כבר בארנו (קדושים סימן לב) שיש הבדל בין "אתו" ובין "עמו". שמלת "עמו" מציין ששניהם שוים ומזה דרש בן פטורי שישתו שתיהם וימותו כי אין לו שום קדימה על חברו. ור' עקיבא מדיק "וחי..עמך" – ששוה אליך לחיות עמך, לא אל שימותו שניהם, שבזה לא יחיה עמך, בזה חייך קודמים. ובבבא קמא (דף קיב,

ובבא מציעא דף סב) דלר"א פי' שיחזיר לו הריבית למען יחיה עמו, ולר' יוחנן צריך הקרא לדרשה הנזכר פה.

סימן עו

את כספך..אכלך: ובמקום אחר אומר (דברים כג, כ) "נשך כסף נשך אוכל" בלא כינוי, לכלול גם כסף מעשר ואוכלי בהמה שאין מיוחדים לך. ומה שכתוב פה בכינוי ממעט כסף ואוכל של עכו"ם שביד ישראל כמ"ש בתוספתא עכו"ם שאמר לישראל הילך שכרך והולה מעותי בריבית – מותר.

סימן עז

אני ה' אלקיכם אשר הוצאתי וכולי: ציין להם במצוה זו מציאות ה' והשגחתו שזה נכלל במה שכתוב "אני ה' אלקיכם" ויציאת מצרים, ללמד שהכופר במצות ריבית כופר באלה. כי מצוה זו מורה על האמונה והבטחון שמלוה מעותיו בחנם ובוטח כי יעשרהו ה' מצד השגחתו בדרך פלא, שהשגחה זו נתיחדה מעת יציאת מצרים שהפלם מן הטבע אל הנהגה ניסיית, והמלוה בריבית כופר בזה ורוצה להתעשר בנשך ותרבית, וסוף נכסיו מתמוטטים הפך הטבע הנהוג. ובבא מציעא (דף סא:) למה לי דכתב רחמנא יציאת מצרים בריבית?..אני הוא שהבחנתי בין טפה של בכור וכולי ואני הוא שעתיד לפרע ממי שתולה מעותיו בעכו"ם וכולי. ואמר עוד "לתת לכם את ארץ כנען להיות לכם לאלקים" כי קישור אלהותו עמהם תלוי בישיבת הארץ ששם השכינה והוא הארץ הנבחרת לנבואה ולקדושה, ארץ אשר ה' דורש אותה תמיד. והיוצא לחוץ לארץ נכנס תחת ממשלת השרים העליונים והטבע והוא שדוד אומר וכולי. [בכתובות (דף קי:) הגירסא כל הדר בחוץ לארץ והרמב"ם (פרק ה מהל' מלכים) כתב היוצא מארץ ישראל לחוץ לארץ, כגירסת הספרא.]

סימן עח

וכי ימוך אחיך עמך ונמכר: מה שכתוב "וכי ימוך" בא ללמד שלא ימכר עצמו אלא אם כן העני. וכן דרש למעלה (ריש פרק ה) על "וכי ימוך..ומכר מאחוזתו". וכבר אמרו בקדושין (דף כ) ובערכין (דף ל) כמה קשה אבקה של שביעית! מוכר מטלטליו..לסוף את שדותיו, לסוף את ביתו, לסוף לוה בריבית, לסוף מוכר בתו, לסוף מוכר עצמו

מבואר שאין למכור את עצמך עד לבסוף. ומזה ראיה למה שכתב הרמב"ם (הל' עבדים) שאין למכור עצמו לשלם חובו.

סימן עט

ונמכר לך: וכן בפרשת ראה (ששם מדבר במכרוהו בית דין) אמר "כי ימכר לך אחיך", ולא תפס "כי תקנה עבד עברי" כמו שכתוב בפ' משפטים, פי' שבא ללמד שבין מוכר עצמו ובין מכרוהו בית דין לא ימכר רק לישראל. וכן פה תפס "אחיך" וכן בפ' ראה. ובפ' משפטים תפס "כי תקנה עבד" ללמד שמצד המכר הוא אחיך וכן תתנהג עמו אתה ורק מצד הקנין שיש לו בו הוא עבד (עד שאם רוצה למחול שעבודו צריך גט שחרור), וכן יתנהג הוא בעבדות.

סימן פ

לא תעבוד בו עבודת עבד: רצונו לומר, עבודות המיוחדות לעבדים כגון שיטייל אחריו בשוק שיראו שהוא עבדו. ובסמ"ג גריס ולא יחלוץ לו מנעליו, וכן היה גירסת הרמב"ם ורש"י בפירושו. וממה שכתב "לא תעבד בו", דוקא, אבל עם בן חורין מותר, וכמו שבאר הרמב"ם (פרק א מהל' עבדים הלכה ז) מפני שבן חורין עושהו מרצונו.

סימן פא

כשכיר כתושב: פירוש, הוקש לשכיר לענין שלא ילין שכרו. ופרש"י דהיינו עבודת קרקע או מלאכת אומנות שאין מוטל עליו וצריך לשלם לו על זה שכר בפני עצמו. והוקש לתושב לענין "בטוב לו לא תוננו" כמו שלמד בספרי שזה נאמר גם בגר תושב. וכבר בארנו (קדושים סימן לב) שיש הבדל בין "אתך" ובין "עמך". שמלת "עמך" מציין השיווי הגמורה. וז"ש עמך במאכל וכולי ר"ל יהיה שוה לך בכל דבר. ומובא בקדושין (דף טו, דף כ, דף כב) ושם מביא הקרא (דברים טו, טז) "כי טוב לו עמך", וכן הוא בספרי וכן ברמב"ם (פרק א מהל' עבדים). והריטב"א פירש שהוא דוקא בדברים ההכרחיים למאכל ומשתה ומעון, לא בדברי מותר, עיי"ש.

סימן פב

יעבד עמך: משמע ולא לאחרים, שלא ימסור לו אומנתו לאחר שיהיה עובד לרבים. ודעת ר' יוסי שאם היה זה אומנתו לפנים, יעשה רק שלא ילמדהו בתחלה. וכן הוא

במכלתא משפטים ושם מבואר שר' יוסי למד מן "כשכיר" שעושה רק מלאכתו הרגילה. והרמב"ם פסק כר' יוסי.

סימן פג

ויצא מעמך הוא ובניו עמו: מ"ש "ויצא מעמך", מלת "מעמך" המיותר מורה שישכן אצלך, לא במקום אחר. ומה שכתוב "ובניו" ובפ' משפטים "ויצאה אשתו עמו", והם אינם משתעבדים, על כרחך שהרב חייב במזונותיהם. ורק אשתו ובניו שלקח מדעת רבו, שלכן בא מלת "הוא" שמיותר, שהיה לו לומר "ויצא מעמך ובניו עמו", ללמד – בניו דומיא דידיה – מרצון רבו. וכל זה במכלתא משפטים וברמב"ם (פרק ג מהל' עבדים), עיי"ש.

סימן פד

הנה במוכר עצמו כבר אמר "עד שנת היובל יעבד עמך" ולא כפל "ושל אל משפחתו". ואם על נרצע, כבר למד ראב"י למעלה (פרק ב משנה ה) מן "ושבתם איש אל אחוזתו" שמיותר על נרצע, כמ"ש שם (סימן כא). ואם כן פסוק זה בא ללמד על נמכר, רוצה לומר, נמכר על ידי הבית דין (ובגמ' למכרוהו בית דין), שאם פגע יובל בתוך שש – היובל מוציאו. ומימרא זו מובא בקדושין (דף טו) ושם מפלפל בזה. ומה שאמר דבר אחר: ושב אל משפחתו הוכפל גם למעלה (סימן כב) ושם פרשנו שר' מאיר דייק קרא דכאן שכתוב "אל אחוזת אבותיו" ור' יהודה דייק קרא דשם שכתוב "אחוזתו". ומה שכפל פעל "ישוב" בא לרבות הרוצח והוא לדעת ר' מאיר ששב למה שהוחזקו אבותיו, אף על גב ששם כתוב "אל ארץ אחוזתו", למד מפה.

סימן פה

כי עבדי הם וכולי: רוצה לומר, אחר שפדיתים מבית עבדים באותות ובמופתים מאז נקנו לי להיותם עבדי, אם לשמירת התורה והמצות המיוחדות להם, אם להשגחתי עליהם ביחוד כמלך על עבדיו עושי רצונו. ואחר שהם קנויים לי לא יתפס בהם קנין אדון אחר ועל תנאי זה הוצאתים מארץ מצרים. ולפי זה אינו אזהרה. ולפי הדבר אחר הוא אזהרה מיחדת שלא ימכרו בבזיון. ונראה שלפירוש הראשון הוא אזהרה על "וגונב איש ומכרו", והרמב"ם הוציא ממנו שתיהם כמ"ש (בפרק ו מהל' גניבה)

שהמוכר נפש מישראל עובר על לוא ד"לא ימכרו ממכרת עבד" (ובפרק א מהל' עבדים) הוציאו ללאו שלא ימכרו בבזיון.

סימן פו

לא תרדה בו בפרך: פירשו חז"ל שרדיית פרך כולל ב' דברים: (א) עבודה שאינו צריך אליו (ב) עבודה שאין לה קצבה. נראה שעבדוה שאינו צריך אליה הוציא מלשון "רדייה" שזה ההבדל בין "רדייה" ו"עבודה". שהעבודה הוא לצרכו וה"רדייה" הוא רק לרדותו ולענותו. ועבודה שאין לה קצבה הוציא ממלת "בפרך". ומ"ש שמא תאמר לצורך עצמי אני עושה.. הוא חוזר לעבודה שאינו צריך, וכן כתב הרמב"ם(בפרק א מהל' עבדים) ונסתלקה השגת הראב"ד שם.

סימן פז

ועבדך ואמתך אשר יהיו לך: יש בכאן ענינים ומלות כפולות, ונדרשים: הנה באר שהגם שאין להם רשות להשתמש בעבד עברי ולקנותו קנין עולם, יש להם רשות על העכו"ם. ושיעור הכתובים "ועבדך ואמתך...והיו לכם לאחוזה", באר שהם מותר להחזיקם לעבדים, וז"ש שמא תאמרו במה נשתמש?וכולי. והנה מה שכתב "אשר יהיו לך" לשון מיותר ובלתי מתוקן, שהיה לו לומר "ומאת הגוים אשר סביבותיכם מהם תקנו עבד ואמה". פירשוהו חז"ל שמדבר בשני ענינים: (א) "אשר יהיו לך מאת הגוים", שהוא אם בא על שפחתו והיה לו בן ממנה. וכן תרגם יונתן בן עוזיאל דיהון לכון מן אמהתכון דמן עממיא. (ב) מהם תקנו, ואמר "מאת הגוים אשר סביבותיכם" למעוטי כנענים שבארץ שמצוה עליהם ב"לא תחיה כל נשמה". ומ"ש "מהם תקנו" היא זרות בלשון שכפל הכינוי – "מאת הגוים..מהם", וכמו שבארנו ב(אילת השחר פכד) שזה נדרש תמיד. פירשו מפני שהיה מקום לטעות – מאת הגוים תקנו ולא העכו"ם עצמם, רק בניהם ובנותיהם. לכן הוסיף גם מהם עצמם תקנו. ומה שכתב "..עבד ואמה" מיותר, דכבר הזכיר "ועבדך ואמתך", פירשוהו שבא שנית להקיש עבד לאמה שאין לו קדושין בבת ישראל. (ביאור משנה ד): והוסיף "וגם מבני התושבים הגרים עמכם" שלא לבד שיכולים לקנות מאת הגוים שבסביבות ארץ ישראל, כי גם מעכו"ם שבסביבות שנתישבו בארץ ישראל וגרים עמהם, אף על גב שיש חשש

שילמדו ממעשיהם. ואמר "מהם תקנו" בכפילות הכינוי לרבות גם כן שיכלו לקנות הם עצמם. והוסיף "וממשפחתם אשר עמכם" שגם אם באו על אשה כנענית עד שהמשפחה עמכם, שהיא משפחת האם, הגם שהאם בלא תחיה כל נשמה, הבן הולך אחר הזכר. והוסיף "אשר הולידו בארצכם" לתנאי, רק שהולידו מבנות ארצכם, לא אם אחד מבני הארץ ילד מאשה מחוץ לארץ ובא לגור אצל אביו שזה דינו ככנעני. ובגמ' (יבמות דף עח, קידושין סז, סוטה ג) פירשו "אשר הולידו בארצכם" ולא מן הגרים בארצכם. ורש"י מביא גירסת התורת כהנים ולא מן הכנענים שבארצכם, והכל אחד. ובתרגום יונתן בן עוזיאל דאתילידו בארעיכון ולא מן כנענאי. ובגמ' למד מנין לאחד מן האומות שבא על הכנענית וכולי וגם מבני התושבים וכולי צריך לומר דסמך על סיפא דקרא וקצר. ורש"י ז"ל לא פירש כן. והרמב"ם (פ' ? מהל' עבדים) יש לו שיטה אחרת שהלימוד הוא שאחד מן האומות שבא על שפחה כנענית שלנו הבן עבד. והעבד שבא על אחד מן האומות אין הבן עבד. ואכמ"ל.

סימן פח

והיו לכם לאחוזה: שם "אחוזה" לא נמצא בתנ"ך רק על הארץ, לא על המטלטלין, על שם שאוחז הקרקע וקובע דירתו עליה. ולמה הוציא פה נחלת עבדים בלשון "אחוזה"? פירשו שבא להקישו בקנינו לקרקע שנקנה בכסף ובשטר ובחזקה. ומובא בקדושין (דף כב:).

והתנחלתם אותם: מלת "אותם" אינו נכונה אחרי בנין התפעל. והרד"ק במכלול (דף כז:) נדחק לפרש והתנחלתם מהם. והראב"ע כתב בפירושו ובמאזנים (דף מח:) שמצאנו בנין זה יוצא – "והנתחלתם את הארץ", וכן "כל כלי עץ תתחטאו", ודומיהם. אולם למה לא אמר "והנתחלתם לבניכם"? פירשו חז"ל (מובא בכתובות דף מג, ובקדושין דף יז) שבא למעט זולתם. שאינו יכול להוריש הזכות שיש לו בבתו, שמעשה ידיה שלו, לבניו. [ועיקר צריך על בתו קטנה כמש"ש התוס' שם. והמפרשים האריכו בזה בפלפול.] לכן בא מלת "אותם" שמורה פעל יוצא – רק נחלה היוצאת בגוף העבד, לא נחלת מעשה ידי בתו שהיא לא תהיה לנחלה, כי כשתגדל מעשה ידיה שלה.

סימן פט
לבניכם אחריכם: מלת "אחריכם" מיותר, דכל נחלה היא אחר מות המנחיל. ופירשו שמלת "אחריכם" היא תואר שם "בניכם" – בניכם המוחזקים אחריכם – שחזקה זו מועיל לענין ירושה. וכבר כתבנו שלא יצדק שם "אחוזה" רק על הקרקע, ולמה אמר שנית "לרשת אחוזה"? להשוות אותם לאחוזה גם בזה, שאין להם הונאה כנ"ל (סימן ל).

סימן צ
לעולם בהם תעבודו: זה מיותר ובא למעט שאין לו רשות לשחררו, וכדעת רבי עקיבא בסוטה (דף ג). וז"ש אין לך בהם אלא עבודה, רוצה לומר, לא להוציאו לחירות. וגם יש לפרש שדייק שהזהיר רק על עבודה, לא על עבודה בפרך – שמצד מדת חסידות אין לו להכביד עולו כמ"ש הרמב"ם (סוף הל' עבדים).

סימן צא
ובאחיכם בני ישראל איש באחיו: מבואר תמיד דבמקום שנאמר "בני ישראל" בדיוק, דוקא בנים, לא בנות כמ"ש (ויקרא סימן ח). וכן כל מקום שנאמר שם "איש" בדיוק, דוקא איש ולא אשה. אבל במקום שבא שם "איש" על הוראת הכללות, גם אשה בכלל. ואחד מסימני הכללות היא כשאומר "איש לרעהו" "איש לאחיו", כמ"ש בפר' קדושים (סימן כה). וז"ש תלמוד לומר "איש באחיו", מכל מקום.

סימן צב
ובאחיכם..לא תרדה בו בפרך: כבר הזהיר על זה למעלה (פסוק מג) ולמה כפל ייחוס הב' – "**וב**אחיכם לא תרדה **בו**", שמלת "בו" מיותר. ופירשו שבא למעט בן חורין שמותר לרדות בו בפרך אחר שעושה זה מרצונו.

סימן צג
וכי תשיג יד גר ותושב עמך: מלת "עמך" המיותר פירשו שרוצה לומר שסבת עשרו הוא מה שנדבק עמך. וכן מה שכתוב "ומך אחיך עמו" רוצה לומר סבת שפלותו מה שנדבק עמו, באופן שהגר הנדבק בך יתעלה ואתה הנדבק בו תרד מטה מטה ברדתך מקדושתך.

סימן צד
ונמכר לגר תושב: כבר פרשתי (למעלה סימן עב) ששם "גר" יאמר לפעמים גם על גר צדק. לכן אמר "לגר תושב" שזה גר אוכל נבלות. ומ"ש "לעקר משפחת גר" הוסיף אם מכר למשפחתו של גר שהוא העובד עכו"ם. וכשאמר "לעקר", הוא העכו"ם שמחויבים לעקרה ולשרש אחריה. וכן בתרגום יונתן בן עוזיאל או לשריש פולחנא נוכראה למשמשא לה ולפלחאה דמזרעית גיורא, וכל זה מובא קדושין (דף כ), בבא קמא (דף קיג).

סימן צה
אחרי נמכר גאולה תהיה לו: אם היה אומר "גאולה תהיה לו" היה משמע שהחיוב גם כן לגאלו שלא יבא לידי מכירה, ופירוש "ונמכר" כשעומד להמכר, כמו שבארנו בפר' ויקרא (סימן פא) שיש פעלים המשמשים על שהפעל מוכן להעשות. לכן דייק רק אחרי נמכר. ואם היה אומר "אחרי נמכר יִגָּאל" היינו מפרשים "אחרי" – מופלג. לכן אמר "תהיה לו" שלשון הויה מורה על התכיפות – אל תניחנו שיטמע. ובזה תבין מה שכתב בתרגום יונתן בן עוזיאל.

סימן צו
אחד מאחיו יגאלנו: מלת "אחד" מיותר, שהיה לו לומר "אחיו או דודו". ודרשו שבא על הוראת היחוד – אחיו המיוחד, שהוא אחיו מאביו.

סימן צז
או דודו: כבר בארנו (קדושים סימן קיט) ששם "דודו" לא בא על אחי האם, רק על אחי האב. ומה שכתב "או משאר בשרו ממשפחתו" פירושו הקרוב קרוב קודם, שהשאר מורה הקורבה ורצונו לומר, כל הקרוב ממשפחתו יש לו קדימה למצוה זו.

סימן צח
או השיגה ידו: יד עצמו, רוצה לומר, שאינו לוה וגואל כמ"ש בקדושין (דף כא) [דכל מקום שסמך היד אל הפעל מורה שיהיה בלא אמצעי כמו שבארנו בויקרא (סימן שכו)]. ומה שכפל בכל פעם מלת "יגאלנו" פירשוהו שבא לרבות (א) בתי חצרים (ב) שדה אחוזה (ג) יגאלנו לזה ולאחר הנמכר לישראל. ומובא בקדושין (דף כא), ועיין מה שכתבנו למעלה (סימן ??). ומה שכתב עוד "ונגאל" הוא פעל סתמי – בכל אופן

שנגאל, אף על ידי כל אדם, שמצוה על כל ישראל לפדותו וכמ"ש בקדושין (דף טו:). וכן תרגם יונתן בן עוזיאל או תארע ידיו או ידה דצבורא.

סימן צט

וחשב עם קונהו: ולא אם מת קונהו, אינו צריך לחשב עם היורשים כי קונה את עצמו במיתת האדון. (קדושין דף יז). וממה שאמר שיחשב עד שנת היובל מבואר שאינו נגאל בשש. והספרא כשיטתו שמפיק מה שכתוב (ויקרא כה, נד) "ואם לא יגאל באלה" לדרשת ר' יוסי הגלילי ור' עקיבא (ריש פרק ט), ולא כרבי בקדושין (דף טו:). ובמה שכתב "והיה כסף ממכרו" דייק שיפדה את עצמו בכסף דוקא. וכן במה שכתב שנית "מכסף מקנתו" דרש בקדושין (דף ח:) שאינו נקנה בתורת תבואה וכלים.

סימן ק

אם עוד רבות בשנים: הדברים ארוכים. והיה לו לומר בקיצור. וגם היה לו לומר "אם עוד שנים רבות..ואם שנים מעטות", ושימוש ב' - "בשנים" - זו ומוזר. ולמה אמר תחלה "מכסף מקנתו ואחרי זה "כפי שניו ישיב"? מזה הוציאו חז"ל שבא לומר שיד העבד על העליונה, ויצויר שקנאו במנה לשנה ועתה שוה מאתים, ובזה יהיה החשבון מכסף מקנתו ואינו מחזיר רק מנה לשנה. ויצויר שקנאו במאתים לשנה ועתה אין שוה רק מנה לשנה ובזה אמר שישיב לפי שניו של עתה, לפי שויו, לא לפי כסף מקנתו. ובריתא זו מובאת בקדושין (דף כ) ובערכין (דף ל). ופלפל בה מנין ליה כן, דלמא בהפך? ופירש ר' נחמן בר יצחק ממה שכתב "אם עוד רבות בשנים", נכתב "אם עוד רבות שנים". מאי "בשנים"? נתרבה כספו - בכסף מקנתו. נתמעט כספו - כפי שניו. דרש אם יש ריבוי כסף - בשנים. אולם כפי הפשט דרך העבדים בשנים הראשונים אינם שוים כל כך כי עדיין לא למד והרגיל במלאכה. וכן בשנים האחרונים יוזל שויו על ידי זקנה. ואם קנאו לשלשים שנה ובא לפדות את עצמו אחר חמש שנים, שמאז שוה מאתים, מבאר שאם עוד רבות בשנים אין צריך ליתן רק מכסף מקנתו, בזול. ואם בא לפדות את עצמו בשנים האחרונים, שמאז זל שויו, אינו צריך להשיב רק "כפי שניו" של עתה, שבימי הזקנה ירד מכסת ערכו. ולרמז

שמדבר גם מן ריבוי ומיעוט הכסף על ידי השנים אמר "רבות בשנים" בב' השימוש, לרמוז על ריבוי ומיעוט אחר הנמצא בשנים.

סימן קא

כשכיר שנה בשנה יהיה עמך: ולשון זה נאמר גם בנמכר לישראל – (ויקרא כה, מ) "כשכיר כתושב יהיה עמך" ונלמד משיווי הלשון ששוים בדיניהם. שגם בנמכר לישראל ידו על העליונה כשנפדה. וכן כמו שדריש שם מלשון "יהיה עמך" על השיווי במאכל ובמשתה, כן כאן, שזה ההבדל בין "עמך" ובין "אתך". וממ"ש "לא ירדנו בפרך לעיניך" מבואר שכל שאינך רואה בעיניך אין אתה זקוק לחקור על זה. וכן תרגם יונתן בן עוזיאל את חמי ליה.

סימן קב

ואם לא יגאל באלה ויצא ביובל: מלת "באלה" מיותר, דהוה ליה לומר סתם "אם לא יגאל". וגם דהא גם מה שכתוב "כשכיר כתושב" מדבר על צד שלא יגאל והיה לו לומר זה תחלה – "ואם לא יגאל, כשכיר כתושב יהיה ויצא ביובל". לכן מפרשו ר' יוסי הגלילי ור' עקיבא שפה מדבר בצד שנגאל רק שלא נגאל לשחרור, רק לשעבד אל הגואל. ומלמד שיצא ביובל מן הגואל. ופירש ר' יוסי הגלילי אם לא יגאל באלה הקרובים, כמ"ש "או דודו או בן דודו", רק על ידי אחרים – ויצא ביובל. ור' עקיבא מפרש אם לא יגאל לשחרור באלה, כי על ידי גאולת הקרובים אינו נגאל לשחרור (משא"כ בגאולת אחרים). ובקדושין (דף טו:) מאי טעמא ר' יוסי הגלילי? אמר קרא 'אם לא יגאל באלה אלא באחר'. ורבי עקיבא אמר, 'אם לא יגאל אלא באלה'. ומקשה, מידי "אלא באלה" כתיב? אלא בהאי קרא קמפלגי: "או דודו או בן דודו יגאלנו" זה גאולת קרובים. "או השיגה ידו" זה גאולת עצמו. "ונגאל" זו גאולת אחרים. ר' יוסי הגלילי סבר מקרא נדרש לפניו – שדי גאולת קרובים אגאולת עצמו. מה גאולת עצמו לשחרור, אף גאולת קרובים לשחרור. ור' עקיבא סבר מקרא נדרש לאחריו – שדי גאולת אחרים אגאולת עצמו וכולי. אי הכי "באלה" למה לי? אי לאו "באלה" הוה אמינא מקרא נדרש בין לפניו בין לאחריו והכל לשחרור. אי הכי הדרא קושיא לדוכתא! אלא בסברה קמפלגי: ר' יוסי הגלילי סבר מסתברא גאולת אחרים לשעבוד

דאי תימא לשחרור ממנעו ולא פרקו ליה. ור' עקיבא סבר מסתברא גאולת קרובים לשעבוד דאי אמרת לשחרור כל יומא ויומא אזיל ומזבן נפשיה, עד כאן. ופירוש הדברים: תחלה פירש פלוגתייהו ממה שכתוב "ואם לא יגאל באלה" ומקשה דאם כן דברי ר' עקיבא לא יתכנו. וחזר לאמר שהפלוגתא מקרא שסדר גאולת קרובים וגאולת עצמו וגאולת אחרים שאין סדר זה נכון, שהיה לו להקדים גאולת עצמו ואחר כך גאולת קרובים ואחר כך גאולת אחרים. ועל כרחך לכן קבע גאולת עצמו באמצע, להקיש אליו, שיהיה הגאולה לשחרור. ולדעת ר' יוסי הגלילי בא להיקש לפניו, ולדעת ר' עקיבא בא להקיש לאחריו. ועל זה מקשה אם עיקר פלוגתתן בהאי קרא, למי לי באלה? ומשיב שצריך גם "באלה" דאי לאו כן נאמר שלכן בא גאולת עצמו באמצע להקיש אליו לפניו ולאחריו. וחזר לשאול אם כן עיקר ההוכחה מן "באלה", הדרא קושיא לדוכתא על רבי עקיבא, הלא משמעות "אם לא יגאל באלה" משמע כר' יוסי הגלילי. ומשיב, דבסברה פליגי וכיון שלר' עקיבא מסתברא ליה דגאולת קרובים לשעבוד, הכריח מזה שפירושו אם לא יגאל אלא באלה, פירוש – רק בקרובים שאז יצא ביובל, כי כן הסברה מחייבת. ושבקיה לקרא דדחיק ומוקים אנפשיה. ועיין בקרבן אהרן האריך.

סימן קג

וממה שכתב "אחרי נמכר גאולה תהיה לו" מבואר דגזל עכו"ם אסור וצריך לגאלו מידו, לא לקחתו בחזקה. וכן לדקדק בחשבון ולא להטעותו. ומובא בבבא קמא (דף קיג). ופירשו שם התוס' יגלום – שיטעה אותו, וכן פירש הערוך, עיי"ש. ודעת ר"ש כרבי דמה שכתוב "ויצא בשנת היובל" היינו מרשות הנכרי, דלא כר' יוסי הגלילי ורבי עקיבא בסימן הקודם, וקמ"ל דאפילו בנכרי שתחת ידך, אינו יכול להוציאו קודם ליובל. ומובא בקידושין (דף טז), ועיין בתוס' שם.

סימן קד

כי לי בני ישראל עבדים: ועל תנאי זה הוציא אותם מארץ מצרים שלא יהיו עבדים עוד. וכבר אמר זה בנמכר לישראל שיוצא בשש ואסור לעבד בו עבודת עבד, וחזר

שנית בנמכר לעכו"ם שאינו מצווה על המצוות; הוסיף מפני שאני ה' אלקיכם והם חלקי וקניני ושכינה דבקה בם למטה וכולי.

סימן קה

לא תעשו לכם אלילים: כבר התפרש בפ' קדושים. ומה שכתב "ופסל ומצבה" מה פסל אם עשיתו פסלתו... פירש הקרבן אהרן דאסור בהנאה מיד, אף שלא עבד אותו. ולפי זה אתיא כר' ישמעאל בעכו"ם (דף נא:) דעכו"ם של ישראל אסורה מיד, וצריך עיון קטן. ומה שאמר מה מצבה ב'בל תקימו'.. פירש בקרבן אהרן דכתיב "ולא תקים לך מצבה" (דברים טז, כב); וגם זה תמוה, הא כאן כתיב "ופסל ומצבה לא תקימו"! ובספרי (פר' שופטים) לא תקים מצבה – אין לי אלא מצבה. אשרה ועכו"ם מנין? ודין הוא: ומה מצבה שאהובה לאבות... לפי זה משמע שלמד שם אף אשרה שמעמיד לגבוה כמו מצבה שאסור אף לגבוה. וכן למד אף פסל בבל תקימו רוצה לומר, אף לגבוה. וזה למד ממה שכתוב שם "לא תקים לך מצבה" שמיירי לגבוה, כי פה מדבר במצבה שנעשית לשם עכו"ם כמו שאמר אלו המקרוליס שעל גבי הדרכים שעובדים לאבנים, שנותנים אבן מכאן ואבן מכאן; או החמנים, כמו שכתוב בירמיה (מג) "ושבר את מצבות בית שמש אשר בארץ מצרים". ומ"ש "אבן משכית לא תתנו בארצכם" מבואר דבבית המקדש שרי. ולרש"י הטעם כדי שלא יעשה דוגמת מקדש כמו שנאסר לעשות תבנית היכל ואולם. ולרמב"ם משום חק עובדי עכו"ם.

סימן קו

כי אני ה' אליקכם את שבתותי...: פירשו חז"ל שסמך האזהרות האלה פה להזהיר את העבד הנמכר לנכרי שלא ילמוד ממעשה רבו לפרוק מעליו עול מצות. כי הוא עבד ה' וה' הוא אלקיו, גם בעודו תחת רבו. והגם שהדבר קשה עליו לשמור מצות ה' בהיותו בבית עכו"ם – אני ה', נאמר לשלם שכר טוב ולפום צערא אגרא.

בחוקתי

סימן א

אם בחקתי תלכו: סֵדֶר הלשון במאמרים שיש בהם תנאי כפול להקדים את הדבר שיבקש שיהיה כן. ועל כן יקדים הן ללאו, כמ"ש בקדושין (דף ס). ופירשו התוס'

שהדבר שיבקש שיהיה כן הוה כְּהֵן ומקדימו בלשון. וכן מה שהקדים "אם בחקתי תלכו" מפני שהרצון מלפניו שילכו בחוקיו ושיקבלו שכר. ומאמר זה מובא בעכו"ם (דף ה) ושם אומר אין "אם" אלא לשון תחנונים... כי ממה שכתב "אם בחקתי תלכו..ואם בחקתי תמאסו" משמע שהברירה בידם, וזה אינו; רק שהצד הראשון בא על צד החפץ שיהיה כן, שישמעו ושיקבלו הברכות. והנה חז"ל הזהירו שלא לעבוד על מנת לקבל פרס כי העבודה היא לתועלת השלמות הנפשי ואיך יתנו שכר בעד דבר שהאדם עושה לטובת עצמו? וכי ישלם הרופא להחולה בעד ששומע לו לקחת רפואות תעלה ולהשמר מצינים ופחים?! אבל ממה שכתב פה שיתן להם שכר בעולם הזה מבואר שהמקום מתאוה שיהיו עמלים בתורה שבאופן שיש בזה נחת רוח לפניו. ובעד זה יצדק שכר באשר השלים חפץ השם יתברך. וכן הוא אומר "לו עמי שומע לי..." אמר בלשון הלואי, על שחפצו שיהיה כך. ובעבור זה בעצמו הבטיח שכר, וכן בכולם. ואחר שתכלית חפצו שישמרו התורה הוא כדי שיוכל להטיב ולהשפיע שכר, בזה ממלאים חפץ השם יתברך כענין שפרשתי באה"ש (דרוש ט) מה שאמרו שכר מצוה מצוה. וז"ש "מי יתן והיה לבבם...למען יטב להם...", עיי"ש באורך.

סימן ב

אם בחקתי תלכו וכולי: כבר בארנו (באילת השחר כלל תקיג) שהחוקים יבואו פעמים על המצות שאין בהם טעם – ואז באו מגבילים כנגד משפטים שהם המצות הנימוסיות שטעמם גלוי ומושכל. אולם חז"ל פירשו פעמים רבות שם "חוקים" על לימוד התורה ומציין בזה המדרשות, שהם תוצאות הדינים וההלכות מן הכתוב על פי הכללים וחוקי הלשון ועל ידי המדות שהתורה נדרשת בהם שהם חוקים קבועים כחוקת שמים וארץ אשר חקק ה' בעולמו. ואחר שפה אמר "ואת מצותי תשמרו" אי אפשר לפרש "חוקים" על מצות שאין להם טעם כי בשם "מצות" נכללו החוקים גם כן, שכולם "מצות ה' ", והיה לו לומר "..בחקתי ואת משפטי". ומוכרח שמה שכתב "אם בחקתי תלכו" רצונו לומר חוקי וכללי התורה, רוצה לומר שתהיה יגעים בעיון התורה להשיג החוקים האלה והכללים שעל פיהם התורה נדרשת; ולהוציא על ידי הכללים החוקים האלה הלכות התורה ותורה שבעל פה, שזה לא יושג רק

בעמל גדול וביגיעה. וכן במה שכתב אחר כך "אם לא תשמעו..ולא תעשו.." מוכרח לפרש השמיעה על הבנת התורה, שאי לאו כן הענין כפול. ועל זה מביא כמה דוגמאות. למשל, פעל "זכר" יש לפרשו על הזכירה בפה ועל הזכירה בלב. וכשכפל ואמר 'זכר..ושמר', 'זכר אל תשכח' – בהכרח נפרש "זכור" על זכירה בפה שלא יהיו הדברים מיותרים. ומזה מוציא החיוב לזכר שבת ומעשה עגל ומרים ועמלק בפה. עיין מה שכתבנו בזה בחבורי ארצות החיים סימן אלף. עוד דוגמא ממה שכתב "ונתתי את עריכם חרבה" – החורבה יפול בין על החרב קצת ונרדף עם "שממון", בין על החרב בהחלט. וכשאמר "חרבה...והשימותי" נוציא שפירושו חרב לגמרי. וכן פעל "שממון" יהיה לפעמים ביחוס כמו במקדש כששמם מהקרבנות. אבל כשאמר "ולא אריח בריח נחוחכם" מבואר שמה שכתב "והשימותי את מקדשכם" הוא השממון מעולי רגל. (משנה ה): ומבואר ממה שכתב "אם בחקתי תלכו ואת מצותי תשמרו" שהסדר הוא להקדים התלמוד למעשה, כי התלמוד מביא לידי מעשה. ובכל זאת תכלית חכמה תשובה ומעשים טובים, והלימוד הוא רק הכנה אל המעשה. והלמד שלא לעשות לא השלים התכלית, וכמ"ש בברכות (דף יז).

סימן ג

ונתתי גשמיכם בעתם: כבר כתב רבינו בחיי (פר' עקב) שיש הבדל בין **גשם** ובין **מטר**. ה"גשם" היא הטבעי הבא בסבות האדים העולים מן הארץ וה"מטר" היא ההשגחיי הבא מן השמים. והביא כן מדברי פרקי דר' אליעזר וכמה ראיות, עיי"ש. והנה המטר ההשגחיי יש לו עת קצוב שהיא "יורה ומלקוש", בזמנים מיוחדים שהארץ צריכה למטר. אבל הגשמים הטבעיים אין להם עת קבוע רק תלוי לפי עליית האדים ולפי ריבוי הלחות באויר – "אם ימלאו העבים גשם על הארץ יריקו" (קהלת יא, ג) . ועל כן במה שכתב "ונתתי גשמיכם בעתם" לא רצה לפרש על עת הצריך למטר כי הגשמים ירדו תמיד. ומפרש שירדו בעת מיוחד להם לבד שאין בני אדם מצוים בדרכים וזה בלילי רביעיות ובלילי שבתות. [מה שאמר תחלה בלילי רביעיות ואחר כך שנית בעתם בלילי שבתות – הכל אחד, כנראה מהגמרא (תענית דף כג). רק מפני חילוק המעשים, שבימי הורדוס היה בלילי רביעיות ובימי שמעון בן שטח בלילי שבת]

אמנם בספרי (פר עקב) ציין כן על "ונתתי מטר ארצכם בעתו", וצריך לומר דשם אי אפשר לפרש "בעתו" ממש, דהא אמר "יורה ומלקוש", ו"בעתו" מיותר. ועל כן דרש גם זה על לילי שבת.

סימן ד

ונתתי גשמיכם בעתם: ממה שכתוב "גשמיכם", בכינוי, ממעט יתר הארצות. וגם למה שכתבנו שהגשם הוא הטבעי הבא מלמטה הלא היה לו לומר "ונתתי מטר ארצכם", שהלא לישראל ירד מטר השגחיי מן השמים, כמו שכתוב "למטר השמים תשתה מים". רק שבא למעט שאר ארצות ובהם לא נמצא מטר השגחיי רק גשם טבעיי, לכן תפס שם "גשמים". ומה שכתוב "ונברכו בך כל משפחות האדמה" שיתברכו בכסף כדי שיביאוהו לישראל ויקבלו ברכת מזונם מתבואת הארץ.

סימן ה

ונתנה הארץ יבולה: אחרי שכל הברכות הנזכרות בפרשה זו הם ניסיות, למעלה מן הטבע, לא היה צריך לומר שתתן הארץ יבולה שזה ענין טבעיי ומצוי ברוב השנים. פירשוהו חז"ל שתתן יבולה הראויה לה מעת הבריאה, וסמכו זה על מה שכתוב "זכר עשה לנפלאותיו", רוצה לומר, כי כל מה שהיה קודם הקללה היה בהכרח הכנה אל מה שיהיה לעתיד לבא: האור נברא באור שבעתיים; ואור הלבנה כאור החמה; והארץ הוציאה פירותיה בו ביום גלוסקאות וכלי מילת; והאדם נברא לחיות לעולם – ולא היה כל זה לבטלה רק היה הכנה אל שיוחזר להיות כן לעתיד לבא אחר שיתוקן העולם מן השמרים והרע והקלקול. ולכן האריך "ונתנה הארץ יבולה ועץ השדה יתן פריו" והיה יכול לומר בקיצור: "ונתנה הארץ פריה" שכולל פרי העץ ופרי האדמה (כמו שבארנו בפר' בהר), רק ש"יבול" התבואה היה לו ענין אחר קודם הקלקול שבו ביום שנזרעה עשתה פירותיה כמ"ש "תוצא הארץ דשא עשב מזריע זרע", שתיכף בהוצאתה היה בתוכה גרעיני הזרע שזה לא יצויר רק אם נגמר הפרי שאז זורעים אותה ומצמחת. ובפרי העץ היה שם ג' ענינים: (א) שהוציא פירות בן יומו כמ"ש "עץ פרי עושה פרי" – הרי נברא עם פריו (ב) שהעץ היה נאכל כמ"ש "עץ פרי עושה פרי" ולא אמר "עץ עושה פרי", רק "עץ פרי", שהעץ יהיה כתכונת הפרי (ג) שגם אילני

סרק עשו פרי כי לא אמר רק "עץ פרי", כי לא היה עץ סרק כלל. ועל זה רמז במה שכתב "ועץ השדה יתן פריו" שעץ השדה במובן המדויק הוא עץ הסרק הגדל בשדות. ומ"ש "יבולה" "פריו", בכינוי, היינו הראוי לה מעת הבריאה.

סימן ו

והשיג לכם דיש את בציר: דישת התבואה הנקצרת בניסן תהיו עסוקים בה עד זמן בצורת הכרם שהוא בסוף הקיץ מרוב התבואה והברכה. וכן בציר הענבים יתארך עד זמן הזרע. ובכל זאת לא תצטרכו לריבוי התבואה כי תאכלו לשובע וישרה הברכה במיעים, וכמו שכתבנו בזה למעלה (בהר סימן לו, עיי"ש). וריבוי התבואה יהיה למכור לעמים סביבותיכם (כנ"ל סימן ד) ששם יהיה רעב. ובזה "תשבו לבטח בארצכם" כי כשיש חסרון לחם יצאו לארצות אחרות כמו שהיה באבימלך, ולפעמים יצאו לסחורה. אבל אחר שיהיה לחם, גם כסף ממכירת התבואה, תשבו לבטח. ודייק "בארצכם" שאם תצאו מן הארץ לא תשבו לבטח כי בעת היות ישראל מושגחים לא יתקיימו רק בארץ ישראל הנאות לקדושתם ולהשראת השכינה כאשר לא יתקיים השורק המובחר רק בקרן בן שמן, לא אם יבלעוהו ממקומו.

סימן ז

ונתתי שלום בארץ: אחר שהבטיח להם הברכה יבטיח על הכלי המחזיק ברכה שהיא השלום, שהיא מחזיק כל הברכות. כי השלום כולל כל הטובות אשר במציאות שהרע היא הפירוד וההתנגדות אשר למציאות – בין התנגדות היסודות במורכב, בין התנגדות המערכת בהנהגה, בין התנגדות כת האשים זה לזה או עם עמים אחרים. וכן התנגדות יתר הבעלי חיים – "שן בהמות עם חמת זוחלי עפר". והשלום כולל ההסכמה הכללית והפרטית בכל המציאות שאז יתקיימו כל הטובות. ועל זה אמר "עושה שלום ובורא רע" – שהשלום הוא הפוך הרע כמו שהאור הפך החושך. וזה שאמר מגיד שהשלום שקול כנגד הכל.

סימן ח

ושכבתם ואין מחריד והשבתי חיה רעה: הוא פירוש על "ושכתבם ואין מחריד" על ידי שישבית חיה רעה ישכבו ביערים ובמדבר ולא יראו ממזיק, כמו שכתוב (יחזקאל

לד, כה) "וכרתי להם ברית שלום והשבתי חיה רעה מן הארץ וישבו במדבר לבטח וישנו ביערים". ומ"ש "וחרב לא תעבר בארצכם" הוא עונה על מה שכתב "ונתתי שלום בארץ" וכבר כתבתי (ויקרא סימן קמה) שיש הבדל בין פעל "שבת" ובין פעל "חדל" "מנע" "חשך" הנרדפים עמו – במה שפעל "שבת" מציין הפסק העסק או דבר המתמיד במציאות. ואיך אמר פה לשון "והשבתי"? וכי חיה רעה מתמדת בארץ עד שיאמר שישבית ויפסיק אותה? והיה לו לומר "ומנעתי" או "והחדלתי". ועל כן אמר ר' יהודה שיעבירם מן העולם שבזה הלא חיה רעה מתמדת להיות בעולם ואז תושבת ותובטל ויצדק "השבתה". ור' שמעון לא נראה לו שישבית המינים מן המציאות, ששבחו של מקום הוא בשישנם במציאות ואינם מזיקים. ומפרש שיפול לשון "השבתה" על ביטול ההיזק והארס שהתמיד עד עתה שהוא הפסק טבעם הרע. ודרש מה שכתוב "מזמור שיר ליום השבת" שקאי על לעתיד לבא ליום שכולו שבת (כמ"ש בראש השנה דף לא, סנהדרין צז, ובסוף תמיד), שקראו כן בעבור השבתת הרע והנזק. ומביא ראיה ממה שכתוב "וגר זאב עם כבש..." הרי יהיו מזיקין ולא יזוקו. ומ"ש "גמול ידו הדה" פי' שם "הדה" על מין חיה מזקת. ובילקוט ישעיה "וגמולי חלב" עתיד ליתן ידו לתוך חברבר וכולי הדה זו חיה המזקת וכולי. ועיין ברמב"ן האריך בזה.

סימן ט

וחרב לא תעבר: לשון "העברה" בא על העובר ממקום למקום; והוסיף שגם לא תעבור דרך ארצכם למקום אחר. וזה אפילו חרב של שלום. אמנם את אויביכם תרדפו חוץ מארצכם ולא תצטרכו להלחם כי יפלו לפניכם איש בחרב רעהו. ולשון 'נפילת חרב' בא תמיד בב' – 'יפול בחרב', ולא בא לשון "לחרב" רק אם משמש בפעל נתינה ומינוי והסגרה לחרב. ופה לבד אמר "לחרב", בלמ"ד, לרמז שיפלו מעצמם אל החרב של עצמם, איש לחרב ריעהו.

סימן י

ורדפו מכם חמשה אלף: רצונו לומר, לא תהיו צריכים להתקבץ ברוב חיל; רק אם יבואו מאה יהיה די בחמשה, ואם יבואו רבבה יהיה די במאה (ולפי החשבון

חמשה-למאה, היה צריך חמש מאות לרבבה, רק זכות הרבים שקול יותר). ומה שכפל מלת "מכם", רצונו לומר, מן המון העם, אף שאינם מבני הצבא והחיל. ומה שאמר שנית "ונפלו אויביכם" נשנה להורות על חוזק נפילתם שיהיה חוץ מדרך הטבע.

סימן יא

ופניתי אליכם: פעל "פנה" מציין שעיית הפנים אל צד אחד ומורה שפונה מצד אל צד אחר ושם אליו מגמת פניו. וגם יציין במלת "פונה אל" בדבר שמשגיח שם בהשגחה יתירה ויכוין אליו מאד. על פי זה בארו במשל כאילו גם העכו"ם באים לתבוע שכרם והשם הקדים לתת להם שכרם המעט בתחלה באשר אין צורך אליו חשבון גדול ואחרי זה יפנה מעמהם אל הפועל הנאמן שעשה עמו מלאכה ימים רבים אשר צריך לפנות אליו בפניה יתירה, כי יש לו עמו חשבונות רבים וגדולים ושכר הרבה. וכן הקדים שכר המצות להעכו"ם בעולם הזה אשר השכר הוא בעל תכלית וגשמי, קטן ושפל מאד, לפי קוטן עבודתם ולפי ענינו שהיה גשמי. ואחרי זה יפנה אל עם קרובו באחרית הימים לתת להם שכר רוחני בלתי בעל תכלית, שכר נצחי וגדול מאד כפי גודל עבודתם ואהבתם בקדש.

סימן יב

ופניתי אליכם היא הפניה לטובה, כי הפניה לרעה יציין במלת "ונתתי פני בכם" (כנ"ל אחרי סימן קח). ומ"ש "והפריתי" הוא לפרות בבנים ובנות. והריבוי הוא בגודל וקומה זקופה. והקמת הברית הוא ברית קיים שלא ישתנה כמו שנשתנה הברית הראשון, וכמ"ש בירמיה (פרק לא), עיי"ש.

סימן יג

ואכלתם ישן נושן היא ברכה אחרת על קיום הפירות שלא ירקיבו ויופסדו ויהיו נשמרים שזה על ידי השגחת ה' הפרטיית, וכמ"ש בפ' נח על "והקמותי את בריתי אתך" שלא ירקבו המאכלים בתיבה. ולכן סמך זה גם כאן אל הברית. וזה מבואר שהישן טוב מן החדש שלכן יאכלו ישן וימכרו החדש. ומה שכפל "ישן נושן", רצונו לומר, כל דבר הנישן אף דברים שאין דרכם לישנם (עיין בבבא בתרא דף צא). ומה

שאמרו שיוציאו הישן מפני החדש, הגם שהישן טוב יותר, מפני שאין מקום פינוי באוצרות צריך לשימו באוצר שיתיבש, והגם שיקפידו איך נוציא ישן יהיו מוכרחים לכך מאפס מקום.

סימן יד

ונתתי משכני: לפירוש חז"ל הברכות האלה הם על התיקון שבזמן הגאולה העתידה שמאז יתן משכנו בקביעות ולא ימאס בהם לעולם. ובזה יתישב מה שהתפלא הרמב"ן והמפרשים איך יעלה על הדעת שיגעל שומרי תורה? ואם ישובו מתורתו הלא כתוב בתוכחה "וגעלה נפשי אתכם"? ולדברי חז"ל אם יזכו עד שיתוקן העולם כמו שאנו מיחלים בעתיד אז לא יחטאו עוד כמ"ש "ונתתי לכם לב חדש...ועשיתי אשר בחוקי תלכו", ולא יגעל בם לעולם כי תהיה גאולה נצחיית.

סימן טו

והתהלכתי בתוככם והייתי לכם לאלקים: הם שני מיני מדרגות: (א) היות האלקות בתוכם ממש בהיות נפשם אלקית ועל ידי הקדושה תשוב להיות מושלת ופועלת במציאות באופן שידמו הצדיקים כהאריס שנעשה שותף אל המלך בפרדס, הגם שאינו קנינו, הוא שותף אליו מצד עבודתו שתקנו וגדרו ויטעהו שורק; כן הצדיקים, אריסי ה', אשר שמרו את הפרדס הגדול שהוא העולם, שמקיימים את העולם שנברא בעשרה מאמרות על ידי התורה ומצוה, יטיילו עם המלך במלאכתו ישבו ונעשו שותף להקדוש ברוך הוא במעשה בראשית מצד שישבו בגן הגדול לעבדו ולשמרו על ידי תורה ומצות. ואומר להם(??) הריני כיוצא בכם, כי הם במעשהיהם ינענעו טורי המערכת ולפי גזרתם ינהיגו העולם לחסד ולשבט, כמו שאמרו מי מושל ביי? צדיק, וכדומה ממאמרי חז"ל. ומצד ה(ב) - "והייתי לכם לאלקים", מצד הנהגתו את הצדיקים בעצמם כפי רצונו עליהם לטובה ויהיה מוראו עליהם בהכירם גדולתו ורוממותו. ועל שני דברים אלה אמר (יחזקאל לז, כו-כח) "ונתתי את מקדשי בתוכם לעולם והיה משכני עליהם והייתי להם לאלקים והמה יהיו לי לעם" (והם שני המדרגות - המקדש אשר בתוכם והמשכן אשר עליהם ולמעלה מהם). ושם (פסוק כח) "וידעו הגוים כי אני ה' מקדש את ישראל בהיות מקדשי בתוכם לעולם", כי במה

שיהיה המקדש בתוכם והם מושלים על כל המעשים יודע לעכו"ם כי הם קדושים ונעלים מן הטבע.

סימן טז

אני ה' אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים: רוצה לומר כי הלא יפלא על כל המעשים שעשה ה' בגאולת מצרים שלא נתקיימו, כי אחרי זה חזרו ונשתעבדו בשעבוד מלכיות וידענו זה כי כל אשר יעשה האלקים הוא יהיה לעולם ולא יפעל דבר לבטלה. אולם מבואר בדברי חז"ל וחכמי האמת שכל הנסים שעשה בימי קדם היו כאין [נ"ל צ"ל כעין - דניאל] ערבון לעתיד וכזורע זריעה שתצמח בעתיד ביתר שאת ממה שזרע. וז"ש אם אין אתם מאמינים לי "אני ה' אלקיכם אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים", שבהכרח ישובו כל הנסים ויתקיימו בעתיד כמ"ש (ישעיהו מב, טז) "אלה הדברים עשיתים ולא עזבתים", ואומר (מיכה ז, טו) "כימי צאתך מארץ מצרים אראנו נפלאות". ואמר "מהיות להם עבדים", רצונו לומר הגם שבמצרים לא הייתם עבדים לרבים, כי מה שכתוב "ויפדך מבית עבדים" אין פירושו עבדים לעבדים, רק שאתה היית שם בית עבדים ר"ל משפחה ששעבדו בהם, והעבדות לא היה רק למלך מצרים. ואם כן לא הוצאתיך מפני ריבוי השעבוד לאדונים רבים רק מפני השעבוד עצמו שרציתי שתהיו חפשים. וז"ש "מהיות להם עבדים" – הגאולה היה כדי שלא תהיו עבדים וכל שכן שאגאל אתכם מש"מ שהם עבדים לרבים, ועל זה אמר ""ואשבר מוטות עולכם" – מוטות הרבים וכמשל שהביא שישבור העול והסמלונים. ופי' "ואשבר על" לעתיד לבא, וכן "ואולך אתכם קוממיות". ומאמר זה מובא במדרש שוחר טוב תהלים (סימן קכט).

סימן יז

ואולך אתכם קוממיות: פי' בקומת איש היותר גדולה שאפשר וזה קומה של מאה שכן היה אדם הראשון כמו שאמרו חז"ל. ור' שמעון דייק הלשון רבים – "קוממיות", שני קומות, והם מאתים אמה.

סימן יח

ואם לא תשמעו לי ולא תעשו: אחר שאמר 'ולא תעשו את כל המצות' מבואר שלא ישמעו פקודת ה'. ועל כרחך שמה שכתוב 'אם לא תשמע' הוא לשמוע אל החכמים מקבלי ומורישי תורה שבעל פה כי "אזן שומעת תוכחת חיים בקרב חכמים תלין". והנה פעל "שמע" יבא לרוב בשימוש מלת "אל". ומה שכתב "לשמוע לי" נמצא מזער בתנ"ך. וחז"ל הבדילו: ש"בלתי שומע אל" היינו שאינו מאמין ומקבל דבריו ו"בלתי שומע לפלוני" מאמין לו, רק בכל זאת מסרב לשמוע. ואמר (שופטים יט, כה) "ולא אבו האנשים לשמוע לו", (שמואל ב יג, יד) ולא אבה לשמוע לה" – הגם שידעו שהדבר נכון בכל זאת כוונו להקניט. ואל אופן זה אמר כאן מלת "לו" שמורה שיודעים רבונם, וכמ"ש בנמרוד ובסדום. וכבר בארנו בפר' קדושים (סימן ח וסימן כו) שמצאנו שהכתוב יסדר דבריו מן הסבה אל המסובב כמו שכתוב שם "לא תגנובו" שעל ידי כן "לא תכחשו" ועל ידי כן "לא תשקרו", וכיוצא. וכן סדר הדברים פה ללמד שעל ידי שאינו שומע לתורה על ידי כן נמשך שאינו עושה המצות וזה סבה שימאס החוקים, שהממאס ימאס את האנשים המקיימים אותם, וזה סבה שיגעל את המשפטים, הגם שהמשפטים הם טבועים בשכל אדם וממילא סבה שיגעל גם את החכמים המשכילים אותם. (כי המואס החוקים שאין להם טעם לא יחויב עדיין שימאס החכמים מצד חכמתם בדברים שכליים, לא כן הגועל המשפטים השכליים). וזה סבה "לבלתי עשות", רוצה לומר, שיפריע בידים לבלתי עשות ואינו מניח לעשות. ומוסיף "את כל מצותי" לכלול כולם, גם המצות שנאמרו מסיני, רוצה לומר, עשרת הדברות שיודו בם גם האומות. ובילקוט גריס שאינו מודה במצות שניתנו מהר סיני, וכן הוא בפרש"י, שר"ל שכופר שלא ניתנו המצות מה'; ודייק ממה שכתב "את כל מצותי" בכינוי. וזה גורם להפרת הברית מכל וכל כי יכפור בעיקר. וכן תרגם יונתן בן עוזיאל וסופכן למבטלא ית קיימי.

סימן יט

אף אני אעשה זאת לכם: רוצה לומר כמו שאתם משחיתים במעשיכם ומחריבים את הארץ ומקלקלים סדרי הבריאה בתועבותיכם כן גם אני אעשה זאת ואשחית ואחריב

ואהרוס הכל. אמנם יש הבדל בין מלת "אף" למלת "גם"; שמלת "אף" בא על דבר חידוש, רצונו לומר, "אף אני" – אף שלא היה ראוי שאעשה זאת כי הכל מעשה ידי, ולא חפץ הפועל בהשחת מעשה ידיו, בכל זאת אעשה זאת. וזה שאמר איני מדבר אלא באף כי החידוש הוא הוא אשר בניתי אני אהרוס. ורמז גם כן על מדת האף והכעס כי קיום המציאות הוא במדת החסד והרחמים והריסתה הוא בקצף ובחרון אף ועל זה אמר (ירמיהו מ"ה:ד') על שרצה ברוך להשיג מעלת הנבואה השיב לו "כה אמר ה' הנה אשר בניתי אני הורס..ואתה תבקש לך גדולות" כי בעת שהורס מעשה ידיו נסתם המעין ומקור משחת וגם נביאיו לא מצאו חזון מה' מפני האף והחמה. ויש עונש שבא על ידי הסתרת פנים שזה רק מנעות החסד והרחמים, ויש עונש השגחיי שהורס ונותש בעצמו וזה באף ובקצף, וז"ש "אף אני אעשה". ואמר "אף אני אעשה זאת" מלת "זאת" רומז על דבר מיוחד והוא על שמו הגדול יתברך, שכמו שהם חללוהו על ידי מעשיהם הרעים כן יתחלל ע"י מה שיהרוס עולמו ויחריב ארצו ועירו ונחלתו כמ"ש "ויבא אל הגוים..ויחללו את שם קדשי". וזה שאמרו זו קשה לכם יותר מכל ששמי הגדול הוי עליכם כבעל חוב. ומבואר בזוהר כי מלת "זאת" מציין מדת מלכות והשכינה – "בזאת יבא אהרן" "בזאת אני בוטח". ומה שכתב "אעשה...לכם" כי הרעה מיוחסת אל המקבלים לפי מעשיהם, לא לה' שמאתו לא תצא הרעות כמ"ש בכמה מקומות.

סימן כ

והקדתי עליכם בהלה: שם "בהלה" היא תואר הפעל, לכן לא אמר "את הבהלה" כמו שכתב "את השחפת"; רצונו לומר שיפקוד המכות שיחשב בבהלה, זו אחר זו, עד שהראשונה פקודה אביא אחרת ואסמכה לה. גם מציין בבהלה שכל מכה ומכה תהיה נבהלה מאד כי תהיה מכת מות. וכן תרגם יונתן מחת מותנהא.

סימן כא

את השחפת: מכה ששוחף את הבשר; ונוסף על זה תהיה קדחת – חולי מחממת ומבערת; ונוסף לזה "מכלות עינים" באשר לא יקוה לרפואה, רק למות; וגם "מדיבת נפש" של כל העומדים שם שיתיאשו ממנו כי אין דן דינו למזור.

סימן כב

וזרעתם לריק זרעכם: כבר פירשו המבארים כי סדרי הברכות והקללות מסודרים על ארבעה דברים המפורשים בנבואת יחזקאל שהן: רעב, חיה רעה, חרב, דבר (כמו שכתוב שם סימן יד). ולעומת זה זכר סדרי ברכות: שובע, בטחון, שלום, חיים. וכן חשבם בשירת האזינו – "מזי רעב ולחומי רשף..." ותחתיהם כלולים כל הטובות והרעות שתחת השמש. ובקללות כל מיני עוני ומחסור כלולים ב"רעב"; כל נזק המגיע מבעלי חיים כלולים ב"בחיה רעה"; כל מיני פצעים ורעות על ידי בעלי בחירה כלולים ב"חרב"; כל חולאים טבעיים כלולים ב"דבר". וסדר בפרשה זו (ויקרא כו, יט-כה) תחלה "רעב" ואחריו "חיה רעה" ואחריו "חרב" ואחריו "דבר". רק שקודם הסדר הזה הקדים תוכחה הכוללת תולדותיהן של חרב ורעב ודבר – "שחפת וקדחת" תולדות דבר; "וזרעתם לריק" תולדות רעב, וכפירוש חז"ל שיזרעו ולא יצמח; ומה שכתוב "ואכלוהו אויביכם.." הוא תולדות חרב שבשנה שניה שיצמח יצורו האויבים עליכם ויאכלוהו אויביכם הצרים מבחוץ ואתם תמותו ברעב בפנים. גם כלל בזה מיתת הבנים שהם זרע אדם ופרי בטן שיאכלום אויביו האמיתים שהם החטאים האורבים לנפשו להפילו שאולה.

סימן כג

ונתתי פני בכם: שיפנה להענישם. וכבר בארתי זה בפר' אחרי (סימן קח), עיי"ש. ורוצה לומר שיוסיף סדרי העונשים במדרגה יותר גדולה על הקודם שבמה שכתב "ונגפתם" רמז על המגפה שתהיה בם בפנים והנגף הזה יהיה לפני אויביכם המקיפים אתכם מבחוץ, ואתם תמותו במגפה לפניהם.

סימן כד

ורדו בכם שונאיכם: יש הבדל בין האויב ובין השונא; שהאויב איבתו גלויה והשונא שנאתו הוא בלב. ואם כן היה לו להקדים "ורדו בכם שונאיכם", שבזה יוסיף "ונגפתם לפני אויביכם" שזה קשה יותר, אם מפני לשון "נגף" שגרע מן ה"רדייה", אם מפני שהאויב קשה מן השונא. וכבר בארנו (באילת השחר כלל קצט) שדרך הכתוב להעלות דבריו מן הקל אל החמור, לא בהפך. מזה הוציאו חז"ל שמה שכתוב "ורדו בכם שונאיכם" הם שונאיהם שבהם עצמם כמו הכתות הרבות ששטמו זה את זה

בבית שני – כת צדוק ובייתוס ויתר הכתות. והם נקראים "שונאים" נגד האומות העולם שנקראים "אויבים", שאיבתם גלויה יותר, ובכל זאת הם קשים יותר שהם יודעים מטמוניותיהם וסתריהם. ועל זה אמר "ונסתם ואין רודף" כי ינוסו מפני האימה שתתפשט בין העם עצמם – איש מפני חברו – כמו שהיה בימי החורבן שדקרו איש את אחיו ולא נודע מי, כמוזכר ביוסיפון. והוסיף שגם לא יהיה רודף, כי גם הרודף שיהיה גם כן מישראל לא יהיה לו כח, כי שני הכתות יהיו חלושים ורפוים.

סימן כה

ואם עד אלה לא תשמעו: לדעת ר' אליעזר מלת "אלה" רומז להמכות שהכיר תחלה ופירש שמה שכתוב "והפקדתי עליכם בהלה..." הוא התראה שמתרה בם שיביא מכות הללו. ועתה אמר אם לא ישמעו עד אלה, רוצה לומר, עד שיבואו המכות האלה שהתריתי – הנני מתרה במכות אחרות. ור' יהושע סבירא ליה שמלת "אלה" רומז על המכות שמדבר בהם עתה ורוצה לומר שסדרי המכות סדורים לפניו זה אחרי זה, בל יאמרו שכיון שנשלם סדר אחד אין עוד מכה. לכן אמר שאחר סדר הא' יש סדר שני, ואם לא תשמעו "עד אלה", רוצה לומר, עד הסדר הזה – יוסיף הסדר השני. ומאמר זה מובא בפתיחה דאיכה רבתי. והמפרשים פירשו שר' אליעזר דריש מלת "עַד" מלשון עֵד והתראה, ור' יהושע דורש מלשון "עוד", וכן פירשו בקרבן אהרן ובהגהות הראב"ד. ואנכי פירשתי כפי דרכי.

סימן כו

פי' שהם כנגד ז' מיני עבירות שחשב (בסימן ח) אינו לומד ואינו עושה מואס באחרים וכולי. ומפרשים שהם ז' מיני פורעניות כי מה שכתב "ועץ הארץ לא יתן פריו" הם שני קללות כמו שיתבאר, וכן תרגם יונתן בן עוזיאל.

סימן כז

ושברתי את גאון עוזכם: פירשו התנא קמא על הבית המקדש שכבר התבאר ששם "עוז" יבוא לרוב על הכח הנפשי הפנימי ובכלל האומה יפול על הבית המקדש ששם "מגדול עוז שם ה' " בנסים ונפלאות. וכן תרגם יונתן בן עוזיאל. ור' עקיבא פירשו כפשוטו שהוא נרדף תמיד עם הגבורה והאימוץ ורצונו לומר גאון גבורתם. ואחרים

פירושוהו גם כן על עוז הנפשי שהם אבירי לב המוסרים נפשם על קדושת השם וזה גאות ישראל וגאונם כגון פפוס ולוליינוס שקדשו השם ברבים.

סימן כח

ונתתי את שמיכם כברזל: מפרש שזה קלה [לכאורה ט"ס וצ"ל קשה] ממה שכתוב בתוכחת משה, וכמו שאמרו במדרש שה' במדת הרחמים הקיל בקללותיו, וכן הוא בתרגום יונתן בן עוזיאל. ומ"ש "ותם לריק כחכם" בהכרח מוסיף על מה שכתב בסדר הקודם "וזרעתם לריק זרעכם" ופירשו רבי שרצונו לומר דבר שצריך יגיעה רבה כמו הכרם. ויש אומרים הפשתן ויש אומרים שקאי על כח האדם בעצמו. ועוד כולל בזה כל דבר שעמל בכחו ואחר שבא לתכליתו היה לריק כמו שמתה בתו אחר נשואיה ונשתדפה שדהו אחר שטרח בה כל השנה עד עת הקציר באופן שלכל הפירושים מוסיף על מה שכתב "וזרעתם לריק" שהיא הזריעה לבדה בלא יתר העמל ויגיעה רבה.

סימן כט

ולא תתן ארצכם: בזה חושב ג' קללות: (א) בפרי האדמה שלא תתן גם את הזרע שהובילו לה, שגם זה נכלל בשורש "יבול" (ב) מה שקראו בשם "עץ הארץ" ולא בשם "עץ" סתם, היינו שיהיה ארצי, בלתי מושך הלחות למעלה לחנוט פירותיו (ג) שלא תן פריו אף אם יחניט קצת. ובזה השלים שבע קללות וכן הוא בתרגום יונתן בן עוזיאל.

סימן ל

ואם תלכו עמי קרי: חז"ל פירשוהו מענין מקרה, וכן פירש הראב"ע והרשב"ם. ורצונו לומר אחרי שאכה אתכם שני פעמים, שראוי שתשימו על לב כי זה אינה מקרה, כי המקרה לא יתמיד, ובכל זאת תחשבו כמו שאמרו הפלשתים "כי לא ידו נגעה בנו מקרה הוא היה לנו" וכאילו העולם מתנהג על פי הטבע ומשפטי ה' היוצאים מהשגחתו הם עראי בעולם, לא עיקר הנהגת העולם. כן יעשם ה' כדבר עראי ומקרה וז"פ על מה שכתב אחרי זה "והלכתי אף אני עמכם בקרי" כי כאן לא אמר "זאת",

כי בפעם השלישית עוד יוסרם כאב את בנו בהשגחה, כי כל אלה יפעל אל פעמים שלש עם גבר, וייסרם עוד בשבע עונשים כמו שיבואר.

סימן לא

והשלחתי: יש בזה ג' קללות: (א) חיה משכלת (ב) חיה שאינה משכלת (ג) שיהיו נושכים וממיתין וזה יתפשט על הקטנים כמו שכתוב "ושכלה אתכם", ש"שיכול בנים" הוא מיתת ילדים הקטנים. ומוסיף שיהיה זה על הבהמות, וזה קללה הרביעית. (ה) שימעטו גם את הגדולים הגם שהם מבפנים בעריהם ולא יכריתו אותם לגמרי, ימעטו אותם (ו) (ז) "ונשמו דרכיכם" – ממה שכתב לשון רבים כולל דרכים הגדולים והקטנים, והרי ב' קללות – הרי ז' קללות.

סימן לב

נקמת נקם ברית: הנקם שנוקם בעבור הפרת הברית הוא קשה יותר כמו שהיה בצדקיהו שנקם נבוכדנצר ממנו על שהפר בריתו ועור את עיניו. והיה נכון להגיה איזו נקם שהוא בברית?, אך גם במדרש ויקרא רבה (פר' ו) גרס כן. וצריך לפרש "איזו נקם שאינו בברית", רצונו לומר, הנוקם על שאינו בברית, היינו על שעבר את הברית. (וכאן ר"ל נקם על שעברתם ברית התורה כמו שתרגם אונקלוס ויונתן).

סימן לג

ונאספתם: חז"ל פירשו התוכחה כפי שנתקיימה בעונות בעת החורבן, זה אחרי זה; שבא עליהם מלך בבל וכן מלכי רומי בחורבן בית שני, ותבא העיר במצור והיה הדבר בפנים, וקוברי המת שיצאו חוץ לעיר נמסרו אחד אחד ביד האויב, ואחר כך שבר מטה לחם, ואחר כך בא הסדר שאחרי זה – שאכלו בשר בניהם, ואחר כך כבש האויב את העיר ושרף בית המקדש. ולכן לא פירשו מה שכתוב "ונתתם ביד אויב" על הכיבוש ממש, שאין מקומו כאן לפי הסדר. וכן תרגם יונתן בן עוזיאל ותתמסרון כד מיתין ביד סנאכון.

סימן לד

בשברי לכם מטה לחם: מפרש שישבור המטה שהלחם נשען עליו, והם כל מיני לפתן וקטניות שהם סעד ללחם. וגם יחסר עצים בענין שנשים רבות יצטרכו לאפות בתנור אחד וגם ישיבוהו ליד בעליו במשקל כי יפול ויתפרר ויצטרכו לחלקו על

ידי משקל. ור' יוסי מפרש שיאכלו לפי המשקל – מאכל השוקל יותר יקנו להשביר רעבונם, אף מאכל רע, כל שהוא רב בכמות; ובכל זאת לא ישבעו. ובזה הסדר קבץ חרב ודבר והתחלת הרעב. וגם חשב ז' פורעניות כי מה שכתב "ואכלתם ולא תשבעו" הוא תולדת הקודם ונמשך ממנו, ולא נחשב בפני עצמו.

סימן לה

ואכלתם בשר בניכם: בסדר החמישי חושב כ"א קללות. והם סך הכל שבע פעמים שבע, להשלים מ"ט קללות. ומתחיל מרעב היותר מופלג עד שיאכלו בשר בניהם כמו שהיו בעונות בעת החורבן כמעשה דדואג בן יוסף. ומה שכפל "ובשר בנותיכם תאכלו", שאין בזה רבותא, רומז על שגם בנים יאכלו בשר אבות. ועל ידי כן ילחמו הבנים ואבותם ויקדימו לשחט את הבנים האורבים עליהם ואחרי זה יאכלו בשר הבנות. והרי יש בזה שני קללות. ובילקוט גרס תלמוד לומר "תאכלו", וכן הוא אומר "אבות יאכלו בנים...".

סימן לו

והשמדתי את במותיכם: שהקטירו שם לעכו"ם; והחמנים, פרש"י שמעמידים אותם בחמה, וכן כתוב ספרא קדושים. ומה שאמרו כאן אלו הנחשים צריך לומר שהיו מנחשים בצורת האלה לפי מהלך החמה והמזלות. ומ"ש "ונתתי את פגריכם" רוצה לומר שישמיד העובדים עם הנעבדים כי אין מועיל להם תשובה כי נצמדו לעכו"ם מבלי להזכיר עוד בשם ה', וכמעשה שהביא. וכמו שאמרו בסנהדרין (דף סג) על מעשה זו שהוא בתר דאביקי ביה. ומ"ש "וגעלה נפשי" יש אומרים על שישליך אותם מן הארץ לגולה, ויש אומרים על סילוק השכינה מהם. וזה תלוי בפלוגתא אם נסתלקה השכינה ובטלה הקדושה בימי החורבן, אם לאו.

סימן לז

ונתתי את עריכם חרבה: פירשו חז"ל שפה מדבר מן הכרכים והמחוזות שיוקדם חורבתם לשממת הארץ. לכן סדר חורבת הערים ואחר כך "והשימותי את הארץ". ואחרי זה אמר "והיתה ארצכם שממה ועריכם יהיו חרבה", מדבר מן הערים הקטנים שנשארו תחלה עם דלת העם שהשאיר האויב לכורמים וליוגבים. ואחר כך התפשט

השממון בארץ יותר ונחרבו גם הערים הקטנים מאין אדם. ונראה שצריך לומר "עריכם" "עריכם", היינו כפל "עריכם". ומ"ש "והשימותי את מקדשיכם" דרש שכולל גם בתי כנסיות כי על בית המקדש היה לו לומר "מקדשי" או "מקדש" סתם, לא "מקדשיכם" בכינוי לישראל.

סימן לח

והשימותי: כשתגלו ממנה לא תשאר בכחה ובברכתה, רק תהיה שממה עד שהאומות שיתישבו בה לא ימצאו בה נחת רוח כמו שכתוב "גפרית ומלח שריפה כל ארצה". ואמר (ישעיהו כד, ו) "על כן אלה אכלה ארץ". ואמרו חז"ל שזו טובה לישראל שהארץ לא תוסיף תת כחה לזרים וגם האויבים לא ימצאו בה חפץ.

סימן לט

ואתכם אזרה: היא הפיזור שנתפזרו אחר החורבן בכל כנפות הארץ, וזו מדה קשה. ומצאנו גם כן בדברי חז"ל שהיה לטובה כמו שאמרו על צדקת פזרונו בישראל. ועל זה אמר "והריקותי אחריכם חרב" שלכן יצטרכו לפיזור, שאם יבא עשו אל המחנה האחת והכהו וכולי, כמו שאמרו במדרש רבה שם. ולשון "והריקותי" שתהיה החרב שלופה מתערה תמיד והיא תלך אחריכם.

סימן מ

והיתה ארצכם שממה: זה מדבר על עת החורבן ולכן אמר לשון "הויה" שמורה על התמידות. רוצה לומר, שתשאר שממה לעולם כי לא תשובו אליה עד עת קץ. ולכן הקדים פה הארץ אל הערים (כמו שבארנו בסימן לז), וזה היה אחר שנהרג גדליה בן אחיקם ועמו דַלַת העם אשר השאיר נבוזראדן וכולם הלכו למצרים ולא שבו עוד.

סימן מב

אז תרצה הארץ את שבתותיה וכולי: ביאור הכתוב שיען לא שמטו מצות שמיטה נתחייבו בשתים (א) מצד שהיא חובת קרקע וצריך שתשמט הארץ כל הזמן שלא שבתה (ב) מצד טעם השמיטה שהיא כטעם השַבָּת, להעיד על החידוש ועל שהארץ לה' היא. ומצד זה לא די במה שתשמט, רק צריך שתגלו מן הארץ. וזה מדה כנגד מדה על שהחזקתם בה כאילו שלכם היא – יבא בעל הארץ ויגרש אתכם מתוכה ובזה תדעו כי הוא האדון. וכמו שאמרו במדרש (ילקוט שמעוני ישעיהו א':כ"ד,

סימן שצא) על "כי הנה האדון ה' צבאות עובר לפניכם בירדן" – כל מקום שנאמר "האדון ה' צבאות" עוקר דיורין ומכניס דיורין. וזה שכתב ש"אז תרצה הארץ את שבתתיה" על ידי שני דברים (א) על ידי 'כל ימי השמה' (ב) על ידי מה 'שאתם בארץ אויביכם'. ומפרש – (א) "כל ימי השמה תשבת", וזה לתקן חובת קרקע. (ב) "והרצת את שבתותיה", זה עונה על מה שכתב "ואתם בארץ אויביכם", על ידי זה תרצה חטא שחטאתם במה שהשמטה מורה עליו כי לה' הארץ. ועתה מודיע להם במה יתארך זמן השממה אמר "כל ימי השמה תשבות את אשר לא שבתה", רצונו לומר, שיארך במדת הזמן שבטלתם השמיטה שהיא שבעים שנה, שבזמן הזה בטלו שמיטות ויובלות, וכמו שכתב "עַד רָצְתָה הָאָרֶץ אֶת שַׁבְּתוֹתֶיהָ כָּל יְמֵי הָשַּׁמָּה שָׁבָתָה לְמַלֹּאות שִׁבְעִים שָׁנָה" (דברי הימים ב לו, כא). וזה שאמר בספרא אני אמרתי לכם שתהיו זורעים שש וכולי – וזה חובת קרקע, (ב) בשביל שתדעו שהארץ שלי – וזה חטא ישראל. לכן עמדו וגלו נגד חטא ישראל והוא תשמט מאליו נגד חובת קרקע. וכמה יתארך? כל שמיטין שהיא חייבת לי.

סימן מג

והבאתי מורך בלבבם: פרש"י פחד ורכות לב. מ"ם של "מורך" יסוד נופל. וכן כתב הראב"ע שהיא מפעלי הכפל מגזרת "ורך הלב", והמ"ם לתקון השם, וכמו שכתבנו בסדר תזריע (סימן קסו). והרשב"ם אמר שאינו מגזרת "ורך הלבב" כי המם של "מורך" עיקר, שהרי הניגון במם כמו "אהל" "אוכל", ואין לו חבר כי אם בתלמוד – "נתמרך" (חולין מה:). אמנם הספרא הכריע שאינו מלשון נתמרך, שאחר שלשון נתמרך בתלמוד היא ממשקל כבד, היה לו לומר "מְרוּך" כמו "קְבוּץ" "שְׁקוּץ" ודומיהם היוצאים מן הפעלים שבמשקל כבד; רק שהוא מענין רכות, וכן פירש החכם רוו"ה [ר' וולף היידנהיים] במודע לבינה. וחז"ל הבדילו בין שם "רכות" ובין שם "מורך"; ש"רך הלבב" יהיה מפני החולשה והאסטניסטיס וכדומה, אבל שם "מורך" כולל כל מיני רכות הלבב שהדם מתקבץ אל תוכו ומרככו. וכולל אימה ופחד ודאגה ורעדה ויראה וכדומה.

סימן מד

ורדף אתכם קול עלה נדף: "נדף" כמו "ננדף", והוא תואר העלה שהיא נידף ומקשקש ומשמיע קול על ידי בעלה האחר המכה עליו בעת הרוח. וכן פרש"י על פי התרגום טרפא דשקיף, וכמעשה דר' יהושע בן קרחה. וינוסו מפני הקול הזה מרוב אימה, הגם שלא יהיה רודף כלל. ומה שאמר מבלי כח, רצונו לומר, כי לא יצדק נפילה רק אם אחד מפילו, מפרש שיפלו מפני עייפות ותשות כח.

סימן מה

וכשלו איש באחיו: אחר שאמר שיפלו מעצמם מסבת העייפות ותשות כח, לא יצדק שיכשלו איש באחיו שזה מורה שיהיה בם כח לנוס רק יזדמנו להם מכשולים כמו "גבור בגבור יכשלו" (ירמיהו נא). מפרש שרצונו לומר בעון אחיו, בסיבת הערבות. ומובא (שבועות לט, סנהדרין כז). ומה שכתב "ולא תהיה לכם תקומה לפני אויביכם" בהכרח חוזר על עת שילחמו עם האויבים. וכך הוא הסדר: שבסדר זה חשב ג' פעמים ז' קללות (כנ"ל סימן ??). וחשב (סדר 1) ז' קללות עד החורבן, והם: (א) "ואכלתם בשר בניכם" (ב) "ובשר בנותיכם" – שמרבה האבות (ג) "והשמדתי את במותיכם" (והמותר אינו קללה בפני עצמה) (ד) "וגעלה נפשי" (ה,ו) "ונתתי את עריכם..והשימותי.." (ז) "ולא אריח" (סדר 2) מתחיל מן החורבן: (א) "והשימותי" (ומ"ש "ושממו" זו מדה טובה) (ב) "ואתכם אזרה" (ג) "והריקותי" (ד) "והיתה ארצכם" (ה) "ועריכם" (ו) "והבאת מורך" (ז) "ונסו...". (סדר 3) חוזר לזמן החורבן: (א) וכשלו בעון הערבות (ב) ולא תהיה לכם תקומה (ג) "ואבדתם.." (ד) "ואכלה..." (ה) "ימקו בעונם" (ו) "בעון אבותם" (ז) "אף אני אלך עמכם בקרי" כמו שיתבאר שם.

סימן מו

ואבדתם בגוים: רוצה לומר כי היו שני מיני גליות: (א) עשרת השבטים שנדחו ממקומם לארצות רחוקות ועקבותיהם לא נודעו עד עת קץ. וזה קרא "אובדים", שיהיו כדבר האבד שהגם שהוא בנמצא, אין יודעים מקומו (ב) שבט יהודה ובנימין שלא נאבדו בארצות רחוקות רק ארץ אויביהם אוכלות אותם בשמדות והריגות. ועל שני אלה הגלויות אמר "ואסף נדחי ישראל ונפוצות יהודה יקבץ" (ישעיה יא יב) כמו שבארנו שם בפירשנו שם. ואמר "לאמר לאסירים צאו ולאשר בחשך הגלו" (שם מד).

ועל זה אמר (ישעיהו כז, יג) "ובאו האובדים בארץ אשור והנדחים בארץ מצרים", שקרא להם בשם "אובדים" ולשבט יהודה בשם "נדחים" כמו שכתבנו בפירושנו. ור' עקיבא לשיטתו (בפרק חלק) דעשרת השבטים עתידים לחזור. ועל זה אמר אין אובדן אלא גולה. ולהוציא מדעת ר"א שפירש אבדן ממש, אמר שעל הגלות השני אמר "ואכלה" שהוא הכליון, שם "אבד" קל משם "כליון", ועל כרחך שרצונו לומר בשם "אבדה" על איבוד מקומי לבד.

סימן מז

ימקו בעונם: אם היה אומר "ימקו" סתם לא היה תקוה אבל הכתוב אמר "ימקו בעונם" – אבל ישובו מעונותיהם ושבו ורפא להם. ומה שכתב שימקו בעון אבותם מפרש דהיינו בשאוחזים מעשה אבותם בידיהם כמ"ש "בעונות אבותם אתם" וכמו שאמרו בברכות (דף ז) שמה שכתוב "פוקד עון אבות.." הוא בשאוחזים מעשיהם בידיהם. וכמו שכתוב "עונותיכם ועונות אבותיכם יחדיו..." (ישעיהו ס"ה:ז'). וכן תרגם אונקלוס ויונתן בן עוזיאל בחובי דאחידון בידיהון.

סימן מח

והתודו: שני קללות האחרונים נאמרו בדרך רחמים; שבכל זה ישגיח בחמלתו להחזירם בתשובה ולגהה להם מזור. והם צריכים לשוב על שני דברים: (א) על העונות שעשו בפועל, ויהיה העונש בדרך השגחיי, שימקו בעונותיהם באופן שיכירו שבא העונש על העון עד שבעבור זה יתודו על עונם ומעלם וה' ירחם עליהם. (ב) חטאו במה שהלכו בקרי; רוצה לומר, שתלו הכל במקרה וכמ"ש "ואמר ביום ההוא על כי אין אלוקי בקרבי מצאוני הרעות האלה", שיחשבו שהם נתונים תחת המערכת ככל עמי הארצות ועל ידי כן יחשבו להתדמות אליהם בעבודת נכר כמו שכתוב "אשר אתם אומרים נהיה כגוים וכמשפחות האדמה לשרץ עץ ואבן". והנה נגד זה אמר "ואנכי הסתר אסתיר פני ביום ההוא" שהוא מה שיעזבם אל המקרה וכמו שכתוב "אף אני אלך עמם בקרי", וזה הקללה השביעית (כי מה שכתב זה למעלה היא רק הוצעה אל העונשים אבל פה חשב את זה לקללה בפני עצמו). ומבטיחם כי גם בעת ההוא יזרח למו שמש ההשגחה מבין הענן שלא יובלעו בין העכו"ם וזה על ידי

שיביא אותם בארץ אויביהם, שהעכו"ם לא יתחברו עמהם ויהיו אויביהם וצורריהם עד שיהיו מוכרחים להפרד מהם וממעשיהם מפני האיבה והמשטמה ולשוב תחת עול מלכות שמים. או אז יכנע לבבם הערל ויכירו כי מיד ה' היתה זאת להם, ובזה יכניעו לבם לתשובה ובזה ירצו את עונם. וכל אלה הדברים היו ונתקיימו בעתי הגליות כנודע.

סימן מט

וזכרתי את בריתי יעקוב ואף את וכולי: מה שלא נאמרו באבות כסדרן, פירשוהו חז"ל משום דהאבות, כל אחד בפני עצמו כדאי שיתלה לעולם בגינו. ואם כן מתחיל מאברהם, ראש אמנה; ולפעמים שהעונות רבות מאד עד שאין זכות אברהם לבדו מספיק, יוסיף זכות יצחק; וכשהעונות מתגברים יותר, מוסיף זכות יעקב. כי בעת שמזכיר ברית יעקב ממילא מזכיר גם זכות יצחק ואברהם שקודם לו. אולם פה ישמיעני בהפך, שיזכור זכות יעקב ובזה כולל זכות השלשה אבות; ומוסיף שיועיל גם זכות יצחק שאינו כולל רק שתים; ומוסיף שיועיל גם זכות אברהם לבדו. לפי זה במה שכתב "וזכרתי את בריתי יעקב" על זה אמר אם אין מעשה אברהם כדאי וכולי. ובמה שכתב "ואף את בריתי אברהם" קמ"ל שכדאי לכל אחד ואחד וכולי. ופירשו עוד שביצחק לא נאמר זכירה בפני עצמו כמו באינך, כי ענין העקידה נראה לפניו יתברך כמו שכתוב (בראשית כב, יד) "ה' יראה". ואין צורך לזכר דבר הקיים במציאות. ואמרו עוד שלכן אמר באברהם ויצחק "אף", שיש הבדל בין מלת "אף" למלת "גם"; שמלת "אף" מורה דבר חידוש – שיזכר אף זכות אברהם ויצחק, הגם שיצא מהם ישמעאל ועשו. וזה רבותא נגד יעקב שהיתה מטתו שלימה ואין זה חידוש מה שיזכר לעולם בריתו. ואמרו עוד (משנה ח) שמה שכתוב מלת "את" בא לרבות אמהות וזה יתבאר על פי הכלל שבארנו (אחרי סימן יא) שדרך הלשון שכל השמות הבאים בייחוס אחד צריך שיבא מלת היחוס כפן(?) עם כל אחד ואחד. וכיון שאמר "והארץ" בלא מלת "את", לא היה צריך לומר מלת "את" בכולם. ולמה שינה הלשון? לכן דרשו שבאבות אמר מלת "את" על צד הריבוי מענין מלת "עם" – שיזכר

גם האמהות שעמהם, אשר גם במותם לא נפרדו. ומה שכתב "והארץ" פירושו ברית הארץ, שמלת "ברית" נמשך גם למטה. וז"ש ומנין שהברית כרותה לארץ וכולי.

סימן נ

והארץ תעשב מהם: נראה פירוש הכתובים שיאמרו שיש ה' ענינים מוכנים לתשועת ישראל: (א)גם קודם הזמן יושעו על ידי הוידוי והתשובה (ב) כשיגיע הזמן אז יזכר זכות אבות ויושעו בהכרח; וכמו שכתבנו בפירוש נביאים במקומות רבות, וכמו שאמרו חז"ל זכו – אחישנה, לא – בעתה. ותחלה דבר על צד התשובה – "והתודו את עונם", ופירשו בספרא לצד התשובה הם הדברים. ואמר עוד "או אז יכנע לבבם הערל" ופי' כן לצד התשובה הן הדברים, ר"ל שלכן אמר מלת "או" שפירושו או שיכנע לבבם ואז יושעו קודם הזמן על ידי תשובה. ועוד באר צד שני – אם לא ישיבו, יגאלו בעתו. ועל זה אמר "וזכרתי את בריתי יעקב...והארץ אזכר". ובצד זה הארץ תעזב מהם בהכרח עד כלות זמן שבעים שנה שתירץ את שבתותיה. וכן הם ירצו את עונם במשך ימי הגלות כי בצד זה לא יגאלו קודם זמן המוגבל לכלא פשע ולהתם חטאת.

סימן נא

יען וביען: מלת "יען" נופל על הגמול, הן טוב והן רע. ולשון "יען וביען" היה מורה שבא על דקדוק הגמול; רוצה לומר, גמול כגמול, בלי עודף וחסרון. ועל זה השיבו וכי ראש בראש פרעתי!. לכן פירשו שהמאמר מחולק לשתי דלתות מקבילות: יען וביען, ומפרש יען במשפטי מאסו וביען את חקתי געלה נפשם. וכן פירשו הרשב"ם והראב"ע ובחזקוני מפרש שירצו את עונם ויכירו שבא העונש יען במשפטי וביען את חקתי. ומה שאמרו "חקתי" – אלו המדרשות התבאר היטב (סימן ב)

סימן נב

ואף גם זאת בהיותם: מלת "אף" וכן מלת "גם" מורה שמרבה על הקודם. ורוצה לומר שלא לבד שלא מאסתים בעת שחטאו במדבר ובעת שחטאו בבעל פעור ואחר כך בארץ ישראל שלמדו ממעשה האמוריים. ולכן כפל "אף גם זאת" שגם ואף בארץ אויביהם לא מאס אותם. ועל מה שאמרו שלא מאסם ולא געלם שאלו הלא נטל מהם כל מחמודיהם – המקדש והארץ והכהונה והמלכות – ואיך תאמר שלא מאסם? רק

שהמאמר נמשך על "לכלותם" – שגם בעת שמאסם בימי אספינוס וגעלם בימי יון לא היה כדי לכלותם כליון חרוץ. וכן גם בעת שנדמה שרוצה לכלותם בימי המן לא הפר בריתו אתם והעמיד להם מושיעים. וכל זה מטעם כי הוא "ה' אלקיהם" ועתיד ליחד אלהותו עליהם בעתיד בימי גוג. ובמגילה (דף יא) גרס לא מאסתים בימי כשדים, לא געלתים במדי, לכלותם ביון, וכן הוא בתרגום יונתן בן עוזיאל. ובילקוט (סימן תרעה) גרס וכי מה נשתייר וכולי זה ספר תורה. ולפי גירסתו מוסב על מה שכתב "יען וביען במשפטי מאסו" ובכל זאת לא מאסם בזכות התורה שהיא לבדה נשארה בידם.

סימן נג

וזכרתי להם ברית ראשונים: רצונו לומר שלא מאס אותם על אופן שיכלה אותם, כי עדן הוא אלקיהם, ועוד יזכר ברית שכרת לשבטי (?)הבעת(?) שהוציא אותם מארץ מצרים וכימי צאתם מארץ מצרים יוסיף ידו שנית לקנות את שאר עמו.

סימן נד

אלה החוקים: אלו המדרשות התבאר (סימן ב). ומה שאמר "והתורות" פירשוהו על תורת הכתב והפה. ורבי עקיבא פירשו על תורת כל פרשה ופרשה, והם תורות רבות. ומ"ש בינו ובין בני ישראל ביד משה רצונו לומר שמשה היה עומד בין ה' וביניהם להיות שליח תורה. ומ"ש "בהר סיני" מלמד וכולי התבאר בריש פר' בהר, עיי"ש.

סימן נה

דבר אל בני ישראל איש כי יפליא נדר: כבר התבאר (ויקרא סימן ז) שכל מקום שכתוב "בני ישראל" בא למעט עכו"ם ואף במקום דכתיב "איש", אינו מרבה עכו"ם בשום מקום רק אם כתוב "איש איש" בכפל, כמו שכתבנו בפרק אחרי (סימן ??). אולם, פה ריבה עכו"ם ממלת "איש", ויש בזה טעם. כי כבר בארנו (ויקרא סימן י) שיש הבדלים בין שם "אדם" לשם "איש"; ששם "איש" מוציא אשה וקטן ולא כן שם "אדם". ו"אדם" מוציא העכו"ם ולא כן שם "איש". ואם כן בכל מקום בא שם "איש" למעט אשה או קטן ואי אפשר לכתוב שם "אדם". אולם פה, אם תאמר שאין העכו"ם בכלל, היה לו לתפוס שם "אדם" שמוציא העכו"ם כי אין צריך פה שם "איש", לא למעט אשה כמו שכתוב "אם זכר..אם נקבה", ולא למעט קטן דהכל תלוי בהפלאה, ואמר בסוף

הפרשה "על פי אשר תשיג יד הנודר" – אף אשה וקטן. ואם כן ממה שכתב שם "איש" מורה שבא לרבות עכו"ם, ו"בני ישראל" בא למעט עכו"ם, כי אינו צריך למעט גרים ועבדים שהם בכלל כמו שאמרו במשנה ג, ואם כן יש כאן ריבוי ומיעוט. ודעת ר' יהודה שמרבה שעכו"ם מעריך, ורצונו לומר, "איש כי יפליא" כל איש, אף עכו"ם. ומה שכתב "בני ישראל" דוקא, הוא מפני הנערך. ודעת ר' מאיר שעיקר מ"ש דבר אל בני ישראל איש מהם כי יפליא (ר"ל מעריך ולא עכו"ם). ומה שכתב "איש" ולא אדם מפני שאם היה אומר "אדם כי יפליא" היו שני מיעוטים, אחד למעריך ואחד לנערך, לכן אמר "איש" להורות שמיעוט "בני ישראל" בא רק על המעריך, לא למעט נערך. וכל זה מובא בערכין (דף ה). ובמה שכתבנו מיושב קושיית התוס' שם ד"ה יכול. והנה כפי שיטת הגמ' נזיר (דף סב) שמקשה איש כי יפליא בערכין למה לי? (ר"ל לרבות עכו"ם) והתניא גבי נדרים איש – מה תלמוד לומר "איש איש"? לרבות העכו"ם שנודרים נדרים ונדבות כישראל. אלא "איש" דערכין מבעיא ליה לאתויי מופלא סמוך לאיש. הניחא למאן דאמר מופלא סמוך לאיש דאורייתא; אלא למאן דאמר דרבנן, "כי יפליא" למה לי? לאתויי מופלא סמוך לאיש דכותי. הניחא למאן דאמר אין הכותים נערכים; אלא למאן דאמר אף מעריכים מאי איכא למימר? אמר ר"א ב"א לאתויי כותי גדול דאף על גב דגדול הוא, א"י להפלות. לפי זה עיקר שם "איש" בא על המופלא סמוך לאיש וכה יפורש הספרא: בני ישראל מעריכין ולא העכו"ם וכולי ת"ל "איש" רצונו לומר, אם לא יצטרך "איש" לגופיה נרבה עכו"ם. והדר אמר במשנה ג' "איש" – פרט לקטן או יכול וכולי, רצונו לומר שבאמת צריך "איש" על מופלא סמוך לאיש (דישראל או דכותי). ועל זה אמר נאמר כאן נדר ונאמר להלן נדר... ואתקיש נדרים לערכין, רוצה לומר, והוא הדין שנלמד מזה שעכו"ם מעריך. וכבר באר בשיטה מקובצת שם בשם הרא"ש דמה שכתוב בברייתא יכול לא יהיו נערכין? ת"ל "איש" לאו דוקא, כי מה שעכו"ם מעריך ילפינן מנדרים אלא תנא לפום ריהטא נקט האי דרשא לומר דאי לאו דידעינן ליה ממקום אחר הוה ילפינן מהאי קרא, עד כאן דבריו. ולמאן דאמר מופלא סמוך לאיש דרבנן, עיקר קרא לעכו"ם, ולכן התחיל הדרוש בעכו"ם לבאר אליבא דשני הדעות. וסברת ר' מאיר ור' יהודה איזה

מדה מרובה מפורש בגמ' ערכין שם, עיי"ש. ומ"ש (במשנה ג) מנין לרבות את הגרים ת"ל "ואמרת אליהם" התבאר בסדר מצורע (סימן קיט) בטוב טעם באורך. ומ"ש יכול שאני מוציא את הקטן שיש בו הפלאה, רצונו לומר, כי גדר פעל "פלא" היא הבחירה המחשבית ומשתף עם פעל "פלל" שמורה על שפיטת הרעיון בדבר נשגב, ומענין זה בא על התפלה שענינה שפיטת הרעיון ובדידת המחשבה. ומזה הוציא שיוכל לברר במחשבתו למי נדר שאז נדרו נדר. ומ"ש נאמר כאן נדר רצונו לומר ששם "נדר" מיותר, וכן במה שכתב בפר' תצא "כי תדור נדר". ובא להקיש שם מפה – שתלוי בהפלאה, ופה משם לענין שעובר על בל תאחר. (ובילקוט גריס מה נדר האמור להלן נדבה עמו... , וכן גרס הראב"ד. ובאמת הכל למד מהיקש זה שהוקש לכל מילי). ומ"ש במשנה ד נדר בערכך הוקש נדרים לערכין הוא טעם אחר שמקיש מיניה וביה.

סימן נו

נדר בערכך: לפי הפשט כמו "בערכך", ובא השם תחת המקור, ר"ל, במה שאתה מעריך נפשות. אך מדוע שינה את המקור בצורת השם? פירשו חז"ל שהב' היא ב' המין כמו "ויגוע כל בשר בעוף ובבהמה" "לעשות בזהב ובכסף" "לפלא נדר בבקר או בצאן"; ופירשוהו שנָדַר אחת מכל מיני הערכין ולא פרט את הנדר רק אמר סתם. ובארו בערכין (דף ה) שנותן ג' שקלים שהוא הערך הפחות. וזה היינו יודעים מסברה רק שמלמד לתירוץ ראשון שדינו כמפרש ג' שקלים ואינו נדון בהשג יד, שעל ידי שפֵּרטו הכתוב מלמד שדינו חלוק ביתר ערכין. ולתירוץ השני אמר בהפך – שנדון בהשג יד, דהוה אמינא שכמפרש דמי. ועיי"ש ברש"י ותוס'.

סימן נז

בערכך: היה לו לומר "בערך", בלא כינוי, אחר שמוסב על כלל מיני ערכין. ופירשוהו כי "ערך" כולל כל דבר הנישום ויש לו שיווי, ויצויר גם באבר אחד – ערך יד או ערך רגל. אבל "ערכך", בכינוי, מציין ערך כל האיש, לא חלקיו. ובכל זאת ממה שכתב "נפשות" שעיקרו בא על נפש החיונית מלמד שהדבר שנפשו תלוי בו הוא עיקר בערכין. ובגמ' שם אמר והא אפיקתיה לערך סתום? 'ערך' "ערכך". רצונו לומר, דרוש אחד מן הב', ודרוש הזה מן כ"ף הכינוי, וכמו שפירשנו.

סימן נח

נפשות: לא מצאנו בשום מקום שם "נפשות" בלשון רבים סתם על המתים, אם לא שיאמר "נפשות מת" (אבל בלשון יחיד מצאנו "טמא לנפש" וכדומה). ואם כן מלשון "נפשות" נוכל להוציא את המת. אבל מזה לא נוכל להוציא גוסס. לכן כתוב 'והעמיד...והעריך' ומשם למדינן שצריך שיהיה בכלל העמדה ואתמעט משם גם מת, גם גוסס. ואם כן "נפשות" מיותר. (וזה פירוש משנה ו), רצונו לומר, מ"נפשות" מוציא מת ולא גוסס, לכן כתוב 'והעמיד..והעריך' למעט מת וגוסס. ואמר במשנה ז שצריך "נפשות" [כי על מה שדרש בסימן הקודם לרבות דבר שהנשמה תלויה בו היה יכול לומר "נפש" בלשון יחיד, כן פירשו בגמ' ערכין (דף ה)] לרבות אף העריך רבים. וכן ממלת "נפשות" ידעינן שאין הבדל בין אם הנערך איש או נשים. (והגם שעל איש שהעריך אין צריך קרא דמפורש אומר 'והיה ערכך הזכר..ולנקבה', הייתי טועה באשה שהעריכה איש; דהגם שידעינן שערכין נוהג גם באשה כמ"ש ממה שכתוב "על פי אשר תשיג יד הנודר", הייתי אומר דוקא אם העריכה אשה). עוד ידעינן מזה שאין מביטים על הגוף הנערך אם שוה דמים אם לאו, רק על הנפש והחיות שבו אף מנוול ומוכה שחין, כי לשון "נפש" מגביל נגד הגוף כמו שכתוב (ישעיהו מט, ז) "לִבְזֹה נֶפֶשׁ לִמְתָעֵב גּוֹי", "אֲשֶׁר אָמְרוּ לְנַפְשֶׁךָ שְׁחִי וְנַעֲבְרָה וַתָּשֶׂימִי כָאָרֶץ גֵּוֵךְ" (ישעיהו נא, כג), וכמו שפירשנו בפירושנו שם. ובגמ' אומר על ב' הדרשות האלה שקולות הם ויבואו שניהם, רצונו לומר, שהכל נשמע ממלת "נפשות".

סימן נט

והיה ערכך הזכר...והיה ערכך: הוא כפול. ופירשו חז"ל שבא לדיוק, שרק בערכין יש תנאים אלה – שיהיה זכר ודאי ולא טומטום ואנדרוגינוס ושיהיה מבן חדש ומעלה – אבל לענין דמים אין צריך תנאים אלה. ובגמ' מפרש שהוא לענין שנידון בכבודו, רוצה לומר, אם נדר בדבר שהנשמה תלויה בו נותן דמי כולו, כמ"ש בערכין (דף יח). והוא הדין לענין טומטום ואנדרוגינוס ופחות מבן חדש בדמים. וכבר בארתי (ויקרא סימן כב באורך) שסתמא דספרא סבירא ליה שממלת "זכר" לבד אי אפשר למעט

טומטום ואנדרוגינוס, רק פה ממעטם ממה שכתוב "הזכר", בה' הידיעה, שמורה זכר ודאי, עיי"ש באורך.

סימן ס

מבן עשרים..ועד בן ששים שנה: כבר בארנו (תזריע סימן פא) שמלת "עד" לפעמים עד ועד בכלל ולפעמים ולא עד בכלל. ובמקום שציין שני הגבולים - "מן...עד", דעת רבי שעד בכלל, ולחכמים הדבר מסופק כמו שאמרו בערכין (דף יח). אולם פה יסופק גם לרבי, כי אם נאמר שבן עשרים שייך למעלה ממ"ש "מבן עשרים..עד בן ששים" ולרבי שני הגבולים בכלל, הלא ממה שכתב "מבן חמש עד בן עשרים" מבואר שעשרים שייך למטה! אולם זה נלמד ממה שכתב "ואם מבן ששים שנה ומעלה", שמלת "ומעלה" מציין השנה שאחר ששים, ושנת ששים שייך למטה. ויש הבדל בלשון בין "ומעלה" ובין "והלאה"; שמלת "והלאה" מציין מן היום ההוא והיום בכלל, ומלת "ומעלה" מציין רק אחר הזמן ולא הזמן בכלל. שכן במה שכתב "מיום השמיני והלאה ירצה" היום השמיני בכלל [ועיין מה שכתבנו (אמור סימן קכו)]. וכן "והיה ביום השמיני והלאה יעשו הכהנים" (יחזקאל מג, כז), "וידעו בית ישראל כי אני ה' אלהיהם מן היום ההוא והלאה" (יחזקאל לט, כב), "ויהי שאול עוין את דוד מהיום ההוא והלאה" (שמואל א יח, ט) - בכולם היום בכלל. אבל כשאמר "ומעלה" אין היום בכלל. [ועיין מה שכתבנו בפירוש שמואל א (ל כה) לפרש דברי המדרש על מה שכתוב "וַיְהִי מֵהַיּוֹם הַהוּא וָמָעְלָה וַיְשִׂמֵהוּ לְחֹק וּלְמִשְׁפָּט לְיִשְׂרָאֵל עַד הַיּוֹם הַזֶּה"]. והנה עדיין יש לפרש שרק שנת ששים נחשב למטה, לא שנת חמש ושנת עשרים שהוא להקל. על זה אמר (במשנה יב) שלמדינן גזירה שוה "שנה" "שנה"; רצונו לומר, כי למה כפל שם "שנה" בכל פעם? וכבר בארנו (תזריע סימן יד) ובכמה מקומות ששם הכפול ללא צורך בא להקיש, ומקיש שנת עשרים לשנת ששים. ודעת ר' אליעזר דהאי "ומעלה" הוא חדש יתר על ששים. והנה ר' אליעזר סבירא ליה בראש השנה (דף י) ובנדה (דף ??) דשלשים יום בשנה חשוב שנה. וע"כ חדש אחר שנת הששים נחשב לשנה הבאה, ומה שצריך חדש למד מגזירה שוה ממה שכתוב "פקוד כל בכור זכר מבן חדש ומעלה" ושנת עשרים למד "שנה" "שנה" בגזירה שוה.

סימן סא
ואם מך הוא מערכך: רוצה לומר, אף שאינו מך מצד עצמו, רק ביחוס הערך שאין לו חמשים שקל רק פחות. וכבר בארנו (בהר סימן [עא?]) ששם "מך" הוא לפי הענין, עיי"ש.

סימן סב
והעמידו: קאי על הנערך, דהא אינו מעריך את המעריך, רק את הנערך, ויען שהכתוב מדבר במעריך את עצמו תפס לשון "והעמידו" על הנודר שהוא עצמו הנערך. וממה שכתב "והעמידו" מבואר שצריך שיוכל לעמוד, וכבר בארנו (ויקרא סימן פא) שיש פעלים רבים שמשמשים על שהפועל יהיה מוכן לעשות, לא שיעמד דוקא רק שיהיה ראוי לעמוד, וכל הראוי לבילה וכולי. ומה שאמרו אוציא את המת.. יבואר על פי שנאמר למעלה (סימן נח) שממה שכתב "נפשות" הייתי מוציא את המת, רק כיון שהייתי ממעט את המת ולא הגוסס לכן צריך 'והעמיד..והעריך' והשתא ממעטינן מת וגוסס ואייתר "נפשות" לדרשה שלמעלה. וזה שאמרו והעמידו – להוציא את המת, וקשיא ליה, הא נוציא זה מנפשות? והשיב, אוציא את המת ולא הגוסס? ת"ל 'והעמיד והעריך' וכולי ואם כן אייתר "נפשות", וכמ"ש בערכין (דף ה:).

סימן סג
והעריך אותו..יעירכנו: למה כפל פעל "יעריכנו"? והתבאר אצלי שאם בא פעל הראשון בתנאי וכפלו שנית בלא תנאי, רוצה ללמד שתנאי הראשון אינו בדוקא, כמו שאמרו "ישרף" – אף על פי שאין עצים, וכדומה. וכן תחילה התנה 'והעמיד..והעריך' ומוסיף "יעריכנו" – אף בשאינו ראוי להעמדה. והיינו אם מת אחר כך, וכן הוא בערכין (דף כ).

סימן סד
והעריך אותו: חק מוסד שכל מקום שבא מלת "אותו" בא לדייק, שהיה לו לומר "והעריכו", בכינוי, ומלת "אותו" תופס גוף הפעול – רק אותו יעריך; רצונו לומר אותו הגוף שהיה בשעת הנדר, לא אם נשתנה ערכו שעתה נעשה יותר מבן עשרים, לא יתן רק כמו שהיה בזמן הערך כמו שאמרו בערכין (דף יז, יח).

סימן סה

על פי אשר תשיג יד הנודר: מבואר שהולכים בתר הנודר – עני שהעריך עשיר נותן ערך עני, וכן בהפך. שלא נאמר כמו שבשנים אזלינן בתר הנידר, כן לענין השג יד. ומה שכתב "יד הנודר" משמע אף אשה וקטן שלא תאמר איש דוקא, דהא לא אמר "איש הנודר". ומה שאמר מכאן אמרו הוא משנה בערכין (פרק ד) ורוצה לומר לענין השג יד אזלינן בתר הנודר והמעריך, ולענין השנים בתר הנערך, ולענין קצב הערך דזכר ונקבה בתר הנערך. וכן אזלינן בתר זמן הערך (כמ"ש בסימן סד). ותפס תחלה "נודר" ו"נידר", כלשון הכתוב – "על פי אשר תשיג יד הנודר".

סימן סו

יעריכנו הכהן: למה אמר שנית שם "כהן"? פירשוהו חז"ל שבא לדרוש לעשותו מאמר כולל בפני עצמו – לומר שלא לבד ערך זה רק תמיד הכהן יעריך. וכן פירשו (אמור סימן קנז) על "יניפנו הכהן" בנין אב לכל התנופות", עיי"ש.

סימן סז

ואם בהמה אשר יקריבו: הרמב"ם (פרק ה' מהל' ערכין) מפרש האי קרא במקדיש בהמה תמימה לבדק הבית; ומפרש מה שכתוב "יהיה קדש" היינו שלא יוציאו על ידי פדיון לחולין רק ימכרו לצרכי עולות, דמיהן יפלו לבדק הבית והם יקרבו עולות. ושעל זה אמר "יהיה קדש" היינו שלא יצא לחולין רק ישאר למזבח. וקשה להעמיד דבריו עם פלוגתא זו שמדבר שהקדיש למזבח דהא מבואר בערכין (דף ה) ובתמורה (דף יא) דמבעיא ליה לרבא בהקדיש אבר לדמיו אם חל קדושה בכולה. ובפרט שהרמב"ם ע"כ סבר דמה דאמרינן דדבר הראוי למזבח אינו יוצא מידי מזבח לעולם הוא דאורייתא. אבל התוס' בזבחים (דף נט) הוכיחו שהוא מדרבנן. ומשמעות הדברים שחז"ל מפרשי כתוב זה על המקדיש למזבח; שנגד מה שיאמר שבהמה טמאה תפדה אומר שבהמה תמימה לא יחליפנו ומיירי במקדיש; דהא כבר ריבה (אמור סימן קיט) דאסור להקדיש תמימה לבדק הבית, ולדעת ר' יהודה שם עובר בלא תעשה. [וכן משמע מסוגיא דתמורה (דף ו) שמקשה על רבא דאמר כל מילתא דאמר רחמנא לא תעביד אי עבד לא מהני, ממקדש תמים לבדק הבית. והיה לו להשיב שמבואר בקרא דמהני ממה שכתוב כאן "יהיה קדש" וכפירוש הרמב"ם!? ועל כרחך דלא מפרשי הכי.] ור' מאיר ור' יהודה

משמע להו מה שכתוב "כל אשר יתן ממנו לה' יהיה קדש" (שמורה שנותן ומקדיש מקצתה כמו שכתוב "אשר יתן ממנו", דהוה לי למימר "אשר יתן לה' ") דהיינו שחלק שיתן יהיה קדש, לא כולה. ור' יוסי ור' שמעון משמע להו שאם יתן ממנו יהיה כולה קדש. ופלוגתתן מובא בתמורה ובערכין שם, קדושין (דף ז), חולין (דף פט, קלט), עיי"ש. ויש לפרש ר' מאיר ור' יהודה דייקו מה שכתוב "יהיה" בלשון זכר שמשמע האבר לבד. ור' יוסי ור' שמעון דייקו מה שכתוב "יהיה" ולא אמר "יקדש" משמע שכל הבהמה תהא קדש. ובמלת "יהיה" נמצא לשון זכר על נקבה – "כי יהיה נערה בתולה", וכדומה.

סימן סח

אשר יקריבו ממנה קרבן לה': כבר כללנו (ויקרא סימן יג) שכל מקום שבא שם הפעל נוסף על הפעל יש בו דרוש. ומה שכתוב כאן "יקריבו..קרבן" בא להוציא קדשי בדק הבית. שפעל "יקריב" יבא בשלוח גם על הדורון, כמו "ויקרב את המנחה אל עגלון", אבל שם "קרבן" לא יפול רק על קדשי מזבח. ובתמורה (דף יג) מקשה על זה מברייתא דספרא (אחרי פרשה ו משנה ו) שאמר אי קרבן, יכול אפילו קדשי בדק הבית? ומתרץ שזה סברת ר' שמעון (במשנה ד) שלמד ממעשר, ורבנן פליגי עליה. ומקשה והכתיב "ונקרב את קרבן ה' אצעדה וצמיד (במדבר ל"א:נ'). ומתרץ קרבן ה' אקרי, קרבן לה' לא אקרי, רוצה לומר, כשאמר "קרבן ה' " פירושו תשורה ודורון ואינו נקרא קרבן סתם; אבל כשאמר "קרבן לה' ", מלת לה' מוסב אל פעל "יקריבו לה' קרבן" והרי כתוב קרבן סתם.

סימן סט

לא יחליפנו ולא ימיר: יש הבדל בין **חלופין** ל**תמורה**; ה"מחליף" היא בבחינת הדבר, שהדבר חולף ממקומו ואחר בא תחתיו כמו "ויחלף שמלותיו" – שמלה במקום שמלה. וכן "והחליף את משכורתי" "וארזים נחליף" – בא דבר אחר במקומו. ומשתתף עם "חלף" ועבר מן הקל על החלפת המקום. אבל "התמורה" היא בבחינת האדם הממיר לבד, לא בבחינת הדבר. ובא לרוב על נושאים הגיונים – "כבודם בקלון אמיר", "וימירו את כבודם..." – שהכבוד לא נעשה בו שינוי רק הממיר השיג קלון.

ולפי זה שם "תמורה" יתכן יותר אם עושה שניהם קדש ושם "חליפים" אם רוצה לעשות מקדש חול, שבזה נעשה חילוף בדבר עצמו, שהקדושה חולפת מן הקדש לנוח על החול; לא כן הממיר, לא נעשה שינוי בקדש רק בבחינת האדם שרוצה שתנוח הקדושה על החול גם כן. אולם, לפי האמת שאי אפשר להוציא קדש לחול, גם מה שכתב "לא יחליפנו" היינו שיהיו שניהם קדש, רק משמע שהחליפים בשל אחרים והתמורה בשל עצמו; כי בבהמת אחרים (שאמר כל הרוצה להמיר בבהמתו, ימיר) נעשה חליפים בבחינת הרשות, שההקדש שברשות חברו חולף ועובר אל בהמה שלו. אבל בשממיר בשל עצמו שלא נעשה חליפה והעברה, לא בבחינת הדבר ולא בבחינת הרשות, יפול לשון "תמורה". ובזה תבין דברי הש"ס תמורה (דף ט): תנו רבנן "לא יחליפנו" – בשל אחרים. "ולא ימיר" – בשל עצמו. ומקשה: ולכתוב "לא יחליפנו" ולא בעי "לא ימיר"? אי כתב "לא יחליפנו" הוה אמינא תצא זו ותכנס זו הוא דתלקי... ומובן במה שכתבנו שההבדל בין "לא יחלפינו" ל"תמורה" הוא באחד משני אלה, ואם יכתב "לא יחליפנו" לבד נפרש שהחילוף בדבר עצמו מִקדש לחול באומר תצא זו ותכנס זו. ואחר שכתוב לא ימיר" וידעינן שרק אם מתפיס שניהם בקדושה בהכרח שמה שכתב "לא יחליפנו" הוא בשל אחרים שיצדק החליפים משום חליפת הרשות. ובזה תבין דברי הספרא שמוציא צבור מן "לא יחליפנו" ושותפים מן "לא ימיר"; כי בצבור לא משכחת גם חליפים, שלא יצויר חליפים בשל אחרים רק אם אמר כל הרוצה להמיר בבהמתו ימיר, וזה ל"מ בצבור. אבל בשותפים משכחת חליפים מדעת שותפו אבל לא יצדק "תמורה" כי "תמורה" הוא רק בשל עצמו וכשיש לו שותף וממיר בחלק שותפו ברשותו הוא מחליף ההקדש מרשות אל רשות אחר ונקרא בשם "מחליף", לא "ממיר". ועל כן מלשון "לא ימיר" ממעט שותפים. אולם, גם בפשוט נוכל לפרש על פי הכלל המבואר אצלינו שכל מקום שתפס לשון יחיד, אין הצבור בכלל. אולם השותפים יהיו בכלל כמו בדיני הקרבנות שאין מוציא שותפים מלשון יחיד. אך ממה שכתב שני הפעלים בלשון יחיד – "לא יחליפנו ולא ימיר, בא בדוקא, יחיד ולא שותפים. ומה שאמר ר' שמעון והלא המעשר וכולי מובא בתמורה (דף יג) דהוא סבירא ליה דקדשי בדק הבית אקרי "קרבן", וכן לא סבירא ליה למעט

צבור ושותפים מן "לא יחליפנו" רק סבירא ליה דמעשר בכלל כל הקדשים ולמה יצא מן הכלל בפני עצמו כמו שכתוב בסוף הפרשה "לא יבקר בין טוב לרע ולא ימירנו", ודינו כדבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל ללמד על הכלל כולו, שרק קרבן יחיד וכולי. ומ"ש או דבר שאתה לומדו וכולי ת"ל בהמה ואם בהמה, יובן על פי הכלל שיסדתי ששם הבא סתם בא בדוקא, אבל השם שבא עם מלת "אם" המורה על החלוקה, בא לדוגמא. ואם כן, אם היה כתוב "בהמה אשר יקריבו.." הייתי אומר דוקא בהמה, דוגמת מעשר; אבל כשאמר "אם בהמה" בא בדרך החלוקה – תחלה דבר מערך אדם ועתה מהקדש בהמה. ולא בא בדוקא, רק כל בהמה מכל מין קרבן שיהיה.

סימן ע

ולא ימיר אותו: חק מוסד שכל מקום שבא מלת "אותו" בא למעט לזולתו, שהיה לו לומר "ולא ימירנו". וממעט רק אותו לא ימיר אבל את תמורתו ימיר. ובגמ' (דף יג) מפרש דאמר קרא "ותמורתו יהיה קדש" – ולא תמורה תמורתו. דְרוש הספרא לענין לאו וּדְרוש הגמרא לענין שאין התמורה נתפסת. ומה שאמר ר' יהודה הולד עושה תמורה מפרש בגמ' שמדייק כן ממה שכתוב "והיה הוא ותמורתו יהיה קדש", שמלת "יהיה" מיותר ומרבה הולד. רצונו לומר על פי מה שבארנו (תזריע סימן ו) שיש הבדל בין העתיד הגמור ובין העבר המהופך לעתיד; שהעבר המהופך לעתיד מורה על פעולה נגמרת ונשלמת ולכן במה שכתב "והיה קדש" מציין פעולה נשלמת, שהוא עצמו קדש. ובמה שהוסיף "יהיה" היינו גם בעתיד יתהוה קדש – הולדות אשר יוליד, וכמו שדרשו כזאת על מה שכתוב "רק קדשיך אשר יהיו לך" – אלו הולדות. ואחר שזה שהולד קדש אין צריך לומר שנלמד ממקום אחר, מפרש שבא ללמד שהולד עושה תמורה. וחכמים דפליגי סוברים דהא אמר "והיה הוא" – דוקא, לא הולד. ומה שכפל "יהיה קדש" בא לרבות שוגג כמזיד.

סימן עא

טוב ברע או רע בטוב: פירשוהו חז"ל על הבעל מום שהוא רע החלטי לענין הקרבן וקמ"ל שאף רע בטוב אסור להמיר ואף טוב ברע נתפס בקדושה. וכל שכן טוב יחוסיי

ורע יחוסיי דהיינו יפות מראה ובריאות בשר נגד דלות ורזות. וכן תרגם יונתן בן עוזיאל שלים בדבית מומא.

סימן עב

מבואר אצלנו שמקור הנלוה אל הפעל בא לרבות כל אופן שתעשה הפעולה, כי המקור מופשט מן הזמן ומן הגוף. ומרבה יורש לר' מאיר דאמר יורש סומך, ואשה לר' יהודה דסבירא ליה יורש אינו סומך; והוא הדין דאינו ממיר. ורצונו לומר בכל ענין שימיר, אף על ידי יורש למר ועל ידי אשה למר. ובגמ' ריש תמורה לר' מאיר מנא ליה? נפקא ליה מ"ואם". ור' יהודה "ואם" לא דרש. נראה פירושו: כי שם אומר לפי שכל הפרשה בלשון זכר נאמרה צריך ריבוי על אשה. והנה פרשת ערכין הקודמת לה גם אשה בכלל כמו שכתוב "על פי אשר תשיג יד הנודר", כמו שבארנו שם, ופרשה זו מתחלת "ואם בהמה"; וכבר בארנו (ויקרא סימן ??) כי מלת "ואם" לא בא רק במאמר אחד שיש בו חלוקות פרטות. מבואר שהוא חלוקה מהקודם – אם מעריך נפשות דינו כך ואם בהמה דינו כך, ממילא כיון שהקודם מדבר גם באשה הוא הדין פרשה זו. ור' יהודה לא סבירא ליה זאת. ורש"י ז"ל פירש שדרש "ואם המר ימיר".

סימן עג

בהמה בבהמה: כבר בארנו שלפעמים ידבר על הכלל בלשון יחיד כמו – "ויהי לי שור וחמור", "כי אם הסוס אסור", "עץ פרי", וכדומה. וכן שם "בהמה" בא לפעמים על הכלל – "אמחה את האדם...מאדם עד בהמה", "אסוף אדם ובהמה". וזה דעת חכמים שמה שכתוב "בהמה בבהמה" היא שם הקיבוץ – בבהמות בבהמות. ודעת ר' שמעון שהיא שם היחיד ומפרש במשנה דתמורה (דף ט) שנאמר "והיה הוא ותמורתו" מה הוא מיוחד אף היא מיוחדת (כך גריס במשנה דגמרא ובמשניות גריס אף תמורתו); רצונו לומר, שסבירא ליה שאם היה שם המין היה לו לדבר עליו בלשון רבים כמו "וכל פטר שגר בהמה הזכרים לה' ", "מאדם עד בהמה לי יהיו", "מעוף השמים ועד בהמה נדרו הלכו" (ירמיהו ט':ט'). וז"ש מה הוא מיוחד (פירוש: מלת "הוא" הוא לשון יחיד) אף היא מיוחדת, רוצה לומר, גם שם "בהמה" לשון יחיד מדלא אמר "והיו הם ותמורותיהם". והגם שבארתי בפר' אמור (סימן צ) שיבא הפעל על שם המין

לרוב בלשון יחיד, זה במקום שאין לטעות; אבל פה הלא יש לטעות שפירושו בהמה אחת. ובגמ' שם מביא ברייתא דכאן ומסיים בה אמרו לו מצאנו בהמות שקרוים בהמה שנאמר "ובהמה רבה". ור' שמעון? "בהמה רבה" אקרי, "בהמה" סתם לא אקרי. ומקשה: וטעמא דר' שמעון משום "בהמה" הוא? והא טעמא דר' שמעון משום דכתיב "הוא" – מה הוא מיוחד אף היא מיוחדת?!. ומשני: מעיקרא אמר להו ר' שמעון משום "והיה הוא ותמורתו" וכי חזה דדרשי רבנן מ"בהמה בבהמה" אמר להו מהתם נמי מצינן למילף טעמא דידי, עד כאן. ופירושו: דחכמים סבירא להו שהוא שם הקיבוץ ולא קשה מה שכתוב "הוא" בלשון יחיד דכן מצאנו "בהמה רבה", שאף ששם "בהמה" היא שם הקיבוץ אמר "רבה" בלשון יחיד, לא רבות. ור' שמעון דחה זה דשֵׁם שניהם שֵׁם אחד ונקרא "בהמה רבה" שאין לשנות השם, חציו יחיד וחציו לשון רבים. ומשם "רבה" נודע שאינו שם יחיד. וז"ש בהמה רבה אקרי, רצונו לומר, שהיא שם אחד; שחלף שיאמר "בהמות" להורות על הריבוי, אמר מלת "רבה" שהיא עצמו שם הריבוי. והמקשה בגמ' חשב שר' שמעון למד משם "בהמה" לבד שהיא שם יחיד והקשה דהא במשנה למד ממלת "הוא". ומשיב דשניהם לימוד אחד; שנגד מה שלמדו רבנן מ"בהמה" שהוא שם הקיבוץ השיב שאי אפשר לפרש כן דהא מלת "הוא" בא ביחיד. ועיי"ש ברש"י עוד גריסא אחרת והוא לפי הגירסא מה הוא מיוחד אף תמורתו מיוחדת.

סימן עד

בהמה בבהמה: רוצה לומר, דוקא בהמה בבהמה, לא עופות ומנחות שאינם "בהמה". וכן "בהמה" משמע שלימה, לא אבר. וכן העובר אינו נכנס תחת שם "בהמה" שכן בספרא (שמיני ח) "לכל הבהמה" מרבה את השליל שיטמא, הרי הוצרך לרבותו ממלת "כל" שכן בבבא קמא (דף נד) מרבה גם עופות מן "אם בהמה" ממלת "אם", אבל בדרך הדיוק אין עובר בכלל "בהמה". והנה בחולין (דף סט) על מה שכתוב "כל בהמה מפרסת פרסה..." – 'בהמה' "בבהמה", לרבות הולד. מקשה אלא מעתה ימירו בו? ומשני דמלת "כל" מרבה ולד. ורב אשי משיב דמאי דתניא אין ממירין ר' שמעון הוא. וכבר הזכרתי דסתמא דספרא שאמר "לכל הבהמה" לרבות השליא

מורה דסבירא ליה דעובר אינו בכלל בהמה ואם כן לא אמרה רב אשי רק אליבא דסתם מתניתין ר' מאיר. ואליביה אמר דעובר בכלל "בהמה" ושמתניתין דתמורה ר' שמעון הוא, כי ר' שמעון נזכר במשנה הקודמת – ר' שמעון אומר אין ממירין אלא אחד באחד וכולי אין ממירין לא איברים בעוברין, וסבירא ליה לרב אשי שהכל דברי ר' שמעון. וטעמו משום דהולך לשיטתו שלמד ממעשר ולכן השיב ר' יוסי והלא במוקדשים וכולי שזה תשובה לר' שמעון דסבירא ליה בזה כר' יוסי כמ"ש במשנה א. אמנם בברייתא דספרא שאמר במשנה ו' ר' שמעון אומר בהמה...אמרו לו בהמה אחד וכולי, כבר הפסיק דברי ר' שמעון ואי אפשר לפרש שמה שכתוב במשנה ז בהמה בבהמה... הם דברי ר' שמעון, רק הם דברי ר' יהודה סתמא דספרא שהולך לשיטתו דעובר אינו בכלל "בהמה". ור' יוסי טעמא דנפשיה קאמר או דמהדר כן משום דידע שגם ר' שמעון סבירא ליה כר' יהודה דאין ממירין איברים ומהדר אליבא דר' שמעון שסבירא ליה בזה כר' יוסי דפשטא קדושי בכולה.

סימן עה

והיה הוא ותמורתו: מבואר אצלינו שכל שני שמות שבאו כאחד הם דומים זה לזה וזה אחד מכללי ההיקש. ובשגם שמה שכתוב "והיה הוא", מלת "הוא" מיותר דזה פשיטא שהוא נשאר בקדושתו דהא פירוש "תמורה" היא שאומר שגם השני יוקדש. וממה שכתב "יהיה קדש" משמע דקאי על שניהם, דאם על התמורה לבדה היה לו לומר "תהיה קדש". ואיך יצדק לומר עליו "יהיה קדש", הא הוא קדוש ועומד? ומזה למדו שמלמד שצריך שיחול הקדושה על שניהם בענין אחד; שכמו שחלה הקדושה על הקרבן בבית הבעלים כן התמורה יהיה בבית הבעלים. והנה בחטאת ואשם כולי עלמא מודים שאין הכהן ממיר בהם דהא אין לו זכות בגוייהו עד אחר זריקת הדם. רק בבכור שזוכה בו הכהן מחיים נחלק ר' יוחנן בן נורי וסבירא ליה שהכהן ממיר בו. ור' עקיבא השיב שעל זה בא הלימוד "והיה הוא ותמורתו". וכל זה מובא במשנה דתמורה (דף ז:).

סימן עו

והיה הוא ותמורתו: דוקא תמורתו ולא תמורת תמורתו שאם כן היה לו לומר "ותמורותיו" כמו שכתב "וחמישותיו" שלמדו שמוסיף חומש על חומש (ויקרא ב). וכבר בארנו (סימן ע) שלמד זה מן "לא ימיר אותו" וזה לענין הלאו. ועדיין הייתי אומר אף שאין עובר בלאו, קדושה חלה עליו. וז"ש והלא דין הוא... לכן צריך עוד לימוד שאין קדושה חלה עליו כלל.

סימן עז

והיה...יהיה קדש: מלת "יהיה" כפולה ומיותרת שהיה לו לומר "והיה הוא ותמורה קדש". ודעת התנא קמא שבא לרבות בעל מום שהקדושה חלה עליו לענין שאם יפדה לא יצא לחולין אלא דינם כדין קדשים שקדם הקדשן את מומם שאין יוצאים לחולין על ידי פדיון ליגזז וליעבד כמ"ש בבכורות (דף טז). ומן הסברה הייתי טועה שאין קדושת תמורה חלה עליו רק כמקדיש בעל מום – שיוצא לחולין על ידי פדיון. לכן הוסיף "ותמורתו יהיה קדש", רוצה לומר, שגם בהחליף רע בטוב יהיה וישאר קדש ולא יצא לחולין. ור' יוסי בר' יהודה סבירא ליה שמלת "יהיה" מרבה שאף שהמיר בשוגג ישאר קדש. ולפי זה משמע דתנא קמא חולק אר' יוסי בר' יהודה והרמב"ם פסק לתרוייהו וכתב דהלכה כר' יוסי בר' יהודה שאין חולק עליו. ולפי זה משמע שהלימוד הראשון עיקרו מגוף הקרא שאמר "טוב ברע או רע בטוב", וכן משמע בגמ' (דף יג) שאמר לרבנן "יהיה" לרבות שוגג כמזיד, עיי"ש. ועיין בתוס' יום טוב (פרק ב משנה ג).

סימן עח

ואם כל בהמה טמאה אשר לא יקריבו ממנה קרבן: פסוק זה כפול (בפסוק כז) "ואם בבהמה הטמאה ופדה בערכך". ועל כרחך ששם מדבר בטמאה ופה מדבר בבעל מום וכמו שכתוב "אשר לא יקריבו", רוצה לומר, שהוא טמא לענין הקרבה. ומלמד שאם הוממו – יצאו לחולין על ידי פדיון. וממה שכתב "אשר לא יקריבו" בעתיד מבואר שמדבר במום קבוע שלא יקריבו לעולם (וזה פירוש משנה א'. מובא במנחות (דף ?), בכורות (דף לז), תמורה (דף לג)). אולם יקשה שאם כן היה לו לומר "ואם כל בהמה אשר לא יקריבו..." ונדע שמדבר מבעל מום, ולמה קרא בעל מום בשם

"טמאה"? אמרו חז"ל שבא לכלול המתה, שהיא טמאה באמת, ובארו שזה רק אם הקדיש מתה, לא אם הקדישה ואחר כך מתה; דלכן אמר לשון "טמאה", שהבהמה הטמאה היא טמאה תמיד. וכן צריך שתהיה מתה בשעת ההקדש אבל אם מתה אחר כך בעינן 'והעמיך..והעריך'. (ביאור משנה ד) והנה במה שכתב לקמן "ואם בבהמה הטמאה ופדה בערכך" תנא תנא (בבבא מציעא דף נד:) מה בהמה טמאה מיוחדת שתחלת הקדש וכולה לשמים ומועלים, אף כל שתחלת הקדש וכולה – מועלים בה. ופירושו שם: שמה שאמרו מועלים בה היינו שמוסיפים חומש, וכר' יהושע בן לוי דאמר שם דעל הקדש שני אינו מוסיף חומש. ומפרש שם משום דאינו בסוף הקדש דלא חזיא לא למזבח ולא לשקעה בבנין – הגם דישנה באמצע הקדש שמתפיסה תחת אחר וחוזר ופודה אותה – כתיב "בבהמה הטמאה", בה"א הידיעה, משמע שמדבר על הראשונה שמתפיס בקדושה. ואמר כאן שלפי זה יש לומר שנדמה לבהמה בכל דבר והיינו גם לענין שיהיה כולה לשמים כהקדש טמאה לבדק הבית. ואם כן לא משכחת חומש רק בפרים הנשרפים ושעירים הנשרפין דכל הקדשים יש בהם לכהנים. לכן אמר כאן "ואם כל בהמה טמאה" שמרבה הכל; דלא אמרינן "בבהמה הטמאה", בה' המיחד הידוע; רק במלת "כל" הכולל הכל.

סימן עט

והעמיד את הבהמה: היה לו לומר "והעמיד אותה". וזה חק קבוע שאין מתפארת המליצה לחזור השם בכל פעם. פירשוהו שבא למעט – רק הבהמה יעמיד, לא דברים אחרים כמ"ש במנחות (דף ק).

סימן פ

והעריך וכולי בין טוב ובין רע: מבואר שצריך שישקיף בערכו אם היא טובה ושמינה ושוה הרבה או אם היא רעה, ולא ישום לפי האומד לבד שלא בדקדוק. וכן אמרו בריש פרק י.

סימן פא

כערכך הכהן כן יהיה: פירשו חז"ל שרוצה לומר שאל ישונה הערך, ואם חזר בו האחרון צריך להשלים שכיון שהוסיף עד חמשים, צריך שיהיה כן. וכן בכל

אחד שהוסיף. וכל זה מובא בערכין (דף כז). ושם מפרש דאם חזרו הבן ארבעים ובן חמשים, כל אחד משלשלים ביניהם. והוא לפירוש רש"י והראב"ד: ישלם הבן חמשים ט"ו, והבן ארבעים ישלם חמשה, כי הבן חמשים יש לו חלק גם בהארבעים. ולהרמב"ם (פרק ח מהל' ערכין) פירוש אחר, עיי"ש. ועיין בקרבן אהרן.

סימן פב

ואם גאל יגאלנה: התבאר תמיד שכפילת המקור על הפעל מורה שבכל אופן שתעשה הפעולה; ומרבה אשה ויורש. פירוש: אם אשתו או יורש שלו פודה, יוסיף חומש כמ"ש הרמב"ם (פרק ה מערכין ופרק ז).

סימן פג

ויסף חמישתו: כאן מדבר בבעלים שהם צריכים לוסיף חומש; שכן במקדיש בית ושדה ובפדיון מעשר שני רק הבעלים מוסיפים חומש והוא הדין כאן, אף על פי שכתוב סתם. וכן מלשון "גאולה" משמע שמדבר בבעלים שלשון "גאולה" נופל רק על מי שיש לו שייכות בה.

סימן פד

כי יקדיש את ביתו: וכל נכסיו בכלל ביתו ועל כן חזר שנית "ואם המקדיש יגאל את ביתו". והיה לו לומר בכינוי – "יגאלנה". וכלל בידינו שהשם הנשנה מורה על שם אחר ומדבר בבית ממש. ואם כן הראשון מדבר (?)מבית ונכסים. וכוונתם כי יש הבדל בין הבית לנכסים; שהבית שנפדה על ידי אחר, חוזר ביובל לבעלים. ויש הבדל בין בית לשדה אחוזה שיוצא ביובל לכהנים. לכן תפס שני פעמים שם "ביתו" להורות שדין ביתו כדין יתר נכסיו ולא כשדה אחוזה שיתבאר אחרי זה. וכן אף בביתו שיש נפקא מינה בין אם גאלה המקדיש (שנחלטת לו לעולם), ובין אם גאלה אחר (שאין לו רק עד היובל), בכל זאת אין הבעלים מוסיפים יותר מחומש לפי השיוי של בית הנחלט לעולם, רק חומש על מה שנתנו אחרים.

סימן פה

כי יקדיש..קדש לה': היה לו לומר "כי יקדיש לה' ", ולמה הוסיף השם על הפעל? פירשו חז"ל שבא לעושות מאמר בפני עצמו – שכל סתם "קדש" הוא "לה' ", לבדק הבית.

סימן פו

מה שכתב "בין טוב ובין רע" היינו שלא יפדה באומד כנ"ל. ומה שכתב "כאשר יעריך הכהן כן יקום", שכבר אמר למעלה "כן יהיה", פירשוהו חז"ל שזה לענין הבעלים, שאם הוסיף אחד על עשרים ואי אפשר ליתן אותו לזה דיפסיד ההקדש, דהא הבעלים יתנו כ"ה, כופין את הבעלים להוסיף דינר זה. אבל על דינר זה אין צורך להוסיף חומש ולכן אמר "כן יקום". וכל זה מובא בערכין (דף כז) ובבבא מציעא (דף ??). ובמה שכתב דאם אמר עשרים וחמש הבעלים נותנים שלשים פריך בגמ' והא העמידו אחר במקומם! – שנתן כ"ה כמו שאמרו הבעלים. ומשני רבא דמיירי שהבעלים אמרו תחלה "עשרים ופרוטה", ואם כן הוא עם החומש – כ"ה ופרוטה וחומש, והאחר לא נתן רק כ"ה. ועל מה שאמר אם רצו הבעלים ליתן שלשים ואחד ודינר מפרש בגמ' דמיירי כגון דמעיקרא כשפתחו הבעלים ראשון אמרו ב"אחד ועשרים סלעים" דהוה בין קרן וחומש כ"ו סלעים ודינר, ולכן הבעלים קודמים; דאי הוה יהבינן ליה להאי הוה מפסיד הקדש הדינר. ומה שאמר ואם לאו... היינו שלא פתחו הבעלים תחלה אלא בעשרים, לא מהדרינן אבעלים משום שהעמידו אחר במקומם.

סימן פז

ואם המקדיש יגאל: נראה שמה שאמר כאן לרבות את האשה והיורש אינו נלמד מפה, רק ממה שכתוב גבי בהמה וגבי שדה אחוזה וגבי מעשר "ואם גאל יגאל" כמו שהובא בספרא (פרשה ד משנה ז, פרק י משנה יא, פרק יב משנה י). וילפינן משם דהוא הדין במקדיש נכסיו. וממה שכתב לרבות.. – שטפא דלישנא נקיט.

סימן פח

ויסף..והיה לו: רוצה לומר שלא יפדנו רק בכסף, לא בקרקע ועבדים ושטרות; כמו שאמרו (בבכורות נא, ערכין כז, ב"מ דף נד, וכן לקמן משנה יא) על 'ונתן הכסף וקם לו'.

סימן פט

ואם משדה אחוזתו יקדיש איש: כפי תהלוכות הלשון ראוי שיאמר "ואיש כי יקדיש משדה אחוזתו" כמו שכתב "ואיש כי יקדיש את ביתו". ולפי זה מבואר שהיא חלוקה ממאמר הקודם; שנגד ביתו אמר אבל אם משדה אחוזתו יקדיש, דינו משונה מדין

מקדיש ביתו. ומזה הוציאו חז"ל שאחוזתו בין מאביו בין מאמו, כי שם "אחוזתו" לא בא בדיוקו המכוין על אחוזת אבותיו דוקא כי עיקר היא שם "שדה" שמגביל נגד שם "בית". וגם לפי הטעם שההבדל בין שדה אחוזה לשדה מקנה היא מטעם ששדה מקנה אינו יכול להקדיש רק עד היובל אבל שדה אחוזה יכול להקדיש לעולם – ואין חילוק בין אחוזת אביו לאחוזת אמו.

סימן צ

והיה ערכך לפי זרעו: לא חשבינן כמה גדל שם רק לפי זרע. ואין הבדל בין שדה רעה בחולת המחוז, רצונו לומר, בסביבות מחוז העיר שנדרס שם מן ההולכים ושבים; ובין שדה טובה בפרדיסיא של מקום סבסתי – גזירת הכתוב שיתן בעד מקום שיוכל לזרוע עליו חומר, שהם עשרה איפות (כמ"ש ביחזקאל מה יד), חמשים שקלי כסף. וכגזרת שלשים של עבד וחמשים של מוציא שם רע. ולשון זה מועתק ממשנה דערכין (פרק ג).

סימן צא

אם משנת היובל יקדיש: ברייתא דספרא **דבי רב** אתיא כרב דאמר בערכין (דף כה) דהמקדיש שדהו בשנת היובל עצמה – קדושה ונותן חמשים. ומפרש דסבירא ליה "משנת היובל" ושנת היובל בכלל, דסבירא ליה כרבי שדעתו דכל מקום שאמר "מן..עד" שני הגבולים בכלל, כמו שבארנו בסדר תזריע (סימן פא). ואם כן כשאמר "משנת היובל" שנת היובל בכלל. וכבר הוכחתי (שם) שדעת ר' יהודה סתמא דספרא גם כן כרבי. ושם מקשה בשלמא לרב היינו דכתיב "ואם משנת היובל...ואם אחר היובל" אלא לשמואל מאי "אחר היובל"? אחר אחר. ולקמן במשנה ו' אמר "אחר היובל" – סמוך ליובל, כרב. וכן פירש ראב"ע "ואם משנת היובל", בעצם השנה. ובכל זאת, ממה שלא אמר "בשנת היובל", בב', הוכיחו דאסור להקדיש שדהו בשנת היובל, ולכן תפס "משנת" ללמד שאין לעשות כן לכתחלה.

סימן צב

יקדיש שדהו: למה חזר שם "שדה"? היה לו לומר בכינוי "יקדישנה". והנה גם במה שכתב "ואם אחר היובל יקדיש שדהו" שם "שדה" מיותר; ונמצא בספרא דרוש

שבכאן גם שם במשנה ו'. והיא פלא למה דרש ב' פעמים דבר אחד? ובלי ספק שיש טעות סופר וכאן צריך לומר כמו שכתוב בערכין (דף כה) "שדה" מה תלמוד לומר? לפי שנאמר "זרע חומר שעורים בחמשים שקל כסף", אין לי אלא שהקדיש בענין הזה; מנין לרבות לתך וחצי לתך ותרקב וכולי ת"ל "שדה" מכל מקום ורוצה לומר שלכן אמר "יקדיש שדהו" – כל שדה שהיא. ואמר שנית "יקדיש שדהו" שבכל זאת צריך שיהיה בכלל שדה בת זריעה, לא נקעים (שמיירי שמלאים מים שאינם בני זריעה כמ"ש בגמ' שם).

סימן צג

כערכך יקום: רוצה לומר יתן הערך האמור שהם חמשים שקל. והרי למ"ט שנים – מ"ט סלעים ומ"ט פנדיונות, שהסלע החמישים עושה ממנו פונדיונות. ומפרש בבכורות (דף נ) שהגם שאין בסלע רק מ"ח פונדיונות, נותן מ"ט משום קולבון.

סימן צד

ואם אחר היובל: כבר התבאר בפר' מצורע (סימן ?) שיש הבדל בין "אחר" ובין "אחרי"; שמלת "אחר" מורה על התכיפות, וז"ש סמוך ליובל. ובכל זאת אין לומר דוקא סמוך, דהא כתיב "יקדיש שדהו..." ורצונו לומר וסוף הפסוק 'וחשב לו את השנים הנותרות'. ומ"ש מנין אתה אומר... התבאר (בסימן צב).

סימן צה

על פי השנים הנותרות: מבואר שמה שחושב ומגרע מן הכסף הוא רק על פי השנים הנותרות, וסתם שָׁנִים שְׁנַיִם. ואם כן צריך שיהיו שני שנים עד היובל. (ומפרש בערכין (דף ?) שאם הקדיש בפחות מב' שנים לפני היובל אינו גואל בגרוע, רק צריך ליתן כל החמשים שקל). וכן צריך שיהיו שנים נותרות, לא אם גואל בשנת היובל שעדן כל השנים קיימים.

סימן צו

וחשב לו הכהן את הכסף על פי השנים הנותרות: מבואר שלא יחשב חדשים, רק שנים. שאם עדיין יש ב' שנים ומחצה עד היובל יתן ג' סלעים וג' פונדיונים ולא ינכה החדשים של החצי שנה. אולם ממה שכתוב "וחשב לו הכהן" מבואר שהחשבון תלוי ברצון הכהן ואם ירצה יחשב החדשים. כגון אם רוצה לפדות שנה ומחצה לפני

היובל, יחשב שכבר עברו ששה חדשים משנה האחת ואין כאן שני שנים לפני היובל ואינו נגאל בגרעון כסף. [וכיוצא בזה למד בספרא בהר (פרק ה) מן "וחשב את שני ממכרו"]. וכל זה מובא בערכין (דף כד וכה). וממה שכתב "וחשב את הכסף" מבואר שצריך שיתן הכסף בפעם אחד, לא אחד אחד. וממ"ש "עד שנת היובל" פירוש עד ולא עד בכלל. ומ"ש "ונגרע מערכך", גרעון זה אינו מתחיל מעת ההקדש רק מעת שבא לפדות ושנים שהיתה ביד ההקדש מן ההקדש עד הפדיון מגרע מן החשבון אף שלא אכל ההקדש מן השדה והובירה כל הזמן.

סימן צז

ואם גאל יגאל לרבות אשה ויורש – התבאר (בסימן פז). ומה שאמר "שדה" מה ת"ל? עיין מה שכתבנו (בסימן צב), ויש לומר דכאן דרש שנית שגם לענין שיוסיפו חומש אין צורך שיהיה שדה בת בית כור. והנה חסרון הדרושים על ב' פעמים "השדה" שבפסוק שאחרי זה... ומ"ש "ויסף.." אם נתן את הכסף – התבאר (בסימן פח).

סימן צח

ואם לא יגאל: פירושו, אם הבעלים לא יגאלוהו או שהגזבר מכרו לאחר – לא ישוב השדה לבעלים, רק לרשות ההקדש. וכבר בארנו (צו סימן יד) גדר מלת "אחר" שמורה שמשונה מן הקודם. ועל כן אמרו דבן לא מקרי "אחר" כי קם תחת אביו לייעודה ולעבד עברי שעובד את הבן. וכבר בארנו (באילת השחר כלל סג) שבכל התיאורים שאין מוכרח שיבא בהם שם "איש" (כמו "צדיק" "עני" "עור" וכדומה), שם "איש" בא לדרשה. וכן היה לו לומר "ואם מכר..לאחר", ולמה אמר "איש אחר"? פירשו חז"ל מפני ששם "אחר" יבא לפעמים על הדיוק שהוא אחר לגמרי בלתי שייך עמו, ובצד זה גם האח אינו אחר כי קרוב לו ויורשו כשאין בן. ועל זה אמר "איש אחר" – כל שהוא אחר מצד האנושיות, אף שאינו אחר מצד הקורבה, וגם האח הוא "איש אחר". רק הבן כאביו בעצמו. ומובא בערכין (דף כד:)

סימן צט

לא יגאל עוד: הגאולה נופלת על הבעלים כשמחזירים את הדבר לרשותם, וגם אם קונים אותו מיד ההקדש יצדק לשון "גאולה". ולפי זה היה משמע שלא יוכלו אף

לקנותו מן ההקדש, לכן הוסיף מלת "עוד", שכבר התבאר (תזריע סימן קעו) גדר מלה זו בשהדבר חוזר כמו שהיה בתחלה, ודייק שלא יגאל עוד לענין שיהיה בתחלה שדה אחוזה אבל תהיה אצלו כשדה מקנה שיוצאת ביובל. ומפרש בערכין (דף כו) דלר"י ור"ש דסברי (פרק יא משנה ב) שיוצאה ביובל הראשון לכהנים, משכחת לה שהקדישה כהן, וקמ"ל שיכול בעל השדה לפדותה שתהיה לפניו כשדה מקנה; דאין לומר כמו שאמרו התוס' שם דמשכחת ביובל ראשון כשגאל האחר מיד הגזבר, דהא מ"ש "לא יגאל עוד" חוזר גם על מה שכתוב "ואם לא יגאל את השדה..", ודוק.

סימן ק

והיה השדה בצאתו ביובל קדש לה' כשדה החרם לכהן תהיה אחוזתו: במה שכתב "קדש לה' כשדה החרם" רצונו לומר שמפורש ששייך לכהנים, כמו שכתוב "כל חרם בישראל לך יהיה" (במדבר י"ח:י"ד). ופליגי ר' יהודה ור' שמעון ור' אליעזר: לר' יהודה לא תצא לכהנים בלא פדיון, דגמר "קדש" "קדש" ממקדיש בית. ולר' שמעון יוצאה בלא פדיון דגמר "קדש" "קדש" מכבשי עצרת דדומה להם שהיא מנחה לכהנים; אבל מקדיש בית אין יוצא לכהנים. ור' יהודה סבירא ליה דדמי יותר למקדיש בית ששניהם קדשי בדק הבית. ור' אליעזר דייק הלשון "והיה השדה בצאתו ביובל" שמשמע בצאתו מיד הקונה אותו, דאי לאו כן היה לו לומר "והיה ביובל יצא השדה לכהנים", כי אנה מצאנו זאת שיוצא מרשות בדק הבית שאמר "והיה בצאתו", כן מפרש בגמ' ערכין (דף כה:, ודף כו) לפלוגתא זו המובאת במשנה שם. ואמר (במשנה ג) (מובא ב"ק דף קט, ערכין שם) שמה שכתוב "לכהן תהיה אחוזתו" פירושו שבא למעט שאחר שבמה שכתב "ואם מכר את השדה לאיש אחר" כולל גם אם מכרה לכהן, אין הכהן יכול להחזיק השדה לעצמו, רק צריך שתצא לכהני המשמר המשמשים באותו שבת שיום הכפורים של יובל פוגע בו. ור"ל רק אחוזת עצמו היא תהיה לכהן, לא שדה החרם שהיא אחוזת זולתו. וההכרח שהכריחם לדרוש זה נראה שהיא מה שכתב בספרא (במשנה א) "והיה השדה..." – מלמד שהשדה קרוי לשון זכר בלשון הקדש, שהיא יסוד לדרוש זה; כי מה שכתוב "תהיה אחוזתו" משמע שמלת "תהיה" מוסב על השדה, ובאמת בלשון משנה בא "שדה" תמיד בלשון

נקבה, אבל בלשון המקרא בא תמיד בלשון זכר. ואין לפרש שהוא כמו שם "גן" שבא בלשון זכר ובלשון נקבה – "גנים" "גנות", כי לא מצאנו בשום פעם בלשון נקבה. ועוד שגם פה אמר בלשון זכר "והיה השדה בצאתו" ואיך יאמר עליו מלת "תהיה" שהיא כינוי נקבה? ועל כרחך שמלת "תהיה" כינוי לשם "אחוזתו" ורצונו לומר אחוזתו תהיה לכהן, היינו אחוזת עצמו. (שאין לפרש אחוזתו של הבעלים דכאן לא נזכר שם הבעלים, ומזה הכריחו הדרוש במשנה ג').

סימן קא

ואם את שדה מקנתו אשר לא משדה אחוזתו: יש חילוק בין שדה מקנה לשדה אחוזה; ששדה מקנה אינה מתחלקת לכהנים ביובל לפי שאינו יכול להקדישה אלא עד היובל, שהרי ביובל היתה עתידה לצאת לידי בעליה. אמנם מה שהוסיף "אשר לא משדה אחוזתו" פליגי בזה ר' מאיר עם ר"י ור' שמעון: (מובא במשנה דערכין (דף כו) ובגמ' שם דף יד, גיטין מח, בבא בתרא עב): לר' מאיר בא להוציא שדה מקנה שבשעת ההקדש נעשית שדה אחוזה – שקנאה מאביו ומת אביו קודם שהקדישה. דהוה אמינא כיון שקנין פירות כקנין הגוף דמי לא ירש כלום ונקראת "שדה מקנה". ולדעת ר"י ור"ש ממעט גם אם מת אביו בשעת הפדיון אחר ההקדש. ומפרש בגמ' (שם ושם) דטעמייהו משום דאי לכדר' מאיר לכתוב "אם שדה מקנתו אשר לא אחוזתו" או "אשר לא שדה אחוזתו"; למה אמר "משדה"? המ"ם מורה על המין – רוצה לומר, שאינה מן השדות הראוים להיות שדה אחוזתו במות המוריש ובכל זאת דוקא אם בשעת הפדיון כבר מת אביו ולמדה תורה שבזה נלך בתר שעת הפדיון. ועל זה מביא בסמוך הטעם ששדה מקנה אינה יוצאה ביובל משום דאין אדם מקדיש דבר שאינה שלו ובשדה הראויה לאחוזה על כל פנים בשעת הפדיון כבר היא שלו ואדעתא דהכי חל ההקדש שנזל בתר הפדיון.

סימן קב

וחשב לו הכהן את מכסת הערכך: שם "מכסת" היא מענין הזמנה, ומשתתף עם "יום הכסא" שהוא יום המזומן. וזה ההבדל בין "מנת חלקי וכוסי"; ש"כוס" היא החלק המוכן לפניו כמו שכתבנו בפירשנו לתהלות. וכן אמר (במכלתא פר' בא ובפסחים

דף סב) על "במכסת נפשות" – אין מכסת אלא למנויים, היינו המזמנים את עצמם לזה. ודעת התנא קמא שפירושו מכסת הערך, היינו ערך שיווי השדה שהוא הערך המוכן לה מצד שויה. ודעת ר' אליעזר שלכן אמר "וחשב לו הכהן" כלשון שאמר בשדה אחוזה להורות ששתי החשבונות שוות. ולכולי עלמא בשדה מקנה אינו מוסיף חומש כמו שמסיק בגמ' (דף יד:).

סימן קג

ונתן ביום ההוא: פירשו חז"ל שרצונו לומר שיתן באותו יום ולא ישהא עד ימכר סחורתו אף כשהם חורה(?) היא מרגליות במקום ובזמן שהם קלים בשוין – לא ישהם על מקום וזמן היוקר.

סימן קד

לאשר קנהו מאתו לאשר לו אחוזת הארץ: ר"ל לא להגזבר שקנהו מאתו רק פירושו להבעלים הראשונים שהוא אחוזתו. ובכל זאת צריך לומר "אשר קנהו מאתו" שלפעמים אינו שב אל בעל האחוזה כגון שדה שיצתה לכהנים ומכרה הכהן והקדישה הקונה – חוזרת לכהן שקנאה מאתו ולא לבעלים הראשונים שהיתה אחוזתו. וכבר למד כזאת למעלה (סוף פרק י) על "לא יגאל עוד". ובערכין (דף כו) מפרש שצריך שני הלימודים, עיי"ש.

סימן קה

וכל ערכך יהיה בשקל הקדש: כל ערכין שכתוב בו שקלים יהיה בשקל הקדש – רש"י. כי ערכין שמעריך לפי שויו הרי צריך ליתן כפי שומת הדמים, רק ערכין הקצובים כמו ערך נפשות וערך שדה אחוזה יהיה בשקל. ומזה למדו חכמים שגם העני שנדון בהשג יד יתן על כל פנים סלע ובזה נפטר. אבל אם נתן פחות מסלע לא נפטר וכשיעשיר צריך לשלם כל הערך כמ"ש בבכורות (דף ז). והנה ממה שכתב "בשקל הקדש" משמע שיתן כסף דוקא. וכן אמר בספרא למעלה (פרק י משנה ב ומשנה יא) על "ונתן הכסף". אבל ממה שכתוב (במדבר יח, טז) "ופדויו מבן חדש תפדה בערכך כסף חמשת שקלים בשקל הקדש" (למדו בבכורות דף נא) מכפל "ופדויו תפדה" שנדון בכלל ופרט וכלל, כדין שני כללות הסמוכים זה לזה כדתנא דבי ר' ישמעאל

(חולין סו, בבא קמא סד, שבועות ה) ומרבה כעין הפרט, דבר המטלטל; ומוציא עבדים ושטרות וקרקעות. וכיון ששם אמר "בערכך" מבואר שהוא הדין מה שכתוב כאן שכל ערכך יהיה בשקל הקדש הוא כמו שבאר שם, שוה כסף ככסף, ומוציא עבדים ושטרות וקרקעות. ומבואר מזה שדרושי הספרא הנזכרים על "ונתן הכסף" באו אגב גררא שעיקר הלימוד הוא מכאן וכמ"ש התוס' (שם ד"ה אימא ובשבת דף קכח) ובכמה מקומות שלפעמים אינו מביא עיקר הדרוש ומקצר.

סימן קו

עשרים גרה יהיה השקל: השקל הוא מלשון "משקל" ותלוי לפי הסכמת המדינה. ויש שקלים גדולים וקטנים, כפי הצורך לפי העת והמקום. שהמטבעות משתנות תמיד. ובפר' תשא אמר (שמות ל, יג) "בשקל הקדש עשרים גרה השקל" ובפרשת קרח אמר (במדבר יח, טז) "עשרים גרה הוא", ומבואר שלא יפחות ממשקל זה. וכאן אמר "עשרים גרה יהיה" רוצה לומר, שכן יהיה תמיד ורוצה לומר שגם אם יצטרכו לשנות את השקל, לא יפחות מעשרים גרה. ומבואר שיכולים להוסיף ולא לגרוע ממשקלו. ומובא בבכורות (דף נ).

סימן קז

אך בכור אשר יבכר לה' בבהמה לא יקדיש איש אותו: בספרא משנה א ומשנה ב עמד על יתור הלשון שהיה די לומר "אך בכור לא יקדיש", ומה שכתב "אשר יבוכר לה' " הוא למותר. וכן שֶׁם "בבהמה" וכן מלת "אותו" מיותר, שכבר נזכר שם "בכור" שהוא הפעול ואין צורך לכפול מלת "אותו". והשיבו שאם יאמר "אך בכור לא יקדיש" נאמר ששם "בכור" הוא שם לבכור אדם ומזהיר שבכור אדם לא יקדיש שום הקדש. לכן צריך לומר "לא יקדיש אותו" שנדע שלא יקדיש את הבכור. ואחר שהיה צריך לכפול "בכור אשר יבוכר" מטעם שיתבאר אחר כך, עדיין היה מקום לטעות ששם "בכור" שם אדם המקדיש ו"אשר יבוכר" קאי על בכור בהמה וששיעור הכתוב: אך בכור (ר"ל בכור אדם) לא יקדיש את אשר יבוכר, היינו שלא יקדיש בכור את הבכור, אבל שאר כל אדם יקדישו את הבכור – לכן כתוב "בבהמה" שמזה ידעינן ששם "בכור" אינו על אדם, כי כל מקום שבא שם "בכור אדם" מגביל עם "בכור בהמה" – אמר "בכור

אדם עד בכור בהמה.." וכדומה. וכיון שבאר "אשר יבוכר...בבהמה" כן היה לו לבאר ולומר "אך בכור אדם, אשר יבוכר בבהמה, לא יקדיש". ומזה ידעינן ששם "בכור" הנזכר סתם נמשך גם כן על "בבהמה". ועתה באר (במשנה ב) למה כפל "אשר יבוכר לה' " (שמזה היה מקום לטעות הנזכר), שבא לומר שרק אשר יבוכר לא יקדיש – ר"ל אשר יצא ממעי אמו (כי פעל "בכר" כולל גם מושג גמר הפרי והתבשלו כמו (יחזקאל מז, יב) "לחדשיו יבכר") אבל במעי אמו מותר להקדישו הקדש אחר, דאינו קדוש עד שיולד. ועל זה אמר (בתמורה דף כז) כיצד מערימין על הבכור? אומר "מה שבמיעיה של זו, אם זכר – עולה" וכולי... ולפי זה פשטות הכתוב שנגד מה שבאר בפרשה הזאת מדיני ההקדשות (בין במקדיש למזבח, כמ"ש "ואם בהמה אשר יקריבו ממנה קרבן", בין במקדיש לבדק הבית כמ"ש "ואם בהמה טמאה...", וכן הקדש בית ושדה לבדק הבית) אמר "אך את הבכור לא יקדיש", לא לבדק הבית ולא למזבח (לשנותו לקדושה אחרת), כי אין משנים מקדושה לקדושה. וכן פרש"י והרשב"ם בפירושו, שלא יקדישנו לשם קרבן אחר. ופירוש זה מוסכם לכולי עלמא, שגם ר' ישמעאל ור' עקיבא אמרו מנין שלא יקדיש אדם בכור? ת"ל "בכור..לא יקדיש איש אותו". וכן איתא בבכורות (דף טו:) בסתם, עיי"ש. ופלוגתת ר' ישמעאל ור' עקיבא הוא באופן הלימוד שמקדישין את הבכור הקדש עילוי [ופרש"י בתמורה (דף לב) שפירושו שאם התפיס קדשי מזבח לבדק הבית נותן כפי טובת הנאה שיש לו בה, דרשאי ליטול דבר מישראל חברו כדי שיתן עולתו זאת לבן בתו כהן להקריבה כדי שיטול את העור. והתוס' בתמורה חלקו על זה ופירשו שאומדין כמה אדם רוצה ליתן בשור זה להקריבו עולה שאינו חייב. וכן פרש"י בעצמו בערכין (כח)]. וכן איך למדינן דין זה לכל הקדשים? שר' ישמעאל למד מה שכתוב בפר' ראה "כל הבכור אשר יולד בבקרך ובצאנך..תקדיש לה' אלקיך" (שסותר עם מה שכתוב כאן "בכור..לא יקדיש"), שמה שכתב "לא יקדיש" היינו קדשי מזבח, ומה שכתב "תקדיש" היינו הקדש עילוי. ור' עקיבא סבירא ליה כדעת חכמים בערכין (דף כט) שמה שכתוב "תקדיש לה' " היינו שאף שהבכור קדוש מעצמו, מצוה להקדישו בפה. ולמד שמקדישין הקדש עילוי ממלת "אך"; שכבר גדרנו שיש הבדל בין "אך" ובין "רק" – שמלת "אך" ממעט במשפט הזה עצמו. ורצונו לומר אך לא יקדיש איש

אותו, בעצמו אבל מקדיש טובת הנאה שלו בו. [ולפי זה ר' ישמעאל ור' עקיבא סוברים דסתם חרמים לבדק הבית כריב"ב. דאם סבירא להו דהם לכהנים היו להם ללמוד זה ממה שכתוב "כל חרם..קדש קדשים" כמ"ש בתמורה (דף כח:), עיי"ש. ועיין לקמן (סימן קי)]. ור' ישמעאל למד שכל הקדשים אין משנים אותם ממה שכתוב "בבהמה", רוצה לומר, שסבירא ליה שמה שכתב "כל בכור..לא יקדיש" הוא לדוגמא ושלכן הוסיף מלת "בבהמה" ללמד שהיא כולל כולם. ויותר נראה שבזה למד ר' ישמעאל גם כן ממה שסיים "אם שור אם שה קדש הוא לה' ", שמה שכתב "אם שור אם שה" מיותר שכבר אמר "בבהמה". ובא לכלול כל שור ושה שהוא קדש לא יקדיש שנית. (ותפס מלת "בבהמה" שהוא מיותר כדי לגלות ששור ושה אינו פירוש על בכור, שכבר אמר "בבהמה") ושמקדישין כל הקדשים הקדש עילוי למד ממה שכתוב "בבקרך ובצאנך הזכר". ודרוש זה מבואר יותר בספרי (ראה פסקא קנד -קסב?-) וז"ל שם או דבר שאתה לומדו לדרך אחד אתה לומדו לכל הדרכים שיש בו: מה בכור מיוחד שהוא קדשים קלים ונאכל לשני ימים וכולי...ומנין לרבות קדשי קדשים? וכולי ת"ל "בקרך וצאנך תקדיש לא תעבד בבכור שורך..." לא יצא בכור אלא ללמד מה בכור קדשי מזבח וכולי... רוצה לומר שעל מה שכתוב בבכור "תקדיש" שמקדישו הקדש עילוי יש לומר דוקא בכור שהיא קל, לא יתר קדשים החמורים. אך הלא כתוב "לא תעבוד בבכור" וזה לחומרא. ופי' אף בבכור הקל לא תעבוד וכל שכן ביתר קדשים ואם כן הוא הדין מ"ש "בכור תקדיש" אינו בכור דוקא (והמפ' שם לא כיון יפה, עיי"ש). ולזה כיון גם בספרא אלא שקצר. ור' עקיבא סבירא ליה שממה שכתוב "אם שור אם שה" כולל כל הקדשים כנ"ל וממילא כיון שממלת "אך" למדנו שמקדישים בכור הקדש עילוי, הוא הדין שזה נוהג ביתר הקדשים. ומ"ש "לה' הוא", מלת "הוא" מיותר. ודרש שבא למעט תמורה, ומובא בתמורה (דף ה).

סימן קח

ואם בבהמה הטמאה: אין המקרא הזה מוסב על הבכור שאין לומר בבכור "בהמה טמאה ופדה בערכך"; וחמור אין זה, שהרי אין פדיון פטר חמור אלא טלה והוא מתנה לכהן ולא להקדש. אלא הכתוב מוסב על ההקדש שהכתוב שלמעלה דבר מפדיון

בהמה טהורה שהוממה וכאן דבר במקדיש בהמה טמאה לבדק הבית, לשון רש"י. וכן אמר בספרא למעלה כמ"ש (בסימן ??). [והמבאר רצה להתחכם שמוסב על פדיון פטר חמור והיינו אם הקדיש החמור לבדק הבית, שהרי גוף החמור שלו ואין לכהן עליו אלא שה. והוא טעות גדול שהרי ר' יהודה סתמא דספרא סובר בבכורות (דף ח) דפטר חמור אסור בהנאה מחיים ואמר בקדושין (דף נז:) דאם קדש בו אשה אינה מקודשת.] והספרא פה מדייק מה שכתוב "ופדה בערכך", שהיה לו לומר "וגאל", כי גאולת הבעלים יפול עליו שם "גאולה" (כמ"ש למעלה סימן צט), שזה ההבדל בין "גאולה" ובין "פדיון". וכמו שאמר בסוף "ואם לא יגאל" – על ידי הבעלים, "ונמכר" – לאחרים. וז"ש "ופדה" מה תלמוד לומר? ומשיב לפי שיש לטעות ממה שכתוב "וכל ערכך יהיה בשקל הקדש" שיהיה דוקא בכסף. ואף שכבר למדנו בבכור שפודין בשוה כסף ממה שכתוב "ופדויו מבן חדש תפדה" (כנ"ל סימן קה), נבדיל בין בכור שכתוב בו לשון "פדיון" (כי אינו גאולו לעצמו רק פודהו למצותו לצורך הבכור, עיין מה שכתבנו בפירשנו ישעיה סימן לה) ובין הענינים דפה שכתוב בהם לשון "גאולה". לכן תפס גם כאן לשון "פדיון". ומ"ש "ויסף חמישתו" שיהא הוא וחומשו חמשה, התבאר (ויקרא סימן שנד).

סימן קט

אך כל חרם אשר יחרים איש לה' מכל אשר לו מאדם ובהמה ומשדה אחוזתו: מדבר בחרמי כהנים כמו שיתבאר. וכבר כללנו בפר' אחרי (סימן יא) שכל שמות הבאים במאמר ביחוס אחד, צריך שיבוא אות היחוס כפול עם כל אחד ואחד; ואם לאו יש בו דרוש. וכן היה לו לומר כאן "מאדם ומבהמה", ובהכרח חסר אות היחוס בשם "בהמה" להורות שהמ"ם שבא בכולם בא על הוראה פרטית – שלא יחרים כל אשר לו, רק מקצת. וכן מקצת אדם ומקצת שדה אחוזתו. ובגמ' ערכין (דף כח) בארו שצריך לכתוב זאת בג' אלה דאין ללמוד אחד מחברו. ואם כן בא המ"ם על הוראת הקצת ובבהמה לא היה צריך לומר זה כי נילף מבינייהו. אמנם מה שבא שם "בהמה" בא לגלות שפירוש "אדם" הוא על עבדו ושפחתו הכנענים. וכבר בארתי (ויקרא סימן י) שכל מקום שנאמר שם "אדם" יש לומר שבא במובנו המדויק – רק על שומרי

תורה ומצות. ואם כן הייתי אומר שקאי על עבדו העברי. אמנם במקום שבא שם "אדם" עם שם "בהמה", בא על צד ההרחבה וכל שאינו בהמה היא בכלל "אדם", וגם עבדו הכנעני בכלל. אמנם התבאר (באילת השחר כלל קנט) שאחד מיסודות ההיקש שהשמות הבאים במשפט אחד יש להם דימוי זה לזה. וכן במה שכתוב אדם ובהמה מה בהמה יש לו רשות למוכרו לעולם אף אדם שיש לו רשות למוכרו לעולם, והוא עבדו הכנעני דוקא. כן פירשו בגמ', ועיין בתוס' שם. ומ"ש יכול אם החרים...יהיו מוחרמים? ת"ל אך. מבואר על פי היסוד שהנחנו שיש הבדל בין מלת "רק" לבין מלת "אך"; שמלת "אך" מורה מיעוט במשפט הזה עצמו ורוצה לומר אך אם יחרים מכל מאדם משדה אך אז לא ימכר אבל אם החרים את כולם אינם מוחרמים. וגם זה ודברי ר' אליעזר בן יעקב מובא במשנה וגמ' שם. ואומר דר"א וראב"ע איכא בינייהו הא דאמר ר' אילא אל יבזבז אדם יותר מחומש.

סימן קי

אך כל חרם...לא ימכר וכולי: מה שמחרים לכהנים אין לו פדיון ולא על ידי אחר ולא על ידי הבעלים. והנה כאן לא פירש מה יעשה בו. ומתפרש במה שכתב (בפסוק כא) במקדיש שדה אחוזה וקנאו אחר מן הגזבר שיהיה השדה בצאתו ביובל כשדה החרם, ושם באר שלכהן יהיה אחוזתו – מבואר ששדה החרם יוצא לכהן שבאותו משמר כמו שלמד (בערכין דף כח:) מגזל הגר. והנה סתמא דספרא ר' יהודה סבירא ליה שם דמקיש מטלטלין למקרקע והוא הדין חרמי מטלטלין נותנים לכהן שבאותו משמר כמו שאמרו שם תנאי הוא; איכא דמקיש, איכא דלא מקיש. ועל כרחך מה יעשה לו כשדה החרם לכהן וכולי, רצונו לומר, אף במטלטלין, דלר' שמעון מטלטלין אינם כשדה החרם, עיי"ש. ודעת סתמא דספרא דסתם חרמים לכהנים שבזה פליגי (במשנה ד?, ה?): ר' יהודה בן בתירה סבירא ליה שסתמם לבדק הבית כמו שכתוב "כל חרם קדש קדשים לה' ". ומה שכתב (בפסוק כח) "כל חרם..לא ימכר..." מדבר בשמפרש לכהנים. וחכמים סבירא להו דסתם חרמים לכהנים שנאמר "כשדה החרם לכהן תהיה אחוזתו", ומה שכתב "כל חרם קדש קדשים הוא לה' " – שחל על קדשי קדשים ועל קדשים קלים לענין הקדש עילוי (כנ"ל סימן קז), כן אמר במשנה שם. ואם

כן במה שכתב מה יעשה לו? כשדה החרם לכהן וכולי כלל גם הראיה שיש מפסוק זה דסתם חרמים לכהנים. וממילא מפרש מה שכתוב "כל חרם קדש קדשים" שרצונו לומר חרם של קדשי קדשים, היינו אם מקדיש קדשים – הוא לה' (וכמ"ש במשנה ו). וז"ש או יכול אף על פי שפירש לשם? ת"ל הוא, כי לשיטתו מה שכתוב "חרם קדש קדשים הוא לה' " היינו שהחרים קדשיו לה' וזה כפי' לה'. (לא מבעיא לרב הונא בתמורה (דף לב) דקדשי מזבח שהתפיסו לחרמי כהנים לא עשה כלום, אלא אף למה דתניא שם דקדשי מזבח שהקדישן לחרמי כהנים מה שעשה עשוי, היינו דוקא במפרש לכהנים; כי במקדיש קדשים לכולי עלמא סתם חרמים לבדק הבית. וכל שכן למה שכתבו התוס' שם ד"ה כל, דרב הונא כרבנן דר' יהודה בן בתירה, עיי"ש. וכל שכן למ"ש שם סוף ד"ה והאמר דלעולא הוא מדברנן, עיי"ש) ושפיר דייק לשיטתו ממה שכתוב "הוא לה' " דהיינו במפרש לה'. וריב"ב לשיטתו דסבירא ליה סתם חרמים לבדק הבית ואם כן מה שכתוב "כל חרם..קדש קדשים" היינו ככל מחרים סתם, אם כן מלת "הוא" מדייק ההפך – רק במחרים סתם היא לה', אבל במפרש לכהנים – שייך לכהנים. ומ"ש (במשנה ו) יכול הכהנים והלוים יהיו מחרימים? ת"ל אך הוא על פי שבארו בערכין (דף כח) שמה שהלוים אין מחרימים במטלטלים לר' יהודה משום דבקרקעות כתיב "כי אחוזת עולם הוא להם" וכתיב "מכל אשר לו ומשדה אחוזתו" מקיש מטלטלין למקרקעי, ור' שמעון לא מקיש. על זה מביא ר' יהודה ראיה ממלת "אך" שהתבאר אצלנו שיש הבדל בין מלת "אך" ובין מלת "רק"; שמלת "אך" ממעט ומדייק במשפט הזה עצמו ו"רק" ממעט דבר במשפט הקודם. ואם כן במה שכתוב "אך כל חרם" בא לדייק אך כל חרם אשר יצויר מ"כל אשר לו ומשדה אחוזתו" לא ימכר, אבל חרם שלא יצויר בשדה אחוזתו אינו נוהג גם במטלטלין. ומה שאמר רבי – נראים דברי ר' יהודה לר' שמעון בקרקעות, שאף ר' שמעון לא נחלק עליו אלא במטלטלין אבל בקרקעות מודה ליה.

סימן קיא

כל חרם אשר יחרם מן האדם: לדעת הרמב"ן (בפירוש התורה ובמשפט החרם שלו שהועתק במיוחסות ובכלבו ורבינו ירוחם) פשט הכתוב שיש רשות למלך ולסנהדרין עם כל ישראל להחרים יושבי עיר אחד העוברים על תקנתם והם חייבים מיתה, ואין

להם פדיון. ולדעתו זה פירוש ענין אנשי יבש גלעד שנהרגו, וענין ירימו ויונתן בן שאול, עיי"ש באורך. ודעת חז"ל אינו כן (ובירושלמי סוף ברכות אמר על חרמו של עכן "חטא ישראל" – ולא יהושע גזר?! מכאן שהסכים הקב"ה על ידו. וענין יהונתן ואנשי יבש הוא ענין אחר מדין מלך ובארתיו במקום אחר). ומפרשים שרצונו לומר המוכן להחרם דהיינו למות, אין לו פדיון ואם אמר "ערכי עלי", לא אמר כלום. ודוקא משנגמר דינו שלזה אמר "חרם אשר יחרם", כפל השם עם הפעל, ר"ל שמוכן לכך. (ובגמ' דייק ממה שכתוב "מן האדם" ולא כל האדם). ור' חנניא סובר שנערך. ומפרש בגמ' (ערכין ו, כתובות לז) דדריש האי קרא שלא יועיל פדיון להמחויב מיתה בבית דין. וזה עצמו מה שכתוב (במדבר לה, לא) "לא תקחו כופר לנפש רוצח" ומפרש בכתובות דצריך תרוויהו, עיי"ש. ומ"ש אין לי אלא החמורות... בגמרא איתא כן על דרשת ר"י בנו של ר' יהושע בן קרחה, ועיין בקרבן אהרן. ומ"ש ר' יוסי נדר ומעריך... בזה כולי עלמא מודים רק חידש שאם הזיק חייב בתשלומין, דלתנא קמא פטור. ושם התבאר במאי פליגי, עיי"ש.

סימן קיב

וכל מעשר הארץ: במה שכתוב "מזרע הארץ" וכן "מפרי העץ" מורה שלא כל זרע הארץ ולא כל פרי העץ חייב, וממעט הבלתי ראוים לאכילה כל כך. ובגוף הדבר סבירא ליה להרמב"ם דכולם חייבים במעשר דאורייתא. והראב"ד השיגו , וכן דעת התוס' בכ"מ. ומן הספרא כאן ויותר מבואר בירושלמי (פרק קמא דמעשרות, עיי"ש) והספרי (פר' ראה) משמע שהוא דאורייתא. והר"א ממץ בספר יראים (סימן קעג) והסמ"ג (עשין קלו קסא) מחלקים דרק מעשר שני הוא דאורייתא. ועל פי דבריהם יבואר היטב מה שכתב בספרא יכול בשני מעשרות הכתוב מדבר?, ויובן היטב עם מ"ש בספרי "עשר תעשר את כל תבואת זרעך" מכלל שנאמר "ואכלת לפני ה' אלקיך" – יכול אינו חייב אלא דגן תירוש ויצהר; מנין לרבות פירות? תלמוד לומר "תבואת זרעך". מנין לרבות קטניות? ת"ל "עשר תעשר". מנין לרבות ירקות? ת"ל וכל מעשר הארץ". ושני הפסוקים האלה מדברים במעשר שני לבד ואמר בספרא הלא תוכל לפרש "עשר תעשר" בשני מעשרות הכתוב מדבר כמ"ש בגמ' ת"ל הוא וכולי – רצונו

לומר רק הוא קדש היינו מעשר שני. וכן שם מדבר רק מעשר שני כמ"ש ואכלת לפני ה'. אלא שבטורי האבן בראש השנה (דף טו:) הרבה להקשות על שיטה זו, עיי"ש. ואכמ"ל בזה.

סימן קיג

ואם גאל יגאל איש ממעשרו: כבר בארתי (מצורע סימן קעח) דכל מקום שבא מלת "איש" אחר מלת "אם" אינו שם המין רק שם הכללות וגם אשה בכלל. וז"ש "ואם גאל יגאל" לרבות את האשה – רצונו לומר, כיון דכתיב "ואם", שם "איש" הוא שם הכללות. וכן מרבה קטן מטעם זה. אמנם מה שתפס רק ט' שנה – שטפיה דלישנא נקט מן הדרוש שדרש (שם) על "ואם שכב ישכב איש אותה". ופה רצונו לומר קטן שהוא בר דעת שמקחו מקח, דהא כתיב לשון "גאולה" וצריך שיהיה לו דעת לגאול כי עם מושג הגאולה נקשר מושג הקנין. [אמנם בקידושין (דף כד) אמר "איש" אמר רחמנא ולא אשה. אמנם לפי שיטת רש"י שם מיירי במעשר של בעלה והלימוד הוא ממה שכתוב "איש ממעשרו" – ולא אשה ממעשר בעלה. רק שיטת רבינו תם שם אנו כן וכן ברמב"ם (פרק ה מהל' מעשר הלכה ב), עיי"ש. וברמב"ם לא נזכר הדין דקטן אינו מוסיף חומש.] וזה חק מוסד שכל מקום שכפל המקור עם הפעל מורה שתעשה הפעולה בכל אופן, ודרש כאן מה שכתב "אם גאל יגאל" מרבה אף לקח וירש; שלא נאמר שָׁמָה שכתב "ממעשרו" היינו דוקא מעשר של התבואה שזרע בעצמו. ומ"ש נתן לו במתנה – לשיטת ר' יהודה (קדושין נד) מעשר ממון הדיוט הוא; או גם לכולי עלמא אם נתן לו בטבלו. וממ"ש "ממעשרו", במ"ם, שמורה על הקצת – כי מעשר שנכנס לירושלים אין פודין אותו. וכן מעשר שאין בחומשו שוה פרוטה. ומלת חמישתו טעות סופר, וכמו שהוא בבבא מציעא (דף נג:). ומ"ש שיהא הוא וחומשו חמשה התבאר (ויקרא סימן שנד).

סימן קיד

וכל מעשר בקר וצאן: ממה שלא אמר "וכל מעשר בהמה", ולמה פרט המינים? מבואר שיעשר הבקר בפני עצמו והצאן בפני עצמו. אולם הכבשים ועזים אין צורך לחלקם דהא כלל שניהם בשם הסוג – "צאן"; ולא אמר "בקר וכבשים ועזים". אולם

בבכורות (דף נג, נד), ששם מובא ברייתא זאת, דייק שבמקום שרוצה לחלק הענינים דרכו לכפול השם (כמ"ש כלל זה באילת השחר כלל קמ) והיה לו לומר "וכל מעשר בקר ומעשר צאן". ופירשו שבמה שכתוב "העשירי" דינו כאילו כפל שם "מעשר". ויש לפרש כי במה שכתב "כל אשר יעבר...העשירי" מבואר שבקר וצאן מתעשרים בפני עצמם כי אין דרך להעביר בקר וצאן ביחד, רק הצאן בפני עצמם (כבשים ועזים, כמ"ש (ירמיהו לג, יג) "עֹד תַּעֲבֹרְנָה הַצֹּאן עַל יְדֵי מוֹנֶהָ") והבקר בפני עצמם, ועיי"ש שהאריכו בזה. ועוד למד שהחדש וישן לא יתעשרו מזה על זה ממה שכתוב "עשר תעשר...היוצא השדה שנה שנה". וזה כמ"ש המבארים שמה שכתב "עשר תעשר את כל תבואת זרעך" כולל מעשר בהמה – זרע השדה וזרע בהמה, תבואות השדה ותבואות נכסיו. וכמ"ש אחר כך "ואכלת מעשר דגנך **ובכורות בקרך**" שאין פירושו הבכור שנאכל לכהן, רק המעשר, כדרך (תהלים פט, כח) "אף אני בכור אתנהו". ומזה למד ר' עקיבא מעשר בהמה שלא התפרש במקום אחר. וכיון דכתיב "היוצא השדה שנה שנה" שאין מתעשרין משנה לחברתה, הוא הדין שכן הוא במעשר בהמה. ועיין בבכורות שם ולקמן (סימן ??).

סימן קטו

כל אשר יעבר תחת השבט העשירי: כבר אמר במשנה דבכורות (דף נח) באיזה צד מעשרן; כונסן לדיר ועושה להם פתח קטן שלא יהיו שנים יכולים לצאת כאחת. ומונים א ב ג ד... והיוצא עשירי סוקר בסקרא. ומבואר שכל זה אינו מעכב, שאם כן היה לו לומר "כל אשר יעבר תחת השבט עשירי" (בלא ה"א), והיה פירושו אשר יעבור עשירי. וכשאמר "העשירי" אינו תואר לפעל "יעבר", רק מאמר בפני עצמו – שתמיד יהיה העשירי קדש באיזה אופן שמנאם, אף רבוצים או עומדים. ומ"ש "כל אשר יעבר" פירושו הראוים לעבור, פרט לטריפה.

סימן קטז

העשירי יהיה קדש: ממה שלא אמר "העשירי יקדש" משמע שיהיה קדש מעצמו, אפילו לא קרא שמו. ודוקא אם הוא עשירי, לא אם נטל אחד מתוכם כמו שכתוב "לא יבקר בין טוב לרע". ור' יוסי בר' יהודה סבירא ליה קדש, ומפרש בבכורות (דף

נח:) שלמד מתרומה שנטלת באומד ובמחשבה. ואמר (במשנה יב), מובא בבכורות (דף ס), שאם קרא לתשיעי עשירי ולעשירי תשיעי וכולי – כולם קדושים דמשמע "העשירי יהיה קדש" כל שקרא שמו "עשירי", אף בטעות. ומשמע נמי כל אשר יעבר, אף העשירי, יהיה קדש, אף שקרא שמו "תשיעי". או יכול שאני מרבה אף שמיני וי"ב? משיב: כמו שהוא עצמו אינו מקדש אלא את הסמוך לו, שאין סמוך יותר מגופו; כן טעותו אינו מקדש רק הסמוך לו (שהוא תשיעי וי"א בלבד). ומ"ש במשנה ג' התשיעי נאכל במומו וי"א קרב שלמים כן למד בספרא ויקרא (סימן קנז) ממה שכתוב "אם מן הבקר הוא מקריב". ודעת ר' יהודה דטעות מעשר – תמורה הוי, ואין תמורה עושה תמורה. ור' מאיר סבירא ליה דאינו תמורה דהא תמורת מעשר אינו קרב והי"א קרב שלמים. ואם קרא לעשירי "עשירי" אין י"א מקודש כפי הכלל שאמר רבי שאם לא נעקר שם עשירי ממנו אין י"א מקודש. ולדעת רבי גם אם קרא לתשיעי תשיעי ולעשירי י"א – אין זה עקירת השם דיש לפרש מה שאמר י"א היינו העשירי הראשון, וכגון שיש לו עוד בהמות ודעתו למנות עוד עשירי שני, כן אומר בגמרא.

סימן קיז

לא יבקר בין טוב לרע: כפי הפשט שיוציא העשירי בין טוב בין רע ואין צורך לברור את היפה. ולחכמים אם נכנס לדיר וברר המובחר – אינו מעשר, דצריך עשירי דוקא. ומ"ש "לא יבקר" שאף בעל מום קדוש בקדושת מעשר ואסור לגזוז ולעבד כמו שפרש"י. ומה שאמר כאן דסופג את הארבעים משום דהוה אמינא דרק בתמורה חייב מלקות, אף על גב דהוה לאו הניתק לעשה, משום דכתיב תרי לאוין – לא יחליפנו ולא ימיר; אבל במעשר לא כתיב רק חד לאו, הוה אמינא דאינו לוקה; קמ"ל דדין אחד למעשר עם יתר קדשים, וכנ"ל (סימן ??). ומ"ש לרבות האשה והיורש התבאר למעלה (סימן קיג).

סימן קיח

לא יגאל: למדו רבותינו (בכורות לא לב, תמורה ה, בבא קמא יג) שהוא הדין שאינו נמכר כי לכן לא כתוב לשון "לא תפדה" כמו בבכור, כדי להשוות הלשון עם מה

שכתוב גבי חרמים – "לא ימכר ולא יגאל" – לכלול גם מכירה. וכמו שבארו דרך הלימוד הזה בבכורות שם, וכן הוא בירושלמי דמעשר שני (פרק א).

סימן קיט

והנה לא מצאנו בתורה מצוה מפורש במעשר בהמה. ודעת התנא קמא שלמדין זאת ממה שכתוב "העשירי יהיה קדש" שהוא מצוה עשר לעשר. ור' יוסי הגלילי למד זה ממה שכתב בבכור "והעברת" וכאן נאמר "כל אשר יעבר תחת השבט". ור' עקיבא למד ממ"ש "עשר תעשר" שמדבר גם במעשר בהמה כמו שכתבנו (בסימן ??) בשם המבארים. ודעת רבי שלכן סמך לו "אלה המצות" ללמד שגם ענין זה מכלל המצוה שנצטוו עליהם בהר סיני.

סימן קכ

אלה המצות: אלא, לא אחרות (כפי שגדרנו על כינוי הרומז – "זה" "זאת" "אלה" בפר' צו סימן כג). כי רק משה רבינו עליו השלום היה נביא תורה והנביאים אחריו לא באו רק להזהיר על תורת משה, לא להוסיף או לגרוע כמ"ש בש"ס (שבת קד, מגילה ג, יומא פ, תמורה טז, ירושלמי פרק קמא דמגילה). וכן תרגם יונתן בן עוזיאל. ומ"ש "אשר צוה ה' את משה אל בני ישראל" – כי משה היה השלם שבמין האנושי ולא קם עוד נביא כמשה; ודור המדבר היה מובחר הדורות; ולא יקום עוד שליח כזה ודור כזה אל שישתנה או יוסיף להם דבר. ומ"ש שכולם נאמרו מסיני התבאר ריש בהר.