תנ״ך · אחרונים

פירושי רד"צ הופמן על ויקרא

רבי דוד צבי הופמן

ספריית אור ברסלב · or-breslev.co.il

פירושי רד"צ הופמן על ויקרא

רבי דוד צבי הופמן

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

תוכן העניינים

עם המהדורה החדשה 5
על הערות מוקדמות כלליות 7
דברים אחדים מבן המחבר 13
הקדמת המחבר 16
מבוא לפירושי התורה 17
הערות מוקדמות לספר ויקרא 25
מבוא לחוקי הקרבנות 31
פרק א 91
פרק ב 133
פרק ג 148
פרק ד 158
פרק ה 176
פרק ו 196
פרק ז 213
פרק ח 237
פרק ט 247
פרק י 255
פרק יא 262
פרק יב 311
פרק יג 317
פרק יד 340
פרק טו 359
פרק טז 372
פרק יז 401
פרק יח 409
פרק יט 431
פרק כ 460
פרק כא 474
פרק כב 489
פרק כג 503
פרק כד 654

פרק כה 664
פרק כו 693
פרק כז 725
תרומתו של רד"צ הופמן לחיי האמונה 742

עם המהדורה החדשה

יסודו של הפירוש בהרצאות שניתנו בבית המדרש לרבנים בברלין, לפני כמאה וחמשים שנה (1873 ואילך), רד"צ פרסם את ההרצאות ב1904, בלשון שנאמרו – גרמנית, "לאחר שנענה להפצרות של תלמידיו וידידיו", תוך שהוא מעדכן את ההרצאות שתתאמנה לפרסום כפירוש עצמאי. הספר תורגם ע"י צבי הר שפר וד"ר אהרן ליברמן ופורסם בהוצאת מוה"ק לפני כחמשים שנה.

הספר שלפנינו מתפרס על שני תחומים, שמבחינה מסויימת נפרדים ושונים הם זה מזה: הפירוש הנכון של התורה לפי המסורת, והתשובות לטענותיהם של מבקרי המקרא. הפירוש לכשעצמו בא בגישה חדשנית ומעמיקה, המתארת את מבנה הספר במבט כללי, תוך שימוש בשיטות ניתוח מקוריות, לקשרים שבין חלקי הספר ומהותם. בשיטה זו הוא משתמש גם כדי לפרוך את התיאוריות שהציעו חוקרי המקרא הפרוטסטנטיים, שלא השכילו להבחין באחדות הספר ובקשרים שבין חלקיו.

רבים הם הלומדים החפצים ללמוד את פירושו של רד"צ, ולהבין את גישתו המעמיקה לביאור הכתובים והענין, אך אינם מתעניינים בפרטי הויכוחים עם מבקרי המקרא. משום כך, עמד בפנינו קושי, כיצד להתייחס לויכוחים הנרחבים של רד"צ מול דברי הכפירה.

אמנם, לא ראינו זכות לעצמנו לקלקל את היצירה, ולגרוע ממנה ולו פרט הכי קטן, לא רק משום שאין החיבור משלנו אלא משל מחברו, אלא גם משום שבסופו של דבר ישנם קשרים בין שני התחומים האלו, והספר חורזם זה בזה. ובטוחים אנו שבכך עושים אנו רצונו של צדיק, המחבר הדגול ז"ל, שברוב ענוותנותו וחריצותו, לא החזיק שום טובה לעצמו, אלא רק לתועלת המכוון, להגדיל תורה ולהאדיר. להשיב את אפיקורוס, מבלי להתגאות ולהתלהם, וללמוד תורה לשמה תוך נסיון להבין את הפשט באופן כנה ומעמיק.

ומתוך הנחה זו, שרצונו של המחבר ז"ל שהספר יהיה עדכני ומתאים לדורות שאחריו, להמשיך את מלאכתו הגדולה, לעמוד על כוונת הכתובים ומבנה הספר, ולסקל שגיאות וטעויות נפוצות, הוספנו בו בהערות שוליים מידע בן זמננו, להשלים את המכוון. המטרה היא להשלים את כוונת המחבר במלאכתו, להגיש לקורא את הגישה האמונית לפירוש תורת ה', מול טענות המכחישים, ומול הספיקות המתחדשים בכל דור לכן ההערות מתרחבות לעתים יותר מאשר בירור כוונת רד"צ, והן בעצם 'הרחבות'.

וסמכנו בזה על הסכמתו דמעיקרא, ב'מכתב הסכמה', שכתב לספר 'דע מה שתשיב' (מר' משה דוד גראס, לוצערן, תרס"ח): "ועל ספרו "דע מה שתשיב" אשר בו ידין בגוים מלא בקיאות... וכוונתו להוציא לאור משפט תוה"ק שבע"פ לסתום פיות משטינינו ומקטריגנו... **והנה ספר כזה אין צריך להסכמה, כי הוא דבר השוה לכל נפש, ונוהג בכל מקום ובכל זמן, כי בכל דור ודור עומדים עלינו צוררים המדברים עתק על תורת ישראל, וכל בר ישראל מחויב לדעת מה שישיב על חירופים וגידופים כאלה**".

והיו דבריו הנפלאים בעינינו, כקול הקורא: 'כל השומע קולי יבא ויתרום'.

ענין נוסף עמד לנגד עינינו בכתיבת ההערות: רד"צ כאיש הלכה, הקפיד להכניס בביאורו בכל מקום, גם את ההלכה למעשה, בידעו כי ההלכה היא הפירוש האחרון והסופי של דברי התורה. וזאת, בהמשך לפירושו של רש"ר הירש, שכנגד ה'ביאור' הגרמני - אשר מטרתו היתה להעמיק בלשון התורה ובפשטות המתחדשים, ובעצם להפוך את לימוד התורה לעיון במה שהיה '**פעם**' - הציב את לימוד התושבע"פ ואת חובת האדם **העכשוית** בעולמו כפי ההלכה, כמטרה ישירה העולה מן התורה שבכתב. ויש בזה גם ענין לעצמו, כפי שקבלתי מרבותי, שאי אפשר ללמוד את התורה "כדי לומר הפוך מהם" (וגם לימוד על מנת לקנטר את מבקרי המקרא, עדיין 'על מנת לקנטר' הוא), וגם מי שמטרתו נגד הבקורת, לא יצליח אלא כשיבא ללמוד את התורה כמות שהיא, בלימוד שיטתי לצורך עצמי. וההתנגדות לבקורת היא רק תוצאה צדדית. ולכן בכל מקום שהיה צורך לעדכן או להרחיב בנושאים ההלכתיים העולים בפירושו של רד"צ, עשינו זאת.

בנוגע לנוסח הדברים, נוכחנו לדעת שהתרגום העברי הקיים לוקה בחסר בכמה וכמה מקומות, בנאמנות למקור, בציונים ומראי מקומות, בהעתקת הלעזים מיוונית וערבית, ואף בהיעדר ניסוח ברור וקריא, בהתאם ללשון המדוברת בזמננו. לכן, השתדלנו לנסח מחדש כל מקום בו היה צורך לכך, ובמדת האפשר הושוו הדברים למקור הגרמני. כל ה'פירוש לספר ויקרא' שלפנינו הוא משל רד"צ, לא נגרע מאומה ולא נוסף מאומה, מלבד עריכה לשונית הכרחית, במקרה של תרגום שנראה לקוי.

כמו"כ אינה ה' לידינו, ע"י נין המחבר, ידידי הרב שלמה הופמן שליט"א ממודיעין עילית, את עותק הספר שהיה בידי רד"צ עצמו, ובו הגהות ותיקונים שונים בכתב ידו, ואף הוספות, אשר היו לנו לעיניים במקומות שונים. כמו"כ נעזרתי בו בבירור וליבון נושאים שונים, ובאיתור מסמכים ומקורות הקשורים לזקנו הגדול, והכל עשה יפה בעיתו, במאור הפנים, ובסבלנות המפורסמת של בית סבא... יעמוד לו לזכות, בין שאר פעולותיו לזכרון תורת רבינו המחבר זצ"ל.

בביאור מונחים מן השפה הגרמנית, נעזרתי בידידי הרב יצחק זאב ברנדייס, המלומד בתורה ובחכמות, בידע המקיף שלו בתורה, בדקדוק הלשון העברית, ובשפות לועזיות, וכן בגב' חיה בתיה מרקוביץ'. לדיוק ואימות התעתיקים מהשפה היוונית נעזרתי בידידי הרב יהושע אסף, ולשפה הערבית, בידידי הרב משה יצחק דויטש.

לכל העוזרים והמסייעים, רבותי וחברי, ולבני משפחתי: רעייתי היקרה יוכבד, הורי היקרים והאהובים: הרב צבי ושרה ענבל, חמי וחמותי: הרב שלום ורחל גילרנטר, מכולם הושפעתי שפע רב של מסירות נפש לאהבת תורה, מברכות פיהם וממעשה ידיהם התברכתי. ויזכו בעז"ה ליאור באור ה' מתוך אושר ובריאות איתנה עד ביאת ינון.

כמו"כ נעזרתי בחיבורים וספרים רבים, ואף בבירור וליבון עם תלמידי חכמים, רבים הם מספור ואי אפשר לפרטם, אך חלק משלי – שלהם הוא. תודה מיוחדת לרב יוסף וליס, מנכ"ל 'ערכים', ולרב דניאל נשיא, המסייעים לי רבות בלימוד ובירור הנושאים הסבוכים בהם עוסק ספר זה.

תודה מיוחדת להנהלת מוסד הרב קוק, הרב יהודה ליב רפאל יו"ר ההנהלה, הרב נתן דוד שפירא רב בית טובי העיר והרב יוסף אליהו מובשוביץ שליט"א, על עזרתם הרבה, על האימון והסבלנות, יאריכו ימים על ממלכתם וימשיכו להפיץ תורה ודעת בישראל.

תודה מקרב לב לידידי הרב יוסף בארי ממונסי יע"א, ולעוד הרבה ידידים וחברים תלמידי חכמים שסייעו בידי לתקן ולדייק את הדברים.

מעט על תולדות רבינו המחבר, ועל שיטתו, במאמר 'תרומתו של רד"צ הופמן לחיי האמונה' שנדפס בסוף הספר.

קיץ תשפ"ב, יהושע ענבל

על הערות מוקדמות כלליות

על 'הערות מוקדמות כלליות'

לפני כל נושא מרכזי בתורת כהנים, הקדים רד"צ מבוא, ואף לפני כל ספר ויקרא הקדים 'הערות מוקדמות כלליות'. נתייחס כאן להקדמה זו, באשר יש בה הזדמנות לעמוד על שיטתו.

ההקדמה של רד"צ, בשם 'הערות מוקדמות כלליות', נראית במבט ראשון רק כהכרזת האמונה, בכדי שהקורא המזדמן, הרואה את הפירוש עוסק בדברי חוקרים ובשאלות שונות, ידע כי מטרת הפירוש היא לקיים את האמונה המסורה על פרטיה ודקדוקיה. ולהסיר כל לזות שפתיים ומכשול.

יתירה מכך, ההערות האלו נראות לכאורה בלתי מבטיחות בעליל, שכן תוכן ההערות הוא, שעקב אלהיותה של המסורת, הרי סמכותה אינה פחותה משל הכתוב, ולכן גם אם בכתוב לא נראה כדברי המסורת, אין זה פוגם מסמכותה. ועוד, שאם רואים אנו סתירה בתורה, הרי מדה היא בתורה, ששני כתובים מכחישים זה את זה, ויש למצוא את הדרך להכריע ביניהם. ונראים הדברים כאילו אין בכוונתו להעלות ארוכה לשאלות וקושיות, אלא להסתפק בכך שלמסורת יש סמכות, ולכן לא אכפת לנו שהתורה כותבת להיפך, או שמשתמע ממנה להיפך, או שיש בה סתירות. ואיה העיסה שיעיד עליה נחתומה כך? אך באמת, הרבה מן החכמה יש בעצה עמוקה של אותו זקן. סדרת ההצהרות שבהקדמה וב'הערות מוקדמות כלליות', מטרתה להציב את גבולות הדיון, ובכך לסלק את המתח. הדיון לאורך הפירוש אינו בין אמונה לכפירה, שכן על פי ההערות המוקדמות, גם באם יטען הטוען שפירוש אחר יותר מחוור בקריאה ראשונה, אין זה פוגם בפירוש התואם למסורת, ולכן אין הטענה טענת כפירה. ובכן, לכל אורך הפירוש אין התמודדות בין אמונה לכפירה, ולכן הקורא יכול לעקוב באובייקטיביות גמורה אחרי המחבר. טיעוניו אינם "טיעוני היהדות", כפי שהוא כותב בהקדמה, על משקל גביהה בן פסיסא. ואף הכחשתם אינה הכחשת האמונה, על פי העקרונות שב'הערות מוקדמות כלליות', (וכפי שכותב הרב ברויאר במאמרו על תורת הבחינות: 'וכי אמונתינו תלויה בחריפותו של רבי דוד הופמן'?).

במציאות, אין רד"צ מסתמך בשום מקום על ההערות המוקדמות, ואינו מסתפק בכך שסמכותה של המסורת מחייבת גם כשאין זו משמעות הכתוב, אלא להיפך, מבאר הוא את הכתוב באופן כ"כ אובייקטיבי עד שאין סיבה להתאמץ לסור מדבריו, וכל ענין ההערות האלו אינו אלא לברר, שגם נקודת המוצא של המחבר אינה מתוך לחץ ואיום על האמונה.

הקורא המתחיל את עיונו בהערות מוקדמות, וממשיך ללכת בעקבי המחבר פרק אחר פרק, נשבה בקסמה של הפשטות והכנות, ובשלב מסויים מרגיש שהשומע לרד"צ ישכון בטח, והאמונה בקדושת התורה ובשלמותה ואמיתותה קונה אצלו שביתה של קבע, ללא תלות בטיעונים.

וכך עונה אמן בעל כרחו, הפילולוג הרמן הֶנְקֶל:

המחשבה האנושית שפרצה גדרות וסייגים החלה לרוץ אורח במהירות ובחפזון ובכל מקום שלא היו לה עובדות היסטוריות ממשיות באו תחתיהן לפי הוראת בקורת המקרא גופא, בהיפותיזות ובהשערות... אולם בזמן האחרון קמו חכמים שהחלו לשים מעצורים

על דרכם של חבריהם הלוהטים וקלי המרוץ, ביחוד ראוי לשימת לב ספרו של דר דוד הופמן: ראיות מכריעות נגד ולהויזן, שיצא לאור בשנת 1904. מחברה של המונוגרפיה הזאת נלחם כשהוא מזוין בידיעות רבות ועצומות בהנחותיה ובהשערותיה של בקורת המקרא החדשה והוא סותר אותן לגמרי, חושבני, שרבים יעשו כמוהו ויפרידו במדע התנ"ך בין הדברים שיש להם ערך ובין הדברים שאין להם ערך ויסירו את הסיגים מהזהב", (האנציקלופדיה העברית רוסית, בעריכת ד"ר י. ל. קצנלסון, כרך ד' ערך בקורת המקרא).

בזמננו מונה שמואל אחיטוב (במקור דלהלן הערה 95) את הפירושים העבריים לספר ויקרא, הראשון שבהם הוא: "פירושו הקלסי של ד"צ הופמן שראה אור בעברית בשנים תשי"ג-תשי"ד, למרות לבושו המודרני הוא פירוש אורתודוקסי מעולה המבוסס על ההלכה".

המתינות המפורסמת לשבח של רד"צ, השולה במזלגו נחשי כפירה מתוך הצלחת, וממשיך בסעודתו. איננה אות לקרירות באמונה חלילה כפי שניתן לחשוב, אלא להיפך. יסודה בקור רוח, בבטחון מוחלט בצדקת אמונתינו באלהיות תושב"כ ותושבע"פ, (תלמידו הרב יונה מרצבך, אמר עליו: "הוא היה מושרש באמונתו התמימה בה', כילד קטן המקבל כל מה שהוריו אומרים לו בשיא הפשטות", מובא בהקדמה ל'מלמד להועיל' מהד' פלדהיים תש"ע). וכפי שכותב המהר"ל:

"אין ראוי להרחיק שום דבר המתנגד אל דעתו לאהבת החקירה וידיעה. ובפרט אותו שלא כוון לקנתר רק להגיד האמונה אשר אתו, אף אם הדברים הם נגד אמונתו ודתו אין לומר אליו אל תדבר ותסתום דברי פיך, שאכ לא יהיה בירור הדת. ואדרבה דבר כמו זה אומרים תדבר ככל חפצך וכל אשר אתה רוצה וחפץ לומר... כי אם עושה זה שסותם את פיו שלא ידבר זה הוא מורה על חולשת הדת כמו שאמרנו. ולכך דבר זה הפך מה שחושבים קצת בני אדם, כי חושבים כאשר אין רשאי לדבר על הדת הוא חזוק הדת ותוקף שלו, ואין זה כך, כי העלם דברי המתנגד בדת אין זה רק בטול וחולשת הדת... השכל מחייב שלא יהיה מניעה מזה כלל ולסגור פיו של אדם בדבר שהוא מגיע אל הדת, רק פתשגן הדת נתונה אל הכל. ובפרט הכתוב כי הכותב בספר אין כוונתו רק ללמוד, ואין כאן דבר שיהיו מכוונים להכעיס כדי לקנטר, ולכך אין לסתום הדבר הזה ולבטל. ולא מצינו מעולם שיהיו מונעים ומוחים בדבר זה כלל, ולא היה כאן פוצה פה ומצפצף בדבר זה...

ולכך אין ראוי לדחות דברי זולתו המתנגד לו, אבל ראוי לקרב אותם ולעיין בדבריו וכמו שהתבאר באריכות. והדבר שנכתב בספר לא נכתב כאילו היה אחד מדבר נגד הדת, ורק שהוא נכתב ללמד את האדם ודבר כמו זה אין לסגור כלל יהיה מה שיהיה, ואם יהיה נסגר יאמר אותו שהוא נגדו שאם היה לו רשות לדבר בכל הצורך היה סותר הכל... וע"י זה האדם בא אל תוכן אמתת הדברים ולעמוד על האמת הגמור ואין הסגר לדברים כמו אלו, כי כל גבור שרוצה להתנגד על אחד להראות גבורתו הוא חפץ מאוד שאותו שבא כנגדו יתגבר בכל אשר יוכל, ואז אם ינצח אותו הגבור שבא להתגבר כנגדו נראה שהמנצח גבור ביותר, אבל מה גבורה מראה כאשר אותו שבא כנגדו אין רשאי לעמוד על נפשו וללחום כנגדו...

ולכך אין לסתום פי מי שבא לדבר נגד הדת לומר אליו אל תדבר כך, ואדרבא אם עושה כך זה עצמו חולשתו...

ומטעם זה לא נמצא תלונה זאת אצל הראשונים. כלל הדבר כי דבר זה הוא רחוק מאוד מאוד להיות נועל דלת הספרים שלא ידברו מדברים כמו אלו, לכך הראשונים לא נמצא שמנעו דבר זה כי דבר זה אין ראוי", (באר הגולה למהר"ל, חתימת הספר).

אמנם, לעומת הבטחון הגדול שבוטח רבינו המהר"ל בתורתו ובאמיתתה המתבארת מאליה, אומר רב סעדיה גאון:

"ואם יאמר אומר איך נשים עלינו לדין העיון בידיעות ודקדוקים עד אשר נאמין אותם כפי מה שיתבררו במלאכת השיעור ויתישבו, והעם מרחיקים המלאכה הזאת עד שהם אומרים שהעיון בה מביא הכפירה ומביא אל האפיקורסות? נאמר כי זה אינו אלא אצל עמי הארץ שבהם... ואם יאמר אומר הנה חכמי ישראל הזהירו מזה, ובלבד העיון בתחלת הזמן ותחלת המקום, כאמרם כל המסתכל בארבעה דברים ראוי לו כאלו לא בא לעולם, מה למעלה מה למטה, מה לפנים מה לאחור (חגיגה יא). נאמר ונעזר באלהים כי העיון האמתי לא יתכן שימנעוהו ממנו, ויוצרנו כבר צוה בו עם ההגדה הנאמנת... אבל מנעו שנעזוב ספרי הנביאים לצד ושנסמך על מה שיצא לכל אחד ואחד בדעת עצמו, ("אמונות ודעות", הקדמה).

ומכאן, שבאמת אין העיון הזה ראוי לכל אחד. וכל מי שאיתן באמונתו, אינו צריך את החקירה. רק מי שלא ראה את החודש, והתעורר אצלו הספק, אין אומרים לו שיבא ויעיד, הוא זה שצריך לעסוק בתשובות כנגד החקירה הבקורתית. מונעים אנו בנינו מן ההגיון, אבל אל מי שנשכו נחש הספק, אומרים אנו: כוף אזנך לשמוע דברי חכמים, ואתה תשופנו ראש.

אם כן, מיועד החיבור הזה בצורתו הנוכחית, רק למי שראוי וזקוק לעסוק בנושאים אלו. ובנוגע לפירושים וחדושים של רד"צ, יום יבא וילוקטו יחדיו כפירוש לתורה בטהרתה. וגם גואל יימצא להמוני תשובותיו בהלכה שעדיין נמצאים בכתב יד.

על נחיצות החומר הבקורתי בזמננו

יש המתפלאים, מה הטעם בפרסום פולמוס מול טיעונים שנשמעו במחקר לפני יותר ממאה שנים?

אך התבוננות במצב המחקר בזמננו, תצדיק זאת. בקורת המקרא אכן החלה את דרכה במאה ה19, בדומה לתחומים אחרים שנחשבו קרובים למחקר, בהצעת תיאוריה המתיימרת להסתמך על הוכחות מסוגים שונים, ולבסס מסקנות כל שהן. וככזו זכתה לדיונים כדוגמת ספריו של רד"צ ועוד.

אלא שבמהלך המאה ה20 עבר המקצוע מטמורפוזה, להבדיל משאר תחומי המחקר, בהם המחקר עובר ניפוי, משמיט את החלקים הלא מוכחים, ומבסס עוד יותר את אלו שנותרו כמוכחים או כקרובים, ונוצרת איזו שיטה אותה ניתן ליישם כתוצר של המחקר, כהתקדמות המחקר.

הרי שבתחום זה, הוכרה העובדה שלא התרחשה שום התקדמות כצפוי בתחום מדעי מחקרי, בו החקירות מביאות לאיזו תוצאה שיטתית. מבחינת נתונים, וכל מתודה מחקרית שתעלה על הדעת, - הרעיון של 'תעודות' הפך לרחוק מן המציאות הרבה יותר מאשר לפני מאה שנים. אין שום דרך מוכרת ומוסכמת להבחין או ליישם בפועל הבחנות בין התעודות, לקשר ביניהן למציאות היסטורית כל שהיא, ובודאי לא לבסס את קיומן או להוכיח משהו בתחום. ואעפ"כ אין מצב זה מביא להתערערות השימוש בשיטה, להיפך, רבים מנצלים את אי הבהירות והעמעום כדי ליצור מצג חדש, לפיו אין דרך לדעת ולבסס באמת שום דבר בתחום המקרא, התורה אינה נתפסת כלל כספר, אלא כאוסף עצום של משפטים, שכל משפט יכול להוות בסיס לתיאוריה או להפרחת אמירות, בלי שום צורך לביסוס ושימוש בשיטות מחקר.

אם בכל תחום מחקר ספרותי היסטורי אחר, הרי שעיקר המאמץ המחקרי והנסיון להסיק מסקנות ולנסח שיטה עקבית, הוא מול העובדות. קרי, מול הספרות הקיימת, לנתח את זמן ואופן חיבורה, וכוונת מחברה. הרי שבתחום המקרא, מוזנחות לגמרי העובדות, על ידי רבים, ואינן זוכות כמעט לדיון במתודה מחקרית אנליטית. כמעט ואין עיסוק בחיבור ספר התורה האחד שלפנינו, בזמן ואופן חיבורו, ובזהות מחברו. ורוב העיסוק הוא בתיאורים היפותטיים של מגילות וקטעים שכביכול קדמו לתורה, בלי

שנמצא אפילו ממצא אחד או מקור היסטורי אחד שיכול להוות אסמכתא לכל תחום המחקר כולו, (ר' הע' 43).

היתכן שבאומה שהביאה לעולם את הספרות העתיקה הרחבה והעשירה ביותר בתרבות האנושית, לא יעלה על הדעת לדון ב'גירסה הרשמית' של ההיסטוריה הזו עצמה? היתכן שההיסטוריה תוחלף במיתוס דמיוני לפיו היו בעם כל מיני מגילות ותעודות ועל מיתוס זה שאין לו שום אסמכתא היסטורית, אפילו לא אחת זעירה, יבנה תחום 'מחקר' שלם? ההנחה המרכזית, של צירוף תעודות, עדיין שלטת, וניצבת מאחורי הדעות של מאחרי המקרא בזמננו, המודלים החדשים, או כל המחקרים החדשים, עוסקים בפרטים שונים, שעדיין מסתמכים על אותן ההנחות שייסדו מבקרי המקרא של המאה ה19. ולכן הפולמוס על הבסיס, על חלוקת התורה, על הטענה לאיחורה, על הנסיונות לקשור את תכניה לאידיאולוגיות מאוחרות, רלבנטי בהחלט.

בעולם המחקר בן ימינו, ישנו פיצול מעניין, רבים הכירו בבעיתיות ובקושי, ואף בביטולן הגמור, של חלק מהנחות מבקרי המאה ה19, אך לא התפשטה ההכרה, שמצב זה מערער גם את תקפות הגישות המקובלות בזמננו, שהמצע המשותף של מחקר המקרא כולו, מוטל כיום בספק מבחינה מחקרית. יש מן החוקרים שעמדו על כך, ועל הבעייתיות שבמצב זה, ומטרתינו היא לציין לדבריהם במקומות המתאימים. (נושא נפרד הוא הטענות מתחום הארכיאולוגיה, שלא היו קיימות בזמנו של רד"צ, ולכן חיבור זה אינו עוסק בהן כמעט).

הקורא את הספר הזה, מראשיתו לסופו, ואף יעיין בספרות המחקר בת ימינו, יווכח נכוחה, שאותם אלו מן החוקרים, המאחרים את התורה, ומחזיקים בתורות הולהויזניות המופרכות, אינם מחזיקים בדעה אחרת, אלא באופן פשוט ביותר, מתעלמים מטיעונים, אינם נוגעים כלל בכל הרבדים של התוכן והצורה בהם עשויה להיבדק – וממילא להיפסל, הדרך שלהם, אלא עסוקים אך ורק בשבלונות טקסטואליות או נראטיביות, ובהפניות על גבי הפניות לאינספור מחברים אחרים שכבר כתבו כך וכך. בת היענה טמאה היא לנו, ולא נלך בארחותיה... התעלמות אינה פותרת את הבעיות, ולא מחלישה את הטיעונים המוצקים בדבר קדמות ואחדות התורה. כל מי שעיניים לו יראה: **שִׁנְעָר וּפַתְרוֹס הֲיַעַרְכוּךְ בְּגָדְלָם, וְאִם הֶבְלָם יְדִמוּ לְחֻמַּיִךְ וְאוֹרַיִךְ?**

ולגבי הבאת דברי חוקרים 'שמרנים', עלינו לזכור שעל אף הכרתם בכזבה של תורת התעודות, עדיין לא הכירו והכריזו על אמונתם בתורה משמים. יחד עם חובתינו להכריז וללמד את עיקרי האמונה בתורה מן השמים מפי הבורא ית"ש, עדיין יכולים אנו

להשתמש בטיעוניהם, מבלי לשכוח את ההבדל בין עמדתם לבין עמדתינו, ולזכור שגם **המכיר בעובדה ההיסטורית שכל התורה ניתנה לישראל מאת משה בז' אדר ב' תפח', אינו נמנה בקהל ישראל עד שיכיר ויאמין שמשה כתב את כל התורה כולה מפי ה' ולא מלבו**, שכן "כל האומר אפילו פסוק אחד אמר משה מפי עצמו הרי זה דבר ה' בזה"- ונכרת מקהל עדת ישראל.

דורינו דור של ספקות ובלבול, עודף מידע או עודף נתונים המתחזים למידע. כל מי שהוציא חטמו מבית המדרש, אפשר שיבא לכלל ספק וסכנה, וכנגד הספקות האלו מגישים אנו מחדש את הביסוס המוצק והמשמעותי שבידינו, בהסתמכות על גדול בתורה כרד"צ, ובהשלמת הדברים במקום שיש צורך, ע"פ שיטתו ודרכו.

מי שנשאו לבו ללמוד את דברי התורה הזו, ולדקדק באותיותיה, ולעמוד על סעיפיה ואמריה, יראה כי המכתב – מכתב אלהים הוא, התגלות הבורא בטקסט של תורת כהנים, נשגבת ועל טבעית היא, לא פחות מאשר ההתגלות באש ועשן. הקול האלהי בתורת הקדושה, ברור ואינסופי הוא, לא פחות מהדברים וקול השופר, מה שאין הפה יכול לדבר ואין האוזן יכול לשמוע. מחד, השפעת התורה הזו על העולם, גדולה מכל כח אחר שפעל כאן, הרבה יותר מכל הסופות והסערות, המהפכות והמלחמות. ומאידך, הפער העצום בין מצב העולם כיום, ובין מה שיש לתורה עוד ללמדנו, הוא כגבוה שמים מארץ. ומי מעכב? מסכת של דעות קדומות והנחות שגויות, וכנגדה עומד רבינו המחבר, הרד"צ הופמן, כאיש לבוש הבדים הניגש אל הענן ומחתתו בידו, יוצא הוא לפני המחנה כאיש מלחמות ידיו לו רב, "ובילע בהר הזה פני הלוט, הלוט על כל העמים, והמסכה הנסוכה על כל הגויים"!

ועתה, במלאות מאה שנים להסתלקות המורה הגדול, עוד תנוב רוחו בשיבה, עוד ידובבו שפתיו. עוד חילו ופועל ידיו מוחצים קמינו, יתחדשו נעורי דבריו ואור חכמתו, יעלו לרצון, יישרו מסילה בערבה. ראוהו שרים וישתחוו, חכמי קדם ויפלו על פניהם, ורבים מעמי הארץ מתיהדים. והיה מעשה הכפירה קש וגבבא, ובית רבינו דוד צבי להבה. ותצא אש מציון, ותאכל יסודותיה, וקול דממה דקה ישמע, ומאליו יתנשא, ספר תורת אלהים, תורת כהנים, והיה אחרי כן אשפוך את רוחי על כל בשר, ומלאה הארץ דעה את ה'.

דברים אחדים מבן המחבר

דברים אחדים מבן המחבר

אבי מורי הרב ר' דוד צבי הופמן נולד בר"ח כסלו שנת תר"ד בעיר וירבו שבהונגריה. למד בכמה ישיבות בארץ מולדתו ובעיקר בישיבת מהר"ם שיק ובישיבת ר"ע הילדסהיימר באייזנשטט. בשני הגאונים האלו ראה את רבותיו המובהקים. אחרי כן השתלם במדעים כלליים באוניברסיטאות ווינה וברלין וקיבל תואר ד"ר בטיבינגן. משם נתקבל למורה במכינה של בית המדרש למורים בוירצבורג. בשנים אלו התקרב לרבה של וירצבורג ר' יצחק דב במברגר. בשנים תרל"א-תרל"ג שימש מורה בבית הספר הריאלי של הרב רש"ר הירש בפרנקפורט. בשנת תרל"ד קיבל את הזמנת רבו ר"ע הילדסהיימר להשתתף בייסודו של בית המדרש לרבנים בברלין, ושם שימש בקודש עד פטירתו ביום י"ט לחודש חשון תרפ"ב, בתחילה כמרצה ואחר פטירת רבו – כמנהל.

במשך תקופה זו עסק בכל מקצועות התלמוד וההלכה, מן הספרות של התנאים והגאונים עד תשובות הפוסקים האחרונים, עד שלבסוף היה הוא בעצמו הפוסק הגדול לקהילות גרמניה. באותו זמן התעמק גם בלימוד התורה שבכתב עם כל מפרשיה. ובעינו החדה גילה את מקורות מדרשי התנאים לפי שיטות ר' עקיבא ור' ישמעאל. ספריו על המשנה הראשונה והקדמתו למדרשי התנאים נתקבלו כספרים קלאסיים לכל מחקר הספרות של תקופת התנאים. ספריו נדפסו רובם בימי חייו, מלבד תשובותיו להלכה שנדפסו לאחר פטירתו. תשובות אלו מראות את בקיאותו הנפלאה בש"ס ופוסקים ובתשובות האחרונים, ואת חריפותו וחושו הגאוני לפסק ההלכה. ובאותו זמן אשר היה טרוד בעבודת ההוראה בבית המדרש ובעבודה המדעית בחדרו, כתב גם מאמרים למאות, מאמרים שהזמן גרמם. בהצלחה גדולה עמד בפרץ נגד התקפות שונאי ישראל שרצו להשפיל את כבוד התורה וכבוד ישראל על ידי סילוף ציטאטים מן התלמוד ומן השולחן ערוך.

מלחמת תנופה לחם אבי מורי נגד השונאים המדעיים, אשר שאפו לחתור חתירות תחת קדושת התנ"ך. מביקורתו על מבקרי המקרא יצא פירושו הגדול לתורה, שממנו זכה להדפיס פירושו לספר ויקרא ולספר דברים ברובו. מטרתו בפירושו היתה כפולה: מצד אחד רצה לבאר את התורה שבכתב בהתאמה מוחלטת לתורה שבעל פה, להראות שאלו ואלו דברי אלהים חיים, ואין להבין את התורה שבכתב בלא ידיעת התורה שבעל פה, כפי שמסרוה לנו חז"ל. להשגת מטרה זו עמדה לו ידיעתו העמוקה והרחבה בספרות התלמודית וחושו הגאוני לפשטנות, להכיר את פשוטו של המקרא ולמצוא איך פעמים רבות נותנת לנו מסקנת ווכוחי התנאים והאמוראים את הפשט האמתי. ומצד שני רצה להוכיח, איך כמה וכמה טענות של מבקרי המקרא תלויות באויר, מיוסדות על

חוסר הבנה ומבוססות על הנחות מוקדמות של כפירה בקדושת התנ"ך. הוא הראה שבמקום אמונתנו בתורת ה' עומדת אצל המבקרים אמונתם בכפירה, ועל הרבה מהם השפיעה גם שנאת ישראל, ורצו לשלול מאומתנו את תואר עם סגולה, עד שהעיזו להוציא לעז על חכמי ישראל ששינו בתנ"ך והוסיפו בו כרצונם. נגד מבקרים אלה, אשר מצא להם עוזרים גם במלומדי עמנו, עמד אבי מורי בכל נשקו המדעי. הוא ידע להשתמש בכל הספרות המדעית של התנ"ך. מן הספטואגינטה, הוולגטה וספרי יוספוס פלביוס, עד הספרים האחרונים שיצאו בזמנו, עלה בידו להוכיח שגם מן המבט המדעי האובייקטיבי אין טענות מוכיחות לביקורת המקרא, אם אין כופרים כפירה מוקדמת בקדושתו.

את שיטתו הגדיר בהקדמה לספרינו:

"בפירושנו נחזיק בשתי ידינו בנוסח המסורה, נרחיק ממנה לגמרי ביקורת הנוסח היוצאת מחוג המסורה והפורצת את תחומיה. בחרדת קודש נגש אל היכל התורה בלא להטיל אף צל של ספק בתוכן האלוהי שלה. נפרוק מעלינו עול הביקורת העליונה, המתאמרת להיות השופט העליון על התנך שלנו. אנחנו נלך לאור המסורה, שאנו מאמינים באלוהותה, ועל פיה ועל ידה נשתדל לבאר את דברי הכתוב. אלא שאף על פי כן נשים לב גם לביאורים שיש להם נקודת מבט שונה משלנו ונהפוך בזכותם עד כמה שאפשר".

בהקדמתו לספר דברים הוא מדגיש שבמקומות אשר יבקר את דעת מבקרי המקרא ישתמש רק בהוכחות אשר גם המתנגדים יסכימו להן, אם אין להם הנחה מוקדמת מחמת אמונתם בכפירה.

דוגמא אחת תראה לנו את דרכו של אבי מורי כמבאר וחוקר:

מלומדים נוצרים, שלא ידעו על מסורת חז"ל לא מצאו ביאור לפרשת מנחת הכהן המשיח בספר ויקרא (ו, יב-טז), לפיכך נתחו את הפרשה לנתחים ובדו מלבם שהיא מורכבת משכבות שונות של תקופות שונות, והתוספת האחרונה נתוספה רק אחר גלות בבל. בפירושו מביא אבי מורי בתחילה את ההלכה לפי קבלת חז"ל ומסביר את הקושי להתאים את ההלכה לפשט הפסוקים, ולאחר שהוא מצטט את הבאורים של מפרשי המקרא הוא מראה בביאורו שקבלת חז"ל מתאימה לגמרי לפשט הפרשה (ראה בספרנו להלן, בביאור לפרשה זו).

לפעמים מראה אבי מורי, שהגורם לניתוח היא דעה מוקדמת של כפירה, אשר בדו מלבם ראשוני המבקרים ונעשו במשך הזמן לעיקרי אמונת הכפירה, שבעיני המבקרים הם יסודות המדע התנ"כי.

מי שזכה ללמוד מפי אבי מורי זצ"ל, או מי שיתעמק בספריו, יכיר את רגש האחריות שלו לכל עבודתו המדעית. אם כשביאר את התורה שבכתב או סוגיא בש"ס, או כאשר הסיק בתשובותיו הלכה למעשה, או כשחקר חקירותיו בספרות התנאית והתלמודית, הכל נחשב בעיניו עבודת הקודש של לימוד תורה, שבה עסק ללמוד וללמד לשמור ולעשות. הוא ראה את תפקידו בחייו להיות מדריך ללימוד התורה. היה שומר נאמן במשמרת הקודש ועד יום מותו עמד על משמרתו לחזק את תלמידיו ואת לומדי ספריו בלימודם ובאמונתם.

הרב משה הופמן

הקדמת המחבר

ביסודו של פירוש זה לספר ויקרא מונחות הרצאותי בבית המדרש לרבנים בברלין בשנות 1873-4 ו1876-7, בכך מתבארים תכניתו וסידורו של הספר. הקורא הנכבד יבחין עם זאת, שאע"פ שעברו על פירושי כשלוש עשרות שנה, לא נתיישן עדיין. לאחר שנעניתי להפצרותיהם של תלמידי וידידי והחלטתי לפרסם את שיעורי על חמשת חומשי התורה, הכנסתי לתוכם את התוספות והשינויים הדרושים לאור החדושים בספרות שהתפרסמה בינתיים, כל אחד ואחד במקומו.

אני מודה ברצון, כי בשל עיקרי אמונתי לא יכולתי להגיע לידי מסקנה, שהתורה לא נכתבה ע"י משה רבנו ולא כל שכן שנכתבה לאחר זמנו של משה, וכדי שלא להניח מקום לפקפוקים באותו ענין פירשתי וביררתי ב"הערות המוקדמות" את העיקרים ששימשו לי הנחות לביאורי מבחינה זו. אולם, עם השאיפה לבסס את ההנחות הדוגמטיות האלו מבחינה מדעית, התאמצתי תמיד להסתמך רק על נימוקים כאלו, שאפשר היה להכיר בצדקתם גם מתוך השקפה שונה משלי.

רצוני, שיחסם של קוראי מבין היהודים אל נימוקי הנ"ל ואל הערותי לפסוקים הנראים תמוהים בתורה בכלל, ייקבע ברוח המימרא של גביהא בן פסיסא: "אם ינצחוני אמרו הדיוט שבנו נצחתם, ואם אני אנצחם אמרו להם תורת משה נצחתכם", (סנהדרין צא.). אם האפולוגטיקה שלי תראה פה ושם חלשה ובלתי מספיקה, הרי יש לתלות את הקולר בקוצר דעתי, אך אם יימצאו נימוקי קולעים ומנצחים, הרי רק האמת שבאה לידי

גילוי ע"י ה' בתורת משה, היא היא שמעידה על עצמה ושנתלה בה את הנצחון הזה. אבל מקוה אני, כי גם בנוגע לפסוקים שהזכרתי מקודם יהא בפירושי לכל הפחות כדי לזרז אחרים, המחוננים בכשרונות רוחניים גדולים משלי, לערוך חקירות ולהכשיר את הקרקע לתוצאות רצויות יותר.

את זמן הוצאתם של הפירושים לשאר חלקי התורה איני יכול לקבוע מראש אפילו בקירוב, מפני העבודה המרובה המוטלת עלי בתפקידי הרשמי. מכל מקום גמרתי אומר להקדיש את זמני הפנוי בעיקר לחיבור זה. ובכן מקוה אני, כי לאחר גמר הדפסתו של ספר ויקרא אוכל, בעז"ה, להתחיל בהדפסת הביאור לספר אחר של התורה (אפשר לספר דברים).

ולבסוף הנני מביע את תודתי העמוקה לאותם האישים, אשר להם היתה הזכות לספק את האמצעים החומריים כדי לאפשר את הדפסת הפירוש הזה: בראש וראשונה אני מזכיר את חברי היקר פרופיסור ד"ר א. ברלינר, שנוסף על הנ"ל הואיל גם לעבור על גליונות ההגהה וסייע לשכלל את דיוק הספר. וכן את מר אברהם זמוני, אשר קנה לו כבר שם טוב בתורת חובב מדעי היהדות, אחרי שנשא בעול ההוצאות להדפסת ארבע מהדורות הספר הכתב והקבלה, ועוד חייב אני תודה לבבית להרב הראשי בהמבורג מרקוס הירש, ול"חברה יהודית ספרותית" בפרנקפורט ע"נ מיין.

ברלין, אוקטובר 1904.

ד. הופמאן

מבוא לפירושי התורה

מבוא לפירוש התורה

הערות מוקדמות כלליות

כל יהודי הבא לבאר את תורת משה מחויב להתחשב עם תנאי מיוחד שמוכרח להשפיע על כל מהלך ביאורו, כאילו אותו תנאי מכתיב לו חוקים לפרשנותו. תנאי זה הוא: אמונתנו באלוהותה של מסורת ישראל. היהדות האמיתית מקנה לתורה שבעל פה אותה חשיבות שיש לתורה שבכתב. התורה שבעל פה כוללת בתוכה פירושים למקומות סתומים ולאמרות שבתורה הכתובה, המשתמעים לכמה פנים, וגם מצוות שלא נמצאו בפירוש בתורת משה. רק במקומות נדירים מוטל הדבר בספק מה רצה ה' לצוות עלינו, שהרי אם אין דבר זה מבוטא ברורות במלים שבתורה, מוסבר הוא לנו ע"י התורה

שבע"פ. ולפיכך תפקידו של הפרשן אינו אלא לעמוד על אותם פסוקי החוקים, מפני מה נתבטא רעיון זה דווקא בצורה זו ומשום מה נבחרו לשם כך ביטויים אלה ולא אחרים. ואולם גם באותם המקומות שאין הרעיון מבואר ע"י המסורת, מחויב הפרשן היהודי להזהר בביאוריו שלא יסתרו שום הלכה מסורה. שכן כשם שאין התורה הכתובה יכולה להכיל בתוכה שני דברים המכחישים זה את זה, כך אין היא יכולה להכחיש את התורה שבע"פ שגם מקורה בסיני. וכל פירוש שעומד בניגוד לפירוש המקובל לנו מחז"ל, או שהוא נושא בתוכו איזה רעיון שיש בו כדי לדחות איזו הלכה, הרי הוא בכלל "מגלה פנים בתורה שלא כהלכה" ויש להרחיק אותו מגבול ישראל.

אבל כיצד ננהג, אם לא יעלה בידנו להתאים את המלים ואת הביטויים שבתורה הכתובה אל המקובל, אם הפשט הפשוט הוא נגד ההלכה? האם מחויבים אנו לעקם את הכתובים ולהכניס לתוכם כוונה שאינה הולמת אותם כלל? חלילה!

אין להאמין, כי בבוא ה' לצוות לעמו מצוה יביע אותה במלים שמובנן הוא ההפך ממש ממצוה זו. אלא רוצים אנו להתנהג לפי שיטה אחרת כל אימת שניתקל בסתירה בין הכתוב ובין המסורת. מכיון שאנו מאמינים באלהותה של התורה שבעל פה, הרי אנו מיחסים חשיבות שוה לשני חלקי התורה: הכתובה והמסורה. ועל כן צריכה הסתירה המדומה, שבין הכתוב ובין המסורה, להיתרץ ולהתיישב באותן המידות ממש, שהתורה הכתובה נדרשת בהן. הרי בתורה הכתובה יש לפעמים כתובים המכחישים זה את זה, ואנו מיישבים את הסתירה על פי הכלל "בא הכתוב השלישי ומכריע ביניהם" (בריתא דר' ישמעאל בראש ה'ספרא'). ומידה זו עלינו להבין עפ"י ביאורו הנכון של הראב"ד האומר: "זו מידה נוהגת בתורה שיש כתובים המכחישים זה את זה, כלומר שהם נראים כמכחישים זה את זה, עד שיבא הכתוב השלישי ומתרץ אותם, הלכך מכאן יש לנו ללמוד ולתרץ כל שני כתובים שהן קשים זה על זה ולא שנדחה אחד מהם ולא שנחזיק את התורה בשבוש".

ואנחנו מוסיפים על דבריו ואומרים, שכך ממש צריכים לישב גם את הסתירות שבין הכתובים ובין המסורת. אך כל ההבדלים שבין התורה שבכתב ובין המסורת ניתנים לישוב תוך שנחליט בכל לבנו, כי התורה שבע"פ ניתנה בזמן אחד עם התורה שבכתב. ואם כן נמצאים בידינו שני חלקי תורה המשלימים זה את זה, אלא שהאחד נחקק בספר והשני נמסר על פה.

לדוגמה: הכתוב אומר "השור יסקל וגם בעליו יומת אם כפר יושת עליו ונתן פדיון נפשו וכו'" (שמות כא, כט-ל). ואם נוסיף את חצי הפסוק הזה גם אל החוק "עין תחת עין" (שם

פסוק כד) ונבאר בהתאם לדברי חז"ל כך: אם כפר יושת עליו ונתן פדיון עינו ככל אשר יושת עליו – הרי תעלם הסתירה שבין הכתוב ובין קבלת חז"ל. ואמנם תוספת זו נחוצה לאותו פסוק, ועל כך יוכיח הכתוב "ולא תקחו כופר לנפש רוצח" (במדבר לה לא).

דוגמא אחרת: "כי יהיה ריב בין אנשים ונגשו אל המשפט ושפטום והצדיקו את הצדיק והרשיעו את הרשע: והיה אם בן הכות הרשע והפילו השפט והכהו לפניו כדי רשעתו במספר ארבעים יכנו לא יוסיף וגו'" (דברים כה, א-ג). הביטוי "אם בן הכות" מלמד על חוק קדום אחר, שקבע מה היא העבירה הגוררת אחריה עונש מלקות ("בן הכאה"). ומאחר שחוק כזה לא נמצא בתורה הכתובה, הרי כתוב זה מזקיקינו לדברים שנמסרו על-פה.

נתאר לעצמנו כאילו היתה כתובה ההגדרה בקירוב כך: "העובר על לא תעשה לוקה ארבעים חסר אחת" (המספר הזה מקביל אל המספר המקובל בהלכה אחרת: "אבות מלאכות ארבעים חסר אחת", שבת עג.), ובכך נבין גם מדוע אין הכתוב "ארבעים יכנו" סותר את ההלכה שהמלקות אינן אלא שלשים ותשעה, כשם שאין "תספרו חמשים יום" (ויקרא כג טז) סותר את "שבע שבתות תמימות", וכשם שאין המספר "שש מאות אלף ושלשת אלפים וחמש מאות וחמשים" (במדבר ב לב) סותר את המספר "שש מאות אלף רגלי העם אשר אנכי בקרבו" (במדבר יא כא). והדבר מובן, מכיון שנודעה כבר ההלכה החוקית על דיוקה, הרי מזכיר הכתוב בקיצור את המספרים השלמים ומשמיט את "חסר אחת".

הכרעות כאלו בין דינים שונים אין בהן כלל משום כפיית הפשט, או משום "ויש לישב בדוחק", הן טבעיות מאד ונוהגות בכל מקצועות החוקים, ואין לך ספר חוקים שאינם נמצאים בו דינים המכחישים זה את זה ויש הכרח לתרצם עפ"י פירושים קבועים ומקובלים, ולא עלה על דעת איש להטיל בהם דופי. לדוגמה, בשלושת ספריו של יוסטיניאנוס, שנועדו להיות חיבור אחד גדול, יש הרבה דברים הסותרים זה את זה, וכדי לישבם משתמשים בכללים הידועים לכל יודעי דת ודין, והניגודים הופכים להיות מדומים בלבד. והצדק עם כללי ההכרעה, ראשית, האחדות הכללית, המחברת את כל שלושת הספרים כשהיא לעצמה, דורשת להביט על כולם כעל חטיבה טבעית אחת, וכדי שלא להכניס בה אנדרלמוסיה מוכרחים להשתמש בפירושים שונים, ושנית, יוסטיניאנוס עצמו מרמז, שאם יעיינו בדבריו ב"רוח נאמנה" (subtilianimo) ימצאו בדבריו כוונה נסתרה כדי להשוות בין הניגודים (Savigny, System des

heutigenromischen Rechtes Bd. 143f). והרי זה ביטוי לאותה תופעה המתבטאת כבר במסורת שלנו: "וכן שני כתובים וכו'".

השפעה מיוחדת על אופי ביאוריהם של הפרשנים היהודיים נודעת גם לתפיסתם את היחס שבין הפשט והדרש. למעלה כבר הערנו, כי הרבה הלכות לא נזכרו בפירוש בתורה הכתובה ונמסרו לנו בקבלה, וחז"ל השתדלו למצוא נקודות אחיזה להלכות אלו בתוך התורה הכתובה. והצליחו בכך הודות להסתכלותם העמוקה, שחדרו לתוך תוכו של הרעיון המובע במלים שבתורה, או הודות לחקירתם המעמיקה בצורת ההבעה של אותו רעיון. חקירה זו מכונה בשם "דרש", ואותם הכללים שעליהם מתבססים החוקים המסורתיים נקראים "מדרש".

השקפה זו על המדרש, שגם הרמב"ם ועוד גדולי ישראל הביעו אותה, אנו מניחים ביסוד ביאורנו לתורת משה. השקפה זו אומרת, שאין ההלכות מחודשות ע"י הדרש, אלא הן מקובלות, ובדרוש ביקשו חז"ל רק אסמכתא, או ביקשו למצוא להן בסיס חזק יותר, או שרצו לשמור עליהן שלא ישתכחו. ובאמת, ע"י חקירה עמוקה מצאו, שכמעט לכל ההלכות יש רמזים וסמוכים בתורה הכתובה. ורק לעתים רחוקות נסמכו החוקים על ההלכות שבעל פה בלבד.

אמנם, אפשר להעלות על הדעת גם יחס הפוך ולומר, כי זכות קדימה ניתנת לדרושים לפני ההלכות, ובמדרש יש, איפוא, לבקש את מקור ההלכות. אולם נגד השקפה זו יצא כבר הרמב"ם (בהקדמתו לסדר זרעים) בטענו בצדק, כי לגבי הרבה הלכות אי אפשר לומר בשום אופן, שנתחדשו בבית מדרשם של החכמים. מעולם לא היה שום ספק ולא היתה מחלוקת בדבר, "כי פרי עץ הדר" הוא "אתרוג", ובכל זאת רק האמוראים מצאו לכך סמך מן הכתובים כל אחד לפי טעמו (סוכה לה.). וכמו כן לא היה מעולם שום ספק ולא היתה שום שאלה, אם "שחיטה היא מן הצואר", ובכל זאת התאמצו האמוראים האחרונים להוכיח זאת מן הכתובים (חולין כז.). וכך הוא הענין לגבי "עין תחת עין", שאינו אלא ממון, וכן לא נמצאת שום מחלוקת שבשר בחלב אסור באכילה ובהנאה, ושהאשה נקנית בשלושה דרכים, ועוד הלכות כיוצא בהן.

ולא עוד אלא שאם נחליט שרק "המדרש" היה היסוד היחידי לחידוש ההלכות, נעמיד את ההלכות על בסיסים הנראים רעועים עד מאד. יש הרבה מקומות שאנו מוכרחים להודות, כי לא הסגנון ולא המלים מכריחים את לימוד ההלכות, והכתובים מתבארים באופן שונה מביאוריו של המדרש – ואיך נוכל לקבל את קדושתה של ההלכה, אם אי

אפשר למצוא את מקורה בתורה הכתובה רק ע"י ביאור דחוק? אלא וודאי כל ההלכות הן הלכה למשה מסיני ואנו רק מחפשים בתורה את הרמזים מטעמים הנזכרים למעלה. אולם אין להחליף את הדרש באסמכתא. הדרש שואף למצוא רמז בתורה להלכה שכבר נודעה מתורה שבע"פ, להעמידה בסוג המצוות שהן מדאורייתא, אף על פי שאין בידי הדרש להכריע בהוכחה גמורה לולא היתה ההלכה מקובלת כבר ע"י המסורה.

דוגמה אחת תבאר לנו את הענין מעל לכל ספק: מימים קדמונים היה מפורסם באומה האיסור של בשר בחלב באכילה ובהנאה, ובא הדרש וביסס איסור זה על הכתוב בתורה שלוש פעמים "לא תבשל גדי בחלב אמו". הרי ברור, שאילו לא היה החוק מפורסם באומה ע"י הקבלה, לא היינו יודעים אותו מתוך הפסוק המשולש "לא תבשל". שכן איסור אכילת דם נמצא שלוש פעמים במקום אחד (דברים יב, כג – כה), מלבד שנזכר במקומות אחרים, ובכל זאת לא עלה על דעת מישהו להחליט מזה איסור דם בהנאה, מפני שאיסור זה לא נתפרסם באומה, והפסוקים לעצמם אינם מכריחים כלום. נכון הדבר שניתן לבאר "לא תבשל" גם במובן זה: לא תבשל בשר בחלב מפני שיהיה אסור בהנאה (השוה ויקרא יא לה: תנור וכירים יותץ), אבל אין המובן הזה מונח בהכרח בתיבות "לא תבשל". אולם, לאחר שהקבלה לימדה אותנו בדברים מפורשים: בשר בחלב אסור באכילה ובהנאה, הלא בצדק נוכל לבאר את הפסוק "לא תבשל" כך: לא תבשל מפני שאח"כ יהיה אסור באכילה, לא תבשל מפני שאח"כ יהיה אסור בהנאה, לא תבשל אפילו אם תרצה לבער את זה אח"כ. הרי ברור, שהכתובים התחשבו עם ההלכה וכיוונו לה, אף על פי שאין מקור ההלכה הזו בטקסט של התורה, (השוה ביאורי לדברים יד כא).

אמנם, יש להעלות על הדעת עוד דעה שלישית, היינו שגם ההלכה וגם המדרש נמסרו על פה, זאת אומרת, יחד עם ההלכה נמסר גם האופן איך להוציא את ההלכה מן הכתובים. אולם אין סברה זו ניתנת להשתמש בה בכל מקום. ראשית, דווקא לגבי הלכות דלית מאן דפליג עליהן, ושמעולם לא היו שנויות במחלוקת (כגון שחיטה מן הצואר בחולין כז., זיהוי האתרוג בסוכה לה., איסור בשר וחלב בהנאה בפסחים כד.), יש בכל זאת דעות שונות באופן למודן מן הכתובים. מכאן הוכחה וודאית, שעצם ההלכות הן מסורות עתיקות והמדרשים נתחדשו בזמן מאוחר. שנית, יש בתלמוד ביטויים רבים המעידים, כי הסקת ההלכות מתוך הכתובים נתחדשה אח"כ (השוה, פלוני דרש "כל וכל", פלוני דרש "אתין", "זה המדרש דרש יהוידע הכהן" בזבחים קג., וכיוצא בהם).

ושלישית, אין לנו שום הוכחה באמיתת סברה זו, והיא אינה מבוססת והינה סברה חפשית.

מכל האמור עד כאן יוצא, כי כל יהודי שבא לפרש את תורת משה, חייב לדעת היטב את ההלכות המבארות את הכתובים ומשלימות אותם. רק בקיאות גמורה במפתח הראשי הזה נותנת את האפשרות לתפוס היטב את התוכן האמיתי ופירוש המלים. וכל פירוש על התורה שאינו מיוסד על ההקדמות האלו, הוא מנקודת ההשקפה היהודית חטא נגד האמת. והרבה הזדמנויות תהיינה לנו להעיר בכל פעם על השערות פורחות באויר ומחוסרות תועלת שתלו בכתובים מפרשים, אשר העלימו עין מן המסורה הישראלית, או לא התחשבו עמה במידה הראויה לה.

בכוונה אני מזכיר כאן תמיד רק את ההלכות, ז"א אותן הקבלות שבאו לקבוע כללים בשימוש המצוות (הלכה – קו הכיוון, כלל, מלשון "הלך" בצירוף על "אחר". היינו כלל שעל פיו אנו נוהגים). שכן אותם פתגמים, סיפורים, דברי חכמה ומוסר, הכלולים בשם "אגדה" ושענינם הוא להביע משל, חכמה ומוסר, או ביאור לכתובים שאין בהם חוקים, - אין לומר עליהם שניתנו מסיני, ואין עלינו שום חיוב לקבלם. בענין זה עלינו להחזיק בדברי ר' שמואל הנגיד במבוא התלמוד שלו, וז"ל: "והגדה הוא כל פירוש שיבא בתלמוד על שום ענין שלא יהי' מצוה זו היא הגדה, ואין לך ללמוד ממנה אלא מה שיעלה על הדעת, ויש לך לדעת שכל מה שקיימו חז"ל הלכה בענין מצוה, שהוא מפי מרע"ה שקבל מפי הגבורה, אין לך להוסיף עליו ולא לגרוע ממנו, אבל מה שפרשו בפסוקים כל אחד כפי מה שנזדמן לו ומה שראה בדעתו, לפי מה שיעלה על הדעת, מן המפרשים האלו למדים אותם והשאר אין סומכים עליהם".

ואם דיברנו עד כאן על החובה המוטלת על כל מי שבא לפרש את התורה, כי ישים נגד עיניו את ההלכה ויתחשב עמה, הנה רוצים אנו להזכיר עוד שני עיקרים שהמפרש היהודי מחויב ללכת בעקבותם ולשמור אותם תמיד. אמנם, העיקרים האלה נשמרים תמיד אצל המפרשים העברים, ובכל זאת לא נמנע מלהזכירם כאן כדי לנמק אותם ולברר את חשיבות ערכם לנו.

העיקר הראשון הוא: אנו מאמינים שכל התורה היא אמיתית, קדושה ונתונה מפי הגבורה, כל מלה ומלה נכתבה עפ"י פקודת ה'. זהו העיקר של "תורה מן השמים". הנביאים והכתובים נכתבו ברוח הקודש, או לכה"פ בעלי רוח הקודש, עפ"י רוח ה' המפעמם. האמונה הזאת מקובלת בישראל מקדמת דנא. ואנו מוצאים אותה לא רק בדברי חכמינו ז"ל במשנה ובתלמוד, אלא גם יוספוס (בספרו נגד אפיון) מקיים את

הקבלה הזאת באמרו: "כל היהודים יונקים משדי אמם את האמונה, שאלה (ר"ל ספרי התורה) יצאו ממקור אלוהי, כמו כן את ההחלטה להיות נאמנים להם, ואם יהיה הכרח, גם למות למענם". ולכן אנחנו מחויבים לקבל באמונה שלמה, שכל מה שכתוב בתורה הוא אמת מוחלטת, ואין לנו רשות להיות מבקרים ושופטים עליונים על מחברי כתבי הקודש, להטיל ספק בוודאיות דבריהם או לפקפק באמיתות תורתם. ומי שמעיז לעשות כן, הרי הוא נוטש את נקודת ההשקפה הישראלית. היהדות האמיתית רואה בכל כתבי הקודש "תורה" (כלומר לימוד אלוהי). תורה זו ניתנה ברצון ה' לישראל, להדריך אותו, ובאמצעותו את כל האנושות, בדרך הישר. ואילו הלכו בני ישראל בדרכי ה' היתה התורה במובנה המצומצם מספקת להם. "אלו זכו ישראל לא היו קורין אלא ה' חומשי התורה" (קה"ר א יג), או לפי נוסח אחר: "אלמלא חטאו ישראל לא היו קורין אלא ה' חומשי תורה וספר יהושע" (נדרים כב). אבל מפני שסרנו מן הדרך הישר היינו זקוקים עוד לספרים אחרים להטותנו אל דרך האמת. הספרים האלה ניתנו לנו ע"י בחירי ה', ולבסוף נחתמו כל הספרים האלה, כפי עדותם המוסכמת של חכמי התלמוד והמדרש ושל יוספוס, ונאספו ע"י חכמים לחטיבה אחת, שעליה אין להוסיף וממנה אין לגרוע. ולכן מי שפוגע בספרים האלה ושולל מהם את קדושתם או את מקורם האלוהי, הרי יצא ע"י זה מכלל היהדות. ולכן מוכרח מפרש עברי לדחות בשתי ידיו כל ביאור שאינו מתאים אל האמונה באמיתותה של התורה, באלוהותה ובקדושתה.

והעיקר השני, שאינו צריך לזוז מנגד עיניו של המפרש העברי, הוא שלימות הנוסח המקובל של הספרים הקדושים, כפי שנמסר ע"י המסורה (על ה"מקרא", אופן הקריאה המקובל, אין אנו רוצים עדיין לדבר כאן). נוסח הקרי והכתיב עתיק הוא – לפי עדות חכמינו – כימי הספרים עצמם.

כל ספר קאנוני נשמר מזיופים בשמירה מעולה ובזהירות נמרצה. ואם גם נמצאו באי אלה מקומות נוסחאות שונים (השוה ירושלמי תענית סח: ג' ספרים מצאו בעזרה ס' מעון וספר זעטוטי וס' היא וכו'). הרי קבעו את הנוסח לפי רוב הספרים, וחכמינו לא ההינו להעמיד איזה נוסח לפי האומדנא בלבד, (לא יובאו כאן החילופים המעטים וקלי הערך שבין הנוסחאות של המקורות התלמודיים ובין נוסח המסורת שלנו, אך ניתן תמיד את דעתנו עליהם).

במקומות הקשים בתנ"ך עשו אחת משתי אלה: או שהשאירו אותם כמו שהם בלא שום ביאור, או שהסתפקו בישוב דחוק. אולם לא עלה על דעת איש להחליט, כי יש שיבושים בטקסט שצריכים תיקון. נשמע נא מה שמודיע לנו יוספוס במקום הנ"ל: "במשך מאות

השנים הרבות האלה לא העיז עוד איש להוסיף שום דבר על אותם הספרים או לגרוע מהם או לשנות בהם דבר".

ואפילו אם נודה, שמקומות מסוימים בטקסט לא נשמרו מטעויות, הרי חסרים אנו אותם האמצעים הדרושים בשביל לשוב ולהעמיד את הנוסח שנכתב ברוח הקודש. אין שום תיקון נוסח – אפילו אם הוא מסתייע בטעמים הלקוחים מחכמת הפרשנות וההיסטוריה – יכול להכריח אותנו להאמין, שהנביא, או מחבר כתבי הקודש, כתב את הטקסט דווקא באותה הצורה שמציע לפנינו המתקן.

ואם לחשך אדם לומר, שבכל אופן יש להכניס את התיקון, ומי שימצא שלא נכון הוא, ימחקנו, אף אתה אמור לו, כי אנשי כנה"ג כבר הורו: "עשו סיג לתורה", ור' עקיבא לימד אותנו: "מסורת סיג לתורה" (אבות, ג, יז). נמצא שהמסורת היא השמירה המעולה ביותר מזיופים. שכן אם נרשה לנסח את כתבי הקודש, הלא נגיע בהדרגה לידי כך, שלא נכיר כלל את כתבי קדשינו. בראשונה יבוא אחד המבקרים ויחווה את דעתו לזכותו של תיקון מסוים, אף ירשום אותו בגליון התנ"ך שלו. משימצא התיקון חן בעיני רבים, יכניסו אותו לתוך פנים הספר ואת נוסח המסורה יכתוב בגליון. ומכיון שהנוסח המתוקן התאזרח ונוסח המסורה הוא כסרח העודף, יבואו להשמיטו לגמרי. וכך נזכה במשך הזמן לתנ"ך חדש אשר לא שערו אבותינו, לתנ"ך מתוקן, כפי שסבורים בני אדם. אולם – "לא מחשבותי מחשבותיכם ולא דרכיכם דרכי נאום ה'". במקום התנ"ך האלוהי יהיה בידינו תנ"ך אנושי! ואילו אנחנו כיהודים, וביחוד כיהודים נאמנים ליהדות המסורתית האמיתית, מחויבים ועומדים להיות שומרים את תורת אלהינו. היא ניתנה והופקדה בידינו למשמרת עולם. עד עכשיו שמרנו עליה באמונה, וגם להבא נהיה שומרים נאמנים לה. (בניגוד לדברי דילמן ב – PRE ערך Bibeltext des A. of האומר כי ביקורת הנוסח "אין זו זכותו אלא חובתו של הפרשן").

בסיכום דברינו נאמר, איפוא, כי בפירושנו נחזיק בשתי ידינו בנוסח המסורה, נרחיק ממנו לגמרי ביקורת הנוסח היוצאת מחוג המסורה ופורצת את תחומיה. בחרדת קודש נעלה אל היכל התורה בלי להטיל אף צל של ספק בתוכן האלוהי שלה, נפרוק מעלינו עול "הביקורת הגבוהה" המתאמרת להיות השופט העליון על התנ"ך שלנו. אנחנו נלך לאור המסורה, שאנו מאמינים באלוהותה, ועל פיה ועל ידה נשתדל לבאר את דברי הכתוב. אלא שאף על פי כן נשים לב גם לביאורים שיש להם נקודת מבט שונה משלנו ונהפוך בזכותם עד כמה שאפשר.

הערות מוקדמות לספר ויקרא

כפי המקובל בעולם, כאשר ניגשים ללמוד את התורה, פותחים את הלימוד מן ההתחלה, מספר בראשית, ואכן, ספר בראשית הינו היחידי המעניק ידיעות נאמנות על דבר התהוות העולם והתולדה הקדומה של האנושות, אשר שום מדע ואמנות, בבואם לחפש את ערש מוצאם, אין באפשרותם להתעלם ממנו, ואין זו תאוות דעת גרידא, הממריצה את האדם להגות ולחקור במקורות אלה. אלא ההכרה המשותפת לכל בני אדם, על דבר הקשר האחיד בין העולם ובין האנושות, בין העבר להווה, היא היא שנוטעת בתוך כל אחד את השאיפה לברר לעצמו את תפקידה ומטרתה של האנושות על יסוד ידיעותיו המוסמכות במקורות.

אמנם, בבתי הספר היהודיים נהגו מקדמת דנא ללמוד בראשונה בספר ויקרא. שכן בעיני היהודי היה תמיד חשוב יותר לדעת מה מחויב הוא לעשות ולקיים ומה נאסר עליו לעשות, מאשר המחקר על התהוות התבל ועל תולדות בראשית. לכן היו מבכרים תמיד בישראל לבחור באותו הספר אשר לפי מדרש רבה ריש פ' בראשית סימנו האופיני הוא: "שהוא מלא הלכות רבות". לפי עדותו של ר' אסי בויקרא רבה (צו פרשה ז אות ג) נתנו ראשית לכל את הספר הזה בידי הילד, כדי להתחיל בו את קריאת התורה, ולפי הערת רש"י (חולין סו.) הרי מדרש ההלכה לספר ויקרא היה מצוי בישיבות בארץ ישראל ובבל "ושגור בבתי המדרש בפי כולם", ומשום כך נקרא בכינוי הסתמי "ספרא דבי רב" (חולין שם, "בי רב" – בית המדרש. וראה פסיקתא זוטרתא פ' צו). ואילו הספרים האחרים של כתבי-הקודש, שגם הם מכילים מצוות (שמות, במדבר, דברים), נקראו בשם "שאר ספרי דבי רב", משום שאלו הגיע תורם אחרי גמר ספר ויקרא (אמנם, לפי גיטין ס. שנו גם ספר בראשית לילדים, אבל בישיבות הגבוהות בהן היו עוסקים במדרש ופירוש, היתה ההגבלה: "אין דורשים במעשה בראשית בשנים", חגיגה יא:). אם נספור את המצוות שנכללו בספר ויקרא, נמצא את מנינן לפי הרמב"ם 247, היינו כמעט מחציתן של תרי"ג מצוות נמצאת בספר הזה בלבד, ויאה מאד לספר זה הפסוק שהוא מסיים בו: "אלה המצוות אשר צוה ה' את משה אל בני ישראל בהר סיני", באשר ס' ויקרא מכיל כמעט רק מצוות ומעט מאד סיפורי קורות.

חלקי ספר ויקרא ושמותיהם

על פי רוב נוהגים חכמינו לכנות את ספרנו "תורת כהנים", משום שרוב חוקיו מוסבים על עבודת הכהנים במקדש או הליכות הכהנים בכלל. אולם גם מבחינה אחרת ראוי

הספר הזה לשם "תורת כהנים", באשר חלקו הגדול נותן הוראות לישראל בתורת "ממלכת כהנים", איך לשאוף לדבקות בה' ובקדושה.

שתים הן הדרישות שדרש ה' מישראל קודם מתן תורה בסיני (שמות יט): א) "ואתם תהיו לי ממלכת כהנים", ב) ותהיו לי "גוי קדוש". שתי הדרישות הללו כל אחת מהן היא תכלית לעצמה, אך עם כל זה קיום הדרישה האחת הוא האמצעי לקיומה של השניה. בתורת "כהן" ישאף ישראל לדביקות בה', עליו לשאוף שה' ימלא את הבטחתו "ונתתי משכני בתוככם... והתהלכתי בתוככם" (להלן כו יא). זוהי מטרה לעצמה, אבל יחד עם זה, גם אמצעי, להפוך אותנו ל"גוי קדוש", להעלות אותנו אל דרגת הקדושה האלוקית וההשתלמות המוסרית, שבחיינו הפרטיים והציבוריים נשאף אל הטוב והישר והמוצא חן בעיני ה'. זו האחרונה היא מטרה לעצמה ויחד עם זה אמצעי להפוך אותנו ל"כהנים" אמיתיים, לתת לנו חלק בקרב אלהים, כדי ש"נתמלא כולנו – כפי שר' יהודה הלוי אומר בכוזרי – רוח הקודש" (ראה כוזרי מאמר ה יב), למען נגיע לדרגת הנבואה ונהיה מוכשרים להופיע כמדריכי האנושות כולה, בחינת שלוחי רצון ה'.

הנה כי כן לאחר שניתן בס' שמות (כה ח) הצו לישראל: "ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם", כדי שהמקדש יהיה, כביטויו הקולע של ר' יהודה הלוי (ראה כוזרי מאמר ב אותיות כח-לב), בחינת גוף שהשכינה, כביכול, תיכנס לתוכו, אשר לפי אופי תכונתו מסוגל הוא באותה המידה המשוכללת לקבל לתוכו את השכינה, כשם שגוף אדם בריא מוכשר לקבל את הנשמה: ולאחר שסופר על הקיום המלא של הצו הזה וכן על הופעת כבוד ה' בקודש הקדשים (בפסוקים האחרונים של ספר שמות), באה לבסוף הקריאה אל ישראל, לשאוף להתחברות עם ה' במשכנו זה ולהתרחק מכל דבר, אשר נוכחות השכינה אינה סובלת אותו. זהו תוכן החלק הראשון של ס' ויקרא (פרקים א-יז). שאפשר היה לכנותו בשם "ספר כהנים".

אחר כך בא במיוחד שינון קידוש החיים על כל תופעותיהם. זה ניתן בחלק השני אשר רוצים היינו לכנותו בשם "ספר הקדושה" (פרקים יח- כז).

החלק הראשון של ספר כהנים, הלכות הקרבנות, מטיל על ישראל להדבק בה' ע"י הקרבת קרבנות בתוך משכנו. יחד עם זה ניתנת הפקודה לתקן את הפגם שנתהווה בברית עם ה' ע"י החטא באמצעות קרבנות (פרקים א-ז), ולאחר מכן מסופר איך נחנכו באופן חגיגי אהרן ובניו הכהנים ששרתו בעבודת הקרבנות (פרקים ח-י).

אחריו בא החלק השני של "ספר כהנים", המכיל את הלאוין, שמטרתם לשמור על קיום התחברותנו עם ה'. כדי לשמור ולקיים את משכנו של הקב"ה בקרב ישראל, יש להרחיק

מקרבו כל טומאה, וראשית כל מורחקת טומאת הגוף ע"י מאכלות אסורות: "לא תטמאו את נפשותיכם", וחוץ מזה צריכים כל אלו הנמצאים במצב של טומאה להתרחק ממשכנו ומקרבנותיו של ה' ולקיים את חוקי הטהרה (פרקים יב-טו). ברם, אי אפשר להרחיק כל מקרי טומאה, ונמצא כבוד ד' שוכן בתוך טומאת ישראל (להלן טז טז). אי לזאת נקבע בכל שנה יום הכפורים, שבו מכפר הקב"ה בחסדו על כל פשעי טומאת הגוף (ובאמת כל חטא מטמא את המקדש "וגורם לשכינה שתסתלק מישראל", ראה פירוש לפרק טז). בתורת הוספה ניתנים עוד צווים אחדים הנוגעים לקרבנות ולטהרת המאכלים, כתוצאות מן החוקים הנזכרים מקודם. עם ישראל יקריב את קרבנותיו רק בקרבת מקום של התגלות כבוד השכינה, יינזר מן הדם החלק המכפר של הקרבן, ומקרה של טומאה על ידי אכילת מאכלים מטמאים ייטהר כחוק (פרק יז). בזה נסתיים החלק הראשון של ספר ויקרא, שמגמתו היתה ללמד לישראל, איך לשקוד על דביקות בה', איך להיות לממלכת כהנים.

אחר זה בא ספר הקדושה, החלק השני של הספר, המכיל את החוקים הנוגעים לקידוש החיים (קדושה). בתחילה מוזהרים, כי גם חיי המשפחה, המושתתת על הנישואין וגם החיים החברתיים והסידורים האזרחיים יקבלו את צורתם בהתאם לדרישות הקדושה האלוקית (פרקים יח-כ). אחרי כן באים חוקי הקדושה לכהני העם הקדוש. על אלו להצטיין במידה גדולה יותר של קדושה ("קדושים יהיו לה'"). אף הבחינה החיצונית צריכה להיות מותאמת לעמדתם ולמשרתם. כהנים בעלי מום פסולים לעבודה, כמו כן צריך שהקרבנות יהיו מותאמים בחיצוניותם לקדושתם (פרקים כא-כב). אחר-כך נחקקים חוקי המועדים, השבתות, החגים, שנות השמטה והיובל (פרקים כג-כה). ולבסוף נכרתה הברית עם ישראל, אשר בה נקראו באזניו: הברכה, אם ימלאו את המצוות באמונה, והקללה, אם לא ישמעו אליהן (פרק כו). לחוקי הקדושה נוספו עוד חוקים, שבעצם אין חלה עליהם אלא התחייבות בלבד, אמנם לאחר שקיבלוה ישראל על עצמם, הרי נהפכו למצוות חוקיות. ההוספה הזאת היא במובן ידוע ביסוס ההתחייבות מצד עם ישראל לחיים קדושים. כי הלא ישראל קיבל עליו בעצמו נדר, להקדיש את עצמו לעבודת ה'.

החוקים שבספר ויקרא, בדומה לאלה שבספרים האחרים של התורה, כרוכים בסיפורים. פרק ח' בויקרא הוא בלי ספק ההמשך לסיפור בפרק מ בשמות. סיפור המעשה הזה כולל אמנם גם מצוות, אבל בצורת היסטוריה. ההיסטוריה נמשכת עד סוף פרק י. פרק טז חוזר שוב אל הסיפור הזה, ופרק כד פסוק י ואילך מספר אפיזודה

היסטורית שגם בה קשורים חוקים חשובים. כאן חלה הפסקה בסיפור הקורות ונמשך שוב בס' במדבר. על כל פנים שונה ס' ויקרא משאר ספרי התורה, באיחודו הפנימי הגלוי לעיני כל ובמבנה התחוקתי האורגני, עד כדי כך שזה בולט מיד כספר מיוחד. ומכיון שגם "בראשית" ו"דברים" ניכרים באופן מובהק כספרים שמיוחדים לעצמם, הרי לנו ההוכחה שחלוקת התורה לחמשה חלקים תוכנה כבר מלכתחילה על ידי המחוקק ושלא נעשתה במאוחר מטעם חותמי הקאנון.

קדמותו של ספר ויקרא

יובאו כאן בקיצור הוכחות מספר המעידות, שמקורו של ספר זה הוא בזמנו של משה רבנו, ולאורך הפירוש עוד נזכיר בכל חלק וחלק נימוקים נוספים.

א. הלכות הקרבנות (פרקים א-ז), הרקע ההיסטורי שלהן הוא מצבו של עם ישראל במדבר ואין הן מובנות בלעדיו. אוהל מועד עומד בתוך המחנה, ומסביב לו בני ישראל. הקרבן מובא אל "פתח אוהל מועד" (ו"לפני אוהל מועד"). סמוך לפני הכניסה לארץ הקודש, עת שהתנאים עמדו להשתנות לא נמצא ביטוי זה. כי הנה בס' דברים מצווה בכל פעם להביא את הקרבן "אל המקום אשר יבחר ה'". ועוד ה"פרים הנשרפים" יישרפו "מחוץ למחנה", כשם שהמצורע ישב מחוץ למחנה (ד: יב, כא, יג מו). קודם הכניסה לארץ ישראל נמצא הביטוי הזה במקרה אחד בלבד, כאשר העם יוצא למלחמה ונמצא במחנה צבא (דברים כג יא: "כי תצא מחנה וגו' אשר לא יהיה טהור מקרה לילה"). כשמדובר על כהנים נזכרים לעתים תכופות מאד אהרן ובניו (השוה פרק ב ג, ופרק ו ט: "והנותרת מן המנחה לאהרן ולבניו"). בס' דברים מדובר אך ורק על "הכהנים", כי אהרן הלך כבר לעולמו. בפרק ו יב ואילך נאמר כי הכהן גדול יקריב מדי יום ביומו "מנחת חביתין". בתחילה נתפס הזמן שהוא עומד בו, "יום המשח אותו", היום בו מתחילה חובת הקרבן. ואחר זה נוסף, שגם הבא אחרי אהרן מחויב להביא יום יום את הקרבן הזה (יתר הפרטים בענין זה יובאו בביאורה של אותה פרשה). איך אפשר להעלות על הדעת, כי בזמן מאוחר יותר היו מחוקקים חוקה בצורה כזאת? האם לא היו בוחרים באותו הסגנון שהיה שולט בספר דברים?

ב. הפסקה הבאה שברובה נושאת אופי סיפורי (פרקים ח-י), מוכיחה באריכותה ובדיוק תיאורה, ונוסף לכך בעובדה, שכאן נזכר סוג של קרבן (איל המלאים), אשר כמותו לא היה אחרי כן ושאפילו מי שלא היה כהן, היינו משה רבנו, קיבל חלק ממנו, כי זה סופר לבני הדור. מה יכלה להיות כוונתו של מספר שחי בזמן מאוחר? דווקא אותו הדבר, אשר המבקרים מסתייעים בו לעתים כל כך קרובות וללא שיקול דעת, כי חוקי

הקרבנות נכתבו, כביכול, מתוך ענין של הכהנים בהם, מופרך מכאן, מכיוון שלא זו בלבד שמי שאינו כהן מופיע כנוטל חלק מן הקרבנות, אלא מסופר אפילו על הכהנים נדב ואביהוא, כי נשפטו בעונש מות על חטאתם (ויקרא י א ואילך).

וכזה הוא המצב גם בתורת המצורע ושאר הטומאות:

ג. בפרק יג בא הצו להביא את המצורע "אל אהרן הכהן או אל אחד מבניו", וכן הצו, כי מושב המצורע יהיה "מחוץ למחנה", מן ההכרח היה לשנות אותו בזמן מאוחר יותר בארץ ישראל ולהושיב את המצורעים מחוץ לחומת עיר בצורה (השוה מלכים ב ז ג). ובדיני נגעי הבתים מודגשת בהטעמה הכניסה לארץ כנען כמאורע שהוא מבחינת המחוקק דבר שעומד לבוא בעתיד ("כי תבואו אל ארץ כנען"). אנחנו רואים פה לתמהוננו, שהמחוקק מבדיל בדיקנות בין הווה כשישראל נמצא במדבר ובין העתיד לכשיימצא בארץ הקודש. לעיל (יד ז) כתוב: "ושלח את הצפור החיה על פני השדה", וכאן בענין נגעי בתים, שנהוג רק בארץ ישראל, כתוב "ושלח את הצפור החיה אל מחוץ לעיר על פני השדה" (יד נג). לעיל נשלחו כל הטומאות "מחוץ למחנה", וכאן (יד מה): "והוציא אל מחוץ לעיר" את האבנים המנוגעות. אצל חכמי המשנה והתלמוד נהיה כבר הלשון "מחוץ למחנה" למונח והם משתמשים בו גם לציין את "מחוץ לעיר" (השוה גם את הביטוי "לפנים מן הקלעים" זבחים פרק ה).

פרק טו מכיל את תורת הזב, הזבה והנדה. והנה המאמר הבא אחר זה, מתאים רק לתקופת משה רבנו: "והזרתם (כלומר אתם, משה ואהרן) את בני ישראל מטמאתם ולא ימותו בטמאתם בטמאם את משכני אשר בתוכם". יצויין, כי לא נצטווה כאן, בדומה לצו של מצורע, לשלח את הזב מתוך המחנה. ואילו בספר במדבר, פרק ה' נאמר, שצריך להרחיק לא רק את הזב אלא גם טמא המת. אולם מסורת חכמינו נותנת כאן את ההסבר המוצלח ביותר: לפי מס' גיטין ס. נשנו שמונה פרשיות ביום הקמת אוהל מועד. אחת מהן היא פרשת שילוח מחנות (במדבר ה). והנה לפי התורה שבעל פה אסורים הזבים במחנה לויה ומחנה שכינה, וטמאי מתים רק במחנה שכינה. ובס' ויקרא (ח, ג-ד) מסופר, כי ביום הקמת המשכן נאספו כל ישראל לפי פקודת ה' אל פתח אהל מועד, כלומר אל חצר האוהל, כדי שהמילואים של אהרן הכהן יסודרו לעיני כל. ולפי שכל ישראל נקרא אל מחנה שכינה, היה הכרח לשלח מקודם את כל הטמאים ("וישלחו מן המחנה"), כדי שבשעה שהקריאה תצא אל כולם להתאסף אל חצר אוהל מועד, לא ייכנסו גם המטמאים אל מחנה שכינה. לעומת זאת בויקרא פרק טו בו שנויה החוקה

באופן רגיל ושלא בהקשר למשכן, היה מותר לזבים לישאר במחנה, ורק המצורעים נשלחו החוצה.

ד. עוד יותר ברורה נקודת עמדתו של המחוקק בפרק יז. כאן ניתן חוק שבעצם כוחו יפה היה רק במדבר, והוא, כי אסור יהיה לכל אחד לשחוט בעלי חיים כשרים להקרבה בתורת קרבן בתוך המחנה או מחוצה לו, בלי להקריב אותם כקרבן. "בשר תאוה" נאסר (ביאור מפורט עיין בפירוש). החוק הזה בוטל אחר כך בעת הכניסה לארץ הקודש (דברים פרק יב), והותר בשר תאוה. הייתכן לחשוב, כי סופר שחי בתקופה מאוחרת יבדה מלבו חוק שעמד רק בעבר בתוקפו, מתוך כוונה לספר אחר כך (וכל שכן כדי שאחר זולתו יספר אחר כך), שהחוק הזה בוטל? ואם כוחו של נימוק זה גדול כל כך עד שבליק נאלץ להודות, כי חוקים אלה הם מזמן משה רבנו, הרי ניווכח עוד ביתר שאת בצדקת הנחה זו אם נעיין ביסוד האיסור של "בשר תאוה". - ה"שעירים" אשר בני ישראל זנו אחריהם, היו לפי חוקרים מוסמכים אלילים מצריים, אשר בני ישראל דבקו בהם עוד מימי היותם במצרים.

ה. בחוקים הניתנים אחרי כן בפרקים יח-כ, שמכילים חוקי הנישואין ושאר משפטים אזרחיים, מתגלה כי המחוקק עומד בזמן שבני ישראל אך יצאו ממצרים ועמדו ליכנס אל ארץ הקודש: "כמעשה ארץ מצרים וגו' וכמעשה ארץ כנען אשר אני מביא אתכם שמה וגו'". במיוחד מודגש כאן פעמים רבות, כי הכנענים גורשו מן הארץ בגלל גילוי עריות ומעשה התועבות שלהם, וכי הארץ תקיא אותם. עם ישראל מוזהר שלא יחקה את המנהגים האלה, שלא יפגע בו אותו הגורל (השוה במיוחד כ, כב ואילך). החוקים שבפרקים כא וכב על קדושת הכהנים יימסרו לאהרן ולבניו, ופעם מסופר במיוחד (פרקים כא, כד), כי משה רבנו הודיע את החוקים האלה לא לאהרן ולבניו בלבד אלא אף לכל ישראל (השוה רש"י שם).

ו. בפרק כד פסוק י ואילך מסופר על מקרה אשר בעל כרחנו קרה תיכף אחרי יציאת מצרים. והיינו: אדם שאביו היה מצרי אבל אמו היתה ישראלית. מגדף את השם. אזהרת "ברכת השם" נאמרה כבר (שמות כב כז), אולם העונש לא נקבע עדיין. הדיוק במסירת מוצאו של האיש והפרטים של אותה העובדה מוכיחים, כי היא נרשמה בעצם זמן המאורע.

לפי שעה אנחנו מסתפקים בהערות אלו כדי להראות, כי ברוב חלקי ספר ויקרא אנחנו מוצאים עקבות המוליכים אל תקופת משה רבנו. ביתר בהירות ובמידה משכנעת יותר

תתגלה לנו אמיתותו של ספר ויקרא מתוך ביאורינו. שבו מובאות ההוכחות לכך בכל אחת מפרשיות הספר.

הספרות השייכת לספר ויקרא

בטרם נתחיל לבאר את ס' ויקרא נזכיר אותם הספרים אשר להם שמנו לב בעיקר. כאן אנו רוצים לרשום בשורה הראשונה את הביאורים היהודיים. מביאורי הנוצרים לספר זה הננו להזכיר רק שלושה מבין הפירושים החדשים ביותר, אשר מתפשטים על כל חלקי החומש (או על ארבעת הספרים הראשונים). האחד, הנוטה לקו הראציונליסטי, הוא זה של קנובל, מעובד מחדש ע"י דילמן (לייפציג 1897), השני מאת קייל בכיוון אורטודוקסי, והשלישי מאת הרמן ל. שטראק, שעמדתו פשרנית. יש עוד להזכיר חיבורים ומאמרים חשובים לפרקי תורה מיוחדים, כגון לקרבנות. לדיני טומאה וטהרה אשר נזכירם כל אחד במקומו.

מבין הפירושים העבריים לתורת כהנים מצטיין בראש וראשונה ה"ספרא" הערוך כנראה בידי ר' חייא (השוה ההוכחות בספרי: "מבוא למדרשי הלכה"). ס' מדרש זה מכיל את הפירושים הבאים בקבלה מחכמינו, ואשר חלק מהם בא בקבלה מזמן עתיק ביותר. בזמן האחרון חיבר המלבי"ם ביאור יפה לספר זה בשם "התורה והמצוה". יש גם להזכיר את הביאור האגדתי של חז"ל, את "ויקרא רבה", מפני היותו מוחזק מצד המבקרים המוסמכים ביותר כאחד המדרשים האגדתיים העתיקים. הפירושים של מורינו המפורסמים מימי הבינים: רש"י, רמב"ן, אבן עזרא, רשב"ם, ספורנו, ואברבנאל ידועים לכולנו. כמו כן ידוע הביאור המצויין לתורת כהנים מאת נפתלי הירץ ויזל. לאלו מצטרפים פירושים חשובים מן הזמן האחרון: פירוש "הכתב והקבלה" למקלנבורג וזה של ש.ר. הירש. הראשון שם לו למטרה התאמת הכתוב לקבלה. הספר מרובים בו כל כך ביאורים טובים עד שהיה ראוי שכל יהודי יקרא אותו. והאחרון הצליח גם הוא לבסס היטב את ההלכות המקובלות על ידי התורה הכתובה וראוי הוא, אגב, להערכה מיוחדת, משום שרשומות אצלו כמעט בשלמותן הוראותיהם של חכמינו במקומן. פירושו של מלבי"ם ל"ספרא" הוא גם ביאור לס' ויקרא, שאפשר ללמוד ממנו הרבה. הערות מצוינות אפשר למצוא ב"הרכסים לבקעה" מאת י.ל. שפירא וב"המשתדל" לש.ד. לוצטו. ובנוסף: ליכטנשטיין, 'שם עולם', ווארשה 1877, פרשנות יקרת ערך על ויקרא.

מבוא לחוקי הקרבנות

מבוא לחוקי הקרבנות (פרקים א-ז)

שתי הקבוצות שבחוקי הקרבנות / אחידותה ושלמותה של תורת הקרבנות / מנחת חביתין של הכהן הגדול / החוק על חלקם של הכהנים בקרבנות / תורת הקרבנות בויקרא ו-ז / על היחס שבין שתי פרשיות הקרבנות / תוכנה של תורת הקרבנות / ערכם של הקרבנות ומשמעותם.

שתי הקבוצות שבחוקי הקרבנות

חוקי הקרבנות שבפרקים א – ז בספר ויקרא מתחלקים לשתי קבוצות. הראשונה א – ה מכילה את תורת העולה (פרק א), המנחה (פרק ב), השלמים (פרק ג), החטאת (ד א – ה יג) והאשם (ה, יד – כו). הקבוצה השניה, פרקים ו – ז מביאה חוקים נוספים בדיני עולות (ו, א – ו), מנחות (ו, ז – יא), חטאות (ו, יז – כג), אשמות (ז, א – י) ושלמים (ז, יא – כא וכח – לו). מלבד אלה כוללת הקבוצה השניה עוד את החוקים בענין מנחת התמיד של הכהן הגדול ומנחות המילואים של הכהנים ההדיוטים וכמו כן איסור אכילת חלב ודם, הראשונים (ו, יב – טז) מקומם אחרי דיני שאר המנחות, והאחרונים (ז, כב – כז) נקבעו בין דיני השלמים. ואחרי כל חוקת הקרבנות באה חתימה (ז, לז – לח).

אין תימה בכך שלא כל הדינים הנוגעים לאותו קרבן מקובצים יחד, אלא קצתם נמצאים בקבוצה הראשונה וקצתם בקבוצה השניה, מאחר שחלוקה כזו של החוקים הנוגעים בענין אחד אינה בודדת בתורה. בויקרא פרק יח רשומים איסורי העריות ונשלמו להלן בפרק כ, ודיני המועדים קצתם נמצאים בויקרא כג וקצתם בבמדבר כח וכט.

בנידון דידן, לכאורה קשה יותר יהיה לגלות בחוקת הקרבנות שלפנינו את התוכנית שלפיה נתחלקו הדינים לשתי קבוצות. אלו חוקים הוכנסו לתוך הקבוצה הראשונה, ואילו נדחו לקבוצה השניה?

מכיון שהקבוצה הראשונה פותחת במלים "דבר אל בני ישראל", ואילו בראש השניה נמצא הדיבור: "צו את אהרן ואת בניו לאמר", אפשר היה לשער כי בפרקים א – ה יש למצוא את דיני הקרבנות הנוגעים לבני ישראל, כלומר דברים הנוגעים למקריבים, בעוד שבפרקים ו – ח את החוקים ששייכים לכהנים. אולם, ההשערה הזאת אינה מתאמתת. מלבד מה שבקבוצה הראשונה נרשמו בתוך רוב הקרבנות גם עבודות הכהנים, כגון זריקת הדם ושריפת הקרבנות ועוד, ואילו בקבוצה השניה נחפש לשוא הרבה דינים שנוגעים לעבודות הכהנים, אם כן מלבד מה שלא ייתכן לכנות את הקבוצה הראשונה בשם חוקים הנוגעים לעם בדבר הקרבנות, כמו שאי אפשר לקרוא את הקבוצה השניה בשם חוקי הקרבנות הנוגעים לכהנים, הרי נוסף לכך יש בכל אחת משתי הקבוצות אלו דינים בדבר אותו סוג הקרבן עצמו, שנמצאים בשתי הקבוצות אשר היקפן ותוכנן

שונים בהחלט זה מזה. בקבוצה הראשונה לא נזכרו בקרבן אשם אלא הגורמים להבאת אשם והדברים שכשרים לקרבן אשם בלבד, אבל לא נזכרו שום עבודות, ואילו בשאר הקרבנות פורטו כל העבודות, למן השחיטה עד שריפת הנתחים. ובקבוצה השניה מופלים החטאות והאשמות מיתר הקרבנות בזה, כי בראשונים נזכרו גם מעשי עבודה ("עבודות"), כגון שריפת הנתחים וזריקת הדם, מה שלא נזכר באחרונים.

קשיים ניכרים מעוררת גם החתימה פרק ז, לז – לח. כבר המפרשים הקדמונים ביותר, החל בספרא והתלמוד, ועד לאברבנאל, טרחו לישב אותם. נתבונן נא קודם בחתימה זו ונשאל את פי זקנינו איך הם מבארים אותה. בדבר ההבדל בין הפסוק שלנו (ויקרא ז לח), אשר לפיו ניתנו חוקי הקרבנות בהר סיני, ובין הנאמר בויקרא (א א), כי ה' ציוה את דיני הקרבנות באוהל מועד, אנחנו מוצאים בתלמוד (זבחים קטו:) שתי סברות שמישבות את הסתירה הזאת: "ר' ישמעאל אומר כללות נאמר בסיני ופרטות באהל מועד, ר' עקיבא אומר כללות ופרטות נאמרו בסיני ונשנו באהל מועד ונשתלשו בערבות מואב". בספרא באותו מקום נקבעה דעתו של ר' עקיבא להלכה ונסמכה על ידי הסיום, "מה מילואים נאמרו כללותיהם ודקדוקיהם מסיני אף כולן נאמרו כללותיהם ודקדוקיהם מסיני". אותה דעה הובעה גם בויקרא רבה פ' א בפיסקה: "אמר ר' אלעזר אף על פי שנתנה תורה סייג לישראל מסיני, לא נענשו עליה עד שנשנית באהל מועד". הרי שלפי ר' ישמעאל ניתנו החוקים בכללותם בסיני, ואילו "הפרטות", "הדקדוקים", לא נאמרו אלא אחר כך באוהל מועד. אבל ר' עקיבא אומר, כי כל החוקים ניתנו בפרטותיהם בסיני ורק אחר כך נשנו באוהל מועד ונשתלשו בערבות מואב.

ב"כללות" של חוק הקרבנות יכולים להיות מכוונים רק הדינים שבשמות כ כא, כפי שכבר ביאר רש"י (זבחים שם). אולם ר' עקיבא סובר, כי לשם בירור החוק הכולל הזה נמסרו מיד כל הדינים בנוגע לסוגי הקרבנות השונים ("בעל פה"), אם כי בכתב ניתנו בזמן מאוחר אחרי השנותם באהל מועד. ולכן בצדק יכול להאמר בחתימה לחוק הקרבנות המפורט: "זאת התורה לעולה וגו' אשר צוה ה' את משה בהר סיני". תמוהים עדיין רק דברי הסיום בפ' ז, שם: "ביום צותו את בני ישראל וגו'". דברים אלה מתכוונים לקבוע ביתר דיוק את הזמן בו נתן ה' את דיני הקרבנות בהר סיני. אך באיזה יום נתן ה' את הפקודה הזו? זה נשאר סתום לנו היום כמו מקודם.

ויזל בביאורו לס' ויקרא מביע את דעתו כי בצו זה שניתן לישראל, להקריב לה' קרבן במדבר, מתכוון הכתוב לפקודה, לבנות תחת הר סיני מזבח ולהקריב בו קרבן, שהרי מעשה הקרבן שמסופר בס' שמות כד, ד – ה, בא בלי ספק לפי צווי ה'. ואגב הצווי הזה

הודיע ה' למשה רבנו גם דיניהם של כל יתר סוגי הקרבנות. ברם, מלבד מה שהקרבנות הללו אשר הוקרבו מתחת לסיני, השונים לגמרי גם מבחינת מקום הקרבתם, גם מבחינת האנשים המקריבים והטיפול בקרבן, מאלה שהוקרבו בזמן מאוחר במקדש באוהל מועד, על ידי הכהנים אינם ראויים כלל להיקשר לכל חוקי הקרבנות – הרי גם הביטוי "במדבר סיני", שמבליט כאן את הניגוד ללשון "בהר סיני" (את הניגוד הנראה כאן בין "בהר סיני" ובין "במדבר סיני" מסלק גם הרמב"ן בביאורו השני לפסוק שלפנינו, לפי זה משמעות "בהר סיני" היא לפי במדבר כח ו ודברים א כו ליד הר סיני במובן "במדבר סיני"), מוכיח בהחלט, כי אין מכוון בו למזבח שמתחת לסיני, כי אם, כמו שתרגם יונתן, וכפי שיוצא מס' במדבר א א, אוהל מועד, שנבנה במדבר סיני.

לדעת המלבי"ם (התורה והמצוה", צו קסב) אומר הפסוק שלנו לפי תו"כ, כי "ה' צווה את חוקי הקרבנות בהר סיני ובאותו יום שבו פקד לבני ישראל להביא את קרבנותיהם במדבר סיני". אולם מנין לנו הרשות להכניס וא"ו כזו לתוך הטקסט? ועוד, אפילו אם היינו מקבלים באהבה את חדירת ו' החיבור הזאת, כי אז הלא יותר נכון היה, בהתאם לדעתו של הרמב"ן הנ"ל, לקשור את הצו על ההר לחוק המילואים, ואת שאר הציוויים לחוקי מדבר סיני, ולא להשמיע את כל דיני הקרבנות על הר סיני ובפעם שניה במדבר סיני.

אבל כשנתבונן קצת בפיסקה שלנו, נמצא מיד את המפתח לביאור קביעת הזמן של "ביום צותו וגו'".

באחד הפסוקים הסמוכים שלפני כן (ז לה) נאמר: "זאת משחת אהרן ומשחת בניו מאשי ה' ביום הקריב אותם לכהן לה'". הרי גלוי שכאן צוין על ידי קביעת הזמן רק היום שבו קיבל החוק תוקף, וכי "ביום" כוונתו "מאותו יום והלאה". וכך צריך לפרש את המלים "ביום המשח אותו" (פרק ו יג). ולכן קרוב לוודאי כי קביעת הזמן בפרק ז פסוק לח גם כן לא באה לציין את היום שבו נתן ה' את החוקים, שכן זמן מתן תורה בסיני ידוע בלאו הכי, אלא באה לסמן את הזמן שבו ייכנסו לתוקפם דיני העולה, המנחה וכו'. "ביום צותו וגו'" אינו מוסב על המלים "אשר צוה", כי אם אל הפסוק הקודם "זאת התורה וגו'". (השוה אבן עזרא לפסוקים אלה. את סברת הרמב"ן, כי הלשון "ביום וגו'" בפ' ז לו, מציין את הזמן של הצו האלוקי, סותר הכתוב בשמות כט פסוק כח, אשר לפיו הצו האלוקי הזה ניתן כבר בסיני, וראה במאמר הבא).

ובכן אנו למדים מהחתימה ז, לז-לח: א) כי ה' ציוה למשה את התורה על דבר העולה, המנחה, החטאת והאשם והמלואים והשלמים על הר סיני (פסוק לז ולח רישא), ב)

כי ה' צוה (כמובן: ע"י משה רבנו) גם לישראל במדבר סיני (באוהל מועד) להביא את קרבנותיהם לה' (פסוק לח סיפא), ג) כי התורה שנזכרה בראשונה קיבלה תוקף רק אחרי ההתגלות באוהל מועד, והיתה עומדת בתוקפה רק מיום זה (פסוקים לז-לח. השוה להלן).

ואף אם לדעת ר' עקיבא כל חוקי הקרבנות נאמרו בסיני ונשנו באוהל מועד ונשתלשו בערבות מואב, אין זאת אומרת שהם נאמרו באותן הצורות המלוליות. שהרי, אדרבה, אנחנו רואים, שהרבה מצות במשנה תורה שחוזרות על חוקים שנמנו קודם לכן דומות לאלה בתוכנן אבל שונות הן בצורתן, ואילו תוכן החוקים האלוקיים אינו ניתן להשתנות לנצח, הרי צורתם תלויה בתקופה שבה הוכרזו ובהמשך הענינים שבו נלמדו, ולפיכך היא עלולה להשתנות. כך, למשל, מצווה פעמים רבות בס' דברים, אשר חוקיו ניתנו זמן קצר לפני הכניסה אל ארץ הקודש, להביא את הקרבנות אל המקום אשר יבחר ה', ואילו בספרים האחרים נאמר רק להביא את הקרבנות אל אוהל מועד, ובמקומות האלה נזכרים לעתים תכופות "בני אהרן" או "אהרן ובניו", כי שם מדובר על כהנים בעבודתם, מה שאין כן בס' דברים.

ולכן, אף על פי שבנוגע לתוכנם יש לראות את כל חוקי התורה כחוקים מסיני (השוה דברי הספרא לויקרא כו מה, וכז כד). בכל זאת, במה שנוגע לסגנון המצוות הכתובות בתורה, אפשר לדבר על מצוות שניתנו קודם מתן תורה בסיני, ועל מצוות שנאמרו אחר מתן תורה בסיני, באוהל מועד, ובערבות מואב. על איזה מארבעת הסוגים נמנית מצוה -או קבוצה של מצוות- פלונית, מרמז לנו על פי רוב המבוא או הסיום, או איזה רמז אחר. אמנם, לפעמים חסרות הוראות כאלו ואנחנו נבוכים בנוגע למקום פרסומם של החוקים בצורתם שלפנינו. כך לא נפקפק, כי בס' בראשית יז לב-לג. שמות יב ג, ועוד, יש לפנינו מצוות שמלפני מתן תורה, כי ס' שמות החל מפרק כ עד סוף הספר, וס' ויקרא החל מפרק כה עד הסוף כוללים רק מצוות מסיני, וכי ויקרא טז ובמדבר ט, א – יד ויח נאמרו באהל מועד וס' במדבר לג נ – נו, לה ולו וכמובן ס' דברים כולו נשנו בערבות מואב. לעומת זאת אין אנו יכולים להחליט דבר על ס' ויקרא פרקים יא – טו, יז – כד, ספר במדבר ה, ו, טו, יט, כח – ל, על יסוד מה שנאמר בכתוב. לגבי אחדים מבין החוקים האלה אנו מוצאים קביעת זמן פרסומם באופן יותר מדויק (השווה, למשל, גטין ס. וספרי פרשת פנחס פר' קמב).

אם נפנה אל חוק הקרבנות שאנו עומדים בו, ונחקור אם הוא נראה לפנינו כחוק מסיני או כחוק מאוהל מועד, הרי לפי הכותרת של ויקרא א א – לפנינו החוק באותה הצורה

שבה הוכרז באוהל מועד, ולעומת זאת לפי החתימה בפרק ז, לז – לח, בצורה שפורסם בסיני. בסקירה הראשונה היינו נוטים להסיק מכאן את המסקנה, כי חוק הקרבנות נאמר בשני המקומות באותן המלים. אולם, אחרי בדיקה מדויקת של הפרקים האלה אנו מגיעים לידי מסקנה, כי הכתובת בפרק א פסוק א מוסבת על הקבוצה הראשונה (ויקרא א – ה), ואילו החתימה פרק ז, לז-לח, מוסבת על הקבוצה השניה (ויקרא ו-ז), הראשונה חוק שמאוהל מועד, ולעומת זאת השניה חוק מסיני.

אמנם, הקבוצה השניה של חוקי הקרבנות מחייבת את ההנחה, כי ידוע היה לה תוכנה של הקבוצה הראשונה, ובמקביל, גם חוקים אחרים שמסיני מוסבים על תוכן חוקים שמאוהל מועד. כך, למשל, מדובר בס' שמות ל י על חטאת יום הכפורים, אשר החוק שלו נתפרסם רק אחרי מות בני אהרן, ויקרא טז. דבר זה אך מוכיח לנו את צדקתה של הנחת חכמינו ז"ל, שלפיה תוכן כל החוקים ניתן בסיני.

אולם, אחרי עיון מעמיק יותר נמצא גם בקבוצה הראשונה של חוקי הקרבנות זיקה כזו אל הקבוצה השניה עד שרק ההנחה שהקבוצה השניה היא חוק מסיני תניח את דעתנו באופן הרצוי ביותר. בויקרא א טז ניתן הצו להשליך את מוראתו של קרבן העוף "אל מקום הדשן" אל מחוץ למחנה, פרק ד פסוק יב מצוה להביא פר חטאת מחוץ למחנה "אל שפך הדשן". בשני המקומות נזכר מקום הדשן ושפך הדשן כמקומות ידועים מכבר, הגם שלא נזכרו עדין בשום מקום. הפסוקים מובנים עוד יותר בהקדימנו את האמור בויקרא ו, ג-ד (השוה המאמר הבא ולהלן פרק ו ב, ועוד ג ה, ג יז, ה: יד – טז). להלן נראה, כי הסיבה, שלגבי קרבן אשם בקבוצה הראשונה לא נצטוו בדרך ההקרבה, היא משום שמצא את מקומו בקבוצה השניה.

החתימה, פרק ז פסוקים לז – לח, כשהיא נידונה לעצמה, מעידה אף היא שהינה קשורה בפרקים ו וז. בפרקים אלה נמנים הקרבנות באותו סדר כמו בחתימה, אלא שבמקום האחרון נזכרו לפני השלמים המילואים הדומים להם. לעומת זאת נסדרו הקרבנות בקבוצה הראשונה בדרך אחרת. אולם המלה "ולמלואים" שבחתימה מלמדת אותנו, כי היא נסמכת לא רק אל ויקרא ו וז אלא גם אל שמות כט, היינו אל פרק המילואים, ויחד עם זה, למדים אנו, כי ויקרא ו וז נאמר מיד אחרי הלכות המילואים, שמות כט, בהר סיני. כשנקרא את הפרקים ו וז בויקרא תיכף אחרי פרק כט שבשמות נופלות כל הקושיות שבקבוצה השניה של חוקי הקרבנות שהזכרנום למעלה. אנחנו מוצאים שם תורה שלמה על הקרבנות בשביל הכהנים, אשר חסר בה רק אותו החלק, אשר אפשר ללמדו מתוך חוק המילואים שנאמר סמוך לפניו. כפי שכבר הוזכר מכריזה הקבוצה

השניה על עצמה עוד בראשית דבריה כעל חוק הקרבנות. ועוד: גם הסדר שבו באים הסוגים השונים של הקרבנות בזה אחר זה, הוא בדרך המתאימה לחוקי קרבנות שנועדו לכהנים. הקבוצה הראשונה, שכפי שניווכח להלן, מכילה בעיקר דיני קרבנות בשביל העם, מתחלקת כדלהלן:

א. קרבנות הבאים גם בנדבה, היינו:

1) קדשי קדשים: עולה ומנחה (פרקים א - ב),

2) קדשים קלים: שלמים (פרק ג).

ב. קרבנות חובה:

1) חטאות,

2) ואשמות.

לעומת זאת יש בקבוצה השניה חלוקה שונה מזו:

א. קדשי קדשים, היינו:

1) קרבנות שאפשר להביאם גם בנדבה: עולה ומנחה (ו, א – טז),

2) קרבנות חובה: חטאות ואשמות (ז, יא – לו).

ב. קדשים קלים: תודה ושלמים (ז, יא – לו).

העם המביא קרבנות צריך קודם לכל להבדיל בין קדש קדשים ובין קדשים קלים.

עם חוקי הקרבנות הנוגעים לכהנים נמנים: 1) דיני הקרבת הקרבן, בפרט כל העבודות המוטלות על הכהן, 2) הדינים הנוהגים אחרי הקרבתו, דרגת קדושתו של הקרבן והמנה שמגיעה ממנו לכהן. דינים אלה נמצאים בקבוצה השניה של חוקי הקרבנות אצל כל אחד ואחד מן הקרבנות. ראשיתו של פרק ו בויקרא נעוצה בסופו של פרק כט שבס' שמות. שם בפסוק לט נאמר להקריב על המזבח מדי יום ביומו כבש אחד בבוקר וכבש אחד בין הערבים. אופן הקרבת העולה תואר קודם לכן בפסוקים טז – יח אצל עולת המילואים. בתורת העולה, ויקרא ו, א – ו אמור מה שצריך לעשות בעולה אחרי הקרבתה. מכיון שהעולה נשרפת כליל על המזבח יש להורות אחרי הקרבתה רק בנוגע לדשן ולאש (את האש מעלים קודם כל לשם העולה, כל שאר הקרבנות הוקרבו "על העולה", השוה ויקרא א, ז, ג, ה, ו, ה).

אחרי הסדר זה של כל מעשי קרבן העולה בשביל הכהנים בס' שמות כט, טז – יח, לח – מא, ובס' ויקרא ו, א – ו, ניתנו הוראות בנוגע לאופן הקרבת המנחה. הטיפול בקרבן זה לא נזכר אצל קרבנות המילואים בס' שמות כט, לכך ניתנים בויקרא ו, ז – יא כל אותן המצוות השייכות למעשה ההקרבה אשר הכהן מוזהר עליהן. מובן מאליו, כי כאן אפשר להורות את דרך ההקרבה של אחד מסוגי המנחה, מפני שפירוט הסוגים השונים

של המנחה אין מקומו כאן אלא בין חוקי קרבנות העם. אל דיני המנחה נסמך דין מנחת המילואים של אהרן ובניו ושל מנחת התמיד של הכהן הגדול (השווה המאמר הבא). אחריו באה תורת החטאות. העבודות שכרוכות באלו המוטלות על הכהן, ידועות מתוך שמות כט, יב – יג. לכן אין כאן אלא להורות קודם כל, שהחטאת היא קודש קודשים. ולשם כך צויין ראשית כל מה שבין קודש קדשים לבין קדשים קלים, היינו כי את הראשונים יש לשחוט בצפון המזבח לפני ה' (פסוק יח, השוה לזה ספרא). אחרי כן (בפסוקים יט – כג) באות יתר המצוות אשר הכהנים מחויבים בהן בהקרבת החטאת.

לתורת החטאת (ז, א – ו) נסמכה תורת האשם. קרבן זה לא נזכר כלל בס' שמות פרק כט, לפיכך היה הכרח לצוות כאן את כל פרטי עבודתו. בסיום ענין הקרבנות שהם קדשי קדשים נוסף עוד חוק בענין החלק שמגיע לכהנים מקרבנות אלה. מה שאמור קודם לכן (פרק ו, פסוקים ט, יא, יט, כב), כי את קדשי הקדשים יאכלו זכרי הכהנים, לא בא להורות חוק בענין חלק הכהנים, כי אם רק לציין איך לנהוג בקדשי קדשים, שאלה נאכלים רק לזכרי כהונה ולהם אכילתם גם חובה. שם נצטוו החובות המוטלות על הכהנים בענין קדשי קדשים. הזכויות של הכהנים נקבעו רק להלן בפרק ז פסוקים ז – י. וכן גם נבין, מפני מה לא נזכר למעלה בתורת העולה חלק הכהנים.

אחרי סיומם של חוקי קדשי הקדשים באה תורת השלמים, והיא נקשרת קשר הדוק אל תורת המילואים בשמות כט, כב – כח. אותן המצות עצמן, אשר לפי שמות כט ב נוספו למילואים, נוספו גם לקרבן תודה (השוה מנחות עח.). אך לזה האחרון ניתוסף עוד לחם חמץ, וזה מודגש כאן (ויקרא ז יג) במיוחד. אלא שכדי להבליט גם את הצד השוה וגם את הצד שאינו שוה שבתודה ושבמילואים נצטוו כאן (בפסוקים יב – יג) על חומר הקרבנות, אם כי זה לא שייך בעיקר לחוקי הקרבנות של הכהנים אלא לאותם של העם. גם ביתר הדברים נערכים על פי רוב התודה והשלמים בשוה למילואים. זריקת הדם על המזבח שוה בשני הקרבנות, כמו כן שוה הוא חלק המקריב בקרבן בשניהם. ועוד, באלה כבאלה נשרפים אותם החלבים על המזבח. אולם בנוגע לשאר מתנות המזבח ושל הכהנים היו המילואים שונים מקרבנות תודה ושלמים. וזה מודגש במיוחד בתורת השלמים (ויקרא ז יא ואילך). בשעה שבמילואים גם שוק הימין וגם הלחם למיניו השונים נשרפו על המזבח (שמות כט, כב – כה), היו אלה מכאן ואילך חלקו של הכהן. אותם חלקי הכהנים מהתודה והשלמים אשר הורמו מהמילואים לשם המזבח נקראו בס' ויקרא ז: יד, לב, לד בשם "תרומה" (השוה ביאורו של ויזל לויקרא ז ל ורמב"ן). ועוד: החזה של המילואים ("חזה התנופה") הוקדש במיוחד וניתן למשה ששרת בתור כהן

(שמות כט כו). ולאחר מכן יוקדש הנתח הזה יחד עם השוק ועם החלבים והם יהיו חלקם של אהרן ובניו (ויקרא ז לא והלאה, השוה י טו).

הננו רואים, שויקרא ו – ז יחד עם שמות כט מהווים תורה שלמה של הקרבנות לכהנים, אשר לפי ויקרא ז, לז – לח ניתנה בהר סיני. תורה זו נחלקה לשני חלקים ונכתבה בשני מקומות. שמות כט מכיל אותם חוקי הקרבנות, אשר היו מיועדים דווקא לאותו זמן, ויקרא ו – ז מכילים אותם שכוחם יפה גם לזמנים מאוחרים (לכן נידונה מנחת המילואים שנועדה גם לדורות, לא בשמות כט, דוגמת שאר קרבנות מילואים, כי אם בויקרא ו. השוה מלבי"ם, התורה והמצוה פ' צו לט). סיבת הדבר שחוקי הקרבנות שמסיני נרשמו בזמן מאוחר בויקרא ו – ז יש למצוא בעובדה, כי הכרזתם חלה בזמן מאוחר יותר. לפני הקמת המשכן הועלו הקרבנות על במות יחידים והעבודה נעשתה על ידי הבכורים, בזמן ההוא לא היה עוד לחוק הקרבנות שלנו תוקף, ועל כן נתפרסם רק לאחר הקמת אהל מועד.

החוק שבויקרא א – ה. שניתן באהל מועד הוא דין הקרבנות שנועד לעם כולו. הוא צריך לפרט: א) את החומר שאפשר להשתמש בו בכל קרבן וקרבן, ב) בקרבנות חובה – את הסיבות הגורמות להקרבתם, ג) את עבודות המקריב בשעת ההקרבה. אולם מלבד הפרטים האלה נחלקו בדין הקרבנות שבויקרא א – ה לגבי רוב הקרבנות גם עבודותיו של הכהן. וטעמו של דבר לגבי אחדים הוא, כי עבודות הכהן שונות הן לפי סוג המין הקרב, ועל כן נשנו בהלכות הקרבנות של הכהנים, שבהן לא מדובר על חומר הקרבן אלא במקצתן, וכך היה הכרח לפרט בויקרא ב, ח – ט, בפרשת קרבנות מאפה, כיצד להקריבם, משום שבענין קרבנות הכהנים (ו ז ואילך) לא נזכר הדבר הזה כלל. אבל בפרשת מנחת סולת לא ניתנו הדינים בשלימותם, משום שנזכרו כבר בחוק שמסיני ונשנו כאן רק כדי להבליט את ההבדל בינם לבין המנחות שנזכרות אחר כך. כמו כן היה הכרח להזכיר אצל הקרבנות שבפרקים א, יד – יז, ג, א – ה, יב – טז ובפרק ד, את עבודות הכהנים. בפרק העולה והחטאת והשלמים היה הכרח לפרט את סדר הקרבתם, משום שהוא חסר בחוק הקרבנות של הכהנים, בפרקים ו – ז רק בפרשת האשם, אשר עבודות הכהנים היו שוות בכל הסוגים שלו, היתה אפשרות לדלג עליהם בהלכות קרבנות העם (הרחבה במאמר הבא, ובפירוש במקומו).

על ידי הבירורים שלעיל באנו לידי מסקנה זו: הדברים בויקרא ו – ז נאמרו יחד עם שמות כט על פי ה' למשה רבנו בסיני בתור תורה לכהנים על דבר העולה והמנחה, החטאת והאשם, המילואים והשלמים. תורת קרבנות זו, עד כמה שהיא נשארה בתקפה

גם לדורות (ויקרא ו – ז), פורסמה ביום הקמת אוהל מועד, אלא שקדמו לה הפרשיות שנאמרו באוהל מועד, ויקרא א – ה, שמכילות דיני קרבנות בשביל העם, ויחד עמהן גם המילואים הדרושים לתורת כהנים שבפרקים ו – ז שבספר ויקרא.

בתורת הקרבנות, ויקרא א – ז, אין נכללים כל חוקי הקרבנות בשלימותם. עוד הרבה חוקים שיש להם שייכות לאלה נמצאים בתורה מפוזרים במקומות שונים: דיני קרבן פסח בס' שמות יב ודברים טז, בכורות ותרומות ומעשרות בס' ויקרא כז, במדבר יח, ודברים יד וטו, קרבנות הטמאים בויקרא יב, יד וטו, אשם שפחה חרופה בויקרא יט, קרבנות שבת וראש חודש ומועדים בויקרא כג ובמדבר כח וכט, פסח שני בבמדבר ט, הוספה לאשם בבמדבר ה, קרבן סוטה ונזיר בבמדבר ה – ו, מנחות ונסכים ודיני קרבנות אחרים – במדבר טו, פרה אדומה – במדבר יט, עגלה ערופה – דברים כא, ביכורים – דברים כו.

אחידותה ושלמותה של תורת הקרבנות

בדברים דלהלן נעביר תחת שבט הבקורת את המסקנות של החוקר מרקס בענין תורת הקרבנות שבויקרא א-ז, אותן הסיק בחקירה חריפה במאמרו בנושא (בכתב עת של הילגנפלד לתיאולוגיה מדעית ש' 1863), ועליהן חזר בדברי הסיום שלו לפירושו של טוך לס' בראשית, עמוד 116 (1871). באותה חקירה נעשה הנסיון לבתר לבתרים רבים שאין להם קשר זה לזה אותם החלקים של התורה, אשר לפי דעת כמעט כל המבקרים חוברו בלי ספק יחד בזמן אחד, ואשר הם מאוחדים בספר אותו כינו "כתב היסוד".

מאז הוכחשה מצד מבקרים אחידותן של הפרשות ויקרא א – ז. כך סבור קואנן (מבוא עמוד – עא ולהלן 68 הערות 17-19), כי 1) ויקרא א – ז לא יצאו מדי מחבר אחד. 2) ויקרא א – ה נראו לו בהשואה לפרקים ו – ז כמקוריים. 3) ויקרא א – ה הם פרי עריכה נמשכת. 4) ויקרא ו וז כוללים הוספות לפרקים א – ה, וגם הם לא נכתבו בבת אחת. הנמקת ההנחות האלו תופרך מקצתה בשקלא וטריא דלהלן ומקצתה בביאורינו לפרקים הנידונים. שונה משיטתו של קואנן היא זו של דילמאן (שמות – ויקרא, מהדורה ד, עמוד 413) בשאלת ויקרא א – ז. לפי דעתו מראות פרשיות ו וז סימני עתיקות מזמן מוקדם יותר מאשר הפרשיות א –ה. אבל גם הוא רואה בחוקי הקרבנות האלה התמזגות כמה תכניות ישנות יותר לחטיבה אחת. הפרשיות ו – ז מיוסדות על קובץ תורות המיועדות לכהנים, אבל גם בפרקים א – ה מורגש ריבוי של החלקים. פרק ב שונה באופן ניכר מפרקים א וג. פרקים ה, א – ז, כא – כו הם שונים מפרק ד ומפרק ה, ח – כ ולוקחו מהקובץ הישן של חוקי סיני. השוה פירושנו לפסוקים הנ"ל אחד אחד במקומו.

אם בדיקה מדוקת של אותן המסקנות כשהיא לעצמה אינה מיותרת, הרי הבירור שלפנינו יכול מלבד זה לסייע במדה שאין לוותר עליה להבנת הפרשיות האלו, באשר אין הוא מצטמצם רק בדחית הנימוקים התלוים באויר נגד אחידותם ושלימותם של חוקינו, אלא גם מתאמץ להוכיח את הקשר שבין כל אחת מהפרשיות אשר נפסלו מצד המבקרים, ויתבארו להלן בפירושנו. ההתקפות הקשות ביותר הותקפה הקבוצה השניה של חוקי הקרבנות (ויקרא ו – ז) מצד מרקס (עמ' 40 בספר הנ"ל). ע"י חקירתו הגיע למסקנה, כי פרקים ו-ז שבויקרא מורכבים משלושה חלקים שונים ויש להפרידם מויקרא א-ה. הפרשיות בויקרא א-ה הן לדעתו החוק היסודי של הקרבנות, ואילו פרשיות ו-ז מהוות חידושים לחוק זה ומכילות ראשית, חוק ישן בענין חלק הכהנים הקשור בחוק היסודי אשר קיבל את תוקפו בימי דוד ושלמה, ועוד שורה של מצוות שנוספו לאחר מכן על הסוגים השונים של קרבנות "כתב היסוד", ששייכים לתקופה שלאחר שלמה, ולבסוף החוק על החביתין התמידיות שלא נחקק אלא אחר הגלות. בחפצנו לבדוק את תקפות המסקנות האלו, נתחיל בחקירת החוק על דבר מנחת חביתין של הכהן הגדול.

מנחת חביתין של הכהן הגדול (**ו, יב-טז**).

אין להכחיש, שבהסברת החוק על דבר מנחת אהרן ובניו נתקלים אנו בקשיים, אך אין הם בלתי מתישבים.

באשר למלה "ביום" בפסוק יג ("זה קרבן אהרן ובניו אשר יקריבו לה' ביום המשח אותו... והכהן המשיח תחתיו מבניו יעשה אותה חק עולם לה'"), הרי אין בשום פנים טעם לגרוס כאן, כפי שרוצה מרקס (שם עמוד 56): "מיום". ומכל שכן שלא נכונים דבריו כאילו היתה זאת דעתו האמיתית של אבן עזרא, ורק משום זהירות לא הביע אותה בגלוי. ניתן להוכיח שאבן עזרא, באמרו: "ורבים אמרו כי זה בי"ת תחת מי"ם", לא התכוין כלל לתיקון נוסח, מתוך העובדה, כי הוא העיר הערה דומה לפסוק לו בפרק ז: "ביום משחו, מיום, וכן בבשר ובלחם". הלא בודאי אין איש אשר יאמר כי כוונת אבן עזרא היתה להפוך "ביום – בפסוק זה – ל"מיום", ונוסף לזה את "בבשר ובלחם" בפרק ח פסוק לב, ל"מבשר ומלחם". אלא מסתבר יותר, כי אבן עזרא מיחס לב' את הוראת המ'. ראיות לכך אפשר להביא עוד ממקומות דלהלן: יהושע ה יב, שופטים י ח, מלכים ב יד יג, יחזקאל מג יח, ויקרא יד ב (בהשוואה לפסוק כג), במדבר ז: י, פד, (בהשואה לפסוק פח). ובפרק זה, הפסוק האחרון הוא המאלף ביותר להבנת פסוקנו כאן. "ביום המשח אותו" שנאמר בפסוקים י ופד, מתבאר בפסוק פח ביתר דיוק על ידי "אחרי המשח אותו". לכן אין

בשבילנו שום עיכוב לפרש "ביום המשח אותו" שבויקרא ו יג בדומה לזה: אחרי אשר נמשח (וכך מבארים חכמינו בספרא: ביום המשח. מיום שנמשח מביא עשירית האיפה עד עולם. או אינו אומר ביום המשח אותו, ביום שנמשח הביא עשירית האיפה ומפסיק, תלמוד לומר מנחה תמיד. הא מה אני מקיים ביום המשח, מיום שנמשח מביא עשירית האיפה עד עולם. השוה גם קורץ: Der Alttestamantliche Opferkultus, 303).

עד כאן אפשר לנו להסכים לאבן עזרא. אולם משבא אבן עזרא להסביר את "אהרן ובניו" כאילו היה כתוב "אהרן או אחד מבניו תחתיו", רואים אנו - על אף הסכמתם של הרשב"ם בדעת הספרא, ויזל, מלבי"ם (התורה והמצוה, ביאור לספרא), והירש (פירוש לחומש) - הכרח לקבוע, בניגוד לזה, מכיון שבלשון "אהרן ובניו" נקראים תמיד הכהן הגדול והכהנים ההדיוטים, אך לעולם לא הכהן הגדול והבאים תחתיו בשרות. יותר נראית דעת פילון (סוף De sacr), שלפיה הוקרבה המנחה הזאת מדי יום ביומו בשם כל חבר הכהנים. אלא שפילון נמנע מלבאר כי הכנת הקרבן הזה היתה מוטלת דווקא על הכהן הגדול.

קשה יהיה למצוא אטימולוגיה מניחה את הדעת למלה "תפיני" (בפסוק יד) שאין לה חבר (השוה להלן בפירוש על ו יד). אולם, מה שנוגע למשמעות המלה הזאת, הרי אין ספק, כי בזמן בית שני הבינו בה "אפוי למחצה או אפוי במקצת" ונהגו לפי זה, הלכה למעשה. כך מתרגם יוספוס את המלה (קדמוניות ג י ז: πεπηγὸς ὀπτήσει), ועם זה מסכימים בערך ביאורי התנאים (ספרא באותו הפסוק, מנחות נ: βραχείᾳ), אשר שם יש לקרוא לפי ילקוט, רמב"ם, ראב"ד בפירושו לספרא, ונוסח אחר של רש"י, במקום "תאפינה רבה" – "תאפינה רכה"). תכונתו של קרבן, שהוקרב מדי יום ביומו, אי אפשר, איפוא, שהיתה בלתי ידועה ליוספוס, ולתיאורו יש לתת אימון, ביחוד כשדבריו מתאימים למסורת התלמודית. ואין להעלות על הדעת, כי המנחה הזאת הוכנה באופן אחר בזמנו של יוספוס מאשר בזמן הקודם, ובכן פירשו את המלה "תופיני" בימי בית שני בלי ספק כ"אפוי במקצת". יש לשים לב כי יוספוס אינו מזכיר שיש לפתות את המנחה. בדומה לזה סובר ר' שמעון (מנחות עה:), כי רק אותן המנחות האפויות שיש בהן קמיצה, יש בהן פתיתה, אבל לא מנחות הכהנים, שעלו כולן באש. לפי זה הכרח הוא להניח, ש"מנחת פתים" שבפסוק יד זוהי המנחה שנעשית על המחבת שנזכרה בפרק בפסוקים ה – ו. שם צווה "פתות אותה פתים", ומשום כך נקראה המנחה על מחבת בשם "מנחת פתים". (מנחות סג.). אם כן, איפוא, היו "תפיני מנחת פתים" שווים ל"תפיני מנחת חביתים". מנחת מחבת אפויה רכה (עין גם רש"ר הירש במקומו, ומשנה

למלך לרמב"ם, מעשה הקרבנות יג ד). על כל פנים משמעות "תפיני" לפי יוספוס ולפי המסורת העברית היא "אפויה במקצת" (כן גם דעתו של הרמב"ם שם).
לפי זה לא מעטה היא השתוממותנו על מרקס (שם, עמוד 58 ואילך), שלא שם לב לדעות חשובות אלו ומנסח בפזיזות לפי התרגום הסורי במקום "תפיני" - "תפתנה", ברי הוא כי כל המקורות האחרים קראו "תפיני", ולא חשוב כלל אם הבינו את פירוש המלה הזאת או לא. ואם אפילו נניח שלעיניו של המתרגם הסורי היתה הגירסא "תפתנה", הרי לפי כל חוקי הבקורת צריך לבכר את הגירסא הקשה "תפיני" על פני הגירסא האחרת הקלה, ומכל שכן שהתהוותה של הגירסה "תפתנה" שבסורי, הקלה יותר, אפשר היה להסביר כשיבוש שנפל משגרת הלשון של הפסוק לעיל פרק ב פסוק ו. אלא שאין להחליט אפילו בבטחון גמור, כי המתרגם הסורי היה לפניו באמת טקסט כזה, ומתקבל על הדעת יותר, כי התרגום: ἑλικτὰ של השבעים, גרם לתרגומו המשובש. חוץ מזה, אם קוראים "תפתנה", אין להבין בשום אופן את הלשון הנסמכת ל"תפתנה מנחת פתים" - "תקריב ריח ניחח", באם המלים האלו הן תיאור של ההכנה ולא תואר המנחה, הרי לא התפרש מה להקריב ל"ריח ניחח". אין להבין בשום אופן את "תקריב" במובן של קטורת, כפי שסובר מרקס (עמוד 57), על זאת באה פקודה בפסוק הבא במלים "כליל תקטר". אלא המדובר גם כאן הוא – כפי שמסתבר יותר – כמו בפסוק "והקרבתם עולה לריח ניחח" (במדבר כח כז) רק על הקרבת הקרבן, וכל שכן שאין שורת ההגיון נותנת להניח בפסוק ציוי "תקריב" בלי שיוזכר למה הוא מתייחס (השוה דברי הימים א ט לא).
הרי שמצב הטקסט של פרשתנו לא נמצא גרוע כל כך, בכדי שנהיה רשאים להסיק שנתחברה בזמן מאוחר. אמנם, מרקס מעלה עוד נימוקים אחרים להוכחת מוצאו של חוק זה כביכול מזמן שאחרי הגלות (שם, עמוד 172). ובכל זאת הוא סובר (עמוד 177) שכנראה, נזכרת המנחה הזאת כבר בנחמיה י לד "מנחת התמיד"! (אגב, מרקס חוטא באותו החטא כלפי הפסוק הקודם בנחמיה שם, כאשר הוא מחליף את גירסת המסורה "שלישית השקל בשנה", ל"שלישית השקל בשבת", ע"פ הסורי, בעוד הסכום לא סביר, ולפי המשנה שקלים א א, כשהוטב המצב שינו את הסכום למחצית השקל לשנה. ואיך ייתכן שבימי נחמיה היו מסוגלים לתת שלישית השקל בכל שבוע?).
מלבד זאת הוא נצרך להידחק ולומר שהמלה "ביום", שהתהוותה להשערתו בזמן קדום כשיבוש של "מיום", גרמה לעורך כביכול לחשוב בטעות את המנחה שלפנינו לקרבן מילואים, ולהוסיף את "ולמלואים" לתוך הסיום ז לז (עמוד 181). אך אם היינו נסמכים על עדויות רופפות של מעתיקים בלתי מסורתיים, הרי הפסוקים יב – טז שבפרק ו,

נעדרים לגמרי בקודקס האלכסנדרוני של השבעים, וכי יש ללמוד מכאן שהטקסט נכתב אחרי עריכתו של קודקס אלכסנדרינוס? השמטת פסוק מקודקס אלכס' אינו יכול בשום אופן להוכיח את העדרו של אותו פסוק מהקודקס העברי שמלפני המסורת. האם כל הפסוקים לאין ספור שחסרים בקודקס האלכס', נחסרו משום שקודקס אלכס' מחזיק בגירסה אחרת? (לדוגמה נזכיר כאן את הפסוקים בשמות כה, ט, כח. כג – כח. לה, טו - יח, אשר גם הם חסרים בקודקס האלכסנדרוני). ועל אחת כמה וכמה אין לקיים כאן הנחה זו, מפני שלא רק שיתר הקודקסים הידועים של השבעים מתאימים לנוסח העברי, אלא שאפילו פילון, אשר, כפי שידוע, השתמש רק בשבעים, מביא (De sacr II 250). את הפסוקים שלנו. את החסרון בקודקס האלכסנדרוני יש לתלות ברשלנותו של מעתיק אשר במקום καὶ ἐλάλησε κύριος κ.τ.λ. בפסוק יב סבור היה לכתוב אותן המלים מתוך פסוק יז והמשיך מתוך פסוק יח. אולם, אפילו אם נודה שפסוקים אלו היו חסרים בקודקס עברי כל שהוא, מה היה הדבר מלמדנו מלבד שטעות 'הדומות' חלה כבר אצל מעתיק עברי?

אולם, מלבד זה יש בידינו להוכיח, כי הראיה מהקודקס האלכס' מזויפת מתוכה, וכי מתוך הטקסט של הקודקס הנ"ל גופו אפשר להוכיח אמתותה של המסורת שלנו. כי הנה אי אלו פרשיות של חוקי הקרבנות מתחילות בדבורו של ה' אל משה ("וידבר ה'"). ואם נתבונן בחלק הראשון, פרק א – ה, נמצא את הסדר הזה: בראשונה באים החוקים על קרבנות נדבה (עולות, מנחות ושלמים). אחר כך בא דבר ה' מחדש אל משה הכולל את חוקי החטאת (ד א – ה יג). ושוב בא "וידבר ה' וגו'" כדי לצוות את ענין האשם בגלל חטאות נגד ה' (ה, יד – יט). ולבסוף מדבר ה' עוד פעם אל משה ומצוה להביא אשם על חטאים שבין אדם לחברו (ה, כ – כו). בכך מנומקת די צורכה חזרת "וידבר ה'" ארבע פעמים בקבוצה הראשונה. ומהו הסידור שנבחר בקבוצה השניה? ברור, שכאן לא הופרדו הקרבנות של נדבה מהקרבנות של חובה על ידי "וידבר ה' וגו'", שאם כך היה צריך ("וידבר ה'") לבוא בין האשם ובין השלמים (ז יא). אלא כאן בודאי הכלל הוא כדלהלן: לחוק העיקרי ע"ד עולות, מנחות, חטאות, אשמות ושלמים נוספו שתי אפיזודות (אם יורשה לי הביטוי הזה), צו אחד ע"ד מנחת הכהן הגדול (ט, יב – טז), אשר מתאים ביותר לחבירו עם החוק ע"ד המנחה, וצו אחד ע"ד חלב ודם (ז, כב – כז), שיש לו קשר לחוק השלמים. בכל אחד האפיזודות האלו מתחדש דיבור ה' אל משה, וכן חוזר ונמשך אחרי הסטיה הזאת ענין החוק העיקרי במלים "וידבר ה' וגו'". למעלה מכל ספק הוא, שכלל זה נשמר בקבוצה השניה של חוקי הקרבנות. כי רק בדרך זו

ניתן להסביר את נוסחות הפתיחה במקומות כגון ו יב, יז ז, כב כח. לפי ההנחה הזאת מרמזת נוסחת הפתיחה שנמצאת גם בחוק החטאת אשר בקודקס אלכס', בודאות גמורה שבהכרח קדמה לה אפיזודה, אשר רק נשמטה באשמת רשלנותו של המעתיק. אם כן, הרי ההוכחה מתוך הקודקס האלכס' לאיחור הניסוח של ויקרא ו, יב – טז אין בה ממש. מרקס משתמש גם בנימוקים פנימיים המעידים נגד קדמותן של הפרשיות האלו מלפני הגלות. קודם כל נוקט מרקס בעיקר זה: התורה אינה יודעת שם מיוחד לכהן הגדול (שם, עמוד 173). עד תקופת המלכים היה תואר הכהנים הגדולים רק: "הכהן", והחל מזמנו של בעל דברי הימים שיצר את הביטוי "כהן הראש" נעשה הכהן הראשי ל'כהן גדול'. כל הפסוקים הסותרים את זאת מן ההכרח לזייף את ביאורם או לקבוע חיבורם לתקופה שאחרי הגלות. כך יש להבין לדעתו את "הכהן המשיח" בויקרא ד: ג, ה, טז, שהוא אינו מציין את הכהן הגדול, כי אם כל כהן, ואף ההדיוט, וה'הוכחה' לדעתו - משום שלפי שמות כט א כל בני אהרן נמשחו בשמן המשחה! פרשנות שרירותית כזו היא גופה מוציאה על עצמה את פסק דינה. בחוק הקרבנות כולו נקרא הכהן רק בשם "הכהן" ודוקא במקומות אלה, שכל קורא בלתי משוחד מבין כי המדובר בכהן הגדול – שכן בנוגע להקרבת החטאות במקרה של שגיאה, מי מבלעדי הכהן הגדול ישוה בחומרת ובחשיבות קרבנו כשהוא לבדו, לקרבן כל העדה? ועוד, מי מבלעדי הכהן הגדול היה משוח בזמנים המאוחרים? ואיך היה אפשר כי כל כהן הדיוט ייקרא בשם "הכהן המשיח"? כאילו היה כוונת הפסוק להטעות את הקוראים! ומלבד זאת, אף אם נאמר כי כל בני אהרן נמשחו בשמן המשחה, הלא לא נעשה זאת גם בכהנים ההדיוטים של הזמנים המאוחרים. ואיך היה אפשר כי כל כהן הדיוט ייקרא "כהן המשיח"? כנראה מטעמים כאלו הפסוקים האלה נדחו ע"י גייגר (Urschrify עמוד 82) לזמן מאוחר (יעויין בס' "נחלת יהודה" לרפופורט, קרקוב 1868 עמוד קלו. שדוחה את דברי גייגר בהחלט). ומה בענין יהושע כ ו המזכיר את הכהן הגדול? שייך כמובן לזמן שלאחר הגלות! ולאחר שמסלקים בדרך זו את כל הפסוקים ה'מטרידים', מסיקים על סמך ההנחה המוקדמת, שבתורה לא נזכר התואר "הכהן הגדול", את המסקנה, כי החוק ע"ד מנחת הכהן הגדול, (ויקרא ו טו), שבו נמצא התואר לכהן הגדול "הכהן המשיח" – מתייחס לזמן שלאחר הגלות (על יסוד ההנחה הרעועה, כי גם הכהן ההדיוט נקרא בתורה בשם "כהן המשיח" נרשה לנו להעלות בסוגריים את השאלה הזאת: אם ממלא מקומו של אהרן יכול להקרא בשמות כט, ל "הכהן תחתיו מבניו", איזה מידה של הגיון מונעת לקרוא אותו "הכהן המשיח תחתיו ובניו"?). אולם בהסתכלות בלתי משוחדת ניווכח, כי להיפך, החוק

שלנו לא היה יכול להנתן אלא דווקא בימי משה. כשנחקור באילו תקופות השתמשו בכל אחד מארבעת התארים הרגילים של הכהנים הגדולים: "הכהן", "כהן גדול", "כהן הראש", ו"כהן המשיח", נמצא, כי התאר "הכהן" בה"א הידיעה היה השכיח ביותר לציון הכהן הגדול. הוא נמצא פעמים אין ספור בחלקים העתיקים והמאוחרים ביותר של כתבי הקודש. בכל התקופות, גם אם לא כל כך תכופות, השתמשו בשם "כהן גדול", אשר בעצם הוא קיצור השם "הכהן הגדול מאחיו" (השוה ויקרא כא י). אם לא נקח בחשבון את ספרי הנביאים חגי וזכריה, שבהם נקרא באמת הכהן הגדול תמיד "הכהן הגדול", ונתחשב רק עם הספרים ההיסטוריים, נמצא את השם הזה משמש לפני הגלות כמו גם לאחריה (השוה במדבר לה: כה, כח. יהושע כ לו. מלכים-ב יב יא. כב: ד, ח. כג ד. נחמיה ג א, כ: יג כח. דברי הימים-ב לד ט). בזמן מאוחר יותר התחילו, כנראה, להשתמש בשם "כהן הראש" בניגוד ל"כהני המשנה" (מלכים-ב כג ד). הוא נמצא מלבד בספרים שנתחברו אחרי הגלות רק במלכים-ב כה יח ובירמיהו נב כד, שמזה מוכח על כל פנים שגם בתואר זה השתמשו לפני הגלות. שונה היחס בענין התואר "כהן המשיח", אשר לפעמים הוא נזכר בכינוי מלא ("הכהן אשר ימשח אותו" וכדומה: ויקרא טז לב, כא י. במדבר לה כה). תואר זה נמצא בתורת משה לבד, ולא בשום ספר אחר, לא מלפני זמן הגלות ולא מאחריה.

בס' יהושע נזכר התואר 'כהן גדול' בכלל רק לעתים רחוקות, ובספר מלכים אינו נזכר בשום פעם. בתקופת המלכים כינו את המלכים בשם זה (השוה את השירים בשמואל-ב כב נא, כג א, שמיוחסים אליבא דכולי עלמא לדוד המלך). אחרי הגלות לא היה עוד שמן המשחה נמצא בכלל (השוה יומא נב: הוריות יב.), ואי אפשר היה לכהן הגדול להקרא בשם "כהן המשיח". ואם בחוק המנחה של הכהן הגדול נושא זה האחרון את התואר "כהן המשיח", הרי אי אפשר שהחוק הזה נתחדש בתקופת המלכים וכל שכן אחרי הגלות (ואם האסכולה הולהאוזנית, מיחסת למרות כל אלה את חבור הפסוקים שבהם נמצא "כהן המשיח" לזמן קרוב לשנת 444, הרי אנחנו מזכירים מלבד מה שנאמר לעיל עוד את זכריה ד יד, אשר שם נקראו הנשיא והכהן הגדול "שני בני היצהר", מה שמוכיח כי כבר בזמן קודם יותר גם הכהן הגדול וגם הנשיא היו נמשחים בשמן המשחה). ומכיוון שמצב הפולחן הפרוע בתקופת השופטים לא היה נוח כלל לעריכת חוק כזה לכהנים, הרי אפשר לראות רק את זמנו של משה רבנו כתקופת מוצאו של החוק הנזכר (שם עמ' 175).

ועוד, לפי מרקס מתאשרת כביכול הנחתו שהדברים בויקרא ו, יב – טז נתחדשו אחרי הגלות, מתוך הסברה שלפני הגלות לא היתה הכנסתו של הכהן הגדול כה גדולה, ולא איפשרה להטיל מס יומי גדול כזה, מאחר שלכהן הגדול לא היה יתרון בחלק ההכנסה על שאר אחיו הכהנים. ברם, הדבר הזה מופרך על ידי ההיסטוריה. לפי במדבר לא מא, ניתן חלק הגון משלל המלחמה כמתנת ה' לאלעזר בן אהרן. ואם אמנם ניתן לומר שההכנסה הזאת היתה רק זמנית, הרי רואים אנו מתוך ס' שמואל א ב, יג – יז, שבני עלי הכהן הגדול רשאים היו לקחת לעצמם החלק הטוב ביותר מהזבחים. כאן אנחנו מוצאים רק אישור למאמר המסורה העברית שמלמדנו (יומא יד.): "כהן גדול מקריב חלק בראש ונוטל חלק בראש". וחוץ מזה אפשרי מאד, כי הכהן הגדול שבכל זמן היה גדול מאחיו גם בעושר, כפי שמאשרת זאת בהחלט המסורה העברית (יומא יח.). הכבוד הגדול שחלקו בישראל לכהן הגדול יסודו לא בזמן הבית השני, באשר כבר בתורת משה נאמר: "ולפני אלעזר הכהן יעמוד (יהושע) ושאל לו במשפט האורים לפני ה', על פיו יצאו ועל פיו יבאו הוא וכל בני ישראל אתו וכל העדה". עלי הכהן הגדול עמד משך ארבעים שנה בראש הממלכה הישראלית (שמואל א ד, יח) ויהוידע הכהן הגדול הדיח את המלכה עתליה מכסאה והושיב עליו את המלך החוקי יהואש (מלכים ב, יא, ד). לא רק הנהלת המקדש והכספים היתה בידי הכהן הגדול, הוא גם המליך את המלכים ומשח אותם (מלכים א א, לט. מלכים ב, יא, יב). ולנוכח העובדות הללו כמה מוזרה הדעה, כי כבוד הכהנים הגדולים בזמן בית ראשון לא הגיע למדרגה גבוהה ביותר, ורק בזמן בית שני הגיע לכך. אבל כבר בנחמיה י לד, מדובר על מנחת התמיד של הכהן הגדול. ואילו נתחדשה הלכה זו אחרי הגלות, הרי הכרחי הוא שהתחדשותה חלה בראשית זמן הבית השני. אולם, אם הכנסתו של הכהן היתה כה פעוטה אפילו בזמן בית ראשון עד שלא היתה אפשרות להטיל עליו את המס היום יומי, איך היתה אפשרות לקביעתו של חוק זה בזמן השיבה מהגלות, עת אשר רק ישוב קטן ומדולדל נמצא בארץ, שנוסף על כך היה בלתי עצמאי ומחויב לשלם מסים לשליט זר ונתון במצוקה נואשה (נחמיה ט לו)? הרי נוכחנו, איפוא, כי הנימוקים לטובת חיבור מאוחר של החוק בויקרא ו, יב – טז הם הבל, ואדרבה, התואר "הכהן המשיח" מעיד על זמן חבורו בימי משה רבנו. ברם, על ההוכחות החיוביות לעתיקותו המופלגת של החוק הזה אפשר עוד להוסיף הרבה. בדברי הימים (א ט לא) סופר, כי מתתיה, בנו בכורו של שלם הקרחי, בן דורו של פנחס (פסוק יט - כ), היה המפקח על מעשה החביתים. ענין טיבן של "החביתים" אינו מוטל בספק. המלה הזאת נמצאת פעמים רבות מאד במשנה והוראתה בכל פעם המנחה היום

יומית של הכהן הגדול (השוה, למשל, משניות תמיד ג א ומנחות ו ה), ומשום כך נקראו בשם "חביתים", כפי שעולה גם מתרגום השבעים לדברי הימים שם.
ועוד: קרוב לוודאי הוא, כי "מנחת הערב" בס' מלכים ב טז טו (השוה גם תהלים קמא ב) מציינת את המנחה היום יומית של כהן הגדול. ואם מסבירים כך את הביטוי הנ"ל, הרי מציינות המלים "את עולת הבקר ואת מנחת הערב" את הקרבן שהוקרב בבוקר בראשונה ובערב באחרונה בכל יום על המזבח. היתה חובה להקריב בכל יום קודם כל את "עולת הבקר" והקרבן שהוקרב באחרונה היה מנחת הכהן הגדול ("חביתים". השוה יומא לג. ורמב"ם הל' תמידין ו, ה ויא). השעה שבה נגמרו העבודות במקדש, נקראת בשם "עת מנחת ערב" (דניאל ט כא, עזרא ט, ד – ה). וגם "עלות המנחה" (מלכים א יח: כט, לו). שם זה נקרא גם על שעת הקרבת המנחה של בוקר (מלכים ב ג כ). בכל הפסוקים האלה הכוונה היא למנחת הכהן הגדול. ואמנם, אפשר היה להבין שזוהי המנחה שניתווספה לעולה (במדבר כח ה), אולם ביאור זה מתקבל פחות על הדעת, כי רק למנחת כהן גדול אחת, שהיא קרבן אחד לעצמו, שהקרבתו התחילה בבוקר ונסתיימה בערב, יאה השם "מנחת ערב", ולא להוספה של עולה שאף היא נוהגת ערב ובוקר, אשר לה היה מתאים יותר "עולת הבקר ומנחתה" (השווה קואנן Gottesdienst עמ' 170). אולי גם מתכוון הפסוק בבמדבר ד טז אל מנחת הכהן הגדול, כפי שניתן להבין מירו' שבת י ג, לפי גי' הילקוט לבמדבר ד טז. (השוה איוולד Altertümer, מהדורה שניה, עמוד 133, בהערה).
ועוד ראיה לעתיקותו המופלגת של החוק שבויקרא ו, יב – טז: אנחנו מוצאים בביטוי "כליל" כינוי לקרבנו שעלו כולם באש על המזבח. המלה "כליל" משמעה : "כולו" (שמות כח לא, ישעיהו ב יח), ועל כן נאמרו בפעם הראשונה בחוק שלפנינו (פסוק טו) "כליל תקטר", את הכל יקטירו, ותיכף אחר זה בפסוק טז משמשת המלה מונח ("כליל תהיה"), אשר מובנו יוצא ברור מתוך הפסוק הקודם, באשר הוא קיצור מן "כליל מקטרה". "כליל" שבפסוקים אחרים, כגון דברים לג י, שמואל א ז ט, ותהילים נא, כא, שאול מכאן. "כליל" הוא על כל פנים ביטוי עתיק יומין. אצל הצורים והפוניים היתה המלה "כלִל" שגורה במקום "עולה" (השוה דילמאן בויקרא א ג).
התבוננות מדוקדקת תביא אותנו גם לידי מסקנה, כי הפסוקים בויקרא ו יב – טז באים בקשר הדוק לחוק שלפניהם ומהוים חלק בל יינתק של חוקי הקרבנות. סמוך לפני פרשה זו (ו יא) נאמר, כי ה' נתן את כל קרבנות המנחה לכהנים ל"חוק עולם", ביטוי זה יכול לציין רק חוק "לחם תמידי", השוה בראשית מז כב ומשלי ל ח. אותה משמעות יש

לביטוי זה גם בויקרא ז לד, י: יג, טו. אחר כך ניתנה הפקודה, כי החל מיום המילואים של אהרן ובניו, עת חלק להם ה' אותו לחם "חק עולם", יפרישו גם הם בכל יום תמיד תרומה לה', שתהווה לפי פסוק טו "חק עולם לה'". את התרומה יקריב הכהן הגדול בשם כל הכהנים בכל יום ויום (ראה לעיל). ועל ידי הפרשתם זו של "חק עולם לה'", עבור "חק עולם" שקיבלו מה', מודים הכהנים שהם מקבלים מה' רק למען ישיבו לו, ושמוכנים הם, איפוא, לשרתו בתור מורים לעם, לשמש לו דוגמה ומופת חלף המתנות הרבות שה' חלק להם.

ומאחר שבאופן כזה נסמך החוק של מנחת הכהן הגדול לחוקי שאר המנחות. ניתוסף לראשון גם הצו, שכל מנחת כהן כליל תקטר ולא תאכל (בהמשך יתבאר הקשר ההדוק והבלתי נפרד של חוק זה לחוקים הסמוכים לו בפרשה). הצו הזה אי אפשר היה שיחסר בחוק הקרבנות, כשם שהיה הכרח לצוות בתורת החטאת בפסוק כג, איזה קרבן יעלה כליל באש ולא יאכל. זה לא היה מובן מאליו, כפי שמרקס סובר. כי, ראשית, חוק זה חל על המנחה בלבד, ואילו חטאות, אשמות ותודות של כהן לא נאסרו בשום מקום באכילה. אף אם נחליט כעל דבר המובן מאליו, שמנחות אינן נאכלות לכהנים, הרי אין להסיק מזה, שהן עולות באש על גבי המזבח. הלא גם חטאות של הכהן הגדול, של הקהל ושל יום הכפורים אינן נאכלות, ואינן נקרבות אלא נשרפות מחוץ למחנה. ה"נותר" עד יום המחרת או היום השלישי נשרף בחצר המקדש. הרי שאין זה מובן מאליו כלל, שמנחת כהן יש להקטיר כליל על גבי המזבח. ואם כן, אין להשמיט את פסוק טז מתוך פרק ו של חוק הקרבנות, ומאחר שפסוק זה מחובר היטב אל החוק של מנחת הכהן הגדול שלפניו, ומה גם שהביטוי "כליל" בפסוק טז, כפי שכבר פירשנו, אינו יכול להתבאר אלא על ידי "כליל תקטר" שבפסוק טו שקודם לו, הרי יוצא בהכרח, כי על הפרשה ו יב – טו צריך לדון כעל חלק בלתי נפרד מן החוקים הקודמים והקשור בחוק הקרבנות. (ומכאן, כי שלא בצדק חשב קואנן במבוא עמ' 80, כי ויקרא ו, יב-טז, 'הושאל ממקום אחר או נוסף בזמן מאוחר').

החוק על חלקם של הכהנים בקרבנות

לאחר שהחזרנו לפרשת קרבן אהרן הכהן את זכויותיה הקדומות הננו נגשים אל החקירה על דבר חלקם של הכהנים בקרבנות. מרקס (שם, עמוד 80 ו – 164) מוצא בויקרא ו – ז. שני חוקים הסותרים זה את זה. האחד כאילו מזמן מאוחר יותר, ששייך למחבר של ההוספה לויקרא ו – ז, מורכב מן הפסוקים ו כב, ז: ו, לא, לד (בפרק ז לא, יש עוד להוסיף אחרי המלה "החזה" "ושוק התרומה"), והשני צמוד לחוק היסודי הישן

בויקרא א – ה, שאליו נסמכת החתימה ז, לה – לו. את החלקים ה'מקוריים' של החוק לפי השערתו הוא משחזר כך: א) פרק ז פסוקים ח – י, שם יש להוציא, כמובן, את הוא"ו הראשונה. ב) פרק ז פסוק לג, שם יש להוסיף אחר "שוק הימין" את המלה "והחזה". ג) פרק ז, שם יש להוסיף עוד את החלק הראשון של פסוק יט בפרק ו, באופן שאחרי "להם" יתוסף עוד "והכהן המחטא אותה". בתורת החטאת יז – כג יש להשמיט פסוק ואת שלושת המלים האחרונות של פסוק יח לאחד עם פסוק כ, כדוגמת שמות ל כט. כט לז. ההסבר לדעתו: לפי החוק הישן על חלק הכהנים, היתה הזכות לחלקים מן הקרבנות רק לאותו הכהן ששרת בעבודה. אבל החוק הזה נמצא בזמן מאוחר בלתי מעשי, משום שאותו הכהן האחד לא היה יכול לאכול את הכל והרבה בשר היה הולך לאיבוד, ועל כן הותקן השינוי, כי כל זכרי כהונה ישתתפו בסעודת הזבח.

כדי להוכיח – בניגוד להשקפה זו – את שלמות הנוסח שלנו ואת אחידות החוקים שנכללו בו, רוצים אנו קודם כל לחקור, אם באמת יש לפנינו בויקרא ו – ז שני חוקים הסותרים זה את זה על דבר החלקים המגיעים לכהנים מן הקרבנות.

וודאי הוא, כי כבר מלכתחילה יניע כל אחד ראשו בספקנות על ההשערה בדבר שני חוקים סותרים זה את זה. הייתכן, כי שני חוקים מנוגדים זה לזה הוצגו זה על יד זה, ואפילו משולבים זה בזה? כלום עורכי הטקסט של החומש, כביכול, כהנים, מחוקקי דת, לא היו מרגישים בסתירה עד שבאה הביקורת של העת החדשה ביותר וגילתה אותה במבטה החד? באמת לא ייאמן. אולם למעריצי הניתוח הביקרתי של כתבי הקודש יש תשובה מוכנה מראש על שאלה כזו. בכתב העת הפרוטסטנטי של הכנסיה (משנת 1865, גליון 17) מכירים 'פרקליטי האמיתות' של התורה (רנקה, הנגסטנברג, האורניק, קייל ואחרים) בגילוי אחידותה של תכנית הסידור בתורה לפנינו.

מודים הם באחידות העריכה, רק מוסיפים הם לטעון, כי מסדר אחיד אין להביא ראיה מוכרחת גם על אחידות הקונספציה. ובהשתמשנו במשפט זה בנידון דידן, הרי הביקורת תודה, כי העורך חשב את הסתירה כמיושבת. ברם, בפשרה הזאת אין מתחשב בית הדין של המבקרים, הביקורת מבארת לעצמה את הסתירה בדרך הרבה יותר נוחה כביכול, בהניחה כי החיבור נעשה על ידי מחברים שונים. ואם אנו רוצים להוכיח נגד הביקורת את האחידות של החוק שלפנינו, הרי לא יספיק אם ניישב את הסתירה, כביכול, כי אם עלינו יהיה להוכיח עוד, שלא רק שהחוקים אינם סותרים זה את זה, אלא, אדרבה, הם משלימים זה את זה, שאילו היה חלק זה או אחר ניתק מן החוק, היה זה חוק קטוע, ושלפיכך מהוות כל הפקודות חלקים עיקריים של אותו החוק האחיד על דבר החלקים

שמגיעים לכהנים מן הקרבנות. אולם בטרם נביא את ההוכחה החיובית לטובת אחדותו של החוק שלפנינו, נוכיח מקודם, כי הביקורת, שמצד אחד לא פתרה ע"י ההנחה שלה את שאלת הסתירה שגילתה, ומצד אחר נסתבכה עוד בקשיים גדולים, אינה יכולה להתגבר עליהם אפילו בהשערות שרירותיות ביותר.

ראשית כל כופים על פסוק יט בפרק ו כעין מיטת סדום. פסוק זה היה בכוחו לבטל בבת אחת את כל ההשערות על "חוק ישן" ו"חוק חדש" של חלקי הקרבן, שהרי חוק זה שייך לפרק שהוא מאוחר לדעתם ובכל זאת הוא מצווה, שהכהן המכפר יאכל את הקרבן. ובכן מוכרחים, פשוט, לסלק את הכתוב הזה. לעומת זאת מעבירים את שלוש המלים הראשונות שבו: "הכהן המחטא אתה", אל החוק הישן וקובעים אותן באמצע פרק ז, בפסוק ז. כמובן, מכיון שהיו מוכרחים לסלק הצידה את הפסוק הזה ויהי מה, לא ננעלו שערי הראיות להוכיח, שבלאו הכי אין כאן מקומו המתאים. ומאיזה טעם? משום שהצוויים על הנגיעה בקרבן (פסוק כ – כא) הם תוצאות של דרגת קודש קדשים. אשר לפי סוף פסוק יח מיוחס הוא לחטאת, וחוק האכילה בפסוק יט לא היה יכול להפסיק ביניהם. כאילו לא היה גם חוק האכילה בפסוק יט תוצאה של דרגת קודש קדשים! מן השלמים, שאינם קודש קדשים, אוכל כל טהור, אף מי שאינו כהן (ז יט). אין גם ציווי לאכול את הקרבנות האלה בחצר אהל מועד (השוה פרק י פסוק יד ומשנת זבחים ה ז). אולם בעוד שכל הצוויים שבפסוק יט יש לדון עליהם כעל מסקנה מאופי של "קדש קדשים", אי אפשר להגיד את זאת על פסוק כ, כי אם רק על חלקו הראשון, על "כל... יקדש", כבר הקטע שבא סמוך אחריו, "ואשר יזה וגו'", אינו נובע מתוך דרגת הקודש קדשים, כי אינו חל על כל קדשי הקדשים, אלא, כפי שמוסכם אצל כל המבארים, רק על החטאת. ואם כן, הרי לא היה יכול פסוק כ להצמד אל פסוק יח באותה התאמה כמו שזה אפשרי בפסוק יט. וליתר הדגשה יש להוסיף, כי לעיל בחוק המנחה, ו, י - יא בא גם כן חוק על האכילה, אחרי "קדש קדשים הוא", ולהלן בפסוק כב ובפרק ח פסוק ו בא חוק זה קודם לו (אנחנו מזכירים כאן את דעתנו, אשר רק להלן ננמק אותה, כי הצוויים "כל זכר וגו'" הם חוקי אכילה ולא חוקי חלקי הכהנים בקרבנות, ופלא על מרקס שמכנה (שם עמ' 64) את החוקים ו, יט וכב: "חוקי מאכלות", בזמן שאינם אלא חוקים על חלק הכהנים ולא על איסור והיתר מאכלות).

גם לולי כל האמור עד כאן, אי אפשר בשום פנים לוותר על פסוק יט בפרק ט, שכן אם היינו עושים כן, היה חסר אחד החוקים החשובים ביותר בדבר החטאת, היינו החוק, כי אכילתה מותרת רק בחצר אוהל מועד, חוק שניתן גם במנחה ובאשם (ו ט, ח ו). גם

המוצא, להשמיט רק את חציו הראשון של פסוק יט ולהשאיר את חציו השני, חסום בפני הביקורת, כי ראשית, שוב היה מפריד חוק אכילה בין הצו על דרגת קודש הקדשים ובין המסקנות הנובעות ממנו, ושנית מחייב ההגיון, כי הפקודה על מי לאכול את החטאת היתה צריכה להקדים למקום בו היא נאכלת, כמו שמוצאים במנחה ובאשם (ו ט, ז ו). ואף אם היו מעיזים לקבוע את מקומו של חצי פסוק יט האחרון, שעליו אי אפשר לוותר, אחרי חציו הראשון של פסוק כב, גם זה לא ייתכן. שהרי בפסוק כ מצווה: ואשר יזה מדמה (של החטאת) על בגד, תכבס הבגד אשר יזה עליו "במקום קדוש". איזהו המקום הקדוש הזה, לא פורש ואף אינו צריך לפירוש, משום שסמוך לפניו בפסוק יט כבר מבואר הוא בתוספת הביאור "בחצר אהל מועד". ואילו היו רוצים לקבוע את מקומו של חציו האחרון של פסוק יט אחרי חציו הראשון של פסוק כב, הרי היה מתמיה ובלתי מובן, מפני מה בא בפסוק כ הביטוי "במקום קדש" בלי כל ביאור, ואחרי שני פסוקים מצא לנחוץ להוסיף לאותו ביטוי את תוספת הביאור "בחצר אהל מועד"?

הנה כי כן מוכח די ברור כי את פסוק יט בפרק ו אין להזיז ממקומו. ואם מוצאים סתירה בין החוק בפסוק יט, האומר כי הכהן המחטא יאכל את החטאת, ובין החוק האחר בפסוק כב, שבו נאמר כי כל זכר בכהנים יאכל אותה, הרי על מתנגדינו לבקש פתרון אתנו יחד.

אנחנו מציעים לבאר את החלק הראשון של פסוק יט, כאומר כי על הכהן המחטא לאכול ממנה. ולעומת זאת את פסוק כב כאומר כי כל זכר בכהנים יוכל לאכול ממנה. כך יוטל בפסוק יט על הכהנים שבשרות החובה לקחת חבל באכילת הקרבן. וכך מוכיח משה רבנו בפרק י פסוק יז ברוגזו על בני אהרן: "מדוע לא אכלתם את החטאת במקום הקדש כי קדש קדשים היא ואתה נתן לכם לשאת את עון העדה"? ברור, כי כאן כיוון משה רבנו אל פסוק יט בפרק ו. אהרן ובניו הינם כאן הכהנים המחטאים (השוה ט טו, אל ט ט, אנו הולכים כאן לפי פשוטו של מקרא, קודם לדרשות). המלים "במקום הקדש" שבשאלת משה (י יז) מקבילות ל"במקום קדש" שבחוק ו יט. החוק הזה ניתן כתוצאה מדרגת קודש הקדשים של הקרבן. כמו כן מסתמכת שאלתו של משה (י יז) על הפסוק "כי קדש קדשים הוא". והפסוק שלאחריו (י יח) מוסב שוב אל החוק ו כג. הרי רואים אנו כאן, כי בפרק ו יט מוטלת אכילת החטאת כחובה על הכהנים שבשרות (גם בתלמוד, יבמות מ. נאמר כי קודם לכל, חובת הכהן שבשרות להשתתף באכילת זבח). לעומת זאת נותן פרק ו פסוק כב רשות לכל הכהנים, אבל לזכרים בלבד, לאכול את החטאת, כמו שבפרק ז פסוק יט, ניתן רשות לכל טהור לאכול מבשר השלמים.

אבל בענין זה נדבר להלן ביתר אריכות. לעת עתה מספיק לנו, שהעמדנו את פסוק יט שבפרק ו על חזקתו וערערנו את כל הבנין הרעוע של הביקורת בענין "חוק ישן" ו"חוק מאוחר" בתורת חלקי הכהנים.

אבל גם עיקר ההשערה הנזכרת, נדחית על ידי שני פסוקים מפורשים נוספים. הפסוק האחד הוא זה שבפרק ז יד, שהוא, כביכול, המאוחר יותר. את הפסוק הזה אי אפשר להזיז למקום אחר, כי רק כאן בהמשכו אפשר להבינו, ואילו במקום אחר לא היה לו הסבר. והנה שם בחוק, שהוא כביכול, המאוחר, נמצא הדין כי התרומה מלחמי התודה לא תחולק בין כל הכהנים, אלא תינתן לאותו כהן אשר יזרוק את דם השלמים. ואם מרקס מחליט (שם עמוד 171 ואילך), שהלחם לא היה קרבן לה' אלא מתנה לכהן, שלובשת כאן צורה של קרבן חובה, הרי נתעלמו ממנו הדברים בשמות כט, כב – כה ובויקרא ח, כה – כח, שלפיהם אותו הלחם הנוסף הוקטר על המזבח בשעת הקרבת קרבן המילואים של אהרן. אבל אם גם נודה, כי רק כאן לובש הוא צורה של קרבן, הרי לפי החוק החדש, כביכול, היה צריך הקרבן הזה להתחלק בין כל הכהנים. הפסוק השני נמצא בחוק היסודי העתיק יותר, כביכול. בפרק ב פסוקים ג, י, כתוב: והנותרת מן המנחה לאהרן ולבניו. וזה נוהג לא רק במנחת סולת (פסוק ג) אלא גם במנחת מאפה (פסוק י), והרי לפי חוק חלקי הכהנים היותר עתיק, כביכול, הנסמך אל החוק היסודי (ז ט), היא שייכת לכהן המקריב.

לו שמו לב המבקרים לכך שאף לשיטתם קיימת עדיין סתירה בין פסוק ז בפרק ב לפסוק ט בפרק ז, כי אז היו נאלצים לקבל קודם כל את ישובה לפי פירושו של אבן עזרא. כך הוא מעיר לפסוק ג בפרק ב: "לאהרן ולבניו ולכל הכהנים בשוה", ושם בפסוק י הוא מעיר שוב: "לאהרן ולבניו, אחריו, והטעם לכהן המקריב" (ראם גם ויזל לויקרא ב י). לפי דעת אבן עזרא משמעות הביטוי "לאהרן ולבניו" היא בדרך כלל, כי הקרבן שייך לכהנים. אך אין הביטוי הזה מכריע כלל, אם לחלקו בין כולם או אם יהיה שייך תמיד לכהן שבשרות. כך אומר מפרש קדמון, ומה סוברת הבקורת החדשה בענין זה? בפסוק לא שבפרק ז נאמר: החזה "לאהרן ולבניו". הביטוי הזה ישמש כאילו התאמה ל"כל זכר בכהנים" שבפסוק ו ושבפסוק כג בפרק ו, והכרעה, שפסוק ז, לא קשור אל החוק "המאוחר" בדבר "חלק הכהנים" (מרקס, שם עמוד 83). ועתה פסוק י בפרק ב מה יהא עליו?

כדי לקיים את ההנחה על דבר מקור ישן ומקור חדש לחוק של חלקי הכהנים נוהגים המבקרים בפסוקים כט – לג שבפרק ז בשרירות ללא גבול. טוענים הם כי בפסוק לא

נשמט כביכול "ושוק התרומה", ובכל אחד מן הפסוקים לב – לג נשמט שוב "והחזה". השערה זו, לא זו בלבד שאין לה כל יסוד, אלא היא אף בלתי אפשרית מטעמים דלהלן: ראשית, אין פסוק ל מדבר כי אם על החלב ועל החזה. פסוק לא מצווה מה לעשות באלה, את החלב יקטירו, וכנגד זה שייך החזה לכהנים. לפי זה לא היה יכול "ושוק התרומה" להמצא בפסוק לא, מאחר שבו עדיין לא דובר ועדיין לא נאמר כי השוק יהיה תרומה. שנית, לא היה יכול להאמר בפסוק לב: "את השוק הימין ואת החזה תתנו לכהן תרומה", מאחר שהחזה נקרא תמיד "תנופה" ובשם מקום אינו נקרא "תרומה" (השוה שמות כט כז. ויקרא ז לד, י: יד – טו, במדבר יח יח). שלישית, ברור, כי הציוויים על דבר השלמים בויקרא ז כח - לד קשורים קשר הדוק בציויים ע"ד המילואים בשמות כט, כב - כח, מה שמוכח עוד ע"י החתימה בויקרא ז לז, המאחדת את המילואים עם השלמים, אך במילואים דין החזה ודין השוק הם שונים (השוה שמות כט, כב - כו). ואם כן יש לדון שגם בויקרא ז, כח – לד, יהיו חזה ושוק שונים זה מזה (עיין על זה להלן באריכות). אי אפשר להאמין למראה עינינו בקראנו אצל מרקס (שם עמוד 84), שאמיתת ההערה, כי פרשה ז, לב - לג היא המשך ישר לו יט, ולז ז - י, מוכחת ע"י הדברים בויקרא י יד, שלפיהם הכהנים ובני משפחותיהם יאכלו את החזה והשוק. החוק הזה מתיחס אל החוק העתיק ע"ד חלק הכהנים, וצירוף המשפחות למנה הקטנה של בשר מוכיח כי רק הכהן המקריב קיבל את הבשר. אכן, ההוכחה הזאת היא תמוהה ביותר! בפסוק יב - טו שבפרק י אומר משה אל אהרן ואל בניו אלעזר ואיתמר, שרק הם יאכלו את המנחה במקום קדוש. ואת החזה והשוק של השלמים יאכלו יחד עם בני משפחתם במקום קדוש. זה מוסב בהכרח על תורת חלק הכהנים העתיקה יותר, אשר לפיה שייך הבשר לכהן לבדו. לפי החוק המאוחר יותר היו באים במקום בני המשפחה הכהנים האחרים לאכול את הבשר. ומי הם בעצם הכהנים, מלבד אהרן ואלעזר ואיתמר, אשר צריך היה באותו זמן לצרף אותם אל סעודת הבשר? וכי לא יוצא ברור מפרשה זאת, כי לפי החוק המנחה שהיא קודש קדשים נאכלת רק לזכרי כהונה, ואילו השלמים שהם קדשים קלים נאכלים לכל בני המשפחה, מה שגם הפסוקים במדבר יח, ט - יג מלמדים במפורש? ולבסוף: מפני מה רואים את הדברים בפרק ז פסוק לא בגלל הצווי שהחזרה יותן לאהרן ולבניו, כחלק יסודי מן החוק המאוחר, ואילו הדברים בפרק י פסוק יד יהיו שייכים לחוק העתיק, אף על פי שמיד בפסוק טו שלאחריו כתוב "והיה לך ולבניך אתך?!

חוץ מכל זה הרי איש לא היה צריך להעלות על הדעת, שהמצוה (ו כב, ז ו), אשר לפיה כל זכרי כהונה מותרים לאכול חטאת ואשם, מתכוונת לקבוע חוק בדבר חלק הכהנים

השונה בכך מהחוק בז, ז - י, שנותן את כל הקרבנות לכל זכרי כהונה ולא לכהני השרות בלבד. אילו היה ניתן פעם חוק קרבן כזה או לכל הפחות היו שואפים לעשות כזאת, הלא צריך היה לבצעו בעקביות בכל הקרבנות. אך משום מה אין חוק כזה בעולה? בפרשה ז פסוק ח מצווה רק שעור העולה שייך לכהן המקריב, ולא נמצא חוק יותר מאוחר שיהא מצווה לחלק העורות במדה שוה לכל הכהנים. יאמרו, כי לגבי העולה לא היה החוק העתיק בלתי מעשי, כי את העור היה אפשר לשמור, והמחוקק המאוחר לא מצא סיבה לשנות את החוק העתיק. אבל מדוע עוברת תורת העולה (ו, א – ו) בשתיקה גמורה על חוק חלקי הכהנים? הלא גם במנחה לא בא שינוי בחוק שהוא, כביכול, עתיק יותר (ז י), ובכל זאת מצווה ב"תורת המנחה" כי כל זכר מבני הכהנים יאכל את המנחה.

דבר זה מעיד ברור, שלא ב"תורת המנחה" ואף לא ב"תורת החטאת" מדובר על חוק חלקי הכהנים, כשם שלא נזכר ב"תורת העולה" דבר מחוק חלקי הכהנים. כשם שהדין כי כל טהור מותרים באכילת קודש קדשים אינו חוק חלקי הכהנים, כשם שהדין כל כל טהור יאכל בשר שלמים (ז יט) אינו מכוון לתת לכל טהור בישראל חלק בכל השלמים. בשני הצוויים יש לנו עסק רק בדיני מאכלים, שנשנים גם בהזדמנויות אחרות. יגיע הקרבן למי שיגיע, על כל פנים המנחה, החטאת והאשם שהם קודש קדשים נאכלים רק לזכרי כהונה (ו: יא, יב. ז ו, י: יב – יג, במדבר יח: ט - י), וכנגדם קדשים קלים, תרומות, ביכורים ובכורות נאכלים גם לנשיהם ולעבדיהם (ויקרא ז יט, י יד, כב: יא, יג. במדבר יח: יא, יג). כמובן, חסר בעולה חוק מאכל כזה, שהרי מקרבן עולה לא היה נאכל כלום. ובהתאם לחוק זה, כתוב תמיד גם בויקרא ו: יא, יט. ז ו הביטוי "יאכלנו", ולא לו יהיה" או "לחוק עולם", כמו שנמצא בפרק ז, ז – י. יד לד. זאת ועוד: בשני המקומות ו: יא, כב מקביל בכל פעם להיתר האכילה האיסור שבא סמוך אחריו, אשר לפיו אותו הקרבן לא ייאכל במקרים אחדים, פרק ו פסוקים טז וכג.

הרי מוכח כל צרכו, כי בויקרא ו - ז אין לפנינו שני חוקי חלקי הכהנים כי אם רק אחד. החוק הזה מורכב מהפסוקים: פרק ז פסוקים ז - י, יד, לא (סיפא) – לד, ולהם שייכת החתימה פסוקים לה - לו, שהם אמנם מוסבים רק על החלקים שנזכרים בפסוקים לא (סיפא) - לד, אך לא על כל מנות הכהנים. במשפטנו זה נתכוונו, כמובן, לחלוק על הדעה, שרוצה לעשות את חוק חלקי הכהנים לנספח של הקבוצה הראשונה בפרקים א – ה. שכן אם החתימה מתיחסת רק על ז, לא (סיפא) - לד, הרי לא היה חוק חלק הכהנים מעולם פרק קושר, כי אם החלק האחרון ז, לא (סיפא) - לד היה לפחות נפרד מיתר החלקים, ואי אפשר היה לו לחוק להתקשר עם הפרקים א - ה.

ועתה עלינו עוד להוכיח את זאת, כי את פרטי החוק של חלקי הכהנים אין להזיז מן המקום שהם נמצאים בו כעת כדי לקבעם במקום אחר. לאחר שהוברר שנמצא רק חוק 'חלק הכהנים' אחד, לא נשאר מכל הנימוקים המדומים לטובת השמטת החוק של חלקי הכהנים, רק הנימוק האחד שנלקח מן החתימה: "על יסוד החתימה ז, לה – לו יש הכרח לחשוב, כי היא היתה שייכת אל חוק שלם בדבר חלקי הכהנים מכל הקרבנות" (דברי מרקס, שם עמוד 82. אגב, אף אם נודה, כי החתימה מוסבה על כל חוקי חלקי הכהנים, גם אז אין עדיין להסיק מזה כי החוקים הנזכרים באחרונה היו בהכרח מאוחדים במקום אחד. אפשר שחתימה אחת תהא שייכת להרבה חוקים, הנפרדים זה מזה על ידי פרקים אחרים, כפי שיוכח להלן כי החתימה ויקרא ז, לז - לח שייכת גם לפרק כט בשמות, שמנותק אמנם על ידי כמה פרקים מחוקי הקרבנות האחרים. השוה גם לעיל).

אך עוד מעט ונראה, כי החתימה ויקרא ז, לה - לו אי אפשר לה להיות קשורה אלא לפסוקים לא (סיפא) - לד בלבד. כאן יש בידנו רק הברירה האחת: או להניח, כי "משחת אחרן וגו'" משמעה כל חלקי הכהנים, או שהיא כוללת רק את החלקים שנזכרו סמוך לפני כן. אולם שאין החתימה מוסבה על כל חלקי הכהנים בקרבנות דבר זה יוצא קודם כל מתוך המלים: "לתת להם... מאת בני ישראל" (פסוק לו). המלים הללו אי אפשר שיהיה להן קשר לקרבנות קודש קדשים אלא לקדשים קלים. רק בקרבנות אלה הנזכרים לאחרונה מצוה הכתוב לבני ישראל לתת לכהנים את חלקם בתורת תנופה או תרומה (השוה שמות כט כח. ויקרא ז: יד, ל, לב), משום שכל יתר חלקי הבשר שייכים לבעלים, כי על כן נקראים החלקים שנותנים לכהן מן השלמים בס' במדבר יח יא בשם "מתנה". ויותר מכך: אף אותם חלקי השלמים שמקטירים לה' אינם מורמים על ידי הכהן אלא על ידי הבעלים (השוה ויקרא ג: ג, ט, יד, אשר שם מוסב "והקריב" בהכרח אל המקריב. השוה ויזל, שם ובפסוקים ז, כט – ל). לכן, באותה מידה שמתאים, איפוא, לומר על חלקי הכהנים בשלמים "לתת להם מאת בני ישראל", כך לא היה יאה אותו הביטוי על העולות, המנחות, החטאות, והאשמות. הללו נמסרים מיד בשעת הבאתן לכהן, ומכאן ואילך אין לבעלים שום זכות עליהן. ה"אזכרה" של המנחה הורמה על ידי הכהן (מרקס, החולק על זה שם עמוד 53, נעלם ממנו פרק ב פסוק ט, השוה להלן). וכן הורמו החלבים של החטאות והאשמות על ידי הכהן (השוה ד: ח יט, ז ג). ולכן לא נמצא בשום מקום חוק שהבעלים צריכים לתת לכהנים את עור העולה, את המנחה או את בשר החטאת והאשם, ונאמר רק שהחלקים האלה שייכים לכהנים. המקריב מביא את קרבנו לה' וה'

נותן את החלקים לכהנים (השוה במדבר יח ט). ואם בחתימה (ז לו) נאמר, כי החלקים ניתנים לכהנים מאת בני ישראל, הרי אין זה עשוי להיות מכוון רק אל השלמים.
עוד ביטוי אחר יש, שגם הוא מונע מאיתנו להסב את החתימה ז, לה - לו אל כל חוקי חלקי הכהנים, והוא: "מאשי ה'". ביטוי זה לא בא מעולם לגבי חלקי הכהנים מהחטאות והאשמות כי אם אצל חוקי המנחות והשלמים בלבד (השוה ב: ג, י. ו: י, יא, כב. ז: ו, ל). חלקים אלה של הכהנים שנזכרו באחרונה יכולים להקרא בצדק "חלק אשי ה'", משום שבעיקר נועדו הקרבנות לאש המזבח וה' זיכה את הכהנים בהם. וראיה לכך היא, כי באותם המקרים שבהם אי אפשר שהחלקים האלה יינתנו לכהנים, הם מוקטרים באמת על גבי המזבח (השוה ו, טז. ח, כה – כח). ענין אחר הוא חלקי הכהנים בחטאות ואשמות. קרבנות אלה נועדו מעיקרא לאכילה לכהנים, כדי לשאת את עוון המקריב (השוה ו: יט, כ, יז), ולעולם אינם עשויים להיות אשי ה'. במקרים שכהנים לא יאכלו את בשר החטאת, יישרף מחוץ למחנה (השוה ד: יב, כא. ח יז ועוד). הרי אי אפשר, איפוא, שייאמר על בשר החטאת והאשם: "זאת משחת אהרן ומשחת בניו מאשי ה'", והחתימה ז, לה - לו מוסבה בהכרח אל בשר השלמים הנזכר סמוך קודם לכן.
עם הערה זו נופל גם הנימוק השני הלקוח גם הוא מהחתימה (הנ"ל), ששימשה הוכחה, כביכול, לאחידותו של חוק חלקי הכהנים עם הקבוצה הראשונה של חוקת הקרבנות א – ה. מרקס סבור (שם עמ' 179), כי לפי החתימה ניתן חוק חלקי הכהנים באותו יום שבו נחנכו הכהנים: "חוק היסוד" ניתן גם הוא אחרי הקמת אוהל מועד, ואם כן הרי שני החוקים ניתנו בזמן אחד. הערה זו נשענת על ביאור מוטעה של הפסוק ז לו, שלפיו קביעת זמן "ביום משחו אתם" מוסבה על "אשר צוה ה'" ואם כן הרי חוק החלקים ניתן אך ביום החינוך. הביאור הזה מוטעה הוא, אף על פי שהיה יכול להסתייע בדברי הרמב"ן ומנדלסון כעדים. סדר המלים דורש בהחלט לקשור את "ביום משחו אתם" עם "לתת להם" (השוה לעיל, וכך נתפרש גם בבמדבר רבה פי"ד). ולפי זה לא ניתן חוק החלקים דוקא ביום החינוך. וזה מוכח בהכרח מתוך ההוכחות, שלפיהן מדברת החתימה ז: לה - לו רק על חלקי השלמים. לתת את החלק הזה לכהן ציוה ה' זמן רב קודם לכן על הר סיני (השוה שמות כט, כז - כח), והכרח הוא לקשור את "ביום משחו אתם" אל "לתת להם".
ואחרי שהראינו, שאין שום סיבה שתכריחנו לסדר את חוק חלקי הכהנים כהמשך לחוקים שבויקרא פרקים א - ה או בכלל באופן שונה מכפי שהוא נמצא עתה לפנינו, נביא ראיה לכך, שאי אפשר כלל לחבר את החוק הזה עם ויקרא א - ה או לשנות במה

שהוא את סדר הפרקים שלו. כפי שהסברנו לעיל, מוכיחה למדי העובדה, שאותו החלק של חוק מתנות הכהנים, אשר דורש לתת את החזה והשוק של השלמים לכהנים (ז, לא (סיפא) – לד), מסתיים בחתימה, שהחלק הזה של החוק צריך להיות נפרד מהחלקים האחרים. אמנם, עוד טעון ביאור, מה טעם צריך היה לקשור דווקא לחלק זה של החוק חתימה מיוחדת. הטעם הוא מפני שהחזה והשוק של השלמים מצטיינים במיוחד משאר חלקי הכהנים. רק אותם ציוה ה' (שמות כט, כז – כח) לקדש ביום המשח אהרן ובניו ולהכריז עליהם חגיגית כעל מתנות בני ישראל לכהנים לחוק-עולם. והצטיינות מיוחדת זאת מוטעמת באמת גם בחתימה בויקרא ז, לה – לו: "זאת משחת אהרן ומשחת בניו מאשי ה' ביום הקריב אתם לכהן לה' אשר צוה ה' לתת להם ביום משחו אתם מאת בני ישראל חקת עולם לדרתם".

אולם, מלבד מה שאמור עד כאן, אין שום אפשרות לדון על חוק חלקי הכהנים כאילו היה נספח אל ויקרא א – ה, וזאת מטעמים אלו: ראשית, אילו היה כך, לא היה יכול פרק ז פסוק ז לדבר על חלק הכהן מן האשם, שהרי באותו ה"חוק היסודי" כפי שמכנים אותו, לא דובר עדיין באשם על חלק המזבח בו ואפשר היה להבין את החוק "הכהן אשר יכפר בו לא יהיה" (כלומר האשם), שלמזבח אין שום חלק בו. שנית, לא היו המלים "כחטאת כאשם תורה אחת להם" (ז ז) מובנות היטב, כי מה היו באות ללמדנו, האם זאת, כי האשם הוא כחטאת? הרי עדיין לא היינו יודעים על חוק הכהנים בחטאת גופה כשם שלא היינו יודעים זאת בנוגע לאשם? אך אם נשאיר את הפסוק על מקומו בלי להטרידו, עתה הוא ברור ומובן: הוא מוסב אל החוק הקודם לו בפרק ו פסוק יט, שמלמד אותנו באופן עקיף, שהחטאת שייכת לכהן המכפר. שלישית: חוק החלקים אחרי ויקרא א – ה לא היה יכול לדבר על לחמי תודה, מכיון שבחלק זה של חוק הקרבנות אין הללו נזכרים כלל, ולכן לא ניתן היה להבין את הפסוק ז יד. רביעית: בהתקשרו עם א – ה היה בלתי מובן החוק לתת את החזה והשוק מהשלמים לכהן, שהרי בחזה היה צריך לעשות קודם את התנופה אשר עליה לא דובר מקודם כלל. ואי אפשר להניח, כי מצות התנופה לא ניתנה כל עיקר בחוק החלקים הישן, כביכול, כיון שהחזה נקרא כבר בחוקים העתיקים ביותר "חזה התנופה" (השוה שמות כט כט, ויקרא י, יד - טו).

במידה שנתקלים בקשיים כשמזיזים את חוק חלקי הכהנים ממקומו וקושרים אותו לחוקים שבויקרא א - ה, בה במידה קל ופשוט לבאר אותו לפי צורתו ותוכנו כשמניחים אותו על מקומו בלי לגעת בו. כפי שכבר העירונו לעיל מדובר בקבוצה שניה של חוק הקרבנות, ויקרא ו - ז, קודם כל על "קדשי קדשים" (ו א - ז י), ואחריהם באים החוקים על

"קדשים קלים" (ז, יא - לו). ולאחר שבז ו מסתיימת המערכה הראשונה של הקרבנות, נספח לסוג זה עוד חוק חלקי הכהנים. תחילה מדובר על קרבן אשם שהוזכר לעיל באחרונה (ז ז) וזה הועמד במדרגה אחת עם החטאת, אשר על חלק הכהן שלה ניתן כבר הצו לעיל (ו יט). ואחר כך בא החוק על קדשים קלים, על התודה ושאר השלמים (ז, יא – כא). ושם נקבע חלק הכהן בלחמי התודה (ז יד). על החלק בבשר השלמים יש לדבר בפרק מיוחד (ז, כח – לח). בחלקים אלה חייב הכהן ביחד עם המקריב לעשות עבודה מיוחדת, את התנופה (השוה ט כא וי טו, אשר מהם יוצא כי לא רק החזה הונף אלא גם השוק). אשר על כן ניתן חוק מיוחד בענין חלק זה של הכהן, שאפילו חתימה מיוחדת מוקדשת לו (ז, לה – לו. עיין לעיל). החוק הזה לא נועד לכהנים אלא לבני ישראל, כי המצוות שנכללו בו צריכות להיעשות על ידי המקריב.

(אמנם קורץ Alttestament Licher Opferkultus עמ' 227 ואילך מחליט – בניגוד לדעת חכמי התלמוד – כי מעשה התנופה, כפי שהוא נמצא בשמות כט כד ובויקרא ח כז, היה דבר מיוחד במינו, ונוהג רק בקרבן המילואים, ואילו בשאר השלמים רק הכהן עשה את התנופה מכיון שלבעלים לא היתה עוד זכות בבהמה. אבל לא דק קורץ היטב בויקרא ז כח ואילך. כאן ניתן הצו למקריב שידיו תביאנה את חלקי הקרבן (פסוק כט) ושיתן לכהן את חלקו (פסוק לב), מה שמוכיח שהבעלים לא איבדו את זכותם בבהמה. ועוד: חוק התנופה אינו פונה אל הכהנים, בדומה לחוקים הקודמים (ו: ב, יח), אלא אל בני ישראל, מה שמאשר גם כן את השקפת התלמוד, כי המקריב אוחז את הנתחים בידיו בשעת התנופה, ומשתמע גם מהמצוה "ידיו תביאנה" שבפסוק ל).

לאחר שהוברר, כי ההנחה שלפיה נכללים בויקרא ו – ז שני חוקים מנוגדים בדבר חלקי הכהנים, אין לה שחר בהחלט, ואדרבה, הכל נמצא בהתאמה גמורה לחוק חלק הכהנים האחיד, ועוד, שגם אי אפשר לאחד את חוק חלק הכהנים היחידי הזה עם ויקרא א – ה בתורת נספח, כי אם, אדרבה הוא מבואר יפה במקום זה שהוא נמצא בו עתה והוא הוא גם המקום הראוי לו ביותר. הננו יכולים להחליט בבטחון גמור, שפרקי חוק חלק הכהנים לא נמצאו מעולם במקום אחר מלבד במקום אשר הם נמצאים בו בימינו, ועוד, שהצורה שבה הם נמצאים לפנינו היא היא המקורית, ולבסוף, שביחד עם ויקרא ו – ז מהווים הם קבוצה של חוקים אחידה שאי אפשר לחלקה, חוקים שעשויים להנתן אך ורק על ידי מחוקק אחד (כל הדברים האמורים יפים גם נגד דבריו של קואנן (מבוא, עמוד 80) על ויקרא ז, ח – י).

תורת הקרבנות בויקרא ו – ז

נחקור נא עתה בפרקים האחרים של אותה קבוצת חוקים בויקרא ו - ז המכונים ע"י המבקרים בשם חידושים, כדי להוכיח מצד אחד את עתיקותם ומצד אחר את חשיבותם ומקוריותם של החוקים הכלולים בהם.

מרקס השתדל להוכיח, שויקרא ו - ז הם מזמן הרבה יותר מאוחר מאשר הקבוצה הראשונה של חוקי הקרבנות, ויקרא א – ה, ושהופיעו אך בזמן שאחרי שלמה המלך. ועוד, ששם על פי רוב יש רק חזרה על מצוות ישנות שהוזכרו במקומות אחרים. לאחר שכבר הצלחנו להוכיח כי חוק מנחת הכהן הגדול וכן החוק על חקי הכהנים הם חוליות חשובות בפרשה שלנו, הלא בעצם כבר מצאנו בהם די חידושים ודברים מקוריים. ואם גם בדרך אגב נזכרים שנית הרבה חוקים, יש לשים לב שגם בפרקים אחרים מזכירה חוקת התורה בצד חוקים חדשים גם חוקים ישנים. כך למשל נזכרים בבמדבר כח בצד החוקים החדשים בדבר קרבנות המועדים גם רוב חוקי המועדים מתוך ויקרא כג. על מידה זו של התורה עמד כבר אחד מזקני חכמינו (רבי ישמעאל בסוטה ג. ועוד) שקבע את הכלל, כי "כל פרשה שנאמרה ונשנית לא נשנית אלא בשביל דבר שנתחדש בה". אך נמצא כי מלבד שני החוקים הנ"ל ישנם עוד חידושים ועניינים חשובים בפרקים שלנו.

כבר בתחלת דברי החוק שלפנינו בתורת העולה, מוצע על ידי מרקס (שם עמ' 46) "תיקון" והוא: לקרוא בפרק ו פסוק ב הַמּוּקָדָה (אשר נשרף) במקום "על מוקדה", נוסחא אשר כנראה נגררו אחריה התרגום הסורי ואונקלוס. מלבד זה, יש לה סמך בעובדה, שהביטוי "מוקדה" לא נמצא חוץ מבפסוק זה, ומונח כזה היה מקום להשתמש בו במובן "מקום שרפה" גם בויקרא א, ז - ט. אמנם האמת היא שמעולם לא שימש הפועל "יקד" במובן הצתת אש בקרבן. חוץ מזה: אין לתרגם "מוקדה" בפסוק זה "מקום השרפה", אף על פי שרוב המתרגמים והמבארים סוברים כך. אל נכון כיוונו כבר השבעים שמתרגמים "על מוקדה": ἐπὶ τῆς καύσεως αὐτῆς (SC. ὁλοκαυτώσεως). הם סברו, איפוא, שהה"א במלה מוקדה היא כינוי השייכות, ולפי זה עיקרה 'מוקד', ומובנה: שרפה, הדלקה (השוה ישעיה לג יד, תהלים קב ד. המקום במקדש שבו יקדה אש תמיד נקרא "בית המוקד", השוה משנת תמיד א א ושבת א יא). ומה שלפי המסורה אין מפיק בה"א, אינו סותר את ההנחה הזאת, משום שלעתים תכופות נכתבת הסופית כגון 'דָה' בלי מפיק (השוה שמות ט יח, ויקרא יג ד, במדבר טו לא, לב מב וגם איוולד Lehrb 249 b) ולהפך. יש להביא סמך לביאור זה מתוך סימן הרפה שבהוצאות המדויקות ביותר של היידנהים, שמרמז לפי איוולד, שם (21f3) שה"א זו נחשבת לכינוי שהוקל. לכן חושבים גם הרד"ק (מכלול, הוצ' ליק, עמ' כז), רלב"ג, בן מלך, לונזנו, נורצי (מנחת שי),

ואחרים את הה"א שלפנינו לאות הכינוי. וגם התלמוד זבחים פג: תפס את המלה הזאת, לפי פירש"י (שם ד"ה ההוא לאהדורי), במובן זה. הרי שחוץ מן השבעים חשבו רוב המפרשים העברים את האות ה כאן לאות הכינוי. וביאור זה הינו הכרחי גם מטעם זה, שאם לא כן, היתה המלה צריכה להיות מנוקדת מוּקְדָה (כמו מועצה מן יעץ) והיה צריך להקדים לה את ה"א הידיעה. ועוד, בפסוק שלפנינו יש להבין במלה "העלה" השניה בינוני פועל מן "עלה" (כפי שכבר נדפס בתרגומים שונים), ולתפוס את המלה "בו" לפי הרשב"ם כמתכוונת לקביעת הזמן ומוסבה על הלילה (כמו"כ אפשר היה להסב את "בו" גם אל "מוקד"). ולפי זה יש לתרגם את פסוק ב כך: "צו את אהרן ואת בניו לאמור, זאת תורת העולה, היא (אותה) העולה (השוה שמות ו, כז. במדבר, ז, ב) שעולה על מקום השרפה שלה (האש שהוצתה בשבילה) כל הלילה עד הבוקר (השוה פירש"י לפסוק זה. אפשר היה לתרגם גם: אשר עולה במוקד כל הלילה" וגו'. השוה שמות כז כ), והאש על המזבח (או: על המוקד) תוקד כל אותו זמן" (היינו, כל הלילה). ובפסוק ה יש לתרגם את המלים 'והאש... תכבה', באופן דומה לזה: "והאש על המזבח (או: על המוקד) תוקד כל אותו הזמן, לא תכבה. "בו" מוסב על אותה השעה בבוקר, בה נעשתה מצות תרומת הדשן שניתנה בפסוקים הקודמים. פסוק ו שלאחריו מסכם את הצוויים בפסוקים ב וה בנוגע לאש על המזבח במלים אלו: "אש תמיד תוקד על המזבח לא תכבה".

ובכן מושלם חוק העולה כאן על ידי הצו שאש תמיד תוקד על המזבח. הצו הזה מופיע גם במקומות אחרים כהלכה למעשה שקיימו אותו, באשר כל פעם שהיה צורך באש לעבודת ה' באה הפקודה לקחת את האש מעל המזבח, השוה ויקרא טז יב, במדבר יז יא. ולכן לא צדק מרקס באמרו (שם עמ' 167), שאין בכל התורה שום זכר לאש תמיד, לא בחוקים ולא בסיפורי ההיסטוריה. ואם הוא מצביע שם על במדבר ד יג, אשר לפיו הוסע המזבח במסעות כשהיה מדושן ומכוסה בבגד ארגמן ובעל כרחנו כובתה האש, הרי כבר חכמינו ז"ל שמו לב לפסוק זה בספרא (ויקרא ו ו) ובירושלמי (סוף יומא ד), ואמרו בשם ר' יהודה, כי אש המזבח המשיכה לבעור גם במסעות, ונשתמרה ע"י שכוסתה בפסכתר (Ψυκτήρ) ואילו ר' שמעון שם סובר, כי המלה "תמיד" אינה כוללת את זמן המסעות, כיון שבזמן ההוא לא קוימה האש. סברה זו יכולה להסתמך על חוק נר התמיד באוהל מועד (שמות כז כ, ויקרא כד ב), והרי גם מנורת המאור כוסתה בשעת מסעות במדבר ולא היתה אפשרות להסיע את המנורה בעוד הנרות דולקים. ועל כרחנו עלינו להניח, כי מצוות כאלו ניתנו רק לזמנים שבהם עמד אוהל מועד על תלו ולא לזמני הנסיעה. והיות ובמתן מצות העלאת נר תמיד משמש הפועל "יקד", אפשר היה לכנות בתחילת הפרק

שלפנינו את האש שנועדה לקרבן העולה בשם "מוקד". ולפי זה מוסבה המלה "מוקדה" בפסוק ב אל "תוקד" האמור אחריה, בדומה לביטוי "מקום הדשן" בפרק א פסוק טז שמוסב אל פרק ו פסוק ג, והביטוי "שפך הדשן" בפרק ד פסוק יב אל פרק ו פסוק ד (השוה להלן). גירסת "על מוקדה" אינה גורמת, איפוא, בטקסט שלפנינו שום קושי, ואף אם היו נוסחאות שונות מזו (מה שמוטל עוד בספק), הרי השבעים, התרגום הירושלמי, הפסוקים המובאים במשנה (זבחים ט א) והביטוי בישעיה לג יד (אש אוכלה... מוקדי עולם), שהושאל, כנראה, מפסוקנו כאן, מספיקים שנסמוך עליהם בענין נכונות הטקסט שלנו. נוסף לזה ראינו שהמלים "ואש... בו" בפסוקים ב וה מבוארות באופן בלתי מוצלח כשמסיבים את המלה "בו" (שהיא קביעת זמן, או מוסבת על המוקד, כדלעיל) אל "מזבח", בלי להתחשב בכך שבמקרה זה צריך היה לנסח "עליו". מצוה שניה חדשה שבאה כאן להשלמת חוק העולה היא מצות תרומת הדשן. כדי למנוע טעות, כאילו היתה הורדת הדשן רק ניקוי המזבח כדי לפנות מקום לקרבנות של היום הבא, ניתן הצו בפסוק ג, כי על הכהן ללבוש את בגדי השרד שלו, ואילו בפסוק הסמוך אחריו (פסוק ד) נאמר על הוצאת הדשן שהיא צריכה ליעשות בבגדים פשוטים. דבר זה נעשה לשם ניקוי המזבח ולא היה חובה יום יומית, ואילו תרומת הדשן היתה "עבודה" וחובה לכל יום. המלה "והרים" כשהיא לעצמה, שמשתמשים בה רק לציון התרומות שנותנים לה' או לכהן, מלמדת, שתרומת הדשן נחשבת כמעשה שבקדושה התלוי בעבודת הקרבן (השוה תמיד כח.). אך טעות היא מה שאומר מרקס (שם, עמוד 48), שהמצוה הזאת ניתנה כבר בפרק א פסוק טז, ואדרבה, ברור כשמש כי לא ויקרא ו ג חוזר אל א טז, אלא, להפך, א טז מוסב אל ו ג, מכון שהביטוי הסתום "אל מקום הדשן" בפסוק ו שבפרק א מרמז, כי המחוקק נתן או יתן במקום אחר צו יותר מפורט על ענין "דשן" זה (בדומה, למשל, בחטאת הכפורים בשמות ל י, שמרמז שיש לחכות לפקודה מפורטת יותר על חטאת יום הכפורים). יחס כזה נמצא בין ויקרא פרק ד יב לבין פרק ו ד. גם כאן מתייחס המשפט הראשון אל האחרון ומשמש הכנה לו. הפסוקים א טז, וד יב עשויים משום כך יותר לאשר את אמיתותם של ו, ג – ד מאשר לעורר ספיקות בנוגע למקוריות הפסוק הנזכר לאחרונה.

מצוה חשובה בהסדר הקרבנות ניתנת גם בפסוק ה (סיפא). קודם כל צריך לערוך את עולת התמיד של שחר על אש המזבח ורק אחר כך יש להקטיר חלבי השלמים (המלה "עליה" האחרונה מוסבה על "העולה" כפי שמורה להדיא "על העלה" בפרק ג פסוק ה). לפי זה אין בשום פנים המצוה "והקטיר עליה חלבי השלמים" בלתי מתאימה ל"תורת

העולה", כפי שאומר מרקס (שם עמוד 48), כי דוקא על ידי זה מודגשת בבהירות יתרה חשיבותה של העולה, מכיון שבה צריך לפתוח את שורת הקרבנות לאותו יום (השוה ספרא כאן). אמנם, ההלכה הזאת כבר הושמעה קודם לכן בפרשה ג פסוק ה במלים "על העלה", אולם שם באה זאת רק אגב אורחא ומהמשך המלים אין ללמוד באיזו עולה הכתוב מדבר: המקור העיקרי לחוק זה נמצא בפרק זה שלפנינו, שם מדובר בפירוש על התמיד של בוקר, וג ה מתיחס אל ו ה ממש כמו א טז, וד יב, אל ו: ג – ד.

גם תורת המנחה, אם אמנם חוזרת היא על דברים אחדים שנזכרו בפרק ב, מכילה כמה מונחים חדשים שבמקצתם מפיצים אור על מהות המנחה. בעוד שלעיל בפרק ב נמנו חמשה סוגים של מנחות, חוזר הכתוב כאן על אותן העבודות שהיו נוהגות באופן שוה אצל כולן ואשר לעיל נזכרו פעם במנחה זו ופעם במנחה אחרת. מן הפרשה שלפנינו אנחנו למדים, כי העבודות הבאות היו נוהגות בכל אחת מן המנחות: א) הכהן מגיש אותה לפני ה' (זו רוח מערבית) אל פני (זו רוח דרומית) המזבח (ו ז). בזה ניתן הצו להקריב בקרן דרומית-מזרחית (השוה ספרא כאן), מה שנאמר כבר קודם לכן בפרק ב פסוק ח, אולם רק במנחה שנזכרה במקום הרביעי ולא באופן כה ברור כמו בפרק ו פסוק ז, ב) הכהן מרים אחר כך מלוא קומצו סולת ושמן ואת הלבונה ומקטיר על המזבח, עבודה שכבר נצטוו עליה בפרק ב פסוקים ב וט ואשר הפסוק כאן – כמו שנאמר ברור בפרק ב פסוק ט – מציין אותה כתפקידו של הכהן. מרקס (שם, עמוד 52), שרוצה ללמוד מב ב, כי האזכרה הוגשה על ידי המקריב, נתעלם ממנו לא רק ב ט, כי אם גם העובדה, שהמנחה הוקרבה לפני ה', מקום שהגישה לזר היתה אסורה עוד קודם שהאזכרה הורמה על ידי הכהן. ג) הנותרת מן המנחה יאכלו הכהנים, בתנאי שתהיה אפויה מצות, משום שזהו חלקם מאשי ה', וכמו שאסור להעלות חמץ אשה לה' (ב יא). כך אסור לאכול גם את הנותר ממנו כשהוא חמץ, כפי שהוכח כבר לעיל ('החוק על חלקם של כהנים בקרבנות'), שלא הרי חלקם של הכהנים במנחה כהרי חלקם בחטאת, משום שהראשון הוא אשה לה' אשר ניתן לכהנים לחוק ואשר באותם המקרים שבהם לפי טבע הדבר אסור היה לכהנים לאכלם, צריך היה להקטיר אותם על המזבח (השוה ו, יד - טז), ואילו חלקם של הכהנים בחטאת ואשם שהוא אמנם קודש קדשים (ו כב, ז ו, י יז), אך לא "קדש קדשים מאשי ה'" כמו המנחה (ב: ג, י. השוה ו: י, יא, וביחוד י, יג), משום שהוא שייך מלכתחילה לכהנים, שנושאים באכלם אותו את עוון העדה (י יז), ואשר על כן במקרים שאין אפשרות לכהנים לאכול אותו, הוא נשרף מחוץ למחנה (ו כג. טז כז ועוד). אמנם, ייתכן כי המנחה היא בעצם עולתו של העני, אשר העני מקריב

במקום עולת בהמה (ה: יא - יג), אלא שה' נתן מאשיו את חלקם בדומה לקרבן סולת, אשר העני מקריב במקום עולת בהמה (ה, יא - יג), וה' נתן מאשיו חלקם הגדול לכהנים ("חלקם נתתי אתה מאשי", ו י, השוה י יג). ועל כן גם חלק זה אסור לאפותו חמץ. את החוק הזה אין ללמוד מפרק ב, משום ששם לא נאסר לאפות את השיריים כשהם חמץ, כי אם רק להעלות חמץ על המזבח.

מצוה חדשה מיוחדת במינה משמיע לנו פסוק יא בפרק ו: "כל אשר יגע בהם (היינו: במתנות) יקדש". בטעות חושבים כמה מבארים, כי"כל" פירושו כאן "כל איש", - פירוש שמביא לידי תוצאות מוזרות ביותר (השוה דילמאן וקייל). שלא כדבריהם, המלה מוסבה אל חפצים. לפי זה יקדש גם כל מה שיגע בקודש קדשים. אולם, כנראה, שחגי ב יב משמש סתירה לכך, שם מחליטים הכהנים, כי מי שישא בכנף בגדו בשר קודש ויגע באוכל, האוכל לא יקדש (השוה הביאורים העתיקים שם). סתירה זו מוצאת את פתרונה בספרא, שמבאר כי כאן לא מדובר על נגיעה סתם, כי אם על מקרה שנבלע הקודש לתוך אוכל או כלי. במקרה כזה יהיה גם האחרון קודש, כלומר יונהג בו כל חומר הדין של הקודש. מסייע לסברה זו הקשר שנמצא בין אותו החוק בחטאת (ו כ רישא) ובין שני החוקים שלאחריו (פסוק כ סיפא וכא). פסוק כ רישא משמיע, שכל מה שיגע בבשר החטאת יקדש, והסיפא אומרת: "ואשר יזה מדמה על הבגד אשר יזה עליה תכבס במקום קדש". הבגד לא יקדש, כי הדם שחדר לתוכו יוכל להתכבס. אחר כך מבחין פסוק כא בין הכלים שבושל בהם הבשר וחדר לתוכם, בין כלי חרש וכלי נחושת, שאת הראשונים צריך לשבור, משום שמה שנבלע בתוך כלי חרש אי אפשר לפי דעת הפרשנים העבריים להוציא. ומכיון שקודש קדשים אינו נאכל אלא ליום ולילה, וצריך להשרף, על כן יש צורך גם לשבור את הכלי שלתוכו נבלע. לא כן הדבר בכלי מתכת: אותו אפשר לנקות לגמרי על ידי מריקה (בחמין) ושטיפה, ואם כן הוא לא נפסל על ידי בישול בשר קודש. עם זה יוצא מכאן ברור, כי בצדק גמור פוסקת המשנה (זבחים צה:), כי דיני הכשרת כלים (פסוק כא) חלים על כל הקרבנות (לרבי שמעון לכל הפחות לגבי קודש קדשים). דינים אלה נאמרו בדין החטאת רק מפני שהיא הראשונה בין הקרבנות שבפרשה זו אשר בשרה בושל ונאכל. וטעות היא בידי מרקס (שם עמוד 169) האומר שמטרת המצוות האלו היא לתאר את החטאת כענין חשוב במיוחד. ואם אפילו יבארו את הדין בפסוק יא: "כל... יקדש" באופן אחר, הרי בכל זאת הוא דבר חדש, ומוכיח כי הפרק שלנו איננו מעתיק פשוט את פרק ב, מלבד מה שהוכחנו למעלה, כי תורת

מנחת הכהן הגדול וכן הדין שכל מנחת כהן עולה כליל על המזבח הם חלקים יסודיים של פרשתנו.

הרבה חוקים חדשים ומקוריים נותנת לנו תורת החטאת (ו, יז – כג). חוץ מהדינים אשר עליהם דיברנו זה עתה בענין הקדושה של הדברים שנוגעים בה, כביסת הבגד אשר יזה ממנה עליו והטיפול בכלים שבהם בושלה, ניתנים עוד חוקים על אכילת החטאת. ראשית כל מוטלת על הכהן המחטא החובה לאכול ממנה. כאשר מבואר ביתר דיוק בפרשה י פסוק יז, כדי שעל ידי זה ישא עליו את החטא וישיג כפרה שלמה (ומשום כך משתמש הפסוק בביטוי "מחטא", השוה, אגב, ט טו). ועוד: מותר לכל הזכרים מבני אהרן לאכול ממנה. וזה לא נלמד בשום אופן מתוך היקש לשלמים, שהרי אלו נאכלים גם לנשי הכהנים ולעבדיהם ואף מחוץ למקדש (י יד, במדבר יח יא, השוה ויקרא כב יא), ואילו החטאת נאכלת רק לזכרי כהונה ודווקא במקום קדוש, מלבד מה שמן השלמים שייכים רק חזה ושוק לכהן, ואילו החטאת היא כולה לכהן. ונוסף לכך הצו הכולל, שכל חטאת שדמה מובא אל אוהל מועד כדי לכפר במקדש, אינה נאכלת, אלא נשרפת באש (פסוק כג).

מרקס (שם עמוד 65) טועה בחשבו, כי המצוה הזאת שנזכרה לאחרונה מתכוונת אך ורק לאותם שני הקרבנות אשר לפי פרק ד פסוקים ג – כא מקריב הכהן הגדול בשביל עצמו בתורת ראש התיאוקרטיה או ראש האומה אשר גם הוא אחד מבניה, וכאילו התורה חוזרת כאן על החוקים שבפרק ד פסוקים יב וכא באופן מוסוה, אשר חוץ מזה, הם מובנים מאליהם, באשר הכהן אסור היה לו לאכול מבשר קרבנו הוא.

כנגד זה אנו משיבים: א) אין הקרבנות הנזכרים בד, ג – כא היחידים שדמם מובא לפני אוהל הברית. אותו הדין ניתן גם בשני קרבנות יום הכפורים בפרק טז פסוק כז. ואותו הדין שייך לפי המסורת לשעיר החטאת שמצווה בספר במדבר טו כד, שכל מעשהו כמעשה החטאת בויקרא ד יג ואילך. ב) אין זה דבר מובן מאליו כי החטאות האלו נשרפות, מכיון שאף אם נודה כי מובן מאליו הוא, שאינן נאכלות לכהנים, הרי עוד מוטל בספק, אם הן נשרפות כליל על גבי המזבח כמו חטאת של כהן, או שהן נשרפות במקום אחר (השוה לעיל). ג) חוץ מזה לא נכון הדבר, כי אסור היה לכהן לאכול מחטאת שלו ומקרבנה של כל העדה. האיסור שלא לאכול מקרבן של עצמו נוהג רק במנחה, ואילו בחטאת, בין שהחטאת היא של כהן הדיוט ובין שהיא של העדה המובאת בראשי חדשים ובחגים, לא נמצא איסור אכילה לכהנים בשום מקום. אדרבה, לפי סיפור התורה בויקרא י, טז – יח קצף משה על אלעזר ואיתמר, על שלא אכלו את שעיר החטאת אשר

דמו לא הובא אל המקדש, הגם שזה היה על כל פנים קרבן העדה כולה. ד) מן הפסוק אפשר גם ללמוד כי כל קרבן, בלי הבדל, אשר דמו הובא אל הקודש פנימה, אפילו שלא כדין, היה אסור באכילה ונידון לשרפה, ולפי זה הדין בויקרא ו כג, היה נוהג בכל הקרבנות (השוה ספרא לאותו פסוק). על כל פנים הצו ו כג הוא עתיק, מכיון שהלא לא רק י יח מבליט את הקשר אתו, כי אם גם טז כז מוכיח בניסוחו כי ביסודו מונחת ההלכה הכוללת שבפרק ו פסוק כג.

בתורת האשם (ז א ואילך) היה הכרח שהפרשה תתאר בפרטות גם אופן הקרבתו, מפני שזה חסר דווקא בדין האשם בקבוצה הראשונה בפרק ה. על טעם החסרון הזה ידובר בחלק הבא של המאמר הזה, בו נחקור את היחס בין הקבוצה הראשונה לקבוצה השניה. כאן נסתפק בהערה, כי הפרשה שלפנינו מופיעה גם פה כעצמאית ובלתי תלויה. סדרי העבודה השונים, האמורים לגבי האשם אינם מקבילים לאותם שלגבי החטאת, כפי שאפשר היה לצפות לפי מרקס, שאף מנסה להציג כך את הדברים (שם עמוד 67), אלא להיפך, דווקא ביחס לעבודה החשובה ביותר בקרבן, היא זריקת הדם, היה האשם שונה מהחטאת ושוה לעולה ולשלמים. בעוד דם של כל החטאות (חוץ מחטאת העוף) נזרק על קרנות המזבח (שמות כט יב, ויקרא ד: ז, יח, כה, ל, לד. ח טו. טז יח), ניתן דם האשם, בדיוק כמו דם העולה והשלמים על המזבח מסביב (השוה ביאור הביטוי הזה להלן על א ה). ואין להתפלא על כך, כי הסמיכה לא נצטותה באשם, שהרי העבודה הזאת נעשתה ע"י הבעלים, ואילו כאן ניתן החוק רק לכהנים לבד (ו: ב, יח). אבל בקבוצה הראשונה יוצאת הסמיכה שבאשם מתוך ההיקש לשאר הקרבנות כדבר המובן מאליו, שלא הוצרך למצוה מפורשת מאחר שדובר על הקרבת הקרבן רק בקיצור, בדומה לקרבנות אחרים שגם בהם מדלגים על הסמיכה כעל ענין שמובן מאליו, משום שעל הקרבתם מדובר רק בקצרה (כגון בקרבנות א י ואילך, וה ו). והמקום המתאים לדבר על חלקי הכהנים היה בסיומו של חוק קדשי קדשים, כפי שכבר הראינו לעיל.

כיון שהחוק הזה על חלקי הכהנים בקרבנות חותם בחלקי הכהנים במנחות, הריהו ממשיך מיד בחוק על דבר לחמי תודה וחלק הכהנים בהם. ואפשר שזה הוא הטעם מדוע מדובר בתורת השלמים על הלחם הנוסף הזה בלבד, ולא על דבר יתר המנחות הנוספות המובאות בס' במדבר טו. המנחות האחרונות, הנקראות בשם "מנחת נסכים", הועלו כליל על אש המזבח, לפי דעת הפרושים הנכונה (נגד שיטת הצדוקים, השוה: מגלת תענית ה ח, משנת מנחות עד: תוספתא מנחות ו ב). אגב, החוק של מנחת נסכים במדבר טו מתחיל במלים: "כי תבאו אל ארץ מושבותיכם אשר אני נותן לכם", ויש

מחכמינו שהורו, כי חוקי מנחות נסכים לא היו נוהגים במדבר (השווה ספרא במדבר טו ב, וקדושין לז: ראה גם תוס' שם, ד"ה לא קרבו, שמישבים את הסתירה בין שיטה זו ובין שמות כט, מ – מא). ומכאן אפשר לבאר בנקל, מדוע ניתנו החוקים האלה בזמן מאוחר. אחרי המצוה ע"ד לחמי התודה, שהם – כפי שהוכח לעיל –צריכים להחשב למתנת קרבן (אף שהם כוללים לחם חמץ, האסור בהקרבה, אין לשלול מהם את האופי של הקרבן, מאחר שפרק ב פסוק יב מרשה בפירוש להביא קרבן מלחם חמץ, רק להעלות על גבי המזבח היה אסור, השוה גם ויקרא כג יז), בא חוק המנחות לשני מיני השלמים, תחילה בנוגע לזמן בו נאכלים – בזה יש הבדל בין קרבנות תודה ובין שלמים אחרים – ואחר כך נקבע באילו תנאים מותר או אסור היה לאכול את הקרבן (אך בשום אופן לא התכוונה הפרשה שלנו לקבוע את כל ההבדלים שבין קרבנות תודה ובין נדרים, כדוגמת ויקרא כב כג, אלא רק לחוק מנחות של הקרבנות השונים יש כאן מקום). אבל החוקים האלה חלים לא רק על השלמים אלא גם על כל יתר סוגי הקרבנות, אלא שמיותר היה לקבוע חוקים אלה בקדשי הקדשים. מכיון שמובן מאליו כי הטמא אסור באכילת קדשי קדשים, שהרי אסור היה אפילו להכנס לקודש, מקום שבו בלבד נאכלים קדשי הקדשים (ויקרא יב ד, במדבר יט יג). מלבד זה נקבע מפורש בויקרא כב ג, עונש כרת על העובר על זה.

על כך שגם לגבי קדשי קדשים יש זמן קבוע לאכילתם, אפשר ללמוד מתוך החוק ע"ד התודה ששייכת לקדשים קלים. ועל כן צדקו חז"ל (משנת זבחים ה ג ואילך, ובמקומות אחרים) וכמו כן יוספוס (קדמוניות ג ט, ג וט), באמרם, כי זמן אכילת כל קדשי קדשים היה רק יום ולילה. ראיה לכך משמש החוק שלעיל בפרק ו פסוק כא, שלפיו הכלים שבהם בושלה החטאת יישברו או ייטהרו, דבר שטעמו יכול להיות מוסבר – כפי שבארנו לעיל – רק באיסור האכילה ביום המחרת. ועוד יש הוכחה מכרעת לכך מפרק י פסוק יט. שם מתנצל אהרן לפני משה בעני שריפת החטאת בזה, שבאותו יום ("היום") אי אפשר היה לו לאכול את החטאת, שהרי בו מתו שני בניו. דבר זה מעיד, כי בכלל אסור היה לאכול את החטאות, שהרי אילולי זאת לא היתה שריפת הקרבן מנומקת, מכיון שהיתה האפשרות לאכול אותו למחרת.

הדין שלא רק בשר הקרבן אלא גם לחם הקרבן היה אסור באכילה ביום המחרת, יוצא מפרק ח פסוק לב, ששם מצווה במפורש לשרוף את הנותרת מן הבשר ומן הלחם. ומטעם זה, שחוק מאכלות זה כולל גם את קדשי הקדשים הנאכלים לכהנים וכמובן גם את חלקי הכהנים בלחם ובבשר השלמים, הוא נאמר לכהנים, כדוגמת חוקי המאכלות

הקודמים, אשר עליהם היה מוטל, לפי פרק י פסוק י, גם התפקיד להבדיל בין הקודש ובין החול, ובין הטהור ובין הטמא.

ולעומת זה מכוון איסור החלב והדם (פסוק כב ואילך) אל כל בני ישראל באשר החלב והדם של כל הבהמות שראויות לקרבן, ולא רק של אותה הבהמה שכבר הקריבו אותה (כפי שחושבים קייל ואחרים) נאסרו באכילה. "אשר יקריב ממנה" – אין משמעו "שכבר הקריבו", אלא "אשר אפשר להקריב מהם" (השוה ויקרא כז, ט ויא ולהלן). האיסור הזה נסמך אל חוק המאכלות של השלמים, באשר הוא חוק מאכלות האוסר דבר מה מכל הבהמות הטהורות הראויות לקרבן והקשור בתורת הקרבנות עצמה. וכאן יש להעיר, כי הדברים "וחלב נבלה וחלב טרפה יעשה לכל מלאכה ואכל לא תאכלה" מראים בבירור ובמפורש, כי המצוות הללו ניתנו לישראל במדבר. כי אילולי כן, קשה להבין מדוע דווקא חלב נבלה וטרפה היה מותר לעשות בו מלאכה, ולא גם בחלב בהמה שחוטה. אלא וודאי מפני שהחוק הזה ניתן במדבר, ומתוך ויקרא יז, ג – ו יוצא, ששחיטת בשר תאוה, מבקר מצאן ומן העזים, היתה אסורה מחוץ למחנה, אלא אם כן הקריבו אותם לשלמים לה' והביאו את חלבם על גבי המזבח. וכך היתה האפשרות להשתמש רק בחלב של נבלה וטרפה לכל מיני עבודה (השוה ויזל בביאורו לויקרא ז כד). – בשעת הכניסה לארץ הקודש בוטל האיסור שבויקרא יז ג (השוה דברים יב כ ואילך).

בדומה לזה אפשר להסיק מתוך החוק בדבר התנופה וחלקי הכהנים בשלמים, הבא אחריו – הן במה שנוגע לצורתו והן במה שנוגע לתוכנו – כי חוקה זו מוצאה מן המדבר. החוק שניתן, מסיבה שהזכרנו לעיל, לבני ישראל, קשור קשר הדוק במצות המילואים בשמות כט, שרק בה אפשר למצוא את ביאורם של הביטויים "חזה התנופה" ו"שוק התרומה" (השוה מלבד פרק זה עוד ויקרא י, יד – טו. במדבר ו כ, יח יח). באיל המלואים צווה (שמות כט, כב – כה) להקטיר את השוק ואת נתחי החלב על גבי המזבח. ולפי פסוק כד שם, נעשתה אמנם בחלקי קרבנות אלה תנופה, בכל זאת נקרא השוק (שם פסוק כז) "שוק התרומה" והביטוי שבו משתמש הפסוק הוא "הורם". המתנות שנודבו לה' נקראו גם במקומות אחרים "תרומה", ועל פי רוב משתמשים בהן בפועל "הרים" (השוה ויקרא ב ט, ד: ח, י, יט, ו ח). השוק שניתן מאיל המילואים לה' יינתן אחר כך לכהן, ולכן נקרא תמיד "שוק התרומה". ואילו החזה ניתן מקרבן המלואים (לפי שמות כט כו) למשה בתורת כהן ששרת אז. הוא לא ניתן כתרומה, רק תנופה נעשתה בו. ולכן נקרא תמיד חזה התנופה.

את זאת שגם השוק כמו החזה הונף תנופה, מלמדים המקראות ויקרא ט כא וי טו במפורש. אך שם לא נקרא הדבר בשם תנופה אלא תרומה, באשר היה החלק החשוב ביותר השייך מלכתחילה לה' (השוה במיוחד ויקרא ז לב, גם במקום אחר אנחנו מוצאים כי השוק, שהוא החלק הכי חשוב, ניתן לאורח הנכבד ביותר, שמואל א ט כד, ששם נמצא גם הביטוי "וירם"). ואם נשוה עוד שמות כט, כז - כח לויקרא ז לד, הרי נהיה על כרחנו משוכנעים, כי הפסוק הראשון מתכוון אל האחרון וגם מכין אותו וכי שני הנוסחאות של החוקים, שכוללים כה הרבה ביטויים שוים וצורות דומות, ניתנו בזמן אחד. ואילו משמות כט, שניתנה בו הפקודה בענין חנוכת המקדש והקרבנות הראשונים, מכוון בכל פסוק ופסוק שיכירו בו את מוצאו מן המדבר והכרח הוא עכ"פ לכל מבאר בלתי משוחד שיראה בו את סדר הקרבנות העתיק ביותר (השוה להלן). ולכן גם אי אפשר שהפרשה שלפנינו, ויקרא ז, נשנתה בזמן שאחרי מלוכת שלמה. את הנוסח בפסוקים לא ולב אסור לשנות. דבר זה ביררנו למעלה בבהירות ושם מבוארת גם החתימה בפסוקים לה ולו.

אך אם מרקס (שם עמודים 48, 53, 63, 66, 167, 170) מצביע על תופעות לשוניות אחדות בפרקים ו - ז, אשר כאילו מראות שהם נוסחו בזמן מאוחר, הרי אנו יכולים להשיב קודם כל, כי הזרות המדומה שבלשון לא תוסבר על ידי ההנחה של ניסוח בזמן שלאחרי מלוכת שלמה, אלא אם היה הכרח להעיז ולהסכים למבארים החדשים שמניחים כי הפרקים הנידונים חוברו בזמן דלדול הלשון, היינו בתקופת הגלות או סמוך לה. אולם אחרי חקירות מדויקות הולכות ופוחתות התופעות האלו עד לשינויי סגנון בודדים קלי ערך לעומת הקבוצה הראשונה של תורת הקרבנות (פרקים א - ה). ושינויים כאלו יימצאו תמיד בין שני קבצים בעלי תוכן שוה, למשל, אם משוים ויקרא כג לבמדבר כח - כט או ויקרא יח לויקרא כ. נזכיר כאן רק מקומות אחדים: בס' במדבר כח יז וכט יב נקרא חג הפסח וחג סוכות בקיצור "חג", אבל בויקרא כג ו ולד: "חג המצות" ו"חג הסכות", חג התרועה נקרא כאן (פסוק כד) "זכרון תרועה", ואילו שם (כט א) שמו "יום תרועה", הביטוי "תבל" נופל בויקרא יח כג על חטא אחר מאשר בפרק כ פסוק יב. כן הדבר גם בבטוי "נדה" בפרק יח, יט, כ, כא (השוה כ יח, ליח יט), יושם לב גם לשינוים בפרק יח יז, וכ יד, ועוד. שינויים כאלה אינם מצדיקים עדיין את ההנחה על מוצא מתקופות שונות או אפילו מחברים שונים.

ועתה נתבונן נא באי דיוקים מספר שנמתחה ביקורת עליהן, ובשינויי לשון שבפרקנו:

בפרק ו פסוק ז משלים את המקור "הקרב" נושא בלשון רבים, אותה צורה אנו מוצאים גם בתהלים יז ה.
בפרק ו ח חסר למלה "והרים" המושא, - אבל הוא כלול במלה "ממנו", שבה מראה האות מ' על החלק שמורם מן השלם (השוה איוולד).
באותו פסוק יש ל"קמץ" משמעות של יד - כף, שאינה מכוונת לו כלל, אם רוצים לשלול את ההוראה הזאת משם העצם (אשר באמת אין לכך שום הצדקה), הרי אפשר לתפוס את המלה "בקמצו" כשם פועל, כדוגמת "בקצרך" (ויקרא כג כב), אשר לה מתאימה המלה "מסלת" (-חלק מקמח סולת) יותר.
שם נאמר "המזבח" במקום "המזבחה", אך השוה לזה הושע ב טו, והאם המלים "וסעו המדברה" בדברים א מ עתיקות מן "וסעו לכם המדבר" בס' במדבר יד כה?
מצביעים על הביטוי "חצר אהל מועד". (ו: ט, יט), שבמקומו בא לדעתם בחלקים אחרים של חוק הקרבנות הביטוי "פתח אהל מועד" ומיחסים לכך חשיבות יתרה – אולם בלי הצדקה! אין "חצר אהל מועד" מזדהה בשום אופן עם "פתח אהל מועד". זה האחרון מציין תמיד אותו המקום שבו נעשית עבודת מזבח. מזבח העולה מקומו היה לפני פתח אוהל מועד (שמות מ: ו, כט, ויקרא ד: ז, יח), כדוגמת מזבח הזהב שמקומו היה לפני ארון העדות (שמות מ ה). אם כן משמעותה של הלשון "פתח אוהל מועד" היא "לפני אוהל מועד" (לכן אפשר להשתמש במקום זה גם בביטוי "לפני אהל מועד" השוה ויקרא ג ב, ח יג וספרא שם). אולם אכילת הקרבנות היתה רק אחרי גמר עבודות המזבח ולא היה לה קשר אליה. והראיה היא, שגם הכהנים הפסולים לעבודת המזבח היו מותרים באכילת קדשים ואף קודש קדשים (ויקרא כא כד). ומשום כך לא היה מקום לאיסור אכילת קודש קדשים לפני פתח אוהל מועד, זאת היתה צריכה להיות רק במקום קדוש. והוא כל חצר אוהל מועד (לפי ספרא ו ט גם הלשכות שנבנו מחוץ לקלעי החצר ואשר רק פתחיהן היו מצד החצר). רק פעם אחת, היינו באיל המילואים, צווה (שמות כט לב, ויקרא ח לא) לאכול את הקרבן פתח אוהל מועד. אך שם אין הטעם משום שהאכילה שייכת לעבודת המזבח (ההנחה הזאת מוטעית מעיקרא, מפני שאיל המילואים היה שלמים, הנאכלים תמיד מחוץ לקודש במקום טהור, ויקרא י יד). אלא, אדרבה, זה נעשה רק משום שאהרן ובניו היו מוכרחים לישאר בשבעת ימי המילואים, שהם היו ימי התבוננות לעבודת המזבח, יומם ולילה בפתח אוהל מועד (ויקרא ח: לג, לה).
ביטויים אחרים שנראים כמתמיהים, כמו "תוקד בו" בפרק ו פסוקים ב וה, ו"המחטא" בפסוק ו, מבוארים לעיל, (חסרון המלים "חלב על הקרב" בנתחים - ז ג והלאה, יש לו

אח בשמות כט: יג, כב, ועוד ידובר על זה להלן). יארכו הדברים אם נבוא לסתור את כל דברי הביקורת שאין להם ערך מיוחד, כי הלא הכל יודו בודאי, כי הם כשלעצמם אינם מוכיחים כלום.

אך לעומת זאת יש הרבה הוכחות חיוביות, כי הפרקים ויקרא ו – ז, שאחידותם כבר הוכחה במדה מספיקה, הם עתיקים כשאר חוקי הקרבנות והטהרות של התורה: בביטוי "הכהן המשיח" (ו טו) השתמשו רק בתקופת משה רבנו, כמבואר לעיל (בפרק על מנחת חביתין של הכהן הגדול). ראיות נוספות למוצאו העתיק של חוק מנחת הכהן הגדול יש למצוא לעיל (שם). כך גם ראינו לעיל שמצות אש התמיד מיוסדת על מקומות אחרים בתורה. כמו-כן הוכח, כי הכלל שבפרק ו פסוק כג נזכר במקומות אחרים ליד חוקים עתיקים ביותר. וכבר הוברר בוודאות, שחלקים מסוימים של פרשתנו נקודת-מצבם נמצאת במדבר. אבל יש עוד להדגיש במיוחד, שבפרק י פסוקים יב – יח מובאים קטעים רבים מתוך הפרק שלפנינו כמעט מלה במלה. וכן מתכוונים הדברים בויקרא יד יג באופן ברור למצוות הכתובות שם בפרק ז פסוקים א וז. על היחס שבין הקבוצה הראשונה של חוקי הקרבנות בפרקים א – ה ובין פסוקים אחרים בפרקים ו – ז נרמז כבר במקצת לעיל ועוד יתברר להלן. לעת עתה יספיקו הבירורים דלעיל להוכיח לנו, שבשום פנים אין הפרקים ו–ז ברובם חזרה גרידא על חוקים עתיקים מהם ואינם שייכים לתקופה מאוחרת יותר מאשר שאר חוקי התורה שיש להם יחס אליהם.

על היחס שבין שתי פרשיות הקרבנות

אחרי הבירורים דלעיל נשאר לנו עוד רק לברר את היחס של החוקים בפרקים א – ה אל הפרקים ו – ז שבויקרא. למטרה זו עלינו לבחון ביתר דיוק קודם כל את החתימה בפרק ז, לז –לח. והנה דבריה: "זאת התורה לעולה למנחה ולחטאת ולאשם ולמלואים ולזבח השלמים, אשר צוה ה' את משה בהר סיני ביום צותו את בני ישראל להקריב את קרבניהם לה' במדבר סיני". המילואים שנזכרו בחתימה זו אי אפשר שיהיו מכוונים אל קרבנו של אהרן שבפרק ו פסוקים יב ואילך, משום שראשית כל אין מנחה זו נקראת בשום מקום בשם "מלואים", ושנית במקרה זה היה צריך "ולמלואים" לבוא מיד אחרי "למנחה", מאחר שהחוק על קרבן אהרן נסמך גם כן מיד אל חוק המנחה ויש לו קשר אליו. הביטוי "ולמלואים" וגם המקום המיוחד לו ליד השלמים מוכיחים בהחלט את היחס אל איל המלואים שבשמות כט, יט – לד, אשר נקרא גם שם וגם בויקרא ח, כב – לב תמיד "איל המלואים" או "מלואים" ודומה בהרבה לשלמים. דווקא מאיל המילואים הוקדשו החזה והשוק לגבוה כחלקי קרבנות אשר מכאן ולהבא חובה היא לפרוש אותם

מכל קרבנות שלמים לכהנים (ראה לעיל). ואם המילואים הם בלי ספק אותם המלואים המתוארים בשמות כט הרי מכוונת החתימה לא רק אל ויקרא ו – ז, כפי שחושב מרקס (שם, עמוד 42), כי אם גם אל שמות כט. והיוצא מזה, כי הדברים בויקרא ו – ז, קשורים בשמות כט ונמסרו ע"י ה' למשה רבנו בעת אחת, כפי שנוכיח זאת עוד במקום אחר להלן.

אולם קודם יש להכריע בדבר משמעותה של הגבלת המקום "בהר סיני" בחתימה. קנובל (Pent. Comment. Einl. Zu. Exod. 1924) סובר, כי "כתב היסוד" של החומש מתאר את אוהל המועד כמקום היחידי שבו נתגלו כל החוקים האלהיים (ויקרא א א, במדבר א א), ואליו מכוונים גם הדברים "בהר סיני" בויקרא ז לח, כה א, כז לד, במדבר ג א, כפי שמלמד ויקרא ז לח, בהשואה לא א. אולם סברה זו נדחית בהחלט ע"י שמות כה ט בהשוואה לפסוק מ. אם קנובל רוצה לבאר (בפירושו לשמות כה ט) את הבינוני "מָרְאֶה" כאילו היה מובנו "הייתי מראה", כלומר עבר, ולפי זה לא דיבר ה' על הר סיני עם משה, רק הראה לו את תבנית אוהל מועד וכליו, הרי אפשר להכיר בנקל את הדוחק בביאור זה. איך אפשר בכלל להעלות על הדעת, שמשה עלה אמנם על הר סיני, אלא שלא הוראה שם כי אם את תבנית אוהל מועד וכליו, מבלי לקבל הוראות כלשהן על המראה, וכי רק אחרי רדתו מן ההר ניתן לו הביאור על מה שראה, כאילו לא בא כל זה אלא לאשר את השערתו של קנובל, שלפי השקפתו של מחבר "כתב היסוד" לא דיבר ה' עם משה על הר סיני?! הדבר שקנובל מזכיר לשם ביסוס סברתו, הינו כי הפסוק בשמות כה מ "אשר אתה מראה בהר", מוכיח שבאותה שעה כבר עזב משה את ההר, אינו אומר כלום. ה' אומר כאן אל משה רק את זאת: כשאתה תעשה את הכלים (למטה במחנה), תעשה אותם כתבנית שאתה הראית בהר. ברור, שמדובר כאן על המצב שלאחר כך, בזמן שייעשו הכלים למטה בתוך המחנה (כיוצא בזה נאמר, למשל, גם בשמות יט, יב - יג "בהר", הגם שהדיבור שם היה על ההר). בכך מתבארים גם הפעלים בזמן עבר ("הראה", "הראית") בשמות כו ל וכז ח, כיון שגם כאן מתכוון הדיבור לזמן הקמת המשכן או עשיית המזבח.

מלבד זה הרי אנו שואלים: מה מרויחים בהנחה שהפרקים בשמות כה ואילך לא ניתנו בהר סיני? הלא בכל אופן לא באוהל מועד ניתנו, באשר זה לא היה עוד במציאות. ואם המצוות ההן ניתנו על כל פנים מחוץ לאוהל מועד ומצד אחר היה הר סיני המקום הנבחר להראות עליו למשה את תבנית המשכן, מה מעכב לקבל, כי גם המצוות ההן ניתנו באותו המקום הקדוש? אבל אם הצו לעשיית אוהל מועד וכליו ניתן בהר סיני, הרי

גם מתן החוקים הקשורים בו, וביחוד אותם שבשמות פרק כט, היה באותו מקום. הרי בלאו הכי אי אפשר לקבל את ההנחה, כי "כתב היסוד", כביכול, מציין בדיבור "בהר סיני" דווקא את אוהל מועד, כי זה מכונה תמיד בשם "אוהל מועד" ו"מדבר סיני".
בויקרא ז לח נמצא כנראה, הכינוי "במדבר סיני" – כפי שהעיר מרקס בצדק (שם עמוד 42) – בניגוד ל"הר סיני", ובספר במדבר נזכרים הכינויים "מדבר סיני" ו"אהל מועד" ביחד או הביטוי הראשון לבד (השוה במדבר א א, ג יד, ט א). בס' במדבר ג א אין הכינוי "בהר סיני" מכוון בשום פנים לאוהל מועד, כי זה נזכר סמוך אחרי זה (פסוק ד) בשם "מדבר סיני". בס' במדבר כח ו מכוונת המלה "בהר סיני" אל המצוות שבס' שמות כט לח ואילך, ואלה אי אפשר היה להן להינתן באוהל מועד כי אם רק בהר סיני. ולכן אין ספק, כי גם "כתב היסוד" מציין תמיד בכינוי "בהר סיני" את הר סיני כמקום ההתגלות, כמו בויקרא ז לח, וכן שם כה א, כו מו, כז לד.
הדברים האמורים בויקרא ז, לז – לח (רישא) מבטאים אם כן ברור ומפורש, כי ויקרא ו – ז ביחד עם שמות כט נאמרו למשה בהר סיני. העדות הזאת של התורה שאינה משתמעת לשני פנים ברורה ואין להזיזה על ידי שום עיקום כתובים. כבר הוכחנו לעיל, כי הפרקים ו – ז בויקרא מהווים רק בהקשרם יחד עם שמות כט חוק קרבנות שלם בשביל הכהנים שכולל הוראות: א) על דרך ההקרבה של כל קרבן וקרבן, ב) על הנוהג אחרי ההקרבה ושם הראינו, כי בהתחשב בעובדה שאצל קרבנות המילואים בשמות כט נזכרים גם הצווים על הקרבת העולה (פסוקים טו – יח) והחטאות (פסוק יג), אפשר היה לקצר בדבור על העולה והחטאת בויקרא פרק ו ולהוסיף רק אותן המצוות שאינן נמצאות בשמות כט. ועוד, איך תורת השלמים סומכת בפרק ז על תורת המילואים שמשמות כט, יט – לד הקרובה אליה. וכן הראינו איך דווקא בתורת המנחה והאשם בויקרא ו – ז היה צורך לפרט גם את אופן ההקרבה משום שקרבנות אלה לא נזכרו בשמות כט. חוק קרבנות הכהנים זה, המורכב משמות כט ומויקרא ו – ז, נמצא בתורה בשני מקומות. שמות כט כולל אותם הקרבנות שנועדו אך ורק לימי חנוכת אוהל מועד, ואילו הקרבנות שנצטוו לדורות בויקרא ו – ז נקבע מקומם אחרי חוק קרבנות העם (ויקרא א – ה). וזהו הטעם כי גם חוק מנחת כהן גדול, שניתן לאו דווקא לימי חנוכת האוהל, כי אם גם לדורות, לא נאמר בשמות כט, כדוגמת שאר קרבנות המילואים, כי אם גם בויקרא ו.
עיון מעמיק יותר בחוקים שבשמות כט ובויקרא ו – ז משכנע אותנו עוד יותר שהם קשורים זה בזה. כבר התחלת הפרשה בויקרא ו: "היא העולה – כל הלילה", נראית כהמשך לסיום של שמות כט. שם (פסוקים לח – מא) מצווים להקריב עולה בבוקר

ועולה בין הערבים, שיש לנהוג בהן, כמובן, כפי האמור בפסוקים טו – יח. גם תורת החטאת (ויקרא ו יז ואילך) נסמכה בקשר הדוק אל המצוות הקרובות אליה בשמות כט. שם בפסוקים י – יג ניתנו ההוראות בעינן הקרבת חטאת המילואים. אולם הבשר והעור והחלקים הבלתי ראויים של החטאת הזאת יישרפו מחוץ למחנה, כי לפי טבע הענין אסור היה לכהנים לאכלם, ואפילו למשה רבנו לא ניתנה החטאת. לכן מלמד ויקרא ו יט בהדגשה, כי בשאר החטאות על הכהן המחטא לאכול את הבשר. מאותה סיבה נמצא הדין במקום זה, אם כי לפי מה שאמרנו לעיל הוא שייך לחוק חלקי הכהנים בויקרא ז ז ואילך ושמות כט יג. בשני המקומות נקרא חלב הקרב בקיצור "החלב המכסה את הקרב", ואילו בחוק קרבנות העם, ויקרא א - ה, נוסף בכל פעם עוד לשם דיוק "כל החלב אשר על הקרב" (מה שמוסיפים השבעים מתוך טעות גם בויקרא ז ג). הקשר ההדוק שבין חוק התנופה וחוק חלקי הכהנים בשלמים (ויקרא ז כח ואילך) וגם הביטויים שבהם משתמשים הפסוקים ובין החוק בשמות כט, כבר הוכח לעיל.

דברי החתימה בויקרא ז, לז – לח, שלפיהם נמסרו הפרקים ו – ז יחד עם שמות כט, מתאשרים לפי זה גם מטעמים פנימיים. אמנם, לכאורה נראה כי קביעת הזמן בויקרא ז סוף פסוק לח (ביום צותו וגו') אינה מתאימה לכך ביותר. כי לפי זה ניתן, כנראה, חוק העולה וכו' (ויקרא ו – ז) באותו יום שבו ציוה ה' לבני ישראל להקריב את קרבנותיהם. אולם הצו הזה ניתן לפי ויקרא א, א באוהל מועד, אשר לא הוקם אלא אחרי שהותו של משה בהר סיני. אם כן, אי אפשר היה שהפרקים ו – ז בויקרא יישנו בהר סיני. ברם, מאחר שאין להעלות על הדעת סתירה כזאת באותו פסוק גופא, הרי אין לקשור את קביעת הזמן שבדברים "ביום צותו וגו'" לפסוק לו "אשר צוה וגו'". בפרט שגם בלעדי זה היתה הגבלת הזמן בקשר לאותו הפסוק אך מיותר. אין צורך להגבלת הזמן, שבו שהה משה על הר סיני, באשר הוא ידוע היטב מתוך הסיפורים בתורה, ולא מצינו אף פעם במקומות שמסופר בהם, כי מצוה זו או אחרת ניתנה על הר סיני, הוספה של קביעת הזמן (השוה ויקרא כה א, כו מו, כז לא). באמת נמשכת הגבלת הזמן כאן אל המלים "זאת התורה" בפסוק לו. את אמיתת הביאור הזה יאפשר להכיר בנקל מתוך השוואת הפסוקים דלהלן זה לזה:

ויקרא יד ב: "זאת תהיה תורת המצרע ביום טהרתו".

במדבר ו יג: "וזאת תורת הנזיר ביום מלאת".

ויקרא יד, נד – נז: "זאת התורה לכל נגע... להורת ביום הטמא".

בפסוקים אלה נקבע הזמן מתי תוצא תורה זאת לפועל או מתי יורו אותה, וכיוצא בזה נאמר גם בחוקי הקרבנות, שהחוקים שנמסרו בסיני יוצאו לפועל ויקבלו תוקף באותו יום שבו ציוה ה' לבני ישראל להקריב את קרבנותיהם באוהל מועד (השוה לעיל, ובקטע: 'שתי הקבוצות שבחוקי הקרבנות'). או שיש למלה "ביום" כאן כבהרבה פסוקים אחרים המובן "בזמן" (השוה מילונים), והיא קובעת בכלל, כמו בויקרא יד נז, שבכל פעם שעל בני ישראל להביא עולות, יתנהגו על פי התורה הזאת.

לפי זה נאמרו דיני הקרבנות בויקרא ו – ז לפני הדינים בפרקים א – ה (על דעתם של חכמינו בענין זה, ראה לעיל: 'שתי הקבוצות שבחוקי הקרבנות'). אמנם, היה מקום לטעון נגד זה, שבפסוקים אחדים בפרקים ו וז סומכים כנראה על חוקים שבפרקים א – ה. כך לא נזכרת אצל החטאת, בפרק ו יז ואילך, ואצל האשם הסיבה שבגללה מביאים אותם. אולם בחוק קרבנות שנועד לכהנים אין שום צורך בכך, בפרט אם מלכתחילה היתה הכוונה, למסור לעם חוקים מיוחדים באילו מקרים מחוייבים להקריב חטאות ואשמות. ועוד: בפרק ו פסוק יח ובפרק ז פסוק ב (השוה גם ד: כד, כט, לג) ניתנה ההוראה, לשחוט את החטאת ואת האשם במקום שנשחטה העולה, מה שמוסב, לכאורה, אל ויקרא א יא, שם צווה לשחוט את העולות בצפון המזבח. אמנם ייתכן שזה קשור בשמות כט מב (השוה שם פסוק יא). המקום שבו היה צריך לשחוט את שתי עולות התמיד היום יומיות. כן אפשר שידוע היה לכהנים ע"י מסירה בעל פה, והתכוונה התורה אל המקום הידוע הזה, כמו שמצינו גם בעולה הראשונה בויקרא א ה (וגם בשמות כט טז), כי המקום שבו נשחט הקרבן לא פורט במפורש.

הסתמכות נוספת לכאורה על הפרשה הראשונה, נמצאת בז ט, שם נזכרים הרבה סוגים של מנחות, שפרטיהן הוזכרו בויקרא ב, ד – ז. אולם ייתכן, כי מיני קרבנות אלה הוקרבו כבר בזמנים קדומים והיו ידועים. אך אפילו אם נסכים לכך, כי ויקרא ו – ז סומך לפעמים על החוקים בפרקים א – ה, הרי אין עוד להסיק מזה, כי לאחרונים יש דין קדימה, שהרי פעמים רבות מכוונת התורה דינים על הלכות שעתידה להורות אותן לאחר מכן. כך מדובר בשמות ל י על חטאת יום הכפורים, שמצותה ניתנה רק בויקרא טז. ויקרא כג: ח, כה, כז, לו, סומכים על חוקי קרבנות המועדים שבס' במדבר כח – כט. ושם ו טו מזכיר הכתוב את קרבן הנסך שבפרק טו, א – טז.

אבל אנחנו מוצאים גם את ההפך מזה: לויקרא א – ה יש יחסים מובהקים לפרקים ו – ז. בפרק א פסוק טז נזכר מקום הדשן כדבר שידוע כבר, מה שמוכיח כי מצות תרומת הדשן בפרק ו, ג היתה לנגד עיניו. כמו כן מדובר בפרק ד, יב על "המקום הטהור, שפך

הדשן" כאילו היה המקום הזה ידוע מתוך הצו שבפרק ו, ד. הדיבור הקצר בפרק ג פסוק ה, המצווה כי את השלמים יקטירו על העולה, יוצא מתוך הוראה מפורטת יותר בפרק ו, ה, אשר לפיה קדמו תמידי הבוקר לשלמים (ראה לעיל). איסור אכילת חלב ודם שבפרק ג, יז, קשור רק באופן רופף בחוק השלמים, ואת קביעתו במקום זה אפשר לבאר בנקל ע"י העובדה, כי חוק המאכלות המפורט השייך הנה בפרק ז, כב ואילך נסמך על חוקי המאכלות של תורת השלמים (ראה לעיל). ולבסוף: בפרק ה, יד – טז לא ניתנו כל הוראות על זריקת דם האשם ועל הקטרת החלב, מה שמתישב רק ע"י העובדה, שהתורה חשבה את הצוויים השייכים להם בפרק ז, א – ה כמספיקים. אילו היו הפרקים ו – ז הוספה מאוחרת לפרקים א – ה, כמו שמחליט מרקס, כי אז היתה השמטת דיני אופן ההקרבה של האשם בפרק ה בלתי מובנה, בפרט שבשאר הקרבנות של קבוצה זו ניתנו ונישנו הוראות אלו תכופות. ועוד: עובדה זו, שמצות פשיטת העור ניתנה בעולה, ולא בעולת המילואים (שמות כט יז), מתבארת רק בכך, שהעור ניתן לכהן אחרי חנוכת האוהל.

חוק הקרבנות שבויקרא א – ה נועד לבני ישראל וניתן מתוך המשכן אחרי הקמתו. לפני זמן זה הוקרבו הקרבנות על במות (השוה זבחים קיב:) בכל אתר ואתר. ועל כן היה הכרח אחרי הקמת האוהל לצוות כי מכאן ואילך יש להביא כל קרבן אל המקדש. ויחד עם זה ניתן לעם חוק הקרבנות שבאוהל מועד הכולל: א) ענינו של כל קרבן וקרבן, ב) עבודות המקריב בקרבן, ג) בקרבן חובה - הסיבה המחייבת קרבן, ד) בקרבנות שאופן הקרבתם שונה לפי סוג הקרבן, מתואר אופן הקרבה (אף אם יש רק שינוי אחד, כמו בשלמים, שמן הכבשים הוקטרה גם האליה חוץ מחלקי הקרבן האחרים, ג ט). בדין האשם, שבכל המקרים שנזכרו בויקרא פרק ה, לוקח מן האילים, מן הצורך היה להדגיש פרט זה, בהתחשב עם פרק ז, ב – ה. בתורת המנחה מדובר מלבד זה בפרק ב פסוקים ג וי בקיצור על חלקי הכהנים, באשר הפרטים כבר ניתנו בפרקים ו, ט - יא וז, ט – י. את הסיבה להזכרת חלק הכהנים אפשר למצוא אולי בכך, כי במנחה שנחשבת לעולת העני, היה צורך להדגיש, כי היא לא הוקטרה על המזבח כדרך שאר העולות כי אם נאכלה על ידי הכהנים. הבלטת ההלכה הזאת היתה נחוצה ביותר, מכיון שמנחת נסכים ששימשה הוספה לעולות ולשלמים, הוקטרה כליל על המזבח (ראה 'תורת הקרבנות שבויקרא ו-ז', באמצע הדברים). מטעם זה נקרא חלק הכהן במנחה (ב, ג וי) "קדש קדשים מאשי ה'" (ראה בסוף הקטע 'החוק על חלקם של כהנים בקרבנות').

שתי הקבוצות של חוקי הקרבנות, היינו דיני קרבנות הכהנים שנמסרו בסיני ודיני קרבנות העם שנאמרו באוהל מועד, נתחברו בתורה לאחד, אלא שאת האחרונים,

שלימדו לעם את הפרטים של הקרבנות השונים, היה צריך להקדים, אבל על ידי החתימה צוין דין קדימה שלהם. שני סדרי החוקים מהווים פרק אחיד ושלם על הקרבנות, שחלקו האחד משלים את השני ומתחשב בו, עד שאי אפשר ליחס את שתי הקבוצות לשני מחוקקים בשתי תקופות שונות. כמו כן לא ייתכן להוציא איזה חלק שהוא מסדר קרבנות זה ולהעביר אותו לתקופה אחרת או אפילו לפרק אחר. אלא הכל נכתב מראש על ידי המחוקק לפי התוכן והצורה והסדר כפי שהוא נמצא לפנינו עתה.

תוכנה של תורת הקרבנות

נעיין עתה באותם חוקי הקרבנות שנמצאים בשבעת הפרקים הראשונים של ספרנו, בשים לב יחד עם זה אל המסורת היהודית.

השם המשותף לכל המינים שהקריבו הוא "קרבן" (על משמעות המושגים שבתורת הקרבנות, נדבר במקומם). החומר שממנו מותר להביא את הקרבנות הוא: א) הבהמה הטהורה, ב) עוף, ג) צמחים. מן הדומם אפשר להביא על המזבח רק מלח ומים. במלח נמלחו כל הקרבנות, והמים נוסכו לפי המסורה על המזבח בחג הסוכות. מן הבהמה הטהורה קרבים על פי החוק: א) בקר (שם קיבוצי, שאליו שייך שור כשם יחיד). ב) צאן (שם קיבוצי, שאליו שייך שה כשם יחיד, המציין כבש או עז). כל בהמה כשרה לקרבן רק מיום השמיני והלאה. ולדות הבקר או השור נקראים "עגל" או "עגלה", הגדול "פר" או "פרה", צעירי הצאן או השה נקראים בשם "כשב" / "כבש", או "כבשה" / "כשבה", הגדול נקרא "איל". מבין העזים נקרא הצעיר "גדי" והגדול "שעיר" או "שעירה". אם נמצא בתורה השם "כבש", "כבשה", "שה כבשים" או "גדי", לא יהיו לפי המסורה היהודית גדולים למעלה משנה אחת. לעומת זה צריך ה"איל" להיות לפחות בן שנה ושלושים יום ומעלה ולא גדול מבין שתי שנים. בתוך שלושים היום שלאחר השנה הראשונה, אין הצאן לא "כבש" ולא "איל" ואפשר להקריבה רק כקרבן שכשר לבוא משני המינים (צאן ממין זה בתוך שלושים יום אחרי השנה נקרא בפי חכמינו "פלגס", כפי שאפשר לשער מהמלה היונית πάλλαξ צעיר). בשאלת גילן של יתר הבהמות נחלקו חכמינו (השוה משנת פרה א א-ג). כנראה, לא היתה להם בזה מסורת בטוחה. כל קרבן צריך להיות "תמים", בלא שום מום.

מן העוף היו כשרים לקרבן רק תורים ובני יונה. הראשונים צריכים להיות גדולים והאחרונים קטנים (ראה א יד). מן הצמחים היו כשרים למזבח סולת חטים ושעורים, שמן זית והלבונה במנחות, יין לנסכים וסממני הקטורת, שמהם נקראו בתורה ארבעה

בשמותם (נטף, שחלת, חלבנה ולבונה) ועוד שבעה שהם הלכה למשה מסיני (השוה כריתות ו.).

קרבנות אלה אפשר להם להיות: א) עולה, ב) מנחה, ג) חטאת, ד) אשם (ארבעת סוגים אלה הם קדשי קדשים), ה) שלמים שהם תודה או נדר או נדבה (שלמים אלה, וכן הבכורות של הבהמות, מעשר ופסח הם קדשים קלים). לעולות מביאים זכרים, בהמות או עופות, לשלמים כל בהמה, לחטאת לעתים ניתן להביא גם עוף, והעני דיו בסולת, לאשם מובא רק כבש או איל. מלבד זה דרושים לכל עולה או שלמי נדר או נדבה - גם מנחה ונסך כהוספה. לתודה מביאים ארבעים חלות: עשר חלות חמץ, כל אחת עשירית האיפה, ושלושים מצה, כל אחד 1/30 איפה, מהם עשר מאפה תנור, עשרה רקיקין ועשרה רביכים (כלומר חלוטין ברותחים).

בנוגע למעשה הקרבנות, דורש כל קרבן "הקדשה" (כלומר: אמירה שיקדש למזבח), "הקרבה", (כלומר: ההבאה "אל פתח אוהל מועד"). בכל קרבן בהמה נדרשו חוץ מזה עוד שש עבודות אלו: א) סמיכה, המקריב סומך את ידיו על ראש הקרבן, ב) שחיטה, ג) קבלה, קבלת הדם ד) הולכה, הבאת הדם אל המזבח, ה) זריקה, זריקת הדם על המזבח, ו) הקטרה, הקטרת נתחי הקרבן. דין הסמיכה היה שוה בכל הקרבנות מן הבהמה. בדין השחיטה היו קדשים קלים שונים מקדשי קדשים הראשונים שחיטתם בכל מקום בעזרה, בעוד שהאחרונים שחיטתם רק בצפון. הקבלה וההולכה היו שוות בכל הקרבנות מן הבהמה. הזריקה בחטאת מן הבהמה היתה שונה מן הקרבנות האחרים. באחרונים כתוב: "על המזבח סביב", פירושו כפי שנוכיח בפרק א, ה: "שתי מתנות שהן ארבע", שתי זריקות בבזיכים במדה כזו שכל זריקה פגעה בשני צדדים של המזבח, כאשר הזריקה האחת נגעה בקרן צפונית-מזרחית והשניה בפינה הדרומית-מערבית, שהיא ממולה. כנגד זה בחטאת [הפנימית] ניתן הדם באצבע על ארבע הקרנות של המזבח הזהב ("ארבע מתנות על ארבע קרנות"). באחדות מבין החטאות נזרק הדם שבע פעמים על הפרוכת של קודש הקדשים ועל ארבע הקרנות של מזבח הזהב. (בפר השעיר שליום הכפורים נוספת הזיה על בין הבדים, טז יד). החטאות אלו נקראו, על כן, בשם חטאות הפנימיות. שירי דם הקרבנות האלה נשפכו אל היסוד המערבי של מזבח הנחושת, ואילו שיירי הדם של שאר קרבנות מן הבהמה נשפכו אל היסוד הדרומי. בנוגע להקטרה, נפשט עור העולה מן הבהמה ונותחה (בדבר הנתחים של העולה עיין משנת תמיד ג א ויומא ב ג) והועלתה כליל באש על המזבח. משאר הקרבנות מן הבהמה הובאו רק נתחים אחדים על המזבח, שנקראו בפי חכמינו בשם "אימורים" ואלו הם: א) החלב

המכסה את הקרב וכל החלב אשר על הקרב, ב) שתי הכליות והחלב אשר עליהן אשר על הכסלים, ג) יותרת על הכבד (את הביאור לחלקים האלה ראה בפרק ג ג). בחטאת העוף נדרש: א) מליקה (רק סימן אחד), ב) הזיה, ג) מיצוי הדם על הקיר. בעולת העוף נדרש: א) מליקה (שני הסימנים), ב) מיצוי, ג) הקטרה.

מעשה המנחות שונה היה. רוב המנחות נעשו מקמח סולת חטים. לפחות עשרון אחד (עשירית האיפה), לכל עשרון בא לוג אחד שמן וכף אחת לבונה. המנחות היו:

א. מנחת סולת, שממנה בא קומץ אחד על המזבח:

ב. מאפה תנור, שהיה או חלות או רקיקין (כלומר עוגות דקות) שטעונות פתיתה לפני שהורם הקומץ.

ג. על המחבת – שנאפתה בכלי שטוח.

ד. על המרחשת – שנאפתה בכלי עמוק.

ה. מנחת חביתים, עשויה מעשירית סולת, שלושה לוגים שמן, מהם נעשו שתים עשרה חלות במחבתות, שנחלקו לשני חלקים, חלק אחד העלה הכהן הגדול באש בבוקר והשני בערב בצירוף חצי קומץ לבונה (ויקרא ו יב ואילך).

ו. מנחת עומר (הקרב ביום שני של פסח) מעשירית קמח שעורים סולת, מלבונה ושמן (ויקרא כג י, השוה ב יד).

ז. מנחת חינוך, שוה למנחת חביתים, אלא שהיתה טעונה רק לוג אחד שמן ונשרפה בבת אחת.

ח. מנחת חוטא, שהביא העני שבעניים, שהיה חייב קרבן עולה ויורד, נעשתה מסולת חטים, בלי שמן ולבונה.

ט. מנחת סוטה (במדבר ה).

י. מנחת נסכים (השוה במדבר טו).

כל המנחות היו טעונות "הגשה", כלומר הגשת הכלי שבו נמצאה המנחה אל קרן מערבית-דרומית (ראה ו ז). אח"כ נשרפה כל מנחת כהן כליל. בשאר המנחות באו אחר כך: א) קמיצה, ב) נתינת הקומץ בכלי שרת, ג) הקטרת הקומץ (ראה ב ב). מנחת עומר ומנחת סוטה היו טעונות עוד תנופה לפני ההגשה.

בנוגע לסיבות הגורמות את החיוב להביא קרבן, הרי עולה, מנחה ושלמים אפשר להביא בלי גורם מחייב בתורת נדבה, אשר על כן לא נזכרה בקרבנות אלה סיבת הקרבתם, מה שאין כן בחטאת ואשם שאין להקריב אותם בתורת נדבה. יש שני מיני חטאות: א) חטאת קבוע, כלומר קבוע בערכו, באשר אין מתחשבים במצבו הכלכלי של המקריב, ב)

קרבן עולה ויורד, כלומר קרבן של עשיר שהיה כבש או עז, קרבן של דל, שני תורים אחר לעולה ואחר לחטאת, וקרבן של דלי דלים, שהיה עשירית האיפה סולת. קרבן זה הובא על אחד מן החטאים האלו: א) שבועת העדות או שמיעת קול, ב) טומאת מקדש וקדשיו, ג) ביטוי שפתים (ראה ה א ואילך). בשני המקרים האחרונים רק כשנעשו בשוגג, בראשון אם נעשה במזיד. בענין חטאת קבוע נוהג הכלל: "כל לא תעשה שזדונו כרת חייבין על שגגתה חטאת". ויש חמשה סוגים ממין זה: א) פר כהן משיח (ד ג, ואילך), ב) פר העלם דבר של צבור (ד יג), ג) שעיר עבודת אלילים (במדבר טו כב ואילך) – אלו הן חטאות פנימיות, ד) שעיר נשיא (ד כב ואילך), ה) חטאת יחיד שהיא כשבה או שעירה (בעבודת אלילים רק שעירה) – שתים האחרונות הן חטאות חיצוניות. מבין ששת האשמות צוינו בחוק הקרבנות שלפנינו רק שלושה, והם נעשו מאיל שערכו לפחות שני שקלים, והם: א) אשם מעילות (ה יד), ב) אשם גזילות (ה כ) – נוסף לערך שולמו עוד קרן וחומש. ג) אשם תלוי (אם מסופקים בעבירה בשוגג בחטאת שעונשו כרת. ה יז ואילך). חוץ מאלה יש עוד שלושה אשמות: א) אשם שפחה חרופה (ויקרא יט כ ואילך גם הוא איל), ב) אשם נזיר (במדבר ו יב), ג) אשם מצורע (ויקרא יד יב), אלה השנים הם כבשים.

מן הקרבנות קיבלו הכהנים מתנות אלו: מעולת הבהמה את העור, מן האשמות והחטאת החיצוניות גם את הבשר (בשר החטאות הפנימיות יחד עם העור נשרפו מחוץ למחנה במקום טהור), המנחות שייכות בשלמותן, חוץ מאזכרתן, לכהנים, מן השלמים את החזה ושוק הימין (שאר הבשר והעור שייכים לבעלים), מלחמי תודה את החלק העשירי, היינו מכל סוג לחם אחד (שאר הלחמים שייך לבעלים). חלק הכהנים בשלמים ולחמי תודה טעונים היו קודם "תנופה". כל הנאכלים מקדשי קדשים אינם נאכלים אלא לזכרי כהונה בלבד ורק בחצר המקדש. חלקי הכהנים מקדשים קלים נאכלים בכל העיר ירושלים לכהנים, לנשיהם, ולבניהם ולעבדיהם. חלק הבעלים היה נאכל רק בירושלים ולכל טהור. מה שנוגע לזמן האכילה: החלק מקודש הקדשים והתודה נאכל רק ביום ההקרבה ובלילה שלאחריו, שלמי נדר ונדבה נאכלים גם ביום המחרת. את הנותר היה צריך לשרוף.

ערכם של הקרבנות ומשמעותם

לא נבוא לפרט כאן את כל הדעות שהובאו על דבר ערכם של הקרבנות. רוצים אנחנו לציין רק את הדעות, שהן חשובות מצד עצמן, או מצד בני הסמך אשר הביעו אותן, שאין לעבור עליהן בשתיקה.

הרמב"ם היה הראשון, שהביע דעה רציונאלית על כוונתם של דיני הקרבנות שבתורה. הוא סבור (מורה נבוכים ג לב) שכאשר בחר ה' בעם ישראל היה המנהג והדרך של כל העמים, לכבד את אליליהם בהיכליהם בקרבנות ולא היה נכון שעם ישראל, אשר גם הוא היה רגיל בעבודת אל כזו, יעבור פתאום מן הקצה אל הקצה, לעזוב לגמרי את עבודת הקרבנות ולעבוד את ה' בצורה אחרת, כי אם ראוי היה שישמור על הצורה ההיא ובמקום לעבוד לאלילים כאשר עד אז - להקריב את קרבנותיו לאל אמת, בורא העולם. על ידי סידור זה מצד החכמה העליונה היתה הכוונה לשרש את זכר העבודה זרה ולחזק יותר ויותר בנשמת עמו את האמונה במציאות השם ובאחדותו.

דעה זו על כוונתו של חוק הקרבנות קשורה הדק היטב בדעה אחרת של הרמב"ם, שלפיה מטרת חלקן הגדול של מצוות התורה היא הבעת התנגדות לאמונה התפלה ולעבודה זרה של עובדי האלילים. את הטענה מפני מה העמיס ה' על עמו כל כך הרבה חובות ועבודות, שאין להן תכלית לעצמן, ושבמקום זה לא הכשיר מלכתחילה את עם ישראל לקיים את עצם רצונו, מבטל הרמב"ם בהשתמשו בהקבלה זו: בצאת ישראל ממצרים, לא נחם ה' ישר אל מטרתם דרך ארץ פלשתים, אלא הסב אותם דרך המדבר. אי אפשר היה לנהוג אותם בני אדם, שעד אז נשאו בעול העבדות, מיד אחרי שחרורם ולהעמיד אותם אל מול לוחמים עזים כפלשתים. היה צורך להפיח בהם רוח אחרת לגמרי. אכן, כמובן לא ייבצר מה' דבר, אולם לא היה ברצון ה' לעשות פלא כזה, אלא, אדרבה, הוא ית' רצה להשיג את מטרתו בדרך הטבע, מתוך שהוליך את עמו דרך המדבר, כדי לחסן אותו על ידי מחסור ותלאה ולהכשירו למלחמה הקשה. וכשם שרצה ה' בענין זה להשיג את מטרתו בלי מעשי פלאים, כך רצה גם, כדי לנטוע בלב עמו את האמונה במציאותו ובאחדותו, באותה הדרך שהובילה אל המטרה לפי הרגליו ונטיותיו של העם.

בפרק אחר (מורה נבוכים ג מו) משתדל הרמב"ם לבאר את פרטי חוק הקרבנות בכך, שהם מכוונים ברובם נגד הבלי הגויים ועבודה זרה. סמך להשקפתו זאת רואה הוא באזהרת התורה, שלא להביא קרבנות מחוץ למקדש, שהיא מכוונת לצמצם את הפולחן הזה עד כמה שאפשר, וכן בקנאת הנביאים נגד עבודת הקרבנות. כלומר, כשנוכחו הנביאים לדעת, שהעם להוט אחרי פולחן הקרבנות והחטיא את הכוונה העיקרית של תורתו, התחילו להודיע ברבים, כי אין צורך לה' בקרבנות ואף אין לו חפץ בהם, כל עוד שלא תכרת על ידיהם עבודת האלילים ולא תחזק האמונה בה'.

אברבנאל, שבא להגן על הרמב"ם נגד השגותיו של הרמב"ן, סבור למצוא ראיות לשיטת הרמב"ם לא רק במקראות אלא גם בהרבה ממאמריהם של חז"ל. הוא מביא הרבה מאמרים מתוך התלמוד והמדרשים, אולם אין הם מוכיחים אלא זאת, שתלמוד תורה ותפילה שקולים בעיני ה' כקרבנות או אפילו הרבה יותר מאלה. ברם, מי שהיה רוצה להסיק מכאן, כי חכמינו זלזלו בערכם של הקרבנות, היה יכול באותה מידה להסיק מן המאמר "גדול הנהנה מיגיע כפו יותר מירא שמים" כי הם רצו לשלול את ערך יראת שמים, או להסיק מן המאמר "תלמוד תורה כנגד כולם" כי חכמינו יחסו אך חשיבות מעטה לכל שאר המצוות חוץ מתלמוד תורה.

ואולם אברבנאל הביא עוד מאמר אחד מן המדרש, אשר לפי דעתו הוא מוכיח ביתר תוקף מאשר כל המאמרים האחרים, כי קדמונינו הסכימו לתפיסתו של הרמב"ם. הוא המדרש בויקרא רבה פרק כב, שלפי האברבנאל זה לשונו: "תני ר' ישמעאל לפי שהיו ישראל אסורין בבשר תאוה במדבר לפיכך הזהירן הכתוב שיהיו מביאין קרבנותיהם והכהן שוחט ומקבל וכו'. ר' פנחס בשם ר' לוי אמר משל לבן מלך שגס לבו עליו והיה למד לאכול בשר נבלות וטרפות אמר המלך יאכלם על שלחן זה תדיר ומעצמו הוא נזור. כך לפי שהיו ישראל להוטים אחר ע"ז במצרים והיו מביאים קרבנותיהן לשעירים וכו' והיה מקריבין קרבניהן באיסור במה ופורענויות באות עליהם אמר הקב"ה יהיו מקריבין לפני בכל עת קרבנותיהם באהל מועד והם נפרשים מע"ז והם ניצולים הה"ד וכו'".

ואמנם, לפי נוסחתו של האברבנאל מדבר המלך במשל שלו: "יאכלם על שלחן זה תדיר" (כלומר על שולחן זה יאכל את הנבלות והטריפות), ומתיר לפי שעה את התועבה אלא שהוא מצמצמה למקום מיוחד, כדי להכין על ידי כך את ביטולה הגמור בעתיד. אולם אחרי עיון מעמיק יוכר מיד, כי נוסחתו של האברבנאל משובשת לחלוטין, משום שלפיה היה המדרש חורץ לא רק משפט מוזר מאד על הקרבנות, אלא משווה את הקרבתם לאכילת נבילות וטריפות. משפט קשה כזה על מצוה, שלפחות נתפשרה אתה התורה, לא עלתה אפילו על דעתו של הרמב"ם. בשום מקום לא אמר הרמב"ם שהקרבת הקרבנות היא בלתי נימוסית. הוא רק אומר, כי אותה מטרה עילאית שרוצים להשיגה בקרבן, אפשר היה להשיג על צד היותר טוב על ידי תכניות דתיות אחרות, ורק מפני הרגלי העם סודר פולחן הקרבן, - וכי יעלה על הדעת שרבי לוי היה מעריך את הבאת הקרבנות כעיוות גס???

ואם קוראים עוד את ההמשך של מאמר המדרש, מוצאים כי לפי נוסחתו של האברבנאל היה המאמר בלתי מובן ולא הגיוני. אצלו כתוב כך: "לפי שהיו ישראל להוטים אחרי

עבודה זרה והיו מביאים קרבנותיהם לשעירים". לפי זה מקבילים את העבודה הזרה והקרבנות שהביאו לשעירים כנגד אכילת נבילות וטריפות שבמשל. זה נאמר גם ברור ומפורש בדברי הסיום: "יהיו מקריבין לפני באוהל מועד והם נפרשים מעבודה זרה". רצון ה' הוא שישראל יתרחק מעבודה זרה, כשם שהמלך באותו משל שואף להרחיק את בנו ממאכלי תועבה. אך אם המלך מרשה ש"יאכלם על שלחן זה תדיר", כלומר שיאכל את מאכלי התועבה על שולחן מיוחד, הרי היתה התורה מוכרחה להרשות להקריב במקום מיוחד (היינו במקדש) קרבנות לאלילים!!!

ובאמת בכל המהדורות של ויקרא רבה, וכן גם בילקוט, במקום הפיסקא הבלתי מובנת: "יאכלם על שלחן זה תדיר", בא המשפט הפשוט והבהיר: "זה יהיה תדיר על שולחני". לפי זה רוצה ר' לוי לתת טעם מדוע אסרה התורה "בשר תאוה" (בשר מבהמות שלא הוקרבו כקרבן) במדבר. כדי להרחיק את בנו ממאכלים טמאים, ציוה המלך, לפי המשל, שהלה יאכל דווקא על שולחנו (של המלך), ועל ידי כך יעזוב את הרגליו הנפסדים. וכך ממש ציוה ה' לבני ישראל שיביאו את קרבנותיהם לה' דווקא אל פתח אוהל מועד (שהרי בשר אחר אסור להם לאכול), שישבו תמיד אל שולחן ה', כדי שיתרחקו מעבודת אלילים. לא הובעה כאן אפילו הדעה, כי מטרת הקרבנות הוא לעכב את פולחן האלילים, אלא בא רק הצווי, לא לאכול בשר אחר אלא בשר קרבנות בלבד, כמו שנאמר ברור גם בדברי הכתוב "ולא יזבחו עוד את זבחיהם לשעירים".

הרי שאין המדרש מזלזל בערך הקרבנות: אדרבה, נקבע להם המקום החשוב ביותר בתוך מצוות ישראל. המקריב שהוא גם אוכל את בשר הקרבן, יושב סמוך אל שולחן ה', וכשם שבן המלך, שיושב אל שולחן המלכות מתנהג בעל כרחו בנימוס ועוזב את הרגליו הרעים, כך מי שיושב אל שולחן ה' יתקדש ויינזר מכל דבר נפסד, ולכן אסור היה לישראל במדבר לאכול בשר מלבד בשר קרבן, כדי שיעזוב על שולחן ה' את המידות הנתעבות של המצרים ויתקדש ויהיה מאושר.

ובכן, אין בדברי חכמינו שום סמך לתפיסתו של הרמב"ם. ועתה הבה נבחון את ההשקפה ההיא כשלעצמה. אין מי שיימנע מלהודות לרמב"ם, כי את הקרבנות הראשונים לא ציוה ה', אלא האדם הקריב אותם מרצונו הוא. אך מחבר ה"מורה" לא הגיד לנו, מה היו הרגשות והציורים שהניעו את בני אדם הראשונים להביא קרבנות לאלהים, כדי שנוכל לדעת, אם הנוהג הזה נתקבל על ידי האל רק מתוך וותרנות, או אם היה יותר מזה ואף מצא חן בעיניו.

בחקירת השאלה, מה היו הדעות והמחשבות שעליהן היו מבוססים הקרבנות הראשונים של בני האדם, אנחנו נפגשים בהשקפות שונות. מבארי המקרא הרציונאליסטים וחוקרי העתיקות נמשכו כולם אחרי השיטה האַנְתְּרוֹפּוֹפָּתִית (המייחסת לאלוקים רגשות אנושיים), אשר לפיה יש לחפש את מקור הקרבנות בציורים מוטעים בדבר האלוהות. האדם הקדמון יחס לאלהיו צרכים מוחשיים, והוא חשב, שכדי למצוא חן בעיניו, עליו להביא לו מתנות יקרות. ומשום כך הביא את הדברים, שהוא בעצמו שאף ביותר ליהנות מהם, קרבן לאלהיו. הרעיון הזה נדחה מזמן אפילו בנוגע לקרבנות האלילים (ביר, hr karl, symbolic des Mosaischen cultus, 1837, IIהB 189 ff. P 269), שכן איך מתבארת על יסוד השקפה זו העובדה שברוב הקרבנות היתה זריקת הדם על המזבח עיקר הקרבן? ושגם ניסוך המים היה מנהג נפוץ בזמן קדום, וכן, כל הקרבנות היו מלווים טקסים שאין לבארם לפי השקפה זו. ועוד פחות יאומן, כי הרמב"ם, אשר קבע את עיקר האמונה "שהבורא יתברך שמו אינו גוף ולא ישיגוהו משיגי הגוף" ואשר פסק בהלכות תשובה ג ז, כי האומר שהבורא הוא "גוף ובעל תמונה", הוא "מין" – הסכים לדעה, שהאל אישר בתורה או לפחות לא התנגד, לצורת עבודה, אשר ביסודה מונחת אמונה תפלה מזיקה כזו.

דעה אחרת על דבר עבודת הקרבנות אשר רווחת מאוד בכנסיות הנוצריות, אבל גם מקובלת על ידי אבן עזרא היא זו המכונה על ידי המבארים החדשים (ביר, שם עמ' 277) בשם ההשקפה המשפטית. גם הרמב"ן (ויקרא א ט) מזכיר את הדעה ההיא, והוא אמנם אינו מגנה אותה כמו את שיטתו של הרמב"ם, שבעיניו ראוי לדחותה לחלוטין, אך הוא אינו רואה בה אלא "דברים מתקבלים - מושכים את הלב כדברי אגדה". לפי השקפה זו כפי שמבארה הרמב"ן, יש למצוא בקרבן את דמותו של האדם החוטא שחייב עונש "בעבור שמעשי בני אדם נגמרים במחשבה ובדיבור ובמעשה, ציווה השם כי כאשר יחטא יביא קרבן, יסמוך ידיו עליו כנגד המעשה, ויתוודה בפיו כנגד הדיבור, וישרוף באש הקרב והכליות שהם כלי המחשבה והתאווה, והכרעים כנגד ידיו ורגליו של אדם העושים כל מלאכתו, ויזרוק הדם על המזבח כנגד דמו בנפשו, כדי שיחשוב אדם בעשותו כל אלה כי חטא לאלקיו בגופו ובנפשו, וראוי לו שיישפך דמו ויישרף גופו לולא חסד הבורא שלקח ממנו תמורה וכופר הקרבן הזה".

אברבנאל סובר, כי אף לדעת הרמב"ם הביאו הקדמונים, הבל ונח (וכן אדם הראשון לפי האגדה), בכוונה זו את קרבנותיהם. המעשה הזה הביא אותם לידי ענוותנות ואמונה במציאותו ובאחדותו של ה' ובהשגחתו העליונה. ואם אמנם ה' ידע, שאת הענוותנות

הזאת והאמונה הזאת אפשר היה להשיג במידה יותר קלה על ידי תפילה, תלמוד תורה ועל ידי מצוות מעשיות, כגון תפילין, מזוזה וציצית, מאשר על ידי קרבנות, בכל זאת השאיר את הפולחן של הקרבנות במקומו, משום שלא רצה להוציא פתאום את העם מתוך הרגלו הישן.

ברם, עיון מדוקדק מלמד אותנו, כי דעה זו בענין הקרבנות גם היא מוטעית בהחלט, שכן: א) לא כל הקרבנות הובאו לשם כפרת חטא (כגון תודה, שלמים), ב) אפילו החטאות לא הובאו לשם כפרת חטא שעונשו מות, כי אם על חטאים בשגגה, ג) היו קרבנות, ואף חטאות, שלא מבעלי חיים (כגון מנחת חוטא), ד) גם בקרבנות מבעלי חיים לא השחיטה היתה עיקר העבודה, כי הלא היא הוצאה לפועל גם על ידי זרים.

ומאחר שהרמב"ם לא רמז אף ברמז קל את הסכמתו להשקפה זו, הלא היינו עושים לו עוול אם היינו מייחסים לו דעה מוטעית זו. אדרבה, הרמב"ם החזיק בדעה, אשר גם חכמים מפורסמים אחרים הסכימו לה, שהקרבנות היו מקדמת דנא הצורה המקובלת בעולם כולו של עבודת ה' הפומבית, אשר התבססה רק על כך, שהתכוונו לתת ביטוי להערצת ה'. היתה זאת, איפוא, השיגרה בפולחן ה', כגון "כריעת ברך". ואת ההרגלים העתיקים האלה השאיר ה' במקומם, משום שבני ישראל היו רגילים בהם ומשום שגם על ידיהם אפשר היה להשיג את המטרה, לחזק את האמונה בה', ועל כן אומר הרמב"ם במקום אחר (ג כו), כי אם פרטי חוקי הקרבנות, כגון, מדוע צריך להקריב פעם כבש, ופעם אחרת איל, אי אפשר לנמק. המטרה של כל המצוות האלו היא אך ורק לצרף אותנו ולהרגילנו בציות לה' (ע"פ ב"ר מד: וכי מה אכפת לו להקב"ה בין מי שהוא שוחט מן הצואר למי שהוא שוחט מן העורף, הוי אומר לא ניתנו המצוות אלא לצרף בהן את הבריות). וממשיך הרמב"ם ואומר: מי שעוסק בכך למצוא סיבה לכל ציוויים כגון אלה "הוא בעיני משתגע שגעון ארוך". רק בדרך כלל אפשר לנמק כל מצוה ומצוה.

אם רואה הרמב"ם את טעם הקרבנות בחיזוק האמונה באלוקים, הרי זה תואם את השקפתו על טעמי המצוות בכלל, שהרי הוא אומר (מו"נ ג, כז – כח): התכלית העיקרית של כל מצוה ומצוה היא להביאינו לשלמות הנפש, רק במקום השני עומדת המטרה להביא לשלימות הגוף, מכיון שבלי זו האחרונה אי אפשר גם להשיג את המעלה הראשונה. אך שלימות הנפש עיקרה בהשקפות נכונות בלבד, ביחוד בהשקפות על ה', מציאותו, אחדותו, רוחניותו, גבורתו, קדמוניותו וכו'. התכלית הראשונה במעלה של כל המצוות היא לפי זה לטעת בלב דעות נכונות על ה'.

ואמנם אין אנו יכולים לקבל השקפה זו של הרמב"ם, ומעדיפים אנו את הדעה, כי ההשקפות הנכונות עצמן הן רק אמצעים שמובילים אל מעשים הטובים בעיני ה', והננו מחזיקים בדעה, אשר רבים מחכמינו מסכימים עמה, כי עיקר עבודת השם הוא המעשים הטובים ("לא המדרש עיקר אלא המעשה", ויק"ר טז ה), ושזאת היא מטרתן העליונה של כל המצוות, ומטעם זה לא נוכל להיות תמימי דעים עם הרמב"ם בענין הקרבנות.

אך ביתר תוקף מתנגדים אנחנו להשקפה הנ"ל, מפני המסקנות שאפשר להסיק ממנה. היינו: אם תכלית הקרבנות היתה לחזק בלב את האמונה בה' ותכלית זו אפשר להשיג על צד היותר טוב על ידי מצוות אחרות, הרי יוצא מזה שלעולם העתיק, שהיה רגיל בקרבנות, היה פולחן זה נחוץ. אך, לאחר שבוטל משך כמה מאות בשנים, היה הכרח לסלק אותו לתמיד ולהחליפו במוסדות אחרים. ומסקנה זו היתה עומדת בניגוד לתורה ולמסורה. הנביאים התנבאו תמיד להחזרת עבודת הקרבנות. ישעיה (נו ז) מתנבא: "והביאותים אל הר קדשי ושמחתים בבית תפלתי עולותיהם וזבחיהם לרצון על מזבחי". יחזקאל מתאר בצבעים חיים את תבנית בית המקדש שעתיד להבנות ואת הפולחן של הקרבנות שלעתיד לבוא (ראה יחזקאל מ ואילך), וחכמינו תיקנו להזכיר בכל התפילות את החזרת הקרבנות לישנן: "והשב את העבודה לדביר ביתך", "והביאנו לציון עירך ברינה... ושם נעשה לפניך את קרבנות חובותינו".

הכי באמת היו רשאים כל אלה, שמחקו את התפילות הללו מתוך הסידור והמחזור, להשען על סמכותו של הרמב"ם כעל 'תנא דמסייע'? אנחנו רחוקים מאד מלחשוב, שעלה אף פעם על דעת הרמב"ם להורות, כי עם חורבן הבית בוטל לתמיד פולחן הקרבנות. הלא הוא שקבע את עיקר האמונה: "שזאת התורה לא תהיה מוחלפת ולא תהיה אחרת מאת הבורא יתברך שמו", והשווה הל' יסוה"ת ט א. אדרבה, נראה, כי הרמב"ם החזיק בדעה, כי למרות שהקרבנות צמחו מלכתחילה מתוך המנהגים שבאותם הזמנים, בכל זאת צריכות הצורות האלו של עבודת ה' להתקיים גם בעתיד, לאחר שקיבלו את אישורן מגבוה, אף אם נשתנו העתים. עם זה סבורים אנו, שהננו זכאים יחד עם הרבה מבין חכמינו להוציא מסקנה הפוכה מזו: מכיון שהחכמה האלוהית קבעה את הקרבנות לעולמי עד על ידי משה רבנו וגם על ידי נביאים מאוחרים, הרי היו החוקים האלה בעל כרחם בלתי תלויים בנסיבות הזמנים ההם, ואדרבה, ערכם המוחלט בהם עצמם, שמעלה אותם מעל כל תמורות העתים.

האם בגלל מסקנה זו, נצטרף להשקפה המיסטית על מצוות הקרבנות, הרואה את ערכן רק בהשפעה הנפלאה שהן מפעילות על העולמות והכוחות העליונים? אילו עשינו כך, הרי ויתרנו מראש על כל חשיבה. לפי השקפה זו יש לכל פעולת הקרבה השפעה נסתרת, שאין אנו מסוגלים לעמוד עליה. ולכן חייבים לקיים את מעשה הקרבנות בצורה שנצטווינו, שכן אם נעשה שינוי כלשהו, הרי תתבטל ההשפעה הטובה של הקרבן. אבל אז נוכל לשאול בצדק, כיצד נודעה לקין, להבל, ולנח, השפעה סמויה זו? הרי ברור בעליל, כי היתה להם כוונה אחרת בקרבנות שהם הביאו, מאשר להשפיע אותה השפעה מיסטית על העולמות העליונים. יתר על כן, הרי הנביאים שדיברו נגד עבודת הקרבנות הפורמלית, לא התייחסו להשפעה עליונה נסתרת שלהם, אלא הדגישו שהמטרה העיקרית היא שמיעה בקול ה' והליכה בדרכיו, ואין לו חפץ דוקא באילים וכבשים.

כל שמצאנו יותר רמזים לכך, כי בקרבנות שהובאו לפני מתן תורה ונתקבלו ברצון אצל ה', יש לראות גילוי רעיונות והשקפות התואמים לרצון ה', ולכן בצדק נתקבלו ברצון לפניו. כן מסתברת יותר ההנחה, כי גם עבודת הקרבנות עליה ציווה ה' בתורה נועדה לבטא על ידי המעשים, רעיונות והשקפות מסוימים. אלו רעיונות, הנובעים מתוך הכרה נכונה של תכלית בריאת האדם, ורצון הקב"ה הוא שרעיונות אלו ייזכרו תמיד, ויישארו חיים בתודעה האנושית. וממילא אנו מגיעים אל התפישה הסמלית של הקרבנות.

אין צורך להוכיח, שיש בתורה מצוות סמליות, כלומר, שה' ציווה על מעשים מסוימים כדי לבטא בהם רעיונות מסוימים (השוה רשר"ה, ישורון ד, ע' 22 ואילך). ובמיוחד חוקי הקרבנות זכו לפרשנות סמלית אצל גדולי הפרשנות בזמן העתיק והחדש. אין כאן המקום להאריך ולמנות את הפירושים הסמליים של חוקי הקרבנות מאז פילון ועד ימינו. נזכיר כאן בקיצור האפשרי רק אותו פירוש, הנראה לנו מתאים ביותר, ושמצאנו כבר אצל פרשנים רבים.

נפתח את עיונינו בקרבנות עליהם מסופר בספר בראשית, כי בוודאי סופר על קרבנות אלו כדי ללמוד מהם על מקור הקרבנות, ועל היחס בין הקרבנות שלפני מתן תורה ובין עבודת הקרבנות המוסדרת בתורה.

עבודת הקרבנות קשורה בקשר פנימי להכרת האל של בני האדם. אך עלתה במחשבתו של האדם ההכרה שיש מצוי עליון שבידו נתונה כל ישותו, מיד הרגיש את השאיפה הפנימית להכיר את המצוי העליון הזה כאדוניו ולתת לזה גם ביטוי מוחשי, היינו:

בראשונה על ידי דיבורים ואחר כך, בהתגבר התחושה דוחפת היא להבעה מוחשית, גם על ידי מעשים ממשיים ונמרצים, ולא על ידי מלים חולפות בלבד.

הקרבנות הראשונים הובאו על ידי קין והבל (בראשית ד ג), הם נקראו "מנחה" - מתנה. משמעותו של מונח זה בכל מקום שהוא מופיע במקרא, היא: מתנה המוגשת למישהו חזק ועצום יותר (מתנות אחרות נקראות משאת או מתנה). מנחה עשויה להיות מוגשת לשליט עצום, אשר בכוחו לשלול מן המגיש את כל אשר לו. מתוך רצון לרצות את השליט, מקריבים לו חלק מן הרכוש בכדי להציל את השאר. מנחה עשויה להיות גם כן סימן להכנעה למישהו גדול יותר, אשר מקבלים אותו כאדון, ומגיש המנחה רואה עצמו כעבד, שכל קנינו שייך לאדון. במקרה כזה מגיש הוא לו את היקר ואת היפה ביותר, ומשאיר לעצמו את השאר. זה היה סוג הקרבן של הבל. הוא הביא מבכורות צאנו ומחלביהן בהשקפה הרצויה לה', שהוא מגיש לו בתור הבעלים האמיתי את הטוב והמובחר מכל אשר לו, לבטא בכך, כי הכל שייך לאדון ומה שנשאר אצלו אינו אלא מתנת חסד מידיו לעבדו.

לכן קיבל ה' קרבנו ברצון, לא מפני שהיה מובחר ביותר אלא מפני שהוא היה ביטוי להשקפה אצילה אמיתית. לכן לא כתוב, "וישע ה' אל מנחת הבל" אלא "וישע ה' אל הבל ואל מנחתו" (בראשית ד ד). אבל קרבנו של קין היה מן הסוג הראשון. הוא ידע, כי יבול אדמתו תלוי בה', וכי לה' הכוח לשלול ממנו את כל רכושו, הוא רצה לפייס את ה' ונתן לו חלק, כדי להציל את השאר. לכן לא פנה ה' אל קין ואל מנחתו. גם קרבנותיהם של עובדי האלילים היו קשורים באותה השקפה. הם חששו מפני "קנאתם" של האלים והשתדלו לפייס אותם כדי להציל חייהם ורכושם.

הגם שקרבנו של הבל העיד על מחשבה אצילה, הרי לא היה זה בעצם אלא 'מנחה', כלומר מתנה. הוא נדב בעלי חיים אלו כחלק מהונו, לא כיצורים חיים אשר יעודם לסמל את חייו הוא, כשם שפרי האדמה היה חלק מרכושו של קין. רק נח, שראה במו עיניו באבדן עולם מלא של רשעים, שרק הוא ניצל ממנו על פי נס מה', הוא זה שהרגיש כי חייו נתונים לו מאת ה' ותלויים בו והוא נתן ביטוי נמרץ להרגשה הזאת על ידי קרבן בעל חי. הדם שנשפך בתורת "נפש" בעל החי על גבי המזבח, היה מסמל את נפש האדם ואת חיי האדם, ובקרבן זה התפרצו רגשותיו של נח להבעה מוחשית, כי לא בהונו בלבד אלא גם בדמו הוא שייך לה', "אשר בידו נפש כל חי ורוח כל בשר איש" (איוב יב י).

ואולם מה כוונתה האמיתית של ההבעה החגיגית הזאת? דבר זה מתברר רק על ידי קרבנו של אברהם אבינו. אחרי שבתשעה נסיונות עמד אברהם ונמצא לבו נאמן לה',

היה עליו לעמוד בנסיון הקשה ביותר. על פי צו ה' הוטל עליו להקריב את בנו יחידו, אשר היה קשור בו בכל נפשו ואשר חייו היו יקרים לו מחיי עצמו. ולאחר שגילה את נכונותו השלמה וצייתנותו האיתנה, באה הקריאה לשמור על חיי בנו, והנה נגלה לפניו פתאום איל, ואותו הביא לעולה תחת בנו. בזה הובע בבירור הרעיון, שבכוח החיים שאנחנו מקריבים לה' באמצעות קרבן בעל החי, אנחנו מסמלים את הכניעה הגמורה והמשמעת השלמה לדרישות ה', שהן המטרה הסופית שלו. זאת היא מה שה' דורש מן האדם, זאת היא תוכנה של "יראת השם": משמעת בלתי מוגבלת לה'. "עתה ידעתי כי ירא אלוקים אתה ולא חשכת את בנך את יחידך ממני" (בראשית כב י).

ברם, אם ב"מנחה" נרמזת הקדשת כל הרכוש לעבודת הבורא (מנחת נסכים מכילה דגן, תירוש ויצהר – עיקרי המזון של האדם), וב"עולה" מסומל שהחיים עצמם שייכים לה' ותפקידם לעבוד אותו ולציית לו, הרי יעקב אבינו מסמן בקרבן ה"זבחים" שלו שנקרא אחרי כן בשם "שלמים", עוד צד אחד של התהלכות עם ה' ולפני ה'. נזדמן אז ליעקב בפעם הראשונה לגלות את בטחונו השלם בה'. הוא נרדף פעמים רבות וצרות רבות אפפוהו, ומכולן יצא שלם ושליו, אז נוכח לדעת כי תמיד היה ה' עמו ("ואלהי אבי היה עמדי", בראשית לא ה), כי הוא חי בקרבת ה', כי ה' היה רועה (האלהים הרועה אותי" בראשית מח טו) ומפרנס אותו והשגיח על גורלו. לחיים אלה בקרבת ה' ניתן ביטוי על ידי קרבן "שלמים" שלו, בכך הוא הביע בגלוי את ההרגשה כי: "ה' לי לא אירא" ו"ה' רועי לא אחסר" (השוה תהלים כג). הוא התיישב כבן אל שולחן אביו והרגיש עצמו מובטח בפני כל אויביו ("תערוך לפני שלחן נגד צוררי", תהלים שם).

תפקיד חשוב מזה קיבלו הקרבנות אחר מתן תורה בסיני ואחרי אשר גילה ה' את רצונו לעם ישראל, והוקם המשכן בתורת "אהל שכן באדם", כאהל אשר בו יהיה המקום להשרות השכינה בתוך בני אדם. על החשיבות העצומה של הקרבנות נאמר בס' שמות כט, לח – מו, אחרי פרטי והלכות עולת התמיד מתארת התורה: "עלת תמיד לדרתיכם פתח אהל מועד לפני ה' אשר אועד לכם שמה לדבר אליך שם. ונעדתי שמה לבני ישראל ונקדש בכבדי... ושכנתי בתוך בני ישראל... וידעו כי אני ה' אלהיהם, אשר הוצאתי אתם מארץ מצרים לשכני בתוכם".

התגמול הנעלה ביותר שהובטח לעם ישראל עקב הקרבת הקרבנות במקדש הוא כי ה' ישכון בתוכם, מה שמחבר "הכוזרי" מבאר במלים אלו (א קט): "יעודינו - הדבקנו בענין האלהי בנבואה, ומה שהוא קרוב לה, והתחבר הענין האלהי בנו בגדולה ובכבוד ובמופתים. ועל כן איננו אומר בתורה, כי אם תעשו המצוה הזאת, אביאכם אחרי

המות אל גנות והנאות, אבל הוא אומר ואתם תהיו לי לעם ואני אהיה לכם לאלהים מנהיג אתכם, ויהיה מכם מי שיעמוד לפני ומי שיעלה לשמים כאשר היו הולכים בין המלאכים". המקום שבו הקדיש עם ישראל את חייו לה' יום יום, נהיה למשכן כבוד ה' אשר שם היתה שורה רוח הקודש ושמשם קיבלו הקדושים, הנביאים, המשוררים ופייטני המזמורים את השראת רוח הקודש שעולה ומבצבצת מתוך כל נאומיהם ושיריהם, שהעלתה אותם מעל לבני תמותה פשוטים וקרבתם לה' כדי שיהנו מנוי זיו שכינתו.

ואולם, אם ה' שוכן בתוך עם ישראל, הרי מוטל גם על ישראל להיות עם קדוש ולהשמר מכל דבר מגונה וטמא. כל אחד מישראל שרוצה ליטול חלק באותו שכר הנעלה ביותר, היינו לחיות בקרבת ה', מחוייב לשמור את נפשו, שלא תנודה מן האושר הנועד לעם ה', שלא תבדל ותכרת מעמה ("ונכרתה מעמיה"). ואף אם החטאים האלה נעשים בשגגה, הם עושים את בני האדם בלתי ראויים לקרבת ה', באשר הם מטמאים את המקדש ואת המזבח, מחללים את המקומות הקדושים האלו מהיותם ראויים עוד לשמש משכן-מעון לשכינה. ואף יש עבירות שפוגעות בזכויות ה' בתורת אדון האדם והעולם, אף אם אינן חמורות במידה שעלולה לטמא את המקדש.

כדי לחטא את המקומות הקדושים ולהשיב את טהרת הנפש, על האדם לפנות מתוך חרטה ותשובה אל בוראו שהתרחק ממנו, ולשאוף בכל כוחות נפשו להתחיל מחדש בחיים מנוקים מעוון ואנושיים יותר, להשיב את הצדק שנפגע על ידו על מכונו ולתקן את קלקוליו. קרבנות החטאת והאשם, שנצטוו בהר סיני, הם הביטוי לרגשות המפעמים בלב החוטא בעל התשובה, השואף שוב להדבק בה', ולחטא את מקדש ה' ולהשיב את זכויות הבורא שנפגעו על כנן על ידי מלוי החסרון שגרם להן.

ברם, "אדם אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא" (קהלת ז כ), ומן הנמנע להרחיק מקרב ישראל כל טומאה, וכבוד ה' "שוכן בתוך טמאותם" (ויקרא טז טז). לכן היה צריך לבצע פעם אחת בשנה את הכפרה הכללית על המקדש, אשר בה יתעלה עם ישראל אל השאיפה הנעלה, להתהלך לפני ה' בטהרה ולשמור תמיד על דבקותו בו. בצדק נקראו כל מעשי הקרבנות בשם המשותף "עבודה", זאת אומרת: עבודת ה'. עבודת הקרבנות היא "עבודה שבמעשה", ואילו התפילה נקראת בשם "עבודה שבלב". "עבודה שבמעשה", היא להימסר לעבודת ה' על ידי מעשה סמלי, הוא "קרבן". לעומת זאת מבטאה התפילה את רעיון מלכות שמים והשתעבדותו של האדם בדיבור גרידא בלי התגשמות המחשבה

במעשה. לפיכך נקראת התפילה "עבודה שבלב", כלומר עבודת ה' בלב, שמוצאת אמנם את ביטויה העדין במלים, אך לא הגיעה עדיין לידי פעולה.
וכך היה הקרבן האמצעי לקשור את לב בני ישראל לאלהיו. אהבת ה' האמיתית, שמקריבה את הכל, המשמעת ללא תנאי שאינה יודעת גבול בקיום מצותו הקדושה, שאיפת הרוח העורגת לקרבת ה'. כל הרגשות הנעלים האלו מצאו את ביטויים המתאים והמספק ביותר בהקרבת הקרבנות.

ספרות

משנה ותלמוד, פילון ויוספוס, רמב"ם מורה נבוכים ג: כו, לב, מו, כוזרי ב: כה-כח, ספר החינוך פרשת תרומה, רמב"ן ויקרא א ט, אברבנאל הקדמה לספר ויקרא, ר' יצחק עראמה עקדה לפרשת ויקרא, איסרלש, ספר תורת העולה, לויזון, ל. 'הקרבנות בתורת משה', ב"ישורון" של קובק שנת 1857 ואילך, ש. ר. הירש בביאורו לתורה.
Bähr, symbolik II 189 ff., Hengstenberg, die opfer der heil. Schrift., Kurz, der alttestamentliche opfercultus. Wangemann, das apfer nach der heil. Schr. Ewald, Alterthümer, Keil Archäologie. Die Commentare zu Lev., Die Artikel opfer in den Realwöorterbüchern von Herzog, Winer, Schenkel und Riehm.

פרק א

פסוק א

חוקת הקרבנות שנתנה באוהל מועד (פרקים א – ה)

העולה / המנחה / שלמים / החטאת / האשם

ויקרא א א. ויקרא אל משה. המלה קרא, במובן קריאה לאדם, יכולה להצטרף עם 'אל' באקוזטיב או בדאטיב שדומה לו בשימושיו (השווה איוולד, 292 e). במקרה הראשון משמעות הדברים היא הזמנת מישהו (שאינו נוכח), במקרה האחרון מובנו קריאה ופניה למישהו (שנמצא בקרבת מקום) או לקרוא לו בשם (השוה שמות ג ד: "ויקרא אליו... ויאמר משה משה"). חכמינו אומרים (בריש תו"כ), כי ה' קרא למשה בשמו לפני כל דיבור ודיבור. דבר זה מסופר בתורה שלוש פעמים, באותם שלושת המקומות אשר שם נגלה ה' אל משה. בפעם הראשונה בסנה (שמות ג ד: "ויקרא אליו אלהים מתוך הסנה וגו'"), אחר כך בסיני (שמות יט ג: "ויקרא אליו ה' מן ההר", השוה מכילתא, שם), ולבסוף כאן באוהל מועד. הקריאה שקדמה לדבור, שבו נתגלה ה' למשה והזמינו לשמוע אל דיבורו, היתה לפי תורת כהנים אות הקירבה והחיבה, ובצדק העיר המדרש (ויקרא

רבה א ובראשית רבה נב) על ההבדל בין ויקרא האמור אצל משה ובין ויקר(א) הכתוב אצל בלעם. לבלעם נזדמן כאילו בדרך מקרה. כוונת דיבור ה' אל בלעם לא היתה אלא כדי למנוע את הקללה ולכופו לברך את ישראל. ההתגלות אל בלעם לא היתה מטרה ישירה, ולכן נכתב בבלעם: ויקר. ואולי רמזה כבר המסורת באל"ף זעירא על ההבדל בין ויקרא ובין ויקר.

(לפשר האותיות הקטנות והגדולות, "זעירא", "רבתי", וסימנים דומים שבתורה אין אנחנו יודעים דבר ברור. ר' שלמה נורצי רומז ב"מנחת שי" על פירושי הקבלה או שאר ספרי המסתורין: הזוהר, ריקאנטי, בחיי ועוד. הפירושים אלה אינם באים בחשבון בביאור על דרך הפשט הפשוט. אך גם לפירושים הביקרתיים של אי אלו חדשים אי אפשר לנו להסכים, בפרט משום שאין בכוחם לבאר תופעות אלו. כך, למשל, אומר דליטש לבאר את ה' זעירא במלה "בהבראם" (בראשית ב ד) בזה, כי, כנראה, יש יתרון לפועל "בבראם" (פעיל) על הפועל "בהבראם" (סביל). אבל מה יעשה דליטש בק' זעירא ב"קצתי בחיי" (בראשית כז מו), במ' זעירא ב"מוקדה" (ויקרא ו ב), בי' זעירא ב"תשי"? (דברים לב יח). שד"ל, בפירוש לבראשית כז מו, העיר שמנהג הסופרים הקדמונים היה בכל פעם שמלה פתחה באותה אות אשר בה מסתיימת המלה הקודמת, להשמיט את אחת האותיות הדומות זו לזו, ובזמן מאוחר מילאו את חסרון האות הזאת וכתבו אותה מפני דוחק המקום בצורה קטנה. בזאת רוצה הוא לבאר את האות הזעירא בפסוק "ותאמר רבקה אל יצחק קצתי בחיי" ובפסוק "ויקרא אל משה". אך למותר הוא לסתור את ההנחה השרירותית הזאת. בשום מקום לא נמצא רמז לכך שלסופרים היה מנהג שטות זה (לכל היותר אפשר רק לומר, כי הסופרים השמיטו במקרה הנ"ל אות אחת). ואיך הוא מבאר את האותיות הזעירות במלים "בהבראם", "מוקדה", "תשי" ובכמה מלים אחרות. לפי הגיון זה? סופו לבאר את אותיות "רבתי" בכך, שלסופר היה רווח גדול ועל כן הגדיל את האות, ואם כן, מה טעם נכתבה ב' רבתי במלה "בראשית"? ושרירות במידה יתרה מזו היא כשמרקס (ראה לעיל: 'תורת הקרבנות בויקרא ו-ז) מוצא הוכחה ל"תיקון" שלו באות ה"זעירא" שבמלה "מוקדה", שלפיו מציע הוא למחוק לגמרי את המלה "על" ולקרוא "המוקדה" במקום "מוקדה". ביקורת נבונה צריכה להתרחק מביאורים שרירותיים יותר מאשר מביאורים מסתוריים, היא תסתפק בהודאה שלסימנים אלה יש ערך ביקרתי שאין בידינו להבהירו, אך יש לנו גם הזכות להניח, כי הציונים האלה מתכוונים להעיר משהו ושיצאו מיד הכותב עצמו, כמו שאנחנו רגילים להדגיש אי אלו מלים על ידי משיכת קו מתחתן או על ידי שינוי צורתן לשם הבלטה מיוחדת. מובן,

שרק במקרים בודדים מעטים נצליח לעמוד על כוונת הכותב, ויש שלא נדע שום פתרון. אולם אנחנו, שלדעתנו הסימנים האלה הם עתיקים מאד, יכולים להעריך את אי ידיעתנו יותר מאשר אותם המבקרים, שלפיהם בדו אותם בעלי המסורת מלבם. לפי הסברה שלהם אין להבין את העובדה, שכבר התלמוד והמדרשים העתיקים ביותר ניסו לדרוש את הסימנים האלה באופנים שונים. – ברם, להערות שעליהן רומזות האותיות הללו נודעת רק חשיבות ממדרגה שניה, ולכן ספר תורה שחסרו בו סימנים אלה, כשר הוא, ראה רמב"ם, הלכות ספר תורה ז ט, וטור יורה דעה רעה).

ויקרא, הנושא של החלק הראשון של פסוק א, הקורא, הוא שם הויה שנמצא בחלקו השני (כך לפי המבארים הקדמונים). שם הויה שחס מלבטאו מפורש, נוקד לפי הסכמת גדולי הפרשנים, יהודים כבלתי יהודים, ע"י הנקדנים בניקוד שם אדנות, אך זה משום שהמלה מנוקדת לפי הקרי, אף שלפי הכתיב היתה ראויה להינקד באופן אחר. שד"ל (בפירוש לבראשית ב ד), רוצה לסתור את ההנחה הזאת, באמרו כי לפי זה היה צריך לנקד את היו"ד בחטף פתח, בהתאם לניקוד הא' בשם אדנות, אך כנגד דבריו, יכולים אנו להניח בעקבות איוולד (סעיף 31 b), שבמלה כה שכיחה נשמט סימן הפתח לשם קיצור. או, כפי שכותב אבן עזרא בספרו "צחות" בשם מדקדקים אחדים: שהאות שלפני אות המנוקדת בחולם או שורק נקראת בכלל כחטף פתח (דעה שמתאשרת לעתים ע"י השבעים: השוה Salomon, Samuel) ולכן, במקרים ששם הויה צריך לבטא את שם אלהים (כגון כשבא בסמיכות ובנוסף לשם אדנות), מנוקדת היו"ד בחטף סגול.

את הדעה שניקוד שם הויה אינו אלא העתקת הנקוד של שם אדנות, אפשר להוכיח בחיוב על ידי העובדות האלו: א) כפי שכבר אמרנו משתמשים תמיד בניקודו של הקרי. ב) אם לפני השם באה המלה אדני נמצאות הנקודות של אלהים תחת שם הויה. ג) כאשר אחת מן האותיות ו, ב, כ, ל, מ באה לפני שם הויה, אין היא מנוקדת כמו המלים המתחילות ביו"ד, כגון לפני יהודה, יוסף, וכיוצא בהם, כי אם כמו לפני האות אל"ף. ד) האותיות ב, ג, ד, כ, פ, ת, שבאות אחרי שם הויה, מקבלות תמיד דגש, מה שאין כן אחרי שאר המלים שבסופן נמצאת ה' אילמת.

בענין הניקוד המקורי של שם הויה והוראת השם המיוחד אין לנו מסורת בטוחה, כאן יוזכרו רק ההוראות שנמצאו בדברי חכמינו הקדמונים ושנאספו באחת התפילות היום יומיות שלנו. הרי זו הברכה הפותחת ב"ברוך שאמר והיה העולם".

(אמנם התפילה הזאת, אינה נזכרת בתלמוד, אך כבר מובאה אצל הגאונים כאחת התפילות העתיקות והידועות ברבים: כך גם אצל הגאון ר' נטרונאי (בתשובות ר' נטרונאי

סי' ט) ובטור אורח חיים נב בשמו, אצל ר' משה גאון המובא בס' הערוך אות "תפל", בטור שם בשם ספר היכלות, ר' אלפס לברכות לב (כג. בדפי הרי"ף) ובזוהר לס' שמות רטו. במקצת היא נמצאת בס' אליהו זוטא פרק ד, ולפי מסורת ישנה (מובאת בס' יוחסין, קרקוב, קכב) הוקראה בשעת חינוך הריש גלותא בבבל בשבת הראשונה תפילת ברוך שאמר באופן חגיגי בצורה כזו, שהשליח ציבור קרא פסוק פסוק ומקהלת נערים ענתה בכל פעם ב"ברוך הוא". לפי זה נראה שהתפילה הזאת היא עתיקה, מזמן התלמוד, אך יש לנוסח שלה גירסאות שונות. אנחנו מביאים את גירסת האשכנזים).

במקום להמשיך אחר המלה ברוך (כלומר: יהיה מבורך) יש כאן תיאור מלא על יסוד כל המידות שנמצאות בתלמוד ובמדרש. כל הביאורים האלה הצד השוה שבהם, שלפיהם מוצאו של השם הוא השורש הוה היה, כפי שיוצא מס' שמות ג יד, שם מעיר הרשב"ם בצדק, כי ה' מכנה את עצמו בגוף ראשון – "אהיה", ואילו משה נצטווה למסור לבני ישראל את השם בנסתר, והאות יו"ד שבאמצע השורש מוחלפת בוא"ו. אולם אם הגו את השם המיוחד בצורת הקל, הפועל או ההפעיל יש להכריע לפי הפירושים השונים.

א) ההוראה הרווחת ביותר של השם היא "**שאמר והיה העולם**", המהווה את העולם. לפי זה אפשר היה לבטא את השם בצורת פיעל או הפעיל. אבל גם בצורת הקל אפשר שהיה מובנו: ממציא את הכל, כשם ש'יצחק', אין הוראתו 'הצוחק', אלא הגורם את הצחוק או את השמחה. הביאור הזה ניתן לשם הויה על ידי ר' אליעזר (לפי גירסא אחרת – על ידי ר' ישמעאל) במכילתא דרבי שמעון בן יוחאי לשמות ו ב, בהעירו על המלים "אני ה'": "אני הוא שאמרתי והיה העולם". הודגשה במיוחד המלה 'שאמרתי', שה' ברא את הכל במאמרו ("הוא אמר ויהי הוא צוה ויעמוד", תהלים לג ט). דברו הוא שהיווה את העולם ודברו הוא שמקיים את הכל.

כדי לתת ביאור שלם של השם המיוחד המציין את בורא העולם, יש עוד להוסיף "ברוך עושה בראשית", ה' עשה את תחילת ראשית העולם, כלומר ברא את העולם מן האפס המוחלט, "יש מאין". זה כרוך בביטוי "מעשה בראשית", שחכמינו משתמשים בו כדי לציין את הבריאה הקדמונית ע"י ה'.

יש שפירשו את הפסוק הראשון שבתורה "בראשית ברא א' את השמים ואת הארץ", כמשפט טפל למשפט העיקרי המתחיל במלים "ויאמר אלהים יהי אור", לפי זה לא אמרה הפיסקה הראשונה בתורה כלום על דבר הבריאה יש מאין. בביטויים "מעשה בראשית" עירערו חכמינו על פירוש זה. לפי דעתם יש להבין את הפסוק "בראשית וגו'" כמשפט עיקרי, פירוש שהוא לבדו הנכון. את עיקר האמונה שה' ברא את העולם

מהאפס המוחלט, מלמדת התורה במלים הראשונות שלה. בצדק אמר ר' שמשון רפאל הירש: "הבריאה יש מאין היא כלל אמת שמהווה את היסוד לאותה הכרה, שתורת ה' רוצה לכוננה... הכל, החומר והצורה, כל מה שבנמצא יצא מרצונו החפשי והכל יכול. עד היום שולט הבורא בחומר ובצורה של כל הבריות, בכוחות הפועלים בחומר, בחוקים שלפיהם הם פועלים ובצורות שהם יוצרים". ולכן יש לנו להוסיף על כינוי ה' בורא העולם את המלים "ברוך עושה בראשית" (הירש בראשית א א).

ב) "**ברוך אומר ועושה**", ההוראה השניה של שם הויה היא זו, כי ה' מהווה וממלא את הבטחותיו, הוא "מהווה דברו". משמעות זו נמצאת כבר בתורה, שמות ו ג. שם אומר ה': "וארא אל אברהם אל יצחק ואל יעקב באל שדי ושמי ה' לא נודעתי להם", ז"א לפי פירושו של רש"י, את הבטחותי עדיין לא קיימתי. וכדי שידעו בני ישראל את ההצהרה הזאת, נאמר: "לכן אמור לבני ישראל אני ה'". רק עכשיו יכירו את המשמעות האמיתית שיש לשם הויה ביחס למצבם באותו זמן. גם על הפסוק בשמות ו ב מעיר ר' שמעון (במכילתא דר' שמעון): "נאמן אני לשלם מה שאמרתי ליעקב וכו'". ה' מקיים את הבטחתו שמסר על ידי נביא, אם היא לטובה, בכל המקרים, אף אם המקבל לא כדאי לה. ולא עוד אלא שההבטחות לטובה, שנותן ה' על תנאי יוצאות לפועל אף אם התנאי לא נתמלא (ברכות יז. רמב"ם, יסודי התורה י ד, ולחם משנה, שם). אבל גם התוכחות שהשמיע ה' על ידי נביא יוצאות לפועל, אם העבריין אינו מיטיב את דרכו. לכן אנחנו ממשיכים: "ברוך גוזר ומקיים". זה מתכוון לתוכחת ה', שיש לראותה רק אז כגזרה, כהחלטה גמורה, אם ה' יודע מראש שהרשעים לא ישובו מדרכם, שבמקרה כזה אם הוא גוזר, היא מתקיימת. דוגמה לכך אנחנו מוצאים בתלמוד (ברכות נז:) בעונשים שהוכרזו על בבל. אלה נתקיימו במילואם דבר לא נעדר. מי שעובר במקום זה יברך לפי התלמוד: "ברוך אומר ועושה גוזר ומקים".

המשמעות "מהווה דברו" שיש לשם הויה היא גם הערובה לעתידו של עם ישראל. שכן כשם שנרמזה לפנים במצרים הוראתו זו של שם הויה, כי דווקא בשעה שישראל היה נדכא לארץ ולפי חשבונם של בני אדם לא היו לו שום סיכויים להצלה, דווקא באותה שעה קרא ה' "עתה תראה" (שמות ו א), והתחיל במעשה הגאולה וגם גמרו – כך ימלא ה' גם להבא את הבטחותיו אף על פי שלפי חישוביהם של בני האדם גאולה זו נראית קשה ואפילו בלתי אפשרית. ה' הוא "אומר ועושה".

ג) "**ברוך מרחם על הארץ**" וכו' – כולל את ההוראה שמתארת את שם הויה בבחינת "מידת הרחמים". ביאור זה נמצא בדברי חכמינו תכופות. כך, למשל, בספרי דברים

כז: "כל מקום שנאמר ה' זו מדת הרחמים... כל מקום שנאמר אלהים זו מדת הדין". זה יוצא מתוך תפיסת שם זה במובן ההווה הנמצא. כששאל משה את ה' לפני שקיבל את שליחותו, מהו שמו שעליו למסור לישראל, שמע את התשובה "אהיה אשר אהיה". מה פירושן של המלים האלו? יש מפרשים שחושבים כי "אהיה אשר אהיה" מביע את המציאות המוחלטת והבלתי משתנית. ברם, אף אם נתעלם מן העובדה, כי תפיסה מטפיזית כזאת היתה בוודאי רחוקה מבני ישראל של אותה תקופה שהיו משועבדים לעבודת פרך, הלא קשה להבין במה נראה השם כמסוגל לבשר לנדכאים הצלה ושחרור. אבל אם נשים לבנו לכך, כי ה' מציין את האל הרחום והחנון ("ה' ה' אל רחום וחנון וגו'"), הרי יהיה עלינו לפרש את שם הויה במובן של "אני אהיה עמך". הלא בפסוק שלפני כן אמר ה' אל משה: "כי אהיה עמך". השוה תהלים צא, יד-טו: "כי ידע שמי יקראני ואענהו עמו אנכי בצרה". ה' הוא עם בני האדם, הוא נגלה אליהם, והוא מנהיג אותם ומדריכם. בזה נכללו כל המידות של אהבת ה' וחסדו. וכשם שהמידות "חנון ורחום" כלולות בפסוק "וחנותי את אשר אחון ורחמתי את אשר ארחם", כך מציין הכתוב "אהיה אשר אהיה" ביתר דיוק את מידת הרחמים, שנכללה בשם והיה בהוראתו של "ההווה עם בני האדם". ה' הוא חנון, חונן מתנות חסדים, אולם מתנות החן הללו שונות הן לפי תכונתו האינדיבידואלית של המקבל, - "וחנותי את אשר אחון". ה' הוא רחום, הוא מגין ברחמיו על בני האדם בפני הפגעים שיקרו ואתם או מאיימים עליהם: אך גם רחמים אלה מותאמים לאותם בני האדם שחוננו בהם – "וריחמתי את אשר ארחם". כן גם "אהיה" תמיכתו של ה' באדם, אינה נראית אצל כל האנשים בכל הזמנים ובכל התנאים במידה שוה, אל "אהיה אשר אהיה" אומר ה', אני אהיה עם ישראל בצרתו, "עמו אנכי בצרה", כשם שאני עתיד להיגלות לו כמחוקק ובזמן מאוחר יותר אשכין את שכינתי בתוכו ואתן לו ברכה וישועה בארץ חמדה.

במובן זה מביע שם הויה את המושג המיוחד של האל ביהדות, אשר אינו מסתלק מן העולם כדי לנוח, כי אם הווה בתוך העולם ועם בני האדם (זהו תוכנה של המלה "היה"). הוא האלוה המתגלה, שונה בעיקרו מאלוהי הפילוסופים, כפי שמסביר באופן מצוין הכוזרי ד ג: "אלהי הפילוסופים הוא כזה, שאינו פועל לא לתועלתו ולא להפסדו של האדם, הוא אינו בנמצא בשביל בני האדם, לו אין ידיעה על תפילותיהם וקרבנותיהם, לא על קיום המצוות ולא על הפרתן". לא כן הוא האל שנתגלה. הוא האל האמיתי, הוא קיים וחי בין בני אדם, הוא מגלה להם את רצונו, דורש מהם משמעת ומשלם שכר

טוב ומעניש על המרי. כל אלה הם פעולת חסדיו ורחמיו של ה' לבריותיו שהעניק להם בחירה חפשית, - "ברוך מרחם על הבריות".
(בנוגע לפיסקא "ברוך מרחם על הארץ" היה מקום לחשוב, כי היא מתכוונת לרחמי ה' על הבריות שאין להם בחירה חפשית, כמו שבאמת "טוב ה' לכל ורחמיו על כל מעשיו". ברם, קודם כל אין למצוא ראיה כי הביטוי "הארץ" רומז על הכוונה הזאת, ועוד, רחוק הוא מלהוכיח שאותם הרחמים של הקב"ה על כל הבריות מובעים בשם הויה. אולם כוונת הברכה הזאת מבוארת היטב במשנה (תענית טו.), לפיה אין משמעות "הארץ" כאן הארץ כולה, אלא ארץ ישראל, ארץ הקודש נמצאת תחת השגחתו המיוחדת של הקב"ה: "ארץ אשר ה' אלהיך דורש אותה, תמיד עיני ה' אלהיך בה מראשית השנה ועד אחרית שנה" (דברים יא יב). ואם אמנם הקב"ה משגיח על כל הארצות, בכל זאת רק על ארץ ישראל אפשר להגיד, שהקב"ה מפנה את רחמיו עליה, באשר בה בחר להיות לו למקום שכינתו עלי ארץ. הוא נקרא לא רק "אלקי ישראל" כי אם גם "אלקי הארץ" (מלכים-ב יז, כז), מפני שהארץ הזאת (לפי דבריו של הכוזרי ב כב) יש באוירה, באדמתה ובאקלימה הסגולות המיוחדות להכשיר לקבלת רוח הנבואה, ולכן אם משמעות שם הויה היא זו, שה' הוא ההווה עם האדם, יש ראשית-כל לחשוב על מציאותו של ה' בארץ הקודש, ומשום כך קודם "ברוך מרחם על הארץ" ל"ברוך מרחם על הבריות". השוה ספרי דברים יא יב: "ארץ אשר ה' א' דורש אותה, רבי אומר וכי אותה בלבד הוא דורש והלא כל הארצות הוא דורש שנאמר "להמטיר על ארץ לא איש וגו'" ומה ת"ל ארץ אשר ה' א' דורש אותה כביכול אין דורש אלא אותה ובשכר דרישה שהוא דורשה דורש כל הארצות").
ד) "**ברוך משלם שכר טוב ליראיו**". זו היא ההוראה הרביעית של שם הויה. כך מבאר ר' יהושע (במכילתא דר' שמעון, שמות ו ב) את השם המיוחד: "נאמן אני לשלם שכר". גם בכינויים אחרים רגילים חכמינו לפרש את המלים "אני ה'" בלשון "אני נאמן לשלם שכר" (ספרא אחרי פרשה ט, ויקרא רבה פ' כג). ובמקום שניתוספה המלה אלהיכם, פירושו "אני דיין ליפרע". ומכיון שאלוהים - מידת הדין וה' - מידת הרחמים הרי "משלם שכר טוב" מביע רק צד אחר של מידת האהבה והרחמים של הקב"ה. אולם הביטוי "נאמן", שחכמינו מוסיפים בהזכירם את החסד הזה של ה', מדגיש בפעולת החסד הזה את נאמנותו האמיתית אשר ה' מראה במעשה הגמול שלו. נאמנותו זו מתבטאת בזה, שאינו משלם תמיד את השכר בעולם החולף אלא שומר את השכר האמיתי לעתיד הקיים לנצח. זוהי משמעותה של נאמן. לפי זה נתפס שם הויה במובן של פועל עתיד,

מעין "שיהיה עם בני האדם בעתיד". ומכאן שכוונת "משלם שכר טוב" היא לא שכר בעולם הזה, שהוא אינו מתוקן בהחלט, אלא שכר טוב בהחלט בעולם הנצח. השכר הזה יהיה חלקו של האדם עקב שמרו את מצוות ה', לכן ליראיו, לאלה שהם יראי אלהים, מצייתים לדבריו ללא סייג.

השוה רמב"ם הלכות תשובה ח א: "הטובה הצפונה לצדיקים היא חיי העולם הבא והיא החים שאין מות עמהם והטובה שאין עמה רעה, היא שכתוב בתורה למען ייטב לך לעולם שכולו טוב והארכת ימים לעולם שכולו ארוך. שכר הצדיקים הוא שיזכו לנועם זה ויהיו בטובה זו".

ה) "**ברוך חי לעד וקיים לנצח**", – זוהי ההוראה החמישית של שם הויה לפי המדרש. ה' הוא קיים לנצח (היה, הווה, ויהיה), כפי שנאמר בתפילת "אדון עולם". גם במדרש רבה לפסוק "אהיה אשר אהיה" (שמ"ר ג ו) נאמר: "אמר הקב"ה למשה אמור להם אני שהייתי ואני הוא עכשיו ואני הוא לעתיד לבא". הוא היה, הוא הווה והוא יהיה. כל הזמנים הללו כרוכים בפועל בצורת העתיד (אימפרפקט). בזה לא הסתפקו חכמינו למצוא בשם המיוחד את המושג המטפיסי "נצחי", כאילו צוינה בו נצחיות סטאטית, אלא ראו צורך להדגיש את זאת, כי אותו האלוה שהיה קודם שנברא העולם וברא את הכל, הוא הווה עוד עכשיו ויהיה בעתיד. לכן נאמר בתפילתנו: "חי לעד וקיים לנצח", חי בכל הזמנים ויהיה קיים לעולם. יש בין הדתות הנכריות כאלו, שאמנם הודו במציאות האל ושעל ידו נברא העולם, אולם האל לפי תפיסתם הוא האל של העבר שפעם היה קשור לעולם, היינו אותה שעה שברא את העולם, אך למן אותו הזמן אין קשר בינו ובין העולם. לפיהם אינה שולטת השגחה חפשית, הפועלת בהווה ובעתיד, אלא הכל נעשה בהכרח על פי חוקי הטבע שנקבעו פעם. בניגוד להשקפה זאת מלמדת תורת היהדות את נצחיות האלהים בתוך העולם ואת ההשגחה החפשית, שבתור "חי לעד" קשורה היא תמיד לעולם כמנהיגו החי והקיים לעד, ואשר בתור "קיים לנצח" מסדר את עתידו של העולם לפי כוונתו הטובה. "משלם שכר טוב ליראיו" אפשרי רק בקיומו של "חי לעד וקיים לנצח".

ו) "**ברוך פודה ומציל**", היא ההוראה השישית, לפי דברי חכמינו הקדמונים. הוא המהווה, כלומר: נותן לאדם האבוד לחלוטין ישות חדשה (מהווה, יוצר הוויה). רעיון זה מחבר בין הברכות "גואל ישראל" ל"רוצה בתשובה". אם ה' מקבל חרטתו של בן אדם, הוא נותן לו חיים חדשים וגואלו, נותן הוא לאדם או לעם שהולך לאבדון במובן פיסי חיים חדשים. כשהחיים הראשונים שניתנו ע"י האלהים אבדו, הוא מוכן תמיד

לתת חיים חדשים. הפודה הוא אולי הגואל מתוך השחתה מוסרית, והמציל – המושיע מאבדן חומרי. ולפי זה "פודה ומציל" מקביל לרצף של: "רוצה בתשובה, חנון ומרבה לסלוח", ו"גואל ישראל", שהם קשורים בכוונה זה בזה בתפילת שמונה עשרה. אבל כיצד תתגשם בפועל תחית המתים על ידי הגאולה האלוהית? את זאת הראתה באופן מוחשי הגאולה הראשונה, גאולת מצרים. "עתה תראה", אומר הקב"ה אל משה: רק עתה באה השעה, שבה אתה יכול לראות את פעולת הגאולה שלי. משכלתה כל תקוה לשיחרור בידי אדם, לאחר שנשלל מעם ישראל כל שריד אחרון של עצמאות, לאחר שהלחץ גבר ללא נשוא, עד שאין עוד זכר לקיום העם, "עתה תראה", כי אני הוא, אשר נותן חיים חדשים לעם שקיומו נכרת, כאשר בראתי מאפס את התבל כולה.

השווה ביאורו של ר' יוסי הגלילי לשם הויה שבס' שמות ו ב, במכילתא דרשב"י: "כליה נתחייבו לי בני... הריני עושה עמהן בעבור שמי הגדול... והריני מבקש להוציאך ממצרים".

ז) "**ברוך שמו**", היא ההוראה השביעית, שמציינת לדעת חכמינו את שם המפורש. שם הויה הוא שם העצם של ה'. כך נאמר במדרש רבה (בראשית יז, ילקוט ישעיה מב ח): "ה' הוא שמי שקרא לי אדם הראשון, הוא שמי שהתניתי ביני לבין עצמי, הוא שמי שהתניתי ביני ובין מלאכי השרת". השם הפרטי בכתבי הקודש אינו מחוסר תוכן כמו השם השרירותי שאנחנו קוראים בו איזה דבר, אלא היו קוראים לבני אדם או למקום מיוחד, שם שהיה מתאים לרושם שקיבלו ממנו. הקורא את השם הביע בו את יחסו אל האיש או אל המקום שנתכנה על ידו. ובני אדם שונים שקיבלו רשמים שונים מעצמים קראו את אלה בשמות שונים. את העיר ששמה היה בראשונה "לוז" קרא יעקב אבינו "בית אל". רחל קראה את בנה הצעיר "בן-אוני", כלומר בן עצבוני, ואילו אביו קרא אותו בשם "בן-ימין", כלומר בן זקונים. דבר זה מלמדנו את החשיבות שכתבי-הקודש מיחסים לשמות, ואיך מחליפים אישים ומקומות את שמותיהם כשמשנים את היחס אליהם (כך למשל השוה אברם-אברהם, יעקב-ישראל, הושע-יהושע, שרי-שרה, לוז-בית אל, פניאל-פנואל, ועוד).

שמות פרטיים כגון אלו שבתורה אינם שונים במהותם מן השמות הכלליים המשמשים לכינוי מושגים משפחות ומקומות. אצלנו, מכיון שהשם הפרטי של האדם הוא ריק מתוכן מיוחד והוא רק ציון, הנבחר באופן שרירותי, אנו מבדילים בין שם המציין את מהות הדבר, ובין סתם שם של אדם הניתן לו לפי טעמם הפרטי של הוריו. השמות המקראיים כדוגמת הנזכרים לעיל, שונים מן השמות הכלליים רק בכך שהשם הכללי

מציין גם קבוצות של אנשים או מקומות, ואילו השם הפרטי מציין עצם אחד בלבד, מטרתו היא רק להבדיל בין שני פרטים באותו המין, על ידי הסימן המיוחד לו דווקא, המציין אותו מן השאר.

לפיכך, באמרנו לעיל כי שם הויה הוא שם פרטי, אין זה דומה ממש לשם פרטי של אדם או מקום בזמנם, שכן מאחר שיש רק אל אחד, אין צורך לציין את שמו בשם פרטי באותו מובן שרגילים לתפוס את השמות הפרטיים. לפי זה אנחנו מוכרחים להגדיר, כי הויה היא הכינוי הפרטי למושג אל של היהדות, שעל פיו רוצה ה' להיות מוכר מצד בני האדם, והוא הוא השם אשר מבדיל בין המושג הנגלה של אל היהדות ממושגי האל של שאר העמים.

זאת אנו לומדים בבירור מן הכוזרי (ד ג), הכוזרי שואל שם את החבר: ואיך אקרא בשם מה שאין עליו רמז, אך הראיה עליו ממעשיו? (כלומר: שאני יכול ללמוד על מהותו רק מתוך מעשיו). והחבר משיב: "אבל רומזים אליו ברמיזה הנבואית ובראיה הרוחנית, כי הראיות מטעות ומן הראיות יבא אדם לאפיקורסות ולדעות מופסדות... דרכי הראיות נחלקו, מהן מדוקדקות עד תכלית, ומהן מקוצרות. והמדוקדק שבהם הפילוסופים, ודרכי הראיות הביאום לאמר באלהים, שלא יועילנו ולא יזיקנו... ואין אצל אחד מהם שם נודע שרומזים אליו. אך אצל מי ששמע דבריו וצוויו והזהרתו וגמולו על העבודה וענשו על העבירה, והוא קורא אותו בשם נודע, כנוי לזה שדבר עמו, ואמת אצלו שהוא בורא העולם אחר שלא היה. ותחלתם אדם, לא היה יודע ה' לולא דברו עמו וגמולו וענשו ושברא לו חוה מצלעותיו, ונתברר לו שהוא בורא העולם, ורמז לו בדבור ובמדות וקרא אותו ה', ולולא זה היה נשאר על שם אלהים, שאין מתברר מה הוא, אם הוא אחד או יותר מאחד, אם הוא יודע החלקים אם לא. ואחר כן קין והבל ידעוהו אחר שקבלוהו מאביהם, בראיה הנבואית, ואחר כן נח, ואחר כן אברהם יצחק ויעקב עד משה ומי שהיה אחריו מהנביאים. וקראוהו הם ה' בראייתם, וקראוהו העם המקבלים מהם בהאמנתם אותם, ה', בעבור שהיה דברו והנהגתו דבק בבני אדם והיו דבקים הסגולה מבני אדם בו, עד שהיו רואים אותו במצוע מה שנקרא כבוד ושכינה ומלכות ואש וענן וצלם ותמונה ומראה הקשת, וזולת זה ממה שהיה ראיה להם שהדבור עמם מאצלו... כי אין צרוף בינו ובין אומה מהאומות, כי איננו אוצל אורו כי אם על הסגולה ועל בעלי דת האמתית, והם מקובלים ממנו והוא מקובל מהם, וכן נקרא אלהי ישראל, ונקראים הם עם ה' ועם אלהי אברהם".

בקיצור אפשר לומר, ששם הוי-ה כשם פרטי פירושו "אלוקי ההתגלות", כפי שנגלה לנביאים ולישראל. פירושו של "ברוך שמו" הוא אפוא, "ברוכה היא הישות, שנודעה לישראל בהתגלות, שלכשעצמו לא ניתן להיחקר, ושנקרא בשם רק עקב אותה ההתגלות".

לסיכום שבעת הפירושים

אם נסכם שבעה פירושים אלה שנתנו חז"ל לשם הוי-ה והמנויים ב"ברוך שאמר" הרי נאמר כי שם הוי-ה הוא:

1. בורא העולם יש מאין (מהווה העולם).
2. אלוקי האמת המקיים דברו תמיד (מהווה דברו).
3. אלוקי הרחמים המצוי עם בני אדם והמשכין כבודו במקומות הקודש (אהיה עמך).
4. אלוקי האמונה והנאמנות המעניק ליראיו חיי-נצח (נותן הוויה עולמית).
5. אלוקי הנצח השולט בעולמו לעולם ועד (היה, הווה ויהיה).
6. אלוקי הגאולה המעניק קיום חדש (נותן הויה חדשה).
7. שם הוי-ה, המתגלה לבחיריו (מודיע שמו הוי-ה).

אנחנו החזקנו בתרגום שהורגלו בו המתרגמים היהודים מימות מנדלסון: "דער עוויגע" (הנצחי), בפרט שמבחינה ידועה מתאים הוא להשקפת קדמונינו שהבאנו לעיל בפיסקה ה.

פרטים נוספים על שמות ה' בתורה וביחוד על שם הויה ועל הגייתו ראה בפירושנו לס' בראשית.

ועתה נחזור אל הפסוק שבו אנחנו עומדים. כאן הנושא, כפי שאמרנו, שייך לשני הפסוקים גם יחד. המלבי"ם מבאר כי במקום שלשני פעלים יש נושא אחד, בא על פי רוב הנושא אחרי הפועל הראשון, כגון: "ויקרא ה' אל אברם ויאמר" (בראשית יב ז), "ויגש אברהם ויאמר" (שם יח כג), "ויגדל הילד ויגמל" (שם כא ח). אך יש שהנושא בא אחר הפועל השני, כגון "ותהר ותלד שרה לאברהם" (בראשית כא ב), "וילך וישב לבן למקומו" (שם לב א), "וילכו ויעשו בני ישראל וגו'" (שמות יב כח), "ויפן וירד משה מן ההר" (שם לב טו). ולדעתו פסוקינו מסודר באופן השני. אמנם, לדעתנו האופן השני מתאים דוקא באותם המקומות שלשני הפעלים יש עוד מַשלים – מלה או משפט – משותף (השוה הדוגמאות שלמעלה). אילו היה בא במקרה כזה הנושא אחרי הפועל הראשון, אפשר היה לקשר את המַשלים שבא אחרי הפועל השני רק אל המלה האחרונה. ולכן אילו בא הנושא אחרי המלה "ויקרא", היינו משתמשים באותו כלל כאן,

ומקשרים את המשלים "מאהל מועד" רק עם "וידבר". אבל לפי סידור המלים כאן, מוסב "מאהל מועד" אל שני הפעלים.

תמוהה היא הכפלת המלה "אליו", אנו היינו חושבים לנכון אם היה נכתב: "ויקרא ה' אל משה מאהל מועד וגו'". תורת כהנים מבארת, כי ההכפלה הזאת מרמזת שדיבור ה' בעת מתן המצוות היה מכוון תמיד אל משה רבנו בלבד, אף באותם המקומות אשר לפי סגנון התורה היה מקום לחשוב שגם אהרן קיבל את הדיבור הזה ("אליו - למעט את אהרן").

מאהל מעד. משמעות השם "אהל מועד" מבוארת בס' שמות כה כב: "ונועדתי לך שם". מועד משורש יעד, שענינו זמן או מקום מיועד לתכלית מסויימת. כאן מציין שם זה את המקום אשר ה' קבע להיוועד שם עם משה רבנו. נכונה היא הערתו של קנובל: "ה' נמצא תמיד בכל מקום, אבל לא בכל זמן ולא בכל מקום מרגישים אותו". אם כן, קבע ה' את המקדש בכדי להיות נמצא ומורגש שם, ולכן היה נכון לתרגם: "אוהל ההתוועדות של ה' עם משה": כך נמצא ב – Berlenburger Bibel, אצל פיליפזון, וב"הכתב והקבלה", כך בערך אצל הרב הירש: Zelt der zusammenkunftsbestimmung (בטעות תירגמו השבעים: σκηνής του μαρτυρίου, ולפי זה בוולגטה: taber naculum testimonii או Foederis. הם גוזרים את המלה "מועד" משורש "עוד", "העיד"). לותר מתרגם: Hütte des Stifts ומעיר בשולי הגליון: "את המלה העברית מועד לא יכולנו ולא רצינו לתרגם גרמנית באופן אחר. אולם פירוש המלה הוא מקום ידוע כעין בית-יראה (Pfarrkirche), או מקום ששם היו צריכים לבוא בני ישראל לשמוע את דברי האלוהים כדי שלא ישוטטו הנה והנה בהרים ובעמקים ובמקומות אחרים להקריב קרבנות לאלוהים". לפי זה הוא מבאר את המלה "מועד" כמקום היוועד העם. כך מתרגמים גם דה ווט ואחרים: "אוהל האסיפה", בסתירה גלויה לכתוב. גם מנדלסון מתרגם כאן Stiftszelt, אך בשמות כט מג הוא מתרגם: "ונועדתי שמה לבני ישראל" בדומה לזה, ומבאר בפירושו, כי בגרמנית יש למלה Stiften ההוראה של קביעת מקום לשיחה. ולפי זה תירגמו גם צונץ ומתרגמים יהודים אחרים Stiftszelt וגם אנחנו משתמשים בתרגום זה.

והנה אם תיאור המקום "מאהל מועד", מוסב, כפי שהראינו לעיל, על "ויקרא" ועל "וידבר" גם יחד, הרי היה מקום לבאר את "וידבר מאהל מועד" בדיוק כמו "מן השמים דברתי עמכם" (שמות כ כב). אולם פירוש זה נסתר מן הפסוק שבס' במדבר ז פט: "ובבא משה אל אהל מועד לדבר אתו וישמע את הקול מדבר אליו מעל הכפרת אשר על ארון העדות מבין שני הכרובים וידבר עליו", שממנו יוצא בפירוש, כי משה נמצא בתוך אוהל

מועד בשעה שה' דיבר אליו. אפילו האזהרה "ואל יבוא בכל עת וגו'" (ויקרא טז ב) אינה מכוונת למשה, כפי שכבר אמרו חכמינו: "אהרן בבל יבוא ואין משה בבל יבא" (תו"כ, שם). גם הרשב"ם, ראב"ע ורמב"ן מפרשים, כי "מאהל מועד" מוסב רק אל "ויקרא", ה' קרא אל משה מאהל מועד וידבר אליו באהל מועד. מפני שלא יכול משה לבוא אל אוהל מועד, כמו שמסופר בסוף ס' שמות, לכן קרא ה' אליו ודיבר אחר כך עמו. אולם הרכבת הפסוקים דורשת לקשר את "אוהל מועד, גם אל "וידבר". את הביאור הנכון כאן אפשר לתת לפי דברי הספרא: "מלמד שהיה הקול נפסק". ההגבלה "מאהל מועד" אינה באה לציין את המקום שמשם יצא הקול, אלא את גבולות המקום שמשם נשמעו הקריאה והדיבור. הדיבור נשמע רק מאוהל מועד.

"**לאמר**" - ראה בפסוק ב.

פסוק ב

ב. דבר אל בני ישראל ואמרת. כדי להבין לנכון את הביטויים "דבר ואמרת" "וידבר לאמר", עלינו לדעת קודם את ההבדל שבין "דבר" ובין "אמר". הרד"ק כבר הגדיר את זאת באופן נכון בס' השרשים, ערך "דבר": הוראת "דבר" – עצם הוצאת הדברים מן הפה, בלי קשר לסוג ותוכן הדיבור, ואילו "אמר" כוונתו למסירת רעיון לאחרים, ולכן תמיד בא אחרי "אמר", האיש שמדברים אליו או שאליו מכוון הדיבור. ראב"ע בפירושו לתהלים יט מוסיף: "אומר" משמש תמיד לרעיון שלם, אך "דבר" יכול לציין גם מלה בודדת.

ואנחנו מוסיפים עוד: בלשון "אמר" משתמשים לא רק לציין את הביטוי בשפתים, אלא גם את המחשבה (השוה בראשית מד כח, תהלים י יג), וכן כל צורה שהיא של הבעת מחשבות (כגון כתיבה בספר, אסתר ט כה), ואילו "דבר" משמש רק לציון הדיבור בפה. לכן יכול היה דוד להגיד על שמעי (שמואל ב טז י): "ה' אמר לו קלל את דוד", היינו: ה' נתן בלבו, או מתוך שהביא אותי למצב ירוד כזה נתן לו אות לקלל אותי. כמו כן יכול דוד להגיד (תהלים ב ז): "ה' אמר אלי בני אתה וגו'", ה' הגיד לו את זאת לא במלים חתוכות, כי אם דרך המאורעות. הוא המליך אותו, הוא הצליח בידו את כל פעולותיו והוא נתן לו להתגבר אף על אויביו החזקים ביותר. בזה רמז ה' לדוד בדיוק: "בני אתה וגו'" כדוגמת הבשורה על ידי נתן הנביא בדבר שלמה בנו: "אני אהיה לו לאב וגו'" (שמואל ב ז יד). מתברר מתוך האמור, כי מבחינה אחת נותן "אמר" מושג מקיף יותר מאשר "דבר", ומבחינה אחרת יש ל"דבר" היקף יותר רחב מאשר ל"אמר". "דבר" מציין כל מה שמבטאים בפה ואפילו מלה בודדת, בתנאי שנהגתה בחיתוך מדויק, ואילו "אמר" מציין משפט שלם במחשבה או שבוטא באיזו צורה שהיא. בכך אפשר להבין את הפירוש של

"וידבר-לאמור". זאת היא הרכבה כדוגמת "הוסיפו לחטוא" - הם חטאו עוד, "היטבת לעשות" - עשית טוב, "שוב לבוא" - בא שוב, "ברא לעשות" - עשה בבראו. בכל הצורות האלו נמצא הנשוא במקור שתחילתו למ"ד והפועל מתאר את הנשוא.

ולפי זה ניתן הנשוא גם בפסוק שלפנינו במלה "לאמר": הוא מסר דבר, הוא הביע דבר. ואילו "וידבר" מגדיר באיזו צורה היתה הבעת הרעיון, היינו שהמחשבות נמסרו במלים מבוטאות. "וידבר לאמר" פירושו לפי זה: הוא אמר בדיבור ממש. בלשון זה רומזת לנו התורה, שהדברים שבאו אחרי כן נאמרו באותן המלים שאמר ה', ושה' נתן את חוקיו בשפה ברורה. ואם כן, אי אפשר לבאר את דיבורו של ה' כאילו היה בדרך השראת מחשבות או גילוי מחשבות ע"י סימנים וכדומה. רעיון זה בא לסתור הביטוי "וידבר-לאמר", המציין מסירת מחשבות בצורת דיבור ממש. וזה הטעם שהביטוי "וידבר ה' לאמור" לא נמצא בשום מקום אחר בתורה כי-אם בדבר ה' אל משה רבנו בלבד (ופעם אחת, בנביאים, בס' יהושע פרק כ בחזרה על חוק, וכבר עמדו על זה חכמינו, עיין מלבי"ם ויקרא ג). אצל נביאים אחרים אנחנו מוצאים "ויאמר ה'", "היה דבר ה' אלי לאמר" וכיוצא בזה. כל נביא ונביא הודיע את המחשבות שניתנו בלבו ע"י ה' לעם ורשם אותן ברוח נבואה. ועל כן אמנם מסורות לנו בספרי הנביאים מחשבותיו של ה'. אך הצורה היא משל הנביאים שחוננו ברוח נבואה. לפי האמור צריך לתרגם את הפסוק "דבר אל בני ישראל ואמרת וגו'" כך: "דבר אל בני ישראל ואמרת אליהם את הדברים האלה", כלומר מסור להם בדיבור מדויק ממש, לא בכתב ולא ברמזים, או בצורה מקוצרת, שיהא מכיל אמנם אותו התוכן, "אמר", אבל לא אותן המלים, "דבר". בדבר צורת העבר עם ו' ההיפוך אחרי הצווי השוה איוולד סעיף 342 b. המלה "אלהם" באה תמיד חסר, בלי יו"ד חוץ משבעה עשר מקומות המפורטים במסורה. אגב, המלים "דבר אל בני וגו'" אינן חוזרות אצל כל החוקים, ולפיכך הן משמשות לחכמינו סמוכין להלכות מסורתיות (השוה תו"כ).

הפסוק הבא הוא פסוק של תנאי, בצורת פסוק זיקה, שהרי יש שמלת התנאי "כי" פותחת פסוק של תנאי, כמו, למשל, הלשון הרגיל בשמות פרקים כא-כג, אך לפעמים קודמת לו מלה אחת או יותר, כפי שרגיל מאוד בס' ויקרא ובס' במדבר. פסוקי התנאי יש להם איפה תכופות, צורה של פסוקי זיקה (פרטים על דבר שימושי הלשון השונים האלה, אשר עליהם העיר כבר ל. שפירא בספרו "הרכסים לבקעה", יובאו במבוא שלי לתורה. לעת עתה עיין בכה"ע "מאגאזין פיר דיא וויסענשאפט דאס יודענטומס" ש' 1879, עמוד 213 ואילך). הוראת המלה "כי", היא בין "אם" ובין "אשר". המלה "אשר"

היא על פי רוב מלת זיקה, ולכן צריך שיקדם לה שם עצם, למשל: "איש איש אשר יקלל וגו'" (ויקרא כ ט), רק לעתים רחוקות היא משמשת במובן של תנאי, למשל: "אשר נשיא יחטא" (ויקרא ד כב), "ואשר לא צדה" (שמות כא יג). המלה "אם" אינה באה אף פעם במובן זיקה, והיא מלת השימוש המצויה לרוב במשפטי תנאי, ועל כן "אם" פותחת תמיד את המשפט. "כי" יכולה לשמש גם במובן זיקה, למשל: "עד שובך אל האדמה כי ממנה לקחת" (בראשית ג יט), "תחת הבל כי הרגו קין" (שם ד כה), "כי תמאס" (ישעיה נד ו), "כיום אתמול כי יעבור" (תהלים צ ד). אמנם, אין היא נמצאת בפסוקים משלימים עיקריים, אבל נותנת למשפט תנאי צורה של משפט זיקה. (זוהי דעתם של המבארים הקדמונים, וכן דעת גזניוס, אף שערערו עליה מבארים אחרונים).

פסוק התנאי נמשך עד "קרבן לה'", והמשפט הראשי מתחיל במלים "מן הבהמה". בתרגומים של הסורי ושל רס"ג, ומן האחרונים אצל קייל, קנובל ואחרים, מתחיל המשפט השני רק במלים "מן הבקר". מכיון שפסוק יד "ואם מן העוף" הוא ניגודו של "מן הבהמה", הכרחי הוא שהמשפט "מן הבהמה" יהיה משפט תנאי כמו "ואם מן העוף". ברם, הפירוש הזה הוא בניגוד לפיסוק הטעמים, ואחרי עיון מלא אפשר רק להצדיק את בעל הטעמים. שהרי החוק מכיר בחלוקה זו: בראשונה קרבנות נדבה שאדם מביא לפי רצונו בלי סיבה מיוחדת, "אדם כי יקריב" שבהם דנים פרקים א – ג. מול אלה נזכרים הקרבנות, שמובאים מסיבות מסוימות ועל פי חובה בפרקים ד-ה.

הקרבנות. מהסוג הראשון הם: א) עולה ("אם עולה קרבנו" א ג) וכנגד זו ב) שלמים ("ואם זבח שלמים" ג א. החוק על דבר המנחה, המתחיל בצורה אחרת, "ונפש כי תקריב", הוא, כפי שנבאר להלן, מאמר מוסגר).

סוג העולה מתחלק לשלושה מינים: א) "מן הבקר" א ג, ב) "ואם מן הצאן" א י, ג) "ואם מן העוף" א יד.

וכן סוג השלמים הוא משני מינים: א) "אם מן הבקר" ג א, ב) "ואם מן הצאן" ג ו (האחרון הוא שוב: א) "כשב" ג ז, ב) "עז" ג יב).

מכאן מוכח, כי "ואם מן העוף" הוא הניגוד ל"מן הבקר" א ג ול"מן הצאן" א יט. ולעומת זה אין א ב מדבר עדיין על עולה במיוחד, כי אם בכל מיני קרבנות נדבה שעליהם מדובר כאן, היינו על עולה ושלמים. ולפי זה מתפרש: אדם כי יקריב מכם קרבן לה', מן הבהמה, כלומר מן הבקר ומן הצאן, תקריבו קרבנכם. כאן ניתן חוק כללי שכולל עולה ושלמים יחד. את שניהם אפשר להביא מן הבהמה, היינו מן הבקר ומן הצאן. על העוף אין כאן מקום לדבר, כי את העוף אפשר להקריב רק עולה (ועל כן כתוב באמת בפסוק יד: "ואם

מן העוף עולה קרבנו"). אילו היה העוף כשר אף לשלמים, היה הפסוק מסוגנן באופן כזה: "אדם כי יקריב מכם וגו' מן הבהמה מן הבקר ומן הצאן ומן העוף וגו'". – יוצא, איפוא, מכאן בוודאות, כי" מן הבהמה" נמשך בהכרח אל הפסוק השני.

מכם. "מכם" נמשך אל "אדם". "אדם מכם" - מישהו מביניכם. שם העצם "אדם" הוא כפי הרגיל שם כולל, כלומר לא יחיד ולא רבים, כי אם המושג הכללי של בני אדם במספר כל שהוא. בלשון יחיד: "בן אדם" ובלשון רבים: "בני אדם". "אדם מכם" מובנו הוא לפי זה בעצם "בני אדם מכם", אבל כאן, מפני שהנשוא בא אחריו בלשון יחיד, צריך הוא להיתרגם בלשון יחיד (השוה איוולד 176 b). השם אדם במובן זה נמצא עוד רק שתי פעמים: "אדם כי יהיה בעור וגו'" (ויקרא יג ב) ו"אדם כי ימות וגו'" (במדבר יט יד), בשאר המקומות נמצא: "איש". בשני הפסוקים האחרונים נבחר בלי ספק בכוונה השם "אדם". והטומאות הנזכרות בפסוקים אלה מוגדרות כטומאות הנהוגות רק בבני אדם. אך השאלה, מפני מה נאמר כאן לשון "אדם"? ועוד, מה פירוש ההגבלה המדוייקת "מכם", תוספת יתר שאינה נמצאת בפסוקים האחרים שנזכרו לעיל, ומה היא מוסיפה על הלשון "אדם"?

על השאלות האלו משיב הספרא: "אדם" לרבות את הגרים, "מכם" להוציא את המומרים". ביאור הדרשא לדעתנו כך הוא: כשעוסקים בחוק הקרבנות, ההנחה הקדומה היא שיתכן שאף נכרים כלולים בפרשה, שהרי מותר לקבל קרבנות מן הנכרים. אמנם, בפרשה זו שמוזכרת בה מצוות הסמיכה, הבינו חכמים כי אין הנכרים כלולים בה, מכיון שאין מצוות הסמיכה נוהגת בהם. ולפי זה המובן של המלה "אדם" בפרשה זו הוא: אדם מישראל. ישנה גם סיבה מיוחדת לכך שדוקא ישראל נקרא "אדם", מפני שבזמן שהאנושות ככלל, בגדה בה' והחטיאה את מטרת בריאת האדם, נבחר הוא במיוחד לעם על ידי ה' ועליו נאמר: "ואתן צאני צאן מרעיתי אדם אתם" (יחזקאל לד לא), כלומר אותו התפקיד שנמסר לאדם הראשון ולכל צאצאיו, לשאוף אל הטוב בבחירה חפשית, נמסר לישראל בעת חטאה של האנושות, ומיום כריתת הברית עם ישראל, כל בן ישראל מקבל עם היוולדו את התפקיד הזה, שאי אפשר לו להימנע ממנו. לכן אפילו מומר נקרא לענין טומאת אוהל וטומאת צרעת "אדם", מכיון שהוא חלק מהברית להגשמת תפקיד האדם בעולם. ואילו הנכרי אינו נכלל בחוק הזה (השוה רמב"ם הל' טומאת מת א יג והלכות טומאות צרעת ט א). ולענין מצוות הקרבנות שבפרשה זו, מדגיש הכתוב: "אדם מכם", רק אדם מכם, מביניכם, השייך אליכם ומשתתף עמכם במילוי התפקיד הזה. ישראל מומר שיצא ממערכות ישראל, ממשיך אמנם להיות "אדם", משום שתפקיד היהודי

מוטל עליו, אך שוב אין הוא "אדם מכם", שכן בפועל אינו משתתף בו. הדרשא 'אדם לרבות את הגרים', מסמלת את הרעיון שעמי הארץ יכולים להיכנס תחת כנפי השכינה, וכל בן נכר שחפץ להצטרף ליעוד של תיקון צורת האדם, גם הוא בכלל "אדם מכם". מי שנמנה עמכם בתורת "אדם" אף אם אינו ישראל מלידה כשר להביא קרבן כאחד מכם.

קרבן. המלה "קרבן" נגזרה מ"הִקְרִב", - הביא קרבן. בתוספת ן. האות "ה" של ההפעיל נשמטה מסבת השתנות הפועל לשם עצם, כדוגמת יֶשע מ"הושיע" (השוה: איוולד 144 b). "קרבן" הוא ככל שם דבר מאותה גזרה, שם מופשט: הקרבה, הגשה (השוה איוולד 163 d), אבל מסמן את הדבר שמקריבים. משתמשים בשם זה לא רק לכינוי קרבנות (על המזבח), אלא גם לציון שאר הדברים שמקדישים לה', כגון מתנות הנשיאים (במדבר ז ג), מתנות המכס של אנשי המלחמה (שם לא נ), קרבן העצים (נחמיה י לה). המושג קרבן מציין – כפי שמבאר הרב הירש בצדק – הקרבת מתנה, שיותר ממה שהמקבל נהנה ממנה, נוחה ממנה דעתו של המקריב עצמו. שאיפת המקריב היא שדבר משלו יתקרב לה' כדי להגיע על ידי זה בעצמו לקרבת אלהים. לפי תהלים עג, כז – כח זהו הנכס האמיתי והיחיד של איש ישראל: "ואני קרבת אלהים לי טוב", ואילו אלה שמתרחקים אובדים: "רחקיך יאבדו". הביטוי "הקרב קרבן" יכול לציין גם את ההקדשה וגם את ההעלאה על גבי המזבח או את שניהם יחד, כגון כאן.

"**לה**'" אינו המשלים ל"יקריב" אלא תואר ל"קרבן" (השוה פסוק יד: "מן העוף – קרבנו לה'", לטעם ההדגשה לה', ראה תו"כ בשם רבי יוסי: "כל מקום שנאמר קרבן אמור ביו"ד ה"א שלא ליתן פתחון פה למינים לרדות". בשם "מינים" צוינו הגנוסטיים שלפי שיטתם, שיטת השניות, יש להביא קרבנות פעם לאל זה פעם לאל אחר).

מן הבהמה מן הבקר ומן הצאן. אחרי פסוק התנאי בלשון יחיד, "כי יקריב", בא הפסוק העיקרי בלשון רבים: "מן הבהמה מן הבקר ומן הצאן תקריבו וגו'", והנסתר, "יקריב", נשתנה והיה לנוכחים – "תקריבו". מבחינת הדקדוק אפשר להצדיק את זאת גם בכך ש"אדם" כשם כולל יכול לקבל נשוא בלשון רבים ושהמעבר לגוף הנוכחים מתיישב על ידי המלה "מכם". אבל יותר נכון להניח, שהנושא של משפט התנאי אינו משפיע על המשפט העיקרי, אלא שהמשפט העיקרי פותח בנושא חדש. ובכן: אדם כי יקריב מכם קרבן לה', (כך הדין), אפשר לכם להביא קרבנכם מן הבהמה, כלומר מן הבקר ומן הצאן. בחוק זה היה נרמז גם שבני אדם רבים אפשר להם להביא קרבן במשותף. ובאמת מלמדת המסורת שעולת בהמה קרבה לא לבד בנדבה בשותפות, אלא גם בתורת נדבת

ציבור. לפי הספרא מרומזים בפסוק זה הדינים האלה, כלומר ב"תקריבו" מרומזת נדבת שותפין, ובהכפלת המלה "קרבנכם", נדבת ציבור.

הקרבנות הנזכרים כאן יכולים לבוא "מן הבהמה", כלומר מבין בעלי חיים בני ארבע רגלים. המלה "בהמה" מציינת כל מיני בעלי חיים בני ארבע רגלים (השוה יא ב), לרבות חית השדה ("חיה בכלל בהמה", ב"ק יז:). "בקר" ו"צאן" שנאמרו אחרי כן הם הפרט של הכלל "בהמה". זהו כלל ואחר כך פרט. "בקר" משמעו "בוקע", "מפריד" (ממנו נגזר הפועל "בקר" – בחן). מציין את הבהמה הבוקעת את הקרקע, הבהמה החורשת.

שמות העצם הכלליים בה"א הידיעה אם אינם מכוונים לפרט מסוים, מציינים את הסוג כולו. כך, למשל, משמעות הכינוי "הגמל", יכולה להיות גמל מסוים שהפרשה עוסקת בו, או, כמו בויקרא יא ד, כל המין. אם אין הכוונה לדבר על המין כולו אלא רק על פרטים מתוך המין, משתמשים או בשם העצם בלי ה"א הידיעה, כמו דברים טז ב: "וזבחת פסח לה' אלהיך צאן ובקר", או שמקדימים לשם העצם בה"א הידיעה את המלה "מן", כגון בפסוק שלפנינו. אילו היתה כוונת התורה להתיר את הבהמה והצאן בכללן למזבח, היתה אומרת "הבהמה הבקר והצאן – תקריבו", כמו שהיא משתמשת בחוקי המאכלות האסורות בשמות העצם בצירוף ה"א הידיעה (השוה ויקרא יא).

אולם לא הרי המינים האסורים באכילה, שהם אסורים בלי יוצא מן הכלל, כהרי המינים המותרים שאינם כוללים את המין כולו שכן כדי להתירם באכילה יש להוציא את הטריפות והנבלות. ולכן כתוב בספר דברים יד, בענין המינים המותרים, רק: "איל, צבי, ויחמור וגו'", ואילו בענין המינים האסורים נאמר: "הגמל, השפן, וגו'". היעדרה של ה"א הידיעה ממעט חלק מן המין. אך אם ניתוספה אל שם העצם בצירוף ה"א הידיעה המלה "מן", הרי זה מרמז באורח חיובי, כי הפסוק אינו מתכוון לכלול את המין כולו. בצדק העירו חכמינו בתו"כ, שהגבלה חיובית זו מלמדת אותנו חידוש מה. אילו באה התורה רק להוציא ולפסול אותם בעלי חיים הידועים לנו ממקום אחר, הרי היתה מודיעה לנו את זאת בצורה שלילית על ידי השמטת ה"א הידיעה. ההגבלות החיוביות בפסוק שלפנינו באות ללמד: "מן הבהמה" להוציא את הרובע ואת הנרבע, "מן הבקר" להוציא את הנעבד, "מן הצאן" להוציא את המוקצה, "ומן הצאן" (-תוספת הו') להוציא את הנוגח (אדם למוות). ב"רובע, נעבד, מוקצה ונוגח" נכללות העבירות החמורות ביותר – כפי שמעיר הרב הירש: עבודה זרה, גילוי עריות ושפיכות דמים, ולכן נזכרו בראשונה. אחרים שפסולים לקרבן: טריפה, חולה וכדו' נלמדים ממיעוטים הבאים אחרי כן. לכן לא רק בעלי חיים שנעשו בהם העבירות החמורות ביותר, אלא אף אלה שיש בהם

מומין קלים אסור להעלות על המזבח. ואין להעלים עין מן העובדה כי בשורת הסוגים הפסולים שנזכרים בראשונה יש דירוג ההולך ויורד מן החמור אל הקל. ברובע ונרבע עשה אדם עבירה חמורה באמצעות הבהמה, במוקצה עבר עבירה קלה מזו, כנגד זה בנוגח יש אשר לא עשה האדם שום עבירה.

(התלמוד (תמורה כח:) תמה, מדוע אינו מקדים "נעבד" ל"רובע", מכיון שע"ז עבירה חמורה מג"ע. אפשר אולי לבאר זאת בכך, כי ב"רובע" הבהמה משתתפת בפועל בעבירה, בעוד שבהמה "נעבדת" במצב סביל, או אולי בזה ש"רובע" אסור אף בהנאה לשם חולין ("ואת הבהמה תהרגו" כ טו), בעוד ש"נעבד" אסור רק למזבח. אולם התלמוד מתרץ באופן יותר פשוט: כפי שהסברנו לעיל נמסרו כל ההלכות שבדרשות למשה רבנו בעל פה, הרמז בכתב בא רק לסמוך את המסורת בזכרון. לכן סובר התלמוד: "מן הבהמה" מזכיר בנקל את הרובע והנרבע, מכיון שהכתוב אומר: "ואיש אשר יתן שכבתו בבהמה" (כ טו), ואילו ע"י המלים "מן הבקר" יזכרו בנקל את "הנעבד", משום שעם ישראל עבד שור, כמו שכתוב (תהלים קו כ): "וימירו את כבודם בתבנית שור וגו'").

על השאלה מדוע הותרו רק בשר וצאן או יונים לקרבן ולא מיני בעלי חיים אחרים, ניתנו תשובות שונות. הרמב"ם (מורה נבוכים ג מו) הסביר, שהמינים האלו שמשו לפולחן ע"ז, וכדי לעקור את פולחן הע"ז ציותה התורה להקריב בעלי חיים אלו דוקא. אולם הטעם הזה אינו מספיק במה שנוגע לתורים ובני יונה, והרמב"ם היה מוכרח להוסיף עוד נימוק, היינו שהמינים האלה קלים להשיגם. לטעם זה האחרון מסכים גם רלב"ג, וכן קנובל ועוד מן החדשים. בצדק חולק עליהם ביר וטוען, כי נוחותו של המקריב אינה יכולה לשמש יסוד לקביעת המינים הראויים להעלות אותם על המזבח, ועוד: אין הנימוק הזה הולם גם את סוגיית מיני הצמחים הקרבים, מפני שחוץ ממיני הצמחים הכשרים לקרבן אפשר בנקל להשיג גם מינים אחרים. ביר מצדו סובר, כי החמרים הכשרים לקרבן מהווים את רכושו של עם ישראל. הבקר והצאן היוו את משק בעלי החי, ו"דגן תירוש ויצהר" את משק תנובת הצומח. תורים ובני יונה באו אצל העניים במקום בהמות, באשר גם גידול יונים היה נפוץ בין העברים. לבונה ומלח שימשו רק תוספת לסולת מנחה. הדעה הזאת נראית לי נכונה רק במקצת. שכן: א) אין מתבאר על ידי זה, מדוע דורשת התורה פעם בהמה זו, פעם בהמה אחרת (לתמיד: כבש, לאשם: איל, לחטאת: שור, עגל כבש), ולפי אותו הנימוק היו צריכים בעלי החי כולם להיות כשרים באופן שוה בכל המקרים. ב) כבר הוכחנו לעיל (מבוא לקרבנות, בסוף הקטע: 'ערכם של הקרבנות ומשמעותם'), כי רק המנחה מייצגת את רכושו של המקריב ואילו קרבנות

בעלי חיים מציגים את עצם אישיותו של המקריב. לכן נכונה הדעה שהובאה למעלה ביחס אל הקרבנות מן הצמחים, אך בענין הקרבנות של בעלי חיים אינה מספיקה. בכדי להשלים את ההסבר צריכים אנו לדברי אברבנאל (בהקדמה לספר ויקרא), האומר, שבעלי חיים אלה נבחרו מפני שבהם יש רמז סמלי לאומה הישראלית. הנביאים המשילו תכופות את עם ישראל לבעלי החי הנזכרים. והרב הירש העיר אל נכון, כי דווקא בעלי חיים שקרבים למזבח מסמלים את המידות של בני האדם, שבאות לידי הבעה סמלית על ידי הקרבן (בנוגע לפרטי הענין עיין בביאור הפסוקים הנידונים).
קרבנכם. השבעים והשומרוני מנסחים "קרבניכם", בוודאי לשם תיקון, כדי להתאימו ל"תקריבו".

פסוק ג

העולה

ג. אם עלה קרבנו. אף שהתנאי בפסוק הקודם במלה "כי", מתחיל פסוק זה, שמפרט את סוגי המשפטים המפרשים את הפרטים, ב"אם". בכלל זה מחזיקה התורה תמיד – כפי שמעיר בצדק המלבי"ם – היינו: שהפסוקים הטפלים משולבים ב"אם", אבל הפסוק הראשי מתחיל ב"כי", השוה, למשל, שמות כא, ב – ה, ז – יא. דבר זה הוא קריטריון מובהק, שעל ידו אפשר להבדיל בין החלקים הטפלים של פסוק ראשי ובין המוסגרות המשולבות בו ועל ידי זה אפשר כאן להכיר מיד את פסוק א בפרק ב: "ונפש כי תקריב וגו'" כפסוק מוסגר, ולמצוא את הפסוק הטפל לא ב להלן בפרק ג פסוק א ("ואם זבח שלמים").
לפי ביאורו של ראב"ע לפסוק ד מציין השם "עולה" את העוון שמתכפר על ידי הקרבן הזה בדומה ל"אשם" ול"חטאת", וז"ל: "והגוף הקרב לכפר על העולה על הרוח יקרא "עולה" גם כן הקרב בעבור חטאת ואשם יקרא "חטאת" ו"אשם". דבריו נסמכים על ההסבר המקובל, שהעולה באה כדי לכפר על מחשבות רעות, שעולות על הלב (השוה יחזקאל כ לב: העולה על רוחכם היה לא תהיה), וזה שמקריבים על חטא ועון נקרא "חטאת" או "אשם". אולם ראשית: אין הדעה, שהעולה מכפרת על מחשבות רעות, מקובלת על כל הפרשנים, אלא היא רק סברת יחיד (עיין להלן). שנית: דווקא בזה נבדלים עולה, מנחה ושלמים מחטאת ואשם, כי אלה האחרונים קרבים מפאת סיבות מיוחדות ועל כן אף נקראים על שם אותה הסיבה הגורמת, ואילו הראשונים, שקרבים בכל עת ובלי גורם מיוחד, נקראים על שם סימנים מייחדים. שלישית: עיקר הציון חסר בכינוי, באשר השם "עולה" שפירושו העולה למעלה, אינו מסמן חטא, אף אם מוסיפים

(במחשבה) את המלה "על הרוח". מוטב היה להסביר כשיטת ה'כתב והקבלה', כי "עולה" - עֲוֶלָה, כמו בתהילים נח ג וסד ז, שבדרך זו המלה מציינת איזו עֲוֶלָה, שנעשתה או על ידי מחשבות רעות או על ידי הזנחת איזו מצוה. ברם, מלבד זה שאין למצוא הוכחה לכך, שעולה מציינת דווקא עוונות קלים כאלה, הרי הפירכא השניה לבדה מספקת כדי לשכנע, כי עולה אינה יכולה להיות כינוי לעוון כלשהו. איוולד (Altertüm עמוד 53) מבאר עולה משורש עול - غل, שהוראתו בדומה ל"עור" היא "ליבון", "שרף". אבל איוולד בעצמו מודה, כי להשערה זו מתנגדת העובדה, כי בקשר למלה "עולה" נמצא תמיד הפועל "העלה", שלא נגזר מ"עול" - "ליבון", קרובה יותר להתקבל על הדעת השערתם של גזניוס, קנובל ואחרים כי "עולה" משורש "עלה" משמעותה עולה למעלה, אך רואים אנו כי התורה משתמשת בלשון 'העלאה', לגבי כל דבר שמעלים על המזבח, כגון מנחות (להלן ב יב), ולא רק בהמה הנשרפת כליל. מוצאו של שם זה הוא מזמן קדום, מזמן שעולת בעלי חיים היתה הקרבן היחידי שהקריבו, ונשאר קיים גם אחר כך כשהופיעו מיני קרבנות אחרים, וגם הם מועלים על המזבח. אולם לדעה זו מתנגדת העובדה, שאפילו בזמנים הקדומים לא היה השם "עולה" מתאים לקרבן היחידי שהיה כאילו רגיל אז, כי הרי הקרבן העתיק ביותר נקרא בשם "מנחה" (בראשית א), היינו מתנה. ושוב: לא היה מובן מפני מה נשאר השם "עולה" גם בזמן מאוחר כשהכינוי הזה – כפי שאיוולד מעיר בצדק – נתרוקן מכל רמז שהיה מיוחד לסוג קרבן זה. האם לא היה מתאים יותר השם "כליל", שנמצא רק לעתים רחוקות ואשר מציין באמת את הקו המיוחד לקרבן זה (לא רק בשירה).

לכן יש לקבל את דעתם של אבן עזרא (ריש פרק ו), הכתב והקבלה, ביר (Symbolik ב, 361), קייל, דליטש ואחרים, שפירוש המלה הוא מה שעולה באש ובעשן השמימה (כדוגמת θυσία מן θύειν), או עוד יותר נכון לגזרה לפי ברט (Wurzelunters) מן השורש הערבי غلى - "רתוח", "מעלה רתיחה". קרבן זה נקרא בשם "עולה" במיוחד, משום שכולו עלה באש או נשרף כליל, ואילו מקרבן אחר רק חלק היה "עולה". ראיה לביאור זה יש להביא מעזרא ח לה, שם נקראו גם החטאות, שנשרפו כליל, "עלה לה'" (השוה תוספתא פרה, מובאת בר"ש לפרה א ב ובספרא כאן). השם המלא הוא באמת: "עולה כליל", כך גם כתוב בשמואל-א ז, ט: "ויעלהו עולה כליל", וכן "עולה וכליל" בתהילים נא כא הוא בצורת Hendiadyoin במקום "עולה כליל". אולם על פי רוב משתמשים רק במלה האחת "עולה", משום שהיא לעצמה כבר מציינת את שעולה כולו למעלה, ומשום שנרמזת בה הכוונה העיקרית שמביע המקריב. על ידי העולה כליל מביע המקריב את

מחשבתו לעלות בעצמו השמימה, כלומר להקדיש את כל עצמותו לה' ולהעמיד את חייו לשירות ה'.

בקר, בהמה חורשת, מסמלת את האישיות העובדת והיוצרת. בחוק עגלה ערופה (דברים כא א ואילך) מסומל הרצח באופן זה, שבהמה, שנועדה לעבודה יוצרת, ועדיין לא הגיעה לידי הפעולה המיועדת לה, נהרגת (השוה סוטה מו. "יבא דבר שלא עשה פירות וכו'"). ה' יעד את האדם "לעבוד את האדמה אשר לקח משם" (בראשית ג כג). המצוות שנתן אחר כך לעם ישראל, גם הן "עבודה" שבאה במקום "עבודת אדמה". לפי זה מסומלת בעולת בקר האישיות היוצרת והפועלת שמקדישה את עצמה לה'. הקרבן הזה לא די שצריך הוא להיות "תמים", בלי מום, בדומה לכל שאר הקרבנות, אלא חייב להיות המובחר במינו, היינו: זכר. הזכר הוא תמיד המעולה יותר לעבודה ביחס לנקבה. בס' מלאכי א יד, מוצג הזכר לעומת ה"משחת" כניגוד. העולה צריכה להיות הקרבן המושלם ביותר, מפני שבה מובעת כוונת הקרבן באופן המעולה ביותר (השוה ביר, שם).

התואר "תמים" מציין גם שלימות גופנית וגם שלימות מוסרית (תהלים טו ב: "הולך תמים ופועל צדק"). ב"עולה" שהיא "זכר" ו"תמים", מובע קיום הצו: "תמים תהיה עם ה' (דברים יח יג) או "התהלך לפני והיה תמים" (בראשית יז א). התואר "תמים" הוא לכאורה מיותר כאן, מאחר שבויקרא כב כ בא הצו הכללי: "כל אשר בו מום לא תקריבו". לפיכך נאמר בתו"כ, כי המלה הזאת באה ללמדנו: כי "כשם שאם אינו תמים אינו לרצון, כך אם אינו כענין הזה אינו לרצון", כלומר מצוה זו אינה רק מצוה לכתחילה כי אם גם תנאי מעכב, אשר בלעדיו הקרבן אינו לרצון, כמו שכתוב בבעל מום (להלן כב כ): "כי לא לרצון יהיה לכם".

בפסוק ה' נאמר, שעליו להביא את הקרבן "אל פתח אוהל מועד". המצוה הזאת, שהיא מובנת מאליה לגבי כל קרבן שמובא על המזבח, מלמדת כי המקריב חייב באחריות הקרבן, עד שלא הביאו אל חצר אהל מועד או אל העזרה. והחצר שנזכרת אצל הקרבנות, נקראת "פתח אהל מועד", מפני שבס' שמות מ ו צווה: "ונתתה את מזבח העולה לפני פתח משכן אהל מועד". למיקום הזה של "מזבח העולה" יש גם טעם מעשי: המזבח מוליך אל פתח אוהל מועד, שם נמצא ארון הברית אשר ה' קבע אותו להתגלות בו ("ונועדתי לך שם").

קשה להבין את הישנות המלים "יקריב אותו", אחר שכבר נאמר "יקריבנו". לפי דברי חז"ל בא זה ללמדנו שאף על פי שהקרבן בא בנדבה, מכל מקום לאחר שהוא "מוקדש", הקרבתו חובה, שמוטלת על המקריב, ואם יקרו סיבות המקשות על ההקרבה, דהיינו

אם העולה נתערבה בחולין, במקרה זה צריך להקדיש ולהקריב גם את החולין. ואילו מן המלה "יקריבנו" בלבד, לא היינו יודעים זאת, שכן כנוי הפועל "נו", משתמע שיקריב אותו, היינו את הקרבן המוקדש, כמות שהוא (היינו בקדושתו), אך אם זה לא ייתכן, כגון אם נתערב בפסולין, תתבטל ההקרבה.

הכנוי של "לרצונו" הוא כנוי הפעול ומשמעותו כמו "פחדכם ומראכם (דברים יא כה), ובכן: לרצונו - שהמקריב יפיק רצון ממנו. כך מתרגם גם אונקלוס "לרעוא ליה". אך בתו"כ נאמר: "יקריב אותו מלמד שכופין אותו, יכול על כרחו ת"ל לרצונו, הא כיצד, כופין אותו עד שיאמר רוצה אני". יוצא מכאן, כפי הנראה, שחכמינו תפסו "רצונו" במובן הסוביקטיבי, כלומר לרצון המקריב. כך גם דעת המלבי"ם. ברם, הביאור הזה אינו עולה בד בבד עם הפשט הפשוט, ראשית: היה צריך ליכתב "ברצונו", ואילו הלמ"ד מורה על התכלית, היינו: יביאנו כדי שיפיק רצון ממנו: שנית: "רצון" משמש אצל הקרבנות להפיק רצון מה', כגון ויקרא כב כ: "כי לא לרצון יהיה לכם" (השוה עוד את הביטויים: "ונרצה לו", "לא ירצה") ואף חכמינו משתמשים במלה רצון במובן "הפק רצון" (השוה המאמר דלעיל "כשם שאם אינו תמים וכו'" ואת הביטויים "מרצה" ו"אינו מרצה"). ומאחר שגם אונקלוס ואפילו יונתן, שהולך כמעט תמיד בעקבות המדרש, מתרגמים "לרעוא ליה" או "לרעוא עלוי", הרי קרוב לוודאי, כי גם תו"כ לא התנגד לפשט הפשוט, אלא רק הסיק מתוך הפסוק "לרצונו יקריבנו" את הדין, כי רק ברצונו אפשר להביאו, שהרי קרבן שמביאים אותו שלא ברצונו אינו יכול להפיק לו רצון. הלא הרצון הזה הוא בעצם התוצאה מן הכוונה המובעת על ידי הקרבן. ולפי זה לא היה מפיק רצון למקריב עצמו, אלא רק לאותו בית דין שכופה אותו. ולכן מהעובדה שהכתוב מדגיש שרק "לרצונו" יקריב קרבנו, צריך להוציא כל הקרבת קרבן "בעל כרחו".

אפשר היה לחשוב כי המלים "לפני ה'" מוסבות אל "לרצונו" (השוה שמות כח לח: "לרצון להם לפני ה'": תהלים יט טו: "יהיו לרצון" וגו'). אולם, מכיון שהביטוי "לרצון לפני ה'" אינו מצוי אצל הקרבנות, על כן מתקבל על הדעת יותר, כי "לפני ה'" הוא ביאור משלים ל"אל פתח אהל מועד" (השוה ד ד: "אל פתח אהל מועד לפני ה'" ועוד כמה מקומות), אולם מפני מה נפרד "לפני ה'" מן "אל פתח אהל מועד" ובא בסוף הפסוק? לפי הביאור בתו"כ הטעם לזה הוא כדי להסמיך את "לפני ה'" אל הפסוק שלאחריו ולציין על ידי כך, כי המצוה שבאה בו קיימת רק "לפני ה'" (עיין להלן על פסוק ד).

על השאלה: וכי יתכן במקרה שכופין אותו לקיים את חובתו עד שיאמר "רוצה אני", יכול הקרבן להפיק לו רצון? משיב הרמב"ם (הל' גירושין ב כ) בדברים אלו: "שאין

אומרים אנוס אלא למי שנלחץ ונדחק לעשות דבר שאינו מחויב בו מן התורה, כגון מי שהוכה עד שמכר או עד שנתן, אבל מי שתקפו יצרו הרע לבטל מצוה או לעשות עבירה והוכה עד שעשה דבר שחייב לעשותו או עד שנתרחק מדבר האסור לעשותו אין זה אנוס ממנו אלא הוא אנס עצמו בדעתו הרעה. זה שאינו רוצה לגרש מאחר שהוא רוצה להיות מישראל ורוצה הוא לעשות כל המצות ולהתרחק מן העבירות ויצרו הוא שתקפו וכיון שהוכה עד שתשש יצרו ואמר רוצה אני כבר גרש לרצונו".

פסוק ד

ד. וסמך ידו. בפסוק זה נמשך הדיבור בעבר עם וא"ו ההיפוך. מכיון שלפי זבחים לט. על המקריב לסמוך על הקרבן במלוא כוחו (הנחת היד גרידא היתה מבוטאת ב"שימה", השוה בראשית מח יח), על כן צריך להבין את המלה "ידו" כמתכוונת לשתי הידים. בפרט לאור הכתוב להלן טז כא במפורש: "וסמך אהרן את שתי ידו". לכן קבעו חכמינו (מנחות צג.): "זה בנה אב כל מקום שנאמר "ידו" הרי כאן שתים", ואף אבן עזרא שהיה נוטה לבאר "ידו" כאילו היא מציינת יד אחת, חוזר בו מדעתו זו מפני המסורת.

הוכחה שהסמיכה נעשתה בשתי ידיים רואים אנו גם בכתובים הבאים: ויקרא ח: יד, יח, כב, שם: "ויסמכו... ידיהם". ולעומתם יש מקומות שבהם מדובר על יד אחת בלבד (ח כד), למרות ריבוי האנשים משמש כאן בלשון "ידם". וכן בבמדבר כז יח: "וסמכת את ידך". ובביצוע המעשה בפסוק כג נאמר: "ויסמוך את ידיו". השוה עוד בדהי"ב כט כג לפסוק לא. אולם דעת יונתן בתרגומו היא, כי הסמיכה נעשית רק ביד ימין. נראה, שזה יצא לו מתוך דברי המכילתא לויקרא.

מזה ששם העצם "העולה" נשנה כאן ולא בא במקומו "על ראשו", מלמדנו הספרא, כי אפיו של הקרבן להיות "עולה", הוא שמצריך סמיכה, שהיא חובה לא רק ב"עולת בקר" ו"נדבה" כי אם גם ב"עולת צאן" שהיא "חובה". אולם ה"א הידיעה ("העולה") מרמזת, שהסמיכה נעשית רק בעולה שמדובר עליה כאן (עולת בהמה"), ולא בעולת העוף. הסמיכה היא הפעולה היחידה שנעשית בידי הבעלים דווקא, ולא על ידי שליח. הפעולה הזאת אינה נעשית במקרה שהמקריב הוא אחד מאלו: "חרש, שוטה, קטן, עבד, אשה, סומא, נכרי". בקרבן של שותפין כל אחד מן השותפין מחויב לסמוך על הקרבן. כל קרבן יחיד מן הבהמה, חוץ מבכור, מעשר, ושעיר המשתלח (טז כא), שבראשון פעלו זקני העדה ובאחרון הכהן הגדול: לרבי שמעון גם שעיר ע"ז (במדבר טו כד) טעון סמיכה, והזקנים סומכים (מנחות צב.).

קנובל סובר, כי באשם אין סמיכה, מפני שדין סמיכה לא הוזכר אצל אשם, והוא מבקש למצוא את הטעם לכך. אולם עיון מדוקדק מביא לידי מסקנה, כי כל הקרבנות מן הבהמות הנזכרים בויקרא א – ה טעונים סמיכה, שהרי דין סמיכה ניתן רק בפרקים א –ה, היינו חוקי הקרבנות לעם, ולא בפרקים ו – ז, היינו חוקי הקרבנות לכהנים, משום שהסמיכה לא נעשית על ידי הכהנים. בענין האשם שנזכר בויקרא א – ה לא נאמר כלום על דרך הקרבתו, כמו שהסברנו במבוא (בסוף הקטע 'שתי הקבוצות שבחוקי הקרבנות'). ולכן, כפי שמובן מאליו, לא צוותה הסמיכה בפירוש בדיני האשם. בצדק מסיקים זאת בתו"כ מפרק ז פסוק ז ("כחטאת כאשם תורה אחת" וגו'). אגב רואים אנחנו, כי גם אצל שאר הקרבנות הנזכרים בויקרא א – ה ושעליהם מדובר רק בקיצור, לא נאמר דבר על הסמיכה. כך בעולת צאן (א י ואילך) ובקרבן עולה ויורד (ה ו). וגם לגבי קרבנות אלה הכרח היה להסיק אותה אך מתוך דרשה. פעולת הסמיכה מתוארת בתוספתא מנחות י והיא מובאת בגמרא יומא לו. בלשון זו: "כיצד סומך? הזבח עומד בצפון ופניו למערב והסומך עומד במזרח ופניו למערב ומניח ב' ידיו ב' קרבנות של זבח ובלבד שלא יהא דבר חוצץ בינו לבין הזבח ומתודה, על חטאת עון חטאת ועל אשם עון אשם ועל עולה עון לקט שכחה ופאה ומעשר עני, דברי ר' יוסי הגלילי, רבי עקיבא אומר אין עולה באה אל על עשה ועל לא תעשה שניתק לעשה".

התיאור הזה מכוון ראשית כל לקדשי קדשים, כפי שמבאר רש"י וכפי שמוכיח הביטוי "הזבח עומד בצפון". בקרבנות שלמים בודאי לא היה מקום לוידוי. וכך משער גם הרמב"ם (מעשה קרבנות ג ה: "יראה לי"), כי בקרבן שלמים אין מתוודים כי אם אומרים דברי שבח.

מה שנוגע לטעם הסמיכה, היו רווחות עוד מזמן קדום סברות שונות. פילון (בספרו De victim) סובר, כי בעל הקרבן רצה להודיע במעשהו זה: ידים אלו לא עשו שום עוול, אלא עסקו בטוב ובמועיל בלבד. כנראה, שהוא הרחיב את הנוסחא שאמרו הזקנים ליד העגלה הערופה ("ידינו לא שפכו וגו'" דברים כא ז), על כל הקרבנות. אין כל צורך לסתור את הדעה הזאת. אלה שרואים במעשה הקרבנות כוונה משפטית (עיין במבוא לקרבנות: ערכם של הקרבנות ומשמעותם), סוברים, כי סמיכת הידים היא הפעולה אשר על ידה ממלא בעל החי המוקרב את מקום המקריב, נושא את עוונו ומקבל את ענשו. הדעה הזאת כרוכה בשיטה היורידית על אודות כוונת הקרבנות, שעל סתירתה עמדנו לעיל שם. לפי ביר (Simbolik ב, עמוד 340 ואילך) מציין האקט הזה את זכות הבעלות והנכונות למסור את שלו למות לכבוד ה', לפי איוולד (Alterthümer עמוד 47

ואילך) מציין הוא את שימת הרגשות המתפרצים במקריב ברגע הקדוש על ראש הקרבן, לפי קנובל ורוזמילר הוא סימן להסתלקות רשות הבעלים ומסירותו לה'. לפי קייל זו כעין העברת הרגשות, שמזרזים אותו להביא קרבן, על ראש בעה"ח הקרב, כאילו ראשו שלו היה עובר על ראש בעל החי וממלא את מקומו. אברבנאל סובר, שהסמיכה באה כדי לזהות יחסו של המקריב עם היחס של הקרבן "להגיד שיהיה ענינו כענין העולה ההיא". לפי ר"ש הירש מוציא הסומך בתורת בא כוחו היהודי של החוק את המצוה הזאת לפועל, ומביע, כי אותן הדרישות האלקיות שמוצאות את ביטויין בעבודת הקרבן נעשות בשמו הוא.

אולם טעם הסמיכה מתחוור לנו כשאנו נותנים דעתנו על מקומות נוספים שבהם מדובר על המעשה הזה. משה רבנו סומך את ידו על יהושע (במדבר כז כג). בני ישראל סומכים את ידיהם על הלוים (שם, ח י). בשני המקרים האלה ממלא הנסמך את מקומו של הסומך. המעשה הסמלי מתאים במילואו. הסומך מסתמך על אחר שהוא יוציא לפועל את שהיה בעצם עליו לפעול. באקט זה ניתן מצד הסומך יפוי כוח לשני למלאות את מקומו. וכך יש לבאר גם מצות "וסמכו כל השומעים" (ויקרא כד יד) שנאמרה בענין המקלל. בעוון חמור כזה אשמים גם כל אלה שעמדו מנגד והתייחסו אליו ברשלנות ואדישות או שלא בקפדנות הראויה: לכן יימסר הפושע לעונש, ועל ידי זה יכופר לאחרים, כפי שאנחנו מוצאים במעשה זמרי (במדבר כה, ו), שהמגפה נעצרה לאחר שזמרי הוצא להורג. הפושע שנהרג הוא כאילו בא כוחם של האחרים שחטאו. הסמיכה שנאמרה אצל השעיר המשתלח (ויקרא טז כא) יכולה להטעות, שהרי נאמר לגביה: "וסמך אהרן את שתי ידו על ראש השעיר החי והתודה עליו את כל עונות בני ישראל ואת כל פשעיהם לכל חטאתם ונתן אתם על ראש השעיר ושלח ביד איש עתי המדברה". כאן מרומזת בפירוש – לפי דעת רבים – העברת העוונות ע"י הסמיכה על ראש הקרבן. ברם, דעה זאת מוטעית היא: לא על ידי הסמיכה כי אם על ידי הוידוי ניתנים העוונות על ראש השעיר. על ידי הסמיכה נעשה בעל החי רק לנושא של פשעי העם. עם שמתוודים בשעת הסמיכה, נעשה בעל החי לסמל של פשעי העם או של הדברים הלקויים בו. ובהשלח השעיר אחר כך אל המדבר, מסומלת בכך תשובתו הגמורה של העם. כל העוונות נשלחים אל ארץ בלתי פוריה ושוממה כדי שיגיעו שם לכליון.

מעתה שוב לא יהיה לנו שום פקפוק בענין טעם הסמיכה בכל קרבן וקרבן. באמצעות הסמיכה מיופה כוחו של הקרבן על ידי המקריב להביע אותו הצד של אישיותו באופן סמלי. הסמיכה אינה תנאי מוחלט, והיא אינה מעכבת, משום שעצם הקדשת הקרבן

מסמלת את אותו הדבר שמתחזק ע"י הסמיכה, את יפוי הכח של האדם לקרבן לייצגו. הסמיכה מצוה לכתחלה היא, ומטרתה לתת ביטוי לחשיבות הקרבן על ידי המעשה שלו לפני ה' במקדש.

ולכן אומרת התורה "ונרצה לו לכפר עליו", וחכמינו העירו (זבחים ו.): "מלמד שאם עשאה לסמיכה שירי מצוה מעלה עליו הכתוב כאלו לא כפר וכפר", כלומר: אם עשה את הסמיכה לשירים של מצוה, היינו שלא קיים אותה, מעלה עליו הכתוב כאילו לא כיפר עוונו בשלימות. ואת זאת מבאר התלמוד (שם ב) במלים אלו: "כפר גברא לא כפר קמי שמיא". כלומר: האדם כיפר, אך לא ביטא את הכפרה על ידי הפעולה לפני ה' במקדשו. בספרא הורו: "לפני ה' וסמך – אין סמיכה בבמה", רק במקדש העיקרי הסמיכה היא חובה, אבל לא בבמה. מאחר שהמקריב מופיע במקדש המרכזי בשעת הסמיכה ועושה את הקרבן לנושא יחסים מסויימים של עצמו, אפשר להבין כי כל אלה שאינם יכולים להיראות לפני ה', היינו כל אלה שפטורים מחובת ראיה ברגל, פטורים גם כאן מלבוא ולהופיע לפני ה', כדי להקדיש עוד פעם את קרבנם. וזה הטעם, כי מצות סמיכה אינה חלה על חרש, שוטה וקטן וכו' (ראה לעיל על פסוק ד).

אך הסמיכה צריכה להיות בכוונה של "ונרצה לו לכפר עליו". בעל הקרבן שואף להתקרב אל ה', והקרבן שמובא לקרבת ה' ושעולה באש מגשם את השאיפה הזאת. ועל ידי זה יכופרו למקריב מומיו שעודם דבקים בו. מומיו מתכסים. ועל סוגי העוונות שיכופר עליהם על ידי העולה, למדנו מתוך הלכה בתלמוד שהבאנו לעיל בסמוך. בענין זה יש מחלוקת בין ר' יוסי הגלילי ובין ר' עקיבא. אבל דעת שניהם היא, כי אלו הם עוונות שעוברים עליהם על ידי הזנחות וחוסר התמסרות בעבודת ה'. במדרש רבה ויקרא פרק ז אומר על זה ר' שמעון בן יוחאי: "אין העולה באה אלא על הרהור הלב". כהוכחה לכך משמש איוב א ה. אך מכיון שהוידוי שנזכר לעיל אינו כולל עוונות כאלה, על כן נוטה דעת חכמינו להחליט, כי העולה באה בעיקר לכפר על עוונות שבזלזול קיום המצוות. עם זה לא מן הנמנע, כי על ידה יכופרו עוד עוונות מוסריים מסוימים שעליהם אין נענשים.

הפעל "כפר" נגזר מן הקל "כפר", שהוראתו בערבית: כסה, ולכן מקשרים אותו, כמו כל הפעלים שמשמעותם כיסוי, במלה "על", היינו או על החטאת שמכפרים עליו, "על חטאת", או "על נפש" שחטאה. רק לעתים רחוקות מוצאים אנו "בעד נפש" או "בעד חטאת", היינו: להגן מפני דבר, ואז הצורה דומה לפסוק: "ויסגור ה' בעדו" (בראשית ז טז).

פסוק ה

ה. "ושחט". בלשון יחיד בלא נושא מסוים, מוסב על המקריב. ואמנם אפשרי הדבר לשחוט גם על ידי אחרים (שליח), שכן רק הסמיכה אינה כשרה בשליח (השוה מנחות יט.). ביאורו של אבן עזרא: "ושחט הכהן - שישחטנו אחד, ויזרקו רבים את הדם, שכן כתוב וימציאו בני אהרן", אינו נראה, שכן הבחינה הדקדוקית דורשת בהחלט ליחס את "ושחט" אל המקריב. אמנם, אפשר היה לבאר גם באופן סתמי, ושחט מי שהוא, אך בשום פנים אין להוסיף את הנושא "הכהן". מויקרא ט יב "וימציאו וגו'" אין שום הוכחה, שם מדובר על אהרן המקריב כבא כוחו של העם, כדוגמת סמיכת שעיר המשתלח (טז כא). בזמן מאוחר יותר היתה השחיטה נעשית קודם על ידי הלויים, כנראה, מפני שהם היו המומחים ביותר לדבר (השוה יחזקאל מד: י, יא, דברי הימים-ב ל יז. לה: ו, יא, מחמת זה השבעים והשומרוני שלחו יד גם כאן להגיה "ושחטו" בלשון רבים). קביעת המקום "לפני ה'", היינו בחצר (השוה לעיל על פסוק ד), ניתנה ביתר דיוק בפסוק יא, שם נאמר שהשחיטה צריכה להעשות מצפון למזבח (ראה להלן).

אף על פי שהשחיטה כשירה גם בזרים, ואפילו בנשים ועבדים (מס' זבחים ריש פרק ג), משום שאינה מוגדרת "עבודה", בכל זאת אין היא המתה גרידא בלי מטרה אחרת, אלא להתיר את הבשר לאכילה כמו בחולין. שחיטת הקרבנות נבדלת משחיטת חולין בדברים הבאים: א) שהיא צריכה כוונה, ואם שחטו בלי כל כוונה, כי אם לחתוך את הסימנים חיתוך בעלמא, או ששחטו במחשבה שבעל החי הוא חולין, הקרבן פסול (שם מז.). ב) השחיטה צריכה להיות לשמה, כלומר: צריך לשחוט את הקרבן בכוונה שיהיה לשם אותו הקרבן שמתכוונים להקריב ("עולה לשם עולה וכו'"), ואם לא עשה כן, הקרבנות לא עלו לבעלים לשם חובה, וקרבנות מסוימים אפילו פסולים (שם, ריש משנה א). ג) מחשבת פיגול פוסלת (ז יח). זה מלמד בהדיא, כי השחיטה היא מעשה ששייך לעבודת הקרבן. ואם בכל זאת אינה צריכה להיעשות דווקא על ידי כהן, הטעם הוא מפני שרק באותם המעשים שהיו קשורים במזבח היו דרושים הכהנים. אבל השחיטה היא רק ההכשרה לשאר עבודות, ובתורת הכשרה צריכה היא להיעשות בכוונה, ולשמה, היינו שהמחשבה צריכה להיות מכוונת אל אותו הקרבן ואסור לבטא בשפתים כל מחשבה שאינה הוגנת לקרבן זה. ואם ההכנות לקרבן לא נעשו כראוי וכדין, הרי העבודות שנעשו אחרי כן יכולות להחשב ככשרות.

"**בן הבקר**" פירושו כאן "עגל" או "פר" (ראה לעיל 'תכנה של תורת הקרבנות', וראש השנה י.), כן גם בבמדבר טו, ח – ט. אין הוא מזדהה עם "בקר" (השוה שמואל-א יד, לב

ובראשית רבה מה). ולא נאמר כאן "ושחט את העולה" מכיון שכל בקר טעון שחיטה, ואין השחיטה מחמת שהוא קרבן עולה דוקא.

אחרי השחיטה באה הקבלה, היינו קבלת הדם במזרק. לפי ההלכה: "מקבלה ואילך מצות כהונה" (זבחים לב.), כלומר, מקבלה ואילך מתחילה עבודת הכהנים. דבר זה מוכיחים בספרא מן הפסוק "והקריבו בני אהרן", מתוך שמפרשים כי "והקריבו זו קבלת הדם", עולה כי קבלת הדם צריכה להיעשות דווקא על ידי הכהנים. וכן למדים אנו דבר זה מדברי הימים-ב כט, כב: "ויקבלו הכהנים את הדם". אמנם לפי הפשט הביטוי "והקריבו" פירושו, כנראה, "הולכת" הדם אל המזבח, לשון קירבה. אך מכיון שה"הולכה" היא לפי דעת חכמינו "עבודה" שאינה נצרכת בהכרח, שהרי ניתן לשחוט בסמוך לצד המזבח, הרי מתקיים "והקריבו" בקבלת הדם, "ויקבלו הכהנים את הדם". על ידי קבלת הדם לתוך כלי שרת (שנקרא בשם "מזרק"), מביאים אותו קרוב למזבח, מכיון שכל שנכנס לתוך כלי שרת מתקדש (ראה שמות ל כט). כלומר, ההלכה לוקחת מהפעולה הכללית של 'הקרבה', הכנת הדם לזריקה, את החלק של הקבלה, וקובעת אותו לעיקר.

אפשר גם לפרש את "ויקריבו" בעקבות הרמב"ן (וויזל) שהוראתו: "להקריב בתורת קרבן", ולפי זה היתה זאת העבודה הראשונה שנעשית בדם. יונתן מתרגם: "ויקרבון בני אהרן כהניא ית דמא במניא" ומה שנוגע ל"הולכה אל המזבח", אחת מן השתיים: או שכאן לא מדובר עליה כלל, משום שהיא עבודה שאין בה הכרח, או שבביטוי "והקריבו" נכללו כל העבודות הנדרשות עד למעשה ה"זריקה". לכן ניתן לפרש "והקריבו" – "יקרבו אל המזבח" או "יקריבו על המזבח".

לפי שני הפירושים, מסתבר שכוללת ה'הקרבה' את קבלת הדם לתוך כלי שרת והובלתו אל המזבח. אלא שמתוך פשט הכתובים בדברי הימים-ב ל, טז: "הכהנים זורקים את הדם מיד הלוים" ומשם לה יא: "וישחטו הפסח ויזרקו הכהנים מידם" היה מקום להבין, כי ההולכה היתה כשרה גם על ידי זרים. זאת היא גם דעתו של ר' חסדא (זבחים יד.). אך מאחר שההלכה הפסוקה מתנגדת לכך, מבאר התלמוד את הפסוקים כך, שבהם מדובר על עבודת הלויים שלא היתה הולכה.

אחרי ההולכה באה הזריקה והכתוב מצווה עליה בלשון: "וזרקו". הביטוי 'וזרקו' הוראתו זריקה מתוך מזרק, מרחוק. "על המזבח סביב". משמעותו של הפועל 'סבב' היא פניה, ולפיכך רומזת היא על נטיה לצד מסוים (כמו בבראשית ב י. במדבר כא ד. שופטים יא יח), או הקפה שלימה. תואר הפועל סביב הוראתו תמיד סבוב בהיקף,

סבוב ללא הפסקה – המקיף את הכל, או בהפסקות, כגון "עמודי החצר סביב" (שמות כז יז). ומכיון שכאן בזריקה אי אפשר לעשות קו מקיף בלי הפסקות (לא רק מחמת אופן הזריקה, אלא גם מחמת כמות הדם, אילו היו רוצים לזרוק כל כך הרבה דם עד כדי שיקיף את המזבח כולו, לא היה מספיק הדם של הקרבן, ובפרט לא זה של הצאן), לכן על כרחנו המובן של 'סביב' כאן הוא: מכל הצדדים, לזרוק על כל צד וצד.

ההלכה קובעת שהזריקה תהיה בקרנות המזבח, בפינותיו. מצד אחד, מתאים היה לזריקה 'סביב' להיות מבוצעת ע"י זריקה אחת על כל אחד מן הצדדים. אך מן הצד השני, מחויבים, בהתאם לביטוי "וזרקו", שפירושו זריקה אחת, לעשות את הזריקה ככל האפשר סביב ובבת אחת, ואילו היה אפשר, היו זורקים על כל ארבעת הצדדים בבת אחת. עוד יש לשים לב, כי תבנית המזבח דורשת את ריכוז הזריקות. שהרי למזבח היה בסיס ("יסוד"), אבל זה הקיף רק את הרוח הצפונית ואת הרוח המערבית במילואן, ונמשך מכאן רק באורך אמה אחת לרוח מזרחית ובאותו אורך לרוח הדרומית (השוה מדות ג ב). ולכן, אילו היו רוצים לזרוק על כל קירות המזבח באמצעם, לא היה הדבר יכול להעשות מעל לבסיס ("כנגד היסוד"), תנאי חובה בקרבן עולה, וכן באשם ובשלמים (זבחים נא. "עולה טעונה יסוד"). לכן ניתן לבצע את הזריקה רק בקרנות, בהן נמצא היסוד (וכך היא באמת דעתו של ר' ישמעאל), או -כשיטת ר' עקיבא, שנתקבלה להלכה – רק שתי זריקות, שכל אחת מהן פוגעת בשתי קרנות, בנקודה בה מחוברים הקירות זה בזה. ומכיון שהזריקה צריכה להיות על ארבע הקרנות, אפשר לזרוק רק על שתי הפינות הניצבות אחת מול חברתה. שתי הפינות האלו הן: קרן מזרחית צפונית וקרן מערבית דרומית. שתי הפינות הנשארות לא נהנו מהזריקה, משום שלקרן מזרחית-דרומית לא היה יסוד (ראה עוד הדיון בזבחים נג:). הזריקה נעשתה בעולת בהמה, על חציו התחתון של המזבח, "למטה מחוט הסיקרא" (השוה זבחים י: ונג.). זה מובן מאליו, שהכהן ממקום עמידתו, לא היה יכול לזרוק למעלה מחוט הסיקרא שנמצא בגובה של חמש אמות, בהתאם למדת המזבח המקובלת כהלכה למשה מסיני.

דבר הישנות המלה "הדם", בפסוק: "והקריבו בני אהרן הכהנים את הדם, וזרקו את הדם", מבואר בתו"כ בדומה למלה "העולה" לעיל פסוק ד.

פסוק הזיקה, "על המזבח סביב - אשר פתח אהל מעד", מדגיש, כי המזבח כשר להקרבה רק בזמן שעומד בפתח אוהל מועד, אך בזמן פירוקו של אוהל מועד אינו כשר להעלות עליו קרבן. ואותו הדין חל גם על מזבח בית המקדש, אשר משום כך היו דלתות המקדש בהכרח פתוחות (כך לכל הפחות בשלמים, ראה זבחים נה: ולהלן ג ב).

נשאר לנו עוד להעיר דברים אחדים בענין הלשון "בני אהרן הכהנים": לפי תורת כהנים וזבחים יג. זה בא ללמד, שהכהנים המשרתים היו צריכים להיות כשרים לפי מוצאם ובלי מום, ולבושים בגדי כהונה. ובפסוק ז נאמר "בני אהרן הכהן" (השוה שם) כדי ללמדנו, שגם אהרן הכהן הגדול היה רשאי לעבוד את עבודתו, רק כשהיה לבוש הבגדים המצווים (זבחים יח.).

בענין הזריקה השוה יז, י- יב. על זה וכן על ענין שפיכת שיריים, ראה עוד בפרשה החטאת.

פסוק ו

ו. "**והפשיט את העולה**". כלומר, לא יפשיטנה "אבר אבר" וינתח אותם, אלא יפשוט את העולה כולה (ספרא): ועוד: המלה "העולה" באה להשמיענו, בדומה לעיל פסוק ד, כי העבודות האלו נדרשות בכל עולות בהמה. ההבדל בין 'נתח' ובין 'בתר', הוא בכך שביתור משמעותו חיתוך סתמי למספר חלקים, ואילו ניתוח משמעו פירוק בהתאם לסידורם הטבעי של האברים. פרטי החלקים מבוארים במס' תמיד ג וד (ראה להלן). דבר זה נמסר בתורה שבע"פ, לכן כתוב "לנתחיה", במשמעות הנתחים הידועים (ר' ויזל). ויחד עם זאת אנו למדים מהמלה "אותה": "אותה לנתחיה ולא נתחיה לנתחים". ההפשט והניתוח באו שוב בלשון יחיד, ללמד שהם כשרים גם בזרים, היינו בידי המקריב או בידי אחרים (בניגוד לשבעים ולשומרוני), מכיון שמעשה זה אינו אלא הכשרה להקטרה.

פסוק ז

ז. **בענין "בני אהרן הכהן"**, ראה לעיל. באמת היה אהרן, בתור הכהן הגדול, ראוי להציג את האש על המזבח, כמו שהוא המדליק את המנורה בבית המקדש (במדבר ח ב), ואם העבודה הזאת נעשתה בידי כהנים אחרים, הרי זה מפני שהם עושים זאת בבחינת בניו וממלאי מקומו של הכהן הגדול (ראה שמות כז כא). גירסת השבעים והשומרוני "הכהנים" יצאה מתוך הכוונה לשוות לפסוק זה ולפסוק ה ולפסוקים אחרים צורה אחת. "**עצים**" - גזרי עצים. סידור האש על המזבח נזכר בכוונה כאן אצל העולה, שהיא הקרבן המובא פעמיים בכל יום ונשרף כליל, וכאילו הוכנה האש בעיקר בשביל העולה. ואכן המזבח נקרא בשם "מזבח העולה", ואצל השלמים נאמר (ג ה) "והקטירו... המזבחה על העולה". פרטי הדינים של אש המזבח ניתנים להלן בפרק ו א ואילך ושם המקום לבארם באריכות.

פסוק ח

ח-ט. את הנתחים... על העצים. הנתחים שנערכו על העצים הם: א) האברים שנזכרו למעלה. ב) הראש, שלא נמצא בין הנתחים, מפני שניתז על ידי השחיטה ולא הופשט יחד עם שאר העולה, כפי שהעירו בתו"כ. ג) "את הפדר", לפי תרגום אונקלוס – שעמו מסכימים חכמינו – תרבא, הוא החלב. כך גם השבעים: στέαρ. הרמב"ן מבאר שהכוונה לחלב הדם הפרוס בין הקרביים העליונים והתחתונים (היינו בין כלי הנשימה לכלי העיכול). כן מתרגם גם צונץ: Zwerchfell. ולפי זה "פדר" - "פרד". אך קשה להסכים בנקל לפירוש זה. יונתן מתרגם: "פריסותא דתרבא", זוהי הרשת שמכסה את הקרביים הגדולים. לפי הביאור המסורתי קשה להבין, מדוע רק אצל העולה נמצא הביטוי "פדר". אבל חכמינו אומרים: "פורש את הפדר על בית השחיטה שהוא דרך כבוד" (ספרא, נדבה פ"ו ה"ב), כלומר מכסים את בית השחיטה בפדר כדי להקריב את הראש בדרך כבוד (ולכן אינו מוזכר בשמות כט יז, שכן הוא טפל לראש). ואולי נקרא פדר - פרד, כלומר מפריד, במובן מכסה, מפריד בין הרואה ובין העצם המכוסה, כדוגמת "מסך" שהוראתו וילון המבדיל וגם מכסה. והנה, בעוד שאצל החטאת והאשם קרב החלב בתורת העידית שבבשר בעל החי, כאן הוא משמש רק כמכסה בשביל חלקים אחרים.

וערכו... את הנתחים... הרב הירש מסופק אם הכוונה "להולכת איברים לכבש" (השוה יומא כו.), או "להולכה מן הכבש למזבח". ואנו רוצים לבאר את הפסוק על פי הפשט הפשוט: "ערך על העצים" משמעותו "סדר מעל העצים", כמו שפירוש, "ערך עצים על האש" - סדר עצים מעל לאש. הפסוק "וערכו בני אהרן וגו' המזבחה", כולל כאן כל העבודות שלאחר הניתוח, היינו גם הולכת איברים לכבש וגם הולכה מן הכבש למזבח. כי פסוק ח קשור קשר הדוק אל פסוק ט, שתכנו הוא: וערכו בני אהרן את הנתחים מעל לאש, קרבו וכרעיו ירחצו במים, והכהן יקטיר הכל על המזבח. ההקטרה צריכה להיות כך, שכל הנתחים יהיו מסודרים מעל לאש, וחוץ מזה יש לרחוץ את הרגלים ואת בני המעים. לפי זה מצווה חציו האחרון של פסוק ט את ההקטרה, ואילו פסוק ח וחציו הראשון של פסוק ט מצווים את אופן ההקטרה. כדי שיוצאו החלקים מן הכבש בסדר על גבי המזבח, היה צורך לסדר אותם עוד קודם לכן על הכבש. ומעשה זה הוא התחלת העריכה, אשר צריכה להיעשות על ידי כהנים מרובים. וכמה היה מספר הכהנים? זה יוצא לנו מתוך השוואת הפסוק שלפנינו לפסוק יב. הנה לכאורה מתמיה שבעולת צאן (פסוק יב) כתוב "וערך הכהן" בלשון יחיד, וכאן, בבקר, כתוב "וערכו" בלשון רבים. אבן עזרא מפרש בזה הלשון: "וערכו" – על בן הבקר כי הוא גדול, ועל הכבש "וערך".

מקצת אמת יש בדברים אלה. הם מקילים עלינו להבין את הספרא: "וערכו בני אהרן", יכול אפילו מאה, ת"ל וערך הכהן אותם. יכול יהא כהן אחד עורך את כל האיברים, ת"ל וערכו, הא כיצד אחד עורך שני איברים וכמה הם איברים עשרה, ואחד בקרביים, נמצא טלה עולה בששה, דברי ר"י, ר"ע אומר וכו'".

עולת התמיד, וכפי שמסתבר גם כל שאר עולת בהמה, נותחה לפי המשנה (תמיד ד ב) לעשרה חלקים. החלק הראשון היה הראש המכוסה בפדר, ויתר תשעת החלקים נכללו בכתוב במלה "נתחים". החלוקה הזאת היתה בוודאי לפי מסורת למשה מסיני. את עשרת החלקים חילקו עוד לחמש קבוצות, שני חלקים שני חלקים לקבוצה, ונוספה על אלו עוד קבוצה ששית הכוללת קרב וכרעיים. כל זה נכלל ב'הנחה' שבכתוב.

ומכאן ההסבר לחילוק הלשון, בבקר כתוב "וערכו", מפני שהוא זקוק לכהנים רבים, ואילו בצאן כתוב "וערך", משום שהיה די בכהן אחד. אולם חכמינו הוסיפו לבאר, שהדברים אמורים כאן רק בנוגע לקבוצה אחת, כי רק בשני חלקים אפשר לומר שדי בכהן אחד, ולא בכל החלקים יחד. ולפי זה נערכה קבוצה אחת של צאן בידי כהן אחד, אבל בבקר היו דרושים לכל קבוצה כהנים רבים. ובסך הכל היו דרושים לכל שש הקבוצות של בקר שמונה עשר כהנים, כפי שמפורט במס' יומא כו: אמנם, אפילו כהן אחד היה יכול לעשות את העבודה הזאת, אילו היו מובאים הנתחים אחד אחד בזה אחר זה, ולא כולם בבת אחת. אלא שהתורה רצתה למעט זאת באמרה: "וערכו וגו'". בקרבן מן הבקר, שאי אפשר שהעריכה תיעשה בבת אחת על ידי כהן אחד, היה הכרח לשתף כהנים רבים, כדי שהעריכה תיעשה במהירות. ואולי היתה כוונת הצו "וערכו וגו'", שיהיו כהנים רבים עוסקים בדבר ("ברב עם הדרת מלך, משלי יד כח), ברם, זה עומד בסתירה לפסוק יב: "וערך הכהן אותם". כאן אנו רואים ברור, שעד כמה שאפשר היו צריכות העבודות להיעשות על ידי כהן אחד. ולכן מלמדים אותנו שני הכתובים "וערכו" – "וערך" ביחד: א) שאת מספר הכהנים צריך לצמצם עד כמה שאפשר, ב) שאעפ"כ יש לדאוג לכך שהעריכה תיעשה בבת אחת. ובזה מבואר המאמר בספרא שהבאנו לעיל.

כאן דיברנו רק על תחילת העריכה, היינו הולכת אברים לכבש: ובנוגע לסוף העריכה, היינו הולכה מכבש למזבח, יש מחלוקת במספר הכהנים הדרוש לכך (עיין יומא כו:).

פסוק ט

"**קרב**" משמעו לפי דעת חז"ל וגם לפי רוב המבארים האחרונים: בני המעיים שבבטן. רק אלה היו טעונים רחיצה. רחיצה זו יכולה להיעשות גם על ידי זרים, כפי שרומז לשון היחיד (ירחץ) בלי הזכרת הנושא (ר' לעיל). ואם יוספוס אומר (קדמוניות ג ט א), כי

הרוחץ צריך להיות דווקא כהן, לא התחשב במה שכתוב בתורה אלא במציאות שבימיו הוא, שאז שימשו בכל עבודות במקדש רק כהנים (ראה לעיל על פסוק ה). גם הקרביים העליונים היו שייכים אל הנתחים (השוה משנת תמיד, שם).

"**כרעיים**" הן לפי רוב המבארים האחרונים הפרק התחתון של רגלי הבהמות הגסות והדקות (וכמו כן הרגלים המנתרות של החגבים), וזאת היא גם דעת רוב מפרשי המשנה. גם אלה טעונים רחיצה. אולם לפי משנת תמיד ד ב וביאור הראב"ד שם, מציינת המלה "כרעים" רק את הפרק התחתון של הרגלים הקדמיות עד הברכיים. השבעים מתרגמים "רגלים" (τοὺς πόδας) כך גם לפי הוולגטה, רד"ק, רשב"ם, מנדלסון, צונץ ועוד. אונקלוס ויונתן בשמות כט יז מתרגמים: "כרעוהי", מלה שהוראתה בארמית היא בלי שום ספק: "הפרק התחתון של הרגל" (השוה ירושלמי שקלים ה יג: "חמו שוקי' חמו כרעי'").

"**את הכל יקטיר הכהן המזבחה**" - אל המזבח. כדוגמת "הביתה" - אל הבית. לגבי הנתחים שהועלו באש על המזבח, אין התורה משתמשת בפועל שרף (רק כשהיא מדברת על שרפה מחוץ למקדש). השרפה הזאת תכליתה היתה ההשמדה, אבל "הקטרה" מתכוונת לשרפה לשם העלאת הקיטור (לגבוה). כשם שבקטורת הופך החומר הנשרף לריח ניחוח, תכונתו נהפכת להיות עדינה יותר, כך גם קרבן החי עולה למעמד גבוה ונהיה ל"אשה" (אש ידועה, בעוד ש"אש" הוראתו אש סתם: השוה איוולד a 176), כלומר העלאת אש, הגורמת "ריח ניחוח לה'" ("ניחוח" בנין פיעל משורש נוחח, שהוראתו, "נחת רוח, איוולד c 156), לריח שגורם, כביכול, נחת רוח לה'. האש הזה הוא לה'" (ככתוב "אשה ה') והוא "ריח ניחוח לה'". (ככתוב: "ריח ניחוח"), לסיפוקו של ה'. הסיפוק הוא בזה שנעשה רצונו של הקב"ה. "נחת רוח לפני שאמרתי ונעשה רצוני" (ספרי במדבר קז).

אם נעריך את הקרבן כבא כוחו של המקריב, הרי רעיון זה מובע על ידי שתי העבודות הראשיות, זריקת הדם והקטרת האברים, מסירת הנפש ("הדם הוא הנפש") והגוף לה'. תחילה מקדישה הנפש עצמה לעבודת ה' והיא מעלה את הגוף לעולם עליון. הגוף חדל להיות חומר גשמי גרידא, הוא הופך להיות "אשה ריח ניחוח לה'", אמצעי להוציא לפועל את רצון האל, הוא נהיה "עולה לה'". היינו מתעלה אל ה' ודומה ל"מלאכיו עושי דברו" וזוכה לקרבת ה'.

תו"כ מעיר: "עולה לשם עולה, אשה לשם אשים, ריח לשם ריח, ניחוח לשם נחת רוח, לשם מי שעשה את העולם". השחיטה צריכה להיות לשם "עולה", שהיא עולה כליל באש ונעלמת (ראה זבחים מו:), אך לא כדי לכלות, כי אם כדי להפוך לריח, היינו לקבל

צורה עדינה יותר ובצורה זו להיות לנחת רוח לה', שברא את העולם כולו ומחדש אותו בכל עת ובכל שעה (השוה לעיל על א א).
גם המספר של סוג העבודות אינו חסר ערך. עשר עשיות נצטוו: חמש מהן עשה הכהן וחמש המקריב. זה האחרון עושה את המעשים דלהלן: א) סמיכה, ב) שחיטה, ג) הפשט, ד) ניתוח, ה) רחיצה, והכהן עושה את אלה: א) קבלה, ב) הולכה, ג) זריקה, ד) הולכת אברים לכבש, ה) מן הכבש ולמזבח (סידרנו את עבודות הכהנים לפי הסדר של המסורת. בכתוב עצמו נמצא הסדר הזה: א) והקריבו (פסוק ה), ב) וזרקו, (שם), ג) ונתנו (ז), ד) וערכו (ח), ה) והקטיר (ט). מבחינת כוונתו הסמלית של המספר עשרה מסכימים כמעט כל האחרונים לדעת ביר, שמספר זה מרמז על ההשלמה והשיכלול הסופי. בעולה, שהיא המשוכללת שבקרבנות, מצווים עשרה מעשי עבודה, כמספר עשרת הנתחים אשר נותח הקרבן עצמו.

פסוק י

י. ואם מן הצאן קרבנו. דעת כל המבארים מסכימה בענין צורת העבודה בעולות. שהיא שוה בבקר ובצאן. לכן מתמיהה הכפילות שבאחדים מן החוקים. ועוד יותר מפליא, שאחדות מבין המצוות נמצאות בבקר, ולא בצאן, ואחרות, לעומת זאת, נמצאות בצאן, ולא בבקר. וקשה מכל השאלה: מאיזה טעם נקבע מקומה של השחיטה (היינו: צפונה למזבח) בפרשת עולת הצאן, ולא קודם לכן – בעולת בקר, שנזכרה בראשונה. וזה מתמיה עוד יותר, משום שלגבי קרבנות אחרים, שבהם מחויבת השחיטה להיעשות מצפון למזבח, מוצא הכתוב לנחוץ להטעים שהשחיטה צריכה ליעשות באותו מקום שבו תישחט העולה (השוה ד כד, כט לג, ו יח, ז ב, יד יג), ואילו דווקא לגבי עולה שנזכרה בראשונה חסרה הוראה זו. ויזל מתיאש מלמצוא פתרון ומעיר שמחשבות התורה עמוקות עד שאין אנו יכולים לרדת עד עמקן. האחרונים עוברים על הקשיים בשתיקה.
ניתן היה להחליט, כי הדין הזה נוהג באמת רק בצאן ולא בבקר. ולכאורה היה אפשר למצוא לכך ראיה בעובדה שגם בפר חטאת חסרה הוראה זו, ואילו בחטאות מן הצאן היא באה תמיד (ד: כד, כט, לג). אולם, ראשית כל, סותרת את ההנחה הזאת המסורת הישראלית, שדורשת בכל קרבנות קודש קדשים שחיטה בצפון (ראה משנת זבחים ה א): ועוד: הביטוי "לפני ה'", שנמצא גם בכל מקום בקרבנות מן הבקר (א ה, ד: ד, טו), רומז, כנראה, על צד צפון ("צפונה לפני ה'", א יא. לפי משנת מדות ה ב נמצא המזבח כולו או לפחות רובו המכריע בתוך חציה הדרומי של החצר (השוה ש. ר. הירש לפסוק

יא). אולם מכיון שהכניסה למקדש היתה באמצע החצר, יוצא, כי השחיטה שבצפון המזבח היא גם לפני המקדש. לכן באו הלשונות "לפני ה'" (א ה) וב"מקום הקדש" (יד יג). לפי אברבנאל והפירוש למשנת תמיד ד א מלמד הלשון "לפני ה'" שהראש והצואר היו מופנים כלפי מערב). ולבסוף: בפרק ו פסוק יח נקבע לכל החטאות שהן נשחטות במקום העולה, וכמו כן מציין יד יג את המקום הזה בכלל כמקום שבו נשחטו גם העולה וגם החטאת. גם מיחזקאל מ לט יוצא. כי לכל הקרבנות מסוג קודש קדשים נקבע מקום אחד.

אולי תאפשר ההשערה דלהלן לתרץ את הקושיות. הגם שעולת הבקר תופסת מקום בראש, מפני שהיא הגדולה שבכולן, הרי לעולת הצאן יש חשיבות משלה, והיא, שקרבה כעולת תמיד של כל העדה והיתה נהוגה לדעת רוב חכמינו (חגיגה ו:) עוד לפני הקמת המשכן. לכן אולי לא רחוק להניח, שהפסוקים בויקרא א, יא-יג, שבהם מתוארת דרך הקרבתה של עולת הצאן, נאמרו כבר בהר סיני סמוך אחרי ההוראה על דבר עולת התמיד (שמות כט, לח-מב). על ידי הנחה זו מתבארות תופעות אלו: א) כאן, היינו בעולת הצאן, חסרה מצות הסמיכה משום שבקרבנות ציבור אין סמיכה (ראה מנחות צב.): ב) חסר כאן דין ההפשט, ממש כמו בחוק שניתן בסיני (שמות כט יז), הטעם לכך ניתן במבוא לקרבנות, בסוף הקטע 'על היחס שבין שתי פרשיות הקרבנות', (השוה עוד להלן פרק ח פסוק כ): ג) הדין לשחוט את העולה בצפון המזבח ניתן כאן בפעם הראשונה, מפני שמקורו הוא דווקא כאן בקרבן הציבור שבמקדש הראשי, כפי שנעיר להלן בפסוק יא. – דיני קרבן התמיד של הציבור האלה, כוחם יפה גם לעולות בקר וקרבנות נדבה של עולת צאן של היחיד.

"**ואם מן הצאן קרבנו מן הכשבים... לעולה**", לעומת זאת בפסוק יד הנוסח: "ואם מן העוף עולה קרבנו". צאן כשר לקרבן נדבה (והלא על זה מדבר הכתוב כאן), גם לעולה גם לשלמים, ואם כן, כוונת הפסוק: "אם צאן קרבנו", היינו קרבן עולה (ולא שלמים). בדומה לזה נאמר להלן (ג ו) "ואם מן הצאן קרבנו לזבח שלמים", - כלומר: אם קרבנו הוא צאן, במקרה שהוא מובא לשלמים. בשני הפסוקים מכיל משפט התנאי תנאי כפול: א) אם קרבנו מן הצאן, ב) אם קרבנו עולה או שלמים. במקומות האלה משמשת הלמ"ד לציון הסוג של הקרבן ("לזבח", "לעולה"), שהמקריב הוא שבוחר אותו, כי הלא יש לו הרשות להקדישו לקרבן אחר. מה שאין כן בעוף, שהוא אינו יכול לבוא בנדבה כי אם רק לעולה. ולכן אין "עולה" משמשת כאן התנאי השני, ומשפט התנאי הוא לפי זה: אם מן העוף עולה קרבנו. ובצדק הסיקו בספרא מתוך סגנון הפסוק הזה את ההלכה: "עוף

עולה ואין עוף זבחי שלמים". – ואם השומרוני "מתקן" כאן: "ואם מן הצאן עולה קרבנו", הרי התכוון לתאם את צורת הפסוק לפסוק יד – ובלי הבנה.

"**ואם**". תו"כ: "הרי זה מוסיף על ענין ראשון", כלומר הפיסקא שלפנינו אינה עומדת בניגוד למה שנאמר בפסוק הקודם לה, אלא באה להוסיף דינים אחדים שנוהגים גם בבקר. וכאן יש לנו הזדמנות להתבונן בדייקנות הביטוי של הכתוב. בשלמים, שבהם צאן ובקר עומדים בניגוד זה לזה, נאמר (ג א) "אם מן הבקר" ואחריו (פסוק ו) "ואם מן הצאן", אבל כאן, שבקר וצאן שונים הם, לא כתוב: אם מן הבקר (השוה פסוק ג).

שלושת המיעוטים "מן" באו למעט חולה, זקן ומזוהם. ההגדרה "מן הכשבים וגו'" לא היתה נחוצה, מאחר שאין בצאן אלא כבשים ועזים, לכן מעירים בתו"כ: "להוציא את הכלאים", כלומר שיהיה או כשב או עז, ולא שניהם יחד. צאן מייצגת את אישיותו של המקריב כמונהג על ידי כוח עליון, הרועה אותו ואשר על כן הוא (המקריב) כפוף לו, ומשועבד לפקודותיו. בעולת הבקר מביע האדם את שאיפתו לעבוד את ה' בפועל ממש, ובעולת הצאן הוא נותן ביטוי לרצונו להיות נהוג ע"י ה', להשתעבד לו ולסור אל משמעתו.

פסוק יא

יא. על ירך המזבח. "ירך" - צלע, בד"כ הכוונה לצלע הארוכה של המלבן, מכיון שהמזבח היה מרובע, הכוונה בהכרח לצד האחורי (השוה מלבי"ם), שכן הצד הקדמי נקרא "פני המזבח" (ו ז). מכאן נתברר לנו שהעליה אל המזבח היתה מצד דרום. כך היה גם בבית שני לפי עדותה של המשנה וגם של יוספוס ("מלחמת היהודים" ה ה ו).

"**צפנה**" - לצד צפון, כמו לעיל "המזבחה". איוולד (Alterth) סובר, שסיבת בחירת הצד הצפוני למקום השחיטה היא בזה, שלפי דעה עתיקה של עמי המזרח מושבה של האלהות הוא בצפון. ברם, אילו היה לציור דמיוני כזה אי פעם השפעה על עבודת הקרבנות, כי אז היו קובעים את מקום קודש הקדשים בצפון ולא במערב. ולמה זה קבעו את צד הצפון לעבודת השחיטה דווקא, שהיא אליבא דכולי עלמא לא היתה אחת העבודות הכי חשובות? מחוור יותר ביאורו של אבן עזרא, שאומר שהוא (הצד הצפון) מתאים לשולחן עם לחם הפנים שמקומו היה בצד צפון (כך בקירוב בביאורו של הרב הירש). אולם זה גופא צריך ביאור, מאיזה טעם עמד השולחן בצפון. אך בהתבוננו בכך שהמנורה עמדה בדרום, תתבהר לנו הכוונה הסמלית של הצדדים צפון ודרום. שורש דרום הוא לפי גזניוס דרר - הברק, הזהר. א"כ משמעותו הצד הבהיר הנוצץ, ואילו צפון מציין את הצד הנסתר, האפל (הבא לידי ביטוי גם בשימוש במובן של

הצפנה, החבאה). המנורה שמסמלת את נכסי הרוח של האומה הועמדה בצד האור, ואילו השולחן עם לחם הפנים, המייצג את הנכסים החמריים, עמד בצד האפל. הנכסים הרוחניים והגשמיים של האומה הועמדו במקדש תחת חסותו של ה'. הכבש בו עולים אל המזבח ואל אש המזבח היה באופן המתאים בצד האור. ובצד המזבח שכנגד נקבע מקום השחיטה של קדשי קדשים. ויש לזה האחרון עוד טעם נוסף. שחיטת עולת התמיד נעשית לפי מס' יומא סב: "כנגד היום", היינו מול השמש, ויצא שתמיד של שחרית נשחט בקרן צפונית מערבית והתמיד של בין הערבים בקרן צפונית-מזרחית. בגלוי לעיני כל, "נגד השמש" (ראה במדבר כה ד, שמואל-ב יב, יב), תהיה השחיטה, שמסמלת את מסירות האומה הישראלית לאלהיה, ולכך היה המקום המתאים ביותר צד צפון בלבד, מכיון ששחיטת קודש קדשים היתה צריכה להיעשות בצד המזבח ובצד דרום נמצא הכבש לעליה. הסידור הזה, שנקבע לכתחילה לקרבן תמיד של הציבור, פשט גם על כל שאר קדשי קדשים, בפרט שגם לאלה מתאים אותו הנימוק. יש עוד להעיר על זה שאצל חכמינו נקרא הדרום: הימין, והצפון: השמאל, ושימין ה' מרמזת על עזרת ה' (מידת הרחמים), והשמאלית היא היד המייסרת (מידת הדין). השוה למשל תרגום יונתן לשמות פרק יב פסוק מב (מהדורת גינסבורגר) וכן תרגום ירושלמי, שם. אגב: "צפונה" כולל את כל השטח בין צפון המזבח ובין החצר (ויש סוברים שעוד שטחים אחרים היו כלולים בתוכו). השוה תורת כהנים.

פסוק יב

יב. ונתח. הפועל "ונתח" מתקשר גם אל "ואת ראשו ואת פדרו" על ידי וי"ו החיבור והוראתו: נתק, הפרד.

פסוק יג

יג. "והקריב הכהן את הכל". הכוונה ל"הולכת אברים לכבש" (ראה לעיל על פסוק ח). באחדים מן הקרבנות בא בסוף הפסוק שם הקרבן עם המלה 'הוא', כמו כאן "עולה הוא", וזה מבואר בכל פעם על ידי חכמינו כך: כאילו רצה הכתוב לרמוז במלה הראשונה, כי הקרבן כשר גם אם לא נעשה הכל לפי המצוה, ואילו המלה 'הוא' באה לצמצם ולרמז, שיש הוראה אחת שהזנחתה פוסלת את הקרבן. ובהתאם לזה מעירים בתו"כ כאן: "עולה אעפ"י שלא הפשיט אעפ"י שלא נתח, יכול אעפ"י שלא נשחט בצפון, ת"ל הוא. מה ראית להכשיר בהפשט ונתוח ולפסול בצפון? אחר שריבה הכתוב מיעט. מפני מה אני מכשיר בהפשט ונתוח שהן לאחר הַרְצָיָה ופוסל בצפון שהוא לפני הַרְצָיָה. עולה אעפ"י שלא סמך והלא סמיכה קודמת להַרְצָיָה אעפ"י שלא סמך כשר. מה ראית להכשיר בסמיכה

ולפסול בצפון? אחר שריבה הכתוב מיעט. מפני מה אני מכשיר בסמיכה, שאין סמיכה נוהגת בכל העולות, ופוסל בצפון שהצפון נוהג בכל העולות, עולה לשם עולה וכו'".

פסוק יד

יד. קרבן עוף אינו צריך להיות תמים בלי מום, וגם לא זכר, אבל מחוסר אבר פסול. בתו"כ מסיקים זאת מהביטוי "מן העוף". דבר נוסף: מתוך שביונה כתוב תמיד "בני היונה", ואילו אצל תורים לא נמצא אף פעם הלשון "בני התור", למדו חכמי המסורת, שמבין התורים רק הזקנים, ומבין היונים רק הקטנים כשרים לקרבן, ואת הגיל אפשר להכיר על פי צבע הכנפים. באותה דרגת הגיל כשהכנפים מתחילות ללבוש צבע ("תחילת הציהוב") שני המינים פסולים. את זאת למדים מן הלשון "מן התורים וגו'" (תו"כ).

מכיון שאנחנו מוצאים קרבן עוף כתחליף לכבש, הרי קרוב לוודאי, שגם עולת עוף הובאה ע"י העניים במקום עולת צאן, וכך צריך לפרש את ענין הקרבן הזה. מי שידו לא השיגה להביא צאן, הביא בעל חי אחר, שגם הוא גודל וחונך בבית (גידול יונים היה מצוי בארץ ישראל: השוה יוספוס "מלחמת היהודים" ה ד ד). אולם בעוד הצאן מסורים לרועה שאחראי על איסופם והולכתם, ומבלעדיו אינם מתקבצים, קשורות היונים למקום קבוע. "מי אלה כעב תעופינה וכיונים אל ארבתיהם?" קורא הנביא (ישעיה ס ח), בראותו את קהל העמים הזורמים לירושלים. העמים שעד עתה נעו ונדו בלי מנוחה ובאין הפוגות, יעופו לבסוף לירושלים ויכירו בה את מעונם, בה ימצאו מחסה מסער ושואה. המביא צאן התרחק מן ה' ועזב את הנהגתו, ומבקש עכשיו את אדוניו, המקריב יונה לא מרד בה', אבל התרחק ממקדשו, היינו מחוקיו שהוא מייצג אותם. עם הסוג הראשון נמנים, כרגיל, העשירים: עם הסוג השני – העניים. זאת אנו לומדים מן המחבר הקדמון של ספר משלי, באמרו (משלי ל, ח-ט): "ראש ועשר אל תתן לי וגו' פן אשבע וכחשתי ואמרתי מי ה', ופן אורש וגנבתי ותפשתי שם אלהי". מלבד זה מביאים יונים גם אנשים אשר בגלל טומאתם היו מרוחקים זמן רב מן המקדש: זב, זבה ויולדת (יב ו, טו: יד, כט). כיונים אל ארובותיהם מתגעגעים אלה אל המקדש ואומרים כדברי המשורר (תהלים פד): "גם צפור מצאה בית ודרור קן לה... את מזבחותיך ה' צבאות מלכי ואלהי, אשרי יושבי ביתך עוד יהללוך סלה". המצורע שהורחק מאלהיו מוכרח לבקש את קרבת אלהיו בהקריבו צאן, ורק במקרה שהוא עני מותר לשנות את קרבנו בדרך יוצא מן הכלל.

פסוק טו

טו. עולת העוף אינה מובאת קודם אל מקום אחר, שהוא "לפני ה'", כדי להעלותה אחר כך משם אל המזבח, אלא הכהן מביא אותה מיד אל המזבח. הכהן עלה בכבש ופנה לסובב ובא לו לקרן דרומית-מזרחית. שם מלק את ראשו של העוף כליל בצפרנו "ממול העורף" כך, שאפשר היה להקטיר את הראש לבדו ("והקטיר"). אולם הראש לא הושם תיכף על האש. מצות ההקטרה באה אח"כ ונזכרה רק מפני זה תיכף אחרי המליקה כדי להגיד את סדר המליקה (המליקה צריכה ליעשות כך, שאפשר יהיה להקטיר את הראש לבדו).

אחרי המליקה בא מיצוי הדם בקיר המזבח ודווקא למעלה מחוט הסקרא (ר' זבחים סד:).

ומלק את ראשו. איוולד וגם קנובל סבורים, שאין משמעות "ומלק" שיבדיל את הראש לגמרי, כדעת חז"ל, אלא פירוקו על ידי שבירת חוליית הצואר וקריעה בעור הצואר עד שיהא הראש תלוי בגוף (בדיוק כמו בחטאת לפי פרק ה פסוק ט) אולם דעה זו נסתרת מן העובדה שכאן לא נאמר "ולא יבדיל" דוגמת החטאת. וכן מכך שהפסוק "והקטיר המזבחה", שאינו מוסב אלא על הראש, דורש בהחלט הבדלה גמורה. אמנם, איוולד (Altertüm עמ' 50) כתב, כי ל"והקטיר המזבחה" אין כאן מקום אלא הוא פליטת קולמוס. אולם הנחה שרירותית זו בטלה מינה וביה, שהרי גם הראש של עולת הבקר הוקטר לבדו ונזכר בין שאר הנתחים באופן מיוחד. בשבילנו מספיקה העובדה, כי חכמי המשנה, אשר אחדים מהם חיו עוד בעצם ימי בית שני, מסבירים את המלה 'ומלק' פה אחד כפי שביארנו לעיל (כן גם דעת ביר, קייל ורבים אחרים).

פסוק טז

טז. **מראתו בנוצתה**. משמעות המלים "מראתו בנצתה" שנויה במחלוקת. המלה מראה פירושה לדעת כמעט כל המתרגמים והמבארים הראשונים והאחרונים: זפק, משורש מרא, בערבית שגשג. תפקידו של הזפק הוא לעכל היטב, להפוך את האוכל לשומן, מכאן "מריא" ובלשון חכמים "המרא" - מרבק, מתפטם. הוראתה של המלה "בנצתה" פחות ברור. המלה נוצה הוראתה במקום אחרים בהחלט: נוצות העוף (ראה יחזקאל יז: ג, ז, איוב לט יג), וכך מתרגמים גם השבעים: σὺν τοῖς πτεροῖς כך, גם סומכוס, תיאודוסיוס, הוולגטה, צונץ, הירש ועוד, וכן מבארים גם הרמב"ן, ראב"ע, רד"ק, ויזל ועוד. אך לא מובן, מדוע צריך להסיר דווקא את הנוצות של המוראה. אמנם, השבעים סברו, כנראה, שיסירו את כל הנוצות, בקראם לפי השומרוני "ונצתו" (כלומר: של

העוף), אולם הביאור העתיק הזה אינו מועיל לנו, מכיון שהוא מבוסס על נוסח משובש. לעומת זאת מתרגמים אונקלוס והסורי "באכליה" - בפרשו (בדיוק כך מתרגם אונקלוס: פרש), ומכאן שראו במלה "נוצה" - נוצא או נוצאה, נפעל משרש יצא (צואה). עם אלה מסכימים יונתן ("בלקטיה"), ירושלמי ("בנטשא"), רס"ג, רש"י ורוב האחרונים. (אם הרמב"ן – בניגוד לרש"י – משתדל לבאר את דברי אונקלוס באופן אחר, הרי המזרחי סתר כבר את דבריו וחוץ מזה הרי תפיסתו של הרמב"ן בדברי אונקלוס היא כל כך דחוקה וכרוכה בקשיים. עד שאנחנו יכולים לוותר על הוכחות שכנגד, ונתפוס את תרגומו של אונקלוס ברוחו של רש"י).

בין דעות מנוגדות אלו יש זכות ההכרעה לחכמי המשנה והתלמוד. אולם נראה שעד ימינו טעו בהבנת דברי המשנה והתלמוד. במשנת זבחים ו ה כתוב: "בא לו לגוף והסיר את המוראה ואת הנוצה ואת בני מעים היוצאים עמם" (לפי ראב"ד: עמה). ובתלמוד (שם סה.): "ת"ר והסיר את מראתה בנצתה זו זפק, יכול יקדיר בסכין ויטלנו ת"ל בנוצתה נוטל את הנוצה עמה. אבא יוסי בן חנן אומר נוטלה ונוטל קורקבנה עמה, דבי ר' ישמעאל תנא בנוצתה בנוצה שלה קודרה בסכין כמין ארובה" (בתו"כ מובא הפסוק הזה בלי מאמרו של תנא דבי ר' ישמעאל). לפי פירוש רש"י שבתורה ושבתלמוד מחולקים שני התנאים הראשונים שבברייתא בענין הוראת המלה נוצה. תנא קמא סובר נוצה ממש, ואילו אבא יוסי מתרגם כאונקלוס.

אולם יש כאן קשיים שאין להתגבר עליהם, ואחדים מהם ייזכרו כאן: א) את הביטוי "יקדיר בסכין ויטלנו" מוכרח רש"י לבאר כך, שיקרע בסכין את העור ויטול את הזפק (כך גם לפי הראב"ד לתו"כ. תו"כ מנסח: "יעקור" במקום "יקדיר", אבל לזה אינו מתאים "בסכין"). ואולם הוראת השורש "קדר" (או לפי הערוך קדד) היא קדיחה, חתוך חלל, אבל לא קריעה או חתוך. אילו היתה הכוונה לקריעת העור, אי אפשר היה להשמיט את המלה "העור". חוץ מזה יש להבין בלי ספק "יקדיר בסכין" כדוגמת "קודרה בסכין" בדברי תנא דבי ר' ישמעאל. ב) קשה למצוא במאי פליגי התנא קמא ותנא דבי ר' ישמעאל (אמנם, הראב"ד מבאר את ההבדל, לפי דעתו סובר ר' ישמעאל, שהיה צריך לחתוך רק את נוצות הזפק ולא יותר, ואילו לפי התנא קמא לא היה צורך לדייק בזה. כך מבאר, כנראה, גם רש"י. אולם זה בלי ספק דחוק). ג) לפי ביאור זה היתה המשנה נשנית לדעת יחידאה, היינו על זו של אבא יוסי, והתלמוד היה מעיר בוודאי: מתניתין מני אבא יוסי היא. ד) אם נדייק במשנה נמצא, שהיא לא כדעת אבא יוסי, כי הוא סובר שרק את

הקורקבן היה צריך לקחת עמו (עם הזפק), ואילו במשנה כתוב במקום זה "בני מעים היוצאים עמם". השוה ראב"ד שמישב את זאת באופן דחוק.
קושיות אלו ממריצות אותנו לקבל את ההנחה, שכל התנאים מבארים את המלה "בנצתה" כמו שתרגמו אונקלוס ויונתן. ובכן אין לפרש לא במשנה ולא בברייתא את המלה "בנוצתה": בנוצות ממש, אלא במובן פרש (צואה). המשנה והברייתא משתמשות כאן בלשון המקרא, ממש כמו שמשתמשת המשנה במוראה המקראית ולא במלה זפק שהיא הרגילה בלשון המשנה. התנא, מסדר המשנה, חשב פירוש מפורש יותר למלה "בנוצתה" למיותר, משום שהתרגום (של אונקלוס) היה ידוע לכל. העיקר שהמשנה באה ללמדנו הוא זה, שיסירו את הזפק ואת הפרש והמעיים שיוצאים עמו. לפי זה כוללת המלה בנוצתה כל בני המעיים, שיש בהם נוצה - "אוכלא" - "פרש", כי מכיון שהכתוב מצווה במיוחד להסיר את הנוצה, יש להשליך כל נוצה. אך בכל זאת מתאים כינוי הקנין של "בנוצתה", כי כשמסירים את המוראה בידים ולא בסכין, הרי גם בני המעיים הכרוכים בזו "יוצאים עמה" (המשנה, מתוך שראתה במלה "נוצה" בנין נפעל, משורש "יצא", כפי שהעירותי לעיל, סברה שהיא כוללת גם את בני מעיים, ומכאן הלשון: "היוצאים עמה"). וכך סוברים גם הרבנן של הברייתא: "יכול יקדיר בסכין ויטלנו תלמוד לומר בנצתה, נוטל את הנוצה עמה". ז"א שיטול הנוצה (כל המעיים שיש בהם פרש). לפי זה צריך להסיר את הזפק עם כל מה שתלוי בו. ואבא יוסי סובר, כי המלה בנצתה, שהיא מיותרת, אינה כוללת את כל בני המעיים, כי אם רק את הקורקבן שמונח ליד הזפק. ורבי ישמעאל דוחה את כל הדרש הזה ומדגיש את כינוי הקנין של "בנצתה", המלמד, כי צריך להסיר את הזפק בנוצה שלה ולא עם שאר בני המעיים, ואשר על כן צריך להקדיר אותו "כמין ארובה" (היינו: כאשנב).
ואחרי שנתברר לנו, כי כל חכמי המשנה והתלמוד ביארו בנצתה לפי התרגומים, הרי גם אנו צריכים ללכת בעקבותיהם. השוה עוד "המשנה הראשונה" שלי, עמוד 10 ואילך.
"**קדמה**" מציין כאן לפי המסורת, לא את הצד המזרחי של המזבח אלא את מזרחו של כבש. "אל מקום הדשן", שם שפכו את "תרומת הדשן" (ויקרא ו ג) ולפי המסורה גם את "דשן מזבח הפנימי והמנורה". קנובל (בהקדמתו לס' ויקרא) סובר, שהיחס ל'מקום הדשן' כמקום ידוע, מוכיח את איחור הדברים לזמנו של משה. ואף אברבנאל מתפלא שהביטוי "מקום הדשן" כאילו מזכיר מקום ידוע מכבר. לכן הוא מבאר, כי כאן גם נקבע מקום הדשן, היינו: ישליך אותה אצל המזבח קדמה במקום, שאני קובע אותו כמקום הדשן. כדוגמה (שמות ל יג): "בשקל הקדש עשרים גרה השקל", היינו לפי שקל הקודש

שאני קובע אותו לך עתה, שיכיל עשרים גרה. עכ"ל אברבנאל. אולם אין אנו נזקקים לביאור זה. אם מוזכר בתורה דבר בצורה שמתוכה יוצא, שהוא היה כבר מוכר מקודם, הרי הטעם הוא מפני שהיה ידוע כבר מקודם על ידי התורה שבע"פ (השוה פרק י פסוק ג ודברים יב כא). וכאן הרי חוק הקרבנות שבפרקים ו-ז נתפרסם כבר קודם בהר סיני, כפי שהוכחתי במבוא, בקטע 'שתי הקבוצות שבחוקי הקרבנות'.

פסוק יז

יז. "**כנפיו**". מבאר רש"י – נוצות, שהרי בתו"כ שנו: "בכנפיו להכשיר העור". ואם גם עלינו להודות, כי בתלמוד משמעות המלה העברית כנף וכן המלה הארמית גדפא היא לפעמים נוצות, הרי אפשר לבאר כאן "כנף" כפשוטו בכל המקרא ובכל זאת לקבל את הערת תו"כ. הביטוי "כנף" מציין תמיד את הכנפים יחד עם הנוצות, כי הוראת השורש כנף הוא מכסה, מחפה. את הכנף בלי הנוצות אפשר לקרוא אבר או אברה. מכל מקום מוכח מהמלה "בכנפיו" שאין קרבן העוף טעון הפשט.

"**לא יבדיל**", אך בדיעבד אם הבדיל את הכנפים לגמרי, הקרבן כשר (תו"כ).

עולה אעפי שמצה דם הגוף ולא מצה דם הראש, או יכול אעפ"י שמצה דם הראש ולא מצה דם הגוף? ת"ל הוא" (תו"כ). עפ"ר ניתן בתו"כ טעם, מה ראה לרבות את זה ולמעט את זה. ומכיון שכאן לא ניתן טעם כזה, יוצא בהכרח שהריבוי והמיעוט כאן מובנים מתוך פשוטו של מקרא. מכיון שהמלה "והקטיר" בפסוק טו מתכוונת אל הגוף (של העוף) ולא אל הראש, על כרחנו ש"עולה הוא" מתייחס אל הגוף, וזה מוכיח בהדיא כי הגוף הוא החלק העיקרי של העולה. ולכן הקרבן כשר אם העבודה העיקרית, היינו המיצוי שהוא מקביל לזריקה, נעשית בגוף בלבד (השוה גם זבחים סו.).

פרק ב

פסוק א

המנחה

ויקרא ב. א. ונפש כי תקריב מנחה. לפסוק אם עלה קרבנו" (פרק א פסוק ג) מקביל "ואם זבח שלמים קרבנו" (פרק ג פסוק א). ופרשת מנחות שמתחילה בצורה אחרת ("ונפש כי תקריב") הרי היא – כפי שכבר העיר המלבי"ם – בלי ספק מאמר מוסגר שנלוה מטעם ידוע לפרשת העולה.

לאחר שפסוק ב בפרק א מציין את קרבן הבקר כקרבן העיקרי, ואחר כן (בפסוק יד) ניתנו המצוות בענין עולת העוף, ממשיכה התורה בחוקי קרבנות סולת, שכפי שיוצא מפרק

ה פסוק יא, הם באים עוד בקשר לקרבנות העוף. מסתבר, כי מנחת נדבה מתיחסת אותו היחס אל עולת נדבה, כמו מנחת חוטא אל קרבן חטאת. כך תפס את הענין גם התלמוד במס' מנחות קד: באמרו "מפני מה נשתנית מנחה שנאמר בה נפש? אמר הקב"ה, מי דרכו להביא מנחה? עני, מעלה אני עליו כאילו הקריב נפשו לפני". שויון היחסים האלה מתבלט גם מצד אחר. כל עולת בהמה היתה טעונה הוספה, והיא מנחה ונסכים (במדבר טו א ואילך, אמנם לדעת ר' ישמעאל היו אמנם קרבנות יחיד שבמדבר פטורים מהוספות אלו, השוה ספרי במדבר קז). וכך גם המנחה היתה טעונה הוספה, היינו שמן ולבונה. ברם, לחטאת לא צורפה שום הוספה, וכך כתוב במנחת חוטא (ה יא): "לא ישים עליה שמן ולא יתן עליה לבונה כי חטאת הוא". אמנם, לכאורה סותר את ההנחה הזאת הדין, שלפיו המנחה אינה נשרפת כליל כעולה, אלא נאכלת כולה – מלבד "הקומץ" – לכהנים. אבל אחרי עיון נמצא גם בדין זה שבפרשתנו סיוע לדעתנו.

כי הנה לכאורה מפליא הדבר, שבקרבנות ויקרא א-ה לא נזכר אף בקרבן אחד, היינו לא בשלמים ולא בחטאת ואף לא באשם, חלק הכהנים. ורק המנחה יוצאת מן הכלל ובה כתוב בפסוקים ג, י: "והנותרת מן המנחה לאהרן ולבניו". ועוד: הננו רואים כי בשני הפסוקים האלה נקרא חלק הכהנים "קדש קדשים מאשי ה'" וכיוצא בו אמור במנחה בפרק ו פסוק י: "חלקם נתתי אתה מאשי" ושם בפסוק יא נאמר: "חק עולם לדרותיכם מאשי ה'", ובדומה לזה י, יב-יג: "קחו את המנחה הנותרת וכו' כי חקך וחק בניך הוא מאשי ה'", ואילו בחטאת ואשם לא נמצא אף פעם "מאשי ה'" כי אם רק "קדש קדשים הוא" (ו כב, ז ו, י יז). ועוד יש לשים לב, כי גם בחזה ושוק שבשלמים נמצא הלשון "מאשי ה'" (השוה ז: ל, לה).

עובדה זו מביאה אותנו להתבוננות דלהלן: עוד מלפני הקמת המשכן הביאו בני ישראל עולות, מנחות ושלמים. על עולות ושלמים מדבר הכתוב בפירוש (שמות כד ה): ואת המנחה הביאו. כפי שאפשר לשער בבטחה, בתורת הוספה לקרבן תמיד, זאת היתה מנחת נסכים, ואפשר שהיו מובאות מנחות מיוחדות מיחידים. קרבן המנחה מיוצג למצער כך, כאילו היה שייך לאותו סוג הקרבנות שהובאו לפני מתן החוקים. ואיך היתה, איפוא, דרך העבודה בקרבנות אלה קודם בנין אוהל מועד? עולה הוקטרה בלי ספק כליל, המנחה כמנחת נסכים נשרפה גם כן כליל, ואפילו בתורת מנחת יחיד היתה נשרפת, לפי השערה שהיא קרובה לוודאי, כדוגמת העולה כליל. ואת הסדר בשלמים אפשר ללמוד מתוך הקרבת איל המילואים, שהחלב והשוק שלו נשרפו על גבי המזבח, החזה ניתן כמתנה מיוחדת למשה על פי מצות ה', והנותרת מן הבשר אכלו המקריבים,

היינו אהרן ובניו (שמות כט, ויקרא ח). ולפיכך אפשר לשער בתורת הנחה, שהמנהג בקרבנות שהובאו קודם מתן החוקים היה, שבשלמים בעלמא כל הבשר, חוץ מן החזה והשוק, נאכל ע"י המקריב, ואילו החלבים והחזה והשוק נשרפו ע"ג המזבח. אולם אחרי כן, כשקיבלו הכהנים החזה והשוק של השלמים וגם את המנחות כמנת חלקם, אמר ה' שהוא נתן להם את המתנות האלו "מאשי ה'", שכן עד אז היו המנות האלו אשים. אבל לעומת זה חטאת ואשם, בהן לא היה חלק הכהנים מעולם "אשה ה'", כי לפני מתן החוקים לא היו חטאות ואשמות, ועל כן נקרא חלק הכהנים של קרבנות אלה בכל מקום "קדש קדשים" ובשום פעם לא "מאשי ה'".

הוכחה מפתיעה לדעתנו אפשר למצוא בעובדה, כי במקרים של מנחה שלפי הדין אינה נאכלת לכהן, היינו מנחת כהן, היא נשרפת כליל על גבי המזבח. כי מכיון שהכהן לא יקבל אותה, היא חוזרת שוב להיות "אשה לה'". לעומת זאת החטאת, במקרים שאסורה היתה לכהנים, כגון החטאות בפרק ד פסוקים ג, יג, לא נשרפו ע"ג המזבח אלא מחוץ למחנה (השוה מבוא לקרבנות: 'תורת הקרבנות בויקרא ו-ז'). אחרי בירורנו זה מבוססת הנחתנו שלעיל עוד יותר. המנחה באה כעולת העני, כי הלא היא "אשה ה'" אלא שה' נתן אותה כולה, חוץ מן הקומץ, לכהנים. ומכיון שהמנחה והעולה דין אחד להם, הוצרך הכתוב לצוות: "והנותרת מן המנחה לאהרן ולבניו קדש קדשים מאשי ה'". הנותרת היא בעצם גם כן "אשה ה'", והמנחה שוה גם לענין זה לעולה. אבל ה' נתן את הנותר הזה לאהרן ולבניו לחוק (השוה מבוא לקרבנות, סוף הקטע: 'על היחס שבין שתי פרשיות הקרבנות').

בירור זה אף מביאנו לגילוי הכוונה שבקרבן מנחה. לאחר שכבר העירונו לעיל (מבוא לקרבנות בסוף הקטע: 'ערכם של הקרבנות ומשמעותם'), כי קרבן מנחתו של הבל הביע את הרעיון, שהוא ראה את כל רכושו כקנין ה', אשר לו צריך הוא להקריב את מיטב הונו כאות הערצה, עלינו עוד להוסיף, כי ההוספות לעולה שנצטוו, המנחה על נסכיה, אף הן מתכוונות לאותו הרעיון. בהעלות המקריב את העולה כ"אשה ריח ניחח" ובהביעו בזה את השאיפה להתמסר לעבודת ה', הוסיף עוד מנחה והסכים לעדות, כי את כל הטוב שנתן לו ה', שהיה בעיקר דגן, תירוש ויצהר (במדבר יח יב), מקדיש הוא לה', באשר רוצה הוא לעבוד בהם את ה'. ערך יותר נעלה נודע למנחה, כשהיא הוקרבה כקרבן מיוחד ביד העני במקום העולה. הוא הקריב בזה לא רק את קנינו, אלא אף את עצמו כקרבן: "מעלה אני עליו כאלו הקריב נפשו". מידת הסולת של מנחה היתה צריכה להיות לפחות עשירית האיפה. זאת היא, כפי שהעיר אל נכון ש. ר. הירש (שמות טז: טז,

לו), מידת כלכלתו של בן אדם ליום. והנה העני שמוסר את לחם חוקו למזבח, הקדיש בו את הונו ונפשו לאלהים. אמנם, חסר במנחת העני היין, גם השמן בא בצמצום (רק לוג אחד, ואילו מנחת נסכים הכילה רביעית ההין - שלשה לוגין). אך לעומת זאת הוא הביא לבונה שהיתה גם חלק של החטאת. זה היה הסימן שהוא שבע רצון בהנהגתו והשגחתו של ה' ושמח בחלקו. – עם-זאת יכול היה כל איש ואיש להקריב גם עולת עוף וגם מנחת נדבה, ואפילו הכהן הגדול, שהיה, לפי המסורת, גדול בחכמה, בכוח ובעושר מאחיו (יומא יח.). זה מתאים למושג נדבה, שמביאים אותה ברצון חפשי, אף העשיר ביותר יכול להקריב גם עולת עוף וגם מנחת נדבה. מפני – לפי הערתו של הירש – שכל אחד ואחד מקבל מאת ה' את העשרון שמיוחד לו: לכן "אין שנים מתנדבים עשרון ביחד". אולם מלבד זה יכולים להביא שמן, יין ולבונה לעצמם בתורת "נדבה".

"**סלת**", לדעת קנובל מן סלה, שהוראתו העיקרית היא סלל - הניע, הניף, כלומר קמח שהונף, קמח חטים משובח. בצדק מעיר הירש, כי לפי תהליך ההכנה שמתואר בתלמוד מנחות עו: סולת היא התמצית המשובחת ביותר, הנוצרת מן הקמח על ידי הרקדה החוזרת פעמים אחדות ויוצאת כאבק דק דרך הנפה. בזה מתבאר לנו גם הציור שבפרקי אבות (ה טו): "ונפה שמוציאה את הקמח וקולטת את הסולת" (ראה את הביאור שלי, שם). לפי זה מסתבר יותר לזווג את המלה סולת עם سلت בערבית, שמשמעותה שעורה וחטים בלי תרמיל (גזניוס-בוהל). אולם סולת היא תמיד קמח חטים דווקא, אף אם לא נזכרו חטים במיוחד (תו"כ).

"**קרבנו**", כלומר של "נפש", שבאה פעם בלשון זכר ופעם בלשון נקבה (השוה ד ב, ה א ועוד). "לבונה" זהו שרף המצוי בדרום ערב (השוה ישעיה ס ו, ירמיה ו כ). מידת הלבונה צריכה להיות קומץ.

"**ויצק עליה שמן**" על כולה ונתן עליה לבונה על מקצתה. מה ראית לומר כן ויצק וכו' שאין רבוי אחר רבוי בתורה אלא למעט" (תו"כ). מידת דרש זו של התלמוד, שקשה להבין אותה, ניתן לפרש כך: המלה "עליה" יכולה להתפרש גם שהיא מכוונת על "חלק מן הסלת", וגם שהיא מכוונת על "הסלת כולה", אך מאחר שהיא מיותרת יש לראות בה "רבוי" ופירושה "על כולה". ואילו היתה הלבונה נתונה גם על הסולת כולה, היתה המלה "עליה" השניה מיותרת. לכן המלה "עליה" שחוזרת בפעם שניה שונה מהמלה "עליה" דלעיל וכוונתה ממילא צימצום.

פסוק ב

ב. העבודות שנזכרו עד כה נעשות גם על ידי זרים. לקמיצה קדמה עוד עבודה, והיא ההגשה, פסוק ח (השוה שם).

"**וקמץ**", לפי מסורת התלמוד (מנחות יא.) מורם הקומץ בשלוש האצבעות האמצעיות.

"**משם**", הערת המבארים האחרונים, אשר לפיה בא מבאר המקום במקום כינוי הגוף, כמו בבראשית ג כג, מט כד, יחזקאל ה ג, דרושה תיקון בכך, שזה ייתכן רק אם יש לפנינו זיקת מקום. המלה "שם" צריכה להיות תמיד מוסבה למקום, היינו לאותו מקום שנודע לנו מתוך הפסוק הקודם. לכן הוער בתו"כ: "משם – ממקום שרגלי הזר עומדות". הקמיצה אינה דורשת את הצפון דווקא או לפני המזבח, כי כל מקום ומקום שבחצר כשר לקמיצה.

"**מלא קמצו**", הקומץ לא יהיה "מבורץ", כלומר מגודש, אך גם לא רק בראשי האצבעות כי אם בכף ובשלוש האצבעות האמצעיות כשהאגודל והזרת מחליקות למעלה ולמטה (לא כן דעת הרמב"ם, מעשה הקרבנות יג יג. השוה כסף משנה, שם). – הקומץ מקביל אל הדם שבקרבנות בעלי חי. הוא בבחינת הדם המתיר, כלומר אותו החלק שהקרבתו מתירה את הקרבן לאכילה. ועל כן יש לשים אותו, בדומה לדם, קודם ההקטרה לתוך כלי שרת.

"**על כל לבנתה**", את הלבונה צריך לשים כולה על הקומץ בתוך כלי שרת. ואחר כך יקטיר הכהן את אזכרתה. "אזכרה" מן הפועל זכר, בדומה ל"אשמורה" מן שמר, שם שבו נקראו חלקי המזבח מן המנחות. אחדים ביארו את המלה: חלק הפרס (יונתן, רוזנמילר, ביר, ווינר), אחרים אומרים: קרבן ריחני (איוולד, c 162, צונץ, מנדלסון) ועוד אחרים: מזכרת, כלומר מתנה או תרומה (קנובל). אנחנו נוקטים, לפי תורת כהנים, במשמעות חלק המזכרת. בזכות עליית המנחה זוכר ה' את המקריב לטובה, כך מבאר רש"י, ויזל (שמבסס את ביאורו זה על במדבר ה, טו: "מנחת זכרון מזכרת עון"), אבן עזרא, קייל, גזניוס, גם השבעים מתרגמים כך: μνημόσυνον או ἀνάμνησιν (כז ד). הוולגטה: Memoriale. תורת כהנים: "נזכרים בה נזכרים בקמצה נזכרים בלבנתה". לא רק ע"י הקומץ והלבונה נזכר המקריב אלא גם "בה", כלומר ע"י המנחה עצמה. היינו השיריים שלה.

פסוק ג

ג. "**והנותרת**". צורת הנקבה מקנה גם לנותרת את אופיה של המנחה.

"**מן המנחה**" – רק אם בשעת ההקטרה היתה המנחה שלמה, מותר לאכול את השיריים. ולכן חוזר ונשנה שם העצם 'המנחה', (ולא: "הנותרת ממנה").
"**קדש קדשים**", לשון הפלגה, מה שבולט בין הקדשים, כלומר קדוש ביותר (השוה איוולד 313 c).
במקדש נקראו כל המקומות אשר הטמא אסור היה ליכנס שמה, קודש. ואותם שהכניסה אליהם היתה מותרת רק לכהנים, נקראו קודש קדשים. מאכלי קודש היו אלה שאסורים באכילה לטמאים, וקודש קדשים הם המאכלים שאסורים היו בהם הזרים, הנשים והעבדים של הכהנים. מן הקרבנות היו אלה אשר בשרם היה ברובו קודש קדשים נקראים בשם זה, ושאר הקרבנות נקראו "קדשים קלים". העבודות במנחות היו מקבילות לאלו שבקרבנות בעלי-החי באופן זה: א) הקמיצה – לשחיטה, ב) נתינת הקומץ בכלי שרת – לקבלה, ג) הולכה – להולכה, ד) הקטרה – לזריקה, ולפי המבורר לעיל פסוק א היתה אכילת הכהנים מקבילה להקטרה של העולה.

פסוק ד

ד. מתוך שהפסוק מתחיל במלה "וכי" מוכח, שהוא מביא כאן מין חדש של המנחות (מה שמוכח גם מצורת הנוכח במקום הנסתר בפסוק א), אשר אינו טפל למנחה הנזכרת בראשונה, ואילו שני מיני המנחה הבאים אחרי כן טפלים למנחת מאפה תנור (ראה לעיל על פסוק ג). שלושת מיני המנחות: מאפה תנור, מחבת ומרחשת הצד השוה שבהן שנאפות לפני הקמיצה ושונות ממנחת סולת, שממנה מורם הקומץ לפני האפיה. – "תנור" מובנו כלי גדול שלמטה הוא רחב והולך וצר למעלה ואשר בדפניו מדביקים את חלות המצות. המלה היא, כפי הנראה, מקוצרת מן "אתון" הארמי, שמשמעותו תנור והמלה נורא - אש. נזכרו שני מיני מאפה תנור: א) "חלות", מן חלל - חול, סובב, חוזר חלילה (בא בנסמך אל מצות כבמלה "רקיקי"). הן היו עוגות עגולות, שנבללו (לפני האפיה) בשמן. ב) "רקיקי", משורש רקק - דק, כלומר חלקות דקות אשר (אחרי אפייתן) נמשחו בשמן. לפי דעה אחת נמשחו שוב ושוב עד שכל השמן כלה, ולפי דעה אחרת נמשחו בשמן בצורת כי יונית (X) ושירי השמן נאכלו לכהנים (ר' מנחות יד: ואילך). הדעה האחרונה היא זו של המשנה, אך למרות זאת פוסק הרמב"ם כדעה הראשונה (הל' מעשה הקרבנות יג ט). – על דבר שאר הדינים ראה לקמן. את האות וא"ו במלה "ורקיקי" מבאר ר' יהודה כ'או', אבל ר' שמעון סובר, שאפשר לצרף את שתיהן: חלות ורקיקים (השוה תו"כ וביאורו של ויזל).

פסוק ה

ה – ו. "**מחבת**" - מחבתת, כדוגמת משרת - משרתת. מחבת היתה לפי התלמוד מנחות סג. כלי שטוח. לפי הרמב"ם (מעשה הקרבנות יג ז) טבלה בלי שפה (דעה זו מתאשרת ע"י ז ט, שבו נזכרו זו בצד זו "במרחשת" "ועל מחבת"). החלה שנאפתה בה נקראת "מעשה חבתים" (דברי הימים-א ט, לא).

"**סלת בלולה**" רומזת, כי המנחות, שנאפו לפני הקמיצה, צריכות להיבלל כסולת עם שמן, ו"חלות מצות בלולות בשמן" (פסוק ד) מתבאר כך: חלות שהיו (לפני אפייתן) בלולות בשמן. כך היא דעת חכמינו ולא כן סובר רבי בתו"כ.

פסוק ו

"**פתות**" מקור, כמו בשמות יג ג (השוה איוולד 328 c). הפתים (של כל אחת מן החלות) היו רק במספר ארבע, לפי תו"כ. ולפי מנחות עה: באות הן קטנות מכזית (אבל דבי ר' ישמעאל הורו, שם, שיש לשחוק את הכל עד שהופך לקמח).

הביטוי: "מנחה הִוא", הנוסף בסוף, מתכוון להרחיב את תוקף המצוות האלו (פתיתה ויציקה) על כל המנחות שנאפו לפני הקמיצה.

פסוק ז

ז – י. "**מרחשת**" משורש רחש, במשמעות זחול, התנועע, ומזה רתוח. המרחשת היא, לדעת חכמינו, כלי עמוק שבו התבשיל נרתח.

"**בשמן וגו'**", יוכן בשמן. כאן צריך לבוא קודם "מתן שמן בכלי". ואם נוסיף לזה מתנות השמן שנזכרו בפסוקים ה, ו, יוצא כי לכל מנחה (חוץ ממאפה תנור) היו דרושות שלוש מתנות שמן: א) מתן שמן בכלי, ב) בלילה, ג) יציקה. במאפה תנור לא היתה יציקה על החלות, לפי הרמב"ם לא היה גם מתן שמן בכלל (לא כן דעת התוספות במנחות עה. עיין במשנה למלך, מעשה הקרבנות יג ה). ברקיקים באה רק משיחה בשמן.

בפסוק ח מצווה עבודה נוספת – הגשה. זו היתה הגשת הקרבן אל קרן דרומית-מערבית של המזבח. את זאת אנו למדים מתוך פרק ו פסוק ז: "לפני ה' אל פני המזבח". ראה שם.

פסוק ח

"**אשר יעשה**" יש להבין כאן עשיה בסתם, ועל כן בלשון זכר.

"**מאלה**" מוסב על כל המנחות הנאפות שנמנו בפסוקים ד – ז. בפסוק ט כתוב "והרים" ולא "וקמץ"" כמו שאמור למעלה, מפני ש"אזכרתה כוללת לא רק קומץ אלא גם את הלבונה, ולשניהם יחד מתאים לשון "והרים". מכאן אנו רואים, אגב, כי דעתם של קנובל, קייל ואחרים, שלפיה אין מוסיפים לבונה למנחות הנאפות, בטעות יסודה, וכי דעתם

של חכמינו שאת הלבונה הוסיפו בכל סוגי המנחות מתאשרת על ידי הכתוב. גם דיני האזכרה והשיריים חלים על כל המנחות הנאפות.

כשנעיין בדיני הקרבת המנחות, נמצא כי הם נשנו פעמיים: פעם במנחת סולת ופעם במנחות האפויות. רק ההגשה חסרה במנחת סולת, כי היא נזכרה כבר בחוק הקרבנות שניתן בהר סיני, פרק ו פסוק ז (קבלה בכלי שרת והולכה אינן נזכרות בפירוש בשום מנחה). דיני המנחות שנאפות הובאו כולם יחד בסוף, בפסוקים ח – י: ואילו המצוות על דבר הכנת מנחת סולת ועד הקמיצה הובאו רק פעם אחת. ואלו הן: שלוש מתנות שמן ופתיתת המנחה האפויה.

ארבע העבודות האלו מתחלקות כך: א) "מתן שמן בכלי" כתוב במנחת מרחשת, ב) "בלילה" כתובה בחלות מאפה תנור ובמנחה על המחבת, ג) "יציקה" כתובה גם במנחה על המחבת וגם במנחת סולת, ד) "פתיתה" כתובה כמו כן במנחה על המחבת. שונה מנחת מאפה תנור בענין שלוש מתנות שמן משאר המנחות, ומתנות שמן שלהן נזכרו שם בפירוש (ראה מלבי"ם ויקרא קכו). והטעם לסידור זה הוא: מתנות השמן של מנחת סולת שונות מאלו של המנחות הנאפות רק בנוגע ליציקה. המנחה האפויה נאפית תחילה ונעשית פתים ואח"כ מוצפת בשמן, ואילו במנחת סולת נוצק השמן על הסולת, ולכן כתובה היציקה במנחת סולת לחוד. אח"כ בא החוק על דבר המנחות האפויות. ולכן, בקרבן הנזכר כאן ראשונה, היינו במנחת מאפה תנור, יש צורך להביא את דיני מתנות השמן, מכיון שמנחה זו שונה בענין זה משאר המנחות.

מתוך מתנות השמן של המנחות נזכרה כאן רק הבלילה של החלות, ולא היה כאן מקום להזכיר את ההבדל שבין מאפה תנור ובין מנחת סולת לענין היציקה, מפני שכאן (במאפה תנור) לא דרושה יציקה. מקומו של השינוי הזה הוא רק במנחת מאפה תנור שבא אחר כך, היינו במנחה על המחבת. כאן, במנחה האפויה, שנאמרה בראשונה ושהצטיינה על ידי שלוש מתנות שמן, כתוב: "פתת אתה פתים ויצקת עליה שמן", כלומר אין השמן ניצק על הקמח כפי שנהוג במנחת סולת, כי אם על הפתים אחרי הפתיתה. עם זה מוכרח הכתוב לכתוב במנחה זו "סולת בלולה בשמן" כדי ללמדנו, שאע"פ שהיציקה היתה אחרי הפתיתה, מכל מקום צריכה הבלילה להיות בקמח, ולכן נאמר בספרא: "סלת בלולה מלמד שהיא בלולה סלת". לעיל במנחת מאפה תנור לא היה צורך להזכיר זאת, כי מובן מאליו, שהבלילה לא היתה שונה מזו של המנחה הקודמת, לא כן במנחה על המחבת ששם נדרש בפירוש השינוי בינה ובין מנחת סולת. כאן מקומה של אחת המידות של ר' ישמעאל: "כל דבר שהיה בכלל ויצא מן

הכלל לידון בדבר החדש אי אתה יכול להחזירו לכללו וכו'" (השוה רש"י במדבר ו כ). לבסוף נזכר במנחת נדבה שנזכרה לאחרונה הדין של "מתן שמן בכלי", שהוא חל על כל המנחות האפויות חוץ ממנחות מאפה תנור שהוצאו מן החוק בפירוש. באמת היה המקום המתאים ביותר בשביל החוקים המשותפים לכולם במנחה שנזכרה באחרונה (כמו מצות ההגשה והקמיצה), לולי הוזכרו כבר מאותם הטעמים שהבאנו לעיל.

פסוק יא

יא – יב. כאן נוספו חוקים שחלים על כל המנחות ובמקצת אף על כל שאר הקרבנות. החוק הראשון הוא האיסור לעשות את המנחות לחם חמץ: "כל מנחה לא תעשה חמץ". ואם כן, גם השיריים לא ייאכלו חמץ, כמו שכתוב מפורש בפרק ו פסוקים ט – י: ואילו הדבש אסור רק בהקטרה, אבל השיריים נאכלים בדבש. "דבש" משמעותו לפי המסורה כל מתיקות של פירות, כפי שגם הדבש, שנזכר בין שבעת הפירות שבהם שנשתבחה הארץ הקדושה (דברים ח ח), הוראתו דבש תמרים, ולא כפי שחשבו פילון (de vict. p.225 m) וכמה אחרונים, שהתורה התכוונה לדבש דבורים. סברה זו מופרכת מינה וביה על ידי הפסוק שלאחר זה "קרבן ראשית וגו'". שאור או חמץ הובאו כקרבן ראשית בחג השבועות: "שתי הלחם" היו חמץ (פרק כג פסוק יז). הן נקראות "ראשית" על שם שהיו הקרבנות הראשונים מן התבואה החדשה. אחרי הבאת אלה היה מותר להקריב מן הפרי החדש (ראה לקמן פרק כג). דבש או פירות מתוקים הובאו בתור בכורים, (דברים כו ב, ואף שאור יכול לבא כביכורים). בכורים מדבש נזכרו גם בדברי הימים-ב לא ה, ואילו מדבש דבורים לא הובא קרבן ראשית. אילו רצו לקבל את הדעה, שהדבש שנזכר אצל הביכורים וכמו כן זה שנזכר בין פירות ארץ ישראל (דברים ח ח) הוא דבש דבורים, היה קשה שהתמרים שהם פרי משובח של הארץ אינם נמנים בין השאר. ולכן דעת חכמינו, שמבארים שם ש"דבש" זה דבש תמרים, היא לבדה הנכונה.

מלבד קרבנות ראשית אלה הובא גם חלק מחלות תודה חמץ (ז יג). ולכן מקשה הרמב"ן, למה לא הורשה גם כאן להקריב תודה מלחם חמץ. והוא סבור, כי כאן עיקר הכוונה להתיר דבש, משום שבשום מקור לא פורש שמותר להביא ראשית מדבש: ואילו הדין ששתי הלחם ותודה נעשו חמץ אמור בפירוש במקומם (כג יז, וז יג), שתי הלחם מותרין בכל זאת לבוא מחמץ, מפני שהן מצורפות עם הבכורים בשם המשותף "קרבן ראשית". אולם אני סבור, כי כאן הכוונה לקרבנות חובה ("תקריבו") או כאלו שכשרים רק מחמץ, ולא ללחמי תודה שהן מחציתן חמץ ומחציתן מצה (ויזל סובר, כי "קרבן ראשית" מציין

גם אותו החלק של לחמי תודה שניתן לכהן, שהרי הוא נקרא "תרומה" שמשמעותה "ראשית").

פסוק יב

"**ואל המזבח וכו**'" מלמדנו, כי אפילו הבכורים האלה שמותר להביאם משאור ודבש, אסור היה בכל זאת להעלותם על המזבח. קנובל סובר, כי כל המנחות שלא נשרפו על המזבח, כשרות מחמץ, ואף לחם הפנים היה לפי דעתו חמץ. אך זו טעות, כי בכל המקרים שיש להביא קרבן מחמץ הדבר אמור במפורש. ומכיון שלחם הפנים גם כן מנחה הוא (השוה כד ט) ואסור להיות חמץ, אם כן חל עליו האיסור של "כל מנחה לא תעשה חמץ", שהרי האיסור הזה כולל אפילו את חלק הכהן. חוץ ממסורת חכמינו (מנחות נב: עו.) מעידים גם יוספוס ("קדמוניות" ג ו ו, י ז) ופילון (M 543) כי לחם הפנים לא היה חמץ.

(כאן המקום לעיין במאמר פליאה של התלמוד (מנחות נז:): "ת"ר מנין למעלה בשר חטאת ומבשר אשם ומבשר קדשי הקדשים ומקדשים קלים וממותר העומר וממותר שתי הלחם ומלחם הפנים ומשירי המנחות שהוא בלא תעשה ת"ל כי כל שאור וכל דבש לא תקטירו ממנו אשה לה' כל שהוא ממנו לאישים הרי הוא בבל תקטירו".

בתוספתא מכות ד ומנחות ו אנו מוצאים אחרי ו"משירי המנחות", עוד את שתי המלים "משאור ומדבש", אשר לפיהן השיריים פסולין למזבח כשמוקטרים יחד עם שאור ודבש. ובספרא בא ביתר דיוק: "והקטירם מן השאור ומן הדבש". אי אפשר להניח, שהמלים "משאור ומדבש" נשמטו בתלמוד רק בטעות, כי בהרבה מקומות נאמר מפורש, שכל שיריים, אף אלה בלי שאור ודבש, אסור להקטיר אותם (השוה זבחים עו: יומא מז: סוטה כג. יבמות ק.). וירושלמי שבת ז ב גורס: "ומן השאור ומן הדבש", מה שבאמת אינו בהתאם לתוספתא וספרא, אך בכל זאת מאשר הוא, כנראה, את הגירסא שלהם כנגד גירסת תלמוד בבלי. הרמב"ם מנסה (הל' איסורי מזבח ה, ד – ה) לפשר בין שתי הגירסאות האלה (השוה כסף משנה ולחם משנה, שם ורדב"ז ב פז). אולם אפשר להסכים לראב"ד שאומר, שאי אפשר לפשר בין שתי הדעות ושצריך להסכים לתלמוד בבלי.

גם מלבד זה מעוררת חשד המלה "והקטירם" בספרא, מאחר שהיא מיותרת ואינה נמצאת לא בתוספא ולא בירושלמי, ולא רחוק מלהתקבל על הדעת, כי צריך לקרוא "והקטרת" במקום "והקטירם". צרוף מעין זה אנו מוצאים גם במשנת זבחים פה: "בשר

קדשי קדשים ובשר קדשים קלים ומותר העומר ושתי הלחם ולחם הפנים ושירי מנחות והקטרת".

עם כל זה המלים משאור ומדבש בתוספתא ובספרא אינן מובנות. ובאמת נמצאת ברמב"ם הגירסא "בשאור ובדבש". הרי נראה שהמלים "משאור ומדבש" או שנכנסו אל טופס המקור בטעות, או שהן מוסבות אל המלה "המעלה" כדי להשוות אותן אל הדברים האמורים קודם לכן. ומכיון, ששאור ודבש נזכרים בתורה בפירוש, השמיט התלמוד בצדק את המלים "משאור ומדבש". את הפסוק שלפנינו יש לבאר לפי זה, שהוא מוסב אל "שיריים", כאילו היה כתוב: "לא תקטירו אשר ממנו אשה לה'". כמו ששאור ודבש אסור להקריב על המזבח, כן גם את זה שממנו כבר הוקרב כאשה לה', (השוה מאנאזין, שנה 1876, עמוד קסט ואילך).

פסוק יג

יג. "**קרבן מנחתך**" זהו החלק של המנחה שהועלה על המזבח, היינו הקומץ והלבונה. "**במלח**" ולא במי מלח. את המלח הביא הציבור כמו העצים.

"**לא תשבית מלח**", יש לשער כי הכוונה היא: אף ששאור ודבש, שמשתמשים בהם במאכלים רגילים, אסורים בקרבנות, לא כן במלח, כי המלח לא ניתן על הקרבן כדי להשביח את טעמו, אלא הוא סמל חשוב: "ברית אלהיך", הוא מסמל את הברית הנצחית שה' כרת עם ישראל. ברית נצחית שלא הופרה נקראת "ברית מלח" (במדבר יח יט). הרעיון המסומל בקרבנך, מתחייב אתה לו על יסוד ברית עולם ("ברית מלח"), שלנצח לא ייראב, ולכן אין להחסיר בו מלח. אבל לא רק למנחה אלא "על כל קרבנך תקריב מלח". קנובל וקורץ סוברים, כי הכפלת הפסוק באה רק למען שנן את שנאמר קודם לכן והמלה קרבן מתכוונת רק לקרבן מנחה, ומה שנאמר מפורש ביחזקאל מג כד, כי גם על קרבנות בעלי חיים צריך לתת מלח, וכן ביוספוס (קדמוניות ג ט א) – מציין קנובל כסטיה מן החוק העתיק. ברם, אין טעם מספיק לכך, בשום מקום אין מובנו של השם "קרבן" ובפרט של לשון "כל קרבן" מצטמצם בכינוי לקרבן מנחה בלבד. וכדי לשנן את המצוה הזאת היתה החזרה מיותרת, והיה די להשתמש בשתי הלשונות: החיובית "במלח תמלח" והשלילית "ולא תשבית מלח" (השוה גם שמות ל לה בקטורת). הטעם מדוע ניתן הדין הזה כאן, ולא בקרבנות בעלי חי, יש למצוא ביחס שבינו ולבין האיסור של שאור ודבש (ראה להלן). בקרבן בשר חי אף לא היה צורך לצוות על המליחה, כי זה היה נוהג בבשר בלאו הכי. אבל את המנחה, שהיתה מצה, לא היו מולחים, אילולא

צו ה', מכיון שאת המצה כרגיל הכינו בלי מלח, ולכן בשם מצה נקרא גם העור "דלא מליח ולא קמיח ולא אפיץ" (השוה גיטין כב.).
בנוגע לטעם האיסור של שאור ודבש, הרי מסכימים רוב המבארים עם אברבנאל ועם ביר, כי השאור, שגורם לתסיסה ולתהליך הרקבון, מסמל את ההפך מן התמימות והטהרה ומשמש משל לשחיתות המוסרית. ידוע ביטוי חז"ל ברכות יז. "שאור שבעיסה", המרמז ליצר הרע, כגורם מתסיס ומקלקל. אמנם לטענה כאילו הדבש, ובפרט דבש תמרים, פועל פעולה דומה על העיסה כשאור, מוכרחים אנחנו להתנגד. דבש הוא לפי המסורת מי פירות ועל זה דווקא אמרו חכמינו: "מי פירות אין מחמיצין". מלבד זה: צריך למצוא באיסור דבש טעם אחר, שונה מטעם איסור שאור, כי הרי הראשון אסור גם בשיריים, ואילו הדבש היה אסור רק בהעלאה על המזבח. והננו נאלצים להסכים עם הרמב"ם בענין איסור הדבש (מורה נבוכים ג מו), שהאיסור בא כדי לסתור את פולחן עבודת האלילים שבה השתמשו הרבה בדבש (השוה: בוכרט Hieroz. III ,squ. 394).
הרמב"ן, שבשאלות אחרות מתנגד להרמב"ם, מסכים כאן עמו. דבש הוא, איפוא, לפי דעה זו, ההפך של השאור. השאור הוא תערובת המקלקלת והמפסדת ומהווה את ההפך למצה הנקיה והצחה, ואילו דבש הוא המתוק והטעים, שהגויים שמוהו כמאכל תאוה לפני אליליהם. הראשון אסור מפני שהוא סמל השחיתות, ולכן איסורו חל על השיריים, ואילו האחרון אסור מפני שהוא בא לסתור את אמונת "המגשימים", שלפיה הקרבן הוא מאכל ממש של האלילים ולכן מותר הדבש בשיריים. ואם לפי המסורת נכלל בכל הפסוקים שבהם בא האיסור של שאור ודבש גם איסור השיריים של כל המנחות (ראה לעיל על פסוק יב), הרי יש לכך אותו הטעם עצמו. ה' נתן את השיריים לכהנים, כי אין לו צורך באוכל. הקרבת השיריים היתה באה לחזק את טעות ההגשמה. שהם נוגדים זה לזה. ברם, אף על פי שהמצה צריכה להיות נקיה, כלומר נקיה מכל תערובת (כי זוהי משמעותה של המלה מצה, השוה במילונו של גזניוס), שבה נוהג כאילו האיסור של "תשבית שאור" (שמות יב טו), מכל מקום אסור היה להשבית את המלח שהוא סמל לברית עולם שבין ה' ובין ישראל (הירש מבאר את האיסור של שאור ודבש בדרך אחרת, ראה שם).

פסוק יד

יד. לפי המסורת היהודית בתלמוד (משנת מנחות י ד ועוד, תורת כהנים ב יד) ויוספוס (קדמוניות ג י ה) מנחת ביכורים היא היא העומר שבפרק כג י ואילך. אין שום ספק, כי בזמן הבית השני היה המנהג למעשה על פי המסורת הזאת. אפילו הצדוקים והבייתוסים

לא ערערו על זה, כי אילו היתה מתעוררת התנגדות כלשהי לאופי הקרבת העומר, לא היו עוברים על זה בשתיקה, כשם שהבייתוסים לא שתקו בענין יום הקרבת העומר. הקראים הם היו הראשונים שחלקו על הפרושים, באמרם כי מנחת ביכורים לחוד ועומר לחוד (השוה יהודה הדסי אשכול הכופר, פרק רג, אהרן בן אליה, ספר מצוות גדול פ' ה), וגם ראב"ע ושד"ל סבורים, כי הפסוק שלפנינו מתכוון למנחת ביכורים שכל אחד יכול להקריב בנדבה. ובעקבות אלה הולכים כמעט כל המפרשים האחרונים מן הנוצרים (רק קולות בודדים נשמעו לזכות המסורת היהודית, למשל תאלהופרDie unblutigen opfer des mosaichen cuktus , עמ' 174 ואילך), ואילו שאר המבארים היהודים, ראשונים כאחרונים, מסכימים עם קבלת חכמינו.

לדעתנו יש נימוקים מכריעים לצד המסורת. ראשית כל: הנוהג בזמן הבית השני צריך להיות לנו לעינים בהבהרת חוקי התורה, ובלי נימוקים מכריעים אין לדחות אותו בשום פנים. אך גם הכתובים עצמם מעידים על צדקת המסורת, שלפיה העומר ומנחת ביכורים מזדהים זה עם זה. כי הנה:

א) מנחת ביכורים שבפרקנו נתבארה, לתמהוננו, רק לאחר שהחוקים המשותפים לכל המנחות הובאו בפסוקים יא – יג, והחוק של המנחה נראה כאילו נגמר כולו. ועל ידי כך נהיתה מצות מנחת ביכורים תוספת לחוק, באשר זו האחרונה היא קרבן יחיד, ואילו הראשונות הן קרבנות ציבור. ומכיון שלפנינו מדובר רק על קרבן יחיד, נשארה רק האפשרות להביא את דיני מנחת ביכורים בתורת נספח אחרי גמר החוק הראשי. – ואם הפסוקים שלפנינו מתכוונים לקרבן ציבור, הרי זה מוכרח להיות רק העומר שנזכר בפרק כג פסוק י ואילך.

ב) החומר שהוגש למנחת ביכורים (היינו "אביב קלוי באש וגו'") מוכיח, שההקרבה צריכה להיות בחודש האביב. ובכל מקרה היו צריכים להקריב אותה בזמן אחד בערך עם העומר, והיה זה מוזר, אילו היה קרבנה של האומה כולה מן התבואה החדשה רק עומר אחד, ואילו מנחת ביכורים של יחיד שהקריבו גם אותה בזמן ההוא, היתה מצטיינת בהכנתה הקפדנית ועל ידי התוספת של שמן ולבונה (ב טו) לעומת הקרבן של כל הציבור. ולכן יש הכרח להחליט, כי מנחת הביכורים שהובאה בחודש האביב היתה מנחת העומר.

ג) בחוק ע"ד העומר נמצא רק הדין, כי הכהן יניף אותו לפני ה' (כג יא), ועל כל מעשה שייעשה אחר כך, אם יותן כולו לכהן או אם יוקטר על המזבח, אין אנו קוראים דבר בפרק כג. ואין להעלות על הדעת שבענין זה נשאר החוק סתום. הרי מסתבר, שהעומר

הוא הוא מנחת הביכורים, שממנה הועלה קומץ על המזבח והשיריים נשארו, כמובן, בידי הכהן (השווה ויזל כאן).

ד) בחוק העומר כתוב (כג יד): "ולחם וקלי וכרמל לא תאכלו עד עצם היום הזה עד הביאכם את קרבן אלהיכם", משמע שקרבן ה' זה הובא מחמרים שנאסרו לפני הקרבן. ומכיון שמנחת ביכורים כללה לפי ב, יד קלוי וכרמל, ואילו בעומר, שמשמעותו אלומה, לא היה כלום מן החמרים האלה, ואם כן, מנחת עומר ומנחת ביכורים מזדהים.

ה) בכל הקרבנות שאינם מוקטרים עצמם על המזבח, אלא או שהם משמשים הוספה לקרבן מזבח אחר, או שהם, להפך, מקבלים אשה כתוספת, פירשה התורה בהדיא, כי הקרבן האחד בא בגלל הקרבן האחר. כך כתוב במפורש בחוק ע"ד לחם הפנים (כד ז), שהלבונה מובאת כאזכרה על הלחם, כמו כן צווה בשתי הלחם שהוקרבו בחג השבועות (כג יח), כי קרבנות בעלי חיים יובאו "על הלחם". בחוק ע"ד לחמי תודה (ז יב), ניתנה ההוראה כי תוספת הלחם באה בשביל זבח התודה ("על זבח התודה"). אולם בחוק העומר, ששם צווה להקריב כבש לעולה, אין אף זכר ליחס הדדי כגון זה, שם כתוב (כג יב): "ועשיתם ביום הניפכם את העמר כבש וגו'", אבל לא נאמר "על העומר". זוהי הוכחה ברורה, כי חלק מן העומר עצמו הוקטר על המזבח ולכן לא היה צורך בשום תוספת אחרת על העומר, ואמנם, זה היה אפשר רק אם העומר ומנחת ביכורים מזדהים. בכל המנחות בפרק ב בא הדין שלא תהיינה חמץ (פסוק יא), אך במנחת ביכורים שהמצה עליה הובאה כתוספת, לא ניתוסף הדין שהיא צריכה להיות מצה, והיה מקום לחשוב, כי בתורת קרבן ביכורים היה מותר לפי פסוק יב להקריבו שאור. אולם, מכיון שלפי פסוק טז קומץ ממנחת ביכורים זו הועלה על המזבח, הרי היה בוודאי אסור לעשותה חמץ, משום שהיה סותר את הדין הכולל (פסוק יא), שכל שאור אסור להקטיר על המזבח. את הדין שמנחת ביכורים אסור לעשותה חמץ היה צורך להזכיר כאן בפסוק יב במפורש, משום שבלי זה עלולה היתה לגרום לטעות. רק אם אנחנו מחליטים, כי מנחת ביכורים זוהי העומר, שהוקרב בימי הפסח, נוכל להחלץ מן הקושי הזה, שכן אז יובן מאליו, כי מנחת-ביכורים יכולה ליעשות רק מצה, מכון שבפסח היה חל האיסור של אכילת חמץ.

אמנם, הלשון "ואם תקריב" קשה, כי אין הוא הולם קרבן חובה. בעל תורת כהנים טורח ליישב את הקושי הזה באמרו, כי הבאת המנחה הזאת היתה תלויה בתנאי של כיבוש הארץ, או שהכתוב מעריך קרבן חובה זה כאילו היה בא ברצונה החפשי של האומה כולה: "ר"י אומר עתידה מנחת ביכורים ליפסק ולחזור, וכן הוא אומר אם יהיה

היובל לבני ישראל עתיד היובל לפסק ולחזור, ר"ש אומר וכו' זו מנחה באה חובה וכו' וא"כ למה נאמר ואם לומר אם אתם מביאים אותה לרצון מעלה אני עליכם כאלו נדבה הבאתם".

"**אביב**" (משורש אבב, ירוק, בשל) משמעותו שבולים, כאן שבלי שעורים, כי בזמן חג הפסח רק השעורים בשלות, כהערת תו"כ: "וכן הוא אמור במצרים כי השעורה אביב", כלומר אנחנו למדים משמות ט לא, כי בימי פסח רק השעורה בשלה, אבל לא החטה, שבישולה בא רק בחג השבועות. ביום זה הביאו ממנו את לחם הביכורים, ואלה היו חמץ ואסור היה להעלותם על המזבח. על עם ישראל מוטל היה להביא מן הלחם שהוא אוכל, את הראשית לפני ה'. בחג הפסח, שאוכלים בו מצות, הביאו מנחת מצה מאותו מין תבואה שכבר בשל. ובחג השבועות, שבו אוכלים חמץ, הביאו לחם חמץ מחטה.

"**קלוי**" מן קלה. לפי דעת ר' מאיר (מנחות סו.) הביאו את השבולים אל החצר, היבהבו אותן באש ודשו אותן: אבל לדעת חכמים אחרים חבטו אותן קודם בכלים רכים (בקנים או בקלח של כרוב) ואח"כ היו גרעיניהן נקלים בכלי מנוקב.

"**גרש**" (השורש גרס בא תמיד בסמ"ך) משמעו פרוך, טחון והריפות נקראות בפי חכמינו "גריסין", "גרוסות". אולם לפי המסורת מתכוון ביטוי זה לאופן הכנת הקמח. אין הגרעינים נטחנים תכף בטחנה אלא ב"ריחים של גרוסות", כדי לנקות אותם מהקליפות, שהגרעין הנקי שהוסר ממנו התרמיל ייטחן לקמח דק. הקמח צריך היה להנפות בשלוש עשרה נפה עד שמשלוש סאים שעורה נתקבל רק העשרון הדרוש.

"**כרמל**" הוראתו תמיד "שדה תבואות" ונגזר משורש כרם, עדין, בתוספת למ"ד. כאן, ובשני מקומות אחרים נוספים, מובן המלה הוא בוודאי גרעיני התבואה במצב מסוים. משמעותה היא לפי זה התבואה החדשה כמות שהיא באה מן ה"כרמל". זה מתאים לביאור שבתו"כ: רך ומל. לדעת דבי ר' ישמעאל הוראותו "כר מלא", כלומר פרי עדין מלא. מכל מקום קשה להבין את סדר המלים כאן. היה צריך לבוא: אביב כרמל קלוי באש גרש. אולם וודאי ש"גרש כרמל" מציין את החומר שממנו הכינו את הקרבן, היינו גריסין מגרעינים טריים או מלאים.

"**אביב קלוי באש**" – במלים אלו רוצים רק לציין שאין נושאים את החומר מוכן אל החצר, אלא מביאים את השבולים אל העזרה ושם מהבהבין אותן לעשותן לגרש. אונקלוס מתרגם "גרש כרמל": פרוכן רכיכן, לעומת זאת הוא מתרגם "מגרשה" בפסוק טז "וכרמל" בכג יד: פרוכן, וכן גם יונתן. אפשר שאונקלוס חשב, שכרמל הוא גריסים או גרעינים בלי קליפות. את אלה היו קוראים בצדק: כרמל, כלומר: התמצית והעידית של

התבואה. ולפי זה המלה כרמל היא הגדרה מדוייקת יותר לגרש, כלומר שצריך לגרוס עד שייהפך לכרמל. את הגריסים אפשר אמנם לקרוא או בשם גרש או בשם כרמל לבד. השם הראשון מתכוון למעשה הגריסה, והאחרון לעדינות והדקות של הגרעינים הנקיים. את ביאור התלמוד "רך ומל" או "כר מלא" אפשר היה ליישב בזה, שלפי התלמוד רק גריסין מגרעינים טריים ראויים להקרא "כרמל". "גרש כרמל" היה צורך לתרגם לפי זה גריסים בלי תרמילים או גריסים של הגרעינים. גם השבעים מתרגמים: χίδρα.
"**מנחת ביכוריך**" מוסב – כדוגמת "תקריב" – אל ישראל, כי הלא המדובר הוא בענין קרבן ציבור.

פסוק טו

טו. במלים "**עליה שמן**", מתכוונים להוציא את לחם הפנים (תו"כ). אף על פי שהוא מסמל גם את הלחם או את המזון של האומה, בכל זאת אין לשים עליו שמן. – "עליה לבונה" להוציא מנחת נסכים, אעפ"י שהיא מסמלת את הקדשת כל נכסי הפרט הוא הציבור לה' (ראה לעיל על פסוק ז). והטעם שדיני הכנת מנחת העומר באים כאן ולא בפרק כג, הוא, מלבד מה שהעירונו למעלה, כנראה, מפני שבפרק שלפנינו ניתן סדר הקרבת כל הקרבנות. בכל שאר הקרבנות נמסר הסדר הזה בקרבן יחיד, כי קרבן הציבור דומה לקרבן יחיד בדרך ההקרבה. אולם לעומר, ששונה בענין זה מקרבן יחיד, יחדה התורה מקום לעצמו.

פרק ג

פסוק א

השלמים

ויקרא ג. סוג הקרבנות שבפרשתנו נקרא בשם "זבח שלמים" או בקיצור: "שלמים", ולפעמים, בד"כ כשבא בסמיכות לעולה: "זבח" לבד. אולם בשם האחרון משתמשים הרבה פעמים גם לציין את כל הקרבנות שנשחטים, בניגוד למנחות (השוה שמואל-ב ב כט, ישעיה יט כא, תהלים מ ז ועוד). הפועל זבח בא לרוב אצל הקרבנות במובן שחיטה, אך שמש גם לשחיטת חולין רגילה, ואולם בשום מקום אינו מציין המתה גרידא, כמו שמשמש השורש שחט (השוה במדבר יד טז). והפסוקים במלכים-א יג ב, שם ב כג כ, וביחזקאל לט יז, יכולים גם הם להתפרש כזביחה לאכילה. לכן אפשר להחליט כי מעיקרא היתה הוראתה של המלה זבח שחיטה לשם קרבן, ומשמעות השם היא השימוש באותה הדרך המיוחדת של השחיטה, הנוהגת אצל הקרבנות, כדי להוציא את

כל הדם (השוה חולין כט.). הקרבן הנשחט נקרא בשם זבח, והמקום שם העלו את הזבח לקרבן, נקרא מזבח. הזבחים שהוקרבו כרגיל, היו עולות ושלמים. רק אלה נזכרו בכל הספרים ההיסטוריים של התנ"ך.

הקרבן שנשחט – או שנשרף כולו על המזבח, נקרא עולה, כלומר: עולה באש, לפני שנהג הדין שבפרשתינו, היה העולה נאכל רובו בסעודות שנקראו 'זבח'. סעודות אלו נקראו גם כן זבח, ועל פי רוב נקראו בעיקר בשם זבח אותם הקרבנות שרובם היו נאכלים. רק לאחר שציותה התורה לשחוט, בא השם זבח לציון כל סעודה של בשר שחוט.

דעתו של הירש, כי זבח משמעותו מעיקרא סעודה וזבח מציין את ההכנה לסעודה, אינה נכונה, שכן בשום מקום לא נקראה סעודה סתם בשם זבח, אלא רק במקום בו מודגשת השחיטה, וכן שהמלה זבח לא באה בשימוש על הקרבנות שאינם נשחטים (גם מנחות וגם קרבנות עופות. השוה חולין מב:).

אבל גם אין משמעותו של זבח שחיטה סתם, כפי שמציעים גזניוס וקנובל, שאם היה כדבריהם, לא היה מובן, מפני מה משתמשים כתבי הקודש לציון הקרבנות בשם זבח ולא בשם שנגזר מן שחט.

יותר קשה לעמוד על טיבו של השם שלמים. בלשון יחיד הוא נמצא רק בעמוס ה כב: "ושלם". את באורם של הרשב"ם וכמה מהאחרונים (ביר, קליפות), כי שלמים הם קרבנות שבם משלמים חובות (נדרים ותודות), דחה כבר ויזל בראיות חותכות. שאם כן היה צריך שם העצם לבוא בבנין פיעל: שלם או שילום, וגם העולה היתה צריכה להקרא בשם שלמים, כי מי שנדר עולה, חייב לשלם עולה.

אחרים מציעים לבאר את השורש שלם במובן של תשלום גמול ומתרגמים שלמים – קרבן תודה (רוזנמילר, גזניוס, ווינר). אולם בצדק טוענים נגד דעה זו, שהרי היו מקריבים שלמים גם בעת צרה, כשבקשו שה' יצילם (השוה שופטים כ כ, כא ד, שמואל-א יג, ט, שם ב כד כה). צונץ מתרגם: "קרבן סעודה", מנדלסון" "קרבן שמחה". אולם יותר מכל מסתברת דעת חכמינו, כי שלמים נגזר מ'שלום' או 'שלם'. זה היה מציין את מצבו של המקריב, שהוא נמצא או במצב שלם לגמרי, ומכיר שהוא השיג את זה רק על ידי דביקותו בה' ונותן מבע להכרתו זו על ידי שלמים, או שהוא מבקש להשיג מצב של שלמות וישע, מכיון שנמצא במצב של יאוש ושואף שיהיה ה' בעזרו ויקיים אותו לשם. הוא מביע בשלמים שלו, כי הוא מבקש את שלומו רק בדביקות בה'. וכך פי' רש"י ואחרים: שלמים – "שיש בהם שלום למזבח ולכהנים ולבעלים". קרבן זה הוא סעודה משותפת למזבח, ולכהנים ולבעלים. הסעודה הזאת נקראת "סעודת שלום, - "זבח

שלמים". היא מתארת את ההרמוניה שבין המקריב ובין ה' ועבדיו. וזהו טיבו המיוחד של קרבן זו המציינו מקרבנות אחרים. לכן קרובה ביותר היא הדעה, כי קרבן זה נקרא לפי כוונתו זו המיוחדת לו, כשם שעולה נקראה כך על שם שעולה באש. על כל פנים מתוארת בקרבן זה ההתקשרות עם ה' שבה לבדה מוצאים את הישועה בעבר ולעתיד. התרגום "קרבן שלום" (Friedensopfer) מתאים לשתי התפיסות של חכמינו גם יחד, מכיון שהמושג שלום כולל גם ישע וגם שלמות. – השבעים מתרגמים: θυσία σωτηρίου.

"**ואם וגו'**" מקביל לפרק א פסוק ג (ר' בביאור שם).

"**הוא מקריב**" בא ללמדנו, שהיחיד מביא שלמים בנדבה, ולא הציבור. הציבור מביא שלמים רק פעם אחת בשנה, בחג השבועות. אך אלה הם שלמי חובה ועליהם חלים כל הדינים של קדשי קדשים.

פסוק ב

המקריב מופיע לפני ה', ושואף – לפי דברי חז"ל – להסב על שולחן ה', אבל אינו מוצא את עצמו ראוי לחסד כזה. ואם גם אינו מודיע על עבירה מיוחדת, הרי הוא מוכרח להודות בלבו, שאין הוא ראוי מצד מעשיו לזכות זו, או להנצל מהסכנה שהיתה צפויה לו. ועל כן הוא מעלה את דם הקרבנות על המזבח כדי שיכפר בו את מומו המוסרי ויעשה אותו ראוי להתקשרות עם ה'. מבחינה זו גם דם השלמים מביא כפרה, והתורה יכולה להגיד על הדם בכלל (בפרק יז פסוק יא): "כי הדם הוא בנפש יכפר". דברים דומים נאמרו על איל המילואים והלחם שהוסיפו עליו: "ואכלו אתם אשר כפר בהם (שמות כט לג). אהרן ובניו לא הקריבו את איל המילואים לכפר בו על עונותיהם, כי אם לשם שלמים על החסד המיוחד שנפל בחלקם להיות כהני ה'. ולמרות זאת נאמר "אשר כפר בהם", כי בהשוואה לחסד שעשה עמהם ה' היו זכויותיהם מועטות. לכן אפשר, שגם בהקרבת שלמים היה נוהג וידוי נוסף על "דברי שבח", כמו שהיה נוהג בסמיכה על קרבנות אחרים (ראה בביאור על א ד). הבעלים הכירו באשמתם היחסית. וידוי זה היה, כפי המשוער, דומה לתפילתו של יעקב אבינו: "קטונתי מכל החסדים ומכל האמת וגו'" (בראשית לב יא).

"**ושחטו פתח אהל מועד**" - שחיטת קדשים קלים היתה כשרה בכל חצר המשכן. רק שחיטת קדשי קדשים היתה טעונה צפון. מכל מקום באה הוראה "פתח אהל מועד" ללמדנו, כי גם את השלמים היה מותר לשחוט רק בזמן שפתחי אוהל מועד היו פתוחים. התנאי הזה היה נוהג גם בכל שאר הקרבנות (זבחים נה: משנת תמיד ג ז). כך סוברים בעלי התוספות יומא כט. לא כן דעתו של רש"י בזבחים סא. ובנזיר מה.

פסוק ג

ג – ד. שני הפסוקים האלה כוללים את חלקי הקרבן מן השלמים, החטאות והאשמות, אשר בפי חכמינו הם נקראים יחד חלבים או אימורים, ואילו חלקי העולה נקראים "אברים". בשבילנו חשוב לדעת את חלקי החלבים המוקטרים, כי אלה הם שאסורים גם באכילה. באופן כללי מבארים חכמינו את סימני החלב שאסור באכילה בדברים אלה (חולין מט:): "תניא, את החלב המכסה את הקרב ר' ישמעאל אומר מה חלב המכסה את הקרב קרום ונקלף אף כל קרום ונקלף ר"ע אומר מה חלב המכסה את הקרב תותב קרום ונקלף אף כל תותב קרום ונקלף". הרי לפי דעת ר"ע, המקובלת להלכה, כל חלב אסור הוא 1) מונח על הבשר כמו "תותב" (-שמלה) ואינו מעורה בו, 2) "קרום ונקלף", מכוסה בעור שבנקל אפשר להפרידו (כך לפי רש"י, ויש עוד פירושים שונים מזה, השוה טור ושו"ע יו"ד סימן סד).

חלקי הקרבן שנזכרים כאן הם: א) "החלב המכסה את הקרב", המכסה הגדול של החלב הפרוש על המעים מול כל חלל הבטן. ב) "כל החלב אשר על הקרב". החלב אשר על בית הכוסות, המסס וקיבה ועל גבי הדקין (בענין "חלב שעל גבי קיבה ושעל הדקין", השוה משנה למלך לרמב"ם הל' שגגות, יג ה. לפי דעת ר' עקיבא אין זה כולל את החלב שעל גבי הקיבה). ג) "שתי הכליות ואת החלב אשר עליהן אשר על הכסלים", זהו החלב הנמצא על הכליות ועל השרירים הפנימיים של השוקים למעלה סמוך לכליות. בענין קביעת המקום המדויק, עד היכן מתפשט החלב הזה ואילו חלקים נכללים בו יש מחלוקת (עיין חולין צג. ויורה דעה סי' סד).

פסוק ד

ד. "**יותרת על** (**מן**) **הכבד**". בפירוש מלה זו מחולקות הדעות. לדעת השבעים, יוספוס, קדמוניות ג ט ב, בוכארט Cleric, Hierozoikon I 562 י. ד. מיכאליס, רוזנמילר, באומגרטן, ווינר, ביר, Sinb. II B 354 – משורש יתר והוראתה ברומית (-שפע) והיא הטרפשת הגדולה של הכבד (השבעים: λοβὸν τοῦ ἥπατος). כנגד זה טוענים, כי לטרפש לא מתאימה המלה על, מפני שהוא חלק מעצם הכבד. אולם את המלה 'על' אפשר היה לפרש במובן 'ליד', ובאמת כתוב פעם אחת "מן". לאלה הנזכרים מסכימים מאורר וגזניוס, שלפיהם מציינת יותרת את כל האונות של הכבד.

ואילו הרמב"ם מבאר בהקדמת הפירוש לסדר קדשים בזה הלשון: "ויותרת הכבד הוא קצה התחתון היוצא ממנו כמו הבוהן מן היד". – לפי זה "יותרת" היא הקצה התחתון של הכבד, בוהן הכבד, ומזדהה עם "אצבע הכבד" שבמשנת תמיד ד ג. כך מבארים גם הגאון

ר' האי (מובא בהל' יוהכ"פ לר' יצחק אבן גיאת עמ' נז), וגם הכוזרי (ד כה) והערוך ערך אצבע. אפשר שזאת היא גם דעתם של השבעים ושל יוספוס. גם פירוש חז"ל "טרפשא דכבדא" או "חצר הכבד" מזדהה, כנראה, עם זה של השבעים, כי "טרפשא" = τράπεζα, שבו מציינים ביונית את הגדולה שבחמש אונות הכבד. נראה, שגם הרשב"ם נוטה לדעה זו, וכן שומאר: "מה שמייתר וגדל על הכבד".

לעומת אלה סבורים מפרשים יהודים אחרים, כגון רש"י, כי "יותרת על הכבד" היא "חצר הכבד" ו"טרפשא דכבדא" הוא העור שמבדיל בין אברי הנשימה ואברי העיכול, הסרעפת, וכך גם דעת הירש ומלבי"ם (לויקרא פ' קעב), שמזכיר עוד פרשנים אחרים שמסכימים לדעתו.

פירוש אחר, שרוב אחרוני הפרשנים הולכים בעקבותיו הוא, כי "יותרת" היא הרשת שמתחלת מן החריץ שבין האונה הימנית להאונה השמאלית והולכת ומתפשטת מצד אחד מעבר לקיבה ומצד אחר לעבר הכליות ("יתר" לפי זה - מתח, מן יָתֵר). זו דעת הוולגטה: reticulum jecoris, לותר, דה ווטה, קנובל, קייל, מנדלסון, צונץ, פיליפזון, הכתב והקבלה ועוד רבים.

לדעתי יש לעזוב את התרגום השגור הזה ולקבל את דעתם של יוספוס והשבעים, שהרי אלה חיו בזמן בית שני וידעו היטב מה שהעלו על המזבח. אמנם, אין אני יכול עדיין לומר בהחלט, שגם דעת התלמוד היתה כך. מכל מקום נכון התרגום "היותרת ליד הכבד", כלומר הדליל היוצא מן הכבד, גם לפי דעת רב האי גאון והרמב"ם. – מכיון שכל חלקי הקרבן יחד נקראו בשם חלב, הרי צריך לחפש את טעם הקרבתם לגבוה במושג "חלב". חלב מציין תמיד את המשובח והטוב ביותר, לא מפני שהוא המזון הטעים ביותר, שהרי הנסיון מכחיש את זאת (הרמב"ם מניח אפילו שחלקי החלב אסורים באכילה דווקא מפני שהם גרועים ומזיקים). אלא החלב הוא מבחינה זו המשובח, שהוא המזון שנאגר על ידי בעל החי, שיהיה מוכן לכלכלתו בעתיד וכולל את תמצית הכוח החי. – ויזל סובר כי לשון "והקריב" אינו מכוון להקטרה, כי זו צוותה אחר כך בפסוק ה, אלא הוא בא להגיד שהבעלים יביאו את האימורים אל הכהן, כדי שהוא יקיים בהם את מצות התנופה שנצטוו עליה בפרק י ל. וכאן לא הוזכרה מצות תנופה מפני שהיא נוהגת גם בחזה ושוק שניתנים לכהן, ומקומה הנכון בפרק ז ששם מדובר על חלקי הכהנים.

פסוק ה

ה. "**אותו**", בלשון יחיד, אינו מוסב לא אל "חלב" שצריך להשלימו במחשבה, אם גם לא נכתב בפירוש (קנובל, קייל, דילמאן), ולא אל "קרבנו" בפסוק א (ויזל), כי אם אל "אשה" בפסוק ג, שבו צוינו כל החלקים שהועלו באש.

"**על העולה**", לפי דעת קנובל הכוונה: כמשפט העולה. אולם יותר נכון לבאר "על" במובן ליד או מעל לעולה, מכיון שבכל אופן קודמת לשלמים עולה, היינו עולת התמיד (ראה מבוא לקרבנות, בסוף הקטע: על היחס שבין שתי פרשיות הקרבנות). אולם אין הוא בא ללמד, שעולת התמיד צריכה להקדים לכל הקרבנות, כי זה נאמר בפירוש בפרק ו פסוק ד, אלא כדי לציין את המקום ששם יש לשרוף את חלבי השלמים. ומקום זה נקבע במלים "על העולה", שהרי לעיל בדין העולה בא הצו ע"ד עריכת העצים. ואולי נתכוון הכתוב להגיד בלשון "על העולה", שמותר לשים את הקדשים הקלים על גבי קדשי הקדשים ואינם דורשים מקום מיוחד לעצמם, הגם שדרגת הקדושה שונה היא בשניהם. ובזה היה מתבאר גם הטעם, מפני מה חסרה הוספה זו בחטאת. כך נאמר גם בפרק ט פסוק יד: "וירחץ את הקרב ואת הכרעים ויקטר על העולה המזבחה". אם כי קרב וכרעים הם פחות חשובים לגבי החלקים האחרים, בכל זאת ישים אותם על השאר.

פסוק ו

ו. התורה מדברת על הצאן לחוד, מפני שהצאן שונה בענין דיני חלקי הקרבנות מן הבקר בזה שמן הצאן הועלה אליה על המזבח. וזהו גם הטעם שהתורה נתנה דינים נפרדים לקרבן שלמים בשביל כבש לחוד ועז לחוד. גם חכמינו מלמדים, "שמותר הפסח קרב שלמים" ומביאים ראיה מן הפסוק שלפנינו (עיין זבחים ח: ואילך).

פסוק ז

ז. הישנות המלים "הוא מקריב" באה ללמדנו, שרק יחיד יכול להקריב שלמי נדבה ולא הציבור, ואפילו מן הכבשים שמהם מביאים שלמי תודה בחג השבועות (תו"כ). ומכיון שהיה אפשר לחשוב כי, אדרבא, בקר שערך קרבנו גדול יותר יכול לשמש שלמי ציבור, נאמר כאן בפירוש בפסוק א "הוא מקריב" (מלבי"ם).

פסוק ח

ח. "**ושחט אותו לפני אהל מועד**". בבקר נאמר: "פתח אהל מועד", אבל כאן "לפני אהל מועד" וכן גם בפסוק יג. ענין זה מתבאר במס' זבחים נה: "תלתא קראי כתיבי חד לגופיה דנבעי' פתח אהל מועד וחד להכשיר צדדין וחד לפסול צדי צדדין" (השוה ויזל).

"**דמו**". אברבנאל מעיר, שרק בצאן כתוב בס' ויקרא א – ז תמיד: "דמו", משום שאת דם הצאן אפשר לקבל כולו במזרק, אבל בקר, שרק חלק של הדם אפשר להכניס לתוך המזרק, כתוב תמיד: "את הדם".

פסוק ט

ט. "**חלבו**" – זהו שם הכולל את חלקי הקרבנות כולם (כגון ד, ח, יט, כו, לא ועוד הרבה) שנזכרים אחר כך לפרטיהם, כעין "כלל ופרט" (כך העיר כבר הרמב"ן). אולם מתוך כך כי דווקא עם "חלבו" נזכר חלק שאינו חלב, לומד ר' עקיבא בתו"כ, שגם "חלב הסמוך לאליה" הוקטר. אבל ר' יהודה סובר, כי התורה מתכוונת כאן לאסור את האליה גם בתורת חלב, כך שעל האליה חלים שני לאוין, אעפ"י שאליה מבשר חולין מותרת (ע' בסוף פרק זה). "החלב הסמוך לאליה" מתואר ביתר דיוק כ"חלב שבין פקוקלות", אשר הוא לדעת ר' יוסי הגלילי (תו"כ פסוק ד) "חלב שעל הכסלים". "חלב שבין פקוקלות" הוא לפי זה החלב שבין הענפים. בתוספתא (חולין סוף פרט ט) כתוב: "חלב שבין פקוקרות", שהוא "החלב שבין הנקבים" (השוה יבמות עו. "בי פוקרי").
האליה היא לפי דעת כל המבארים הזנב השמן של הכבשים, אשר לפי תיאור התיירים, משקלו מגיע עד ל-15 ליטרא ומעלה, ומתקינים לו לפעמים עגלה קטנה מתחתיו (השוה משנת שבת ה ד). אולם בנוגע להוראתה של המלה "עצה", הדעות מחולקות. לדעת אונקלוס שאליו נוטים, כנראה, גם חכמינו הוא "שדרתה" - חוט השדרה. הסברה נותנת, כי רק החוליה התחתונה של השדרה נקראת בשם זה. לפי חולין יא. שם הוא "המקום שהכליות יועצות", כלומר שממנו נובעות העצות. לפי זה יש מקום להניח, ש"עצה" נגזר מן "עץ", זאת אומרת אותו החלק של השדרה, שממנו מסתעף חוט המוח כעין עץ לצדדים שונים, היינו אצל ה"פרשות" (חולין מה:), ו"לעומת העצה", היינו ליד הכליות. רס"ג, קנובל וקייל סוברים כי "עצה" הוא os coudae, עצם העוקץ המוליכה אל חולית הזנב.

פסוק יא

יא. "**לחם אשה**". בבקר כתוב: "אשה ריח ניחח לה'", בכשב: "לחם אשה לה'", בעז: "לחם אשה לריח ניחח". כל שלושת הפסוקים משותף להם הביטוי "אשה", וזה נחשב לפי תורת כהנים לגזירה שוה, שמלמדת אותנו שכל שלושת הביטויים "לחם", "ריח ניחח", "לה'" מתאימים לכל שלושת סוגי השלמים. אמנם, בעולה נמצא בפרשתנו רק "אשה ריח וגו'", אולם גם זה נקרא לחם בס' במדבר כח ב, וכך נקראו כל הקרבנות בס' ויקרא כא יז. אבל הקרבנות אינם לחם ממש במשמעותו הרגילה, כי אם לחם אשה,

לחם מקרבן אש, היינו לשם ה' השוכן בתוך ישראל, לשם השכינה. ואם מקריבים את לחם אשה זה כהלכתו, ואם מקיימים את שהוא מסמל, משרה ה' את שכינתו בתוך ישראל, כמו ששורה נפש בריאה בגוף אדם בריא (עיין במבוא לויקרא: חלקי ספר ויקרא ושמותיהם).

פסוק יב

יב. עז נידונה בפרשה לחוד, כדי להורות כי הקרבת האליה אינה נוהגת בה, ובכל שאר הדינים משפטה כמשפט הכבש.

פסוק יד

יד. "ממנו" מוסב אל קרבנו בפסוק יב, הבהמה צריכה להיות שלימה בשעה שמוציאים מתוכה את האימורים (תו"כ). "קרבנו" במובנו המצומצם, כמו בפרק ז פסוק כט.

פסוק טז

טז. "**והקטירם**", כינוי הפועל בלשון רבים שהכתוב משתמש בו כאן, מלמד אותנו שיקטיר את כל האימורים כולם כאחד ושלא ישליך אבר אבר לעצמו כמו בעולה (תו"כ). "**כל חלב לה**'", מלמד, לפי דעה אחת, כי בחלב השלמים נוהג דין מעילה (ה טו) אחר זריקת הדם. לפי דעה אחרת מתכוון הפסוק לדין, כי גם חלב ממעשר ופסח יוקטר על המזבח, ושגם פסוק ז "אם כשב", מורה שהאליה קרבה גם מקרבן פסח. בענין הבכורות השוה במדבר יח יז.

פסוק יז

יז. בתורת כהנים מעירים כאן: "חקת עולם" לבית עולמים, "לדורותיכם" שינהג הדבר לדורות, "בכל מושבותיכם" בארץ ובחוץ לארץ". כוונת ההערה הזאת לבאר את שלושת הביטויים, שהם לכאורה רק חזרות על אותו הדבר. "חקת עולם" בא ללמד, שלא רק באוהל מועד הוקטר החלב לה' ונאסר מטעם זה באכילה, כי אם גם בבית שנועד לעולמים להיות משכן ה' (בית המקדש שבירושלים. השוה מלבי"ם פרשת אמור פסקא סו, שם נזכרו הפסוקים שבהם כתוב "לדורותם" "לדורותיכם"), ולא רק לדור הזה יהיו החלב והדם אסורים לעולם כי אם "לדורותיכם", כלומר למן הדור הזה ומכאן כל הדורות הבאים. כי "דורות" הם לפי דעתו הנכונה של קנובל, הדורות הבאים בזה אחר זה ומציינים את הבנים ובני הבנים, ואילו "משפחות" מובנן הדורות שחיים בזמן אחד ואשר לפיהן נחלקת האומה או השבט. ועוד, לא רק בארץ אשר אתם יושבים בה חל איסור זה של חלב ודם, כי אם גם בחוץ לארץ. אמנם, "מושבותיכם" זה ארץ ישראל, בדומה

ל"ארץ מושבותיכם", כי הרי בפרק כג פסוק יז נאמר "ממושבותיכם" ובא בהכרח לרבות חוצה לארץ.

בדין האליה היתה מאז ומתמיד מחלוקת בין הקראים ובין הרבנים. הקראים החליטו, כי האליה נאסרה גם בתורת חלב, "חלבו האליה". אבן עזרא מספר בפירושו לפרק ז כ: "פעם אחת בא אלי צדוקי אחד ושאלני אם האליה אסורה מן התורה. ואעז ואומר, אמת כי האליה תקרא חלב, כי כן כתוב חלבו האליה תמימה (ויקרא ג ט), רק קדמונינו התירוה ואסרו כל חלב. אז ענה הלא כל חלב אסור מן התורה, כי כן כתוב: כל חלב וכל דם לא תאכלו, ובתחלה כתוב: חקת עולם לדורותיכם. גם אני עניתיו, כי זה הפסוק דבק עם זבח השלמים, ואין המלים: חקת עולם לדורותיכם בכל מושבתיכם (שם) ראיה גמורה, כי הנה כתוב: ולחם וקלי וכרמל לא תאכלו עד עצם היום הזה עד הביאכם את קרבן אלהיכם (ויקרא כג יד), ושם כתוב חקת עולם (ויקרא ג יז), וא"כ לא נאכל לחם בגלות כי לא הקרבנו קרבן העומר. וגם הוא השיב כל חלב שור וכשב ועז לא תאכלו (כג). גם אני השיבותי, כי גם זה הפסוק דבק עם זבח השלמים, והעד: כי כל אוכל חלב מן הבהמה אשר יקריבו ממנה (כה), להוציא חלב כל בשר שאיננו קרב לשלמים, והכלל בשר חול, על כן הזכיר בפרשה הזאת, וחלב נבלה וחלב טרפה יעשה לכל מלאכה ואכול לא תאכלוהו (כד), וידוע כי בשר הנבלה והטרפה אסורות, והאסור הוא הבשר. ובעבור שאין החלב קרב לגבי המזבח, שמא יחשוב אדם שהוא מותר, על כן הזהיר ואכול לא תאכלוהו (שם). ובעבור זה לא הזכיר הדם. ובאה זאת הפרשה לבאר עונש האוכל חלב בשר קדש, וכן כל דם הוסיף לעוף, על כן חלב העוף מותר. והראיה הגמורה שאמר בס' אלה הדברים בבשר תאוה (דברים יב, טו - כה) שהוא חול שיאכלנו כולו ולא הוציא רק את דמו לבדו בשלשה מקומות, ואין זכר לחלב כלל. אז פקח הצדוקי עיניו, ופצה בשפתיו שבועה שלא יסמוך על דעתו בפירוש המצות, רק ישען על העתקת הפירושים".

הרמב"ן מעיר שם, כי אבן עזרא טעה טעות גדולה בפילפולו עם הקראים, כי אלה הרי מודים על כל פנים כי לפי דיני התורה החלב בכלל נאסר. אך אבן עזרא התכוון רק להוכיח, כי אין לנו לסמוך על ביאור הכתוב שלנו, אלא עלינו לקבל בהחלט את המסורת, כי אילולא כן היינו מוכרחים לחדש מצוות בכל יום ויום. את זאת רצה אבן עזרא להבהיר בכמה מקומות, וכן גם בפסוק שלפנינו. גם הרבנים והקראים אוסרים את החלב מאז ומתמיד, והנה הוכיח אבן עזרא, כי מתוך הפסוקים עצמם לא היינו יכולים להוכיח את זאת והיינו נאלצים לבטל את האיסור לולא הלכנו בעקבות המסורה.

(וכך הוכיח אבן עזרא עיקרון זה לקראי אחר על ידי חוק השבת. הויכוח המענין הזה נמצא בביאור הקצר לשמות לה ג. שם אומר אבן עזרא אל הקראי, כי טעות היא מצד הכת שלו שאין מדליקין נר בביתם בליל שבת, ואחרי שהקראי הזכיר את הפסוק: "לא תבערו אש בכל מושבותיכם", השיב לו אבן עזרא: הלא כתוב שם: "ביום השבת", והשבת נכנסת עם הבוקר ולא עם הערב. ואבן עזרא הצליח לדחות את כל הטענות האחרות של הקראי. את הפסוק "ויהי ערב ויהי בקר וגו'" (בראשית א ה) פירש אבן עזרא כך: "ויהי ערב, היינו בא קץ היום, ויהי בוקר, בא קץ הלילה, וכך נגמר היום כולו". וכך סתר כל שאר הראיות. – והנה וודאי שאבן עזרא לא חשב את הפשט הזה כנכון, כי הלא הוא חולק בעוז נגד התפיסה הזאת, שהיא של הרשב"ם (מהדורת רוזין), במאמרו "אגרת השבת", באמרו שם: "והמאמין בפירוש הקשה הזה ינקום ה' נקמת השבת ממנו והקורא אותו בקול גדול תדבק לשונו לחכו. גם הסופר הכותב אותו בפירוש התורה זרעו תיבש ועין ימינו כהה תכהה". אם כן, כוונתו של אבן עזרא היתה רק להדגיש את חשיבות המסורת, כפי שהוא בעצמו אומר שם: "והזכרתי אלה הדברים בעבור שיכול האדם המבין לפרש הכתובים לטעמים רבים על כן אנחנו צריכים בדברי כל המצוות לקבלה ומסורת ותורה שבעל פה וכו'").

אולם בנוגע לשאלתנו ע"ד הוראתה של המלה "אליה", הרי החליט רבנו סעדיה גאון נגד הקראים: "אליה" אין פירושה חלב והפסוק "חלבו האליה" פירושו: חלבו והאליה. ברם, פירוש זה נדחה בצדק ע"י ראב"ע והרמב"ן. לעומת זאת נכון הוא פירושו של הרמב"ן, שלפיו המלה "חלבו" כוללת כל חלקי הקרבן לרבות אפילו אלה שאינם כלל חלב, כגון שתי הכליות והיותרת. אבל התורה אסרה רק את החלב במובנו העיקרי. כי לא נאמר "כל חלב אשר יקריבו לה'" אלא "כל חלב מן הבהמה אשר יקריבו", זאת אומרת כי חלב אותן הבהמות שמובאות קרבן לה' אסור כולו, לרבות אותם החלקים שאינם קרבים, למשל חלב הטחול. אולם כל מה שלא נקרא כחלב, נאכל, ואפילו אותם החלקים מן הקרבנות שהועלו על המזבח, כגון יותרת, כליות ואליה.

את זאת האליה אינה מסוג החלב, מנמק הרמב"ן בכך, שרק אותם החלקים השמנים נקראים חלב, אלו שנקלפו מעל הבשר ואינם מעורים בו, ואילו אותו השומן שמעורה עם הבשר יכול להקרא רק בשם ששרשו "שמן", כגון "שומן", כפי שמוכח מתוך הפסוקים בתהלים קט כד, דברים לב טו, ישעיה ו י, ועוד רבים. ואם כן חלב האליה אינו בעצם חלב אמיתי כי אם שומן. עוד יש להזכיר את פירושו של רש"י, שלפיו "חלבו" שלפני "האליה" הוראתו "המובחר שבו", כמו במדבר יח ל. כך מתרגמים גם יונתן ("את טוב

שומניה") וגם צונץ. אבל בכל זאת נכון הדרש של ר' עקיבא, שהפסוק בא לרבות את "החלב הסמוך לאליה", והראיה פסוק כה בפרק ח: "ויקח את החלב ואת האליה".
בענין טעם האיסור של חלב ודם סובר הרמב"ם, כי הראשון נאסר מטעמי בריאות והאחרון משום האמונות התפלות של העכו"ם שקשורות בו. הירש אומר, שביסוד האיסור הזה מונח אותו הטעם אשר גרם לכל איסורי המאכלות, והיינו שרק חמרים כאלה מותר להכניס לתוך הגוף לשם התחדשותו המתמדת בתורת מכשיר הרוח, אשר עשויים להכינו לשמירת הרוח ולחיזוקו ואשר מאפשרים לו את השימוש במכשיר הזה במילוי תפקידו. כל המאכלים האסורים זה טבעם, שמכבידים על הרוח או אפילו מעכבים להפנות אותו למטרות האלוהיות.
אמנם, מכיון שאיסור דם וחלב נמצא בין דיני הקרבנות, הרי מוכח מזה בעליל שטעם איסור זה יש לו קשר לכוונת הקרבנות. ומלבד זה: בפסוקים שבהם נאסרו חלב ודם לא נמצאת אף פעם האזהרה שבאיסורי שאר המאכלים: "אל תשקצו את נפשותיכם, ונטמאתם בם", "לטמאה בה" או "אנשי קודש תהיון לי". לכן אין ליחס לחלב ודם השפעה לרעה על בריאות הגוף, אלא יש לשער כי כאן יש לאיסור ערך סמלי, מה שמובע בפסוקים "כל חלב לה'" ו"הדם בנפש יכפר". את שהדם מקדיש מן הקרבן לאשה ה' לא יאכל הוא עצמו מתוך יראת כבוד. והדם נועד לכפר בו את נפש האדם ומייצג באופן סמלי את הרוח, היינו את החלק האלוהי של האדם. ולכן בל ייכנס הדם לתוך גופו של האדם.

פרק ד

פסוק ב
החטאת

פרק ד. א – ב. הקרבנות שידובר עליהן כאן שונים מן הקודמים, כי הם מובאים רק בגלל סיבות מיוחדות או בזמנים קבועים, ולכן הם קרבנות חובה, ואילו העולה, המנחה והשלמים מוקרבים בכל זמן בלי גורם מיוחד בתורת מתנות נדבה. לכן פותח הפרק שלפנינו במלה "וידבר". האשם גם הוא שונה בעיקרו מן החטאת, כפי שניווכח עוד, ולכן נכתב גם לפני דיני האשם (ה יד) "וידבר". חזרת "דבר אל בני ישראל" (בפסוק ב) אחרי א ב, באה ללמדנו ש"רק בני ישראל מביאין חטאת ואין עכו"ם מביאין חטאת" (תו"כ).

"**תחטא**", הוראתו העיקרית של השורש חטא הוא "טעה, תעה". הדרך אשר עלינו ללכת בה, היא דרך ה' (בראשית יח יט), היא המסילה שה' הראה לנו על ידי מצוותיו. כל סטיה מן הדרך הזאת, היא חטא, כשלון.

"**בשגגה**" פירושה שהחטא כולו "תחלתו וסופו שגגה". יוצא מזה, שאף חטא שנעשה בשגגה הרי הוא חטא. ובזה שונה הביטוי "חטא" משאר הביטויים לציון מעשי עבירה (פשע, עון), שבאחרונים משתמשים רק לציון עבירות שבמזיד, ואילו הראשון חל גם על עבירות שבשגגה.

לפי קבלת חכמינו יש שני סוגים של שוגג: א) שוגג ביחס אל החוק או תוכן החוק, "שגג בלאו או בכרת", כלומר לא ידע שמעשה זה אסור או שאסור בכרת (ראה שבת סט.) ב) שוגג ביחס אל המעשה, כלומר הוא ידע על האיסור אך נעלם ממנו כי במעשהו זה עבר על החוק (למשל: הוא עושה מלאכה בשכחו שאותו יום שבת או שהוא אוכל חלב בחשבו שהוא שומן. על כל זה ראה משנה שבת ז א). אף השוגג זקוק לכפרה, משום שלא נזהר ונשמר כראוי. עם ישראל נצטווה: "ושמרתם את משמרתי" (להלן יח ל), "ושמרו דרך ה'" (ברא' יח יט), להשמר ולהזהר שלא להחטיא את דרך ה'. על כל אחד לפלס את הנהגותיו ולכוונם כך שיימצא תמיד בדרך ה', ולכן כלל הוא בתורה שגם השוגג זקוק לכפרה. לא כן מי שעשה עבירה שלא ברצונו מתוך אונס, הוא פטור מכל קרבן ("אונס רחמנא פטריה", ב"ק כח:).

"**מכל מצות ה'**", הפועל 'חטא' יכול להיסמך בשתי צורות: הוא מצריך מלת יחס 'אל', לאותו שחטא לו, כמו "חטא לה'", אבל להבעת עצם החטא, מה הוא מעשה החטא, באה מלת יחס 'ב'... כמו "אשר חטא בה'", לחטוא בהנה", או "על" (במובן: נגד), כגון "אשר חטא עליה" (ה ה), על העברה ההיא. ולפעמים במובן של "אותו חטא שחטא", כאשר לא מפורט מהו החטא, ביחסת אל, כמו "את אשר חטא" (ה טז), "חוטא נפשו" (משלי כ ב). לפי ויזל, בביאורו לפסוקינו, ישנה כאן צורה שלישית של סמיכות ל'חטא': לדבריו "מכל" שייך אל "תחטא", מכיון שחטא מובנו סטיה (סוטה מכל המצוות), והחוטא שלפנינו חוטא מכל המצוות. זה משום שויזל מניח ש'חטא' יכול להצטרף גם אל 'מ', אבל אין למצוא בשום מקום עדות לכך. ולכן מסתבר יותר להניח, כי "מכל" ו"בשגגה" קשורים זה בזה, השגגה היא מכל המצוות. שגגה היא שם עצם, ושמות עצם דורשים תכופות יחסת הפועל שממנו הם נגזרים.

אך האמת היא, שגם לפי הביאור שלנו, וגם לפי באורו של ויזל, אנחנו נתקלים בקשיים, בגלל המלה "כל מצות". שהרי לא מדובר על אדם שעובר על כל המצוות, אלא על אדם

שעבר על אחת מן המצוות ("ועשה מאחת מהנה"), והיה צריך לומר: תחטא מאחת ממצוות וגו'. על כן נכון יותר לקבל את דעתם של חכמינו, שהמ"ם היא מ"ם החלק, וכאילו כתובה כאן גם המלה 'דבר' (כפי שמפורש במקרים הבאים בפרקנו בפסוקים: יג, כב, כז), כלומר הוא עושה דבר מאלה הדברים שלא ייעשו (השוה שמות טז כז, ישעיה ב ו, ועוד. איוולד 217 b). כך גם דעת קייל, קנובל ועוד. וזה נותן סעד לדברי חכמינו: "מכל מצות ולא כל מצות, פרט לשמיעת קול ולביטוי שפתים ולטומאת מקדש וקדשיו". כלומר למעט את אלו שנזכרו בפרק ה פסוקים א – ד, שדינם שונה. (השוה מלבי"ם ופירושו של הראב"ד).

עוד הורו רבותינו, כי לא כל חטא טעון חטאת כדי להתכפר, אלא רק חטאים בשגגה שזדונם בכרת. את זאת אפשר להוכיח מבמדבר טו, כט – ל: "תורה אחת... לעושה בשגגה, והנפש אשר תעשה ביד רמה... ונכרתה".

פסוקינו מדבר במצוות לא תעשה, כפי שמובן מתוך המלים: "אשר לא תעשינה". המצוות כאן אינן ציוויים חיוביים, אלא שם הפועל, מה שה' ציוה שלא ייעשה. בלשון המקרא אין ביטוי ישיר לציווי להימנע, אלא הוא מתואר כ'ציווי שלא לעשות', כמו בבראשית ג יא ("אשר צויתיך לבלתי אכל"). לפעמים חסרות המלים "אשר לא תעשה". קיצור כזה נמצא במקומות שהענין מובן מתוך הדברים ואין לטעות, (כגון בדברים ד כג: "השמרו לכם פן... ועשיתם לכם פסל תמונת כל אשר צוך ה' אלהיך"). ולעתים גם כתוב "אשר לא צויתי", (דברים יז ג: "וישתחו להם ולשמש או לירח או לכל צבא השמים אשר לא צויתי"). כל הביטויים האלו מתכוונים לאזהרות שלא לעשות איזו עבירה.

"**מאחת מהנה**". – הלשון קשה, המ"ם הראשונה וודאי נראית מיותרת, ואם גם נמצא כדוגמתה בפסוקים אחרים, כפי שטוען איוולד: "כדי לייחד את המושג ככל האפשר" (איוולד 278 c). הרי חכמים דרשו את הביטוי הבלתי רגיל, כמו בשאר מקומות כאלו, כמקור להלכות שונות. וכך דרשו (שבת ע:): "הנה" – אבות, "מהנה" – תולדות (לענין מלאכות שבת). לפי זה הוראת הביטוי "אחת מהנה" היא: אחד ממעשי עבירה דומים (כלומר תולדה), והאות מ מבטאת חלקיות. (ראה עוד שבת קג: הביטוי ביחזקאל פרק יח פסוק י 'ועשה אח מאחד מאלה', לקוח מכאן ומפסוק יג בפרק ה).

פסוק ג

ג. הפסוק הקודם "נפש" וגו' הוא הכלל, מכאן ואילך באים הפרטים אחד אחד: כהן משיח, עדת ישראל, נשיא ונפש אחת.

החטאת הראשונה שעליה מדובר הוא: פר כהן משיח. הכהן המשיח הוא הכהן הגדול שנתמנה על ידי משיחה בשמן המשחה (ראה לעיל בקטע 'מנחת חביתין של הכהן הגדול'), וכינוי זה ממעט את הכהן הגדול שלא נמשח, ואינו אלא מרובה בגדים. הכינוי "הכהן הגדול" כולל גם את המרובה בבגדים (משנת הוריות יא. בניגוד לר' מאיר, שם יב.).

לפי המסורה היה עוד "כהן משוח". היינו משוח מלחמה (שנמשח לדבר אל העם בתחילת מלחמה, דברים כ ב). אולם אותו לא היו מכנים בשם "המשיח" בה"א הידיעה (תו"כ). כוונת "לאשמת העם" היא לפי דעת קנובל, קייל ואחרים, שעל הכהן הגדול להביא פר חטאת רק על חטא שחטא בתורת נושא משרה של נציג העם לפי ה', ולא על עבירות שעבר עליהן כאיש פרטי. ביאור זה אינו מתחשב כלל במעמדו של הכהן הגדול בישראל. תורת ישראל אינה מכירה בשום הבדל בין חטאים שחוטאים במשרה ובין אלה שחוטאים בחיים הפרטיים. על הכהנים נאמר (דברים לג י): "יורו משפטיך ליעקב ותורתך לישראל" והם צריכים להיות בחייהם הפרטיים למופת לעם. הכהן הגדול העומד בראש הכהנים, מסמל בחייו את דוגמת החיים הקדושים, אשר הכל ישאו אליו את עיניהם, והיה זה מוזר, שהתורה תעלים את עיניה מהעברות הפרטיות של הכהן הגדול, ותסתפק בזה שהוא עושה באמונה את שרותו במשרתו הציבורית. ואנחנו יכולים להוסיף על זה כי רוב העבירות שענשן כרת, הן עבירות של פרט (השוה את הפרטים בריש מס' כריתות).

הרשב"ם מבאר את הקשר בין חטא הכהן הגדול לאשמת העם, בכך שהכהן הגדול הוא המורה לעם, וכאשר יחטא הוא עלול להחטיא את העם. אולם אם זאת היתה כוונת הכתוב, היה צריך לכתוב: "לחטאת העם". ומה שתרגם יונתן: "לאשמת העם" - במיקרביה קרבן חובת עמא דלא כהלכתיה. תמוה מאד, מדוע דוקא חטא כזה של הכהן הגדול יהא טעון כפרה, ואילו חטא כהן הדיוט אינו טעון כפרה. אין להחליט, אם הדרש הזה לקוח מתוך מדרש עתיק של דבי ר' ישמעאל, או אם הוא סברתו הפרטית של יונתן. לי נראה יותר פירושו של רש"י: "ופשוטו לפי האגדה כשהכהן הגדול חוטא, אשמת העם הוא זה, שהן תלויין בו להתכפר עליהן, ולהתפלל בעדם, נעשה מקולקל". משמעותה של המלה אשם, היא כפי שנוכיח להלן בקרבן האשם, חוב שצריך לסלקו לפי דרישת המשפט האלהי. והנה הכהן הגדול הוא נציג האומה ומופת לה. כל זמן שהוא נקי וחף מפשע, ממלא הציבור הישראלי את חובותיו, אבל אם הכהן הגדול נכתם בעוונות ואינו

ראוי עוד להיות בא כוחו של העם, חלה אשמתו, שאשם לה', על העם, שלא בחר בנציג המתאים והוא חייב לכפר בעד בא כוחו.
ובכך מתבארים דברי חכמינו בתו"כ בענין זה: "לאשמת העם הרי משיח כצבור מה צבור אינו מביא אלא על העלם דבר עם שגגת מעשה, אף משיח לא יביא אלא וכו'".
קרבנו של כהן משיח דומה בכל לקרבנו של העם, כפי שמוכיחה ההשוואה בין הפרק שלפנינו ובין הפרק הבא. ומתוך הלשון 'לאשמת העם', נלמד, שגם אותה סיבה עצמה הגורמת את קרבן הכהן הגדול היא הגורמת גם את הקרבן של העם.
מכאן נראה כי הטעם, שהכהן הגדול מביא קרבן דומה לקרבן העם, היינו פר, הואיל ועל ידי אשמתו נאשם העם שנושא את אשמת נציגו. ויחד עם זה נלמד מכאן, כי אשמת הכהן הגדול צריכה להיות דומה לאשמת העם, כדי שיתחייב בהבאת פר חטאת, היא צריכה להיות "הוראת דבר עם שגגת מעשה", כי אם לא כן, אין העם אף אם הוא בעצמו חטא באותו מעשה חייב להביא פר חטאת. ברם, הכהן הגדול חייב חטאת רק "על חטאתו אשר חטא" (פסוק ג) בהעלם דבר, ולא אם אחרים נכשלו על ידי הוראתו ("הורה ועשו אחרים כהוראתו"). והטעם הוא, כפי שמעיר הירש בצדק, כי בחיים הרגילים, שווים הכהן הגדול וכל האחרים לגבי החוקים האלהיים, רק במקדש עומד הכהן לפני ה' במובן סמלי כבא כוחה של האומה. אמנם, הכהן צריך להיות מורהו של העם, משום שעמדתו היא המכשירה אותו לכך, אך אין לו אותה הזכות שיש לבית הדין העליון, לפסוק הלכות שמחייבות את כל אחד ואחד.
"**פר בן בקר**" הוא לפי דברי חכמינו פר בן שלוש שנים, היינו בתוך השנה השלישית. לשיטת ר' מאיר גם אם גדול מזה, כשר הוא (תו"כ).
"**לחטאת**", גם החטא וגם הקרבן שמביאים לכפרת החטא, נקראים בשם "חטאת". לא – כפי שסבר קייל – משום שהקרבן הפך לחטא על ידי העברת העבירה עליו, כי אילו היה כך, צריך היה השעיר לעזאזל (ויקרא טז, ט) להיקרא בשם "חטאת", ולא השעיר לה'. אלא שחטאת נקרא כך בחילוף שם, במקום "על חטאת" כמו "אשם" במקום "על אשם".

פסוק ד

ד. מתמיהה היא החזרה של "הפר" שלוש פעמים. בתו"כ ניתן לזה הנימוק, כי רק הפר כשר לקרבן זה ולא בעל חי אחר, ועוד, שגם פר החטאת של הכהן הגדול שביום הכפורים טעון סמיכה, הגם שהוא לא נועד לכפרת חטא מיוחד. טעם הסמיכה כאן, דומה לזה שבעולה (לעיל א ד).
"**לפני ה'**" היינו מצפון, כפי שנאמר בפירוש בכל החטאות.

פסוק ה

ה."**ולקח**" מצווה על קבלת הדם, את הדם צריך לקבל בכלי שרת, כפי שיוצא משמות כד ו ("ויקח משה חצי הדם וישם באגנות"). גם כאן מציין הפסוק את הקבלה בלשון "ולקח".
"**הכהן המשיח**". מכך שבפסוק הבא כתוב רק "הכהן", למדים חכמינו, שהעבודות בקרבן זה כשרות גם בכהן אחר, אבל "מצוה בכהן משיח".
"**מדם הפר**" אין רצונו לומר שלא יקח אלא מקצת דם הפר, שהרי בפסוק ז כתוב "ואת כל דם הפר ישפך", אלא כאן באה המצוה להזיל את דם הפר לתוך הכלי ושאסור לשפוך את הדם על הרצפה ולאספו משם לתוך הכלי ("נשפך על הרצפה ואספו פסול"). ולפי זה יש לבאר את המלים "מדם הפר" כאילו היה כתוב "דם מהפר". זה ביאור התלמוד במס' זבחים כה. והמידה שבה נדרש הביאור הזה נקראת: "גורעין ומוסיפין ודורשין". ואין במידה זו שום ניגוד לכללי הדקדוק, שכן מוצאים אנו דוגמתה בכמה מקומות, כמו "מאחד אחיך" (דברים טו ז), שם מוכרחים לפרש: אחד מאחיך, וכן גם המלה "מלבד" - לבד מן (השוה איוולד 270 b).

פסוק ו

ו – ז. "**אצבעו**" זוהי האצבע של היד הימנית, זאת אנו למדים מתוך פסוק טז שבפרק יד, ששם כתוב בפירוש "הימנית".
"**והזה**", בבנין הפעיל, השורש נגזר מ'נזה', וקרוב גם ל: 'זנק', 'זרוק', שהם פועל עומד, ובהפעיל במובן זליפה, התזה, הוא פועל יוצא.
בדם הקרבן נזכרים הפעלים האלו: הזה, זרק, נתן, ושפך. הזה ענינו להזות מעט, באצבע, זרק ענינו זריקת הרבה, במזרק. נתן ענינו למשוח מעט באצבע באופן אטי, שפך, הוא שפיכת הרבה לאט לאט. (אמנם במשנת זבחים ה, א – ב, באה המלה 'הזיה', על קרנות מזבח הזהב, במובן של נתינה. השוה יומא נח: ופירש"י, שם).
"**והזה מן הדם**". ההחזרה על המלה "מן הדם" מלמדת, כי "על כל הזיה טבילה".
"**את פני**"– לשון זו משמעה לנוכח, והוא יותר מתאים מהמלה לפני והוראתו: לפני ממש (איוולד 217 b).
"**הקדש**" בקשר ל"פרכת" אינו אלא קודש קדשים. וזה נקרא "הקדש", בה"א הידיעה, מפני שהכיל את ארון הקודש.
"**את פני פרכת הקדש**" ביאורו לפי תו"כ: "שיהא מכוון כנגד בין הבדים". הגעת הדם לפרוכת עצמה לא היתה חובה אבל מותרת (יומא נז.).

פסוק ז

"**ונתן הכהן מן הדם**", גם "הנתינה", כלומר ההעברה על קרנות המזבח, צריכה להיות מן הדם אשר בכלי. "על כל הזיה טבילה" (תו"כ).

"**מזבח קטרת הסמים**" – לכאורה הסימן הזה למותר, כי הרי "אשר באוהל מועד" מספיק, אך אנחנו למדים ממנו, כי אין מזבח הקטורת מוכשר להזיה אלא אחרי שהשתמשו בו לקטורת הסמים. (וולהוזן וקואנן אומרים, כי הפרשיות שבהן נזכר מזבח הקטורת מקורן בזמן מאוחר. על סתירת הדעה הזאת ראה בפרק טז פסוק יח).

"**לפני ה'**", בפרשת יום הכפורים (טז יח) נאמר "ויצא אל המזבח וגו'", מפני שהכהן עמד בשעת ההזיה לפני הפרוכת בין המזבח והפרוכת ופנה אחר כך לצד החיצון של המזבח שהיה מכוון נגד הפתח. אבל כאן נאמר "לפני ה'", המזבח צריך להיות לפני ה' גם בשעת ההזיה שנעשתה לפני הפרוכת. לפי זה עמד הכהן בשעת ההזיה על הפרוכת בין המזבח ובין הפתח (תו"כ).

"**ואת כל דם הפר**", היינו דם הפר כולו, רובו של הדם (קנובל). שהרי להזיה ולנתינה לא היה צורך בכמות גדולה של דם. החזרה על המלה "הפר" מרבה את פר יום הכפורים.

"**אל יסוד מזבח העולה**", למזבח הזהב לא היה יסוד. "אשר פתח אהל מועד" מוסב אל "יסוד", היסוד שלפני הפתח הוא המערבי. אגב: שירי הדם גם של שאר הקרבנות נשפכו אל היסוד. במתנות של החטאות הפנימיות נוהג הדין "מתנה אחת מהן מעכבת", כלומר אפילו אם חיסר מתנה אחת בלבד, נפסל הקרבן. את זאת נלמד מתוך הדינים שבקרבנות פר העלם דבר שבפסוקים הבאים.

פסוק ח

ח – ט. "**חלב פר**" (ולא "חלבו") בא לרבות שהקטרה זו נוהגת גם בפר יוה"כ, וההוספה "החטאת" מרבה שעיר ע"ז (במדבר טו, כד). לפי דעת קנובל מוכיחה הלשון "ירים ממנו", שנתחי החלב של החטאות לא נחשבו ללחם ה' כדוגמת העולה, המנחה והשלמים, אלא היו רק תרומה לה'. על ההשקפה הזאת של קנובל עיין להלן בפסוק לא. פה נעיר נגד זה רק, כי בפסוק השני אחרי זה נאמר "כאשר יורם משור וגו'", ושגם במנחה נאמר "והרים הכהן", "והרים ממנו" (ב ט, ו ח), וכי חלקי קרבנות אלו נחשבו גם כן רק לתרומה?! מכאן ברור כי "והרים" היינו "יסיר" (פסוקים לא ולה). והטעם שבשלמים לא נאמר "והרים" או "והסיר" אלא "והקריב וגו' אשה להה'" הוא, מפני שהשיריים שייכים לכהן, והחלקים המוקטרים, בניגוד לשיריים, הוקרבו בבחינת "אשה להה'". וכן כתוב גם בפרק ז פסוק כט: "המקריב את זבח שלמיו להה' יביא את קרבנו להה' מזבח שלמיו".

ובדיוק כך גם בפרק ג פסוק יד: "והקריב ממנו קרבנו אשה לה'". אפשר גם להסכים לדעת ויזל, כי לעיל בשלמים נאמר "והקריב ממנו" מפני ששם מביאים הבעלים את הקרבן כדי לעשות את התנופה, ואילו כאן לוקח אתו הכהן להקטירו. אולם בזה עוד לא נתבאר, מדוע לא נאמר כאן "אשה לה'" ועל כן זקוקים אנחנו עוד לביאור הראשון להשלים את ההנחה הזאת.

פסוק י

י. "**כאשר יורם וגו**'". עיין תורת כהנים: "וכי מה מפורש בשלמים מה שאין מפורש כאן אלא מה שלמים לשמן אף זה לשמו וכו' ר' שמעון בן יהודה אומר מה שלמים מביאין שלום אף זה מביא שלום לעולם". ויזל סובר, ש"כאשר יורם" נאמר כדי ללמד, כי חלקי הקרבן הזה כחלקי השלמים נחשבים ל"אשה ריח ניחח לה'" והוא מבאר כך את דברי תו"כ. בזבחים מט: נותן רבא טעם אחר לדין "כאשר יורם".

"**שור**" משמעו בקר בכלל, הן זכר והן נקבה.

"**על מזבח העולה**" ולא על המזבח הפנימי שעליו ניתן הדם.

פסוק יא

יא - יב. פסוק יא מכיל את המושאים של הפסוק הבא. שמות העצם נמצאים בראש הפסוק (השווה איוולד 309 a). אחרי אשר בפסוקים ח - י נאמר מה ייעשה בחלבים, מדובר עכשיו על יתר החלקים. הסדר, שבו יבואו החלקים על מקומם, מקביל למעשה הקרבנות בחלקים אלה של העולה. בעולה הופרש בראשונה העור השייך לכהן, כך גם כאן נזכר בראשונה העור. בשר העולה נותח לנתחים, והראש והקרב והכרעים נזכרו בפני עצמם. כאן לא בא עדיין הניתוח, אלא כל החלקים יחד, "ואת כל בשרו על ראשו ועל כרעיו וקרבו" הוצאו החוצה. את הפדר לא היה כל צורך להזכיר, שהרי כל החלב הועלה על המזבח. בעולה רחצו את הכרעים ואת הקרב, וכאן לא היו טעונים רחיצה, ולכן "קרבו ופרשו". מכאן סיוע להלכות שבמסורה, היינו: א) שכאן נוהג ניתוח, כי מאחר שראש וכרעים נזכרים, שמע מינה כי אמנם הכל הוצא החוצה, אבל בחוץ נותח לנתחים. ב) כי הפשט לא היה כאן, כי כמו שהקרביים נשרפו יחד עם הפרש, כך גם כל הבשר נשרף יחד עם העור. ג) כי הניתוח נעשה בחוץ, שכן הוצאת הפר היתה כשגופו היה שלם, מה שיוצא לנו מתוך הפסוק "והוציא את כל הפר". על דבר "מחוץ ל" השוה איוולד 219 b. "מחוץ למחנה" משמעו כאן מחוץ לשלוש מחנות (השוה במדבר ה א ואילך).

פסוק יב

"**אל מקום טהור**", צריך היה לקבוע לזה מקום שמשומר מכל טומאה. ואף אם לא נמצא באותו מקום דשן, אין זה מעכב את השריפה, שצריכה להעשות שם. קנובל, ביר ואחרים סוברים, כי טעם השריפה הוא חומר הקדושה של הבשר, שאין אדם ראוי לאכלו, וצריך לבערו ולשמור אותו מפני הטומאה. אך אם זהו הטעם, היו צריכים לשרוף את הקרבן כמו פיגול, נותר ופסולי המוקדשין בבית השרפה (השוה רמב"ם פסולי המוקדשין יט ד), ולא היה שום צורך להוציא אותו החוצה ולשרפו לפי דינים מיוחדים. אנחנו מוכרחים להניח, שכוונת השריפה לא היתה ביעור גרידא אלא שהיא היתה אחת העבודות שבקרבנות. השוה להלן בביאור טעם החטאת.

פסוק יג

יג – יד. ידוע הוא פירוש חכמינו בתורת כהנים, ש"עדת ישראל" הוא שמו של בית הדין הגדול, ולא של העם כולו. דעה זאת נתמכת ע"י הוכחות אלו: א) שרשה של המלה עדה: יעד, בבנין נפעל 'הועד', 'התאסף', לכן משמעותה העיקרית היא: ועידה. השם עדה מתאים לפי זה לועידה הגדולה של בית הדין. ב) בס' במדבר י ג כתוב "ותקעו בהן ונועדו אליך כל העדה אל פתח אהל מועד", כאן מדובר בלי ספק על נציגות העם, כי כל העם לא יכול להתאסף בחצר אוהל מועד. ג) חכמינו מעירים, כי בס' במדבר פרק לה אנו מוצאים את המלה 'עדה' במובן אסיפת בית דין: "עד עמדו לפני העדה", "ושפטו העדה", "והצילו העדה" ועוד. אמנם, שם מדובר על בית דין של כג דיינים, אולם כאן, שמדובר על "עדת ישראל", יש להבין בהכרח כבית הדין הגדול. ד) בס' במדבר כז כא כתוב: "על פיו יצאו ועל פיו יבאו הוא וכל בני ישראל אתו וכל העדה". אחרי "וכל בני ישראל" צריכה להיות משמעות המלה "וכל העדה" נציגות שכוללת את כל העדה, וזו הסנהדרין (בן אמוזג). ה) בס' במדבר כה ו אנחנו קוראים: "והנה איש מבני ישראל בא ויקרב אל אחיו את המדינית לעיני משה ולעיני כל עדת בני ישראל והמה בוכים פתח אהל מועד". הקהל הבוכה אי אפשר שהיה כל העם, כי הלא חלק גדול של העם נתפס לעוון פעור, ולכן "כל עדת וגו'" אינם אלא נציגות העדה בלבד (היינו הסנהדרין). וכמוכן שם פסוק ז ("וירא פנחס... ויקם מתוך העדה"), אין מובנו אלא הסנהדרין (בן אמוזג). ו) במלכים א יב כ, כתוב: "ויהי כשמוע כל ישראל כי שב ירבעם וישלחו ויקראו אותו אל העדה וימליכו אותו על כל ישראל". המלה עדה מציינת בהכרח גם שם את נציגות העם (בן אמוזג).

מכיון שרואים אנו בכמה וכמה מקומות ש'עדה' היא קבוצה מייצגת מתוך העם, ברור הדבר שאין דרך מניחה את הדעת לבאר את פרשתינו, מלבד שההבדל בין 'עדת ישראל' ל'קהל', הוא שה'עדה' היא בית הדין העליון, והקהל הוא העם כולו. (על בית הדין העליון או הסנהדרין הגדולה, בו מדובר בדברים יז, ח לפי התלמוד, ועל סמכויותיו בתורת בית דין, ידובר בס' דברים במקום הנידון. לעת עתה השוה את המאמר שלי "בית הדין הגדול בעיר הקודש", בתוספת לשנתון של בית מדרש לרבנים בברלין שנה 1878).

"**ישגו**" משורש שגה, לפי המלבי"ם יש להבדיל בין שגה לשגג: שגג משמעו טעות מעשית על ידי עשיית עבירה בטעות, ואילו שגה מציין טעות עיונית במחשבה ובהבעתה. "ואם כל עדת ישראל ישגו", לכל חברי הסנהדרין יש חלק בהוראה המוטעית. אם הם טועים בהוראתם, "ונעלם הדבר מעיני הקהל" (כלומר לא מצוה שלמה המפורשת בתורה, אלא פרט של מצוה שאינו כתוב ושאפשר לקבלו רק על ידי הוראת בית הדין הגדול) והיתה שגגת הוראתה של ביה"ד הגדול.

"**ועשו**", כלומר הקהל, מפני שנעלם ממנו דבר שזדונו בכרת.

"**ואשמו**", הקהל כולו נעשה אשם, משום שהנציגות העליונה אינה ראויה לסמוך עליה, ממש כמו ששגגת הכהן הגדול הופכת להיות "לאשמת העם" (לעיל ד ג).

פסוק יד

"**ונודעה החטאת אשר חטאו עליה**", ואם אחר כך נודע החטא (לסנהדרין, לעדה) שבגללו אשמו ("הקהל"), יביא הקהל אותו הקרבן שמביא הכהן הגדול, היינו פר לחטאת. הלשונות "עדה" ו"קהל" ולהלן "ישגו" ו"החטאת אשר חטאו עליה" משמשים הוכחות לביאורים המסורתיים שבתורת כהנים וכן במשנה וגמרא העוסקים בביאור הפרשה שלפנינו.

שם הקרבן שמדובר בו בפרשתנו במקורות המסורתיים הוא: "פר העלם דבר של צבור" או "פר הבא על כל המצות" (משנת מנחות ט ז). החובה להביא קרבן זה, היא רק במקרה של העלם דבר שלא נכתב בפירוש בתורה (הוריות ד.). הלכה כזו מוגדרת 'דבר שאין הצדוקים מודים בו', ואילו הלכות שהצדוקים הודו בהן (כלומר מה שכתוב בפירוש בתורה), נחשבות "זיל קרי בי רב", כלומר שכל אחד יכול ללמוד בבי רב. כנראה שהשתמשו בדין זה הרבה פעמים בזמן הפולמוס בין הפרושים והצדוקים, מכיון שמתוך ההתנגדות לצדוקים עלולים היו לבוא לידי שגיאות (השוה מכות ה:).

במס' הוריות ה. יש מחלוקת בענין טיב "הקהל" שעליו הוטלה החובה להביא פר חטאת. הרמב"ם פוסק להלכה (הל' שגגות יב א), כי הדין נוהג אם רוב ישראל, מבחינה מספרית

שגו, או אם רוב השבטים שגו, אפילו שהם במיעוט מספרי. כל שבט מביא קרבן, גם אלו שלא חטאו, לכן תמיד מובאים שנים עשר פרים (השוה עזרא ח לה). צירוף "הקהל" לפועל בלשון רבים הוא לפי חוקי הדקדוק.

פסוק טו

טו. לפי ר' יהודה מספר זקני העדה חמשה ולפי ר' שמעון שלושה מבין זקני הסנהדרין. לפי תרגום יונתן הזקנים הם נשיאי המטות.

"**ושחט**" אין לפרשו שכוונתו למקריב, כמו בשאר הקרבנות, שהרי את הקרבן הזה מביא הציבור, אלא זהו פועל סתמי: ושחט מי-שהוא (השוה במדבר יט ג). אך בשום אופן אין צורך לתקן לפי השבעים "ושחטו", כי אפילו אם המלה מוסבת אל זקני העדה גם אז מתאים יותר לשון יחיד מאשר לשון רבים, מכיון שרק יחיד יכול לשחוט. ונמצא תכופות שעל נשוא בלשון יחיד מוסב נושא בלשון רבים הנזכר מקודם, השוה: ו ח, כא א, במדבר ה ז.

פסוק טז

טז – כא. מעשה הקרבן הזה כמעשה הקרבן הקודם בכל. גם כאן מצוה שהכהן הגדול יעשה את העבודות, שהרי גם הוא שותף בחטא הציבור. אבל כאן התיאור מקוצר, ובפרטים אחדים מזכיר הפסוק את הדין הקודם. הנוסח "וטבל מן הדם והזה" בפסוק יז הוא מקוצר במקום "טבל בדם והזה מן הדם". המלה "פרכת" אינה מלווה כאן במלה "הקדש". האגדה אומרת (זבחים מא. ורש"י), שמכיון שכל העדה חטאה התרחקה ח"ו הקדושה מן הקודש עד להשגת הכפרה. חלקי החלבים אינם נזכרים כאן אחד אחד כמו לעיל, אלא הפסוק מזכיר את הפר שעליו דובר לעיל בפסוק כ. ופר זה נקרא פר החטאת, מכיון שבאותו פסוק שעליו נרמז כאן (היינו לעיל פסוק ח) נמצא גם כן הלשון "פר החטאת" (מטעם שהבאנו לעיל על ד ח).

פסוק כ

"**כפר**", פירושן, כפי שביארנו לעיל (על א ה), כסה, עשות בלתי נראה. זאת יכול הכהן לעשות על ידי זריקת הדם: על ידי העולה מתכסה החטא או החוטא.

"**ונסלח להם**", כלומר נסלח להם מאת ה'. סלוח משמעותו בטל כליל את החטא. הכפרה נעשית על ידי הכהן, אבל הסליחה יכולה לבוא רק מעם ה'. לעיל בחטאת הכהן הגדול לא נאמר "ונסלח לו", כי אפשר ללמוד את זאת מן הפסוק שלפנינו (כפי שמפרש ויזל), שהרי אם במקרה שהכהן הגדול חטא יחד עם העם מספיק לכולם פר חטאת אחד, על אחת כמה וכמה שמכפר על הכהן הגדול, אם הוא לבדו מביא את פר החטאת.

פסוק כא

"**חטאת הקהל הוא**", בתורת חטאת ציבור אינו נאכל אלא נשרף כליל.

פסוק כב

כב. "**אשר**" משמש גם בהוראת "אם", השוה שמות כא, יג: "ואשר לא צדה", דברים יא, כז: "אשר תשמעו". באופן זה המלה 'אשר' אינה מאבדת את אופי הזיקה שלה, והיא מהווה תמיד משפט של תנאי, כגון "כל הורג קין שבעתים יקם" (בראשית ד טו), "כל איש זובח זבח ובא נער הכהן" (שמואל-א ב יג), "יולד חכם וישמח" (משלי כג כד). אבן עזרא מבאר: אשר נשיא יחטא, היינו אשר יחטא נשיא, כלומר, אם זה שחטא הוא נשיא. כך אולי גם פירוש הפסוק: "ואשר נתן כתר מלכות בראשו" היינו, וכתר מלכות אשר נתן בראשו (אסתר ו ח). אך גם כאן וגם שם אין אנו זקוקים לביאור זה. ידוע פתגמו של ר' יוחנן בן זכאי: "אשרי הדור שהנשיא שלו מביא חטאת על שגגתו". המדרש מתבאר מאליו בפשיטות בלי לסמוך על ההשערה, שר' יוחנן בן זכאי זיהה את המלה "אשר" בפסוק שלפנינו עם המלה "אשרי". במדרש יש רק רמז לביטוי אשר וגו'", משום שייתכן שהרמז הביא את ר' יוחנן לידי הדרוש שלו. אבל הפסוק "אשר נשיא וגו'" צריך, כאמור, להחשב כמשפט זיקה שניתק ונקבע בראש הפסוק.

והנה מתמיה, שכאן נבחר הרכב זה של המשפטים, ואילו בשאר החטאות אנו מוצאים את צורת התנאי שפותחת את החוק במלה "אם", אולם הטעם למבנה המשפט הזה נמצא בכלל, שלפי המדרש משתמשת בו הלשון העברית תכופות, והוא שאותה מלה (או גם צירוף מלים), שכוללת את עיקר המשפט והחידוש של הרעיון, באה בראש הפסוק או מקדימה לפחות את חלקי המשפט האחרים. ראיה לכך יוכל לשמש הפסוק (מלכים-א כ יח): "אם לשלום יצאו וכו'" (השוה הביאור של מנדלסון בהקדמה לתורה). כך אנו מוצאים גם לעיל בפסוק יא שורה שלמה של מושאים מנותקים ממקומם מובאים בראש הפסוק, כגון "ואת עור הפר וגו'", מפני שבהם מובלט הניגוד שביניהם לבין חקי החלבים הנזכרים לפניהם. ולכן ביאר ר' יוחנן בן זכאי את סידור הפסוק שלפנינו בזה, שכאן רוצה התורה להבליט, כי גם חטאו של נשיא (היינו: מלך) זקוק לכפרה, כי גם לו אין רשות לעשות בשרירות לבו. ואם התורה מדגישה באופן מיוחד, כי גם הנשיא חייב להביא חטאת, הרי זה אומר, שאין זה מן הדברים הרגילים, כפי שמעידה ההיסטוריה. ולכן אמר ר' יוחנן בן זכאי בקשר לפרשה שלפנינו: אשרי הדור שנשיאו מקיים את מצות התורה הזאת.

את המלה "נשיא" מבארים אבן עזרא ורוב המפרשים האחרונים: "נשיא השבט". אבל גם לפי הפשט הפשוט נראה כי הצדק עם מסורת חכמינו, שלפיה ה"נשיא" כאן פירושו המלך. "נשיא", מן נשא, הוא מי שמורם מהאחרים. או שהוא מורם מבית אב, זהו "נשיא בית אב", או שהוא מורם משבט, זהו "נשיא שבט", או שהוא מורם מכל העם. נשיא כזה נקרא כרגיל "מלך". אך גם המלה נשיא משמשת במובן מלך, כגון "ועבדי דוד נשיא בתוכם" (יחזקאל לד כד, השוה עוד שם לז כה ובפרקים מה ומו פעמים רבות, וכן גם במלכים-א יא לד: "כי נשיא אשיתנו"). חמור החוי נקרא בשם "נשיא הארץ", כלומר המורם מכול בארץ (בראשית לד ב), גם הוא היה, כנראה, מלך. הפסוק בשמות כב כז: "אלהים לא תקלל ונשיא בעמך לא תאור" מתכוון בוודאי במלה "ונשיא" למלך, כפי שגם אבן עזרא רוצה בהחלט לפרש. ואפשר להוכיח את זאת גם במאורע היסטורי, והוא שבשעה שאחאב העליל על נבות, השתמשו בלשון זו: "ברך נבות אלהים ומלך" (מלכים-א כא יג), שמתכוונת, כנראה, לאזהרה הנ"ל: "אלהים לא תקלל וגו'". ואם התורה מצווה שהנשיא יביא קרבן מיוחד, ולא מפרש אם כוונתה לנשיא בית-אב, או לנשיא-שבט או לנשיא-עם, הרי זה ברור כי רק אותו הנשיא שהוא נישא על הכל צריך להביא קרבן מיוחד לעצמו. וכפי שביארו חכמינו מעיד על כך גם הביטוי "ה' אלהיו", כלומר הנשיא שאין על גביו אלא "ה' אלהיו". כך נאמר גם בקשר למלך: "למען ילמד ליראה את ה' אלהיו" (דברים יז יט). כינוי ה' בתורת "אלהי פלוני" מרמז, לפי הערת הירש, על היחס המיוחד של אותה אישיות אל ה', ולכן נמצאת הצורה הזאת רק אצל כהנים, נביאים ומלכים. (לעומת ההנחה של המבקרים, ש"תורת כהנים" (P) מעמידה את הכהן הגדול בראש המדינה ולא את המלך, די להזכיר את הפסוקים: בראשית יז ו, טז: לה, יא, אשר הבקורת חושבת אותם לחלקי P).
בנוגע לביטוי "ואשם" עיין בפסוק הבא.

פסוק כג

כג. יש בין המתרגמים והמבארים הראשונים והאחרונים שתופסים את המלה "או" כאן, במובן מלת-חיבור שבאה להפריד. הם מניחים, איפוא, כי הלשון "הודע אליו חטאתו" מהווה ניגוד ל"ואשם". מנדלסון מתרגם "ואשם או הודע אליו חטאו" - או נודעה לו חטאתו מעצמו, או שהעמידוהו עליה באופן אחר. הירש הבין את הפסוק כמשפט מפריד וכמשפט תנאי כאחת: או שנודע לו חטאו. ומבארים כגון ראב"ע, רשב"ם, רמב"ן, ספורנו, אברבנאל, ויזל, מקלנבורג ומלבי"ם תופשים בדעה, כי "או" באה כאן להפריד. לעומתם מפרשים רוב האחרונים את המלה או, כרש"י, כתנאי - אם. ובאמת אין סיבה

להתנגד לכך. שהרי אפשר לבאר את הפסוק בדרך זו בפשטות ומבלי להידחק ובלאו הכי כבר הוכחה הוראתה של או - אם בכמה פסוקים (השוה איוולד 352 a). את התפיסה ש"או" היא מלה מפרידה אפשר לנמק רק אם מיחסים למלה "ואשם" הוראה שאי אפשר לקבלה, היינו: "מרגיש עצמו אשם". אולם "אשם" פירושו תמיד: היות אשם, ואינני יכול להבין איך הגיעו לכך להוסיף באורח שרירותי ממש כהוראת המלה חייב בארמית ובעברית החדשה, לא פחות ולא יותר, כפי שהיא מתורגמת גם בתרגומים. כל מי שחוטא, נהיה חייב לה', והעונש שה' מטיל עליו הוא פורענות, כלומר תשלום חובו שה' גובה בעצמו. ומכאן הביטוי שמשתמשים בו חכמינו תכופות: "הקב"ה נפרע" או "גובה את חובו". לכן, בכל מקום שיש חטא יש אשם. בקרבן חטאת משלם החוטא את חובו. ברם, החוטא יכול להביא את הקרבן רק אם חטאו נודע לו. אם אין הכרת החטא, באשר אותו האדם עודנו מסופק אם עבר אותה עבירה, לא יכול להביא חטאת. אך מכיון שיש אפשרות שהוא באמת חטא והוא חושש מפני העונש שהקב"ה יגבה את חובו, הוא מביא, כדי להנצל מן הפורענות, אשם תלוי (השוה ה יז). יש אפילו דעה (משנת כריתות ו ג), שלפיה "מתנדב אדם אשם תלוי בכל יום", כאשר הוא חושש שעבר עבירה שבגללה נתחייב עונש. (ביתר אריכות על דבר החטאת והאשם ראה להלן). ואם נאמר כאן "אשר נשיא יחטא... ואשם" ומיד לאחריו כתוב: "או הודע אליו חטאתו... והביא את קרבנו", אפשר להסיק מזה, כי במקרה שהוא עודנו מסופק אם באמת חטא ואי אפשר לו להביא חטאת, הוא חייב אשם תלוי ככל שאר אדם מישראל. כי הרי אפשר שהוא אשם. ומזה מסיקים בתו"כ: "ואשם מלמד שמביא אשם תלוי" (פירוש אחר יש לפסוק יג, ששם כוונת "ואשמו" כמשמעות המלים "לאשמת העם" בפסוק ג).

"**הודע**" היא לדעת ראב"ע והרשב"ם בנין הפיעל, כמו הודיע, בדומה ל"הצר" במקום הציר (כך גם במדבר טז ה: "ויודע" במקום ויודיע). והנשוא הוא סתמי: הודיע מי שהודיע. אולם היידנהיים העיר בצדק, כי לו היה זה בנין הפעיל, היה צריך להיות דבוק עם "לו" או "אותו", כמו בכל מקום שכתוב "הודיע". ולכן הוא סובר שהבנין כאן הופעל, וכתוב חולם במקום שורק, "הודיע" במקום הודע. לזה מסכימים כל האחרונים (השוה איוולד 131 f). ועל זה מבוסס הדרש בתו"כ: "או הודע אליו ולא שיודיעוהו אחרים". אם אחרים אמרו לו שחטא והוא מכחיש אותם, אינו מביא חטאת (לא כן דעתו של ר' מאיר). ואם אינו מכחיש אותם, הרי זה כאילו נודע לו מעצמו.

"**אשר חטא בה**". הוא צריך לדעת בדיוק את החטא שחטא. אם, למשל, שבת ויום הכפרים סומכים זה לזה והוא יודע שעשה מלאכה באחד מהם, אך אינו יודע באיזה

מהם, הרי הוא פטור מלהביא חטאת (לדעת ר' יהושע). הקרבן שהנשיא מביא הוא שעיר עזים. "שעיר" מלשון שער, בעל שערות, שערות פרועות. שעיר הובא גם לחטאות העם במועדים וראשי חדשים. והמלך בתורת ראש כל העם מביא גם הוא קרבן דומה לשל העם. יחס הכהן הגדול לסנהדרין כיחס הנשיא לעם. שעיר העזים צריך להיות בן שנה (ראה בסמוך) והשוה רמב"ם מעשה קרבנות א יד וכסף משנה, שם). "זכר" שנראה כמיותר (להלן בפסוק כח: "נקבה") בא להבליט כי הנשיא מצטיין בזה שמביא זכר.

פסוק כד

כד. שם העצם "השעיר" הוכפל, ולא נכתב "על ראשו", לרבות שעיר נחשון (במדבר ז: טז, כב ועוד שם) לסמיכה, דברי ר' יהודה. לדעת ר' שמעון הוא בא כאן לרבות סמיכה לשעיר ע"א (במדבר טו כד). ומפני מה כתוב דווקא כאן "במקום אשר ישחט את העולה" ולא בשתי החטאות שנזכרו לעיל? משום שגם לעיל לא נזכר "צפנה" אלא בצאן (השוה לעיל על א י, הקרבן פסול אם לא נשחט בצפון, משום שהדיון הזה חוזר כמה פעמים (ראה לעיל על א יא).

"**חטאת הוא**", כלומר: השעיר, זה הטעם למצוה שלפניו: בתור חטאת הוא קודש קדשים (ו יח), ולכן צריך לשחטו בצפון. יחד עם זה בא הפסוק להורות לפי תו"כ: "פרט לששחטו שלא לשמו", הקרבן פסול אם יעדו לו בשעת השחיטה יעוד אחר, שונה מזה שהיה מוקדש לו, בין שזה נוגע לסוג הקרבן (למשל אם התכוון לעולה), ובין שזה נוגע לבעלים (ששחט לשם בעלים אחרים). אולם השוה משנה למלך לפסולי המוקדשין טו א.

פסוק כה

כה-כו. הקרבן הזה הוא חטאת החיצונה, באשר מתנת הדם נעשית במזבח החיצון, לכן נאמר "מזבח העולה" בניגוד "למזבח קטרת" שבפסוק ז.

"**ישפך**", הדם נשפך אל יסוד דרומי. כך מסיקים בתו"כ מתוך גזרה שוה של דיני החטאות הפנימיות. שם נזרק הדם בתוך המקדש, בשעה שהכהן יוצא מתוך הקודש אל החצר, הוא שופך את הדם אל אותו היסוד שנתקל בו תחלה, והוא היסוד המערבי. ובירידתו מן המזבח עם הדם, הוא מגיע בראשונה אל היסוד הדרומי, ומשום כך הוא נשפך שם. יש עוד להעיר, שהכהן היה פונה תמיד ימינה בשעת מתנות הדם על המזבח. לפי משנת זבחים ה ג סדר מתנות הדם בחטאות החיצוניות הוא כזה: הכהן עולה בכבש (בצד הדרומי של המזבח, ראה לעיל על א יא) ופונה (ימינה) לסובב, ובא לו לקרן

דרומית-מזרחית, מזרחית-צפונית, צפונית-מערבית, ומערבית-דרומית. לאחר שהזה על קרנות המזבח, הוא שופך את שירי הדם אל היסוד הדרומי.

פסוק כז

כז - כח. הפסוק שלפנינו מדבר על חטאת "נפש אחת מעם הארץ". המלים "נפש", "אחת" והכינוי של "בעשותה" נדרשים בתורת כהנים ובשבת צג: כמיעוטים, הקובעים במיוחד, כי חטאת זו קרבה רק על חטא שיחיד חוטא. ואם יחיד עשה מעשה בהוראת בית דין, הוא פטור מלהביא חטאת (השוה תו"כ). "מעם הארץ" פרט למומר, "שאינו שב מידיעתו". שעירת עזים" צריכה להיות "בת שנתה", מה שכתוב בהדיא בס' במדבר טו כז (השוה גם ויקרא יד י, במדבר ו יד). ומהכתוב בס' במדבר טו כט "תורת אחת יהיה לכם וגו'", הושווה קרבן זה לשאר החטאות. קנובל (וכן דילמאן) סובר, כי שעיר מובנו תיש זקן ושעירה עז זקנה. וההבדל בין שעיר ובין עתוד שבקרבן הנשיאים (במדבר ז) היה בזה, כי העתוד הוא תיש צעיר וטוב למאכל, ואילו תיש זקן ראוי רק לקרבן חטאת. אולם שלסברא זו אין יסוד כשמדובר על שעירה, כבר ראינו לעיל, ובאמת אף בשעיר אין לה על מה לסמוך, כי גם השעיר נשחט לשם אכילה (בראשית לז לא), ועורות התישים הצעירים ביותר נקראו גם כן "שעירות" (בראשית כז כג), כפי שכבר השיב קייל. אדרבא, נראה שהיחס הוא הפוך, כי "עתודים" מתרגם יונתן: "ברחי", וברחא הוא תיש זקן. מבחינת שרשו עתוד הוא הבריא, החזק, מלשון עתד, היות מוכן. (לפי המקורות המסורתיים "שעיר" ו"שעירה" הם בני שנה השוה תו"כ לפרק שלפנינו, ספרי במדבר טו כז, משנת פרה א ד, יומא סה: ופירש"י, שם. - אולם, כפי הנראה, מניחה המשנה במנחות יג ז (השוה מפרשים שם), כי "שעיר" ו"שעירה" הם עזים בני שנתים. כך פוסק גם הרמב"ם הל' מעשה קרבנות א יד, השוה שם כסף משנה ומל"מ).

פסוק ל

כט - ל. בשפיכת הדם נאמר כאן, כמו בכל מקום, "ואת כל דמה", ורק פעם אחת, היינו לעיל פסוק כה, נאמר "ואת דמו" ולא "כל דמו". חכמינו מפרשים את זאת באמרם, כי יש שאין שופכים את כל הדם אל היסוד, כי אם רק "את דמו", כלומר אותו הדם שהזו על המזבח, כגון אם קבלו את הדם בכלים רבים ונתנו את המתנות מתוך כלי אחד (כך פירוש ר' נחמיה, לא כן ר' אלעזר בר' שמעון בזבחים קיב.).

פסוק לא

לא. כבר המבארים הראשונים (השוה רמב"ן בפרק ד פסוק ב) השתדלו לברר מה טעם נאמר כאן "לריח ניחח לה'" ולהלן בפסוק לה: "על אשי ה'", ואילו בקרבנות הקודמים

לא כתוב "לריח ניחח" ואף לא "אשה לה'". קנובל מעיר לפסוק שלפנינו: הביטוי "ריח ניחח" לא נמצא אף פעם בחטאת ובאשם, וגם לא מתאים לקרבנות אלה שבאים מידי חוטאים ואינם "לריח ניחח לה'" (השוה ישעיהו א יג ואילך), ולא גרמו לו נחת רוח ולפיכך לא הותקנו כ"לחם ה'". לפסוק ח הוא מעיר: "רק חלבי החטאות יש להקטיר לה', ולמה לא הבשר?"

אך זה היה סותר את כוונתה של החטאת, שהמטרתה היא לספק את דרישת הצדק האלהי ולהשיג חנינה לחוטא, אך לא תשמש לחם ה'. כי לא יאה לחוטא להכין סעודה לה' ולהזמין כביכול את ה' אל שולחנו. לכן אין היא נקראת לחם ה' ואינה מוקטרת לריח ניחח לה', ולכן גם אין מוסיפים לחטאות מנחה ונסכים ולא שמן ולבונה למנחת חטאת שנעשתה מסולת. כי הוספות אלו היו הופכות קרבנות אלה לסעודות. לפי זה אין חלקי החלב משמשים "לחם ה'" כי אם תרומה לכבודו, מה שנרמז גם בביטוי "והרים". אמנם, את טיבה של תרומה זו הרי כבר ראינו לעיל על ד ח, והשקפתו זו של קנובל על דבר החטאת היא בכלל מוטעית. ראשית: כל מי שקורא את חוק הקרבן בעיון, יכיר שהביטוי "אשה ה'" מזדהה עם "אשה ריח ניחח לה'" ושלפעמים מחסיר הפסוק מלה אחת או שתים כדי לקצר. כך נאמר בביכורים (ב טז) רק: "אשה לה'", כך גם בכבש שלמים (ג יא): "לחם אשה לה'" (השוה עוד פרק כג פסוקים ח, כה, כז, לו, לז לבמדבר כח כד, כט: ב, ח, יג, לו). והנה נאמר באשם (ז ה) גם כן "אשה לה'", ואילו הסכמנו להניח כי קרבן אשם, מכיון שמוקרב על ידי חוטא, אינו משמש "לריח ניחח", כי אם רק "לאשה ה'", היה צריך לכלול בהגדרה זו גם את הביכורים ואת כבשי השלמים, ולזה אין כל יסוד. גם הביטוי "על אשה ה'", שנאמר שתי פעמים בפרשה שלפנינו (ד לה, ה יב), מתכוון לציין את החטאת כ"אשה ה'", כמו שנבאר במקומו. וחוץ מזה לא נכונה היא ההנחה, שלא יאה לחוטא להכין לה' אשה ריח ניחח, שכן רואים אנו, כי רבים שמתחייבים להביא חטאת או אשם, עוד צריכים להוסיף עולה, שהיא הרי אינה אלא "אשה ריח ניחח". ולא עוד אלא אפילו בחטא הגדול ביותר של כל העדה כתוב (במדבר טו כד): "ועשו כל העדה פר בן בקר אחד לעלה לריח ניחח לה' ומנחתו ונסכו כמשפט ושעיר עזים אחד לחטאת", ושם גם ניתנת ההבטחה "ונסלח להם כי שגגה היא והם הביאו את קרבנם אשה לה' וחטאתם לפני ה' על שגגתם וגו'". זה משכנע אותנו כי גם החוטא ראוי להקריב "אשה ריח ניחח לה'". אמנם, יש להקדים את הכפרה, ולכן בכל מקום "חטאת קודמת לעולה" (ראה ה ח). אולם הכפרה הזאת קודמת להקטרה בכל חטאת ובכל אשם, כי עיקר הכפרה הוא מתנת הדם על המזבח (ו כג): "אשר

יובא מדמה אל אהל מועד לכפר בקדש". ואם נתכפר החטא על ידי מתן הדם לחלוטין, יכולים החלבים של החטאת לעלות אל ה' בתורת "אשה ריח ניחח" ממש כחלקי העולה. ולכן אנחנו מקבלים את הנחתו של ויזל, שכאן, כבכמה מקומות אחרים, קובעת התורה רק פעם אחת חוק המשותף לכמה סוגים של אותו מין עצמו, אעפ"י שתקפו מוסב על כל הסוגים. מכל מקום רוצה אני להוסיף, כי כאן, בחטאת, לא הובלטה המטרה "לריח ניחח", כפי שאנו מוצאים בעולה ובמנחה ובשלמים, משום שהמטרה העיקרית של החטאת אינה להקריב אשה ריח ניחח לה', אלא, כפי שכבר באר הרמב"ן: "מפני שכל העוונות יולידו גנאי בנפש והם מום בה ולא תזכה להקביל פני יוצרה רק בהיותה טהורה מכל חטא... ולכן הנפש השוגגת תקריב קרבן שתזכה לקרבה אל האלקים אשר נתנה וכו'".

ומה שנוגע לערכה של החטאת יש להעיר: את החטאת מקריבים לכפרת עוונות שזדונם בכרת, כפי שאמרנו לעיל ד א. על העונש הזה עיין להלן פרק כ פסוק ג ובראשית יז יד. כאן מספיקה ההערה, כי "הכרת הנפש מעמיה" משמעו: "להיות נכרת מהעולם הבא ההוא". אותם החטאים שזדונם בכרת, אפילו אם נעשו בשוגג, משפיעים לרעה על הנפש בהיותם מעכבים מלהיכנס במחיצת השכינה. הכתמת הנפש מטמאה כאחת את המזבח ואת המקדש, עיין להלן בפרק ה פסוק יט. וע"י מתנת הדם – שמסמל את הנפש – על קרנות המזבח מתחטאת הנפש וגם המזבח. על כל פנים תנאי הכרחי הוא להקדים את התשובה והחרטה לחטאתו של החוטא, שעל ידה הוא מבטא בתורת מעשה סמלי את רצונו לקיים את טהרת נשמתו להיותה ראויה למקורה האלוהי. המטרה העיקרית של החטאת תושג לפי זה על ידי מתנות הדם, ועל כן שונות אלו מהזריקות של שאר הקרבנות. בשאר הקרבנות הן מסמלות את מסירות הנפש לה' בלבד, ואילו כאן הן מסמנות את היטהרות הנפש והמזבח מן הטומאה שבה נפגעו. ובשפיכת הדם אל יסוד המזבח. שכמוה נעשתה גם בקרבן עולה (זבחים לז.), מרומזת התמדתה של הנפש על היסוד המקודש לה', כלומר על מצב הטהרה שהושג על ידי מעשה הכפרה. ואם אחר מעשה הכפרה מובא על המזבח גם "אשה ריח נחח" כסמל להקדשת כוחו ומרצו של האדם לה', הרי זה בא בחטאת בבחינת טפל ונזכר רק פעם אחת בפירוש. ראה עוד על ערך החטאת להלן פרק ה פסוק יט.

פסוק לב

לב. ר' שמעון מעיר כאן: בכל מקום בתורה כבש קודם לעז, יכול שהם מובחרים מאלה, ת"ל כאן עז קודמת לכבש ששני המינים שוים (תו"כ). מלבי"ם משתדל למצוא טעם,

מדוע דווקא בקרבן חטאת קודמת העז לכבש (השוה שם). ואני סבור שהטעם הוא, כדי להבליט ע"י זה את הניגוד בין החטאת של "נפש מעם הארץ" לזו של נשיא, שזה האחרון מביא שעיר זכר, ואילו הראשון מקריב שעירה נקבה. ומאחר שבחטא של עבודה זרה יכול היחיד להביא רק שעירה (במדבר טו כז), נראה, כי השעיר או השעירה מסמלים את החוטא כאישיות המורדת בה' וסרה מאחריו, ואילו כשבה ופר מרמזים על אדם שנלכד ברשת יצרו ותועה בנקל (השוה: "כלנו כצאן תעינו", ישעיה נג ו. "תעיתי כשה אובד", תהלים קיט קעו. "כשור אל טבח יבא", משלי ז כב), ראה עוד להלן.

פסוק לג

לג – לה. הישנות שם העצם "החטאת" בפסוק לג באה ללמד את חיוב הסמיכה בכל חטאות יחיד שלא נאמרה בהן במפורש (כמו בפרק ה פסוק ו, יד יט, במדבר ו יד).
"**ושחט אתה לחטאת**", השחיטה צריכה להיות לשם חטאת. "ולקח הכהן מדם החטאת" – הקבלה צריכה להיות לשם חטאת: "וכפר עליו הכהן על חטאתו" – מתנת-דם צריכה להיות לשם חטאת (תו"כ. עיין לעיל על פסוק כה.

פסוק לה

"**כאשר יוסר חלב הכשב**" בא לרמז שגם את האליה (ג ט) צריך להקריב.
"**על אשה ה'**", כלומר, נוסף על האשים, ובא ללמד כי חלקי קרבן חטאת נחשבים לאשים כמו חלקי שאר הקרבנות ומוקטרים יחד אתם.
"**וכפר עליו**", נאמר שלוש פעמים בחטאות החיצוניות (ד, כו, לא, לה). בתו"כ מסיקים מזה, שאם נתן רק "מתנה אחת כפר", ואילו בחטאות פנימיות (לעיל: 'תוכנה של תורת הקרבנות'), "מתנה אחת מעכבת" את הכפרה.
במקום "על חטאתו" (בפסוק לה) מנסחים מקצת ספרים "מחטאתו", וכך היא גם גירסת תו"כ (ספרא דבורא דחובה ז ג) וזבחים ח.

פרק ה

פסוק א

פרק ה. א – ח. שלושה חטאים נמנו בפרשה, שלשם כפרתם ניתן להביא קרבנות שונים, בהתאם למה שמשיגה ידו של החוטא, והם נקראים בפי חכמינו "קרבן עולה ויורד". העשיר מביא כבשה או שעירה, העני מביא שתי תורים או שני בני יונה, והעני שבעניים עשירית האיפה סולת.

הראשון שבשלושת החטאים הוא: "ונפש כי תחטא ושמעה קול אלה", חטאה של הנפש קשור בכך שהיא שומעת קול אלה. "אלה" היא קללה, ובד"כ קללה שקשורה בשבועה, כמו במדבר ה כא, שמואל-א יד כד. אך כאן מבארים חכמינו את הביטוי "קול אלה", שהכתוב מתכוון גם להשבעה "שאין עמה אלה". תוכן האלה לא פורש בפסוק, שכן הביאור, כי "והוא עד וגו'" שלאחריו, הוא תוכן האלה, כלומר שבועה כי הוא עד וכו', אין להצדיקו לפי דקדוק הלשון. מסתבר יותר להגדיר "אלה" על ידי המשפט המבאר את המצב שלאחריו, ולפ"ז "והוא עד" הוא ביאור המצב, כלומר שומע קול אלה בהיותו עד (השוה איוולד 341 a).

"**או ראה או ידע**", מתאר את אופי עדותו, היינו או שראה דבר, כגון שאחד נתן לחברו כסף או שנודע לו דבר זה בדרך אחרת, כגון ששמע את זאת מפי הלווה שמודה בקיום ההלואה. המקרה הראשון הוא ראיה בלי ידיעה, השני ידיעה בלי ראיה (השוה תו"כ ומס' שבועות לג:). ומפני שעדות כגון זו כוחה יפה רק בדיני ממונות ולא בדיני נפשות, מוגבלת חובת הקרבן הזה על מקרים של שבועות עדות בממונות. מן הכתוב "והוא עד וגו'" אנו למדים כי "אלה" משמעותה הזמנה בשבועה להעיד עדות במקרה של דיני ממונות.

"**אם לא יגיד וגו'**". הפסוק הזה ממשיך את הפסוק הקודם לו, כלומר: אם הוא אינו מוסר עדות, וגורם שיאשם. וכך יש לפרש את הפסוקים כאילו היה כתוב: ונפש כי תחטא ושמעה קול אלה ולא יגיד ונשא עוונו, כלומר: נפש כי תחטא בזה ששמעה קול אלה ולא תגיד ועל ידי זה נושאת עוון. "ונשא עונו" מקביל ל"ואשם" שבפסוקים ב וג.

את הסיבה שמשפט זה הממשיך את משפט התנאי הקודם, מתחיל שוב במלה "אם" ולא בוא"ו החיבור, יש לתלות באורך המשפט המבאר את המצב שבאמצע "והוא עד או ראה או ידע" שמפסיק את המשפט המבאר את המצב שבאמצע "והוא עד או ראה או ידע" שמפסיק את ההמשך. סופו של הכתוב בא בפסוק ה. המשפט שלפנינו ימצא את ביאורו על ידי הפסוק שבמשלי כט, כד: "חולק עם גנב שונא נפשו אלה ישמע ולא יגיד". את הפסוק בשופטים יז ב, שבו אומר מיכיהו אל אמו: "אלף ומאה הכסף אשר לקח לך ואת אלית וגם אמרת באזני וגו'", לא הייתי מבאר כפי שמפרשים אותו אחרים, כאילו היתה אמו של מיכיהו מקללת את הגנב. אלא ביאורו הוא שהאם השביעה את כל הנוכחים, להגיד לה מי הוא הגנב, אם הוא נודע להם. כך גם מתרגם יונתן "ואת אומית". וזה מבאר לנו גם את המלים הנוספות "וגם אמרת באזני". הבן אומר: את אמרת באזני את השבועה, ולכן אני מחויב להגיד לך מי הוא הגנב. מכאן אנו למדים, כי בכל

מקרה גניבה היה המנהג להטיל על כל היודעים בענין זה את החובה בשבועה או באלה להגיד מה שיודעים, ואין שום צורך לפירוש נוסף של הביטוי "אלה". ומובן מאליו, כי החוק הזה כוחו יפה בכל מקרי משפט, אשר העדים היודעים דבר בענין שראו או שמעו, מושבעים להגיד. ואם חכמינו מונים (פסחים קיג:) בין אלה שהקב"ה שונאן: "היודע עדות לחברו ואינו מעיד לו", הרי נראה שהם למדו את זאת מן הפסוק שבמשלי שהבאנו לעיל, ביחסם את המלה "שונא נפשו" אל ה', כדוגמת "חדשיכם ומועדיכם שנאה נפשי" (ישעיה א יד) או "ורשע ואוהב חמס שנאה נפשו" (תהלים יא ה).

בנוגע ליתר החוקים של ענין זה, יש לזכור: אין הבדל בין נשבע מפי עצמו ובין נשבע מפי אחרים, כל אחד חייב חטאת, כי החטאת או הדבר שהוא מביאו לידי חטאת, אינו הקללה או השבועה של האחרים, אלא "אם לא יגיד ונשא עונו", העובדה, שאעפ"י שהשביעו אותו אינו מגיד, היא שעושה אותו אשם. ואם הוא נשבע מפי עצמו, הרי חטאו גדול עוד יותר. ועוד אפשר ללמוד מכאן, כי החוק שלפנינו מדבר רק על בני אדם שראויים לעדות וחל רק על אלה שאינם נכונים להעיד בפני ב"ד (על זה חולק ר' מאיר). אולם במקרה שהשביעו עד אחד יש מחלוקת בין חכמינו במס' שבועות לב.

בבחינה אחת שונה המקרה שלפנינו מכל שאר חטאות, והיא "שחייבין על זדון כשגגה", כי בכל מקום נאמר בחטאת "בשגגה" או "ונעלם", אבל כאן לא כתוב אף אחד משניהם. אבל שחיוב קרבן חל גם על השוגג בשבועה בתנאי שהיה זדון עדות, אנחנו לומדים כמו כן מפסוק "אם לא יגיד וגו'" (השוה תו"כ, משנת שבועות ד ב והביאור שלי, שם). תמוה מאד תרגומו של יונתן: "דבר נש ארום ייחוב וישמע קול אומאה דלווט ואיהו סהיד או חמא חד מעלמא דעבר על פתגמי מומתא או ידע בחרתיה בטיל שבועה ולווט אין לא יחוי יקביל חוביה". הביאור הזה, שהוא בניגוד לפירושים המסורתיים, נמצא גם בביאורי נוצרים אחדים, אך הוא סותר את הפשט הפשוט והפסוקים המקבילים במשלי ובשופטים שהבאנו לעיל.

בבבא קמא נו. נאמר: "היודע עדות לחברו ואינו מעיד לו פטור מדיני אדם וחייב בדיני שמים וכו'". מזה אפשר ללמוד שגם אם לא השביעוהו אסור למנוע עדות מחברו, ממש כמו בשבועת הפקדון, האסור לכחש בפקדון של חברו גם אם לא השביעוהו (פרק ה פסוק כא ואילך). כאן, בפסוק שלפנינו, מרומז זה על ידי העמדת הפסוק "והוא עד" בין "ושמעה קול אלה" ובין "אם לא יגיד ונשא עונו". בזה מורה הכתוב כי עיקר החטא הוא מניעת העדות. אם כן, לפנינו מקרה שאדם גורם לחברו נזק וחוטא לו ומוסיף עוד חטא על חטאו בהשבעו לשקר. מקרה דומה נזכר בשבועת הפקדון. הוא מזיק לחברו

וחוטא, ומגביר עוד את החטא על ידי שבועת שקר. הדמיון בין שניהם בולט עוד יותר כששמים אל לב, כי אלו הן חטאות חובה היחידות שמקריבים על הזדון כשגגה. מדוע מביאים בשבועת הפקדון קרבן אשם, ובשבועת העדות חטאת (עולה ויורד)? התשובה על השאלה הזאת באה להלן.

מקרה שני: "נפש אשר תגע וגו'". סוף הפסוק "והוא טמא" מלמד, שהוא נגע בטומאה שעל ידה הוא עצמו נטמא, כלומר אב הטומאה (עיין מבוא לפרק יא), את זאת שאדם מקבל טומאה רק מאב הטומאה (אך השוה תו"כ ומלבי"ם), למדים אנו גם מתוך שורת הטומאות המיוחדות, שבה נזכרו רק טומאות שהן כולן אב הטומאה, ואלו הן: נבלת בהמה טמאה, נבלת חיה טמאה ונבלת שרץ טמא. שלוש הטומאות הללו נמנו בפרק יא פסוקים כד – לא, נבלת בהמה טמאה בפסוק כו, נבלת חיה טמאה בפסוקים כז וכח, ונבלת שרץ בפסוקים כט – לא. אמנם, שם מלמד הכתוב שגם נבלת בהמה וחיה טהורה מטמאה, אולם מפורש שם בהדיא: "וכי ימות מן הבהמה אשר היא וגו' הנוגע בנבלתם". נבלה מסוג זה מטמאה לפי זה רק אם לא נשחטה הבהמה כראוי, ואילו נבלת בהמת טמאה וחיה טמאה מטמאה בכל אופן בלי להתחשב בדרך המתתה. אולי זה הטעם להוספת המלה טמאה בשתי הפעמים (השוה ויזל). אך בזה לא תורצו כל הקושיות, שהרי במלה "נבלה" מכוונת התורה לבהמה מתה שלא נשחטה כדין, אפילו במקום שלא מפורש במיוחד "וכי ימות וגו'", השוה, למשל, דברים יד כא "לא תאכלו כל נבלה". ואנחנו זקוקים עוד לביאור של תו"כ ש"טמאה" הנוספת אצל חיה באה ללמדנו את שיעור הנבלה (כזית) וזו שאצל בהמה באה לרבות את הקרנים והעצמות וכיוצא בהן (אם יש עמהן כזית בשר).

לעומת זאת אין מתקבל על הדעת כלל ביאורם של מקלנבורג ומלבי"ם, שלפיהם "טמאה" תואר ל"נבלה" (כמו "שמן זית זך"), משום שהוא מקביל ל"נבלת שרץ טמא".

פסוק ג

פסוק ג מדבר על סוג חדש של טומאה, אך קודמת לו העובדה "ונעלם ממנו וגו'", הוא אינו יודע לפיכך נטמא ואשם. התרגום: הוא לא ידע כי אשם – אינו נחוץ, כי אפילו ר' עקיבא (בתו"כ: "ונעלם ממנו והוא טמא על העלם טומאה הוא חייב ואינו חייב על העלם מקדש, דברי ר' עקיבא") אינו רוצה לבאר כך, הוא מסיק מתוך הפיסקא "והוא טמא", כי למלים 'ונעלם ממנו', יש להוסיף: "הטומאה", כלומר הטומאה נעלמה ממנו, והוא ראה את עצמו טהור, אך למעשה הוא טמא.

"**או כי יגע וגו'**", בלשון זכר אחר "נפש" כרגיל. "בטמאת אדם לכל טמאתו אשר יטמא בה": נידה, זב, טמא מת, מת, נבלת עוף טהור, יולדת וכיוצא בהן (השוה במדבר יט: יג, כב. ויקרא יב ב. טו: ב, יט, כה. יז: טו – טז. השוה תו"כ).

"**והוא ידע**", מבארים צונץ ואחרים: אבל הוא ידע. זה בניגוד לדברי התנאים (דברי רבי, ולפי תוס' כך גם לרבי עקיבא, השוה שבועות ד: ותוס' ד"ה ונעלם, שם מבואר שבין לדעת רבי ובין לדעת ר' עקיבא משמעות "והוא ידע" – ידיעה האחרונה על החטא שנעשה, ולא הידיעה בתחילה על הטומאה). הביאור הפשוט ביותר הוא שמשוה את "והוא ידע" כאן ל"או הודע אליו" שבחטאות הקודמות (ד: כג, כח). "והוא ידע ואשם" הוא מקרא מסורס, כלומר: "ואשם והוא ידע", ונודע לו.

כאן לא פורש איזה אשם נושא עליו הנטמא, ומובן מאליו שעשה מעשה שאסור לטמא לעשותו, הוא אכל קודש או נכנס למקדש, שזדונו, לפי ז כ, יב ד, ובמדבר יט: יג, כ, בכרת. כמו כן לא פורט, מה חטאו של הנשבע, אך מובן מאליו גם כאן, כי האשם היה בזה שהנשבע הפר את שבועתו. ואף לא נחוץ לפרש את האשם, מפני שכיון שלא נודעה לו טומאתו או שבועתו, כמעט שאי אפשר להמלט מאשמה זו. וביחוד היה זה מצוי במדבר, ששם היו אסורים בבשר תאוה (השוה פרק יז) וחוץ מבשר קודש לא היה להם וכולם חנו מסביב למשכן, שאז היו עלולים לעבור על דיני הטהרה (כפי שהיה בזמן מאוחר בחגים) והיו זקוקים לשמירה מעולה. ואולי רצה הכתוב להגיד דווקא את זאת: "והוא ידע ואשם", נעלם ממנו, וכאשר נודע לו היה כבר אשם.

מקרה שלישי הוא: "או נפש כי תשבע". השבע לפי רוב המפרשים מן שבע. על פי רוב השתמשו בשבועה במספר שבע, כמספר הקדוש (השוה בראשית כא, כב – לד). ומשמעות 'השבע' לפי זה: שבע את עצמו.

פסוק ד

"**לבטא**". בטא, לשון הוצאת דברים מן הפה בלי שיקול דעת, משתמשים בו לציין שבועה תוך פזיזות. "תשבע" שלפני "לבטא" משמש תואר הפועל: מי שהוא ממלמל בשפתיו שבועה.

"**להרע או להיטיב**", אי אפשר לפרש: לעשות רע או טוב לאחרים, כפי שהוער כבר בתו"כ: "להרע או להיטיב מה הטבה רשות אף הרעה רשות". רק בתנאי זה היה אפשר להעמיד "להרע" בצד "להיטיב" כדרגות שוות, כששניהם מציינים דבר שברשות. מתוך אותה הסיבה אין גם לפרש "להרע או להיטיב": לעשות דבר רע (כגון לעבור עבירה) או דבר טוב. אלא צריך להבין "להרע או להטיב", שהם מציינים מעשים שרשאים לעשותם,

כגון לעשות לעצמו רע או טוב (כך תהלים טו ד: "נשבע להרע ולא ימיר"). אולם מה שלאחריו – "לכל אשר יבטא וגו'" – לכאורה מלמד שגם שבועות כאלו שאינן כוללות הרעה והטבה שייכות לחוק זה. אעפ"כ, דעתו של ר' ישמעאל (משנה שבועות ג ה) היא, כי "אינו חייב אלא על העתיד לבוא", (כלומר: את הקרבן שעליו מדבר הפסוק כאן מביאים רק על הפרת שבועה שמכוונת לעתיד, אבל לא על שבועת עדות שוא לשעבר), ואילו ר' עקיבא סובר, כי יש למעט רק "נשבע על דבר מצוה", (שבועה על דבר שבעשה או על דבר שבלא תעשה).

"**ונעלם ממנו**", השבועה נעלמה ממנו: "והוא ידע ואשם", ומשנודעת לו, הוא אשם. "לאחת מאלה", כלומר לאחד משלושת המקרים: שמיעת קול, טומאת מקדש וקדשיו, ובטוי שפתים.

פסוק ה

"**והיה כי יאשם**" חוזר וכולל את כל משפטי התנאי במשפט אחד, ואחריו הסיפא. ההדגשה הכפולה של "אחת מאלה" כאן ובפסוק יג באה ללמדנו, כי על כל מקרה ומקרה חייב קרבן מיוחד.

"**והתודה**", עליו להודות בעוונו (משורש ידה: זרוק, כלומר זרוק מלים, ומזה: הודה: גם הביע שבח).

את הוידוי הזה מחייבים חכמינו בכל החטאות, ולא קודם הבאת הקרבן, כפי שיוצא לכאורה מהפסוק שלפנינו, אלא בשעת הסמיכה (השוה לעיל על א ד).

פסוק ו

ו. "**והביא את אשמו**". קרבן זה נקרא כאן אשם, וזה הביא אחדים (לויזון, איוולד) לידי הטעות, שמנו את הקרבן הזה בין האשמות. אך כל המעיין בפרשה שלפנינו בתשומת לב, יווכח כי הכתוב מדבר כאן על חטאות ולא על אשמות. גוף העובדה שפסוק יד פותח ב"וידבר ה'", מלמדת בהדיא כי התורה אינה רואה את הקרבנות הנזכרים קודם לכן כאשמות. ואם נשים לב עוד לכך, שהעשיר מביא במקרה שלפנינו אותו הקרבן שעליו מדברת הפרשת הקודמת, ושהקרבן הזה נקרא לא פחות משמונה פעמים בתשעה פסוקים "חטאת", ולא עוד אלא ש"חטאת הוא" הודגש כמה פעמים הדגשה יתרה. הלכך אין טעם לפקפק, כי כאן ענין לנו בקרבן חטאת. ובנוגע לשם "אשם" בפסוק שלפנינו וגם בפסוק הבא, אפשר לבארו במה שהסברנו לעיל על ד כג, שכל חוטא הוא גם אשם, אשם לה': כלומר מתחייב, והוא משלם בחטאת שמביא את חובו וניצול מפורעניות. וזה הוא הטעם, שבכל החטאות כתוב "לאשמת", "ואשמו", "ואשם" (השוה פסוקים: ד, יג,

כב, כז). והיה אפשר, איפוא, לנסח גם את כל שאר דיני החטאות ב"והביא את אשמו". עכ"פ צריך להתחשב בכך שהחטאת משמשת גם כאשם. אלא שכאן אופיו של האשם בולט בחטאת ביתר שאת, משום שהחטאים האלו דומים מאד לאלה שמחייבים אשם: שבועת עדות וביטוי - לשבועת הפקדון, וטומאת מקדש וקדשיו –למעילה. כמו כן, הדין ששוויו של הקרבן תלוי במצבו של המקריב מעיד עליו, שהוא נחשב כאילו תשלום של קנס. ולפי זה אין משמעות "אשם" כאן קרבן אשם, אלא חוב שיש לפרעו.

פסוק ז

ז. "**לא תגיע ידו**", ידו אינה משיגה, הרכוש שרוכשים ביד, נקרא כאן 'יד', בדרך חילוף שם.

"**די שה**", כלומר מה שדי ומספיק לקנות שה. די שרשו דיה, כמו חי מן חיה. דיה קרוב, כנראה לדגה: הרבה. לשם העצם די יש הוראת מלת יחס, בפרט אם קודמות לו אותיות השמוש ב, כ, מ. עוד בנוגע ל'די שה', וראה להלן על פסוק יא.

"**אשמו אשר חטא**", האשם אשר גרם לעצמו על ידי חטאו, כלומר שהתחייב בו על ידי חטאו. חטא עם יחסת את, כמו משלי כ ב ("חוטא נפשו").

פסוק ח

ח – י. על פסוקים אלו דרשו חכמים (תו"כ, פסחים נט. וזבחים צ.): "והקריב את אשר לחטאת ראשונה - זה בנה אב לכל חטאות שיהו קודמות לכל עולות הבאות עמהן". כאן היינו למדים את זאת מתוך האמור בפסוק י: "ואת השני יעשה עולה", אולם חכמים דרשו כי כאן ניתן הדין לכל החטאות, אף לחטאות בהמה, שהוקרבו יחד עם העולות, שהחטאת קודמת לעולה. וכן לגבי קרבן היולדת (יב ו), שעולתה כבש וחטאתה בן יונה בלבד. השוה את המשל המובא ברש"י.

"**ממול ערפו**". "מול" משמעו מצד פנים, לפני (השוה איוולד 217 l). "עורף" לפי חולין יט: "נגד הפנים", ולפי זה פירשו "מול עורף": "מול הרואה את העורף", מה שמונח לפני העורף, כלומר מה שנגד הצואר, מה שקוראים כרגיל "מפרקת".

"**ולא יבדיל**", בא ללמד, שרק סימן אחד נמלק (או הקנה, או הושט). ובתו"כ מוסיפים: "ואם הבדיל פסול" ולעיל מ"ושסע אותו בכנפיו" למדים, ש"אם הבדיל כשר". "ושסע" דלעיל מובנו: קריעה לגמרי, ולכן משמעות "ולא יבדיל": שאינו מחויב לקרוע לגמרי, אבל כאן היינו יודעים גם בלי המלים "ולא יבדיל, שלא צריך להבדיל, ועל כן יש לבאר את הדין "ולא יבדיל", שאסור להבדיל.

פסוק ט

דם חטאת העוף נזרק על קיר המזבח בעוף עצמו, ולא באצבע, שהרי לא כתוב "באצבעו", אלא "מדם החטאת", כלומר "מעצמה של החטאת". הזריקה נעשתה על קרן דרומית מערבית, כמו ההגשה של המנחה (לעיל ב ז), ולמטה מחוט הסיקרא, כדי שהדם שנזרק ירד אל היסוד. בשר חטאת עוף כולו נאכל לכהנים (משנת זבחים ו ד). את זאת אנו למדים מבמדבר יח ט (השוה ספרי, שם). ובשביל כך היו צריכים להביא עוד את התור השניה לעולה. העולה הזאת באה כנראה במקום האימורים.

פסוק יא

יא. "**תשיג**" קשור כרגיל ביחסת את, ולכן הסמיכות: "לשתי תורים" מלמדת אתנו הלכה. "לא תשיג ידו לשתי תורים" משמעו לכאורה, כי רכושו אינו מגיע לשווין של שתי תורים, אין לו רכוש כזה שנחוץ כדי להביא קרבן ששוויו מגיע לערך שתי תורים. כך גם לעיל לא נאמר "לא תגיע ידו שה" אלא "די שה", כלומר, כמה שהיה צריך להיות כדי להביא שה לקרבן. ולכן מעירים בתו"כ: "יש לו שה ואין לו צרכיו מנין שיביא קרבן עני ת"ל "די שה". למנחת חוטא אין שום הוספה, כמו שאין לחטאת בהמה לא מנחה ולא נכסים (השוה לעיל על ב א) אגב: השיריים ניתנים לאכילה גם בלולים בשמן. נתינת שמן פוסלת את הקרבן אפילו בדיעבד. ואילו נתן לבונה, כשר, משום שאפשר ללקוט (תו"כ מנחות נט:).

פסוק יג

יב – יג. מנחת חוטא טעונה הגשה ככל שאר המנחות (עיין לעיל על ב ז), ולכן "והביאה אל הכהן". כאן, בחטאת העני שבעניים, כתוב "על חטאתו", ואילו בשתים הקודמות (פסוקים ו, וי) כתוב "מחטאתו". לכאורה אין הבדל בין שני הלשונות ומשתמשים בהם זו במקום זו, אבל חז"ל דורשים מהם, כי החטאת יכולה להשתנות אפילו אחר הפרשתה, במקרה שמצב המקריב משתנה. ב"דלי דלות" תוכל לבוא רק הוספה אחת, לכן כתוב "על חטאתו", באחרים אפשר לגרוע, לכן "מחטאתו".

"**והיתה לכהן כמנחה**", מלמד, שהשיריים לכהן, כמו במנחה, כך שבמקרה שהמנחה נשרפה כליל, היינו אם המקריב בעצמו כהן ("מנחת כהן"), גם קרבן סולת זה נשרף כליל.

אברבנאל והרבה מן המפרשים האחרונים סוברים, כי דיני הקרבנות לעניים שלפנינו חלים לא רק על שלושת הסוגים שנזכרות בפסוקים א – ד, אלא גם על החטאת שנזכרה בפרק הקודם בקשר ל"נפש מעם הארץ", כלומר: העני יכול להביא בכל מקרה של חטא

קרבן זול. אולם מלבד מה שהמסורה מעידה נגד דעה זו (משנה כריתות י ב, וספרא כאן), יש עוד לטעון נגדה: א) אילו היה כך, היתה צריכה הפיסקא של "חטאת נפש מעם הארץ" לכלול גם את הקרבן שלפנינו: "ונפש כי תחטא מעם הארץ וגו' או כי ישמע קול אלה וגו'", ב) המלים בסוף הפיסקא שלפנינו: "אשר חטא מאחת מאלה", שהן מקבילות ל"והיה כי יאשם לאחת מאלה" בפסוק ה, מלמדות ברור ומפורש, שרק ב"אחת מאלה", באחד משלושת החטאים שנזכרו קודם לכן, רשאי הדל שבדלים להביא עשירית האיפה סולת לחטאת. ומי שלא יכול להביא בחטאים אחרים קרבן בהמה, לא הביא כל זמן שמצבו היה ירוד שום קרבן.

ומה שנוגע לכהן גדול, לבית דין והנשיא, סובר הרמב"ם, כי בית הדין לא נכלל בדין קרבן עולה ויורד, ואילו נשיא ומשיח מביאים במקרי החטאים שנזכרים בפסוקים א – ד אותם הקרבנות שמביא אדם מעם הארץ. בהוריות ח. יש מחלוקת בענין זה (השוה רמב"ם וראב"ד בהל' שגגות י ז).

פסוק טו

האשם

יד – טז. פרשת האשם פותחת ב"וידבר", וכך גם פרשת אשם גזלות (פסוק כ).

תמעל מעל". משמעות מעל, כפי שכבר באר אבן עזרא: מכסה (מכאן מעיל, הבגד העליון), ומכאן: מכסה את מעשהו, או עושה ברמיה ובבגידה. כך גם בגד - מכסה (מכאן בגד – המלבוש) וגם עושה בכיסוי ובבגידה. זאת היא, כנראה, כוונת ההערה בתו"כ: "אין מעילה אלא שנוי". ומאחר שבספרי במדבר פר' פב מביעים את זאת במלים: "אין מעילה אלא שיקור", אם כן הרי כאן, כמו בהרבה פסוקים אחרים, שנוי - שיקור, היותו רמאי ובוגד (כך מפרש גם מלבי"ם נגד רש"י ותוספות במס' מעילה יח.). ומהי המעילה, מלמד הפסוק הבא: "וחטאה בשגגה מקדשי ה'". לפני "מקדשי ה'" יש להוסיף במחשבה: דבר, משהו, כמו לעיל ד ב, הוא מעל במשהו מקדשי ה'. ומהו חטאו, נלמד מתוך מקרה דומה בויקרא כב יד. שם מדובר, כפי שאפשר לראות מתוך המשך הענינים, על תרומה, וההדיוט שאוכל את התרומה, חייב לשלם את הקרן ואת החומש, כמו כאן בהקדש. מתוך דמיון הביטויים "חטא-חטא" אנחנו למדים, כי המקרה כאן דומה למקרה שם. ומצד אחר "תמעול מעל" משמש ריבוי, המלמד כי ה"מעל" שכאן אינו מתכוון לאכילת קדשים בלבד, אלא גם על שאר מעילות. ולהלכה שנו חכמינו (מעילה יח.), "כל דבר שיש בו פגם, לא מעל עד שיפגום ושאין בו פגם כיון שנהנה מעל". כלומר: בכל מקום

שהתשמיש כשהוא לעצמו מעילה, ההנאה נחשבת מעילה, ואילו במקום שהשימוש הרגיל גורם לפגם, שם רק שימוש שגורם פגם נקרא בשם מעילה.

"**בשגגה**", רק מעילה בשגגה מתכפרת בקרבן אשם. מעילה במזיד נענשת לפי רבי במיתה בידי שמים, ולפי חכמים אחרים באזהרה (השוה סנהדרין פד. ועוד כמה מקומות).

"**מקדשי ה'**", לא בצדק הכניסו המבארים הנוצרים את כל הקדשים לתוך חוק זה. קייל אומר כי "קדשי ה'" "הם מתנות הבכורים והמעשרות וכיוצא בהן שחובה היתה להביאם לה' ואשר ניתנו מה' לכהנים כהכנסתם". אך אנחנו ראינו כבר, כי "קדשי ה'" כוללים מושג הרבה יותר מצומצם. וכך "תרומה", שגם היא שייכת למתנות הכהנים, אינה נכללת ב"קדשי ה'", מכיון שזה שאכל תרומה, חייב לפי הדין דלעיל רק תשלום הקרן והחומש אבל לא התחייב להביא קרבן אשם. אלא "קדשי ה'" הוא שם לציין אותם הדברים הקדושים ששייכים לה' ולא לכהנים, כמו: א) קדשי מזבח, היינו חפצים ששייכים למזבח. עם אלה יש למנות: פרים הנשרפים, שעירים הנשרפים, עולה, אמורי קדשי קדשים ואמורי קדשים קלים לאחר זריקת דמים, ובשר קדשי קדשים לפני זריקה. רק אותם קדשי מזבח יש להוציא, שעדיין לא הוקדשו לה', כמו נתחי קדשים קלים קודם שנזרק דמם, או אלה שכבר ניתנו לכהנים, כמו החטאות והאשמות אחרי זריקת הדם. ב) קדשי בדק הבית, דברים שערכם מיועד לצרכי הבית. אלה מעילה מוציאתם לחולין, מה שאין כן בקדשי מזבח.

המ"ם לפני "קדשי ה'" באה למעט דם, ואילו חלב נכלל בדיני מעילה.

"**והביא את אשמו**". אין משמעות "אשמו" קרבן אשם שלו (כי אילו היה כך, היתה המלה "לאשם" בסוף הפסוק מיותרת), אלא חובו שהוא חייב לה', כמו בפסוקים ו וז. לעיל (פסוק ו) משלם החוטא את חובו בחטאת, וכאן חייב הוא לשלם באשם.

"**איל**", משורש אול, חזק, מכאן איל, כוח (תהלים פח ה) ו"אילי הארץ", כלומר אדירי הארץ (מלכים-ב כד, טו). ואף אם לפי בבא קמא סה: "איל בן יומו קרוי איל", מכל מקום מבדיל חוק הקרבנות בין כבש לאיל, כפי שיוצא מחוק הנסכים, במדבר טו. לפי מסורת חכמינו מציין השם איל כבש בן שנה ושלושים יום ומעלה, ואילו כבש הוא בן שנה אחת ולא יותר. תוך שלושים יום אחרי מלאות לו שנה נקרא הכבש "פלגס" (השוה מבוא לקרבנות: תוכנה של תורת הקרבנות).

המלה "ערכו" משמשת בתורה תמיד במקום ערך במשמעות שווי מחיר. אבן גנאח, רש"י, רשב"ם, ועוד מן המפרשים הראשונים חושבים לכן את הכ"ף בסוף המלה לאות

נוספת, ואילו ראב"ע ורוב המפרשים האחרונים רואים בה כנוי גוף הנוכח, שמכוון למשה או לכהן או לעדה כולה. אך אם משווים את כל המקומות, שבהם נמצאת תיבה זו בויקרא פרק כז, יקשה להסכים לביאור "ערכך" - ההערכה שלך. ובאמת, אף באחד מבין התרגומים הישנים אין המלה מתורגמת כאילו היא באה בכינוי גוף הנוכח (השוה גם ויזל לכז ב). לפי דעתי בא ערכְּךָ במקום ערכֶּךָ. הקמץ שינה את מקומו, ו"ערכך" היא מלה של הדגשה מן ערך, כמו רענן, שאנן, אמלל, מריר, סגריר (על צורות כאלו של הדגשה יתרה ראה איוולד 120 a). "ערך" בלי תוספת ההדגשה משמעו דברים שערוכים בסדר נכון, שורה, ואילו "ערכך" מציין הצגת דברים זה לעומת זה כדי לקבוע על ידי כך את מחירו של האחד ביחס אל השני (ההפעיל 'הערידָ', הוא הדגשת בנין הקל מן ערך, השוה עשר והעשיר).

במלים "כסף שקלים" מתכוונים לקבוע את ערך איל האשם בשני שקלים, ואילו ערך החטאת לא נקבע בדיוק. השקלים האלה נערכו לפי שקל הקודש, שבו היו עשרים גרה. לא נכונה הסברה, שרוצה לקבוע את מחיר איל האשם לפי מידת החטא (כך סבורים קייל, ריהם במאמרו בכה"ע Studienu. Kr. מ-1854 עמוד 199): כי "בערכך וגו'" משמעו בערך כסף שקלים, לפי ערך שקלי כסף. כך נקבע בפרק כז לכל נפש ערך קבוע וזה נקרא "ערכך". לפי תו"כ ולפי בכורות מט: היה "שקל הקודש" שוה לסלע צורי (טטרדרכמה). לפי השקלים מתקופת המכבים, שמשקלם 256-270 גראן פאריזאי, קבעו רוב החוקרים האחרונים את ערך השקל ב – 274 גראן פאריזאי ואת מחירו ב – 2,60 מרק. לפי חשבונו של הגאון מווילנה השקל שווה בערך 23 גרושים של כסף (ראה ביאור הגר"א יו"ד שה ד), כך גם לפי חשבונו של תיניוס לס' מלכים-א ו, לה (השוה גם תשובות "חות יאיר" סי' א, הרצפלד בשנתון Jahrbuchf. d. Geschichted. Juden חלק ג, הילדסהיימר ב"דין וחשבון של ישיבת אייזנשטדט" שנה 1868).

פסוק טז

"**ואת אשר חטא וגו'**", את שהפחית מן הקודש על ידי מעשה המעילה שלו ("מן" הוא סמיכות החלק, "את אשר מן הקדש" – דבר אחד הוא), עליו לשלם.

"**ואת חמישיתו יוסף עליו**", החמישית היא לפי דעת ר' יוחנן (בבא מציעא נד.) 'חומש מלגיו', כלומר: החלק החמישי של הערך שגרע מן הקודש (או של ההנאה מן הקודש). אם מעל בערך של 20 שקלים, היה עליו לשלם בנוסף על העשרים, גם עשרים חמישיות, היינו 4 שקלים, בסך הכל 24 שקלים. אבל ר' יאשיה סובר, שצריך לשלם "חומש מלבר", כלומר חמישית התשלום כולו צריכה להיות הוספה, כך שאם מעל לפי ערך 20 שקלים,

היה עליו להחזיר 25 שקלים (רבע מלגיו). ר' יונתן סובר, כי הכינוי (כלומר: הוא"ו) של "חמשיתו" מוסב אל "את אשר חטא", ואילו ר' יאשיה מקשר אותו אל "ישלם". דעה זו נתקבלה בספרא כדעה כללית והרמב"ם פסק כן להלכה.
"**איל האשם**" נקרא הקרבן, בדומה ל"פר החטאת". עליו קודם לשלם מה שמעל, ואחר כך יכול הכהן לכפר עליו באיל האשם (השוה תו"כ).

פסוק יז

יז – יט. "**ואם נפש כי תחטא וגו'**". הכתוב "ועשתה אחת מכל מצות וגו'" מכוון אל פרק ד פסוק כז ומלמד כי כאן, כמו גם לעיל, כוללת הפיסקה "מצות ה' אשר לא תעשינה", עבירות שזדונן בכרת. אולם מה ההבדל בין המקרה כאן, שהחוטא מביא אשם, ובין המקרה שלעיל, שהחוטא מביא חטאת? העובדה שלעיל כתוב "בשגגה", מה שחסר כאן, אינה יכולה לבסס את ההבדל, מכיון שגם כאן בפסוק יח כתוב "על שגגתו אשר שגג", שממנו יוצא שמדובר על שוגג. לפיכך אין ההבדל אלא בזה, שבמקרה דלעיל נודע לו חטאו, "הודע אליו חטאתו". (ד כח) או "והוא ידע ואשם" (ה: ג, ד), ואילו כאן הכתוב מדבר על נפש שלא נודע לה אשמה: "ולא ידע ואשם". ולכן קשה מאוד להבין, איך תוכל התורה לומר: "ועשתה אחת מכל מצות ה' אשר לא תעשינה", מאחר שהדבר גופו עודנו מוטל בספק?
על השאלה הזאת משיב ר' שמעון, שכאן מדובר על מקרה, שהחוטא אינו יודע איזה חטא היה. למשל, היו לפניו חלב ונותר ואכל אחד מהם ואינו יודע איזה מהם אכל. או שבת ויום הכפורים חלו זה אחר זה ועשה באחד מהם מלאכה ואינו יודע באיזה משני הימים. ר' יהודה אומר, כי במקרים כאלה, לפי דעת ר' אליעזר, יש להביא חטאת ולפי דעת ר' יהושע אין להביא קרבן כלל. וכאן מדובר לפי דעת ר"י על מקרה שעושה מעשה ומסופק אם הוא עבר עבירה בכלל, למשל, הוא מפקפק אם אכל חלב או שומן או אם עשה מלאכה בשבת או בחול. מה שנאמר על מקרים כאלה "ועשתה אחת מכל מצות ה' אשר לא תעשינה", מפרש, כנראה, ר' יהודה בכך, כי גם מעשה אשר מסופקים בו אם הוא מותר או אסור, נחשב לאסור מן התורה עפ"י ה'. לכן, מי שאכל דבר שאפשר שהוא חלב, עשה מעשה שחלה עליו ההגדרה "מצות ה' אשר לא תעשינה". לפי התלמוד מודה ר' שמעון, כי במקרה דלעיל יש להביא אשם, אלא שהפסוק דיבר בעיקר על אופיו של החטא ולפי זה ביטא את הדין (השוה כריתות יט. ואילך, שם יש עוד פלוגתא בין האמוראים (רב ורב אסי), אם חיוב אשם זה בא רק אם הספק הוא בחתיכה אחת משתי

חתיכות או גם בחתיכה אחת). אשם זה נקרא בפי חז"ל "אשם תלוי", משום שמכפר רק באופן זמני ("תולה") עד שיוודע לו החטא ואז צריך להביא חטאת (רמב"ם שגגות ח א). ביאור זה של המשנה ותו"כ הוא היחידי שאינו נכנס לפשט דחוק. לפיו משמש חוק זה של האשם השלמה לחוק החטאת. מכיון שכל חוטא הוא גם אשם – כפי שנוכחנו לעיל – ורק בחטאת ישלם את חובו, בא כאן הדין, שבמקרים שהתנאי המוקדם שבו תלויה הבאת החטאת, היינו "הודע אליו", איננו קיים, אבל יש ברצון החוטא לשלם את חובו לה', יש לו להביא אשם. ואם נצרף לזה את דעתו של ר' אליעזר, שלפיה יכול כל אחד להביא יום יום אשם תלוי בנדבה, "מתנדב אדם אשם תלוי בכל יום" (כריתות כה.), אפשר לחשוב כי אשם תלוי שימש לחסידים, שלא היו בטוחים שהם נקיים לגמרי לפני ה', חוץ ממחרתו של יום הכפורים, אשם תלוי. קרבן זה נקרא "אשם חסידים" (השוה כריתות, שם). הדעה הזאת נתקבלה להלכה בטור אורח חיים סימן א, וביורה דעה סימן ה, בניגוד להרמב"ם הל' מעשה קרבנות יד ח, והל' שחיטה ב יח.

לעומת זאת חיוו כל המבארים שאינם הולכים בעקבות חז"ל כל אחד דעה שונה משל חבריו. כך למשל, סובר איוולד (עמוד Alterth 65), כי האשם הנזכר הובא על חטא, שנודע בראשונה רק לו לבדו, בלי שהיה צורך שאחרים ידרשו ממנו כפרה זו. לדעתו יש לקרוא "והוא ידע" במקום "ולא ידע", והפשט הוא לפי זה, נודע לו מעצמו, בניגוד ל"או הודע אליו", כלומר נודע לו ע"י אחרים. נגד סברה זו יש להשיב: א) התיקון "והוא ידע" במקום "ולא ידע, מעיד על עצמו שהוא תיקון שרירותי ואסור, כי הלא גם בפסוק יח כתוב "והוא לא ידע": ב) "או הודע אליו" אין בכלל פירושו שאחרים הודיעו לו אלא, להפך, נודע לו מעצמו, כמו שכתוב בתו"כ: "ולא שיודיעוהו אחרים" (ראה לעיל על ד כג). ג) לפי זה היה נחוץ לכלול את הקרבנות על שלושת המקרים שבפרק ה א – בקרבנות האשמות, כי גם שם נאמר "והוא ידע" (כפי שבאמת דורש איוולד), וזה, כפי שבררנו, טעות גמורה. פירושים אחרים, כגון זה של קורץ ("הקרבנות שבתורה"), שמוסיף למלים "ולא ידע" את המלה "המצוה" וסובר כי את קרבן האשם יש להביא על חטא שעשה מתוך אי ידיעתו את המצוות, או זה של ווינר שאינו נוגע במלים "ולא ידע" ומודה שהיא מכוונת לאי ידיעה בשעת מעשה החטא, אבל מוסיף שאחר כך הודה בחטאו ושזה נודע לו – כל אלו, מכניסים בלי ספק לתוך הפסוקים דברים שאינם כלולים בהם.

מרקס טוען במאמרו שנזכר לעיל (במבוא לקרבנות: 'אחידותה ושלמותה של תורת הקרבנות'), שתוכן ה יז מזדהה בדיוק עם ד כז (השוה גם פאטר, ביאור לחומש ח"ב, 170, וח"ג, 451). אך הדעה הזאת יסודה בטעות, כאילו "ולא ידע" מקביל אל "בשגגה".

אבל נגד זהותם של שני הלשונות האלה מוכיח הכתוב ה יח, שבו נאמר: "שגגתו אשר שגג והוא לא ידע", אשר לפי מרקס אין כאן אלא כפל. ועוד. לפי זה היה לשון "והוא ידע" בפרק ה ג ושם ד מכוון לניגוד של "ולא ידע" שבפרק ה יז, כלומר שהחטא נעשה במזיד, מה שהיה סותר לתנאי הקודם "ונעלם ממנו". אם נשים לב לכך, כי את כל החטאות הביאו רק במקרים כשנודע לעושה מעשה חטאו (פרק ד פסוקים יד, כג, כח, פרק ה פסוקים ג, ד) אז יוברר לנו, כי "ולא ידע" (ה יז) מהווה ניגוד אל "או הודע אליו" (ד כח), מה שמתאים למסורת היהודית.

פסוק יח

"**בערכך לאשם**". אחרי "בערכך" יש להשלים "כסף שקלים", כמו לעיל. "והוא לא ידע" בא ללמד, כי כוחו של האשם לכפר הוא יפה רק כל אימת שלא נודע לו חטאו, אך משנודע לו שעבר על איסור שזדונו בכרת, הריהו מחויב להביא חטאת.

פסוק יט

הפסוק הבא "אשם הוא וגו'" משמש לתורת כהנים מקום להסיק ממנו כמה הלכות. לפי הפשט הפשוט מודגש כאן כי באשם זה נפרע החוב לה'. "אשם" משמעו שמם, חרב, כמו "ויאשמו מזבחותיכם" (יחזקאל ו ו), ובמובן מצומצם יותר: "תאשם שמרון" (הושע יד א), ומכאן גם תשלום הקנס, כפי שכתוב אחרי כן בפסוק כד: "ביום אשמתו" - ביום תשלום חובו, וכך גם כאן: "אשם אשם לה" - הוא שלם את חובו לה'.
הפסוק הזה בסוף אותו הקרבן, אשר לפי שעה בא במקום חטאת, מבהיר לנו במלים מדויקות את ההבדל בין קרבן האשם לקרבן החטאת. כל חוטא חוטא בשני פנים. חוטא, ראשית לעצמו, לנפשו הוא, שנפגעה בטהרתה על ידי החטא ומורחקת מקרבת אלהים שבו מקורה ושלהיות קרובה אליו הוא יעודה. וזה אמור בעיקר בחטאים שזדונם מרחיק את האדם מן האושר שלעתיד לבוא, שפוסלים את הנפש מלהתקרב אל ה', וגורמים לה עונש כרת. חוטאים מסוג זה מחויבים להביא קרבן, שמטרתו בעיקר "לחטאת", כלומר לטיהור. חטאות הובאו בכלל על ידי טמאים, כמו היולדת, המצורע, הזב והזבה, והרי פרה אדומה (במדבר יט), שתפקידה היה לטהר טמאי מתים, קרויה "חטאת" (במדבר יט ט). על הצפורים ששימשו לטהר בית שנראה בו נגע, נאמר (בויקרא יד מט) כי הובאו "לחטא את הבית". לפי זה משמשת כל "חטאת" למעשה טיהור. והחיטוי הוא לא רק טיהור הנפש אלא גם טיהור המזבח או המקדש. כל חוטא מטמא את המקדש שבו שוכן ה' בתוך בני ישראל, את זאת מביעים חז"ל בלשון: "גורם לשכינה שתסתלק מישראל", וגם התורה עצמה אומרת את זאת בפירוש, שנאמר בויקרא כ ג: "והכרתי אתו

מקרב עמו כי מזרעו נתן למלך למען טמא את מקדשי". כאן נאמר על מעשה שענשו כרת שהוא מטמא את המקדש. וכך נאמר גם בחטאת יום הכפורים: "וכפר על הקדש מטמאות בני ישראל ומפשעיהם לכל חטאתם וכן יעשה לאהל מועד השוכן אתם בתוך טמאותם" (ויקרא טז טז). וכך נאמר שם על המזבח (פסוק יט): "והזה עליו מן הדם באצבעו שבע פעמים וטהרו וקדשו מטמאת בני ישראל", פסוקים אלו מלמדים אותנו, שהחטאים מטמאים את המקדש ואת המזבח, ומרחיקים מהם בבחינה מסוימת את השכינה, ושזריקות הדם מטהרות אותם ומחזירות את השכינה. מתנות הדם בקרבן החטאת, צויינו כמטהרות את המזבח גם בפר המילואים שהובא בחינוך המזבח (ויקרא ח טו): "ויתן על קרנות המזבח סביב באצבעו ויחטא את המזבח". את הדם של קרבנות הכהן הגדול והעדה כולה היו צריכים להביא לתוך המקדש משום שעל ידי חטאיהם של אלה נטמא גם הקודש, ואילו שגגתו של יחיד לא דרשה אלא חיטוי המזבח. חוץ מזה יוצא, כי יעודן של מתנות הדם היה להשיב לחוטא את קרבת אלהים על ידי טיהור של נפשו וגם של המזבח שנטמא על ידו.

אך מלבד החטא כלפי נפשו, חטא העבריין גם נגד ה' ומתחייב חוץ מענשו השלילי, והרחקתו ממחיצת השכינה, עוד עונש במובן חיובי, הוא נהיה לְאָשֵׁם לפני ה', ונושא עון. גם החובה הזאת תיפרע על ידי החטאת. תשלום זה נעשה על ידי הקטרת אימורים ואכילת כהנים. בהקטרת החלבים נרמז "אשה ריח ניחח לה'", היינו מסירת הכוחות לאלהים, כעין תשלום עבור הכוח שמנעו מה'. בענין אכילת בשר החטאת על ידי הכהנים נאמר בהדיא: "ואתה נתן לכם לשאת את עון העדה וגו' לפני ה'" (ויקרא י יז), וגם חז"ל אמרו: "כהנים אוכלים ובעלים מתכפרים" (יבמות צ.). המקריב היה עמוס עוון ("נושא עונו"), ומתוך שהכהנים אכלו את חטאתו נשאו מעליו את חטאו ("נושאים את העון"). הם שאפו להיות למופת לעם ולהיטיבו, כדי שעל ידי זה ייפרע חוב ויסולק. בזה היו ל"נושאי עון" במובנו של הפסוק "נושא עון ועובר על פשע" (מיכה ז יח). אולם "וכל חטאת אשר יובא מדמה אל אהל מועד וגו' לא תאכל באש תשרף" (ו כג), אם חדר החטא אל תוך המקדש שזקוק לכפרה, אין בכוחם של הכהנים לעצור בעד הרעה על ידי דוגמתם, ואולי גם להם עצמם חלק בחטא, לכך צריך להוציא אותו מחוץ למחנה ולשרפו שם.

אולם קרבן חטאת אפשר להביא רק אם עבר בוודאות על עבירה שכפרתה דורשת חטאת וודאית, רק במקרים כאלה הרשתה וציותה התורה להפעיל את החיטוי, היינו מתנות דם חטאת, ואילו במקרים אחרים היה זה חילול המזבח, "הבאת חולין לעזרה". במקרים

שאי אפשר להביא חטאת, נדרש להביא אשם כדי לסלק את האשם כלפי ה'. לפי זה ברור, כי על ידי חטאים שכפרתם דורשת חטאת, מקפחים אמנם גם את זכותו של המקום, אך חטאה של נפש אדם כלפי עצמה גוברת, ועל כן הקרבן הוא בראש וראשונה חטאת, ואגב אורחא הוא גם אשם, היינו תשלום חוב לה'.

אבל יש חטאים אחרים שהם במידה גדולה יותר עבירות כלפי ה' וקיפוח זכויותיו מאשר חטא כלפי עצמו. במקרים אלה צריך הקרבן לשמש בעיקר תשלום האשם לה', ורק אגב אורחא גם כפרה לנפש, כפי שהעולה באה לכפר על עבירות אחרות (ראה לעיל על א ה). לכן נדרש תמיד אשם במקרים כאלה, שבהם זכויות ה' מקופחות במישרין ע"י מעילה, או בעקיפין, על ידי עבירות שבין אדם לחברו, חוץ ממקרה אחד של אשם תלוי, שמביאים אותו בתורת נדבה במקום חטאת.

באופן הבהיר ביותר מתחוור לנו ענין זה מתוך פרשת ההשלמה לדין אשם גזלות, בס' במדבר ה, ה – ח. שם נאמר, כי אם אדם מועל בחברו, "והשיג את אשמו בראשו", הוא ישיב את חובו לפי הקרן שלו "ונתן לאשר אשם לו", ויחזיר לזה שמעל בו. "ואם אין לאיש גואל להשיב האשם אליו, האשם המושב לה' לכהן", שייך החוב המוחזר לה', אשר נתן אותו לכהן: "מלבד איל הכפורים", את החוב הזה ישלם, מלבד איל הכפורים, אשר גם הוא חוב המוחזר לה'. כאן אנחנו רואים להדיא, שאין כוונת "אשם" אלא תשלום חוב בשביל זכויות מקופחות. ובזה ניתן הסבר על כוונת אשם מעילות (ויקרא ה, יד – טז). אשם גזילות (ה, כ – כו), אשם שפחה חרופה (יט, כ – כב). ערך הקיפוח הגלוי הזה צריך להיות שני שקלים. הנזיר הפיר את נדרו לה' והתחייב לתשלום חובו. הוא חייב לקיים מחדש את נדרו וחוץ מזה להביא קרבן אשם (במדבר ו יב). המצורע חטא לחברו (לשון הרע), לפי ביאור חכמינו, ולכן עליו להביא קרבן אשם (ויקרא יד יב). אך בשני המקרים האחרונים, שבהם מעילתם אינה גלויה, לא דרוש שערכה יהיה שני שקלים. אולם, אשם תלוי שבא במקום חטאת, נוהגות בו החומרות של האשם וערכו צריך להיות שני שקלים. החטאים, שדין עולה ויורד נוהג בהם, הם, קודם כל, שבועת שקר, שבועת עדות ושבועת ביטוי (ה: א, ד). הן מקבילות לשבועות הפקדון (ה כא ואילך). באלה העיקר הוא קיפוח הזכות, ומשום כך קרבנם אשם, בקודמים עיקר החטא הוא בגידת הנפש בה' ע"י חילול השם, שדורשת כפרה. אותו היחס יש בין מעילה (ה טו) ובין טומאת מקדש וקדשיו שדורשת כפרה. בשלושת מקרים אלה החטא הוא קצת קל יותר, אין ענשו כרת (בדבר טומאת מקדש השוה רמב"ן לפרק ה ז), לכן גם החטאת שמביאים קלה יותר.

על ההבדל בין חטאת לאשם השוה הנגסטנברג, Bietr. עמוד 214 ואילך, ווינר Realwörterb. ערך Schuldopfer (שם נזכרו 12 דעות שונות), ריהם בכה"ע Studienu Krit. מ-1854, ומחברים אחרים שנזכרו על ידי קייל ודילמאן. יוספוס בספרו קדמוניות חלק שלישי ט יג, אומר: "מי שחטא מתוך אי ידיעה, הביא כבש ועז נקבה שהם בגיל שוה וכו'. אך מי שחטא ונודע לו חטאו ואין איש יכול להוכיח על פניו חטאת, מביא איל לקרבן". מתוך דברים אלה אפשר היה להסיק, כי ההבדל בין החטאת ובין האשם הוא בזה, כי הראשון הובא על חטאים בלא יודעים, ואילו האחרונים הובאו על חטאים שביודעים. את פרשת הקרבנות קיצר יוספוס מאד בספרו. הוא בעצמו מרמז כי בדעתו להאריך על הנושא הזה בספר מיוחד. לפי זה, נראה, כי יוספוס שם לנגד עיניו רק אשם גזילות (ויקרא ה, כ – כו ובמדבר ה, ה-י). בענין אשם תלוי ואשם מעילות אי אפשר היה לו להגיד שהובאו על חטאים שנודעו, שהרי בזה האחרון נאמר "בשגגה" (ה טו), ובראשון כתוב בהדיא "על שגגתו אשר שגג" (ה יח). וכמו שיוספוס מדבר רק על אשם גזילות, כך מוצאים אנחנו שפילון (Devict M. 247) גם הוא מדבר על שני מקרים. בראשונה הוא מדבר על המקרה שבפרק ה, יד – טז, ואחר כך על זה שבפרק ה, כ – כו: ἐάν τις ψεύσηται περὶ κοινωνίας ἢ περὶ παρακαταθήκης ἢἁρπαγῆςκ.τ.λ.

פסוק כא

כ – כב. האשמות הקודמים באו עקב חטאים שעל ידם קופחה זכותו של ה' במישרין, וכאן מדובר על פגיעה בזכויות אדם אחר, שעל ידה נפגעה בעקיפין גם זכותו של ה'. לכן פותחת הפרשה הזאת שוב במלה "וידבר". החטא כלפי עמיתו נקרא "מעל בה'", לא מפני שנשבע לשקר (כי הרי שבועת עדות, ה א, ושבועות בטוי, ה ד, אינן מכונות מעל בה'), אלא משום שמעילה בין אדם חברו, נחשבת גם היא כמעילה בה', שנתן לכל אחד את קנינו ואינו רוצה בקיפוחו.

"**וכחש בעמיתו**". כחש ל... משמעו: שיקר או החניף למישהו. כחש ב... פירושו: כיחש למישהו או כפר למישהו. וכך הפשט כאן. "בעמיתו". "עמית". משורש עמה, היה יחד עם, משמעו: התחברות, ומכאן בדרך המופשט במקום המוחש: רֵעַ. ולפי זה במס' בבא מציעא נח: "עם שאתך בתורה ובמצוות".

"**בפקדון וגו'**", נזכרים כאן כמה ענינים של מכחשים או כופרים בשבועה. הראשון: פקדון, שניתן לו לשמירה. אחר כך: תשומת יד, כלומר: דבר ששם לתוך יד חברו בתורת מלוה או לעסק משותף (כך לפי רש"י נגד ראב"ע, שלפיו מכוון הפוסק רק לשותפות). השם "תשומת יד" מציין לדעת ויזל העברת חפץ לרשותו של חברו שיכול לעשות בו

כרצונו, בניגוד לפקדון שהמקבל מחויב לשמור עליו. החוק מצווה לפי זה, כי לא רק מי שמכחש פקדון כי אם גם מי שכופר במלוה וכיוצא בו מחויב להביא אשם. ולא רק שנים אלה אלא גם "בגזל", מי שמכחש בגזל, התחייב באשם, אף על פי שעל הגזל לא היה עליו אלא להשיב את הגזילה ואפשר היה להניח כי הוא יכפור או יישבע לשקר. "או עשק". זה מכוון לדברים שעוד לא הגיעו לרשות החבר. "או מצא אבדה", או שמצא דבר שאבד לאחר, כאן לא נודע לתובע בוודאות המעילה של חברו, וההכחשה אינה נראית כל כך זדונית. ויזל מעיר: עד המלה "או עשק" נקשרים הדברים שמכחשים בהם באות ב', מפני שהדברים שמכחשים בהם היו פעם ברשות המכחש, אבל במקרה של עושק אי אפשר לומר "כחש בעושק" (כי הכחשת הדבר העשוק היא היא העושק: אולם השוה בבא מציעא מח. וגם ויזל לפסוק כד). לכן חוזר הכתוב אחרי דין עושק בפסוק הבא – "או מצא אבדה" – על הנשוא "וכחש" בצירוף למלה "בה".

פסוק כב

"**ונשבע על שקר**". אין פירושו הישבע שבועת שקר, זה מובע בפסוק כד בלשון "ישבע עליו לשקר". אלא כאן הכוונה שנשבע כדי לאשר אמירת שקר, השוה פסוק כד. זה בא גם ללמדנו, כי לא רק במקרים שנזכרו כאן יש להביא קרבן אשם, אלא גם כל פעם שאדם נשבע כדי לחזק דברי שקר ולרכוש ע"י כך דבר לא לו.

"**על אחת מכל**" בא, כנראה, ללמדנו, שהוא אשם אפילו אם מעל אחת מן המעילות שנזכרו.

"**אשר**" קשורה אל "בהנה" שעל-ידה. – "יעשה לאדם לחטא", זאת אומרת הוא חוטא בעשותו. בס' במדבר ה ו מכונות גם חטאות אלה "חטאת האדם". הפסוק שלפנינו מוכיח כי התרגום "חטאים נגד בני אדם" שמתרגמים שם (מנדלסון, לותר, רוזנמילר, ועוד), הוא מוטעה, וצריך לתרגם במובן: "חטאי בני אדם". הכינוי הזה מציין את החטאים שנזכרו כאן כחטאים שרגילים בבני אדם. וזהו גם מובן הלשון "לכל אשר יבטא האדם בשבועה" בפרק ה ד.

פסוק כג

כג. "**והיה כי וגו'**" כולל את כל המקרים במשפט אחד, כמו לעיל בפסוק ה: "והיה כי יאשם". החטאים כאן נעשו בזדון גמור או "בשגגת קרבן", כלומר, לא ידע כי על החטא הזה יתחייב קרבן, אבל בשאר הוא מזיד. תמוה הדבר, כי בכל פעם שהכתוב מדבר כאן על הישבון, הוא מזכיר את הדבר שמעלו בו פעמיים, פעם בשם עצם "הגזלה", "העושק" וגו' ואחר כך במשפט חוזר "אשר גזל". בתו"כ מעירים בקשר לזה: "הגזלה" פירושו כל

דבר גזול, אף אם לא הוא בעצמו גזל, אלא שנגזל על ידי אביו ונפל בחלקו דרך ירושה: ואילו "אשר גזל" מציין רק דברים שהוא בעצמו גזל. לפי זה שני הלשונות "הגזלה" ו"אשר גזל" סותרים זה את זה, ולכן נפסק להלכה, שאת הגזילה עצמה צריך בכל אופן להשיב, גם אם לא הוא הוא בעצמו גזל אלא אביו, אבל את החומש ואת האשם עליו לשלם רק אם הוא בעצמו גזל. והוא הדין בעושק. "אשר הפקד אתו" בא ללמד "כל זמן שעמו ישיבנו אין עמו משיב דמיו". אף על גב שהפקדון אינו עמו והוא משלם אותו, הוא חייב בחומש ואשם, משום "אשר הפקד אתו" פעם. "האבדה אשר מצא" בא מצד אחד ללמדנו, שאת הדבר שמעל בו עליו להשיב, אף אם המעילה נעשתה ע"י אביו, ולא הוא ולא אביו נשבעו עליו לשקר, ומצד אחר, כי בגלל המעילה שנעשתה ע"י אביו, אין להשיב לא את הקרן ולא את החומש ואף לא להביא אשם, אפילו אם שניהם נשבעו לשקר. אבל מתאים יותר לפשט הפשוט מה שנאמר בבבא קמא סז.: "אם כעין שגזל יחזיר ואם לאו דמים בעלמא וכו'", אם הדבר שנגזל נמצא עוד באותו מצב כמו בשעת הגזילה (בלי שינויים), מחויב הוא להחזיר אותו כך, ואם לאו (אם שינה אותו), הרי דיו שיחזיר לו את ערכו בכסף.

פסוק כד

כד – כו. "**או מכל אשר ישבע וגו'**". לפני "מכל" יש להוסיף במחשבה "אחת". הכתוב בא לרבות את כל המקרים שבהם לוקחים רכוש זר ע"י שבועת שקר, ובפרט "תשומת יד" שנזכר בראשו של המקרא אבל חסר כאן בסופו. ויזל מעיר בצדק, כי "תשומת יד" נשמטה כאן, משום שאין המקבל מחויב להשיב את המלוה לפני הקרבת האשם, שהרי נמסר לו מעיקרא להשתמש בו כרצונו. על כן מספיק, שיודה את אשמו ויבטיח להם לאחר זמן את חובו. אולם, בכל מהקרים האחרים הנזכרים לעיל חייבים להשיב את הדבר הנגזל לפני הבאת קרבן האשם.

"**ושלם אתו**". "אתו" מלמד שאין עליו לשלם לא כפל ולא ארבעה וחמשה (שמות כא לז). קנובל מעיר, שהכתוב מתכוון כאן לעבירות שעוברים עליהן מתוך חולשה ידועה, ולאו דווקא מתוך מחשבות זדוניות, כי אם לא כן, לא היה הדין מסתפק באשם ותשלום הקרן עם החומש, אלא היה מחייב תשלומי ארבעה וחמשה. אבל הרי זה ביאור בדוי מלב שאין לו שום שורש בחוק. תשלום ארבעה וחמשה נוהג רק בגניבת שור או שה ששחטו או מכרו. וגם כפל נדרש רק בגניבה והכחשה (שמות כב ח), ואפילו שם פטור הוא מתשלום קנס אם הוא הודה מאליו, כמו במקרה שלפנינו.

"**בראשו**" משמעו לפי סכומו. ראש, גם הראשון, העליון, מציין כאן כמו המלה Summa ברומית: סכום, כך גם "תשא את ראש" (שמות ל יב, ועוד במקומות שונים). יש מפרשים "בראשו": לפי ערך הקרן שלו.

"**וחמישיתיו**" הוא שם-העצם חמישית, בלשון רבים: "חמישיות", והיה צריך לומר כאן "חמישיותיו", אולם יש הרבה שמות-עצם שבסופם 'ית' או –'ות' שלשון רבים שלהם 'ים'. (השוה איוולד 186 e). צורת הרבים לא באה כאן מפני שהמלה מוסב אל כל המקרים שנזכרו לעיל, כפי שסוברים ויזל, קייל, וקנובל, כי אלמלי כן, היה צריך לכתוב "חמישיתיהם". ועוד פחות אפשר להסכים לראב"ע, שבגלל מעילה במזיד צריך לשלם שתי חמישיות, כי בס' במדבר ה ז נכתב רק "וחמישיתו". לדעתו קיים הבדל בין המקרה שלפנינו ובין המקרה שבס' במדבר ה ה, והוא שכאן נודע המקרה על ידי הודעת עדים, ואילו שם מדובר במקרה שהוא בעצמו הודה בו. אבל לא ניתן להוכיח הבדל זה מן הכתובים. ולכן, אם תיבת "חמשיתיו" לשון רבים היא, זקוקים אנו לפירושם של חז"ל: "רבתה התורה חמישיות הרבה בקרן אחת". אפשר לבוא על ידי קרן אחת לידי חיוב חמישיות רבות, היינו אם כיחשו בחומש ונשבעו על זה לשקר וכן הלאה. אולם גם התרגומים וגם מתרגמים אחרים מן הראשונים מתרגמים את המלה בלשון יחיד, ואפשר להוסיף את הסופית 'יו' אל שם-עצם נקבה, בלשון יחיד שסופו – 'ות' או 'ית' (השוה איוולד 359 b) ואפשר שחז"ל תמכו את דרשתם רק בצורה הבלתי רגילה של המלה.

"**לאשר הוא לו**", רוצה לומר כי גם החומש ישולם לבעלים ולא להקדש (ויזל).

"**ביום אשמתו**" מפרשים יונתן, ראב"ע, ורשב"ם: "ביום שובו מאשמתו". אבל לפי התלמוד (בבא מציעא מג:) צריך לבאר באופן אחר: לפי ר' עקיבא בא הביטוי הזה ללמד, שעליו לשלם את הערך שהדבר היה שווה בשעת פסק בית הדין, לפי זה היה הפשט: ביום שמחליטים על אשמו. אולם בית הלל סבורים כי צריך לשלם לפי ערך הדבר "בשעת הוצאה". הפוסקים האלה אינם יכולים להניח, כי "ביום אשמתו" זה היום שבו עשה את החטא, כי באותו יום הרי לא יחזיר את הגזלה, אלא, אדרבא, חשבו כי "ביום אשמתו" משמעו אותו יום שבו הוא נענש על חטאו או משלם את אשמו. ואם עליו לשלם באותו יום את חובו, הרי מובן מאליו כי את הסכום שהוא צריך לשלם מעריכים לפי הזמן שבו עשה את החטא. ואם כן כוונת "ביום אשמתו" היא, כי בתשלום זה השיב את חובו לחברו, והכתוב מוסיף: "ואת אשמו יביא לה'", כלומר יש עליו עוד חוב כלפי ה'.

פסוק כה

"**בערכך לאשם**". עיין לעיל פסוק יח.

פסוק כו

"**על אחת**" אינו מוסב אל "ונסלח לו" הקודם לו, כי הפועל סלח בא אחריו ל' ולא על ("וסלחת לעוונינו ולחטאתינו", שמות לד ט), אלא "על אחת" נסמכה אל "וכפר". "על אחת מכל" מלמד, כי הוא כבר אשם באחד מן החטאים שנזכרו לעיל, ומזה נלמד כי אם אשם בחטאים רבים, הוא חייב חומש ואשם על כל אחד ואחד. – המלה "אשר" נמשכת אל "בה"'.

"**יעשה לאשמה**", ר"ל בעשותו נעשה אשם (השוה לעיל פסוק כב).

לפי דעתם של וולהאוזן (Prolegomena עמ' 73 ואילך) ואחרים לא נזכרו חטאות ואשמות עד זמנו של יחזקאל וכנראה הם באו זמן קצר לפני תקופתו, וודאי במאה השביעית, במקום עונשי תשלומין שלפני כן (מלכים-ב יב, יז: 'כסף אשם וכסף חטאות לא יובא בית ה' לכהנים יהיו'). ברם, אי אפשר שפסוק זה מתכוון לעונשי כסף, כי תשלומין כאלה אינם שייכים לכהנים, אפילו לפי החוק של "תורת כהנים", רק במקרים יוצאים מן הכלל. והאם היתה "תורת כהנים" מקפחת את זכויות הכהנים? מלבד זה היה צריך להיות שם הנוסח בלשון יחיד, "יהיה" (כמו "יובא"), אילו היה באמת נמשך אל המלה "כסף". אלא שם הכוונה היא רק אל כסף של חטאות ואשמות, כלומר: הכסף שהחוטאים הביאו לשם קניית חטאות ואשמות, לא הובא אל המקדש, כי אלה (החטאות והאשמות) היו לכהנים (ראה פירוש אחר במשנת שקלים סוף פרק ו). ולפי זה משם ראיה, כי חטאות ואשמות היו קיימים בזמן העתיק. חוץ מזה נזכרת החטאת בהושע ד ח, פסוק אשר וולהאוזן מעקם אמנם את מובנו הפשוט, אולם השוה הלוי, Rech. bibl II עמ' 230 ואילך. גם ירמיהו בפרק יז פסוק א מרמז כנראה במלים "ולקרנות מזבחותיכם" את סדר החטאת. ולבסוף: בתהלים מ ז (השוה על זה ברדנקאמפ, Gesetz u Propheten עמ' 59 ואילך) נזכרה החטאת. ואם בעזרא ח לה נקראת החטאת גם "עולה", הרי גם במקומות אחרים שימשה המלה הזאת שם כולל לכל קרבנות בהמה שהיו קודש קדשים, וביניהם גם חטאת.

פרק ו

פסוק א

חוקת הקרבנות שמסיני (פרקים ו – ז)

העולה / המנחה / קרבן אהרן ובניו / החטאת / האשם / השלמים

העולה

פסוק ב

ויקרא ו. א-ב. הפרשה הזאת נאמרה בסיני תיכף אחרי שמות פרק כט (ר' במבוא לקרבנות, על היחס בין שתי פרשיות הקרבנות). בסוף הפרשה הזאת ניתן צו להביא עולה מדי יום ביומו, בבוקר ובערב. את סדר הקרבת העולה אפשר לדעת מתוך הדינים שהובאו באותה פרשה (פסוקים טז-יח) לקרבן המלואים, (אפשר והדינים בדבר עולת צאן נוספו אל פרשת התמיד. עיין לעיל על א י). כאן באו פקודות מיוחדות בדבר התמיד אחרי הישרפו, וגם בדבר קיום האש על מזבח העולה.

"**צו את אהרן**". בתו"כ מעירים: "אין צו אלא זירוז מיד ולדורות". בביטוי "צו" משתמשים בכל מקום שהמצווה מזורז לעשות את המעשה תיכף ומיד וגם לרמז כי המצוה היא גם לדורות. ובאמת, כל החוקים שבפרשה זו כוחם יפה גם לדורות. אותם החוקים שלא התקיימו לדורות, נרשמו כולם בשמות פרק כט. ואף החוק בדבר עולת התמיד לא היה חל לדורות אילולא ההדגשה "לדרתיכם" (שמות כט מב).

מכך שחוק קרבנות זה והחוקים הבאים אחריו ניתנו תחילה לאהרן ולבניו, יש ללמוד שהחוקים האלה ניתנו בעיקר כדי ללמד את הכהנים. עליהם היה מוטל להבדיל בין הקודש ובין החול (י י) וגם בין קדשי-קדשים ובין קדשים אשר לעומתם הם במובן ידוע חול. ועוד מוטלות עליהם העובדות ומוכרחים היו להיות בקיאים בהן. אף אלה האחרונות אינן נשנות בפרשה שלפנינו, מאחר שנזכרו כבר בשמות כט (ראה מבוא לקרבנות, בסוף הקטע 'שתי הקבוצות שבחוקי הקרבנות').

"**זאת תורת**". כינוי קובץ מצוות בשם "תורה" נהוג בכתובים תכופות, פעם בפתיחה ופעם בחתימה או בשתיהן יחד. תורה, מן 'ירה' (הפעיל מן ירה), משמעותה הוראה, לימוד. היא יכולה להיות תורה כללית, היינו תורה לכל החיים, שתלמד מה לעשות ומה לא לעשות. במובן זה נקראו כל מצוות ה' "תורת ה'". אבל משתמשים בכינוי תורה גם לציון תורה חלקית מיוחדת. היא עשויה לכלול מצוות המיוחדות לנפש אחת, כמו "תורת הנזיר", "תורת המצורע", או מצוות בענין מיוחד, כמו שלמים, עולה, מנחה או קבוצת מצוות אחרת, שמבחינה מסוימת הן, שייכות זו לזו, כמו "זאת התורה אדם וגו'" (במדבר יט יד).

המלים "היא העולה" זכו לפירושים שונים. יש מבארים (קנובל, פיליפזון ועוד), שהמלה "היא" באה במקום תהי, היינו: העולה תהיה על המוקדה וכו'. ולפי זה האמור בסוף הפסוק מתייחס גם אל ראשיתו, כלומר: היא, היינו העולה, תוקד על מוקדה וכו' כל הלילה עד הבוקר. אולם דרך דיבור בסגנון: "היא היינו העולה" אינה קיימת בעברית

מקראית. מלבד זאת מתנגדת המסורת העברית לביאורים אלה, כי לפי ההלכה מותר אמנם לשרוף חלבים ואברים כל הלילה, אבל אין זאת בשום אופן חובה (מגילה כ:). גם שאר הפירושים מוקשים.

נראה כי "תורת העולה" כאן מדברת גם על קרבן העולה, וגם על אש המזבח, מפני שיש קשר בין האש שעל המזבח ובין העולה. האש של המזבח נדלקת על-פי החוק לשם העולה, כל שאר הדברים שנשרפים על גבי המזבח, נחשבים למונחים "על העולה" (ראה לעיל על א ז). לפי זה אפשר היה לכנות את האש שעל המזבח גם בשם "אש העולה", כשם שנקרא המזבח כולו "מזבח העולה". ואם כן, לא ייפלא שהחוקים בדבר האש נקראים בשם "תורת העולה", ביחוד כשאנחנו מבארים את המלה "עולה" במשמעות "עולה בלהב", "נשרפת" (לעיל על א ג). בציווי "ואש המזבח תוקד בו", נכון לראות מאמר ביניים, אשר "תורת העולה" באה אחריו ומתחילה בפסוק ג. (לדעת ש. ר. הירש מסמלת האש על גבי המזבח "אש דת". "עולת התמיד" הוקרבה פעמים ביום לרמוז על מסירותו הבלתי פוסקת של ישראל ל"אש דת", כדי להיטהר על ידה).

ב"תורת העולה" נכללו לפי זה המצוות האלו: 1) מה לעשות בעולה אחר שריפתה. בכל בוקר יש להרים את תרומת הדשן (פסוק ג), ואילו שאר הדשן, במדה והצטבר יותר מדי על המזבח, יש להביאו אל מקום טהור מחוץ למחנה (פסוק ד). 2) הצו שעל המזבח תתמיד האש, לא רק בלילה (פסוק ב), אלא גם ביום (פסוק ה). ולבסוף 3) נמסרת עוד בסיכום (בפסוק ו) חובת קיום האש בין בלילה ובין ביום.

"**היא העולה**" הוא משפט מבאר למלה "העולה" (ראה במבוא לקרבנות: אחידותה ושלמותה של תורת הקרבנות, תורת הקרבנות שבויקרא ו-ז). המצוה הבאה אינה חלה על כל עולה, כי הכהן אינו מצווה לתרום את הדשן אחר הקרבת כל אחת ואחת מן העולות, אלא רק פעם אחת ביום, היינו בכל בוקר. המצוה הבאה מכוונת לפי זה אל אותה העולה, היוקדת על המוקד כל הלילה. ראשית, היתה כאן הכוונה אל קרבן התמיד של הערב, שהיה מונח במשך כל הלילה על המוקד, בין אם אוכלה בין אם לא אוכלה. אבל המשך הפסוק, הוא משפט כולל ומרבה גם עולות אחרות. ולדברי חכמינו כולל השם עולה כאן לא רק את העולות במובנן המצומצם, כלומר העולה, כי אם כל שעולה באש על המזבח, כלומר גם חלבי השלמים (הם נזכרו במיוחד בפסוק ה). דעה זו היא בוודאי הנכונה, כי בשעה שהכהן מרים את הדשן, "אשר תאכל האש את העולה", הוא יקח ממילא גם את דשן האימורים של הקרבנות האחרים, משום שהרי אי אפשר להפריד רק אותם מתוך השאר. כל שאר עולות או חלבים אינם צריכים להיות בהכרח

על המזבח, ואילו עולת תמיד של הערב היתה בכל לילה על המזבח. (המ"ם הזעירה רוצה אולי להשוות "מוקד" אל "יוקד" או אל "יקוד" (ישעיה ל יד), וזה יכול לשמש הוכחה נוספת כי "מוקד" פירושו: שריפה).

על יסוד צורת הכינוי בלשון שיוך לעולה ("מוקדה"), מחליט הרלב"ג, כי בשביל הקרבנות היו נערכות מערכות אש מיוחדות. אולם במס' יומא מה. הובאו שלוש דעות בענין מספר המערכות של המזבח. לפי דעה אחת היו על המזבח שתי מערכות, לפי דעה שניה שלוש, ולפי דעה שלישית ארבע. על כך שהיו לכל הפחות שתי מערכות, לומדים שם מתוך הלשונות: "על מוקדה" ו"אש המזבח תוקד בו", בהנחה כי "אש המזבח" מכוונת למערכה שניה, שאינה מזוהה עם "על מוקדה". "מוקדה" היא המערכה הגדולה לקרבנות, ו"אש המזבח" היא המערכה השניה של הקטורת.

לפי המשמעות הפשוטה באות המלים "ואש המזבח תוקד בו" לשנן, שגם במשך הלילה תוקד האש על המזבח, ודווקא כל הלילה, אפילו לאחר שהעולה נשרפה כליל. הפסוק "ואש המזבח וגו'" צריך להקבע בתוך סוגרים. ומתוך שהפסוק אומר, שכאן ידובר על העולה, שעולה כל הלילה באש על המזבח, נוסף הצו, כי משך כל אותו זמן צריך שאש תוקד על המזבח. אך מכיון שהמלים "העולה על מוקדה" מצוות על קיום האש הזאת, הרי מוצדקים דבריהם של חז"ל, שלפיהם מלבד האש שאכלה את העולה היתה עוד "אש המזבח" שניה.

פסוק ג

ג – ד. בפסוק ג מתחילה תורת העולה. פתיחתה עם וא"ו ההיפוך בעבר אינה תופעה יחידה במינה (השוה יד ב: "זאת תהיה תורת המצורע ביום טהרתו, והובא אל הכהן"). לפני העבודה הראשונה שעל הכהן לעשות, נצטווה ללבוש את בגדי הכהונה. בפרקים א-ה חסרה המצוה הזאת, משום שהחוק מכוון שם אל בני ישראל. אולם כאן, בחוק של הכהנים, נזכרה המצוה הזאת בראש העבודות. אפשר והמצוה הזאת ניתנה כאן בכוונה מיוחדת, מפני שהיו יכולים לחשוב בנקל, כי "תרומת הדשן" לא נכללה בעבודות, שהרי היא לא נעשתה אלא אחרי הקטרת הקרבן (ראה מבוא לקרבנות: תורת הקרבנות שבויקרא ו-ז). החובה ללבוש בגדי כהונה בכל עבודות, נזכרת כבר בשמות כח מג. אולם כאן לא נזכרו כל ארבעת בגדי כהונה כי אם רק שני הבגדים הגדולים. "מדו בד", בגד מבד, מלשון מדוד, מתוח, זהו בגד שמכסה את כל הגוף ונעשה לפי מידת הגוף, ומכאן למדו חכמינו שבגד כהונה צריך להיות לפי מידת הכהן (יומא כג:). האות היא לפי רד"ק בפירושו לשמואל-ב כ, ח ואיוולד 211 b אינה אות סופית, אלא תנועת צירוף

בנסמך, כמו "בנו בעור", "חיתו ארץ". אמנם, אפשר היה גם לפרש את האות כסופית, משם שגם שם עצם עם סופית יכול לבוא בסמיכות, כמו "מחסי עוז" (השוה איוולד 291 b). אולם המלים המקבילות "ומכנסי בד" אינן מתאימות להנחה שהיא סופית. גם השבעים, אונקלוס ויונתן מתרגמים בלי סופית. "מדו" נקרא במקומות אחרים "כתונת".

"**בד**", מלשון בדד, היות מבודד, נקי, זהו בד לבן (ראה שמות כח מב).

"**מכנסי**", מלשון כנוס. עטוף.

"**ילבש על בשרו**", נתפרש בשמות כח מב: "לכסות בשר ערוה".

"**דשן**", משמעו שומן ואפשר של נתחים שמנים.

"**אשר**" - לאשר.

אחרי "תאכל" באה כאן יחסת את כפולה, היינו "את העולה" ו"אשר". המלה האחרונה מציינת את הפעולה האחרונה של המעשה (השוה איוולד 281 b). לא את אפר העצים יקח, אלא את הדשן של נתחי הקרבן.

"**ושמו**", את הדשן הזה ישים ליד המזבח. המקום הזה נקרא לעיל, פרק טז: "מקום הדשן". לפי דעת הירש יש לראות את מעשה תרומת הדשן כסיום העבודה של היום הקודם. הכהן הרים מלוא קומץ אשר נערך מתוך המוקד (יומא כד.) ושם אותו בצד המזרח ליד הכבש בתור זכרון לעבודות המסורות לה' מיום שעבר. ולפי זה נחשב הקומץ של תרומת הדשן, בדומה לקומץ של המנחה, אזכרה לה'. הפסוק בתהלים כ: "יזכר כל מנחתיך ועולתך ידשנה" רומז אולי על האזכרה של המנחה ותרומת הדשן של העולה.

פסוק ד

אחר כך ילבש בגדים אחרים. בגדים אלה פשוטים יותר מן הראשונים, אך בכל זאת יהיו בגדי כהונה (השוה יומא כג: אבל לדעת ר' אליעזר (שם ובתו"כ) היו אלה בגדי חול, והרמב"ן מסכים שזה הוא הפשט הפשוט). המקום מחוץ למחנה שבו הושם האפר נקרא לעיל (ד יב) "שפך הדשן". הוצאת אפר זו לא היה חייב לעשות בכל יום, אלא כשנתרבה האפר יותר מדי על המזבח בלבד. (המקום הזה נקרא כנראה בירמיהו לא לט "עמק הפגרים והדשן". "הפגרים" היו, כמו בבראשית טו יא, פגרי נבלות בע"ח, שלפי ד: יב, כא, וטז כז הוצאו לשם ונשרפו. משתמשים, כנראה, בכינוי "פגרים" משום שהם היו מטמאים (טז כח). אבל אפשר גם ש"מקום טמא", שמדובר עליו ביד מ, היה קרוב לשפך הדשן וששמה הושלכו פגרים ממש).

פסוק ה

ה – ו. כאן ניתן הצו כי האש תוקד גם ביום (ראב"ע). לפי פירושי למלה "מוקד" אפשר לה למלה "בו" כאן ובפסוק ב להימשך גם אל "מוקד", (כפי שהעיר תלמידי ד"ר היילבוט ז"ל בשנת 1874, וכפי שאני מצאתי אחר כך בספרי דילמאן ושטראק). ר' יהושע לומד מפסוק זה, כי מלבד שתי המערכות שנזכרו בעמוד הקודם עוד היתה צריכה להיות "מערכה לקיום האש" (השוה תו"כ).

"**לא תכבה**", זוהי אזהרת לא תעשה, כלומר לאו שלא לכבות את האש על המזבח.

"**בבקר בבקר**". בכל בוקר צריך להבעיר עצים במידה שתבער האש עד למחרתו בבוקר.

"בבקר בבקר", כלומר בכל בוקר, כמו "איש איש" - כל איש.

"**וערך עליה העולה**". ראשית כל יש להקריב את קרבן התמיד של הבוקר (ואסור להקדים לו קרבן אחר).

"**והקטיר עליה חלבי השלמים**", רק אחר כך היה מותר להקטיר את חלבי הקרבנות האחרים. "חלבי השלמים" כוללים כאן כל נתחי קרבנות, גם אלה של חטאות ואשמות, השלמים נזכרו רק בתורת דוגמה (השוה תו"כ ומלבי"ם). מתוך פסוק אחרון זה אנו למדים, שכל הקרבנות קרבים אחר עולת התמיד של בוקר ושהתמיד של בין הערבים צריך להיות הקרבן האחרון של היום.

פסוק ו

"**אש תמיד וגו'**" – "תמיד" בלי הפסקה ביום ובלילה – חוזר על הצוויים שבפסוקים ב וה ומסכם אותם (על ההלכות שחז"ל למדו מפסוקים אלה עיין יומא מה: ותו"כ).

פסוק ז

המנחה

ז – יא. חוק המנחות כולל את מעשי הקרבן ואת דיני אכילת הקרבן. הצווים בענין החומרים שמהם הורכבה המנחה מקומם בין החוקים שנועדו לעם. הפסוקים ט – י בפרשה ז מוכיחים שהפרק שלנו מבוסס על אותם החוקים ומכוון אליהם.

"**וזאת תורת המנחה**". בת"כ מעירים: "תורה אחת לכל המנחות להטעינן שמן ולבונה". כל המנחות הושוו זו לזו מתוך שנתפרשו כולן בפרשה אחת. ועל כן טעונות כולן – מלבד אלו שהוצאו במפורש מדין זה – תוספת של שמן ולבונה, ואפילו מנחת הכהן שנשרפת כליל.

"**הקרב**" הוא שם-הפועל, ו"בני אהרן" – הנושא (איוולד c 328). זוהי מצות ההגשה, כמו לעיל ב ח, וכאן צויין מקום ההגשה ביתר דיוק.

"**לפני ה'**" זהו מערב, ו"אל פני המזבח" זה פני המזבח או צידו הדרומי (ראה לעיל על א ח) לפי זה הוגשה לקרן הדרומית-מערבית (זבחים סג: ראה לעיל על ב ז).

פסוק ח

"**והרים ממנו**", כמו לעיל ב ט. הפועל "והרים" מוסב אל הקומץ והלבונה, לכן יש צורך לחזור לפני "ואת כל הלבונה" על המלים "והרים ממנו".

"**בקמצו**", "קומץ, היא כף היד הסגורה לפי התיאור שניתן לעיל על ב ב. אם אין נוטים להסכים למשמעות זו של המלה קמץ, אפשר לתפוס "בקמצו" כמקור, כמו "בקצרך" (ויקרא כג כב, ראה מבוא לקרבנות, בסוף הקטע: 'תורת הקרבנות שבויקרא ו-ז') "בקמצו" בא ללמד שלא תהא גדושה ("מבורץ"). הסופית ו מורה שלא ישתמשו בכלי, שמידתו כמידת חפניו. המ"ם במלים "מסלת" "ומשמנה" מסמנת את החלקיות שבלקיחה.

"**והקטיר המזבח וגו' אזכרתה**", היינו יקטיר אותו (את החמץ) בתורת "אזכרה".

פסוק ט

"**והנותרת ממנה יאכלו אהרן ובניו**". הדינים בענין אכילת הכהנים מפורטים כאן יותר מאשר לעיל ב: ג, י. ששם, מתוך הנימוקים שנזכרו לעיל (על ב א), הם באים רק בדרך אגב.

"**יאכלו אהרן וגו'**", חובה עליהם לאכלה. החובה נרמזת על ידי הישנות המלה "תאכל".

"**במקום קדוש**", הוא כאן כלל שצומצם על ידי הפרט "בחצר אהל מועד". אולם כאן לא נקראת החצר לענין אכילת קדשי קדשים "פתח אהל מועד", כמו לעיל, משום ששם זה מציין רק אותו החלק של החצר שהוא לפני אוהל מועד ומוציא את הלשכות הבנויות בחול ופתוחות לקודש (השוה לעיל ג ח), ואילו "בחצר אהל מועד" כולל גם את השטחים האלה (ראה מבוא לקרבנות, בסוף הקטע: 'תורת הקרבנות שבויקרא ו-ז').

פסוק י

"**לא תאפה חמץ**", מכוון לשיריים, כפי שמוכח על ידי "חלקם וגו'".

"**חלקם וגו' מאשי**", ראה לעיל על ב א.

"**קדש קדשים**", ראה לעיל ב ג.

"**חלקם נתתי וגו'**", הוא נתינת טעם מפני מה אסור לאפות חמץ אפילו את השיריים. כיון שהשיריים גם הם חלק מאשי ה' ויש להם אופי של קודש קדשים, לכן צריך להרחיק גם מהם את החמץ המסמל את ההשחתה.

"**כחטאת וגו'**" אפשר שאינו מוסב אל "קדש קדשים הוא" – כי כפי שהוסבר כבר (לעיל על ב א), יש למנחה היתרון לעומת חטאת ואשם שגם השיריים שלה נקראו "אשי ה'" – אלא הפירוש הוא כאן: "חלקם נתתי אותה כחטאת וכאשם", כלומר: נתתי להם את זאת בתורת חלקם אשי כחטאת וכאשם. גם ז ז מסייע לביאור זה. ברם, לפי הטעמים נראה כי ההשוואה בין חטאת ואשם ובין מנחה מכוונת לענין הציון "קדש קדשים", שחל גם על המנחה. לפי זה נאמר כאן, כי אמנם נתן ה' את שיירי המנחה לכהנים בתורת חלקם, אך לא כמו חזה ושוק מן השלמים, שלהם יש הדרגה של קדשים קלים, אלא כמו חטאת ואשם שהם קודש קדשים.

פסוק יא

"**כל זכר וגו'**". לפי המשמעות הפשוטה נאמר כאן רק, כי כל זכר שהוא כהן רשאי לאכול אותו אם יקבל אותו כחלקו, אולם עיין לקמן על פסוק כב.

"**חק עולם**". "חק" משמעותו כאן דבר קבוע, כמו "כי חוק לכהנים" (בראשית מז כב) ו"כי חקך וחק בניך" (ויקרא י יד).

"**עולם לדרתיכם**", ראה לעיל ג יז.

"**כל אשר יגע בהם יקדש**", עיין לקמן בפסוק כ. לפי Barthenu ואיוולד (Geschichte ח"ב עמוד 238) מסודר חוק הקרבנות שלפנינו לחטיבות של חמישיות ועשיריות, היינו א) 2 חמישיות בפרק ו, ב – ו. ז – יא. ב) 2 חמישיות בפרק ו, יג – טז. יח-כג. ג) עשירית בפרק ז, א-י. ד) עשירית בפרק ז, יא-כא. ה) 2 חמישיות בפרק ז, כג-כז. כט-לג.

פסוק יב

קרבן אהרן ובניו

יב – טז. הפרשה שלפנינו פותחת שוב במלה "וידבר". הטעם ראה במבוא לקרבנות: 'אחידותה ושלמותה של תורת הקרבנות' (בקטע העוסק במנחת חביתין, באמצעו). אחר חוק המנחות באה בסידור מתאים פרשת קרבן אהרן ובניו, שגם הוא הלא מנחה הוא. לכהנים, שבראשם עומד הכהן הגדול, יש "חוק עולם", היינו הכנסה קבועה עולמית מאת ה'. לכן גם הם יקריבו "חק עולם להי", כדי שיהיו תמיד חדורי הכרה שהם יושבים אל שולחן ה' ושחלף זה יראו תמיד לבני ישראל את הדרך ילכו בה בתורת עבדי ה' (ראה לעיל שם, בסוף הקטע).

בענין המנחה שעליה מדברת הפרשה שלפנינו אומרת מסורת חז"ל כי: א) על כל כהן שנכנס בפעם הראשונה לעבודתו, להביא באותו יום 'מנחת חינוך', ב) כי על הכהן הגדול להביא בכל יום את המנחה הזאת, מחציתה בבקר ומחציתה בערב. ומנחה זו נקראת

בשם 'מנחת חביתין'. ההבדל בין מנחת חינוך (מ' מילואים) ובין מנחת חביתין היה בזה, שהראשונה הוקרבה בבת אחת, והאחרונה חציה בבוקר וחציה בערב. אך בשאר הדברים היו לפי הרמב"ם, הל' כלי מקדש ה טז (עיין מל"מ, שם), שוות זו לזו.
אולם בתו"כ לפרשה זו נאמר, כי היו עוד הבדלים בין מנחת חינוך ובין מנחת חביתין. מנחת חביתין טעונה שלושה לוגין שמן והיתה צריכה להיות רבוכה, מה שאין כן במנחת חינוך. לפי זה אין מנחת חינוך שונה מן המנחה על המחבת הפשוטה (ב ה) של הכהן. לפי דעה שרש"י מביא אותה במס' מנחות נא: הוקרבה מנחת החינוך רק ביום חנוכת אוהל מועד, אבל לא להבא. אמנם התלמוד, מנחות עח. סותר את זאת, באמרו, כי הכהן הגדול היה צריך להביא ביום המילואים שלו שתי מנחות, אחת לחביתין ואחת לחינוך, ואם לא שרת עדיין במקדש כלל, עליו להביא שלוש מנחות ששתים מהן הן מנחות חינוך. (ואולי חשב רש"י, כי כאן מדובר רק על תקנות דרבנן).
בכל אופן הרי לפי מסורת חכמינו היתה חובת מנחת חביתין ומנחת חינוך (זו האחרונה לכל הפחות בימי המילואים) מוטלת בין על הכהן הגדול ובין על כהן הדיוט. יותר קשה לתאם את המסורת הזאת אל מציאות הכתובים. את הדבר הזה ניסו לעשות ויזל, מלבי"ם, מקלנבורג והירש.
ויזל ומלבי"ם מפרשים את הפסוק כאילו היה כתוב "ומנחה תמיד", כלומר: אהרן ובניו יביאו כל אחד ביום המשח אותו עשירית האיפה סולת, ו"מנחה תמיד - זאת תהיה גם מנחת תמיד, מחציתה בבוקר ומחציתה בערב, ואחרי כן בפסוק טו נאמר, כי "מנחת תמיד" היא חובת הכהן הגדול לבד ולא של הכהנים ההדיוטים. אך תמוה שגם בנוגע לבני אהרן מדבר הכתוב על "יום המשח אותו", אם משווים לשמות מ טו, ויקרא ז לו ובמדבר ג ג. הפירוש הזה דחוק מאד.
לפי מקלנבורג (הכתב והקבלה) הפיסקא "זה קרבן... סלת" היא הנושא, והמלים "מנחתה תמיד" הנשוא, והמשפט הוא: הקרבן הזה של אהרן ובניו, שעליהם להביא כל אחד ביום היכנסו לשירות, היינו עשירית האיפה סולת – הקרבן הזה יהיה גם לשם מנחה תמיד וגו'. ובפסוק טו נאמר עוד, על מי להביא מנחת תמיד.
הביאור הזה אינו רחוק ביותר, כי הרי במלה "זה" משתמשים לעתים תכופות במובן לוואי, כמו ביהושע ט יב, שופטים ה ה, תהלים מח טו. ובכל זאת הפירוש הזה אינו מתקבל על הדעת מסיבות שונות. ראשית: לא נמצאת בשום מקום – לא לפי הפירוש האחרון וגם לא לפי הפירוש הקודם – המצוה, כי "מנחת תמיד" יש רק על אהרן להביא ולא גם על בניו, שכן ההערה, שהדין הזה נרמז בפסוק טו במלים והכהן המשיח וגו'"

היא בלי ספק מוטעית, שהרי שם אמור רק, כי מה שמצווה לאהרן חל גם על ממלאי מקומו, כמו שנאמר בשמות כט ל ובויקרא טז לב. ודווקא פסוק טו מבטל את הביאורים הנ"ל. כי אם עד כאן לא היה אהרן מקבל את הצו להביא בכל יום מנחת חביתין, איך היה אפשר לצוות בפסוק טו, כי המצוה הזאת תחול גם על ממלאי מקומו?

הירש סובר, כי "עשירית האיפה סלת מנחה תמיד" הוא מושא שמשלים את "יקריבו", ומשמעות הכתוב: זה קרבן אהרן ובניו אשר (מלה זו מוסבה לדעתו על אהרן ובניו) יקריבו לה' כל אחד ביום המשח אותו, עשירית האיפה בתורת מנחה תמיד, היינו: מה שיש להקריב יום יום בתורת מנחה תמיד, על אהרן ובניו להביא ביום המשחם.

חוץ מטענות אחרות, יש לטעון נגד זה, כי מנחת חינוך היתה צריכה להיות – אם באמת היה על אהרן ובניו להביא קרבן כזה – קודמת למנחת התמיד, כי אחרת אי אפשר היה לכנות אותה בשם מנחת החינוך. ואיך ייתכן לומר שמה שמובא בתורת "מנחת תמיד", יובא גם בתורת מנחת מילואים?

ובכן, מאחר שאנחנו מוכרחים לדחות את הביאורים הנ"ל, שמשתדלים לתאם את דברי המסורת עם הכתובים, הננו רוצים לחפש ראשית דרך לפרש את הפסוקים לכשעצמם. את דרכו של קנובל, ש"מנחת תמיד" היא מנחה שחוזרת תמיד אחרי מות הכהן הגדול ושלפי זה הוקרבה רק ביום המילואים של הכהן הגדול, יש לדחות משני טעמים. ראשית: במלה "תמיד" משתמשים אך ורק בענינים שהם מתמידים בלי הפסק כלל, כמו: "לחם פנים לפני תמיד", "אש תמיד", או שהם נוהגים בכל יום, כמו "עולת תמיד", "נר תמיד", אבל חוקים קבועים שנוהגים רק במקרים ידועים, אינם נקראים "חוקי תמיד" אלא "חוקת עולם". שסדר זה יהיה קיים בתמידות בלי הפסק נרמז בפסוק טו במלים "חק עולם". ולכן כוונת "מנחת תמיד" יכולה להיות רק, כי המנחה צריכה להיקרב יום יום. גם מצות "מחציתה בבוקר ומחציתה בערב" מוכיחה, כי את המנחה יש להביא יום יום, ושהיא היתה דומה לעולת תמיד. – שנית: מעידים דברי ימי ישראל, כי מנחת כהן גדול הוקרבה יום יום. ולא רק המקורות היהודיים מוכיחים, כי חביתי כהן גדול הוקרבו יום יום ואפילו בשבת, כי אם גם בן סירא (מה יד), ויוספוס (קדמוניות ד י ז), מעידים על כך. לפי זה שוב לא הבינו בימי בית שני את כוונת הפסוק?!

כך יש לדחות גם את הפירוש אשר ראב"ע ורשב"ם רוצים להכניס לתוך המלים "אהרן ובניו". לפי הפרשן הנזכר לאחרונה בא "אהרן ובניו" לציין גם את אהרן וגם כל ממלא מקום שלו. וזו טעות, כפי שכבר הוכיח ויזל, משני טעמים. ראשית: הלשון "אהרן ובניו" מציינת תמיד את כל ציבור הכהנים, היינו גם הכהן הגדול וגם הכהנים ההדיוטים.

שנית: אילו היה זה מובן הפסוק, הרי היו המלים "הכהן המשיח תחתיו מבניו" בפסוק טו מיותרות לגמרי.
ולכן מוכרחים אנחנו להניח: א) ש"אהרן ובניו" כולל את כל הכהנים שבאותו זמן, ב) שפירוש "מנחה תמיד" הוא קרבן מנחה של יום יום, ג) כי מצות הקרבת קרבן זה ניתנה לאהרן עוד קודם לפסוק טו. ועתה עלינו רק ליישב קודם כל את הסתירה שבין הפסוק "ביום המשח אותו" ולבין "מנחה תמיד".
הסתירה הזו שגרמה לכמה פירושים דחוקים, ניתנת ליישוב בנקל, למעשה נסתלקה כבר על ידי ההסבר שכתבנו בפתיחה לתורת הקרבנות (בקטע על מנחת חביתין), שפירוש "ביום המשח" הוא כאילו היה כתוב "מיום המשח", כפי שמעיר גם ראב"ע. "ביום המשח" מציין את המועד, שבו נכנס הסדר הזה לתקפו ושבו התחילה העבודה הזאת. כלומר: "זה קרבן אהרן ובניו ביום המשח אותו" (היינו את אהרן), שאז מתחיל הקרבן הזה. ומפני מה נקרא הקרבן הזה קרבן אהרן ובניו", הרי הוקרב על ידי הכהן הגדול בלבד? הטעם לכך נותנים לנו הפסוקים ו ויא בפרק טז. גם שם מדובר על קרבן שמביא אהרן, "פר החטאת אשר לו", ובכל זאת נאמר שתי פעמים "וכפר בעדו ובעד ביתו", אשר לפי הקבלה משמעות הדברים היא פעם "ביתו" ממש, היינו אשתו ובניו, פעם ציבור הכהנים, שנקראו בשם "בית אהרן". ואם כן, גם כאן נקרא אותו הקרבן שאהרן מביא בשם "קרבן אהרן ובניו", משום שהכהן הגדול הקריב את הקרבן הזה יום יום, לא רק בעדו אלא גם בעד כל הכהנים, כדי להחזיר את "חק עולם" של הכהנים בתורת "חק עולם לה'". הכהן הגדול פעיל כאן בבחינת מורשה של כל הכהנים (ראה בפתיחה לתורת הקרבנות שם). ובכן מדובר כאן בעצם על מנחת חביתין. אותה מביאים אהרן ובניו מיום המשח אהרן יום יום בתורת מנחה תמיד.

פסוק יג

"**המשח אתו**", יחסת את אחרי הסביל, כפי שבאה תכופות.
"**מנחה תמיד**". על פי רוב נאמר בסמיכות, היינו "מנחת תמיד" (השוה איוולד 287 h).
"**מחבת**", ראה לעיל ב ה.
"**בשמן תעשה**" מלמד שלזה יש לקחת מנה של שמן גדולה יותר מאשר למנחות האחרות: לפי הקבלה – שלושה לוגין, בדיוק כמו למנחת נסכים של כבש (במדבר טו ד). משמעות אחרות יש למלים "בשמן תעשה" לעיל ב ז.
"**מרבכת**", מבואר בתו"כ: "נעשית ברותחין כל צרכה", כלומר שלוקה במים רותחים. הרמב"ם בפירוש המשניות (מנחות ט ג) מבאר את המלה "קלויה בהרבה שמן", כנראה

שזאת היא כוונתו של תרגום יונתן ב"מטגנא". לפי הביאורים החדשים משמעותה על פי ר بك הערבית, בלילה ובחישה. לי נראה, כי הביאור הנכון הוא רווי בשפע, שהרי גם בתו"כ מדגישים "כל צרכה" יותר מאשר "נעשית ברותחין".

פסוק יד

"**תביאנה**", כלומר אתה תביא אותה. הדיבור מכוון אל המקריב, כמו שנמצא לעיל פעמים רבות. כאן היה המקריב אהרן. לפי דעת הירש הכוונה אל משה או אל האומה, כי על הכהן מדובר בגוף נסתר.

קשה להבין את הביטוי "תפיני". כבר בתו"כ מובאים ביאורים שונים. ר' יהודה אומר: "תאפה נאה", כלומר תיאפה בצורה נאה. אחרים חושבים "תאפה נא" או "תאפה רכה" (ראה מנחות נ:). כך גם דעתו של יוספוס, (קדמוניות ג י ז, ראה לעיל בפתיחה לתורת הקרבנות, בקטע על מנחת חביתין). ר' יונה אבן ג'נאח (בספר השרשים ערך תפן, הוצ' מקיצי נרדמים עמוד 547) סובר, כי צורת "תפיני" (בגירסתו "תופיני" כבת"א ובשומרוני) היא על משקל "דוכיפת". לפי זה דעתו, כי "תופיני" הוא נסמך מתופינַי לשון יחיד, בדומה ל'דֵי' מן 'דַי', ותופיני היא על משקל דוכיפת, שהיא מורכבת משתי מלים. אין צורך לחשוש מלקבל את ההנחה הזאת, כפי שסובר גזניוס בערך תפיני, ולהשוות את ההרכב הזה ל- testamentum שמורכבת מ – testatio mentis, כי אם נקבל את הנחה ש"תפיני" הוא שם בלשון יחיד – ואין שום יסוד להעדיף את ההנחה כי "תפיני" הוא שם בלשון רבים – הרי אין דרך אחרת אלא לבארו כמלה מורכבת. ואם כן, הרי הדעה השניה של תו"כ שנזכרה לעיל היא המתקבלת על הדעת ביותר. "תפי" משורש אפי - אפה עם תי"ו בראש, כדוגמת תוגה. האל"ף נשמטה, כמו במלה תומים במקום תאומים. ני - נא, ששרשו לדעת גזניוס ניא, ותרגומו היה צריך להיות לפי זה, אפוי למחצה. אני סובר שיש לקבל את דעת תו"כ זו אשר גם הרמב"ם קיבל אותה להלכה, בפרט מאחר שגם יוספוס מעיד שאת המלה הבינו כך בזמן בית שני.

המבארים האחרונים שאינם מסכימים לתיקונו של מרקס (דבריו נידונו בפירוט לעיל שם) סוברים רובם, כי המלה היא שם בלשון רבים, שהיחיד שלו תפין ושמאוחדים בו המשקלים של "עוגב", "יובל" ו"קצין". אחדים (רוזנמילר, מאורברכר) מסכימים עם השבעים, יונתן, הסורי, השומרוני ורס"ג, וסבורים כי פירוש המלה הוא מרוסק, (מן ا فن בערבית), לפי ראב"ע ורד"ק מן אפה, שמשמעותה: דבר אפוי. את כל הביאורים אלה דוחה איוולד (e 156) ואומר, שפירוש המלה: מערכת, מן طبن בערבית ותפי בסורית שמשמעותם: מדביק, מתאם, עורך בסדר. קנובל גוזר את המלא מן תפיא בסורית

ا ثفية בערבית, שמשמעותן: מכסה (כגון של חצובה או של אבנים), שעליו שופתים את הסיר בשעת הבישול. לפי זה נקראת כאן עוגה בשם דומה למלה הגרמנית Aufsatz. בצדק מעיר קייל נגד זה, כי מלה זו כתובה בעברית בשי"ן, (יחזקאל כד ג 'שפות הסיר'). אני מבכר את פירושו של התנא קמא בתו"כ (בנוסח הנכון), שלא היתה הפתיתה נוהגת במנחת הכהנים ההדיוטים. לפי זה רומזות המלים "מנחת פתים" רק על פרק ב פסוק ו. שם נמצא הצו בקשר למנחה על המחבת: "פתות אותה פתים". ואם כן נקראת כאן בשם "מנחת פתים" המנחה על המחבת, ו"תפיני מנחת פתים" הם מנחה שחציה אפויה על המחבת (או "מנחת חביתים", השוה דברי הימים-א ט, לא), בניגוד אל האפויה קשה שנזכרה לעיל (ראה בפתיחה לתורת הקרבנות שם). ואילו פסוק טו מצוה, כי ממלא מקום אהרן יביא גם הוא את המנחה הזאת (השוה להלן).

פסוק טו

"**כליל**", - כולו, ומזה נולד הכינוי עולה (ראה לעיל שם, בסוף הקטע על מנחת חביתין).

פסוק טז

"**וכל מנחת כהן**", לרבות את מנחת הכהן שבאה בתורת נדבה.

הנה נוכחנו לדעת כי לפי הפשט הפשוט אמנם לא נזכרה כאן בפירוש מנחת חינוך, וכפי הנראה דעתו של בעל תו"כ היא, כי "זה קרבן אהרן" אינו מציין אלא מנחת חביתין (פירוש המלבי"ם הוא דחוק). ואם כן, מוכרחים להניח, כי הצווי שעל כל כהן להביא מנחת חינוך הוא הלכה למשה מסיני (וראה לעיל בפסוק יב, שאולי לדעת רש"י הוא מדרבנן), שאמנם, אינה כתובה כאן בפירוש אבל ישנה ברמיזה.

נראה לי, כי אפשר להסיק מתוך מנחות עח. שקרבן המילואים נקרא בשם "חינוך" (עפ"י רש"י נגד הרמב"ם), ואילו מנחת חביתין צוינה כקרבן המשיחה של אהרן ("המשחו", השוה תוס', שם). ואני משער, שאהרן ובניו לא הביאו באותו יום מנחות חינוך מיוחדות, אלא המילואים באו במקום מנחת חינוך. ממס' יומא יב. יוצא גם, כי החינוך לא היה צריך להתבטא דווקא במנחת חינוך כי אם גם על ידי מעשה אחר. והנה יום המשחו של אהרן (היינו שבעת ימי המילואים) היה גם ימי חינוך לאהרן ולבניו. קרבן החינוך היה באותו יום קרבן המילואים. ואם הכתוב אומר: "זה קרבן אהרן ובניו וגו' ביום המשח אותו", הרי היינו סבורים שיובאו ראשית: מנחת משיחה של אהרן, שנית: מנחת חינוך של אהרן, ושלישית: מנחת חינוך של בני אהרן. אולם בפסוקים הבאים אנו שומעים רק על מנחת משיחה, היינו מנחת חביתין של אהרן, ונאמר גם כי ממלא מקומו של הכהן הגדול אף הוא מחויב להביא מנחת משיחה כזאת, ועוד נאמר שם, כי

מנחת חביתין שמקריב אהרן כוחה יפה גם לשם בניו. ברם, ראינו לעיל (שמות כט), כי קרבן המילואים הובא גם בשם בני אהרן. והנה אם נאמר כאן, שממלא מקומו של אהרן יביא גם הוא אותה מנחת חביתין כמו אהרן, יוצא שכל הכהנים ההדיוטים של הדורות הבאים היו משותפים במנחת חביתין של הכהן הגדול. אך, בעוד שבימי משה יכלו בני אהרן, שנחנכו יחד עם אביהם, לקחת חלק בקרבן החינוך של האב, לא היתה אפשרות זאת בזמנים הבאים, אלא כל כהן היה צריך להביא לעצמו קרבן חינוך. ולפי זה היתה כוונת תו"כ לפרש את הענין כך: "זה קרבן אהרן ובניו ביום המשח אותו", ביום המשח אהרן יהיה קרבנם של אהרן ובניו "עשירית האיפה וגו'", ו"אשר יקריבו לה'" הוא מאמר מוסגר, ופירושו: אשר זה עתה מקריבים את קרבן החינוך שלהם (מילואים - קרבן חינוך).

ייתכן גם, כי בני אהרן נחשבו גם הם לכהנים גדולים (ראה במדבר ג ג וראב"ע שם). הם היו חייבים, איפוא, להביא ליום חינוכם קרבן של כהן גדול (ועל כן נאמר: "זה"), אבל להבא לא יביאו הכהנים ההדיוטים קרבן זה (ויותר נכון היה לפרש כך את האמור במס' מנחות עח. לפי תפיסת הרמב"ם).

פסוק יח

החטאת

יז - יט. מאחר שהתורות על דבר הקרבנות נפסקו ע"י דיני החינוך וחביתין, פותח המשך המצוות דלעיל במלים "וידבר ה' וגו'". אולם סדר החוקים שמסיני כאן אינו שוה לסדר החוקים שמאוהל מועד. שם מדבר הכתוב מבחינת המקריבים (היינו בני ישראל), ומונה קודם כל את הקרבנות שאפשר להביאם גם בתורת נדבה (עולה, מנחה, שלמים) ואחר כך את אלה שבאים רק כקרבנות חובה. ואילו כאן, בדינים ששיכים לכהנים, נזכרו קודם קדשי קדשים (עולה מנחה, חטאת, אשם) ואחרי כן קדשים קלים (תודה, שלמים). (לביטול דברי המבקרים - כדוגמת קואנן במבוא עמ' 80 - שהסיקו מסקנות מתוך שינוי הסדר של סוגי הקרבנות בין הפרקים א - ה, לפרקים ו - ז, ראה במבוא לקרבנות: 'אחידותה ושלמותה של תורת הקרבנות').

"**במקום אשר**", המלה מקום בלי ה"א הידיעה באה תמיד לפני 'אשר' - בצורת נסמך.

"**במקום אשר תשחט העולה תשחט החטאת**". המלה המשלימה, היינו שָׁם, חסרה לפי איוולד (c 331),3. הדין שלפיו צריך לשחוט את החטאת באותו מקום בו תשחט העולה, נאמר לעיל בשעיר הנשיא ובחטאת יחיד (ד: כד, כט). כאן מקיף הצו את כל החטאות. המקום שבו צריכה להיעשות השחיטה בקדשי קדשים, שונה מדין קדשים

קלים, הראשונים שחיטתם רק בצפון המזבח, ואילו האחרונים שחיטתם בכל מקום בחצר המשכן. ומכיון שנאמר כי חטאת ואשם נחשבים לקודש קדשים, צריך קודם כל להזכיר את הסימן האופייני שלהם. המלים הבאות: "קדש קדשים הוא" מנמקות את הדין שהשחיטה צריכה להיות בצפון, אף אם לא כתוב במפורש, כגון בקרבנות שבפרק כג פסוק יט. את אלה היה מותר לשחוט בכל מקום בתורת שלמים, אלמלא הדין כאן שקובע אחרת.

פסוק יט

"**המחטא**", פועל שנגזר משם העצם חטאת: כדוגמת בִּכּוּר שמשמעותו לעשות לבכור, כך משמעות מחטא לעשותו חטאת (השוה איוולד 120 e). אולם כאן הכוונה בעיקר לזריקת הדם, מה שיוצא גם מהכתוב ז יד. אבל אין כוונת הדבר, שרק אותו הכהן שעשה את זריקת הדם על המזבח הוא יאכל את החטאת, כי הרי נאמר בפסוק כב: "כל זכר בכהנים יאכל אתה". ואם נרצה להניח, כי בפסוק כב נאמר רק, כי כל זכר מן הכהנים שהיה המחטא רשאי לאכול אותו, הרי ניתקל בעובדה כי אי אפשר לכהן יחיד לאכול כל חטאת באותו יום ובאותו לילה. ואם כן, אין המכוון כאן אלא שהכהן המחטא יש לו זכות בכורה בחטאת, שהיא שייכת לו ושהוא מחויב לאכול ממנה (ראה מבוא לקרבנות, בקטע 'החוק על חלקם של הכהנים בקרבנות'), כפי שבאמת נאמר בפרק ז פסוק ז: "הכהן אשר יכפר בו לו יהיה". – על סדר חלוקת הקרבנות בין הכהנים מדבר הכתוב רק אחר-כך בפרק ז פסוקים ז-י בפרוטרוט. – הטעם שאין הכתוב מדבר על העבודות בהקרבת החטאת, יש למצוא במה שאמור לעיל (במבוא לקרבנות: 'שתי הקבוצות שבחוקי הקרבנות'), כי הן כבר נזכרו בשמות פרק כט פסוקים יב-יג.

פסוק כ

כ-כא. הדין "כל אשר יגע וגו'" נאמר לעיל פסוק יא בקיצור לכל קדשי קדשים: "כל אשר יגע בהם יקדש". אין המלה "בהם" מכוונת שם אלא אל מנחה ואל חטאת ואשם שנזכרו בסוף פרק י, או אל "קדש קדשים". כאן, בחטאת, נוספו רק עוד פרטים על הכשרת הכלים שבהם בושל הבשר, ועוד נוסף דין על דבר הדם. הטעם, כי לעיל בפסוק יא, ששם נמצא הדין "כל אשר יגע וגו'", לא מדובר על הכלים, הוא משום שבמנחה לא היו תמיד כלי בישול, כי הלא הרבה סוגי מנחה הוקרבו כשהם היו אפויים.

המפרשים הביאו לפסוק יא ביאורים שאי אפשר לקבלם. הרשב"ם מבאר שכאן צווה, שמי שנוגע בקודש קדשים יהא קדוש, היינו טהור (כך גם השבעים, הוולגטה, לותר, קלרמונט, י. ד. מיכאליס). זה הוא הפירוש הטוב באופן יחסי מבין הפירושים המתנגדים

למסורת שלנו, ושלכל הפחות אינו כולל דין מוטעה, כי לטמא באמת היה אסור לנגוע בקדשים. אך בכל זאת אין הפירוש הזה נכון. ראשית: כבר ויזל העיר, כי לפי זה היה צריך הפסוק לכתוב "יתקדש", כמו בשמות יט כב ("וגם הכהנים... יתקדשו"). שנית: לטמא אסור לנגוע לא רק בקדשי קדשים אלא גם בקדשים קלים, ואפילו בתרומה (כפי שיוצא לא רק מתוך המסורת אלא גם מתוך יב ד: "בכל קדש לא תגע ואל וגו'"). כסכלות גמורה ייראו פירושיהם של קנובל וקייל. הראשון רוצה לפי שיטתו של תיאודורט למצוא כאן את החוק המוזר, כי מי שנוגע בקודש קדשים יהיה קודש למקדש ומשועבד לעבודת הקודש. לדעת קייל נמצא כאן ביטוי לרעיון לפיו כל זר שנוגע בקודש קדשים יקדש על ידי נגיעה זו. עד כדי כך, שמכאן ואילך צריך הוא להזהר מכל טומאה כנוהג הכהנים, בלי לקבל את הזכויות והיתרונות של הכהנים!

אולם, אם נתבונן בפסוק המקביל הנמצא בחוק החטאת, ניווכח כי הכתוב בעצמו מבאר את הדבר. קודם לכל צווה, שמה שנוגע בבשר קודש, יהיה קודש, אחר כך בא הדין בדבר הדם, שבזה אין נוהג "כל הנוגע בו יקדש". ואפילו אם יוזה משהו מן הדם על הבגד, הבגד לא יקדש, ורק אותו המקום שעליו יוזה הדם, יכובס במקום קדוש, ועתה: מה בפי המסורת בענין זה? בזבחים צג. נאמר: "אין טעון כבוס אלא דם שנתקבל בכלי וראוי להזיה" (וקודם הזיה). את זאת אנו למדים מן הבטוי "אשר יזה". ועוד נאמר שם, צג: "אינו טעון כבוס אלא מקום הדם ודבר שהוא ראוי לקבל טומאה וראוי לכבוס", כי הדבר שעליו ניתז הדם צריך להיות דומה לבגד שבכתוב. הדין ניתן בחטאת בהמה בלבד (זבחים צב.), ואילו הדין "כל אשר יגע" שבפסוק טז נוהג בכל סוגי קודש קדשים, לפי דברי חכמינו הוא נוהג אפילו בקדשים קלים (זבחים צז:). ולפי זה מוסב "בהם" שבפסוק יא אל "אשי ה'" שקדמו לו ויש להרחיבו גם על השיריים של האשים. "ואשר יזה מדמה על הבגד" הוא משפט-זיקה, שנותק ממקומו והובא בראש (השוה לעיל ד: יא, כב). גם כאן יש להבליט את המשפט כניגוד. המשפט הקודם מדבר על "יגע" כאן "יזה", במשפט הקודם "בבשרה", כאן "מדמה". – יגע הוא פועל עומד, יזה הוא פועל יוצא.

"**תכבס**". לשון כיבוס משמש לניקוי בגדים, ולשון רחץ לרחיצת בני אדם (אונקלוס מתרגם רחץ במלה "חור" ו"צבע" במקום טבילה).

פסוק כא

פסוק כא מביא שוב דינים בענין הבשר, בדומה לריש פסוק כ, ואם כן זה המשך לדינים על דבר הבשר: סוף פסוק כ היה בבחינת מה רק מאמר מוסגר, שמתכוון להדגיש שהדינים בדבר הדם הם שונים מהדינים בדבר הבשר. ובכן, יש כאן שלושה דינים

שקשורים זה בזה: א) כל אשר יגע בבשר חטאת יקדש (כלומר יהיה גם כן קודש קדשים כמותו), ב) אם בושל בשר חטאת בכלי חרש צריך הכלי להשבר, ג) אם בושל בכלי נחושת, הוא טעון מריקה ושטיפה. שני הדינים האחרונים עוסקים בלי ספק במקרה, כשחלק מבשר הקודש חדר לתוך דבר אחר (היינו לתוך נקבוביות של כלי). במקרה זה יש חשש שהקודש ייהפך לנותר ויחול עליו איסור כרת (ז טו ואילך), ואם ישתמשו בכלי לצרכים אחרים, יספגו המאכלים האחרים את האיסור. ולכן הדין: כלי, שאי אפשר להוציא מתוכו את האיסור, יישבר, כדי שלא יוכלו להשתמש בו עוד, ואילו מכלי מתכת אפשר להוציא את האיסור שנספג לתוכו. ובאופן מיוחד מצווה הכתוב לנקות הכלי על ידי "מריקה" (מרק - ניקוי), "הגעלה" (טיפול ברותחין, כך לדעת חכמינו במס' זבחים צז.) ו"שטיפה", היינו רחיצה במים קרים. למריקה ושטיפה יש להשתמש רק במים (ולא בנוזלים אחרים, עי' שם צו:).

מתוך שני המקרים האחרונים אנחנו יכולים להסיק, שגם במקרה הראשון מדובר על חדירת בשר קודש לתוך כלים אחרים. והרי גם "אשר יזה וגו'" הוא מקרה דומה, שהצריך שבעה סממנים כדי להוציא את הדם (נדה סא:). ובאמת אנחנו מוצאים תכופות, כפי שהוכיח מקלנבורג, שהמלה נגע אינה מציינת נגיעה ברפרוף, אלא חדירה לתוך דבר אחר, נגיעה שמשאירה רושם. כך "נגע ה' בלבם" (שמואל-א י, כו), "נגעת עליהם הרעה" (שופטים כ לד), "הנוגע באיש הזה וגו'" (בראשית כו יא), "ויגע בצנור" (שמואל-ב ה, ח), "דמים בדמים נגעו" (הושע ד ב). אם כן, גם כאן מדובר על נגיעה בשעת בישול או אפיה, שעל ידה האוכל האחר סופג משהו מן החטאת. מקרה זה צריך להתיחס אל האוכל האחר כאל החטאת שהיא קודש, וגם הוא נאכל על ידי אותם האנשים, באותו המקום, באותו הזמן ובאותם התנאים כמו הקודש עצמו (השוה פסחים מד: ובמבוא לקרבנות: 'תורת הקרבנות בויקרא ו ז). בשאלה אם מריקה ושטיפה נוהגות רק בקודש-קדשים או גם בקדשים קלים, הדעות בתו"כ ובתלמוד מחולקות, משום שקודש-קדשים כולל לפעמים גם קדשים קלים (השוה קידושין סט:).

פסוק כב

כב – **כג**. על-דבר "כל זכר בכהנים וגו'" עיין להלן.

פסוק כג

פסוק כג מכוון לפי המובן הפשוט אל החטאות הפנימיות שעליהן מדובר בפרק ד, ג – כא. (זאת גם דעתו של ר' יוסי הגלילי בזבחים פב.). אולם שאלו אסורות היו באכילה והיו טעונות שריפה, נאמר כבר באותם הפסוקים ולא היה צורך ללמד את זאת כאן, כמו

שהיה מיותר להגיד כי החטאת אסורה באכילה. ומלבד זה לא צווה כאן שהן צריכות להישרף מחוץ למחנה. לכן סבורים רוב חכמינו, שכאן מדובר גם על חטאות אחרות ואפילו סוגי קרבנות אחרים שדמם הובא אל הקודש. קרבנות כאלה היו נשרפים בחצר הקודש. את המצוה הזאת קיבלו חכמינו במסורת, ואף ר' יוסי הגלילי מודה בזה, הוא מסיק את זאת מן הפסוק "הן לא הובא את דמה" (י יח), השוה תו"כ.

פרק ז

פסוק א

האשם

ויקרא ז: א – ה. באשם צוינו כאן כל המצוות לכהנים, סדר ההקרבה וחוקי האוכל, כי קרבן זה לא נזכר בשמות פרק כט. פרטים על בעלי חיים שראוים לקרבן אשם, אין מקומם כאן בין החוקים שנועדו לכהנים, אלא בין החוקים שנועדו לעם כולו. כל החוקים שבפסוקים א –ה כבר נתבארו. יש עוד להעיר, כי במעשה השחיטה שגם זר כשר לעשותו, נאמר ישחטו, לשון רבים, ואילו בשאר העבודות משתמש הכתוב בלשון יחיד (יזרק, יקריב, והקטיר), משום שהנושא, היינו הכהן, שבפסוק ה מוסב אל כל הפעולות. הזריקה באשם דומה לזו של שלמים ועולה, ההקטרה דומה לזו של שלמים וחטאת, ואכילת כהנים – לזו של חטאת. האשם מצטיין, איפוא, רק בזה, שאצל אחדים נקבע ערכו ושיוכל להיות כבש או אייל.

פסוק ו

ו-י. כאן, בסוף המצוות על דבר קודש קדשים, ניתן חוק חלקי הכהנים בכל קדשי קדשים. חלק גדול מהם נמצאים בפרקים דלעיל. רק חלק הכהנים מן העולה לא נכתב לעיל. עד כאן לא התכוון הכתוב לדבר על חלקי הכהנים כי אם רק לציין את דרגת קדושתם של הקרבנות. במנחה ובחטאת נאמר, כי הן "קדשי קדשים" ונאכלים רק לזכרי כהונה. כך המצוה גם באשם בפסוק ו. חוק חלקי הכהנים מתחיל רק בפסוק ז. בכל אותם הפסוקים, שלא מדובר בהם במישרין על חלקי הכהנים כי אם על קדושת הקרבן, נאמר רק מי רשאי לאכול את הקרבן, אבל לא פורש למי הוא שייך (השוה ו, ט, יא, יט, כב). עם זה מלמדת התורה (ו יט), כי גם אכילת קדשים היא מצוה. והנה אנחנו מבינים, מדוע לא הוזכר חלקם של הכהנים בעולה לעיל בתורת העולה. הרי העור של העולה אינו קודש קדשים, ולכן רק כאן, בחוק חלקי הכהנים המפורט, המקום לדבר על אודותיו.

ולכן נתמקד במיוחד על חוק חלקי הכהנים בקדשי קדשים בפסוקים ז – י. ראשית, נקבע בפסוק ז, שחטאת ואשם שייכים ל"כהן אשר יכפר בו". מובן מאליו, שהקרבן כולו לכהן, עם העור, כפי שפוסק רבי בתו"כ: "בכל מקום העור נגרר אחר הבשר" (פרט לעולה). עור העולה היה שייך ל"כהן המקריב". חלות התודה היו שייכות ל"כהן הזורק את דם השלמים" (פסוק יד). מתוך הפסוקים האלה עלולים היינו להסיק את הדין, כי חלקי הקרבנות היו שייכים רק לכהנים ששרתו במעשה אותו הקרבן או לכהן שזרק את דמו. אולם בשלמים נאמר בנוגע לחזה (פסוק לא): "והיה החזה לאהרן ולבניו", אך בנוגע לשוק צווה (בפסוק לג): "המקריב את דם השלמים ואת החלב מבני אהן לו תהיה שוק הימין למנה". אילו הינו מבינים את זאת כך, שהשוק שייך רק לכהן שעשה את מעשה הקרבן, ואילו החזה נתחלק בין כל הכהנים, היינו טועים, כי הרי גם החזה וגם השוק שבמילואים נאכלו לאהרן יחד עם בניו, הגם שאהרן זרק את הדם והקטיר את החלב, (ראה פרק י, יד-טו). גם נתחלקו החזה והשוק באופן שוה בין אהרן ובין בניו (שמות כט כח, ויקרא ז לד, י, יד-טו). אגב, אילו היו תופסים את החוק על דבר השוק ככתבו ממש, היה צריך השוק, במקרה שהזריקה וההקטרה נעשות על ידי שני כהנים, להתחלק לשני הכהנים יחד. על דבר מקרה כזה היה צריך הכתוב להעיר.

אך מה שמתנגד לתפיסה זו, שהיא לפי הפסוק ככתבו, בענין הדינים הנזכרים, היא העובדה, כי לפי הביאור הזה עוד לא הובהר, למי שייכים חלקי הקרבן. התורה אומרת שהקרבן לכהן המשרת. אבל בדבר השאלה מי הוא אותו הכהן שעליו לעשות את העבודה, היינו אותה העבודה שמזכה אותו לקחת את הקרבן לעצמו, אין אנחנו יודעים בבירור שום דבר. ואם כך, הלא זה היה יכול לגרום למריבות בין הכהנים, כי כל אחד ואחד היה משתדל להיות בין זורקי הדם והמקטירים. ואילו היו מקנים למקריבים את הזכות להכריע בריב זה, כך שכל מקריב היה רשאי לבחור לו את הכהן שיקריב את קרבנו, כמו בפדיון הבן או בתרומה, איך יכריעו בקרבנות ציבור לאיזה כהן יש הזכות לקבל את חלקי קרבנות אלו? לכן הכרח הוא להניח, שהתורה ידעה את הסדר, אשר קבע בדייקנות מי יהיה הכהן המשמש בכל מקרה ומקרה. על הסדר כזה אנחנו קוראים בספרי המקרא שמזמן מאוחר. בדברי הימים-א פרק כד מסופר, כי בזמנו של דוד המלך נתחלקו הכהנים לעשרים וארבעה משמרות ששרתו חליפות. לפי התלמוד שימש בכל שבוע משמר אחר, וכל משמר נחלק לבתי אבות (ששה או שבעה), כך, שבכל יום שימש בית אב לפי הסדר, ולפי התלמוד תיקן כבר משה רבנו שמונה או שש עשר משמרות (ראה תענית כז.). ואפילו אם לא נקבל את ההנחה האחרונה כמסורת מוסמכת, משום

שיש בה מחלוקת, אלא היינו מניחים, כי בראשונה, כל עוד שמספר הכהנים היה קטן, נעשתה העבודה יום יום (או לכל הפחות נעשו העבודות העיקריות) בסירוגין על פי הסדר שקבע הכהן הגדול והיינו מבארים את "הכהן המקריב" כך, שפירושו, אותו הכהן ששרת לפי התור באותו יום, הרי צריכים היינו להודות, כי – לפי מצות התורה – בזמן מאוחר, שבית אב שלם נכנס בכל יום לשירות, בית אב זה היה צריך להחשב כ"כהן המקריב", ושחלקי הקרבנות צריכים היו להתחלק בין כל חברי בית אב. ברם, הכהן הגדול לא היה נכלל בסדר חלוקה זה, הוא לקח את חלקו בראש, כי כתוב בכל פעם: "לאהרן ולבניו", כלומר, אהרן היה שקול כנגד כל בניו. ושיטה זו של חכמינו מוצאת את אישורה בשמואל-א ב, יג-טז.

פסוק ז

"**כחטאת כאשם**", כדי להשוות שני ענינים שונים זה לזה, משתמשת השפה העברית בשתיהם בכ"ף הדמיון (השוה איוולד 360 b). ואם התורה משווה שני דברים זה לזה ומציינת במיוחד את הצד השוה שבהם, מעירים חכמינו תמיד שההשוואה באה לרבות גם בחינות אחרות שבהן הדברים שווים, שאם לא כן מה חידוש היה בכלל. גם כאן הושוו חטאת ואשם כדי ללמדנו, כי אף אשם טעון סמיכה (ראה לעיל על א ד).
המשפט "הכהן אשר יכפר בו" ניתק ממקומו והועמד בראש: וכן הפסוק הבא "והכהן המקריב את עולת איש".

פסוק ח

"**לכהן לו יהיה**", כלומר: לכהן יהיה (השוה איוולד 314 a). כמובן גם כאן, כמו לעיל, הכוונה לכל בית אב ששרת באותו יום.
בקשיים רבים מאלה אנחנו נתקלים בחוק חלקי הקרבנות שבמנחה. כאן מחלק פסוק ט את מנחת מאפה תנור, מרחשת ומחבת לכהן המקריב, ובפסוק י נאמר: "וכל מנחה בלולה בשמן וחרבה לכל בני אהרן תהיה" - שייכת לכל בני אהרן בשוה. מה פירוש "מנחה בלולה בשמן"? רוב המפרשים, כראשונים כאחרונים מניחים, כפי המוכח לכאורה, שזוהי מנחת סולת ומנחת ביכורים (ב: א, יד), היינו אותן המנחות שנזכרו בפרק ב אך לא הובאו כאן בפסוק הקודם. ואף על פי שלפי הפירוש הנ"ל שינתה התורה בהדיא את דיני חלוקת מנחת סולת מדיני החלוקה של מאפה התנור, מחבת ומרחשת, מתאמצים אחדים בעקבות הרמב"ם (הל' מע"ק י טו) לתאם את הדעה הזאת עם המסורה, שלפיה לא הבדילו בין סוגי המנחות השונים בענין החלוקה לכהנים. הרמב"ם מחליט, כי פסוק י מביע את הדין, שיש לחלק את כל המנחות במנות זעירות לכל

הכהנים, ולא "מנחה נגד מנחה". החוק הזה חל על כל הקרבנות, אולם פורש במיוחד במנחת סולת, משום שעל פי חלוקה זו מגיע לכל אחד מן הכהנים רק מעט מזעיר סולת, שאי אפשר ללוש או לאפות אותה, ואפשר היה להניח כי צריך להעדיף חלוקת "מנחה נגד מנחה". את הסברה הזאת קיבל הירש. ויזל נוטה לדעה, שפסוק י הוא ביאור לפסוק ט, היינו המכוון ב"כהן המקריב" בפסוק ט הוא כל בני אהרן שעוסקים באותו יום בעבודה. המלים "מנחה בלולה בשמן וחרבה" באות גם ללמד, ששיירי מנחת עומר, מנחת חוטא ומנחת סוטה (ראה בפתיחה: תכנה של תורת הקרבנות), שייכים לכהנים, הטעם, מדוע נזכרו בפסוק ט דווקא אותן שלוש המנחות שנאפו, אין אנו מוצאים אצל המחברים הנ"ל.

ועתה נבדוק את ביאורי אותם המפרשים שסוטים מן המסורת. קנובל סובר, כי מנחה בלולה היא היא מנחת נסכים. אך אין להניח כי מנחת נסכים מתחלקת בין הכהנים, שכן זה סותר לא רק את מסורת התלמוד (מנחות עד:), אלא מנוגד גם לדברי יוסיפוס, (קדמוניות ג ט ד). חוץ מזה אין להעלות על הדעת שתוספת העולה שייכת לכהנים. אדרבה, לא היה צורך להזכיר את זאת שם בפירוש, כי רק "מנחות הנקמצות" חולקו בין הכהנים, ואילו הסוגים האחרים עומדים בתכונתם של "אשי ה'" (עיין לעיל על ב א. אגב: בויקרא כג יג נקראת גם המנחה "אשה"). חוץ מזה לא מסתבר, כי הכתוב התכוון בביטוי "מנחה בלולה בשמן" אל "מנחת נסכים", שלא נזכרה עדיין, ואף לא אל אחת המנחות שעליהן כבר דובר. רוב המבארים האחרים מזהים את "מנחה בלולה בשמן" עם "מנחת עומר" ו"מנחת סולת".

והנה אותם המפרשים שמוצאים כאן בכתוב בענין החלוקה הפרש בין המנחות שנאפות ושאר סוגי המנחות, נמצאים במבוכה גדולה בחפשם נימוק להבדלה זו. הרמב"ן סובר, שאפשר היה לשער, כי המנחות שנאפות ניתנו לכהן שעשה את העבודה, כדי לפצות אותו על הטרחה שבאפיה. בכל זאת עדיפה לגביו תפיסת חז"ל, שאינם מודים בהבדל בין שני סוגי המנחות. ובצדק, כי איפה נמצא אף רמז קל לדין שהכהן שבשירות מחויב גם לאפות את המנחה? אדרבה, מתוך פרק ב דלעיל יוצא, שלכהן לא היה שום עסק באפית המנחה. קנובל סובר בענין טעמו של ההבדל כך: את הסולת אפשר היה לאסוף, ואילו את המאפה היה צריך לאכול מיד. אך, אילו היה כך, היו צריכים לחלק קודם את מנחות מאפה, כדי שיאכלו אותן מהר. כך ממש היו צריכים לנהוג בבשר החטאות והאשמות. ועור העולה – האם לא היתה אפשרות לשמור אותו? ולבסוף: קייל (שלדעתו, אגב, מנחת עומר היינו מנחת חרבה) לא יכול למצוא מוצא מתוך המבוכה על ידי

ההנחה שמנחות מאפה היו באות רק במקרים בודדים מיוחדים וגם הן בכמויות קטנות, ואילו הסוגים האחרים היו הרגילים והיו מספקים יותר ממה שהכהנים שבשירות יכלו לאכול או להשתמש בהם. אולם הכהנים שבשירות וודאי שהתחלפו בעבודתם. ומהו, איפוא, ההבדל, בין אם כל המנחות נחלקו בין כל הכהנים ובין אם ניתנה לכהן שעושה את העבודה? ועוד: האם יכול היה הכהן שעשה את העבודה לגמור באופן קל יותר את אכילת החטאת או האשם מאשר את חלקו במנחה?

(דילמאן רוצה להצדיק את השקפתו של קנובל, ולכן מניח ששמרו על מלאי של סולת במקדש לטובת ציבור הכהנים, מה שלא היה אפשר במאפה, אבל בכל מקרה יחיד, היה המאפה מעט יותר מכדי לספק את החלוקה לכל הכהנים. ברם, חוץ מזה, שלפי המסורת, אשר יש לה סימוכין בפרק ח לב, כל מנחה הפכה ביום המחרת לנותר ונאסרה, לא הובהר מתוך השערתו, מדוע נתחלק גם עור העולה בין כל הכהנים).

הנה כי כן אנחנו רואים, כי לשוא היתה כל הטרחה למצוא טעם להבדל בחלוקת המנחות השונות. זה מחזק כבר מראש את ההנחה, שחכמינו צדקו, באמרם שהכתוב לא התכוון כלל להבדלה כזאת. אולם במלוא הוודאות ניווכח, כי הדעה המקובלת על פי המסורה היא הנכונה, בשימנו אל לב כי הזיהוי של "מנחה בלולה בשמן" עם מנחת סולת ומנחת עומר אינו הולם את הביטוי אלא הוכנס לתוכו באופן דחוק. גם מנחה על המחבת (לעיל ב ה) נקראת "סלת בלולה בשמן" וכמו כן "מנחת מאפה תנור" ו"מנחת מרחשת" (פסוקים ד וז). ואם המנחות הנאפות גם הן נקראות בשם "מנחות בלולות בשמן", הרי ברור שיש לקבל כאן בהחלט את הביאור, כי הכינוי "מנחה בלולה בשמן" שבפסוק י כולל את כל חוטא ומנחת סוטה. ולפי זה נאמר בפסוק י גם בענין אותן המנחות ששייכות על פי פסוק ט לכהן המקריב, שמתחלקות בין כל בני אהרן. ועוד, כבר העיר ויזל, שלעיל בפרק ב כתוב במנחת סולת וכן במנחת מאפה: "והנותרת מן המנחה לאהרן ולבניו קדש קדשים מאשי ה'" (פסוקים ג וי), בלי להבדיל בענין זה ביניהם. הרי ברור, שהדין "לכל בני אהרן תהיה איש כאחיו" חל על כל סוגי המנחות. זהו רק בטוי שונה במקום "לכהן המקריב". כי אם הכתוב מניח, כפי שהעירונו לעיל, שהעבודות במקדש נעשו חליפות ע"י הכהנים, הרי יוצא, כי המנחות חולקו באופן שוה בין כל בני אהרן, אם יתנו אותן בכל פעם לכהן שבשירות. אבל אנחנו למדים מתוך מה שנקבע כאן, כי אם הכהנים המקריבים היו רבים, מתחלקת המנחה בין כולם, ופסוק ט הוא רק השלמה לתורת המנחה (ו, ז- י). לעיל מדובר על מנחת סולת, וכאן נאמר כי גם המנחות שנאפות שייכת לכהנים, ואפשר היה לחשוב שאלו, בדומה ללחמי תודה,

שייכות למקריב, ובא הכתוב בפסוק י ומבאר ביתר דיוק את חוק חלקי הכהנים במנחה. והביאור המדויק הזה היה חשוב כאן במנחה, כי אילולי כן היינו יכולים ללמוד, כי קרבנות צמחים כולם יכולים הבעלים לחלק לפי רצונם כדוגמת תרומה ומעשר.

פסוק י

"**איש כאחיו**", כמו "לאיש כאחיו".

"**עור העולה**". הכהנים קיבלו את העורות רק אחרי חינוכם, ולא קודם לכן. ומטעם זה לא נזכר הפשט בהקרבת עולת המילואים. השוה לעיל על א י, ולהלן בפרק ח, כ.

פסוק יא

השלמים

יא – יד. בס' שמות כט כב, בפרשת איל המלואים, אנו לומדים, כי מלבד נתחי הקרבנות הרגילים יש עוד להקריב את השוק. יחד עם זה ניתן הצו להקדיש את החזה והשוק כדי לתת אותם מעתה באופן תמידי בכל קרבנות שלמים לאהרן ולבניו (ראה שם פסוקים כב – כח). מתוך זה אנחנו לומדים את דרך הקרבת השלמים. ומה שיש להוסיף על אלה, ניתן בפרשה שלפנינו.

"**זבח השלמים**". לקרבן זה שלושה מינים. הראשון הוא קרבן "תודה", או "זבח תודה", או בצורה מלאה "זבח תודת שלמים". אותו הביאו לה' בתורת תודה על חסדיו שקיבלו ממנו. ביחוד היו מחויבים אלה שניצולו מסכנה להביע את תודתם על ידי קרבנות. בתלמוד (ברכות נד:) נזכרו לפי תהלים קז, ארבעה מקרים שבהם צריכים להביא תודה ולברך ברבים "ברכת הגומל", והם: אם היוצא מבית האסורים, מי שקם מחליו, אחרי נסיעה דרך הים או דרך מדבריות. אולם כבר הריב"ש פסק, כי גם מי שהיה בסכנה אחרת וניצול חייב לברך ברכת תודה (עיין בית יוסף לאורח חיים סימן ריט בסוף). המין השני של קרבן שלמים הוא הנדר. זהו קרבן שנודרים בשעת צרה להביא אותו אם יינצלו מן הסכנה. ובצדק אמרו חז"ל, כי צורת הנדר היא תמיד: "הרי עלי". המין השלישי הוא: נדבה, שמקדישים לפי מה שידבנו לבו של אדם. גם אותם השלמים שהביאו לפני המלחמות בתורת שלמי בקשה היו שייכים לסוג של נדבות, והיו מחויבים להביאם תיכף, וללא תנאי. צורת הבעת הנדבה היתה: "הרי זו", כפי שהורו חז"ל.

"**אשר יקריב**". את הנושא צריך להשלים (עיין איוולד 294 b). מה שדווקא בשלמים באה ההוספה "אשר יקריב לה'", הוא, כנראה, משום שקרבן זה היה רגיל במדבר, ששם היה צריך להביא את כל בעל חיים לשלמים (עיין פרק יז. למסקנות דילמאן מתוך הפסוק הזה, כי היה עוד זבח שלמים שלא הוקרב לה', אלא זבח חול שבא יחד עם סעודת שלום

וידידות, אין שום הצדקה). ולפי זה פירוש "אשר יקריב לה'" הוא: שרגילים להביא לה'. לפי דעת חז"ל (בתו"כ) מוסבה ההוספה הזאת אל החלות שהוסיפו לשלמים, שגם הן נקראות בפסוקים יג ויד בשם קרבן. החלות הושוו לקרבן עצמו בזה שאפשר היה להביאן ממעשר שני.

פסוק יב

"**על תודה**". אין "תודה" כאן קרבן תודה – זו נקראת כן "זבח תודה" או "זבח תודת שלמים" – אלא תודה כאן: הודיה (מלשון הודה, עיין ה ה): "על תודה", כלומר לשם הודיה, משום שהוא חייב תודה לה'.

"**והקריב על זבח התודה**". הפסוק הזה מציין את החלות כתוספת אל הקרבן. שלושת סוגי המצוה הובאו גם לעיל למילואים (ראה מנחות ח.). על דבר "חלות" ו"רקיק" ראה לעיל ב ד, ובדבר "מורבכת" בפרק ו פסוק יד. לכאורה היה צריך לומר "חלות סלת מרבכת בלולות בשמן", אולם "חלות בלולות בשמן" הוא ביטוי קבוע שמשתמשים בו לציין את החלות שהביאו עם המנחה (עיין דילמאן).

פסוק יג

"**על חלות לחם חמץ וגו'**". "קרבנו" מכוון כאן אל שלושת מיני מצה, את אלו צריך להביא "על חלת" (לפי הרמב"ן), כלומר: נוסף לחמץ, כאילו היו המצות תוספת לחמץ, כשם שכל החלות היו הוספה "על זבח התודה" לעצם התודה (לפי זה היה החמץ החלק העיקרי של התודה, ומסייע לדעה זו הפסוק בעמוס ד ה). מכאן למדו חכמינו שהסולת שממנה לקחו לחמץ היתה שוה במידתה לסולת שממנה הכינו את שלושת מיני המצות.

"**על זבח**" בא ללמד, שהלחם אינו מתקדש אלא על ידי שחיטת התודה. חשיבותם של לחמי תודה מתבררת לנו מתוך הערכת לחמי המילואים. שם מסופר, כי אהרן הביא אותן המצות כמו כאן, אבל לא חמץ. גם שם היה הקרבן תודה על חסדו של ה', שזכה לשבת אל שולחנו. הוא הקריב לפי זה את המצות (שהן הלחם של שולחן גבוה) קרבן לה'. המקריב תודה הביא מלבד זה את לחם חקו של יום יום כקרבן על מזבח ה' על הנסים שעשה לו ה' בקיום חייו.

פסוק יד

"**והקריב ממנו וגו'**". אחד מכל ארבעת מיני החלות יביא תרומה לה' (מלשון הרים היינו לקחת ממנו). – חכמינו אומרים כי מידת תרומה זו היתה בדיוק כמידת תרומה שנזכרת במקום אחר, היינו תרומת מעשר (במדבר יח כו). לפי זה הוקרב אחד מעשרה לחמים ומכל מין עשר חלות. בס' ויקרא כג יז כתוב שבחג הבכורים הקריבו שני לחמי תודה,

כל אחד עשרון. משם אנו לומדים, כי גם כאן כל חלה עשרון, וכל עשר החלות ביחד היו עשרה עשרונים. ואותה מידה נמצאת בשלושים החלות של מצה. ולפי זה היתה כל מצה עשויה משלישית העשרון. לשלושת מיני המצה לקחו רק חצי לוג שמן, שחציו שימש לרבוכה וחציו השני לחלות ולרקיקין (מנחות פט.). ר' עקיבא ניסה להוכיח את זאת מתוך הפסוקים, אך ר' אלעזר בן עזריה אינו מודה בהוכחותיו ומחליט, כי המידה הזאת נמסרה כהלכה למשה מסיני.

פסוק טו

טו – יח. הדין כי בשר זבח התודה ייאכל ביום קרבנו חל בוודאי גם על הלחם. חכמינו למדו את זאת מתוך הביטוי "קרבנו", אשר בו צויין לחם התודה בפסוק יד. מסייע לדעה זו פסוק לב בפרק ח, ששם הודגש בדיני איל המילואים: "והנותר בבשר ובלחם באש תשרפו". אולם הדין שבפרשתנו כולל לא רק תודה ושלמים כי אם גם קדשי קדשים: מנחה, חטאת ואשם. אפשר אולי להסיק את זאת מקל וחומר. ולפיכך צריך להניח, כי בסוף תורות הקרבנות ייקבע הזמן שבו נאכל הקרבן. ושם מבדיל הכתוב בין קרבנות שנאכלים רק ליום אחד, ולאלה שייך קרבן תודה, ובין קרבנות שנאכלים לשני ימים, היינו נדר ונדבה. יש להניח, שגם לחטאות ומנחות נקבע זמן כזה, וכן אפשר לשער שלקודש קדשים נקבע זמן מוגבל יותר. הלא לעיל בדיני חטאת צווה, כי הכלים שהקרבן בושל בהם טעונים מריקה ושטיפה, או יישברו, משום שמה שספוג בהם נהיה לנותר. אותו הדין חל גם על חטאת. חוץ מזה מוכח אותו דין מתוך י יט גם לגבי חטאת. שם הרי מתנצל אהרן על המעשה ששעיר החטאת נשרף, בזה, שבאותו יום שקרה לו אסון כזה אסור היה לו לאכול חטאת: "ואכלתי חטאת היום וגו'". זה מעיד על ההנחה שהחטאת אינה נאכלת ביום המחרת. חז"ל לומדים דין נותר בחטאות ואשמות מתוך הביטוי "זבח", שכולל את כל הקרבנות הנשחטים. ואיך שיהיה הדבר, הדין כשלעצמו מבוסס היטב בכתוב. וליתר חיזוק משמשים דברי יוספוס (קדמוניות ט ג וד). – על-דבר הצורה הדקדוקית "יניח" עיין איוולד (c 114).

הטעם של איסור נותר אינו כדי להכריח את המקריב לשתף את העניים בסעודת הזבח (כפי שסוברים תיאודורט, קלריק, י. ד. מיכאליס, רוזנמילר .Schol ובמקצת גם פילון), וגם לא מפני חשש הרקבון (מורה נבוכים ג מו, קייל, קנובל, ביר ובמקצת גם פילון .m de vict p 245). הנימוק הזה גם אינו הולם את המנחות ואת לחמי התודה. את הטעם יש לראות בכך, כי מי שיושב אל שולחן ה' אסור לו לאגור מלאי, אלא עליו להביע את בטחונו בה' על ידי זה שאוכל את מתנת ה' באותו יום ומצפה שליום המחרת יקבלה

מחדש מידי ה'. זה היה גם טעם האיסור להשאיר מן המן עד יום המחרת (שמות טז יט), משום שזה היה סימן להעדר בטחון בה'. יוצאים רק השלמים שמביאים בשעות הצלחה גדולה ביותר, שבהן מצאה הברכה הזאת שניתנה על ידי ה' את ביטויה בקרבן, אשר על כן לא נאסר הנותר מהם ליום המחרת. אך גם במקרים אלה אסור היה לאגור מלאי, רק הארכת זמן האכילה עד לשתים עשרה שעות היתה מותרת.

פסוק טז

"**ואם נדר וגו**'". את שלמי הנדר והנדבה יש לאכול לכתחילה ביום ההקרבה. "וממחרת והנותר וגו'", ומה שנשאר עד למחרת מותר לאכול (על דבר הצורה הדקדוקית ראה איוולד 344 b). בצדק מעיר ויזל, כי "ממחרת" פירושו היום השני, ואינו כולל את הלילה שלאחריו. מה שיישאר ביום השני היה צריך לישרף ביום השלישי. "ביום השלישי" נמשך לפי הטעמים אל "באש ישרף" שאם לא כן, היה צריך לכתוב "עד יום השלישי". אנו למדים מכאן גם את הדין, כי שריפת קדשים היתה אסורה בלילה, ואם גם הקרבן הופך להיות נותר כבר במשך הלילה, השריפה באה רק ביום המחרת.

פסוק יח

"**ואם האכל יאכל**". המקור שלפני הפועל בא לשם הדגשה יתרה של הפועל, משום שהוא עומד בניגוד אל "ישרף". "ישרף" דוקא: "ואם האכל יאכל וגו'". מעשה השארה אינו נחשב כאן כעבירה, בתנאי שהכוונה היתה לשרוף את הנותר. זהו "לאו הניתק לעשה" (המשמעות המילולית: לאו שניתק (שבוטל) ונהפך לעשה, כלומר: העבירה על הלאו יכולה להיתקן על ידי שמקיימין את העשה שבצדו). אך אם הכוונה היתה לאכול אותו, כלומר אם משאירים כדי לאכלו ביום השלישי, מעשה ההשארה הוא עבירה. אולם על החטא הזה לא כתוב כאן כי אם רק "והנפש האכלת וגו'". המכוון ב"עונה תשא" נמצא בפרק יט ח ביתר דיוק במלים: "ונכרתה וגו'". משם מסיקים חכמינו, כי לא בלבד להשאיר אסור, אלא אפילו לחשוב בשעת השחיטה את המחשבה לאכול מן הקרבן חוץ לזמנו. ואם נאמר כאן: "ואם האכל יאכל... ביום השלישי לא ירצה, המקריב אותו לא יחשב לו (בענין הביטוי השוה בראשית טו ו)... והנפש האכלת ממנו עונה תשא", לא יתואר אלא כך, שבשעת השחיטה (או בשעת העבודות האחרות קודם הזריקה) חשב מחשבה כזאת (לפי תוס' בבא מציעא מג: ד"ה החושב, משמעות "מחשבה" כאן: דיבור המביע את המחשבה, השוה עוד תוי"ט ותוס' רע"א, שם, וגם ספרי לדברים יז א). כי הלא חסר הגיון היה הדבר להניח, כי אחרי הזריקה, שעל ידה נתקבל הקרבן לרצון, היה

בכוחם של המחשבות והמעשים שלאחר זה, אשר אולי אפילו לא מצד המקריב עצמו באו, להפוך את הקרבן לפיגול למפרע.
לתפיסה זו של הבנת הכתובים לפי המסורת מתנגד לכאורה הפשט הפשוט, ובאמת ביארו הרבה מן המפרשים, על יסוד מובנן הפשוט של המלים, שאפשר שקרבן שהוקרב ככל משפטו הופך לפיגול על ידי האכילה ביום השלישי. כבר ראב"ע העיר, שיש מקום להניח שמשום שלא קיים את המצוה כהלכתו יצא שכרו בהפסדו, ואם היה זה נדר, אף מחויב היה לשלם אותו שוב כדי שלא לישא על עצמו חטא. אולם כבר ויזל דחה את הפירוש הזה, באמרו, כי אילו היה כך, קשה היה להבין את המלה "ממנו", כי הלא זה עתה דבר הכתוב על הנותר, והיה צריך לכתוב: "והנפש האוכלת עונה תשא", כלומר: אם האכל יאכל ביום השלישי מבשר... פגול יהיה וגו' והנפש האוכלת עונה תשא. אולם, המלה "ממנו" מוכיחה, כי לא על הנפש האוכלת את הנותר מדובר כאן, אלא על הנפש האוכלת את הפיגול. הקשיים האלה הניעו גם את שד"ל, המחונן בחוש בלשני דק, לעזוב את הפירוש הנפוץ ברבים, אף שגם פירושו אינו מתאים לתפיסת חכמינו. הוא סבר כי פה נקבע החוק, כי מי שאינו שורף ביום השלישי את הקרבן אלא אוכלו או מאכיל אחרים ממנו, לא ייחשב לו הקרבן, וכל מי שאכל מאותו הקרבן ביום הראשון או השני, עוונו ישא. אולם חכמינו, מסביר שד"ל, היו מוצאים בזה חומרא יתרה, שכל מי שיאכל ממנו ביום הראשון או ביום השני, ישא את עונו, ועל כן פסקו לשם הקלה, כי דין זה נוהג רק במקרה שהבעלים חשבו כבר בשעת השחיטה את המחשבה לאכול את הקרבן בזמן מאוחר. הוא מסיים את ביאורו במלים אלו: "היום (פורים תר"ז) זכיתי להבין מה ראו על ככה וכן בכל מקום שנטו רז"ל מפשט הכתובים, כשאין הדבר דעת יחיד, אבל הוא דבר מוסכם בלי חולק, איננו טעות שטעו אבל היא תקנה שתקנו, לפי צורך הדורות ומי כמוהם ריפורמאטור? אבל תקנותיהם היו בחכמה עמוקה וביראת ה' ואהבת האדם, לא להנאת עצמם או לכבודם ולא למצא חן בעיני בשר ודם". צריך להודות לשד"ל שחכמינו, שכולם בדעה אחת בענין פשט הפסוק שלפנינו, אי אפשר שטעו כולם. אך מה שנוגע לביאורו של שד"ל עצמו, הרי אין לקבלו, כשם שאין לקבל את הדעה שהוא דוחה אותה. אי אפשר שהתורה התכוונה לקבוע, שאם מישהו אכל ביום השלישי מן הקרבן, הרי כל אחד שקודם לכן אכל ממנו בכוונה רצויה לקיים מצות אכילת קדשים, ייענש בכרת. אפילו אם היה בכוחה של העבירה שנעשתה עתה לפגל למפרע את הקרבן, הרי אלה שאכלו ממנו קודם לכן, היו שוגגים ואפילו אנוסים,

ואיפה מצינו שהתורה מנישה את השוגג או את האונס? ולכן אין לנו ברירה אלא ללכת בעקבות המסורת שלנו (ע"ד דיני פיגול השוה עוד יט ז ואילך).
"**פגול**" לפי אונקלוס: מרחק - תועבה, נתעב.

פסוק יט

יט - כא. "**והבשר**", הכתוב מדבר על בשר זבח שלמים, כמו לעיל, עם זה חלים חוקי פיגול, נותר וטמא על כל מיני הקרבנות. "והבשר". שם-העצם ניתק ממקומו והועמד בראש: מה שנוגע לבשר.

פסוק כ

"**כל טהור**", מלמד, שכל אחד, ולא רק הבעלים, מותר לו לאכול את בשר השלמים.
"**והנפש**" וגו'. כפי שמעיר ויזל יוצא מתוך כב: ג, ד, כי החוק הזה חל גם על שאר הקרבנות. שם הוא מכוון רק אל כהנים, משום שזרים, אף אם הם טהורים, אסורים בקודש קדשים.
"**וטמאתו עליו**", (על דבר הוא"ו בפסוק זה השוה איוולד 341 a). "עליו" מוסב על הנפש בלבד ולא על הבשר, כי את הטומאה שעל בשר אי אפשר להסיר, אבל "וטמאתו עליו" רומז כי המצב של הטומאה הוא רק זמני. "וטמאתו" מציינת, לפי ראב"ע, טומאה שבאה מחמת עצמו, ואילו הפסוק הבא מדבר על טומאות שבאות מבחוץ.

פסוק כא

"**בבהמה טמאה**", היינו בנבלת בהמה טמאה (רמב"ן). "שקץ" - "שרץ טמא שאסור באכילה, "טמא" משמעו שרץ מת ומטמא (ויזל).
על דבר "כרת" עיין כ ג.

פסוק כג

כב - כז. לחוקי הקרבנות שנועדו לכהנים ניתוספו עוד שני ענינים המכוונים במישרין אל בני ישראל בכלל. הענין הראשון כולל את איסור החלב מכל הבהמות שמהן מביאים קרבנות: שור, כשב, ועז, ואת איסור הדם מכל חיות, בהמות ועופות. - "חלב" נקרא מה שיש עליו הסימנים "תותב קרום ונקלף" (ראה לעיל על ג ג). לדעת אופרט (Etudes Assyriennes עמוד 120), נמצא בכתובות הבבליות השם "תחלובת" במובן בגד. אופרט סובר, שאפשר שגם למלה העברית "חלב" יש אותו המובן. מסורת חכמינו מאשרת את זאת.

פסוק כד

"**וחלב נבלה**". לפי תרגום יונתן מגיד הכתוב כאן, שחלב נבלה וטרפה ייעשה למלאכה, ואילו חלב בהמות כשרות צריך להביא על המזבח. על זה העיר ויזל: לפי זה היה הצו בתקפו רק לדור המדבר, שהיה מצווה להעלות את כל הבהמות הכשרות על המזבח (ראה את ביאורו של ר' ישמעאל בפרק יז פסוק ג ואילך). זאת היא גם דעתו של שד"ל. אולם ר' עקיבא סובר, כי כוונת הפסוק כאן להורות, שחלב נבלה אינו מטמא (השוה פסחים כג:). גם בביאור הפסוק יז ג ואילך חולק ר' עקיבא על ר' ישמעאל, השוה שם.

"**ואכל לא תאכלהו**", בא לפי התלמוד ללמד שאיסור נבלה חל על איסור חלב, כלומר על האיסור שחל מעיקרא על החלב ניתוסף עוד איסור של נבלה ועל אכילתה חל עונש כפול. הרמב"ן סובר, כי היה צריך לאסור חלב נבילה במיוחד, משום שהיה מקום להניח שבחלב של בהמה, שאינה ראויה להקרבה, אין איסור. ראב"ע, שבוויכוחו עם הקראים (מוזכר לעיל על ג יז) אמר, שבתורה נאסר רק החלב של הקרבנות, מבאר את הפסוק הזה, שכאן נאסר חלב נבילה, אעפ"י שאינו ראוי להקרבה, כמו הבשר של נבילה. (הדעה הזאת אין לקבלה גם מפני הטעם, כי בס' ויקרא לא נמצא בכלל איסור לאכול נבילה. בפרק ה פסוק ו יש חוק, שהנוגע בנבילה חייב להביא קרבן, ובפרק יא כד –כח, לט – מ ובפרק יז, טו שוב מדובר על הטומאה, וכן בפרק כב ח, ורק בס' דברים יד כא נמצא איסור נבילה).

"**ואכל לא תאכלהו**", המקור בראש הפסוק בא להבליט את הניגוד, כמו לעיל פסוק יח.

פסוק כה

"**אשר יקריב ממנה**", כלומר אשר מקריבים ממנה, השוה פסוק יא.

"**האכלת**". היה צורך לחזור על המלה הזאת, כי אם היה כתוב "הנפש ההיא", כמו בפסוק כז, היו יכולים לחשבו שמכוונת אל המקריב.

פסוק כו

"**לעוף ולבהמה**", כלומר במה שנוגע לעוף ולבהמה (השוה איוולד 310 a). על דבר איסור חלב ודם ראה לעיל על ג יז.

את הדעה שמביע ראב"ע, שרק חלב קרבנות נאסר, קיבל גם קייל, שמוסיף עוד שבמדבר לא אכלו שום בשר אחר אלא רק בשר קרבנות ולכן נאסר כל חלב, ואילו אחרי כן, כשהותר גם בשר תאוה, פקע ממילא איסור החלב בבהמות אלו. וקנובל מסופק מה לעשות בחלב בהמות שחוטות, כי הלא רק החלב של נבלות ייעשה לכל מלאכה. סברתו של ראב"ע מוצאת לה, כנראה, סעד במלים "אשר יקריב ממנה אשה לה'". אולם הפסוק

הזה בא רק להגיד, כי חלב אותן הבהמות בלבד אסור, שראויות להביאן קרבן, כלומר "שור כשב ועז". סגנון כזה בכוונה דומה נמצא בויקרא כז: א, יא.

את זאת שאין פסוק כד משמש סיוע לראב"ע, כבר הראינו לעיל. ראב"ע התאמץ עוד להוכיח כי השקפתו היא הנכונה, בהסתמכו על הפסוק בדברים יב כג, שאוסר אכילת דם של בשר תאוה בלי להזכיר את איסור החלב, ואשר אפשר להסיק ממנו כי החלב של בהמות חולין מותר. אולם, המסקנה הזאת היא מוטעית, כי מאחר שנאמר כאן בפסוק כג: "כל חלב שור וכבש ועז לא תאכלו", אין היתר החלב יכול לבוא כי אם רק על ידי ביטולו המפורש של האיסור, אבל העובדה שהתורה עוברת על זה בשתיקה, אינה מספיקה כדי לבטל את האיסור. ואילו רצו להסיק מן העובדה שאיסור הדם נשנה ואילו איסור החלב לא נזכר שם, שאיסור החלב נתבטל, הרי היו יכולים להסיק מן הפסוק בויקרא יז י, אשר חזר ושינן איסור הדם בלי הזכרת איסור החלב, שאיסור זה נתבטל עוד במדבר תיכף אחרי הכרזתו, וזה בוודאי מן הנמנע. להוכחה כזאת אין לפי זה שום יסוד. אלא וודאי כי הישנות איסור הדם פעמים ושלוש באה, משום, שכפי שהעיר הספרי לס' דברים יב כג, "שהיו ישראל שטופין בדם לאכלו". החזרה על איסור הדם הרי באה בס' דברים פרק יב בקשר למצות השחיטה, ושם בוודאי לא היה המקום מתאים כלל לאיסור החלב. וחוץ מזה הובא איסור הדם בכתוב באופן בולט בקשר הדוק לאיסור בשר תאוה במדבר ולחוק לזרוק את הדם על המזבח (השוה ויקרא יז), ועל כן היה בשעת ביטול האיסור של בשר תאוה צורך מיוחד להדגיש שאיסור הדם אמנם יישאר בתקפו. אבל באותו פסוק שאוסר בשר תאוה לא נזכר בכלל איסור החלב. ומה שנוגע לקשר בין איסור זה ובין הקרבת החלב, הרי, לפי הערת הרמב"ן, לא רק חלב הקרבנות נאסר, כי אם כל חלב, ואפילו אותם החלקים שלא נצטרפו לנתחי הקרבן, כגון חלב שעל הטחול, ומצד אחר מה שאיננו בגדר חלב היה מותר, הגם שהיה עולה לקרבן, כגון: שתי הכליות, אליה, יותר. ולכן לא היה שום צורך לחזור בדברים פרק יב אגב היתר בשר תאוה על איסור החלב.

ולא עוד אלא, כפי שאפשר להוכיח בהחלט, אסור החלב גם בבהמות שלא הקריבו אותן (הערות אלו באו במקצת כבר ברמב"ן ובפירושו של ויזל), שהרי: א) לא היה צורך לאסור את החלב שעלה על גבי המזבח, כמו שלא היה צורך לאסור את בשר העולה. ואם תאמר, שהיה צורך להבליט את עונש כרת, יש להשיב: מדוע לא נזכר איסור כרת גם באכילת בשר העולה? ב) בפסוק כה לא היה צריך להאמר "כל אוכל חלב מן הבהמה אשר יקריב ממנה אשה לה'", כי היה צריך להאמר "כל אוכל חלב מן הבהמה אשר

יקריב אשה לה'", מכיון שהחלב עצמו מוקרב "אשה לה'". ג) מדוע נאסר בפסוק כד חלב נבילה? הלא את הנבילה אין מקריבים: ואם נחשב החלב כבשר נבילה, איך בא עונש כרת על אכילתו בפסוק הבא (פסוק כה)? הלא אכילת נבילה אינה בכרת. ואם באכילת חלב נבילה אין עונש כרת, היה צריך פסוק כה לבוא קודם פסוק כד. ועוד, לפי הפשט הפשוט אי אפשר שכאן מדובר על איסור נבילה מה שיוצא מתוך מה שכתבנו לעיל על פסוק כד (על המלים 'ואכול לא תאכלהו', שאין איסור נבלה בויקרא כלל). ד) כיצד היה אפשר לאסור "כל חלב שור וגו'"? ואפילו אם נאמר, שכל אלו הבהמות לא הותרו באכילה אלא בתורת שלמים, והיה אפשר להניח שכולן היו שלמים, הרי היה צורך להוציא הבהמות שהיו בעלות מומין ושלא היו ראויות להקרבה. אלו היה נאסר רק החלב של הקרבנות, לא היה יכול הכתוב לאסור בפרק ג יז "כל חלב וכל דם" כאחת בפסוק אחד, מכיון שהדם וודאי שנאסר גם בשחיטת חולין.

פסוק כט

כח - לד. כאן ניתן צו בדבר מעשה עבודה בשלמים שמיועד לבני ישראל, משום שגם המקריב משתתף במעשה זה והוא התנופה. הוא נמצא מלבד בפסוקים שלפנינו עוד בהרבה מקרים אחרים, שרובם נמנים במשנת זבחים ה ו. פעם אחת אנו מוצאים אותו חוץ ממקום זה בקרבן המילואים ובחוק הלויים (במדבר ח יא).

"**יביא את קרבנו לה'**", כלומר יביא את מתנת קרבנו לה'. "קרבן" בא כא במובנו המצומצם: המנה שמקודשת לה'.

פסוק ל

"**ידיו תביאינה**", בעצם ידיו יביאינה.

"**חלב**" מציין כאן את כל נתחי הקרבן וכולל גם את היותרת ושתי הכליות, כמו בפרק ד פסוקים כו לא.

"**החזה**", בארמית: חדיא. מקומו נקבע בדיוק במס' חולין מה. ותוספתא שם ט יג.

"**יביאנו**" כינוי הפעול מכוון אל חלב. הישנות המושא על ידי הכינוי כבשמות ב ו ועוד.

"**את החזה וגו'**", כלומר יביא את החזה כדי להניף אותו, ולא להקטיר על המזבח. ואפשר היה לפרש את הפסוק גם כך: ידיו תביאנה את האשה לה', היינו את החלב, יחד עם החזה יביאנו, היינו את החזה וגו'. אלא שהטעמים אינם מתאימים לפירוש זה, ונימוקם עמם, כי לפי פירוש זה היו המלים "אשי ה'" מוסבות רק אל "חלב" ומוציאות את ה"חזה". שעליו לא היה חל הכינוי הזה, מה שהיה סותר את פסוק לה. וחוץ מזה, אילו היתה זאת באמת כוונת הפסוק, היה מביא את הקרבת החלב בראש, שהרי היא

נצטוותה כבר לעיל, ואותה המצוה שאליה בעצם התכוון הכתוב, היינו שיביאו את חזה התנופה, היה מביא כטפלה. לפי מנחות סב. היה מונח בראשונה החלב על החזה ביד הבעלים, אחר כך היה החזה על החלב ביד הכהן המניף ובסוף היה שוב החלב על החזה ביד המקטיר (על הנימוקים ראה רש"י ומלבי"ם).

פסוק לא

"**והקטיר וגו' והיה וגו**'". קודם יש להקטיר את החלב ורק אחר כך זוכה הכהן בחזה, עיין שמואל-א ב טז.

פסוק לב

"**ואת שוק וגו**'". "שוק" משורש "שקק" - רוץ. כינוי לרגל, או – בבהמות – לחלק העליון של הרגלים האחוריות, הירך: אותו החלק ברגלים הקדמיות נקרא זרוע. מבהמות חולין שייכים לכהן: זרוע, לחיים וקבה (דברים יח ג): מאיל הנזיר הוא מקבל: שוק וחזה (במדבר ו יט ואילך). השוק היה החלק הנבחר שהיו רגילים להגיש לאורחים נכבדים (השוה שמואל-א ט כד).

פסוק לג

"**המקריב את דם השלמים וגו**'", כבר לעיל הוברר כי הכוונה כאן לציבור הכהנים שבשירות (ראה לעיל על ז ח), אולם מתוך העובדה, שבפסוק יד נקראות העבודות בשם כולל זריקה, מסיקים חכמינו, שרק אותם הכהנים שהיו ראויים לזריקה, היו זוכים בחלקי הקרבנות, מה שאין כן מי שהיה באותו זמן טמא, טבול יום או אונן. בפסוק שלפנינו נזכר חוץ מדם גם חלב. מזה מסיק אבא שאול במס' זבחים קב: שגם מי שהיה טמא בשעת הקטר חלבים, אינו מקבל מנת בשר אף אם היה טהור בשעת הזריקה, ואילו חכמים אחרים פסקו שדרוש רק, שהמקבל מנה יהיה טהור בשעת הזריקה. הרמב"ם מקבל את דעתו של אבא שאול להלכה.

פסוק לד

"**חזה התנופה ואת שוק התרומה**". הרמב"ן ואברבנאל רצו להסיק מתוך דברי הכתוב אלה, כי החזה בלבד (לא עם השוק) הושם על החלבים לשם תנופה, מכיון שבפרק ט פסוק כא נאמר: "ואת החזות ואת שוק הימין הניף אהרן תנופה". בצדק חולק על זה ויזל, באמרו, כי אם היה כך, היה הפסוק צריך להבליט את תנופת השוק במיוחד. אבל להנחה, שבזמן מאוחר לא היה השוק טעון תנופה כלל, ושרק ביום החינוך (המילואים) נעשתה, מתנגד פרק י פסוק טו. כאן אנחנו מוצאים ראיה ברורה לדעת חכמינו, שבכל קרבנות שלמים הונפו חזה ושוק יחד (מנחות סא: ואילך). והטעם שהכתוב מדבר תמיד

על חזה התנופה ושוק התרומה נתבאר כבר לעיל (במבוא לתורת הקרבנות, בסוף הקטע על 'תורת הקרבנות בויקרא ו-ז) די צרכו. לפיו גם את השוק היה יכול הפסוק לכנות בשם שוק התנופה, כי על כן גם הוא הונף, אך הוא נקרא בשם החשוב יותר "שוק התרומה" לשם ציון העובדה כי הוא היה חלק "מורם לה'". וכך לא יישאר שום ספק, שגם בשלמים שהובאו בזמנים הבאים, ניתן השוק על החלבים לשם תנופה אתם יחד. כאן אין צורך להגיד את זאת על השוק, מכיון ששמענו את זאת מתוך שמות כט כד. רק בענין החזה, אשר במילואים לא הושם על החלבים, משום שהונף לחוד, היה צורך לקבוע במיוחד בפרשה שלפנינו, שלהבא יש לשים גם את החזה על החלבים. ולכן הונהגו לדורות תנופת החזה והשוק יחד בכל השלמים.

מתוך הביטויים "תנופה" ו"תרומה" מסיקים חכמינו, ששני מעשים אלה קשורים זה בזה, כלומר שבשעת התנופה נעשתה גם ההרמה. הוראת המלה הניף היא רק הקדשה, הרמה, והיא נרדפת ל"הרים". הוראתו של השורש נוף כהוראתו של השורש רום (לשון הניף נמצא גם בשמות ה כב במשמעות: נדב). בשני הביטויים משתמשים רק בתרומות לגבוה או לכהנים, ומה, איפוא, ההבדל בין שניהם? לדעת חכמינו לוותה התנופה בתנועות סמליות, היינו בראשונה מוליך ומביא, לתנועות אלו קוראים תנופה, ואחר כך מעלה ומוריד, וזה היה נקרא הרמה. לפי מנחות סב. וסוכה לז: נעשתה תנועת מוליך ומביא ארבע פעמים, היינו כנגד ארבע רוחות העולם. אולם בתוספות מעירים, כי אולי רק בשתי הלחם נעשתה התנופה (כג כ) באופן כזה. על כל פנים נתקבלה דעתו זו של התלמוד ע"י המסורת, ועלינו לבאר על יסוד זה את מהותן של התנופה ושל ההרמה. חכמינו סוברים, שהתנופה היא נדבה גרידא, ואילו תרומה היא נדבה לגבוה. אולם שתי הנתינות כוללות גם קבלה, וכך רמזו בהולכה גם את ריוח ההבאה, וכמו כן בהעלאה – גם את ההורדה. קבלה, ולפי זה תנופה היא הנתינה לכהן שהוא מורהו של העם, אשר דואג בשבילו. תמורת מתנות כהנים מקבלים המתנדבים קנינים רוחניים. וגם הכהן ישים אל לבו, שהוא מקבל, כדי שיחזיר, ולכן: "כהן מניח ידו תחת יד הבעלים ומניף". ההרמה מציינת את הנתחים כמסורים לגבוה, אולם גם בזה יש שוב אך ריוח, כי גם הכהן מקבל את חלקו הוא מגבוה (ואם הוראת המלה "תנופה" היא: מוליך ומביא לכל ארבע רוחות. הרי צריך להבין כך, כי היא מתנה לה' הנמצא בכל מקום בעולם. רומזים בזה כי מקדישים דבר לה', והוא, המכלכל את הכל, מחלק אותו שוב לבני אדם). לפי זה מכוונת התנופה אל מתנות הכהנים, ואילו ההרמה מסמלת את הנתינה "על אשי ה'". דעתו של קנובל, ש"הרים" אינו מציין טכס מיוחד שמקביל ל"הניף", משום שמלה

זו משמשת תמיד במובן הכללי לקיחת תרומה, אינה קולעת, שהרי גם המלה הניף משמעותה נדב בעלמא ובכל זאת מלווה העבודה הזאת תנועה סמלית.

פסוק לה

לה – לו. "מִשחה" (בבמדבר יח ח: "מָשחה") לדעת גזניוס, קייל, קנובל ואחרים משורש משח - העבר יד, מדוד, כלומר מידה קצובה, חלק מסוים. אך מכיון שבעברית נקרא החלק תמיד "מנה", משורש מנה - ספור, יהיה יותר נכון לבאר את המלה "משחה" כך, שהיא מציינת את המשיחה בשמן ויחד עם זה את המנה הקשורה במשיחה זו שהכהנים קיבלו מן הקרבנות.

פסוק לו

"**ביום**", קובע את היום שבו נכנסה זכות הכהנים לתקפה בפעם הראשונה, כאילו היה כתוב מיום, כלומר מאותו יום והלאה (ראה בפתיחה לקרבנות, 'מנחת חביתין של הכהן הגדול'). זה גם מלמד אותנו, שאת "ביום משחו" יש לבאר: מיום משחו, שכן שווה הוא במובנו ל"ביום הקריב". פירושו של הרמב"ן, שגם מנדלסון קיבלו, כי "ביום משחו" מוסב אל "אשר צוה", בטעות יסודו (ראה מבוא לקרבנות, בסוף הקטע 'החוק על חלקם של הכהנים בקרבנות'), אלא צריך לקשור אותו אל "לתת להם".

"**לתת להם... מאת**", כלומר שיינתן להם מאת וכו', השוה אסתר ז ד. חתימה זו מוסבה רק אל הפסוקים לא (סיפא) – לד, כפי שהוכח לעיל, במבוא לקרבנות, בקטע 'החוק על חלקם של כהנים בקרבנות'.

פסוק לז

לז – לח. את ביאורה של החתימה הזאת ראה לעיל במבוא לקרבנות: 'שתי הקבוצות שבחוקי הקרבנות', ובקטע 'היחס בין הקבוצה הראשונה של חוקי הקרבנות לקבוצה השניה'. לפיו מוסבות המלים "זאת התורה" על הפרקים ו וז.

"**מלואים**". בשם זה משתמשים לציון האיל שהקריבו ביום החינוך (שמות כט, יט ואילך). "מלא יד פלוני", כלומר למנותו במשרה. לפי אונקלוס ויונתן – בקרבן שהביא כל איש ביום החינוך, ועל כן מתרגם אונקלוס "מלואים" בפשיטות "קרובניא" (ויונתן: אשלמותא), הקרבן שבו מלאו את יד המקריב. ואפשר שהכתוב משתמש במלה זו מאחר שביום זה מילאו את היד בפעם הראשונה לשם התנופה (השוה ח כז). הביאור "מלא יד" - יפה כח, אינו הולם בהרבה מקומות שהביטוי הזה נזכר בו (השוה שמות לב כט, דברי הימים-א כט ה. שם ב כט לא).

פסוק לח

"**ביום צותו**", מציין את היום שבו מקבלים דיני הקרבנות תוקף חוקי. "במדבר סיני" מוסב אל "צותו" (השוה המקומות שנזכרו בקטע הקודם).

אחרי סיום הפירוש על חוק הקרבנות יש להוסיף עוד דברים אחדים לחיזוק הנחתנו שהנחנו מראש בענין מוצאה של הפרשה הזאת מזמן משה רבנו. על יסוד בירורנו לעיל במבוא לקרבנות, בפרק 'אחידותה ושלמותה של תורת הקרבנות, אפשר להגיד, כי אחדותם של כל החוקים האלה הוכחו בלי פקפוק. וכאן אנו רוצים לסכם את היסודות שמעידים על מהימנותם של החוקים האלה.

קנובל מודה, שצריך להניח בעל כרחנו, כי משה רבנו הנהיג הקרבת קרבנות, משום שבכל הזמן העתיק היו אלה החלק העיקרי של פולחן האל ונזכרים אצל העברים מזמנו של משה (גם דילמאן (בפירושו לשמות וויקרא, מהד' ג, עמ' 424) מודה: "אפשר שיש להניח מראש, כי מייסד הדת לא העלים עין מעבודת הקרבנות, מכיון שזה היה חלק כה חשוב של הפולחן בכל הזמן הקדום". אבל בדרך כלל משתמש גם דילמאן בנימוקיו של קנובל בהתנגדו לשיטה, כי חוקי הקרבנות מקורם בתקופת משה רבנו). אלא שקשה להניח – לפי דעתו של קנובל – שמשה מסר תורה כתובה על חוק הקרבנות, אבל משה הנהיג את הקרבות למעשה, ואת השאר השאיר לבאים אחריו. והנה נבחון מה הם הטעמים שהניעו את קנובל להניח, שבזמן הקדום ביותר לא היה חוק מוסכם בכתב על דבר הקרבנות.

וכך הוא קובע: "בזמן קדום שרר אצל העברים חופש גמור בענין מקום הקרבנות, נציגי הפולחן וגם במנהגי העבודה". אחר כך מביא קנובל את כל הפסוקים, שמתוכם יוצא שזבחו מחוץ לאוהל מועד וגם על במות, ששם שרתו אנשי חול וסרו לרוב מחוקי הקרבנות שבתורה.

אולם נעיין נא בפרק האחרון של מסכת זבחים ובמקומות שונים של התלמוד, ונמצא שם מסורות כאלו: א) שהיו תקופות שבהן היו הבמות מותרות (זבחים קיב:). ב) שלעתים, במקרים יוצאים מן הכלל, הותר על ידי הוראת שעה, גם בזמן איסור הבמות להקריב קרבנות מחוץ למקדש (זבחים קיט:). ושגם על פי צו של נביא יוכלו לעשות זאת (ספרי דברים פ' ע). ג) שבפולחן כזה של יחידים לא היו נוהגים הרבה מדיני הקרבנות. כך, למשל, היה מותר לזרים להקריב קרבנות והיה מותר להעלות בהמות נקבות לעולה (זבחים קיג. קכ: עבודה זרה כד: ירושלמי מגילה א יג).

על ידי הרשימות האלו שנמסרו לנו בקבלה, מתחוורים כל הפסוקים שבהם מסופר, שהובאו קרבנות מחוץ למקדש על ידי אנשים חילוניים ובלי להתחשב בחוקי הקרבנות, והכתוב לא הגיב על מעשים אלה כעל מעשים בלי חוקיים. אבל במעשה שמסופר במלכים-א טו, יד וכב, מד, כי גם בתקופת המלכים הכשרים מקטרים העם בבמות, צוין באופן בולט שזה נעשה בניגוד לחוקי התורה. בחילול החוק להקריב בבמות אחרי בנין המקדש התחילו מיד אחרי עלות ירבעם ורחבעם על כסא המלוכה גם בישראל וגם ביהודה (מלכים-א יב לא ואילך, שם יד כג). וכשהמליכו אחרי כן ביהודה מלכים שעשו הישר בעיני ה', ביערו אמנם את פולחן העכו"ם, אך לא הסירו את הבמות, רק מי שבא להסיק ממעשים רעים אלה, שלא היו חוקי קרבנות כתובים בנמצא, יכול היה כמו כן להסיק מן העובדה, שבימי כמה מלכים היתה עבודת האלילים נפוצה, כי לוחות הברית ועשרת הדברות לא היו אז בעולם. זאת ועוד: בזמן בית שני הקימו היהודים במצרים את מקדש חוניו שהיה בלתי חוקי. האם גם אז לא היו עוד חוקי הקרבנות כתובים?! אולם הענין היה כך: בזמן הרדיפות של הסורים, כשקמו מהומות ביהודה, בנה חוניו מקדש במצרים, ואת המעשה הרע הזה כיון שכבר נעשה, שוב לא יכלו לסלקו גם לאחר שהסדר ביהודה הושב על כנו. וכך היה, כנראה, המצב גם בזמן חלוקת הממלכה. היו אולי רבים שלא החשיבו את ירושלים כעיר שנבחרה על ידי ה' והתירו לעצמם להקים במות יחיד שרק חזקיה הצליח לעקרן. על כל פנים ברור, כי ה"הוכחה" הראשונה נגד חזקת חוקי הקרבנות מתבטלת לאור המסורה התלמודית. ואפילו אם היו נוטים לזלזל במסורת התלמוד ולראותה כהנחות מזמן מאוחר, שכוונתן היתה לתאם את דרישות החוק להיסטוריה באופן הרמוניסטי, הרי גם אז מתבטלת הטענה ההיא בפני חקירה מדויקת. הרי כבר הנגסטנברג (בספרו Authentie des Pentateuchs חלק שני, עמוד 39 ואילך), הראה בעליל, כי לפי המסופר בתורה היו מקריבים קרבנות רק באותם המקומות ששם נגלה ה', מקום כזה נחשב למקדש, והאיש שהשם נגלה לו, היה זכאי לעבוד שם את עבודת כהנים. ומלבד זה הרי לאחר שהארון נשבה, הוקרבו קרבנות בכל מקום ומקום, מכיון שהמקדש אשר בשילה נחשב כנמאס בעיני ה'.

ברם קנובל סובר, כי בתורה עצמה יש חוק קרבנות שמקורו בזמן קדום יותר, ושהוא מכוון לפולחן קרבנות חפשי יותר. לפי ס' שמות כ כד ואילך היה מותר לבנות מזבחות בכל מקום בארץ ולעשות אותם מאדמה או מאבנים. אולם מי שיקרא אותו פסוק ביתר עיון, ייווכח, כי שם אין מדובר כל עיקר על מזבחות כי אם על מזבח אחד. שם נאמר קודם לזה: "אלהי כסף ואלהי זהב לא תעשו לכם", בלשון רבים, ואחרי כן בלשון יחיד:

"מזבח אדמה תעשה לי וזבחת עליו את עלתיך ואת שלמיך את צאנך ואת בקרך וכל המקום אשר אזכיר את שמי אבוא אליך וברכתיך". כאן פונה החוק אל כל העם ואומר: עשה לי מזבח אדמה, אך לא בכל מקום, שימצא חן בעיניך, כי-אם "בכל מקום אשר אזכיר את שמי". ואותו הרעיון עצמו מביע ס' דברים בלשון "במקום אשר יבחר ה' לשכן שמו שם". בס' דברים מדובר רק על מקום אחד, משום שלעיני הכתוב היה המקדש הקבוע שיישאר במקומו לעולמים. אבל כאן כתוב "בכל המקום", משום שמתכוון בעיקר אל אוהל מועד שעבר ממקום למקום, כמו שדיבר ה' אל נביאו (שמואל-ב ז, ו, השוה דברי הימים-א יז, ה): ואהיה מהלך באהל ובמשכן". ואם כן, לא נאמר בשום מקום בכתוב, שמותר להקריב בכל מקום (השוה עוד פרטים במקומו). ולהלן סובר קנובל, כי החוק הקדום יותר אינו מדבר כלל על זכויות בני אהרן, וכפי הנראה מכיר הוא בעיקר בזכויות הבכורות. זה נכון, וכבר אמרו חכמינו: "עד שלא הוקם המשכן היה העובדה בבכורות" (משנת זבחים, שם). הרי גם לפי החוק שלנו לא עשה אהרן עבודה אלא אחרי המשחו. ואפילו בשבעת ימי המילואים לא היתה לו רשות לשמש בכהונה. קנובל סובר, כי לפי שמות כ כו היה גם לזרים מותר ליכנס אל המזבח. אני איני יכול למצוא הוכחה ברורה לכך בפסוק הנ"ל: ואילו היה באמת כך, הלא ראינו כבר, כי רק המזבח של אוהל מועד היה אסור על הזרים. ועוד אומר קנובל, כי "מחבר החוק שלנו" יודע רק על קרבנות שבאוהל מועד. אולם בפירושנו הוכחנו, כי לפי החוק שלנו היו קרבנות הנוהגים עוד לפני הקמת המשכן.

אולם קנובל רוצה להסיק גם מתוך דברי הנביאים, שחוקי הקרבנות שבתורה לא הגיעו מתחילה לדי הכרה ותוקף. נבחון נא אותם הפסוקים שבנביאים. קנובל אומר: "אלה הם נאומים שבהם נאמר, כי מצוות הפולחן ניתנו על ידי בני אדם", והוא מביא לראיה את הכתוב בישעיה כט יג. אבל לשוא יתאמצו למצוא כאן את הרעיון שהמצוות המעשיות באו מבני אדם. ועוד נראה לו, כי הפסוקים הבאים סותרים את חוקי הקרבנות: בירמיה ז כב נאמר: "כי לא דברתי את אבותיכם ולא צויתים ביום הוציאי אותם מארץ מצרים על דברי עולה וזבח", ובעמוס (ה כה) כתוב, שבמסעי ישראל במדבר ארבעים שנה לא הגיש זבחים ומנחה.

הוכחה זו נגד תקפם של חוקי הקרבנות שבתורה בטלה לגמרי כבר מטעם זה שמוכיחה יותר מדי. שכן קנובל בעצמו והרבה מן המבקרים ששוללים את המסורת, שמשה רבנו כתב את חוקי עבודת הקרבנות, אינם מכחישים, כי משה הנהיג או הסדיר את עבודת הקרבנות. אך באמת מכוונת ההתנגדות שעליה אנחנו קוראים בפסוקים הנ"ל כלפי

הדעה הנפסדת שנתפשטה אז בקרב העם: הוא האמין כי מעשה הקרבן כשהוא לעצמו יש בכוחו לפייס את ה', ה' אינו דורש כי אם מעשה הקרבן, וקרבן הוא הוא עבודת ה', הלא כה אמר ירמיהו (ז, ח-י): "הנה אתם בוטחים לכם על דברי השקר לבלתי הועיל. הגנב, רצח, ונאף, והשבע לשקר, וקטר לבעל, והלך אחרי אלהים אחרים וגו' ובאתם ועמדתם לפני בבית הזה ואמרתם: נצלנו! וגו' המערת פרצים היה הבית הזה?" ובאותו פרק ממשיך הנביא: "עלותיכם ספו על זבחיכם, ואכלו בשר! כי לא דברתי את אבותיכם ולא צויתים ביום הוצאו אותם מארץ מצרים על דברי עולה וזבח, כי אם את הדבר הזה צויתי אותם לאמר: שמעו בקולי והייתי לכם לאלהים ואתם תהיו לעם והלכתם בכל הדרך אשר אצוה אתכם למען ייטב לכם" (דברי הנביא אלה מצטטים רק במקצת אותם הדברים ממש, שהכריז ה' באזני העם בעמדו על הר סיני (שמות יט ה). כדי להוכיח מתוכם ברורות, כי לא מעשה הקרבנות כשהוא לעצמו, אלא הציות לה' הוא בעצם המצוה החשובה ביותר). הרי מכריז ירמיהו כאן במפורש, כי לא בעולות וזבחים גרידא משביעים את רצון ה', משום שזה אינו הסך הכל של חוקי ה'. שמוע בקול ה', הכר בו את האל, היותר לו לעם ולכת בכל דרכיו, זהו הכלל של החוק האלהי ורק לאחר שתקיימו את זאת יכולים אתם למצוא חן בעיני ה'. זהו פשוטם של דברי הנביא, אין כאן התנגדות לדברי התורה כי אם שינונם של כל חוקיה בלי להוציא אף אחד מן הכלל. אותו הרעיון מוצאים גם בס' עמוס ה כא ואילך. שם מכריז הנביא בשם ה': "שנאתי, מאסתי חגיכם ולא אריח בעצרתיכם. כי אם תעלו לי עולות ומנחתיכם, לא ארצה, ושלם מריאיכם לא אביט. הסר מעלי המון שיריך, וזמרת נבליך לא אשמע. ויגל כמים משפט וצדקה כנחל איתן. הזבחים ומנחה הגשתם לי במדבר ארבעים שנה, בית ישראל?!" כאן מוכיח ה' את ישראל: אתם רוצים להשביע רצוני בקרבנותיכם ובשירי העבודה שלכם, אולם מפאת דרכיכם הרעים שנואים אלה עלי. צדק ומשפט אני דורש ולא זבחים. האם גם יכלתם להקריב לי קרבנות בעברכם את המדבר ארבעים שנה? – ארבעים שנה אלו היו אותן השנים שנזכרו בס' במדבר (יד לג) בפסוק: "ובניכם יהיו רועים במדבר ארבעים שנה ונשאו את זנותיכם וגו'". אין לראות בארבעים השנה מספר מדויק. אלא מספר עגול. על אותן השנים הביא ר' אליעזר (חגיגה ו:) את הדעה, שקרבן התמיד לא הוקרב בהן. ובאמת לא נזכר במקרא במשך אותה התקופה שום קרבן.

גם אותם הפסוקים מתוך הנביאים, המזלזלים לכאורה בחשיבותם של הקרבנות מביא קנובל לחזק את שיטתו, כי לפיהם יש להחליט שבחוקי התורה לא הונהגו אז אולם כל אחד יכול להיווכח, שהמסקנה הזאת היא מוטעית. כי, ראשית, היא מעידה יותר

מדי, כפי שאמרנו לעיל, כיון שהמשפט הקשה ביותר על הקרבנות נמצא בנאומיו של ירמיהו, והכל מודים כי באותה התקופה הכירו הכל בתורה (או לכל הפחות בס' דברים). גם קוהלת מקל בערך הקרבנות (ד יז). – שנית, כבר במשלי (כא כז) נאמר: "זבח רשעים תועבה", לכן אומר ישעיה (א יג) על קרבנותיהם של בני דורו: "קטרת תועבה היא לי". אפשר ללמוד מכאן, כי רק קרבנות הרשעים הם תועבת ה' לפי השקפת הנביאים. כך היתה גם דעתו של הנביא המכונה ישעיה השני (סא ח) "כי אני ה' אהב משפט שונא גזל בעולה". ועוד: הלא בספר ויקרא עצמו (כו לא) כתוב: "והשמותי את מקדשיכם ולא אריח בריח ניחחכם". ולכן אין להביא שום הוכחה מדברי הנביאים, כי הם לא הכירו או לא הודו בחוק הקרבנות שבתורה.

אבל לדעתו של קנובל מעיד החוק בעצמו כנגדו ומוכיח, שרק בזמן מאוחר יצא לאור ויש נימוקים פנימיים שמכחישים, כביכול, את אמיתותו. שכן, לפי סברת קנובל, "משתמט המחבר מלקבוע את המושגים, את הסיבות והמטרות של כל סוגי הקרבנות ומדבר עליהם בצורה, כאילו היו ידועים לישראל מזמן". אולם בעיון מדוקדק נמצא, כי באמת בא אצל כל קרבן הפירוש המדויק בצידו. בס' שמות (כט, יח) נאמר בפעם הראשונה בעולה: "והקטרת את כל האיל המזבחה עלה הוא". מכאן אנחנו לומדים את ההגדרה: עולה היא קרבן בהמה שכולה מוקטרת על המזבח. גם במנחה, ויקרא פרק ב, באה ההוראה שאפשר להביאה מקמח סולת בלתי אפוי או אפוי. ומכאן יוצא, כי המנחה היתה קרבן עשוי מקמח. המושג שלמים מובן מתוך הוראת המלה זבח שלמים, כמו כן מובעת מהות התודה ע"י השם זבח תודה. זו האחרונה היא קרבן שבא להביע תודה על הטובה שנתקבלה, והראשונה היא קרבן על ישועה שבאה למקריב או שמקווה לבואה. על מהותם של חטאת ואשם מעידים השמות שלהם. באשם נזכרו גם הסיבות שמחייבות להביא אותו. בשאר הקרבנות אי אפשר היה לפרט את הסיבות שחייבו את הקרבתם, משום שהכתוב מדבר קודם על קרבנות נדבה, שלא באו בגלל סיבות מיוחדות. המקרים המחייבים קרבנות כגון עולה, מנחה או שלמים, נזכרים במקומות אחרים. ואשר למטרתם של הקרבנות, הרי לא היה צורך לבארה, כשם שגם תכליתם של החוקים על מאכלות אסורים, דיני אישות ועוד לא הוסברה. מלבד זה הלא כתוב, כי הקרבנות באים או "לריח ניחוח לה'", או לכפרת פשעים, וזה מנמק את החוק די צרכו. מלבד כל האמור לעיל, הרי שלושת סוגי הקרבנות: עולה, מנחה ושלמים הוקרבו כבר לפני הקמת המשכן, ואפילו קודם מתן תורה בסיני, כפי שהוכחנו כמה פעמים, לכן אפשר היה לדבר עליהם כעל ענינים ידועים מכבר.

לבסוף: קנובל סובר, כי המחבר מגלה בעצמו את זמנו המאוחר, בהזכירו (א טז. ד יב) את מקום אוסף הדשן. אבל הדעה הזאת נדחתה כבר לעיל במבוא לקרבנות, בקטע: 'תורת הקרבנות בויקרא ו-ז', בנימוקים מספיקים. שם הוכח כי הדברים מוסבים אל פרק ו, ג-ד, הדנים בחוקי הקרבנות שניתנו בסיני. ולכן אין שום סיבה שמכריחה להסכים לדעה, כי חוקי הקרבנות ניתנו בזמן שלאחר תקופתו של משה רבנו.

ואילו על מהימנותו של החוק שלפנינו מוכיחים כמה נימוקים. אנחנו רשמנו כבר לעיל את הנימוקים האלה, קצתם במבוא לחיבורנו וקצתם בפירוש, ועתה אנו באים רק לסכם אותם בקיצור.

א. את החלוקה לשתי פרשיות – פרקים א-ה ופרקים ו-ז – אפשר להסביר רק בזה, שהחלק השני ניתן בהר סיני יחד עם חוק המילואים, ואילו החלק הראשון ניתן באוהל מועד. אילו היה נמסר החוק בזמן מאוחר, לא היה מובן כלל, מה טעם החסיר המחבר חלקים אחדים בחלק הראשון כדי להשלים אותם אח"כ בחלק השני.

ב. אין לבאר את הדבר שהחוק "צפנה לפני ה'" (א יא) נדחה לפרשת "עולת צאן" ביאור מספיק (כפי שהוכחנו לעיל על א י), כשמניחים שהוא חובר בזמן מאוחר יותר.

ג. את העובדה שהדין על השיריים בחלק הראשון נאמר רק במנחות, אפשר לנמק רק בזה, שהחוק ניתן עוד בזמן שהמנחות נשרפו כליל.

ד. לאחר שכעין סיום לחוק המנחות, מובא האיסור להביאן משאור, נוסף בסוף עוד הדין בדבר מנחת בכורים. זה מתבאר רק מתוך כך שהחוק, כחוק שניתן במדבר, מסיים קודם כל את חוקי המנחות, שאפשר היה להביאן גם בהווה, ורק באחרונה מוסיף הוא את המנחה שהקריבו אותה בזמן מאוחר יותר בארץ הקודש.

ה. פסוק ב בפרשה ה – "והוא טמא ואשם" – מתאים רק למצב שבמדבר, כשישראל כולו חנה מסביב למשכן (השוה לעיל על ה ג).

ו. הפרשה המכילה את דיני חלקי הכהנים, אילו נוסחה בזמן מאוחר יותר, בתקופה שהכהנים נתחלקו בעבודתם לכמה משמרות, היה לה ניסוח אחר לגמרי – כפי שמבאר כבר שד"ל, וגם אנו הסברנו באריכות בביאורנו (השוה לעיל על ז ו).

ז. מקומו של איסור "וחלב נבלה וחלב טרפה" (ז כד) יימצא כמתאים, כפי שראינו (לעיל על ז כב) רק בתנאים ששררו במדבר, כשחל איסור על בשר תאוה. איסור זה רומז גם על פרק יז, שעל כרחו ניתן במדבר (ראה במבוא לויקרא, 'קדמותו של ספר ויקרא').

ח. האנשים שנזכרים בחוק, הם בני דורו של משה רבנו. הכהנים נקראים תכופות בשם "אהרן ובניו" או "בני אהרן הכהנים", וביחוד בולט הביטוי: "זה קרבן אהרן ובניו".

ט. המקום, שבו פורסם החוק, הוא המדבר. שם חונה ישראל במחנה. הפר הנשרף מוצא לא מחוץ למחנה, וזה נעשה גם בדשן המזבח, את האש היה צריך לערוך קודם הקטרת העולה (א ז), מה שהיה נחוץ להזכיר רק בזמן שישראל היה במסעיו, והמזבח הועבר ממקום למקום, ואילו בזמן מאוחר בערה האש תמיד.

י. למשטר של חיי ישראל ולרקע שלו, בזמן שנכתב חוק הקרבנות יש צורה, שאין להתאימה לכל הפחות לתקופת המלכים. מנהיגי העם הם חברי ה"עדה". רק ה"עדה" יכולה להביא אשם על כל העם (ד יג ואילך). ראש העם אינו מכונה כאן (ד כב) בשם "מלך", כמו בזמן מאוחר, אלא "נשיא", ולדעת אותם המבארים שחושבים את הנשיא לראש השבט, מקבלת הסברה הזאת חיזוק נוסף. הייתכן שחוק הקרבנות, אשר בו תופסים האישים רמי המעלה את מקומם בקשר לחטאות שהקריבו, - שבחוק זה, אילו חובר בתקופת המלכים, היה דווקא המלך נשכח לגמרי? זה מוכיח, שבזמן התהוות החוק הזה, לא נהוג היה בישראל השם מלך. ואם אין שום סיבה לכך לדחות את זמן התהוות החוק לאחר תקופת משה רבנו.

(הדעה שנשמעה מפי המבקרים האחרונים ש"תורת כהנים" (PC) מציגה את הכהן הגדול בראש המדינה ולא את המלך, משום שהספר הזה חובר, כביכול, אחרי חורבן בית ראשון, נדחתה כבר לעיל (על ד כב). מלבד זה נביא עוד הוכחה ברורה במבוא לחמשה חומשי תורה, ש"תורת כהנים" היתה לפחות כבר לעיני הנביא יחזקאל).

יא. כל הסיפור בקשר לחוק שלנו על דבר קרבנות המילואים, אשר למחבר שחי בזמן מאוחר יותר בוודאי לא היה ידוע עוד, והכינויים שנזכרו בקרבנות המילואים, "חזה התנופה ושוק התרומה" (ראה במבוא לקרבנות, בסוף הקטע 'תורת הקרבנות שבויקרא ו-ז'), מעידים כי חוק הקרבנות שלפנינו ניתן בזמן משה רבנו.

יב. נוסף לטעמים הפנימיים האלה יש עוד טעמים חיצוניים, היינו, שבכל מקום שהמקרא מספר על קרבנות שהוקרבו בבית המקדש, משמש להם החוק שלפנינו תכנית. כך ביחוד שמואל-א ב, טז, שם נאמר כי בזבחים מקטירים תחילה את החלב ואח"כ נוטל הכהן את חלקו, הושע ד ח, שבו מסופר על הכהנים: "חטאת עמי יאכלו וגו'" (ראה לעיל על ה כד). יואל א: ט, יג, שם הנביא מתאונן, כי "הכרת מנחה ונסך מבית ה'", "כי נמנע מבית אלהיכם מנחה ונסך" (מה שמעיד שהקריבו את התמיד לפי הדינים שבשמות כט מא). מעמוס ד ה יוצא, שאת התורה הקריבו כמשפטה בחוק שלפנינו (ראה לעיל על ז יא). "עמק הפגרים והדשן" (ירמיה לא לט) מוכיח שקיימו את המצוה שבפרשה ו פסוק ד שלפנינו (ראה לעיל על ו ד).

מכל זה אנחנו רשאים להסיק, כי הפרקים ויקרא א – ז והחוקים הכרוכים בהם כולם ניתנו בזמן משה, ונרשמו באותו זמן בכתב ושימשו בזמנים הבאים כתקנות של עבודות הקודש בבית המקדש.

פרק ח

פסוק א

הוספות לחוקי הקרבנות (פרקים ח-י)

הנהגת הכהונה ומעשי הקרבנות

אחרי מתן חוק הקרבנות מסופר, איך הוכנסו אהרן ובניו בחגיגת חינוך, שנמשכה שבעה ימים, לתפקידם לשמש ככהנים בעבודת הקרבנות, איך החלו אח"כ הכהנים ביום השמיני את שירותם לפני נציגי העם בהבאת קרבנות (ויקרא ח) המיוחדים ליום זה (מלבד הקרבנות הרגילים), ואיך השתכנה השכינה בתוך עם ישראל בהתגלותו הנפלאה של כבוד ה' (ויקרא ט). בהזדמנות זו נכשלו שני בניו הגדולים של אהרן הכהן, ובאנשים אלה, "קרובי ה'", נתגלתה בפעם הראשונה קדושת האלוהים שאין להתקרב אליה, על ידי אש ה' שספתה אותם. משה קרא לקרובי המתים שלא היו כהנים, שיעבירו את הגויות, ואילו על האב ועל האחים אסר לנהוג מנהג אבילות (י, א-ז). אחרי פקודה קצרה מאת ה' אל אהרן (י, ח-יא) שהוכנסה כאן מטעם שנבאר להלן, בא הצו שנתן משה בשם ה', שאהרן ובניו יאכלו את שירי הקרבנות. כששמע משה ששעיר החטאת נשרף, נזף הוא באלעזר ובאיתמר בגלל המעשה הזה, אך לבסוף הסכים לו, לאחר שהצדיקו אהרן בנימוקים מכריעים (י, יב-כ).

הביקורת החדשה גילתה סתירות, כביכול, בין הדברים שנמסרו בספרים שמות, ויקרא ובמדבר (המכונים Priestercodex, PC "תורת כהנים") על אודות כהונת אהרן, ובין חוקים וסיפורים שבמקומות שונים של התורה. כך טוענים (כגון וולהאוזן, Geschichte Israels עמ' 124), כי ב"קודקס לכהנים" לא נבחר אהרן מפני שהוא היה משבט לוי, אלא היה הוא כהן עוד זמן רב לפני שהלויים הוקדשו, ואילו בספרים אחרים, במיוחד בס' דברים, נקראו הכהנים בכל פעם 'הכהנים הלויים', ולבחירתו המיוחדת של אהרן אין זכר (מלבד בספרים שחוברו אחרי החורבן).

אולם, את הטענה הזאת סותרים בהחלט הפסוקים בס' במדבר יז טז ואילך, אשר גם הם שייכים אל ה"קודקס", שמהם נראה ברור, כי אהרן, בתורת נשיא מטה לוי, נבחר מבין שאר הנשיאים לכהן גדול. ואם בכל זאת נמסר בשמות כח א ואילך על מינויו של אהרן

לכהן בלי להזכיר את מוצאו משבט לוי, הרי זה מתבאר בפשטות בעובדה, שכבר קודם לכן נרשמו תולדותיהם של משה ואהרן (שמות, ו יד ואילך) בכוונה תחילה כדי להודיע על השתייכותם לשבט לוי. (דילמאן הוכיח בראיות ברורות, כי רשימת תולדות זו שייכת ל"תורת כהנים", ולא באה בזמן מאוחר כהוספה, השוה באודיסין (Alth. Priesterth עמ' 28), שהעיר, כי גם "תורת כהנים" כוללת בשם "הלוים" את בני אהרן. השוה שמות ו כה. במדבר ג טו, יז לט. לה ב ואילך והשוה עוד יהושע פרק כא).

כפי הנראה, הצטיין שבט לוי עוד במצרים מבין שאר השבטים, עד שמוצאם של משה ואהרן משבט לוי היה יסוד מספיק לשליחותם לגאולת ישראל. ולכן לא היה הכרח בשעת מינוי של אהרן בתורת כהן להזכיר שוב את מוצאו מבית לוי. ונוסף לזה תבוא העובדה, כי בזמן חטא העגל נבחר שבט לוי כולו כחטיבה מקודשת לה' בזכות נאמנותו לו (שמות לב כט, דברים י ח, עיין רש"י שם).

ומצד אחר אפשר להוכיח, שגם ס' דברים וגם ספרים אחרים שנתחברו לפני הגלות (מלבד ה"קודקס"), יודעים על הכהונה ועל מינוי של אהרן. ראשית כל: המאמר המוסגר בס' דברים י ו ואילך מודיע בפירוש, כי אחרי מות אהרן כיהן אלעזר בנו תחתיו, (אף דילמאן הדגיש את ההתאמה הזאת ל"תורת כהנים"). ועוד: בדברים יח ה נאמר: "כי בו בחר ה' אלהיך מכל שבטיך לעמוד לשרת בשם ה' הוא ובניו כל הימים". אין המכוון של "הוא ובניו" אלא כהן ידוע כאן ובניו, ועל כרחנו שזה היה אהרן שהוזכר כבר, לא רק בפסוק דלעיל, אלא גם בדברים ט כ. ושוב נזכר מינויו של אהרן באופן ברור בס' שמואל-א ב, כז-כח, והרי האיש שלפי אותו הפסוק נבחר על ידי ה' הוא בודאי אהרן, על אף ההשערות הקלושות של המבקרים החדשים. גם פנחס בנו של אלעזר בן אהרן, נקרא בפסוק אחד, שאינו קשור ב"תורת כהנים", כהן גדול (שופטים כ כח. השוה גם יהושע כד לג). ועוד: אם נאמר בירמיהו (לג כד) על שתי משפחות שה' בחר בהן, משפחת מלוכה ומשפחת כהונה, ואחרי כן מובטח בפסוק כו, שמתוך זרע יעקב ודוד יקומו מושלים בישראל, הרי נסכים לברייתא דרבי אליעזר בן ר' יוסי הגלילי (פרק כ) ולר' יונה אבן ג'נאח (הרקמה, הוצאת גולדברג, עמוד 9-178), שהשם יעקב רומז כאן על אהרן.

ולבסוף: הכינוי "איש חסידך" בס' דברים לג ח מכוון אל אהרן, ואם מבקרים אחרונים סוברים שהכינוי הזה רומז על משה, הרי גם לפי דעתם מתנגדים להם דברי הטקסט שלפנינו (המיוחס לR, כלומר הרדוקטור, עורך), שלפיו נאמרה ברכה זו מפי משה.

ואל תתמה שס' דברים, אעפ"י שהוא רואה בכהנים את בני אהרן, מכנה אותם בשם "הכהנים הלויים", שהרי אהרן בעצמו קרוא בשמות ד יד "הלוי", יהיה אשר יהיה פירושו

של פסוק זה, העובדה כי אהרן מכונה בשם הלוואי "הלוי", מצדיקה במידה מספקת את כינוי הלויים ל"בניו אחריו", וכפי שהראינו לעיל, גם המקור המיוחס כ"תורת כהנים" מספר על מינויו של אהרן בהיותו מבני לוי. ראיה חותכת לכך, כי הדעה, שלפיה נבחר אהרן דווקא מפני היותו ראש מטה לוי, אינה סותרת את "תורת כהנים", נותן בידינו הנביא מלאכי. הוא חוזר פעמים אחדות על דברו, המציין את בחירתם של הכהנים בשם כריתת ברית עם שבט לוי (מלאכי ב, ד-ח). ואף שדעתו נתונה רק לברית שה' כרת עם אהרן (במדבר יח יט) ופינחס (שם כה יב), ורומז עליה במפורש בפרק ב פסוק ה, בכל זאת אינו מהסס לקרוא אותה בשם "ברית הלוי" ואת הכהנים – בדיוק כמו בס' דברים – בשם "בני לוי" (ג ג). הנביא מלאכי מצא, איפוא, התאמה גמורה בין התיאור ב"תורת כהנים" בענין בחירת הכהנים ובין ההשקפה שבס' דברים, ועלינו ללכת בעקבותיו. פרטים נוספים בענין זה במבוא לחמשה חומשי תורה. לפי שעה השוה: Magazin für die, Wissenschaft des Judentums, שנה 1879, עמ' 209 ושנה 1880, עמ' 137. והשוה עוד דילמאן, exod. und Lev. מהדורה ג. עמ' 498-505, ברדנקאמפ, Gesetz und Propheter. (1881), עמ' 172-202, באודיסין, Die Geschichte des - alttestamen tuchen priestertuhms untersucht (1889).

ויקרא ח. פרק ח מדבר בעיקר על קיום המצוות שמסיני שנשנו בשמות כט: ל, כו-כט. מ, ט-טו, עם השלמות מספר וביאורים.

פסוק ב

א – ח. רובם של המפרשים העברים מסכימים לדעתם של סדר עולם והמכילתא דמילואים, ששבעת ימי המילואים החלו בכג באדר, ולפי זה היה השמיני (ט א) ראש חודש ניסן. אולם, כבר בספרי פסקה סח (לפי גירסת ר' אליהו מזרחי) נמצאת דעה שונה של ר' עקיבא, שלפיה החלו שבעת ימי המילואים רק בראשון לניסן (זוהי גם דעת ראב"ע), כפי שיוצא מתוך פשוטו של הלשון בשמות מ: ב, יז ובויקרא ח לה (אולם השוה ירושלמי יומא א א, ורמב"ן שמות מ ב). זה גם הנוסח בפסחים צ: בשיטתו של ר' עקיבא לפי גירסת כתבי יד והגירסא שהיתה לעיני תוס' סוכה כה: ד"ה שחל (שתוס' דחו אותה בלי הצדקה, השוה תוספות סנהדרין נב.). בזמן מאוחר שינו את הגירסה בתלמוד, אולי מפני שהיתה סותרת לדעה המקובלת ברבים, שהיום השמיני למילואים היה הראשון בניסן.

לשון "קח" האמור בבני אדם פירושו לפי חז"ל "קיחה בדברים", משיכה לענין שהוא.

"**הבגדים וגו**'". ה"א הידיעה באה כאן משום שכל הבגדים האלה ידועים כבר מתוך התיאורים שהובאו בשמות כח. – בשמות כט א כתוב בראשונה "לקח פר וגו'", ואילו כאן נאמר בתחילה "קח את אהרן וגו'". בשמות מדובר סמוך לפניו על הכנת הבגדים, ולכן בא אחריו הצו: "לקח פר וגו'", שיוסיף עוד את הקרבנות. ואילו כאן מתואר סדר העבודה, שהתחילה בהלבשת אהרן ובניו ובמשיחתם שרק אחריהן באו הקרבנות.

פסוק ג

"**ואת כל העדה וגו**'". הוכחנו לעיל על ד יג, כי עדה מציינת לפעמים את הסנהדרין. וכך סובר הראב"ע גם כאן, ש"כל העדה" מכוון אל באי כוח כל הקהל. אולם לפי המדרש כוונת הכתוב היא כל העם, השוה רש"י. "הקהל" יהיה נוכח בשעת החגיגה, מה שלא נצטווה עדיין בשמות כט.

פסוק ה

"**זה הדבר**", כלומר: מה שאני עומד לעשות זה עתה, הוא על פי מצות ה', ולא על פי רצוני אני.

פסוק ו

ו. הצו הזה ניתן בשמות מ יב.

"**ויקרב**", בשמות מ יב כתוב: "אל פתח אהל מועד", מה שלא היה נחוץ להזכיר כאן, מכיון שלפי הפסוק הקודם עמדה שם כל העדה.

"**וירחץ**", לפי הראב"ע: ציוה להם שיתרחצו.

"**במים**". לדעת רש"י (וכן במכילתא דמילואים) מדובר כאן על טבילה, אבל לדעת הראב"ע: רק על קידוש ידים ורגלים, אולם בצדק העיר כבר מזרחי, כי בקידוש ידים ורגלים נאמר "רחץ מים", בלי בי"ת (שמות ל כ). אם הטבילה נעשתה בחצר אוהל מועד, הוא דבר המוטל בספק, אולם גם הטבילה ביום הכפורים נעשתה במקום קדוש (טו, כד). מלבד הטבילה היה דרוש גם קידוש ידים ורגלים כמו בכל עבודות כהונה, מה שאפשר היה להשמיט כאן, משום שלפי שמות ל יט זה היה מובן מאליו. כך מפורש גם במכילתא דמלואים.

פסוק ז

ז-ט. על דבר בגדי הכהונה השוה שמות כח. המכנסים לא נזכרו כאן משום שאהרן בעצמו לבש אותם מיד אחרי הטבילה. גם משמות כח, מא ואילך יוצא, כי הלבשת המכנסים לא נעשתה על ידי משה. בצו ההלבשה (שמות כט ה) חסר האבנט בתחילה (בפסוק ה), אך הושלם אחרי כן בפסוק ט עם בגדי בני אהרן. ההבדלים האחרים בסדר

ההלבשה בין הפסוקים כאן ובין הפסוקים שבשמות אפשר לבאר בנקל, השוה רמב"ן ויומא ה: ועוד במכילתא דמילואים באריכות ופירושו של מלבי"ם פסקות קעא-קעב.

פסוק ט

"**ציץ הזהב וגו**'", בשמות כ, ו כתוב בקיצור: "נזר הקדש".

פסוק י

י-יב. הצו למשוח את המזבח (החיצוני) ניתן בס' שמות כ לו, וכמו כן משיחת אהרן (כט ז). משיחת החלקים האחרים של המקדש וכליו, וכן משיחת הכהנים, נצטוותה בתוך סדר הכנת שמן המשחה, שמות ל, כו-ל (השוה עוד כט, לו-לז). מלבד זה נמצא אותו צו גם בשמות מ, ט-טו. בפסוקים אלה נזכרה משיחת המשכן לפני ההלבשה, על כן רואה ראב"ע את הפועל "ויקח" (בפסוק י) כעבר מוקדם. שונה מזה דעת הרמב"ן.
שבע ההזיות על המזבח לא נזכרו בשמות, ואולי נכללו במצות המשיחה. לדעת הרמב"ן נכללו ההזיות האלו במלים "והיה המזבח קדש קדשים" (שמות כט לז, מ י), כי בזה נקבע למזבח קידוש מיוחד על ידי הזיות, שצריכות להיות מקבילות להזיות של הכהן המקריב (שמות כט, כא). שבע ההזיות מקבילות גם להזיות ביום הכפורים (ויקרא טז יט). לדעת ויזל נמצאת מצות הזיה על המזבח בשמות כט, לו-לז. בזה מבואר הטעם, מפני מה נזכרת לגבי ההזיות על הכהנים בשמן המשחה רק משיחת המזבח ולא משיחת המשכן וכליו, והוא משום שרק משיחת המזבח היתה צריכה להיות שוה לזו של הכהנים.

פסוק יב

"**ויצק משמן המשחה על ראש אהרן**". רק הכהן הגדול נמשח באופן זה (השוה גם ויקרא כא י). מלבד זה נמשח גם בין ריסי עיניו בשמן המשחה (לפי מה שנמסר במס' הוריות יב.). ובנוגע למשיחת בני אהרן יש הבדלים בין הפסוקים השונים שבמקרא. לפי פסוקים אחדים נמשחו גם בני אהרן בתורת כהנים, שמות כח מא, ל ל, מ טו, ויקרא ז לו, י ז, במדבר ג ג. לעומת זאת נמשח לפי הפסוק שלפנינו אהרן לבדו, וכן משמע בשמות כט ז ובויקרא ו יג ("ביום המשח אתו"). ובאמת שנינו בבמדבר רבה פרק יב טו: "אהרן ובניו נתקדשו בשמן ובדם, מעלה נטל אהרן יותר מבניו לפי שהיה כה"ג יצק על ראשו שמן המשחה". לפי זה קיבלו בני אהרן רק הזיות בשמן המשחה, כפי שאמור באמת בפרשה שלפנינו (פסוק ל) ובשמות כט כא, ורק הכהן הגדול נמשח על ידי יציקה על הראש (וריסי העינים, השוה כריתות ה: "כמין כי יונית - X). לפי זה היה משמעה של המשיחה שצוותה לגבי בני אהרן רק הזיה על הבגדים בשמן המשחה. דעה זו מביע הרמב"ן. לעומת זאת שנינו בברייתא אחרת, שהיא לקוחה, כנראה, מתוך ספרי זוטא

במדרש הגדול שבכתב יד, כי גם אהרן וגם בניו נמשחו במשך כל שבעת ימי המילואים "כמין כי יונית". נראה, שזוהי גם דעתו של בעל "מכילתא דמילואים" (לפסוק י), באמרו שם סתם: "נמשחו אהרן ובניו כל שבעת ימי המלואים". ולפי זה יש, כנראה, להניח, כי כאן ובשמות כט, לא נזכרה משיחת הבנים, משום שלא יוחסה לה חשיבות מיוחדת, כי על כן לא היתה מצווה לדורות לכהנים ההדיוטים. אך הפירוש הפשוט יותר הוא זה של במדבר רבה ושל הרמב"ן. הסתירות שנראות בענייננו מלמדות אותנו עוד, כי אין לנו להוציא במקרים כאלה משפט בחפזון, כדרך שעושים המבקרים, וליחס את הפסוקים לשני מחברים, שכן פסוקים אלה שהם כאילו מנוגדים זה לזה, באים לפי רוב רובם של המבקרים ממקור אחד, והמבקרים בעצמם נאלצים ללכת כאן עקב בצד אגודל לפי שיטת המדע המדויק.

פסוק יג

יג. הצו להלבשת בני אהרן ניתן בשמות כח, ח-ט. בשמות מ יד, נזכרה רק הכתונת שהיתה החשובה בבגדים (ושלבשוה לאחר ששמו בעצמם עליהם את המכנסים).

פסוק יד

יד-יז. הפסוקים שלפנינו מכילים את ביצוע המצוה שבשמות כט, יא-יד. בנוגע להקרבת החטאת. שם נזכר הפר בשם פר בלבד (בלי "החטאת"), ותחת זה נאמר בסוף הפסוק (יד): "חטאת היא".

פסוק טו

"**וישחט**". לפי שמות כט יא יש לצרף בתורת נושא ל"וישחט" את השם משה מהמשך הפסוק. לפי הכלל שקבענו לעיל בביאור לא א, היה צריך לבוא הנושא משה תכף אחרי הפועל הראשון "וישחט". אולם, הפסוק מסודר כך כאילו ראוי היה לצרף אל "וישחט" נושא בלתי מסוים, הסיבה לכך תתפרש בפסוק כ.

"**על קרנות... סביב**". בשמות חסר "סביב", וכך לא נמצא בפסוקים האחרים בקשר לקרנות מזבח העולה, שהיו זורקים עליהן מדם החטאת. רק בפרק טז פסוק יד, מקום שמדובר על פר חטאת יום הכפורים, שדמו נזרק על קרנות מזבח הזהב, נזכר "על קרנות המזבח סביב". מתוך פסוק זה מסיק ר' ישמעאל (תו"כ ומס' זבחים נג:) גזרה שוה, שגם עולה, שאף בה כתוב "סביב", טעונה ארבע זריקות. לדעת ויזל היה צריך לכתוב כאן "סביב" (היינו, מכל הצדדים), מפני שיש כאן מקום לטעות ולחשוב, כי "קרנות" רק שתי קרנות במשמע, ואילו לעיל בחטאת דורות היה אפשר להשמיט את המלה סביב על יסוד ההיקש במס' זבחים לז:

"**ויחטא את המזבח**", וכן "ויקדשהו לכפר עליו" נאמר לעיל בציווי (שמות כט בסוף הפרק). לפי מכילתא דמילואים "ויחטא" הוא זריקה על המזבח (ראה שמות כט, לו-לז). כך גם "יצק" בפרק ט פסוק ט, במקומות אחרים: "שפך".

פסוק טז

"**חלבהן**", כינוי נקבה, לשון רבים בצורה מלאה (איוולד 247 d).

פסוק יז

"**ואת הפר**", נראה, שבא לרבות את החלקים שלא פורשו במיוחד, כגון עצמות, קרנים, טלפים. ואולי בא "ואת עורו", אף על פי שלמלה "את" קדמה הוא"ו, לשם ביאור, ויש לפרש כאן כמו בס' במדבר יט ה (רמב"ן).

פסוק יח

יח – כא. השוה לזה את הציוי בשמות כט, טו-יח.

"**ויסמכו**" לשון רבים, ואילו לעיל בחטאת נכתב בלשון יחיד. טעם הדבר יתבאר על פי התוספתא מנחות י, יד-טו, שעל פי רוב כל אימת שרבים מביאין קרבן אחד בשותפות, הם סומכים כל אחד לחוד זה אחר זה, ואילו כאן באיל מוזכרת סמיכה בלשון רבים, ראה להלן ביאור לפסוק כב.

פסוק כ

"**נתח לנתחיו**". ספק אם נעשה גם הפשט העור. לפי הרמב"ן הדבר מובן מאליו, אך בניגוד לזה מעיר ויזל, כי אם היה כך, היה הכתוב צריך להודיע כי את העור קיבל משה, כמו שמסופר בחזה (בפסוק כט). לכן מסתבר יותר, שלא היה הפשט ושהפעם כיוצא מן הכלל עלה העור יחד עם העולה באש, השוה לעיל על א י, ועל שתי הדעות ראה במכילתא דמילואים, כאן. – לפועל "נתח, יש להוסיף לפי שמות כ יז "משה" כנושא, וכן בפסוק כא.

"**פדר**, ששימש רק לכסות את הראש, חסר בשמות כט יז, השוה לעיל על א ח.

פסוק כא

"**רחץ**", כלומר משה, ואולם מכל מקום יש לזה בוודאי טעם, שכאן בכל העבודות שכשרות בזר לא הוזכר משה בתורת נשוא. יש מקום להניח שהטעם הוא, משום שבשמות כט לא צווה משה לעשות את העבודות בתורת כהן של שירות, אלא בתורת עושה דבר ה', ובזה לא היו צריכות להיכלל העבודות אשר כל איש מישראל היה רשאי לעשותן, ורק מפני שהחוקים לא היו עוד ידועים בישראל, היו מוטלות הפעם על משה לבדו.

"**ויקטר משה את הראש**". לדעת הרמב"ן באה הקטרה אחרי רחיצת הקרב והכרעים, ולכן נאמר אחרי כן "ויקטר משה את כל האיל", השוה לעיל א, יב-יג. דעה אחרת לויזל, אלא שהוא מניח בטעות, כי לא משה אלא אחר רחץ את הקרב והכרעים.

פסוק כב

כב. עיין שמות כט יט. הכינוי "איל המלואים", נמצא בשמות רק אחרי כן (כט כב). על משמעותה של המלה מילואים ראה לעיל ז לז. לדעת מכילתא דמילואים הוראת המלה קרבן גמר, "שמשלים את הכל". לפי זה היה צריך לבאר את הביטוי "מלא יד": השלים את היד, היינו את כוחו של מישהו, שהמקודש יקבל על ידי השלמה זו את ההכשרה לעמוד לשרת לפני ה'. ולכן אין הביטוי הזה משמש אלא בחינוך לכהונה בלבד (השוה גם שמות לב כט).

"**ויסמכו**". בשמות בציווי "וסמך", ביחיד, ראב"ע מעיר: מכאן ראיה שטעות היתה בידי מדקדק גדול שאמר, כי כוונת וסמך, לשון יחיד, להודיע, כי כל אחד עשה את המעשה לבדו, ואילו לשון רבים מציין כי עשו את העבודה כולם יחד. אולם הראינו בביאורנו לעיל (פסוק יח), כי גם התוספתא מסכימה לדעתו של אותו המדקדק, אבל מכיון שאין להעלות על הדעת שלא מילאו בדייקנות אחרי הצו שבפרשת שמות, הרי מן ההכרח שלשון יחיד של הציווי מכוון כנגד אהרן בתורת ראש הכהנים, ושהנשוא "וסמך" מוסב אל אהרן (השוה בראשית ט כג: "ויקח שם ויפת). זה מודגש במיוחד באיל המילואים. ולאחר שזה כבר הוזכר פעם אחת בשעת הציווי, השתמש הכתוב לגבי ההוצאה אל הפועל בלשון רבים, כדי להגיד שאת הסמיכה עשו כולם יחד. ולפי זה ידע משה שהציווי "וסמך" לא בא לציין שיעשו את הסמיכה בזה אחר זה.

פסוק כג

כג-כד. ראה שמות כט כ, שם מסוגנן הצו הזה בקיצור, והסגנון המקוצר הצריך סידור אחר של הפסוק. אבל משה ידע שכוונת הצו היתה לגמור בראשונה את ההזיות על אהרן ואח"כ להזות על בניו. לכן היה צורך כאן, כשבא לקיים את הצו למעשה, להאריך בסיפור הפרטים.

פסוק כד

"**ויקרב את בני אהרן**". אצל אהרן לא כתוב "ויקרב" (השוה לעיל פסוקים ו, יג), וודאי מפני שאהרן נמצא אחרי המשחו כל הזמן ליד משה.

על "תנוך" ו"בהן" ראה להלן בביאור ליד יד.

פסוק כה

כה-כז. עיין שמות כט, כב-כד. "את החלב". כוונתו: החלב שנזכר בויקרא ג, ט-י ולא פורט כאן, או: "את החלב" – הכלל, ואחריו בוא"ו החיבור (במובן: היינו) הפרט, כמו לעיל (ג ט) "חלבו האליה". בתרגום השומרוני חסרה כאן וגם בשמות כט כב הוא"ו, אך בדומה לזה בדברים ו ז: "ובשכבך". על "האליה", ראה לעיל על ג ט. על "שוק הימין", ראה ז, לב-לג.

פסוק כו

"**המצות אשר לפני ה'**". קרבנות בעלי חיים נמצאים בתחילה מחוץ למקדש כדי שלא יטילו גללים במקום המקודש (השוה יומא לו.), ולכן היה צורך להקריבם לעזרה קודם שהוקרבו ("ויגש... ויקרב"), ואילו המצות נמצאות בתוך המקדש, לכן נאמר: "אשר לפני ה'" (ויזל).

"**חלת מצה אחת**", ולעיל, שמות כט כג, כתוב: "ככר לחם אחת", ביטוי אחר לאותו דבר עצמו. אינה מתקבלת על הדעת סברת ראב"ע, שהמלה "ככר" מציינת שם את המשקל.

"**חלת לחם שמן**", היינו "מרבכת" (לעיל ז יב), ונקראה "לחם שמן" משום שהכילה שמן כנגד כמות השמן של הלחם והרקיקין יחד (ראה רש"י).

"**וישם על החלבים**". לעיל בדברי הצו לא הוטעם במפורש שיש לשים את החלות על החלבים, אבל זה יוצא מכלל הדברים, שהרי החלות לוקחו באחרונה. "החלבים", על פי רוב כתוב: "חלב", היינו המובחר, הנתחים המשובחים. שוק הימין נזכר לחוד, משום שניתן אחר-כך לכהנים. על "תנופה", עיין לעיל ז ל.

פסוק כז

"**אתם**", כלומר נתחי הקרבנות. כאן השתתפו הכהנים במעשה ושמו את ידיהם על ידי משה בתורת מקריבים, אבל לדורות אחד מניף לכל החברים (ראה מנחות צג:).

פסוק כח

כח. "**ויקח מעל כפיהם**", כיוצא בו בסוטה (במדבר ה יח), וכבר נרמז על כך במכילתא דמילואים.

"**מלואים הם לריח וגו'**", כמו לעיל בעולה בפסוק כא. שני האילים באים יחד, לכן נאמר: "על העולה". השוה לכל הענין שמות כט כה.

פסוק כט

כט. ראה בשמות כט, כו. החזה הונף תנופה לעצמו, משום שלא היה תרומה לגבוה, כדוגמת השוק, אלא מלכתחילה שימש מתנה לכהן, לכן נקרא "חזה התנופה ושוק התרומה" (ראה לעיל על ז כח).

"**מאיל המלואים למשה**". כאן מוטעם שגם משה קיבל פעם מנה ממתנות הכהנים. בשמות כט, כז-כח בא תיכף אחרי זה הצו למשה להקדיש לדורות חזה ושוק לחוק עולם לכהנים. על דבר קיום הצו הזה לא נמסר כאן במיוחד, משום שלאחר שניתנה לעיל בפרק ז לד הפקודה בין שאר דיני הקרבנות שמסיני היה זה מובן מאליו.

פסוק ל

ל. בשמות כט כא ניתן הצו להזיות אלו תיכף לאחר ההזיות על התנוך ועל הבוהן, היינו לפני הקטרת חלבי איל המלואים. אולם כבר הרמב"ן מעיר, כי הצו "וקדש הוא... ובניו" שבשמות כט כא מראה ברור, שהמעשה הזה בא לאחרונה, ובו היתה צריכה ההקדשה להיגמר. אם נאמר לעיל בפסוק יב "וימשח אתו לקדשו", הרי לא התכוון הפסוק להגיד שזאת היתה השלמת ההקדשה, שכן כפי שמלמד כתוב זה באה ההשלמה הזאת אך עם ההזיה על אהרן ובניו יחד. על שאלתו של הרמב"ן, אם בשעת ההזיה היו השמן והדם מעורבין זה בזה או אם הוזה על אחד בפני עצמו, אפשר היה אולי להשיב, כי לפי מה שביארנו לעיל ושנראה לנו כפשט הפשוט ביותר, היינו שהזית בני אהרן נעשתה רק בשמן, היו השמן והדם נפרדים זה מזה. לדעת ויזל המלים "על בגדיו", ו"את בגדיו" חסרות וא"ו בתחילתן לרמז בזה, כי אהרן בעצמו כבר נתקדש על ידי ההזיה שנזכרה בפסוק יב ושעתה רק בגדיו היו טעונים עוד הקדשה. השוה שמות כט כא.

פסוק לא

לא-לב. "**בשלו**" – בשמות כט לא, כתוב "ובשלת", הצו מכוון שם אל משה. והוראת "ובשלת" היא, איפוא: צווה לבשל (ראב"ע).

"**פתח אהל מועד**", בשמות נאמר: "במקום קדוש", כדין קדשי קדשים (ו: ט, יט).

"**בסל המלאים**". הלחם נקרא כאן 'מלואים', מפני שבשם הזה יש רמז לנימוק מפני מה צריך לאכול את הלחם הזה במקום קדוש, ואילו לחמי תודה נאכלים בכל מקום טהור (השוה י יד).

"**כאשר צויתי**". או שמוסב אל ה', או שמשה אמר זאת בשם ה' (השוה דברים יא יד). אונקלוס, הסורי והשבעים תרגמו בצורת סביל, כאילו היה כתוב "צֻוֵּיתִי" כמו בפסוק לה ובפרק י פסוק יג.

פסוק לב

"**בבשר ובלחם**". לדעת מנדלסון (בביאורו לשמות לח ח) הוראתו שונה מן "מבשר ומלחם", שפירושו הנותר מן הבשר ומן הלחם אחרי אכילה, "בבשר ובלחם" פירושו הבשר והלחם שיישארו. אך כאן מניחים בהחלט, כי את הקרבן הזה, אשר נאכל כמו קודש קדשים רק יום אחד והלילה שלאחריו, לא יכלו אהרן ובניו להשלים לאכול ונשאר חלק ממנו והיה לנותר.

פסוק לג

לג-לה. הציווי לשבת שבעת ימים בפתח אוהל מועד לא נמצא בשמות כט, לכן כתוב כאן בסוף פסוק לה "כי כן צויתי", כלומר כי גם זה צווה מפי ה'. לדעת הרמב"ן היה האיסור הזה נוהג רק בשעות העבודה, בדומה לאיסור "ומן המקדש לא יצא" בויקרא כא יב (השוה שם). אולם, בצדק העיר הירש, שבתו"כ העירו על כך רק בנוגע לי ז, ואילו כאן (בפסוק לה) צוותה ישיבת קבע בפתח אוהל מועד, שכן אהרן עוד לא עשה עבודה בימי המילואים.

"**ימלא את ידכם**", פועל סתמי, כמו "כאשר עשה" – העושה, לא מסתבר שהנושא הוא ה'.

פסוק לד

"**לעשות**", לדעת רוב המפרשים יש להשלים "שבעת ימים". בכל יום משבעת הימים הובאו לפי זה קרבנות (השוה שמות כט לה). לדעת חכמינו חזרה ונשתנתה גם המשיחה בכל יום, עיין מכילתא דמילואים לפסוק י.

"**לכפר עליכם**". משמעו לפי רוב המבארים כפרה בחטאת, ראה שמות כט לו.

פסוק לה

"**ושמרתם את משמרת**", ראה במדבר יח ה, שכנראה גם שם הכוונה לשמירת המקדש.

פסוק לו

לו. החתימה כמו במקומות אחרים: השוה י ז, כד כג, במדבר א נד, שמות יב כח.

פרק ט

פסוק א

ויקרא ט. בפרק ט מסופר איך התחילו אהרן ובניו בעבודתם ביום השמיני אחרי גמר המילואים ואיך נגלה כבוד ה' במקדש במראה אש מלפני ה'. עבודתו החגיגית שבה מתחיל אהרן את שירותו, דומה במקצת לעבודה ביום הכפורים שעליה כתוב בפרק טז, באשר כאן כמו שם מקריב אהרן קודם את הקרבן בעדו ואחר כך את הקרבן בעד העם.

א. לאחר שאהרן ובניו הוקדשו על ידי המילואים של שבעת הימים (ח לג) לשירותם בכהונה, היה עליהם להתחיל את עבודתם בחגיגיות בנוכחותם של זקני ישראל והעדה. "זקני". הזקנים בתורת באי כוח העם נזכרו גם במקומות רבים אחרים בתורה: השוה ד טו, שמות יב כא. אך יש להבדיל בין זקנים ובין עדה (ח ג), באשר "עדה" מציינת, כנראה, רק את הנבחרים (מעין בעלי משרה), ואילו הזקנים היו הנכבדים שבעם, כלומר באי כוחו הטבעיים. לכן פנה גם משה במצרים תחילה אל הזקנים (שמות ג טז, ד כט).

פסוק ב

ב. בעוד שביום הכפורים הקריב הכהן הגדול בעדו ובעד ביתו פר לחטאת ואיל לעולה, היה עליו עתה בתורת מועמד לכהונה גדולה להביא עגל בן בקר במקום פר בן בקר. עגל סתם הוא בן שנה, "עגל בן בקר" הוא בן שנתיים ו"פר בן בקר" הוא בקר בן שלוש שנים (ראש השנה י. השוה גם פרה א, ולעיל ד ג).

"**תמימים**", נוסף כאן כדוגמת שמות כט א. לפי חז"ל במכילתא דמילואים בא עגל זה לכפר על חטא אהרן בעגל.

פסוק ג

ג-ד. במקום "בני" גורס השומרוני "זקני" וגם השבעים מתרגמים γερουσία, אך התרגום שגוי, והמלה "זקני" נתגלגלה לכאן בטעות מתוך פסוק א. לדעת הרמב"ן נאמרו הדברים לכל אחד מן הזקנים כדי שימסרו אותם לבני ישראל, כדוגמת הדברים בדברים ג יח. הנאמרים במיוחד לראובן וגד לאחר שנאמרו לכל ישראל. אולם לדעת המכילתא דמילואים מכוון הדיבור אל אהרן שעליו היה למסרו לעם. לפי זה היו הזקנים נוכחים רק כדי לחלוק להם כבוד.

קרבנות העם מזכירים בתחילה את הקרבנות שבאו לכפר עוון עבודת אלילים בס' במדבר טו כד. ל"פר לעולה ושעיר לחטאת" שבפסוק הנ"ל מקביל כאן "עגל לעולה ושעיר לחטאת". בראשונה על העם לכפר את חטא עבודה זרה. במקום פר מביא הוא כאן עגל, כדוגמת קרבן הכהן הגדול. ה"כבש לעולה" שהוסיף העם, היה, כנראה, מוסף לקרבן תמיד, שהקריבו בתורת הוספה לכבוד היום, כדוגמת קרבן מוסף בשבת (במדבר כח ט). מלבד זה הביא העם לכבוד ה' שנראה אליו זבחי שלמים, כדי ליהנות משולחן גבוה. שלמים כגון אלה הביאו רק בחג השבועות (ויקרא כג יט). אבל בשעה שבחג השבועות הובאו רק שני אילים, היה צריך להקריב בחג עבודת החינוך בן בקר ואיל. המנחה, כפי שאפשר להבין מתוך פסוק יז, היא הוספה לעולת הכבש.

פסוק ד

"**בלולה בשמן**", עיין לעיל ז י.

"**נראה**" מתרגמים (גם אונקלוס ויונתן) כאילו היה כתוב "נראֶה" (בינוני), צורת העבר היא כדוגמת בראשית כג יג, ל יג (השוה גזניוס סעיף 3, 106).

פסוק ה

ה – ו. "**ויקחו**" מוסב אל אהרן ובני ישראל: הם הביאו את הקרבנות.

"**אל פני**", יש להשלים כאן: ויבוא.

"**כל העדה**", כמו לעיל ח ג.

פסוק ו

"**ויאמר משה**". לפי הראב"ע הוא עבר מוקדם, כלומר: משה אמר את זאת כבר מקודם אל כל העם ואחר כך מסר את הפקודות המפורטות לאהרן ולזקנים. אך בצדק נדחה פירוש זה מצד הרמב"ן. מסתבר יותר, שרק עתה העיר משה לעם, שכל מה שהם עושים עתה על ידי הכהנים ("תעשו", באמצעות באי כוחכם), נעשה על פי מצות ה'.

"**אשר צוה ה'**", הצו לא פורש קודם לכן, כמו שנמצא בהרבה מקומות (השוה שמות טז, לב). "אשר צוה... תעשו", כלומר הוא צוה שתעשו. השוה שמואל-ב כא ד (איוולד 336 b).

"**וירא**" ראה להלן פסוק כג.

פסוק ז

ז. "**קרב אל המזבח**". משום שלזר אסור היה לקרב אל המזבח (במדבר יח ג). לכן צריך היה משה להרשות לאהרן, שאך עתה חונך ככהן, להתקרב אל המזבח (ויזל).

"**ועשה**", השוה במדבר טו כד.

"**בעדך ובעד העם**". הכפרה בעד הכהן הגדול עולה גם לכפרה בעד העם. השוה ד ג. לפי האמור א ד משמשת גם העולה לכפרה.

פסוק ח

ח-יא. "**ויקרב**". בקריבתו אל המזבח, אל המקום שלזר אסור היה להתקרב, התחיל אהרן בעבודת כהונתו. אחר כך התחילה העבודה, היינו השחיטה (אשר וודאי קדמה לה הסמיכה), שאמנם, כשרה גם על ידי הזר, אך ביום הזה, כמו ביום הכפורים, היא נחשבת לעבודת הכהן. לדעת ויזל יש לתרגם "וישחט": מי שהוא שחט, כי הרי אהרן לא שחט בעצמו אלא חיכה על יד המזבח, עד שיקריבו לו את הדם כדי לעשות בו את העבודה על המזבח. אולם הפירוש הראשון הוא הנכון.

"**אשר לו**", השוה פרק טז: ו, יא.

פסוק ט

"**ויקריבו**", פירושו קבלה והולכה, ראה לעיל על א ה. את זאת ציוה לבניו לעשות, כי קשה למי ששוחט גם לקבל את הדם. מלבד זה רצה אהרן תיכף אחר השחיטה לקרב אל המזבח כדי לעשות את הזריקה.

"**על קרנות**", כמו ד כה.

פסוק י

"**ואת החלב**", כולל את כל החלב שנזכר בפרק ג פסוק ג-ד.

"**מן החטאת**" נראה לכאורה מיותר כאן, וכנראה שזה מכוון אל נתחי הקרבן ומרמז שיעשה לו כאשר עשה לכל החטאות (לפי ד, ח-ט). בנוסח אחד של קניקוט כתוב "הכליות" במקום "החטאת", אך כל שאר הנוסחאות גורסות "החטאת".

"**הקטיר**". מסתבר, שהיתה כבר אש על המזבח, כמו בשבעת ימי המילואים. לדעת הרשב"ם שיעור הכתוב "הקטיר": שם על המזבח והאש שיצאה מלפני ה' (י ב) אכלה אותם, השוה להלן בפסוק כד.

פסוק יא

"**ואת הבשר וגו**'". כיוצא מן הכלל נשרפה כאן חטאת חיצונה, מפני שלא היו לה אוכלים, שהרי אהרן ובניו, שהחטאת נועדה לכפר בעדם, לא היו רשאים לאכלה, השוה ד, יא-יב.

"**שרף**". ציוה לשרוף: ראה פרק טז כז.

פסוק יב

יב – יד. "**וישחט**". כלומר הכהן הגדול, כמו בפסוק ח.

"**וימציאו**", ולעיל בפסוק ט: "ויקריבו", כי שם היה צורך לקרב אליו עד כדי שיוכל לטבול את אצבעו בדם, אבל כאן, שצריך היה לזרוק את הדם מתוך המזרק, הגישו לו את הדם לידו, לכן: "וימציאו" (ויזל), ובכן, לא רק כדי לגוון את הסגנון (כפי שסובר דילמאן) כתוב כאן "וימציאו", אמרת ה' צרופה!

פסוק יג

"**לנתחיה**", כמו שנאמר בפרק א פסוק ו.

פסוק יד

"**וירחץ**", עיין א ט.

"**על העולה**". כלומר עם הנתחים העיקריים.

פסוק טו

טו. "**ויקרב... העם**", הוא כלל שכולל את כל קרבנות העם, ואחריו בא הפרט המפרט את ההקרבות כל אחת בפני עצמה: "ויקח וגו'" (מנדלסון).

"**אשר לעם**". ויזל תמה שכאן ובפסוק יח בשלמים כתוב "אשר לעם", ואילו בעולה ובמנחה לא כתוב, וביאורו אינו מניח את הדעת. אפשר לבאר באופן פשוט, כי בעולה ובמנחה לא נאמר "אשר לעם", משום שהעולה הובאה גם קרבן תמיד (ע' לעיל בביאור לפסוק ג), שיש בו חלק לא רק לעם אלא גם לכהנים, והוא הדין במנחה. ע' גם בביאור לפסוק יז.

"**וישחטהו**", מכאן ראיה ברורה שבאותו יום נעשתה גם השחיטה בידי אהרן.

"**ויחטאהו**". לפי התרגומים מתכוון הכתוב בזה לזריקות (השוה לעיל על ו יט). אולם לדעת רש"י הכוונה לכל העבודות.

"**כראשון**", ולא "כמשפט", כמו בפסוק טז, משום שבזה לא נהגו כמו בחטאות הרגילות, שהרי לא אכלו את הבשר. הטעם, מפני מה לא נאכל גם בשר חטאת זו, ניתן אמנם רק להלן בפרק י פסוק יט, אך כבר נרמז עליו כאן במלה: "כראשון". דילמאן טועה בסברו, שלפי "מחברה של פרשה זו" אסור היה לכהנים לאכול את החטאת הזאת, משום שהם היו נמנים עם העם והיו חלק מן המקריבים. לעיל ו כג נאמר רק, כי החטאות אשר דמן יבוא אל האוהל, אסורות באכילה. ובהגדרה זו נכללות מלבד החטאות שנזכרו בויקרא ד, ג – כא: חטאות יום הכפורים שבויקרא טז ג ואילך (השוה פסוק כז), ולפי המסורה גם זו שבמדבר טו, כד. ואולם שאר כל החטאות של העם, היינו של המועדים ושל ראשי חדשים, נאכלים לכהנים, אם כי נמנו עם המקריבים. רק עגל החטאת, שהיה שייך לכהנים לבדם, נשרף בהיותו "חטאת חיצונה". לפיכך לא היה טעם אחר לשריפת חטאת העם אלא אותו שנזכר בפרק י פסוק יט, השוה עוד במדבר יח ט ויחזקאל מד כט.

פסוק טז

טז-יז. "**את העולה**", שתי העולות האמורות בפסוק ג.

"**כמשפט**", היינו כמשפט האמור בויקרא א ג ואילך.

פסוק יז

"**ויקרב את המנחה**", כנראה, הכוונה להגשה, ראה לעיל על ו ז.

"**וימלא כפו**", לדעת המכילתא דמילואים (השוה גם מנחות ט: ויט:) היינו הקמיצה. לפי זה היתה המנחה הזאת שוה בענין זה לכל מנחה אחרת שבאה בפני עצמה, שהרי לא נשרפה כליל כדוגמת מנחת נסכים. אולם שונה היתה מהמנחה הרגילה שהיתה

טעונה שלוש מתנות של שמן (עיין לעיל על ב ז) ולבונה, מה שאין כן כאן. ולכן לא נאמר במנחה "כמשפט" (מלבי"ם).

"**מלבד עולת הבקר**", לפי מכילתא דמילואים הובאו אותן מנחות נסכים שבס' במדבר טו א ואילך, לא רק כתוספת לעולת הבוקר של התמיד אלא גם לעולה שנזכרה בפסוק טז. לדעת הראב"ד היו גם השלמים (פסוק יח) טעונים מנחות-נסכים בתורת מוספין, והמלבי"ם חולק עליו. אמנם, בשמות מ, כט נאמר, שמשה הקריב בראשון לניסן עולה ומנחה (היינו מנחת נסכים), ורש"י מפרש שם, כי גם ביום החינוך (שלדעת רש"י היה ראש חודש ניסן) היה משה המקריב את קרבנות הציבור הרגילים ורק הקרבנות המיוחדים הוקרבו בידי אהרן. זה אפשר לו להתישב גם על דעת ר' עקיבא (הובא לעיל על ח א), שלפיו התחילו שבעת ימי החינוך רק ביום ראשון לניסן. אולם אין להוכיח בוודאות מתוך הכתוב, שגם לעולת העם (פסוק טז) הוסיפו נסכים, שכן המלה "כמשפט" בפסוק טז הרי אפשר לה להיות מכוונת לשאר הדינים השייכים לעולה (השוה ביצה כ.). ייתכן כי אמנם היה מוסף של מנחת נסכים גם לעגל, אשר אולי היה בא יחד עם השעיר (ראה פסוק ג) בתורת קרבן ציבור שנזכר בס' במדבר טו כד, ולעומת זאת באה עם הכבש מנחה בלולה בשמן במקום מנחת נסכים. ולפיכך, משום שהמנחה שנזכרה בפסוק יז היתה באה כמוסף לעולה, נזכרה סמוך אחרי העולה, ורק אחרי הקרבת המנחה נאמר: "מלבד עולת הבקר", שמשמעו לדעת הרמב"ן, מלבד עולת הבוקר ומנחתה. את ההנחה הזאת אפשר לישב עם דברי המכילתא דמילואים.

פסוק יח

יח-כא. "**וישחט**". השלמים בתורת קדשים קלים באים לבסוף.

"**וימציאו**", מוסב גם על הנתחים שנזכרו בפסוק י (רמב"ן).

פסוק יט

"**ואת החלבים מן השור**". מכיון שתחת המלה 'השור' נמצא אתנח, הרי מציינת המלה 'החלבים' את כל האימורים של הפר, שלא פורטו כאן מפני שהם ידועים, ואילו חלקי האיל נזכרים כל אחד בפני עצמו, משום שהם משונים מחלקי הפר בזה שניתוספה עליהם האליה.

"**והמכסה**", כולל לדעת הרמב"ן כל החלבים הראויים למזבח ואשר רק מכסים את האברים אבל אינם מעורים בהם.

פסוק כ

"**וישימו**", מוסב אל בני אהרן, שקיבלו, כנראה, את החלבים ואת חלקי החזה מן הזקנים, אשר בידם נמצאו בשעת התנופה, והגישו אותם לאהרן במצב כזה שהחלבים היו מונחים על גבי החזות. עיין רש"י כאן ולעיל ז ל.

"**החזות**", חלקי החזות של השור ושל האיל.

"**ויקטר החלבים**". גם כאן החלבים האימורים במשמע.

"**הניף אהרן**", קודם לכן, זה עבר מוקדם. שהרי התנופה קדמה להקטרה וגם החלבים הונפו לפני ההקטרה (עיין ז ל, ח: כו-כז, י טו). והנה מתמיה, שהתנופה נזכרה כאן כעין הוספה, ושרק חזה ושוק נזכרים, ולא החלבים. מכאן יש ללמוד שתנופת חזה ושוק, שהיא הסמל למסירת החלקים האלה לה' ולכהנים, מקבילה אל הקטרת החלבים, ועל ידי התנופה היו גם החזה והשוק לאשי ה' אשר הכהנים מקבלים כמתנת ה'. לכן נזכרת בראשונה. בפסוק כ, הקטרת החלבים. את זאת שהתנופה כבר קדמה לה, יש להסיק מתוך הפסוק "וישימו את החלבים על החזות", ואחר זה בא: "הניף אהרן".

פסוק כא

"**ואת החזות**", להדגיש, כי גם החלקים האלה הוקדשו על ידי תנופה לה' ולכהני ה'. שונה מזה דעתו של הרמב"ן לעיל ז ל, השוה לעומת זה ויזל ואת ביאורינו שם.

פסוק כב

כב. לדעת הרמב"ן אין זאת אותה הברכה של אהרן שעליה נצטווה בס' במדבר ו כב ואילך, כי אם ברכה מתוך רגשות לבו, כמו ברכתו של שלמה המלך (מלכים-א, ח כב), אך נכון יותר לפרש לפי דברי חכמינו במכילתא דמילואים, כי זו היתה ברכת הכהנים המצווה (עיין משנה למלך בהל' תפלה יד ט).

"**וירד**", הוא לדעת הראב"ע עבר מוקדם, כן גם דעת תוספתא דמילואים, שהרי הברכה ניתנה אחרי רדת אהרן. אמנם, לפי משנת תמיד ז ב קדמה הברכה להקטרה. ואילו לפי הרמב"ם, הל' תמידין ומוספין ז ח, קדמה ההקטרה לברכה. לדעת מכילתא דמילואים נאמרה הברכה בשעת התנופה, היינו לפני ההקטרה. מכל מקום קדמה לפי דעות אלו הברכה לירידה. הרי כך שנינו בסוטה לח: "כל כהן שאינו עולה בעבודה שוב אינו עולה".

"**החטאת**", היינו הקרבנות בעד העם.

פסוק כג

כג-כד. "**ויבא**". עתה הובא אהרן בפעם הראשונה על ידי משה אל אוהל מועד, לכן "ויבא", לשון יחיד. ומכיון שהעבודה העיקרית באוהל מועד היתה העלאת הקטורת, לכן מסיקה התוספתא דמילואים (מובאת גם בירושלמי, תענית ד), שמשה לימד את אהרן מעשה הקטורת (ראה מלבי"ם). לפי מכילתא דמילואים נכנסו כדי להתפלל שכבוד ה' ייראה, לדעת אחרים כדי להשתחוות לפני ה', כפי שנהגו תמיד אחרי גמר העבודה (משנת תמיד ז, השוה כסף משנה בהל' ביאת המקדש ב ג).

"**ויברכו**". כנראה, שראב"ע סובר כי זוהי הברכה שמדובר עליה בפסוק הקודם ("ויברכם"), ושפסוק כג מפרט מה שמספר הפסוק הקודם בכלליות (השוה מנדלסון). אך מכיון שהברכה הקודמת ניתנה ע"י אהרן לבדו ובברכה הזאת השתתף גם משה, מסתבר שזאת האחרונה היתה שונה מן הראשונה. סגנון מתאים לברכות אלו יש למצוא ברש"י כאן ובשמות לט מג, לפי ספרי במדבר קמג ותוס' מנחות ז.

"**וירא כבוד ה'**", כלומר בענן הכבוד, כפי שכתוב מפורש בשמות טז י ובמקומות רבים.

פסוק כד

"**ותצא אש**", לדעת רשב"ם זהו הביאור ל"וירא כבוד". אולם את ההנחה הזו סותר הפסוק בדברי הימים-ב ז א, שלפיו אש וכבוד ה' הם שני ענינים.

"**מלפני ה'**". לדעת הרשב"ם: מקודש קדשים, אבל חז"ל במכילתא דמילואים ובתוספתא סבורים, שהיתה אש מן השמים, השוה דברי הימים-ב, ז, א.

"**ותאכל**". לדעת הרשב"ם לא היתה עדיין אש על המזבח, ומשמעות הקטיר בפסוק יד היא: שם על המזבח כדי להקטיר, כך מתרגמים גם השבעים: ἐπέθηκεν. אולם, מכיון שבשבעת ימי המילואים עלו הקרבנות ב"אש של הדיוט", מסתבר כי גם ביום השמיני הונחה בתחילה אש של הדיוט על המזבח, כפי שמניחים הרבה מבארים, והאש מן השמים באה רק כדי לאכול את הקרבנות, ששריפתם נמשכה כרגיל כמה שעות, ברגע אחד.

"**ואת החלבים**", היינו האימורים, על הקומץ לא מדובר כאן, משום שהוא אוכל כבר על ידי "האש של הדיוט".

"**וירנו**", השוה דברי הימים-ב ז ג.

פרק י

פסוק א

ויקרא י. א - ב. בדבר חטאם של בני אהרן דעות שונות לחכמינו, השוה: מכילתא דמילואים, תוספתא שם, תו"כ בריש פרק טז, ויקרא רבה כאן פט"ז (בר קפרא בשם ר' ירמיה בן אלעזר), תלמוד בבלי סנהדרין נב. ועוד בהרבה מקומות (השוה הדעות השונות שמביא אברבנאל). אנו נשתדל למצוא את הפשט הפשוט.

"**ויקחו**". לדעת הרשב"ם זהו עבר מוקדם. לפי זה נכנסו אל המקדש עוד קודם שבאה האש מלפני ה', כדי להקריב את הקטורת של התמיד, גם לקחו אתם אש כדי להדליק אותה, ובזה חטאו, כי באותו היום לא היה להם להביא אש של הדיוט, אלא עליהם היה לחכות עד שתבוא אש מן השמים. גם במכילתא דמילואים נמצאת דעה, שלפיה חטאו בני אהרן בזה שהביאו אש מבחוץ. אולם את ההנחה, שהקטורת היתה הקטורת הרגילה לבוא יום יום, סותרת, מלבד נימוקים אחרים (השוה ויזל), העובדה כי כל אחד הביא מחתתו, ואילו קטורת התמיד הובאה על ידי כהן אחד. לכן מסתבר יותר להניח, לפי תוספתא למכילתא דמילואים, שבני אהרן רצו להביא קטורת מיוחדת בנדבה, כדי לתת ביטוי לשמחת נפשם. ומפני שכל קטורת, מלבד זו שנצטוותה בשמות ל ז, הוכרזה שם פסוק ט כ"קטורת זרה" (מנחות נ.), היו מעשיהם של בני אהרן עבירה על החוק. ואולם כתוב כאן "אש זרה", ולא קטורת זרה, משום שלא הביאו את הקרבן על מזבח הקטורת, אלא, כפי הנראה, הכניסו אותו עם המחתות לקודש הקדשים, כדרך שהכהן הגדול עשה ביום הכפורים (בר קפרא בויקרא רבה, בריש פרק טז), וכך הביאו קרבן שבאותו זמן עוד לא נצטוו עליו כלל. "אש זרה" משמעה קרבן אש שלא צווה. התוספת "אשר לא צוה אתם" היא הביאור ל"אש זרה" ורומזת גם, כי לא בלבד שלא היה זה הקרבן הרגיל, אלא אף לא צווה בדרך יוצא מן הכלל ליום חגיגי זה. בדבר השאלה אם האש לוקחה מעל המזבח או מעל גבי כירתם שלהם, יש מחלוקת בתוס' למכילתא דמילואים בין ר' ישמעאל לבין ר' עקיבא, לפי האחרון היא נקראת "אש זרה", מפני שלוקחה מעל גבי הכירה. אולם לפי הפשט הפשוט יש להכריע, כנראה, כדעת ר' ישמעאל, שהכינוי "אש זרה" כוונתה משום שלא צוותה מפי ה' (בתרגום יונתן תורגם: "אש זרה" - אש מן תפיין (אש מן התנור), כדעת ר' עקיבא, לעומת זה בתרגום ירושלמי: אישא בדיא, כלומר אש בדויה מלב, כדעת ר' ישמעאל). בתוס' למכילתא שם גם נרמז, שהכתוב דן אותם לחובה משום שלא שאלו לא בעצת אהרן ולא בעצת משה, ואפילו - כפי שאפשר לשער על יסוד

הביטוי "איש מחתתו" –ביניהם לבין עצמם לא התיעצו, מעשה שהביא אותם להפר את החוק ולגרום לעצמם עונש מיתה.

פסוק ב

"**ותצא אש**". לדעת הרשב"ם היתה זו אותה האש שאכלה את הקרבנות (הוא מזכיר חזרת דברים דומה בשמות יט, ח – ט ובשופטים יז, ג – ד). האש שבה מדובר כאן, באה מקודש הקדשים, יצאה אל המזבח הפנימי להצית את הקטורת, פגעה שם בבני אהרן והמיתה אותם, ומשם יצאה החוצה ואכלה את הקרבנות על גבי המזבח החיצון. אולם לפי הפשט הפשוט יש להעדיף את ביאור חכמינו בתוס' למכילתא דמילואים, שכל המאורע אירע לאחר שעלו הקרבנות באש.

"**מלפני ה'**", משמעו לפי תוס' מכילתא דמילואים, שם, מקודש הקדשים (שונה מפירושו של "מלפני ה'" בפרק ט כד), שהרי הוא מוסב אל "לפני ה'" הקודם לו (י א).

"**וימתו**". לדעת חכמינו במכילתא גופם לא נשרף אלא האש חדרה לתוך גופם והמיתה אותם ("שריפת נשמה"). אבל לפי דעת התלמוד בסנהדרין נב. הכוונה היא שהיתה שריפת הגוף.

פסוק ג

ג. סיומו של הפסוק מעיד, כי כוונתו של משה בדבריו אלה היתה, להרגיע את רוח אהרן.

"**הוא אשר דבר**". לדעת תוספתא למכילתא דמילואים ומדרש רבה מכוונים הדברים אל הכתוב בשמות כט מג, "ונקדש בכבודי" מתוך ש"בכבודי" המופשט הובן כ"במכובדי" המוחש (כלומר: המכובדים שלי). אולם כבר העיר הרמב"ן, שבתורה ובמקומות אחרים נזכרות הרבה פעמים אמרות ה' בלי לפרש קודם, שאמנם ה' אמר זאת, ובלי להגיד באיזו הזדמנות אמר (השוה שמות יא ד, טז טז, כג לב).

"**בקרובי**", היינו הכהנים המכונים "הנגשים אל ה'" (שמות יט כב, השוה יחזקאל מג יט).

"**אקדש**", אתגלה כקדוש. ככל שבן אדם מקורב יותר אל ה', מחויב הוא לדקדק יותר במילוי מצוות ה', ולהרגיש יותר עמוק את קדושתו ואת האיסור לפגוע בו על ידי הפרת מצותו.

"**אכבד**", אני מראה את כבודי לכל העם, אם אני מעניש גם את קרובי בשל קלקלם בלי משוא פנים.

"**וידם אהרן**". אהרן נרגע כששמע שבניו נענשו עונש חמור כל כך דווקא מפני שהיו מקורבים לה'.

פסוק ד

ד – ה. "**אל מישאל וגו'**". אף על פי שהכהנים ההדיוטים היו מותרים ליטמא לקרוביהם הקרובים להם ביותר (להלן כא ב), הרי ביום זה כשכל הכהנים נכנסו בראשונה לעבודתם, היו אסורים בכך לפי הוראת שעה (רמב"ן).

"**מאת פני הקדש**". אף שבני אהרן נכנסו (לדעת חכמינו, עיין לעיל) לפני ולפנים, הרי מכל מקום הם מתו לפני הקודש. השוה הדעות השונות בתוס' למכילתא דמילואים.

פסוק ה

"**בכתנתם**". זה מוכיח כי גופם ובגדיהם לא נשרפו.

"**אל מחוץ למחנה**", בחוץ הפשיטום את בגדי הכהונה והלבישום תכריכי מתים שבהם נקברו.

פסוק ו

ו- ז. מכיון שביום הזה היו צריכים הכהנים כולם להיות שוים לכהן גדול, נאסרו כולם לנהוג אבילות, מה שבדרך כלל אסור היה רק לכהן גדול (כא י).

"**לא תפרעו**". לפי במדבר ו ה, משמעות פרע גידול השערות.

"**לא תפרמו**" לפי יג מה, לבש גם המצורע בגדים פרומים. על ההבדל בין קריעה לפרימה השוה שם. שאין הוראת פרע כאן גילוי ראש (כפי שסובר שם ר' עקיבא) מוכח, לפי מכילתא דמילואים, מתוך יחזקאל מד כ, השוה סנהדרין כב:

"**ולא תמתו**". אילו היו עוברים על האיסור הזה היו חייבים מיתה בידי שמים.

"**על כל העדה יקצף**". כפי שביארנו לעיל על ד ג, נתפסת כל העדה בעוון הכהן הגדול, אולם במכילתא דמילואים מבואר, כי זה מחובר אל הדברים שבאים אחריו, והכוונה: "ה' יתמלא קצף על כל העדה - אם לא יבכו את השריפה" (ואולי נהגו הקרובים גם מנהגי האבילות במקום הכהנים שנמנע זאת מהם).

"**השרפה אשר שרף**". מלשון שרפה לגבי מיתת בני אהרן לומדים אנו את צורת עונש השרפה בבית דין (מכילתא דמילואים), השוה כא ט.

פסוק ז

"**לא תצאו**", השוה ח לג, וכא יב.

"**כי... עליכם**". בתורת משוחי שמן לה' אסור לכם להתאבל על המתים, "כי אין מיתה לפני ה', ובן אדם שנתבקש למעלה אך החליף את במת החיים" (הירש). לדעת הרמב"ם כולל הפסוק הזה את האיסור על כל הכהנים להכנס למקדש בשערות פרועות ובבגדים פרומים (הל' ביאת המקדש א, יד-טו, ספר המצות סי' קסג וקסד). אולם עונש מיתה

חל רק על עבודה במצב זה. הרמב"ן (בהשגותיו על סה"מ) מערער על דעה זו. כמו כן פוסק הרמב"ם (ביאת המקדש ב, ה-ו), כי האיסור של "לא תצאו" חל כאן על כל הכהנים ובכל שעת עבודתם, שאסור להם לעזוב אותה. הדין המיוחד לכהן גדול (כא, יב) בא רק כדי להרשות לו לעשות את העבודה גם באנינות, ואילו כהן הדיוט אסור היה באנינותו לעבוד את העבודה, אלא שאסור היה לו לצאת מן המקדש ועליו לחכות עד אשר ישלים כהן אחר את העבודה. השוה כסף משנה, שם. אך הראב"ד סבור, שהאיסור הנ"ל היה חל רק ביום השמיני למילואים, ואילו לדורות חל האיסור שבפרק כא פסוק יב, היינו לצאת מן המקדש, רק על הכהן הגדול, ולא על הכהנים ההדיוטים.

פסוק ח

ח – יא. "**אל אהרן**". לדעת חכמינו בספרי (במדבר יח א) דיבר ה' אל משה שימסור לאהרן. נראה שגם זה נרמז על ידי טעם הזקף מעל לה' (השוה במדבר יח א, ח כ). אך נראה, כי הספרא (ריש ויקרא) ומדרש רבה (מובא ברש"י לפסוק ג) סברו, כי ה' דיבר במישרין אל אהרן. הטעם למה ניתן הצו הזה דווקא עתה לאהרן, הוא אולי מפני שהיו נוהגים לתת למרי נפש ולאבלים יין ושכר (השוה משלי לא ו), משום כך זה נאסר עתה על הכהנים האבלים.

פסוק ט

"**יין ושכר**". לפי התרגומים "חמר ומרוי", זוהי דעת ר' יהודה בתו"כ ובכריתות יג: אלא שעל יין חייבים עונש מיתה, ואילו משקאות חריפים אחרים אסורים רק באזהרה. כך פסק גם הרמב"ם (הל' ביאת מקדש א, א – ב). שונה מזה דעתו של הרמב"ן (עי' סהמ"צ סימן עג).

"**בבאכם**". לדעת הרמב"ם (ביאת מקדש א א) הביאה מן המזבח ולפנים, אף בלי לעשות עבודה, אסורה, אבל לדעת הרמב"ן רק לשם עבודה, אולם גם לדעת הרמב"ם חל עונש מיתה רק אם עבד עבודה (השוה ויזל).

פסוק י

"**ולהבדיל וגו'**" – וכן "ולהורות" הבא אחריו – הוא לפי רוב המפרשים שלנו אזהרה שלא יפסוק פסק הלכה (בין בדיני קודש וחול ובין בדינים אחרים) מי שאינו מיושב בדעתו מחמת שתית יין או שאר משקאות חריפים. אולם לפי הפשט הפשוט "ולהבדיל" הוא שם-פועל עם ל' השימוש הממשיך את הצו שבפסוק הקודם, כדוגמת שמות לב, כט (השוה איוולד סעיף c 351). לפי זה ניתן כאן הצו לכהנים להבדיל וגו'. כן הבין גם יחזקאל את הפסוק, השוה שם מד כג. ודווקא כאן ניתן הצו הזה, כדי להזהיר את

אהרן ואת בניו שאת פעולת ההוראה שהיו מחויבים בה ככהנים לא יפסיקו על אף היותם אבלים. אבל את ההלכה של חכמינו ש"שיכור אל יורה" אפשר להסיק אף מתוך הסמיכות שבין איסור היין לבין הצו להורות גם לפי הפירוש הזה.

פסוק יב

יב – טו. "**המנחה הנותרת**", מוסב לפי הפשט הפשוט אל פרק ט פסוק ד. לדעת תו"כ גם מנחת הנשיאים שבס' במדבר פרק ז בכלל.

"**אצל המזבח**" משמעו כאן בהקשר של "במקום קדוש" החצר כולה. הביטוי "אצל המזבח" רומז, שקודש קדשים נאכל קרוב למזבח, ובמיוחד המנחה שאכילתה על ידי הכהנים באה במקום שריפתה על המזבח (עיין לעיל על ב א).

פסוק יג

"**חקך וגו'**", ראה לעיל ו יא.

"**כי כן צויתי**". לפי תו"כ וזבחים קא. מודגש כאן, שהכהנים יאכלוה על אף אבלותם, אם כי בשאר המקרים אף הכהן הגדול, שמותר היה לו באנינותו לעשות את העבודה, אסור היה באכילת הקרבן (הוריות יב:).

פסוק יד

"**חזה התנופה... שוק התרומה**". נאמר בראשונה חזה ואחר כך שוק, ללמד, שלא רק חזה אלא אף שוק, שבשבעת ימי המילואים הראשונים הוקטר על המזבח, ייאכל ע"י הכהנים. ואילו בפסוק הבא אחר כך נאמר בסדר הפוך, קודם שוק ואחר כך חזה, ללמד שלא רק השוק אלא אף החזה, שבשבעת ימי המילואים הראשונים הונף בפני עצמו, יונף הפעם יחד עם החלבים (מלבי"ם בפרק ז פסוק לד).

"**מקום טהור**", כלומר בכל שטח מחוץ למחנה, בזמן מאוחר שימשה כל העיר ירושלים מקום טהור.

"**חק בניך**" נקרא החזה והשוק, אם כי נאכלים גם לבנות, משום שרק הבנים זכו בעצם בחלקי הקרבנות, אלא שהם היו רשאים לתת מחלק שלהם גם לבנות (תו"כ).

פסוק טו

"**כאשר צוה ה'**", ראה לעיל ז לד.

טז – יח. לדעת תו"כ מדובר בפסוק טז על שעיר ראש חודש. אולם לדעת ר' עקיבא, שהבאנו לעיל על ח א, מתכוון הכתוב פשוט אל שעיר החטאת שנזכר לעיל ט ג.

פסוק טז

"**דרש דרש**". לאחר שמשה מסר את פקודות ה' על דבר המנחה והשלמים, סבר, שבענין החטאת יש לקיים את הציווים הכלליים. שנאמרו לעיל פרק ו פס' כב-כג, ולכן שאל קודם כל אם נתמלאה כבר פקודה זו, ולתמהונו שמע כי שעיר החטאת שורף.

"**שרף**" כסביל של בנין קל משמעו: נשרף בכוונה, מפני כבודו של אהרן פנה אל בניו.

"**ויקצף... לאמר**". דיבר מתוך כעס.

פסוק יז

"**מקום הקדש**", השוה ו יט. – "כי קדש קדשים הוא" נותן טעם, מדוע היה צריך לאכלו במקום קדוש, ואילו ההמשך "ואתה נתן לכם" מנמק את הצו מדוע נאכלת בכלל החטאת על ידי הכהנים.

"**לשאת וגו'**". על ידי האכילה יימחה החטא כליל. אם כי עיקר הכפרה בזריקה, השוה תו"כ: "הכהנים אוכלים ובעלים מתכפרין". אונקלוס מתרגם: לסלחא, לעורר סליחה, חכמינו מחברים את המלים "במקום הקדש" עם "חטאת", כלומר: מכיון שנשאר במקום הקודש ולא נפסל על ידי הוצאה לחוץ, היה לכם לאכול אותה (ראה תו"כ וזבחים קב.).

פסוק יח

"**הן לא הובא... אכל תאכלו**", ראה לעיל ו כג.

"**אכל תאכלו**". היה לכם לאכול ולא לשרוף (איוולד סעיף 136 e).

"**כאשר צויתי**", (לעיל ו יט) בשם ה'. יונתן מתרגם: נצטויתי, כמו בפרק ח לא, וכן הפשיטתא.

פסוק יט

יט – כ. אהרן עונה, משום שבניו לא רצו להקדימו מפני הכבוד.

"**הן וגו'**". היום הקריבו בני את קרבן המילואים שלהם, חטאת ועולה (ט ב), ובתוך עצם השמחה "ותקראנה אתי כאלה", קרה לי כזאת שבני מתו מיתה חטופה. זה הוכיח לי, שאין השעה כשרה היום לשאת את עוון העדה, מכיון שאנחנו בעצמנו נושאים בכובד כעסו של ה'. היתה זאת יהירות מצדי ולא היה לרצון לפני ה', אילו הייתי אוכל חטאת ביום אבל זה. לדעת חכמינו בתו"כ שורף רק שעיר ראש חודש, כי רק זה, שהיה נוהג גם לדורות ("קדשי דורות") נאסר לאבלים, ואילו שעיר העם (ט ג) ושעיר נחשון (במדבר ז טז), שהיו "קדשי שעה", וכמו כן המנחה והשלמים היו מותרים באכילה גם באנינות. אולם, מכיון שלדעת ר' עקיבא היום השמיני לא חל בראש חודש וכאן מדובר על שעיר העם, היתה בהכרח סיבה אחרת לכך שבאותו היום הזה מותר לאכול מנחה ושלמים,

אבל לא חטאת, והסיבה היתה כנראה בזה, כי יעודה של אכילת חטאת היה "לשאת את עון העדה", מה שלא יאה לאונן. אם חטאתו של נשיא מטה היתה נאכלת, לא פורט בכתוב. אפשר, שחטאת זו, שהיתה קרבן יחיד וקדשי שעה, היתה מותרת ורק חטאת הציבור שורפה.

"**ואכלתי**", הטעם מלעיל, אף על פי כן סובר ראב"ע, שהוא"ו היא ו' ההיפוך, כדוגמת משלי ל ט. "הייטב". ה' השאלה בפתח ואחריו דגש, כמו בקהלת ג כא.

המבקרים אומרים, שהפסוקים טז – כ, לא "חוברו" על ידי "המחבר" של הפרקים הקודמים. ואפילו דילמאן, אשר דוחה את כל הסתירות המדומות שבין הפרשה שלפנינו ובין חוקי הקרבנות שקודמים לה, סובר בכל זאת, שהקטע הזה הוא הוספה מיד זרה. אולם גם הנימוקים שלו הבל הם. הוא משער, שמשה אינו מופיע כאן כמחוקק נקי משגיאות אלא כתלמידו של אהרן שזקוק להוראותיו. ברם, אנחנו מוצאים דוגמאות כיוצא בדבר: בשמות יח כד נוטל משה עצה מפי יתרו, בס' במדבר כז ז מסכים משה על פי ה' לטענותיהן של בנות צלפחד, וכדומה לזה שם לו ה – לדרישת שבט יוסף. הלא גדולתו של משה רבנו נתגלתה דווקא בענוותנותו, שהניעה אותו גם כאן לקבל את הצטדקותו של אהרן בסבר פנים. ואם דילמאן אומר להלן, כי שגיאה כזאת, אשר בה מדובר כאן, לא היתה יכולה לקרות, משום שמשה השגיח על עבודת הקרבן של אהרן, הרי יש להשיב, כי אותה שעה שמשה פקד על מישאל ועל אלצפן להתעסק בקבורת המתים, והוא בעצמו יחד עם הקהל ערכו את האבל, אשר אהרן ובניו היו מוכרחים להעדר ממנו, היתה מספיקה לבני אהרן לשרוף את שעיר החטאת בלי ידיעת משה. סוף סוף, מעיר דילמאן, הרי לא נרמז לעיל ט טו אפילו רמז קל, כי נעשתה כאן שגיאה. ברם, שם לא נאמר גם שהשעיר שורף. שם מסופר על מעשי העבודה ליד המזבח בלבד (ראה לעיל על ט יז). רק אחר כך, בפרק י פסוקים יב ואילך, מסופר על מה שנעשה בשיורי הקרבנות.

ומה שנוגע למהימנותם של הפרקים ח-י, הרי יש לשים לב, פרט למה שכבר העירונו במבוא לויקרא ('קדמותו של ספר ויקרא'), כי על אף ההתאמה הכללית בין סדר הקרבנות במילואים לבין הדינים שבפרקים א-ז, יש כה הרבה הבדלים בפרטים (גם בביטויים), שמקבלים את הרושם, שכאן מדבר אלינו אותו "המחבר" עצמו של הפרקים א-ז, שנותן את פקודותיו כמחוקק עצמאי, בלי לראות את עצמו קשור לתכנית הקודמת, השוה למשל: ט: ח, יא, יז. י יד והביטויים להלן ט יז ("מלא כף" במקום "קמץ"), ט יט ("המכסה") וי, יד-טו. האופי הבלתי תלוי של פרק ח לעומת שמות כט מתבלט

בהשלמות ובביאורים הרבים שניתנו שם. השוה: ח: ב, יא, כא, כו, ל, לג. השערתם של קונן ואחרים שויקרא ח מאוחר הוא, נדחתה גם על ידי דילמאן בספרו L E מהד' ג, עמ' 498.

פרק יא

פסוק א

טומאה וטהרה (פרקים יא-טז)

מבוא לטומאה וטהרה

קיצור תכנם של חוקי מאכלות אסורות וטומאות / כוונת חוקי הטומאה והטהרה / ספרות לחוקי המאכלים והטומאות והטהרות.

לאחר שבפרקים א-ז ניתנו לעם ישראל הוראות בדבר שאיפתו להתקרב אל השכינה על ידי עבודת הקודש, ולאחר שסופר בפרקים ח-י איך נבחרו אהרן ובניו שינהלו את העבודה הזאת, ואיך חונכו למשרה זו, איך נתגלה ה' בהזדמנות זו בקדושתו המוחלטת, ואיזו הדרכה ניתנה לכהנים אלה בענין שרותם – באים חוקי הטהרה שבהם מוזהרים ישראל להתרחק מכל טומאות שעלולות להפריד ביניהם ובין ה', להרחיקם מקרבת השכינה ולמנוע את הקמת משכנו בתוכם. יחד עם זה צוינו האמצעים שבהם יכול העם להסיר את הטומאות המפרידות בינו ובין אלוהיו ואיך לכפר על העוונות שעשה במשך כל השנה בטומאותיו על ידי סדר כיפורים חגיגי גדול. חלק זה של ספר כהנים כולל את הפרקים האלה:

א. חוקים בדבר מאכלות אסורות והטומאות שנגרמו על ידן, פרק יא.

ב. טומאות שבאות בעיקר מגוף האדם וטהרתן, ואלו הן:

א. טומאת היולדת, פרק יב.

ב. צרעת, כוללת גם צרעת הבגד וצרעת הבית, פרקים יג-יד.

ג. זב, זבה, נדה ובעל קרי, פרק טו.

ג. יום המוקדש שנה שנה לכפרה כללית ולטהרת המקדש.

דיני טומאה וטהרה אלה לא ניתנו בצורתם שלפנינו בהר סיני כי אם באוהל מועד, כפי שמוכח מן העובדה שהם פותחים על פי רוב בלשון "וידבר ה' אל משה ואל אהרן", ואילו בהר סיני היה משה לבדו נוכח. (אנו משווים לפנינו את הפשט הפשוט של הכתוב, אם כי יש צידוק למאמרם בתו"כ, שהבאנו לעיל, בסוף הביאור לא א, אשר לפיו דיבורו של ה' גם בפסוקים ששמו של אהרן נזכר היה מכוון במישרין רק אל משה).

אמנם בנוגע לפתיחה זו, יש מן הצורך לבאר מדוע בשני מקומות, היינו בדין היולדת (יב א), ובדין טהרת המצורע (יד א), מדבר ה' אל משה בלבד ולא אהרן. אולם לא יקשה לסלק קושי זה, כאשר נתבונן לאיזו מטרה מסר ה' אחדים מן הדינים גם לאהרן. והנה, לכהנים נמסר גם התפקיד להבדיל בין הקודש ובין החול ובין הטהור ובין הטמא ולהורות לעם את החוקים הנוגעים לזה (י יא, הצווי "להורות" מכוון קודם כל אל ההוראות בעניני המקדש והטהרות, השוה יחזקאל מד כג). לכן מכוונים דברי ה' אל אהרן במישרין (או, לפי חז"ל אמנם בעקיפין, אך בראש וראשונה אליו בכל הענינים שיש בהם משום הבדלה "בין טמא לטהור" ושבהם שימש כמדריך העם). והנה פרק יא כולל, כפי שמעיד הסיום בפסוק מז, חוקים "להבדיל בין הטמא ובין הטהור", פרק יג ופרק יד מפסוק לג ואילך כוללים חוקים "להורות ביום הטמא וגו'" (השוה יד נז). ובפרק טו לא נאמר אמנם בפירוש, שחוקים אלה על הכהנים להורות, אבל מכל מקום זאת היא המטרה, שכן ההבדלה "בין דם טהור לדם טמא" (השוה דברים יז ח, ורש"י, שם) היא, כדוגמת ההבדלה "בין טהור לטמא", ענין לכהנים. ואילו פרק יב וריש פרק יד אינם כוללים חוקים שהכהנים היו צריכים להורות. ואף שבפרקים אלה נצטוו דינים שהכהנים צריכים לקיימם, הרי אפשר היה למסור אותם באמצעותו של משה לבדו, כדוגמת המצוות שנמסרו לעם.

ראיה לאמיתת הסברנו זה, אפשר למצוא בעובדה, שאת התפקיד המיועד לכהן, היינו להורות, מסר ה' לאהרן לבדו (י ח ואילך). שאר הדברים, שנאמרו למשה ולאהרן גם יחד, הם: דיני פסח (שמות יב: א, מג), המצוות הראשונות לעם, שניתנו דרך שניהם, שהרי שניהם הם ששקדו על היציאה ממצרים (שם ו כו), כך גם דברי ה' על המכות במצרים (שם ו יג. ז ח. ח א. ט ח, השוה עוד ד כז). אף הצו בענין החניות של העם (במדבר ב א) ניתן לשני מנהיגי ישראל, כמו כן ניתנה אח"כ הפקודה בענין מנין העם למשה ולאלעזר (שם כו א. גם הצו לפקוד את העדה לגולגלותיהם, שם א א ואילך, ניתן למשה ולאהרן, ולכן נאמר בלשון רבים). הצו למנות את בני קהת ולדאוג שלא ייכרת שבט זה ניתן ממילא לשני האבות הראשיים של המטה הזה (שם ד, א, יז). לאחר שישראל נעשה בלתי ראוי לכבוש הארץ, נודע לו על ידי שני מנהיגיו שייתם במדבר (שם, יד כו ואילך). ההבטחה על הכהונה הנצחית ובדבר המתנות נתן ה' לאהרן לבדו (שם יח, א, ח). ולבסוף: גם דיני פרה אדומה נמסרו למשה ולאהרן, שהרי הם חשובים ביותר לענין ההוראה בטומאות וטהרות.

החוקים שבמדבר יט, וההמשך שלהם, שם לא יט ואילך, צריכים היו בעצם למצוא את מקומם ליד דיני טומאה וטהרה בספר ויקרא. ולא עוד אלא לפי גיטין ס: נשנתה פרשה זו ביום הקמת המשכן, כפי שעולה גם מתוך הפסוקים בספר במדבר ה ב, וט ו, לפי שאלה מותנים בדיני טומאת המת (שם יט). אולם, כנראה, הוכרזה פרשה זו סמוך לפני התחלת המלחמה בפעם שניה, משום שבאותו זמן (כפי שמוכיחים הפסוקים לא, יט-כ) היו מצוותיה עשויות להתקיים תכופות למעשה. גם מצות שליחת המצורעים והזבים מן המחנות (ה א ואילך) שייכת לכאן. אבל רק אחרי ההרצאה המפורטת על שלושת המחנות, מחנה שכינה, מחנה לויה ומחנה ישראל (השוה להלן), באה הפרשה הזו, משום שרק אחר כך אפשר היה לקיים את המצוה למעשה לפי ההלכה המסורה. אלו היה החוק נמסר קודם לכן, היה אפשר לחשוב, כי כל הטמאים שנזכרו שם היו מנודים מתוך מחנה ישראל, שהרי את הסידור של שלוש מחנות נבדלים עוד לא ידעו. ובאמת נאמר כבר דינו של מצורע, אשר אמנם צריך היה לצאת מתוך כל שלושת המחנות, בויקרא יג מו (ראה במבוא: קדמותו ס' ויקרא).

קיצור תכנם של חוקי מאכלות אסורות וטומאות

ישנן שני סוגי טומאות. האחד נקרא בפי חכמינו "טומאת הקדושות", כלומר טומאה בניגוד לקדושה (העשויה להיגרם, בין השאר, על ידי אכילת מאכלים אסורים וטמאים). טומאה כזאת אין להעבירה מן הטמא בשום אמצעי. הסוג השני נקרא בשם "טומאת הגויות" (היינו טומאת הגוף, אשר בניגוד גמור אליו אפשר היה לכנות את הסוג הראשון בשם "טומאת הנפשות"). הניגוד לטומאה כזו היא הטהרה. טומאת גוף כזו יכולה להיטהר על ידי מעשה טיהור. לטומאות מן הסוג הראשון מכוונים כמעט כל דיני מאכלות אסורות וצניעות ועוד. אולם בפרשה שלפנינו נכללים רק איסורי מאכלים מבעלי חיים. שכן עיקר כוונת פרשה זו היא הסוג השני של הטומאות, היינו טומאת הגויות, ורק מפני שנבלות בעלי חיים רבים עלולות לגרום את הטומאה הזאת, נזכרו כאן בעלי החיים האסורים.

בעלי החיים האסורים הם: א) מבין הבהמות והחיות הגסות, כל שאין להן שני סימני טהרה, והן: הפרסת פרסה והעלאת גרה. ב) מבין הדגים כל שאין להם סנפיר וקשקשת. ג) מבין העופות נמנים עשרים וארבעה (ר' בביאור להלן על המספר המדוייק) מינים טמאים, שאר המינים כולם טהורים (על סימני העוף עיין להלן). ד) מבין השרצים הזעירים יש רק סוגי חגבים אחדים שהם טהורים (על דבר הסימנים ראה להלן).

אשר לסוג השני של טומאה, יש להבחין בו שלוש מערכות עיקריות:

א. שלוש טומאות שנגרמות על ידי מיתה, והן מת (במדבר יט יא), שרץ (ויקרא יא לא) ונבלה. האחרונה מתחלקת לשלושה ענפים נבלת בהמה טהורה (יא לט), נבלת בהמה טמאה (יא כו) ונבלת עוף טהור (יז טו).
ב. שש טומאות שבאות מבני אדם חיים, וביניהן שלוש רק בנקבות, היינו: נידה (ט יט), זבה (ט כה) ויולדת (יב ב), שתים רק בזכרים: זב (טו ב) ושכבת זרע (טו טז), ויש עוד טומאה שבאה בזכרים ובנקבות, היינו צרעת (פרק יג).
ג. שלוש טומאות הבאות ממכשירי טהרה, והן: מי חטאת (במדבר יט כא), חטאת (שם יט, ז-ח) ושעיר המשתלח (ויקרא טז כו).
טומאות אלו הן ראשונות במעלה מן הטומאות, ונקראו משום כך "אבות הטומאה". אדם מת עושה את הנוגע בו לאב הטומאה ועל כן נקרא בשם "אבי אבות הטומאה". הנוגע במת יטמא שבעת ימים וצריך להזות עליו "מי חטאת" ("מי נדה", השוה במדבר יט, יב-יג). ביום השלישי וביום השביעי (שאר דיני טומאות מת לא יובאו כאן, השוה הפירוש לבמדבר יט). הסוג השני של המערכה הראשונה, היינו טומאת שרץ, כולל שמונה מיני חיות זעירות שנמנו בויקרא יא, כט-ל, שנבלתן מטמאה במגע, אבל לא במשא, כלומר אם יזיזו אותן בלא לנגוע בהן. לסוג השלישי שבמערכה הראשונה שייכות נבלת בהמה טהורה ונבלת בהמה טמאה המטמאות גם במגע וגם בהיסט, והטומאה במשא עוד חמורה מן הטומאה במגע, באשר במשא נטמאים גם בגדי הנושא. ואילו נבלת עוף טהור אינה מטמאה לא במגע ולא במשא אלא דרך בית הבליעה, כלומר מטמאה את האוכל ממנה כזית, וגם בגדי האוכל נטמאים.
המערכה העיקרית השניה של טומאות הן הטומאות היוצאות מגוף האדם, שהנטמא בהן צריך להשתלח משני מחנות, מחנה שכינה ומחנה לויה, ואחד, היינו המצורע, מנודה אפילו מן המחנה השלישי ("מחנה ישראל"). ראשית, יש להזכיר נידה וזבה אשר דינן כדלקמן: אשה הרואה דם בפעם הראשונה (היינו הפרשת הדם החדשית) הרי היא טמאה שבעה ימים (ויום הראיה בכלל) טומאת נידה, בין אם ראתה ביום הראשון בלבד ובין אם ראתה בכל יום משבעת הימים. נפסקה הפרשת הדם ביום השביעי קודם שקיעת החמה, יכולה האשה לטבול בליל השמיני והיא טהורה. שבעת הימים הנזכרים נקראים "שבעת ימי נדות". ואחד עשר יום שלאחריהם נקראים "ימי זיבה", או "אחד עשר יום שבין נדה לנדה". אם בכל אחד מימים אלה לא ראתה דם, היא, כמובן, טהורה, וביום השנים עשר מתחילים שוב "ימי נדה" (כלומר אותה תקופה אשר בה כל הפרשת דם נחשבת לדם נידה), כמו בהתחלת הראיה. אך אם ראתה באחד מימי הזיבה טיפת דם,

היא תהיה ל"זבה קטנה" או "שומרת יום כנגד יום", כלומר היא מחכה במצב של טומאה עד הנץ החמה של היום למחרת הראיה, ואחר תטבול ותטהר, אולם, טהורה גמורה לא תהיה אלא אם לא תראה שום דם במשך כל אותו יום עד שקיעת החמה (היינו: היא צריכה "יום נקי"). ואם ראתה עוד טיפת דם באחד הימים של תקופת הזיבה, הרי היא עדיין זבה קטנה, כפי שהיתה אחרי ראיה פעם אחת. אבל אם ראתה "ימים רבים" (היינו לכל הפחות שלושה ימים) במשך אותם אחד עשר ימי הזיבה, הרי היא נעשית "זבה גדולה" ואינה מיטהרת עד שתספור שבעה ימים נקיים ("שבעה נקיים") בלי הפסקה (טו כח). רק אחרי כלות שבעה נקיים פוסקת תקופת ימי זיבה ומתחילים שוב "ימי נדה".
מדאורייתא יכולה האשה לטבול מאחר הנץ החמה ביום השביעי הנקי (כמו "שומרת יום, ראה לעיל), אך הטהרה הגמורה תלויה גם בתנאי שתעמוד בטהרתה משך כל יום הטבילה עד לאחר שקיעת החמה. שהרי אם ראתה ביום זה, כלומר ביום השביעי, ואפילו רק סמוך לשקיעת החמה, היא סותרת את ספירת כל שבעת הימים, ועליה להתחיל לספור שוב שבעה נקיים. ביום השמיני מביאה הזבה הגדולה יונה לחטאת ויונה לעולה (השוה עוד פרק טו).
היולדת טמאה שבעה ימים אחרי לידת זכר וארבעה עשר יום אחרי לידת נקבה (כדוגמת טומאת נידה). אחרי עבור ימים אלה היא טהורה (כמובן, אחרי טבילה). אולם רק כעבור עוד שלושים ושלושה יום (ימי הטוהר אחר לידת זכר) או ששים ושמה יום (אחרי לידת נקבה) היא מותרת באכילת קדשים ובביאת המקדש, לאחר שהביאה קודם לכן כבש לעולה (אם אין ידה משגת – יונה), ויונה לחטאת.
זב נקרא האיש שרואה זיבה. זיבה אינה "קרי" (פרטים ראה בביאור לטו ב), ובזה – לא כמו בזבה – לא מספר הימים חשוב אלא מספר הראיות. ראיה אחת עושה אותו טמא רק בדרגת טומאת קרי (ראה להלן פרק טו פסוק טז). שתי ראיות מצריכות שבעה נקיים, ובשלוש ראיות עליו להביא קרבן כמו זבה גדולה. אחרי עבור שבעה נקיים על הזב לטבול במים חיים, ואילו נידה וזבה דיין ב"מקוה מים". זב, זבה, נידה ויולדת מטמאים במגע ובמשא וגם משכבם ומושבם הם אב הטומאה. עם הסוג הזה נמנה גם בועל נידה, שדינו אמנם שונה בכמה פרטים, ראה פרק טו פסוק כד. בעל קרי הוא אמנם רק ראשון לטומאה, אבל לשכבת זרע יש דין אב הטומאה. על דבר הרחקת בעל קרי ממחנה לויה עיין פסחים סז:
הטומאה הששית של המערכה השניה היא טומאת צרעת, ולה שלושה סוגים: צרעת באדם, בבגדים, ובבתים. בכל אחד משלושת הסוגים האלה של הצרעת יש להבדיל בין

"מוסגר" ובין "מוחלט". כיון שנראה באדם סימן של צרעת, יובא אל הכהן. אם הוא מבחין באחד משני סימני הטומאה, היינו "שער לבן" (יג ג) או "מחיה" (יג י), הריהו מחליט אותו לטמא, ואם לא הבחין, מסגירו לשבעה ימים אשר אחרי עברם נחשב גם ה"פסיון" (היינו התפשטות הצרעת) לסימן של טמא מוחלט (יג ז). אם גם אחרי עבור הימים האלה אינם נראים שלושת הסימנים, היינו שער לבן, מחיה או פסיון, מסגירו הכהן שוב לשבעה ימים. המוסגר נעשה טהור אם תיכף אחרי ההסגר הראשון נתמעט הנגע (בצבעו נעשה פחות לבן מקרום ביצה, או בשיעורו פחות מכגריס), או אחרי ההסגר השני עמד, לפחות, בעיניו ולא התפשט. אבל אם הוא נעשה פעם למצורע מוחלט בהיראות בו אחד מסימני הטומאה, הוא אינו חוזר לטהרתו רק לאחר שיירפא הנגע, היינו אם הנגע יוקטן עד למטה מגריס (ראה ביאור לפרק יג פסוק י), ואז יביא שתי צפורים, שהאחת מהן נשחטת אל כלי חרס על מים חיים, כדי להזות מן הדם בשני תולעת ובאיזוב על המיטהר. אחרי כן משלחים את הצפור החיה על פני השדה. אחר כך מתגלח המיטהר וטובל, מונה עוד שבעה ימים שבהם הוא יושב מחוץ לביתו, מתגלח ביום השביעי, וטובל שוב ומביא ביום השמיני כבש לעולה, כבש לאשם וכבשה לחטאת, ואם אין ידו משגת אפשר לו להביא שתי יונים, אחת לעולה ואחת לחטאת.
גם לבגד מנוגע יש הסגר של שני שבועות, ואחר כך אפילו אם עמד הנגע בעיניו, הוא נעשה טמא מוחלט ויש לשרפו. – לבית המנוגע יש הסגר של שלשה שבועות (פרטי הדינים עיין בפרשיות הבאות כל אחת במקומה). – המצורע והבגד המנוגע מטמאים במגע ובמשא ובביאה (לתוך בית), גם המשכב והמושב שלהם מטמאים (הראב"ד בהלכות צרעת יג חולק על זה בנוגע לבגד). בית מנוגע מטמא בביאה, כלומר מי שייכנס לתוכו, יטמא מיד, אבל בגדיו יטמאו רק אחר ששהה בו בכדי אכילת פרס (לדעת רש"י שיעורה שלוש ביצים, ולפי רמב"ם ארבע ביצים). מלבד זה כל חלק מהבית כשיעור כזית מטמא במגע, במשא ובביאה. לטהרת הבית צריך להביא שתי צפורים, כמו במצורע.
המערכה השלישית כוללת: א) "מי חטאת", היינו אפר הפרה האדומה מעורב במים (או גם בלי מים), מטמאים, בשיעור שיש בו כדי הזייה, את האדם ובגדיו במגע ובמשא, ואם פחות מכשיעור זה, מטמאים רק במגע ולא את הבגדים. ב) "חטאת". הפרה האדומה (במדבר ט) ושאר הפרים הנשרפים והשעירים הנשרפים (ויקרא טז כח) מטמאים את אלה שעסקו בהם בשריפתם וקודם לכן וגם את בגדיהם. ג) "שעיר המשתלח". זה המלווה ביום הכפורים את השעיר לעזאזל יטמא עם בגדיו (טז כו). אלה הם כל סוגי אבות הטומאה.

הנוגע באב הטומאה נעשה "ראשון לטומאה", והאוכל שזה נוגע בו נעשה שני וכו'. בחולין המדרגה האחרונה – השני לטומאה, בתרומה יש עוד שלישי, ובקודש – עוד רביעי. העברת הטומאה נעשית או על ידי מגע (נגיעה בחלק החיצוני של הגוף) או במשא (היינו אם הטהור יטלטל את הדבר הטמא ממקום למקום), ובכלל זה גם "היסט" (היינו נידנוד (כגון על ידי מקל) בלי להזיז ממקום למקום), או – לבסוף – ע"י אוהל (במת בלבד). לזה האחרון שלוש פנים: או שהטהור מאהיל על הטמא על ידי ששוחה מעליו, או שהטמא מאהיל על הטהור, או שדבר שלישי (ששטחו, לפחות, כשיעור טפח) מאהיל על הטמא ועל הטהור גם יחד. הדברים שמקבלים טומאה הם: אדם, כלים, אוכלין ומשקין. א) אדם (מישראל) מקבל טומאה רק מאב הטומאה. ב) כלים ובגדים. בכלים יש להבדיל בין כלי חרס, שאינם נטהרים בטבילה, ובין כלים שמיטהרים על ידי טבילה ומשום כך נקראים כלי שטף (שאפשר לשטוף אותם). בבגדים יש להבדיל בין בגדי צמר ופשתן ובין שאר מינים. גם כלים מקבלים טומאה רק מאב הטומאה. ג) אוכלין. כל המאכלים, חוץ מבעלי חיים והמחוברים לקרקע, מקבלים טומאה אם הוכשרו לכך (כלומר אם בא עליהם אחד משבעת המשקין שנמנים במשנת מכשירין ו ד). ד) משקין. כל המשקאות (לדעת הרמב"ם רק אותם שבעת המינים שנזכרו לעיל) מקבלים טומאה. הטמא מיטהר על ידי טבילה בלבד, אלא שכדי לאכול תרומה צריך עוד "הערב שמש" (כלומר שהיה עד ערוב השמש). קודם הערב שמש נקרא בשם "טבול יום" ואסור לו לאכול תרומה. אך יש טמאים שלטהרתם דרושה עוד הבאת קרבן. קודם הקרבת הקרבן הם נקראים בשם "מחוסרי כיפורים" ואסורים לאכול קדשים. טמא מת צריך ליטהר באפר הפרה (במדבר יט יז). על כ"ז יפורט בביאור להלן בפרשיות העוסקות בטומאות אלו.

כוונת חוקי הטומאה והטהרה

בעצם אין לנו צורך לחקור בדבר יסודות דיני טומאה וטהרה. חכמינו אמרו, כי דינים אלה הם חוקים וגזירות המלך ואין לנו להרהר אחריהם. הלא החוקים האלה הם "לטוב לנו ולחיותנו". הם מביאים לנו אושר וחיים נצחיים אם אנחנו ממלאים אחריהם במעשה אף בלי שום חקירות. אולם, מאחר שהרבה מגדולינו, כגון הרמב"ם, הרמב"ן ואחרים, ניסו כבר למצוא את הטעמים ההגיוניים לחוקים אלה, אין אנו נמנעים מלהביא כאן בקיצור תחת שבט הביקורת את הנימוקים שהוצעו על ידי מבארי המקרא וחוקריו לחוקי המאכלות האסורות ודיני הטהרות, כדי להסכים לאלה שעומדים בפני הביקורת, לא כדי לפסוק הלכה לפיהם אלא לשם הבנה נכונה יותר בחוקים הקבועים מכבר.

מה שנוגע לאיסור אכילת בעלי חיים מסוימים, רבים הם המחליטים, כי יסודו הוא מטעמי בריאות. כן משתדל הרמב"ם (מורה נבוכים ג מח), להוכיח, כי כל המאכלים שהתורה אסרה עלינו, מזיקים לגוף האדם. הוא מעיר בצדק, שסימני הטהרה שמנתה התורה בבעלי חיים הטהורים אינם סיבת ההיתר, אלא להפך, התורה מציינת סימנים שיש בבעלי חיים הטהורים, כדי להבדיל אותם בעזרתם משאר בעלי החיים. גם הרמב"ן כאן מעיר שעל בעלי חיים אחדים שהתורה אסרה, ידוע בוודאות שמזיקים לבריאות. אולם, גם אם נסכים להנחה זו, אי אפשר שכוונת החוקים האלה היתה להרחיק את בני האדם ממאכלים מזיקים, שהרי מתוך שהתורה שותקת לחלוטין לגבי מגמה זו, מוכח שלא היא היסוד לחוקים האלה. שהרי אהבת עצמו ויצר הקיום מושרשים מלידה בכל אדם, ולכן הטעם שקיום חוקי המאכלים עשוי להאריך את החיים ולחזק את הבריאות וכו', היה משפיע בוודאי יותר מכל על מילוי החוקים האלה. במקום זה אנו מוצאים בסוף פרק יא נימוקים שונים לגמרי מאלה לאזהרה להתרחק ממאכלי תועבה. לפי ההנחה הנ"ל מפליא מאד גם שהתורה לא אסרה גם את הצמחים המזיקים.

אחרים מצאו בחוקי המאכלות האסורות ודיני הטומאה והטהרה מגמה של התנגדות לעבודת אלילים. מכיון שהמצרים האלילו את בעלי החיים, קבעו חוקי משה קצתם לקרבנות או למאכל אדם, וקצתם אסרו בציינם אותם כטמאים (כך סובר אוריגינס, C. Cels. IV,93). יש שנוטים לראות בחוקים אלה מגמה להבדיל באופן עקרוני בין ישראל לעמים (עובדי אלילים). לעם ישראל הוקצבו לדעתם מאכלים מיוחדים כדי שיצטיין כעם מיוחד (ספנסר, de leg hebr., עמ' 121), או כדי שירגיש את עצמו מורם כעם קדוש לה' וייבדל מתוך הגויים (שד"ל כאן). הפסוקים בויקרא כ, כד-כו: "אני ה' אלהיכם אשר הבדלתי אתכם מן העמים, והבדלתם בין הבהמה הטהורה לטמאה וגו'", נתנו מקום לטעות ולחשוב, כאילו לא באו חוקי מאכלות אסורות אלא כדי לשמש סימן הבדלה חיצוני לעם ישראל בתורת ממלכת כהנים. אולם בפרשה שלפנינו אין זכר לרעיון, שעם ישראל ישמור את החוקים האלה כדי שייבדל מתוך העמים האחרים, אדרבה, כאן נאמר להפך, שמכיון שה' הבדיל את עם ישראל מן העמים האחרים, הרי הוא מחויב לקיים את המצוות שניתנו לו מה' ושבאו להורות להבדיל בין הבהמות הטהורות לטמאות, כמו שמחויב מתוך אותו הטעם לשמור גם מצוות אחרות שנמסרו לו, (דברים יד ב). גם יש לשים לב לכך, כי אמנם התורה מזהירה (ויקרא יח ג) בדברים מפורשים להשמר ולהזהר ממעשי המצרים והכנענים וממנהגיהם, אבל לא כדי להיות

שונים מאלה על ידי סימנים חיצוניים, אלא משום שמעשיהם של אותם העמים היו מתועבים ומנהגיהם משוקצים (ויקרא יח כד ואילך, כ כג ואילך).
ויש חוקרים מבין האחרונים שחושבים, להפך, שחוקי המאכלות האסורות ודיני טומאה וטהרה אינם מיוחדים לעם ישראל לבדו אלא שאולים הם אתו מעמי מזרח אחרים. כך טענו אחדים מהם, שההבדלה בין בעלי חיים טהורים לבין טמאים מקורה בדת הזורואסטרית, שמניחה שיש שתי רשויות בבריאה כולה, אהורה-מזדא הוא אל כל הטוב ואהרימן אל הרע. יצירתו של אהורה-מזדא טהורה וקדושה, ואילו מה שבא מאהרימן, הוא טמא ומתועב. – אולם, דעה זו תיראה אחרי בחינה מעמיקה כחסרת יסוד ואף כהבל (השוה זומר, Biblische Abhandlungen א, עמ' 196 ואילך). ראשית: בתורת משה אין המושגים טהור וקדוש מזדהים זה עם זה כמו בדת זרתוסטרא. ועוד: לפי דת זו, מחולק כל היקום לשני עולמות שנזכרו לעיל, ולזה אין שום זכר בחוקי התורה. כאן מדובר על הבדלה בין טהור וטמא רק בשטח קטן. וגם בפרטים אין התאמה ביניהם. כך, למשל, כל הבהמות ממשפחת Equidae (כגון, הסוס, החמור וכו') וגם הכלב, השועל ועוד הם לפי חוקי דת זו חיות טהורות, ואילו לפי התורה הם משתייכים לחיות הטמאות.
ומלבד זה ההבדל הקיים בין בעלי חיים טהורים לבין טמאים הוא בזה, שהללו מותרים באכילה והללו אסורים, ואילו לפי דת זרתוסטרא החיות הטמאות הן אויבי האל שמצוה לרדפן ולהכריתן, בעוד שמצוה היא לטפל בחיות הטהורות ולהגן עליהן. ובכלל יש להעיר, כי לפי התורה הטומאה היא דבר שבמציאות רק ביחס לאדם, ולא כמו בדת זרתוסטרא, שלפיה היא מושתתת בטבע הבריאה כולה. לגבי החיות הטמאות מדגישה התורה "טמא הוא לכם". הן אסורות באכילה. אין אף רמז קל לכך שיש לרדוף את בעלי החיים הטמאים. אלא, אדרבה, החוק מצווה (שמות כג ה): "כי תראה חמור שנאך רבץ תחת משאו... עזב תעזב עמו". אין שום דבר משותף לדת זרתוסטרא והתורה, אלא רק זה, שבשתיהן נמנים בעלי חיים, מהם טהורים ומהם טמאים. ואם חושבים עובדה זו למספקת כדי להוכיח ששתי הדתות משורש אחד יצאו, אין צורך לשם כך להסתמך דווקא על הדת הזורואסטרית, שהרי כל העמים העתיקים הבדילו בין טהור לטמא, בפרט במערכות בעלי החיים. ואמנם בזה יש רמז, שהיתה פעם מסורת ידועה משותפת לכל העמים. אבל להלן ניווכח לדעת, שמקורה של מסורת זו הוא אצל נח, אבי כל העמים. קודם נעסוק בעוד דעות אחדות על טעמי חוקי הטהרות, שבאמת אינן הולמות את הענין.

בין שאר דעותיו סובר הרמב"ם, כי תופעות גופניות מסוימות צוינו כטמאות, כדי שלא יבואו למקדש בכל עת ויזלזלו בכבוד שחייבים לתת למקום הזה. חוקי טומאה וטהרה מעכבים לעתים תכופות את הכניסה למקדש ומחזקים את רגש היראה כלפי הקודש. ועוד מבאר הרמב"ם, כי החוק נתכוון לרכך את חוקי הטומאה והטהרה של דת ה'צאבה' שהם קשים ומכבידים. כך, למשל, התרחקו אנשי ה'צאבה' אפילו מן האויר שבו נמצאת הנידה ושרפו כל דבר שהיא נגעה בו וכיוצא בזה (עיין מורה נבוכים ג מז). מיותר הוא להביא הוכחות על כמה ביאור זה אינו מספיק בשבילנו. מבארים חדשים (כגון ביר Symbolik ב, עמ' 459 ואילך) סוברים, כי כל דיני טומאה וטהרה מתייחסים להולדה וללידה או למיתה ורקבון הגוף, שהם הציר של החיים, שמידתם מוגבלת, ומהווים את הניגוד למציאותו המוחלטת של ה', ושייכים לפיכך לספירת הטומאה. אולם בשום מקום בתורתנו אין למצוא אף רמז קל לרעיון, כי קוצר ימיו של האדם מראה על טומאתו. אילו היה כך, היה דווקא התינוק שיוצא לאויר העולם טמא ולא אמו שיולדת אותו. זומר (במאמרים הנ"ל) סובר, כי המיתה כתוצאתו וזכרו הנצחי של החטא צריכה להחשב כטומאה, כל שאר סוגי הטומאה מקבילים למיתה ולניוון. אולם קל להבין כמה דחוק הוא לראות בתופעת הלידה, למשל, הקבלה לתופעות המיתה. ועוד יותר דחוקה הדרך, שבה רוצים לבאר את הקשר בין השיטה הזאת ובין חוק המאכלות האסורות, כי הלא אפילו החיות שאוכלות נבלות אין להן שום יחס אל המיתה. לדעת יוספוס (נגד אפיון, ב כד) גורמים חיי האישות טומאות, משום שהנשמה סובלת יסורים על ידי התקשרותה עם הגוף, הגוף המת מטמא, כביכול, כדי שעל ידי כך יכירו את הכיעור המוחלט שבמעשה הרצח (שם פרק כו). עוד טעמים אחרים לחוקי המאכלות והטהרה אצל פילון, בספר המכבים ד (פרק ה), בספר החינוך, העקידה, אברבנאל, ואחרים.

בנסותנו לבאר את יסודותיהם של חוקי המאכלות והטהרות, אנו הולכים, בעיקר, בעקבות פירושו של הירש לחומשי התורה, שהשקפתו משמשת מצע להסברות הבאות, אם גם בשינויים אחדים. ראשית נדבר על דיני המאכלות האסורות.

העובדה הנזכרת כבר לעיל, כי כמעט אצל כל העמים יש למצוא את ההבחנה בין בעלי חיים טהורים לבין טמאים, מתבארת באופן הפשוט ביותר על ידי המסופר בתורה, כי כבר נח, אבי האנושות כולה, הבדיל בין בעלי חיים טהורים, לבין בעלי חיים טמאים: הוא הביא, כפי שהתורה מספרת, מן הבהמות הטהורות קרבן לה' (בראשית ח ג). התורה אינה מודיעה, שבני אדם הראשונים קיבלו הוראה מה', איזה מבעלי החיים טהור וראוי לקרבן ואיזה איננו טהור ויש להרחיקו מן המזבח. אלא יש להניח, כי כמו

שהכרת ה' של אנשי הסגולה באנושות הניעה אותם להתקרב אל ה' באמצעות הקרבנות ולהעלות באש השמימה בעלי חיים בתורת סמל לאישיותם של בני אדם (ראה מבא: ערכם של הקרבנות ומשמעותם), כן הדריכה אותם אותה ההכרה גם לבחור באותם סוגי בעלי החיים שהם קרובים ביותר לטבע האדם. ואם כן, כבר בתקופה שלפני משה רבנו הבדילו בקרבנות שהקריבו לה' בין בעלי חיים טהורים לבין טמאים. וכך שנוי בברייתא במסכת זבחים קטו: "עד שלא הוקם המשכן... הכל כשרים להקריב בהמה חיה ועוף... טהורים... אבל לא טמאים... דאמר קרא ויבן נח... ויקח מכל הבהמה הטהורה". תורת קרבנות זו, שקדמה תקופת משה, הושלמה ושוכללה אחר כך (כגון הרחבת ההבדלה בין טהור גם על דגים וחגבים וכו', שלא הוקרבו מעולם על המזבח), כשישראל נבחר ל"ממלכת כהנים וגוי קדוש", והיתה לחוק בחיים הרגילים והמשפחתיים של האומה הנבחרת. עם הכהנים יבחר למאכלו רק בשרם של בעלי חיים אשר בני אדם המעולים חשבו אותם ראויים לקרבן לה'. כן יש לשחוט ולהכין למאכל אותן החיות, כדרך שמנהג האבות דרש זאת בהבאת קרבנותיהם. אבל מתוך שהתורה מציינת עתה אותם בעלי חיים שנקראו בזמן קדום "איננה טהורה" בלבד (בראשית ז ח), כלומר איננה כשרה למזבח, כ"טמא" לעם ישראל ("לכם") וכ"שקץ", שבאכילתם בן ישראל משקץ ומטמא את נפשו (ויקרא יא מג, כ כה), העלתה את חוקי המאכלות מעל לכל טקס חיצוני לגורם משפיע ויוצר צורות חיים פנימיות. כל העמים האחרים ממלאים את יעודם ההיסטורי מתוך שהם מקיימים את החוקים והמנהגים שנקבעו על ידי מחוקקים חכמי לב, ועל ידי הרוח הטבעית של העם, המשתנה לפי המקום והזמן. אולם עם ישראל, שה' חלק לו את היעוד המיוחד להיות "ממלכת כהנים וגוי קדוש", מוכרח לכוון את סדרי חייו אל החוקים שניתנו לו למלא את תפקידו ולשמור על תכונתו, המכשירתו לקיים את תעודתו. זאת היא כוונת התורה באמרה (ויקרא כ כה): "ולא תשקצו את נפשותיכם בבהמה ובעוף... אשר הבדלתי לכם לטמא".

התורה מצאה לנחוץ לקבוע חוקים מיוחדים בענין אכילת בשר. לא בלי יסוד, מסופר כי מלכתחילה נועדו לבני אדם רק מאכלי צמחים, ושרק התנאים שבזמנים מאוחרים גרמו להיתר אכילת בשר (בראשית ט ג), ושהאכילה הזאת הוגבלה על ידי צוויי ה' שהיו מכוונים לכל בני האדם. ולפי זה ניתן להבין, שבשביל אותו העם שההשגחה העליונה חלקה לו יעוד מיוחד, נקבעו הגבלות כה רבות בנוגע לאכילת בשר. בשעת הנדידה במדבר לא הותר לישראל לאכול כי אם בשר קרבן, כדי שיהיו "נהנים תמיד משולחן גבוה", כפי שהסביר המדרש, ויתרחקו מכל טמא ופיגול (השוה פרק יז). אך גם בזמנים

מאוחרים, כש"בשר תאוה" (כלומר: בשר הנאכל לאוות נפשו של אדם) הותר, היה צורך להגביל במקצת היתר זה לפחות על ידי מצוות וחוקים שהיו כרוכים בחוקי הקרבנות. כך ניתן הצו לשחוט את בעלי החיים כמשפט שחיטת הקרבנות, ומה שלא נשחט כמשפט הזה (והיה לנבלה), או מה שעמד למות בגלל מצב טריפה, נאסר "לעם קדוש". נפנה עתה אל ביאור דיני טומאות וטהרות שרבגוניותם דורשת להרחיב את ההסברה. כשנתבונן תחילה בדברים שהם משמשים מקור הטומאה, נמצא (חוץ משעיר המשתלח, חטאת ומי חטאת, שטומאתם נובעת מהעובדה המיוחדת להם) שלושה סוגים של טומאה (השוה לעיל במבוא לטומאה וטהרה: 'קיצור תכנם של חוקי מאכלות אסורות וטומאות'):

א. טומאות מתים, בני אדם ובעלי חיים: מת, נבלה, ושרץ.

ב. טומאות הבאות מנוזלים מגוף האדם, שאפשר לכנות אותן טומאות המין: בעל קרי, זב, זבה, נידה ויולדת.

ג. טומאות נגעים.

כל הטמאים צריכים לצאת מתוך שטחים מסוימים, היינו הטמאים מן הסוג הראשון יוצאים רק מן המקדש, כלומר ממחנה השכינה, אלה מהסוג השני יוצאים אף מתוך המחנה השני, היינו ממחנה הלויים או ה"קרובים אל ה'", ואלה מהסוג השלישי – גם מתוך מחנה ישראל, היינו ממחנה עם ה'. אם נזכור עוד, כי החטא שגורם שתסתלק השכינה מקרב ישראל, גם הוא בשם "טומאה" יכונה, ושמעשה הכפרה החגיגי אחת בשנה ביום הכפורים מטרתו לכפר על המקדש השוכן בתוך טומאות בני ישראל (ויקרא טז טז), יתחוור לנו, כי הסוגים השונים של הטומאה הינם סמלים של החטאים השונים, שה' מתעב אותם, באופן יחסי לרמת החומרה, ושאותם יש להרחיק משטח הקדושה.

לכן וודאי נכון הדבר, לחלק את שלושת סוגי הטומאה לפי שלושת סוגי העבירות:

א. עבירות כלפי ה'.

ב. עבירות של אדם כלפי עצמו.

ג. עבירות שבין אדם לחבירו, או בין אדם לחברה כולה.

בנוגע לסוג הראשון של העבירות והטומאות, יש לשים לב לדברים אלו: האדם מיועד לעבוד את ה', לדבקה בו, לאהוב אותו ולשמוע בקולו. העונש על מרידה בה' הוא מיתה. המיתה היא ההיפוך מן החיים הנצחיים של הרוח, ומי שנגע במת אסור לו ליכנס למחנה ה' הקיים לנצח, שהלא הוא נהיה לסמל של בגידה בה', ולכן נקראים גם זבחי עבודת האלילים "זבחי מתים". הנה כי כן יזכירו לנו דיני טהרה מן הסוג הראשון את המצוות

כלפי ה', אשר קיומן מקרב אותנו אל החי וקיים לנצח, מציל אותנו ממות ועושה אותנו ראויים לחיי עד.

אשר לסוג השני של העבירות המקבילות לסוג השני של הטומאות, יש להעיר שעם ישראל מחויב לא בלבד לשמש ממלכת כהנים ולעבוד את עבודתה אלא גם להיות "גוי קדוש". ו"קדוש" אין הוראתו אלא "פרוש", כלומר רחוק ונבדל מן התאוה החושנית ושואף להתעלות, לכן על כל אדם מישראל להינזר מכל התענוגים ומן החמריות, ולפנות אל העניינים העילאיים והאלהיים כדי להגיע יותר ויותר לשלמות ולהידמות לה'. כסמלים שמזכירים את ההפך מקדושה זו אפשר לראות בצדק את הטומאות מן הסוג השני, מפני שהן באות לפעמים כתוצאות ישירות מחיי הוללות, או מפני שהן – לפי הערתו של הירש – תוצאות מחוסר חרות פנימית, שהוא הוא מקורם הראשון של חיי התאוה. ומי שירד למדרגה זו, עליו להתרחק לא רק ממחנה השכינה אלא גם ממחנה "הקרובים אל ה'", השואפים להיות דומים לה', כדי שיזכור תמיד את חובתו להיות קדוש ופרוש מן התאוות.

ולבסוף: הסוג השלישי של העבירות, שלהן מקבילה טומאת הצרעת, מביא אותנו להתבונן בסיבות שיוחסו להופעת הצרעת. חכמינו ראו בצרעת עונש מובהק על עבירות שונות שבין אדם לחברו. וכך איתא במסכת ערכין טז. "על שבעה דברים נגעים באים, על לשון הרע ועל שפיכות דמים ועל שבועת שוא ועל גילוי עריות ועל גסות הרוח ועל הגזל ועל צרות העין". לפי מדרש רבה (ויקרא פרשה יד), נענשים בנגעים אותם שבעת הסוגים של בני אדם ששנא ה' ושהם תועבת נפשו (משלי ו טז). במיוחד בא עונש זה על לשון הרע, והמדרש אף דורש את המלה מצורע נוטריקון כמורכבת מ"מוציא-רע". לדעה זו יש גם הוכחה מן התורה, שהרי בספר במדבר פרק יב מסופר, שמרים לקתה בעוון זה בצרעת, ובספר דברים פרק כד נסמכה לצו "השמר בנגע הצרעת" (שם ח) האזהרה: "זכור את אשר עשה ה'... למרים" (שם ט), מה שבלי ספק רוצה לומר, שחוקי נגע צרעת יזכירו את הענשתה של מרים. גחזי, משרת אלישע, נענש על אהבת בצע בצרעת (מלכים-ב ה כז).

ובאמת, לכאורה אין בהסברים אלו חדוש מיוחד, שכן אם כל מכה שמכה ה' את האדם, היא עונש על חטא, מדוע לא נבין גם את נגע הצרעת כעונש על עבירות מסויימות? אולם, כמו שמצד אחר יש מקרים יוצאים מן הכלל שבהם אסונות באים על בני אדם בלי שאפשר לראות בהם תוצאות מעבירות, כך מוכרח שגם מקרי צרעת יקרו על דרך יוצא מן הכלל. וכך שנו רבותינו (ברכות ה:), שיש מקרים שצרעת באה על האדם כ"יסורין של

אהבה". מלבד זה הרי מתמיה, כי דווקא הצרעת מטמאת, ואילו מחלות אחרות, שבאות גם כן לרוב כעונש על חטאים, אינן מטמאות. ואם נשים לב לכך שהזב, כפי שיוצא מהסיפור בשמואל-ב ג, כט, גם הוא לוקה במחלתו, כמו המצורע, בתורת עונש, הרי על כרחנו נגיע למסקנה, שהצרעת אינה מטמאת מתוך שהיא תוצאת החטא, אלא משום שפני המחלה, בדומה לזיבה, הם דמותו הסמלית של החטא. וקרובה ביותר ההנחה, כי נגע הצרעת הוא הסמל לעבירות שבין אדם לחברו. כי מכיון שהצרעת דומה למיתה (השוה במדבר יב יב), באשר היא אוכלת את בשר החי, הרי גם היא סמל לחטא כמו המיתה. אך מתוך שהמחלה הזאת נראית מיד לעינים בעור הבשר ובהתפשטותה מנגעת מעט מעט את כל הגוף, הרי היא משמשת דוגמה לאותן העבירות שנראות מיד בגופה של חברה, אשר לקתה בהן ואשר מחריבות מעט מעט את כל הבנין שלה.

מכיון שהצרעת היא, איפוא, סמל העברות כלפי החברה, על כן מוכרח המנוגע להתרחק מחיי החברה ולשבת בדד מחוץ למחנה. אך החברה זכאית ומחוייבת להרחיק מתוכה את בני האדם המזיקים לה רק אם יש לה גם הזכות לראות את עצמה כאגודת עובדי ה', שהם משותפים בדעה. אבל אגודה שיסודה במטרות אנוכיות, אסור לה לנדות את שמזיק לה, כמו שאסור לאגודת סוחרים להחרים את המתחרים שלה, או לחבר גזלנים להרחיק את בני האדם הישרים, משום חשש בגידה מצידם. לכן אין המצורע טמא עד שהכהן, המשמש בחינת בא כוח עבודת הקודש, מחליט על טומאתו. רק אז יידון הנגע כסמל של מחלה שמסכנת את החברה העומדת בשירות ה' ומזיקה לה, ואשר זכות וחובה היא לנו להרחיקו מתוך החברה.

ובכן, בכללה מסמלת כל טומאה את החטא, ומתוך שישראל מתרחק מסמל החטא ושוקד על הרחקתו מן המקדש והקודש, הוא נזכר תמיד ביעודו האמיתי. שמירת חוקי הטהרה מביאה לידי טהרת המחשבות והמעשים. הוכחה ברורה לכך, שהטומאה היא רק סמל החטא, אנו מוצאים בעובדה, כי הנביאים בדברם על טיהור החטאים, משתמשים באותם הביטויים, שהתורה משמשת בהם להביע את טיהור הטומאות: "רחצו הזכו!", "וזרקתי עליכם מים טהורים וטהרתם מכל טמאותיכם", "תחטאני באזוב ואטהר". אלה הם ביטויים שמוכיחים באופן הברור ביותר, שהנביאים ראו בטומאה סמל החטא, ובטהרה מן הטומאה את סמל הטהרה מן החטאים.

ועתה נפנה אל חוקי הטהרה לפרטיהם.

כשנתבונן בדברים שהם מקור הטומאה ובאותם הדברים שמוכשרים לקבל טומאה על ידי מגע בגוף טמא, יתברר לנו, מה שכבר העירונו לעיל, שההבדל בין מושגי הטהרה

והטומאה שבתורה היא שונה מזה שבתורת זרתוסטרא, שלפיה הטומאה והטהרה הן מידות הקבועות בבריאה עצמה, ואילו מושגי הטומאה והטהרה שבתורתנו הם מושגים סוביקטיביים של בני אדם. אדם, שהוא מקורו של החטא ושמצב גופו על כל שינוָיו עשוי לשמש סמל לחטא, יכול להיות כבחייו כן במותו מוצא הטומאה. ואם יתפורר גוף האדם והחלק האלהי ייפרד מגשמיותו, הרי לפנינו תמונת המרידה של האדם בה'. מצבים אחרים מסמלים תעיות אחרות, שבהם נכשלים בני אדם מפני שנוטים מחוקי הטבע ומאורח החיים הטבעי, שנקבעו בדייקנות על ידי התורה האלוהית.

בין בעלי החיים עלולים להיות מקור לטומאה רק אותם הבהמות והשרצים, שנבראו ביום בריאת בני אדם, ושמבנה גופם דומה בהרבה לזה של בני אדם, אשר רק בנשמת אלוה שבהם נבדלים מהם. רק בעלי חיים אלה הם הם אשר גם מותם יכול לשמש סמל למרד בה', ועשויים לכן להיות מקור הטומאה. הבריות שנבראו בחמשת הימים הראשונים של הבריאה, שהן רחוקות ביותר מדמות האדם, אינן עשויות לשמש מקור הטומאה, משום שתכונתן אינה מסמלת את החטא שמצוי רק בבן אדם (טומאת בית הבליעה בעופות הטהורים, לא באה משום שאלה הם מקור טומאה, אלא היא תוצאה ממעשה אדם שאין כאן המקום לבאר אותו בפרטות, השוה הביאור לפרק יז טו).

הגופים העשויים לקבל טומאה הם גם כן רק בני אדם, או הדברים העומדים ביחס קרוב אל האדם, כגון מאכלים, משקים, כלים ובגדים. כל מה שעודנו מחובר לקרקע ושימושו רחוק, וכן בעלי חיים בעודם בחיים שאינם עומדים לאכילה, אינם מקבלים טומאה. הכלים צריכים להיות מוכנים ומוכשרים לשימוש בידי אדם. גם פרטי הדינים ששייכים לטומאות אלו אפשר לבארם על יסוד העקרונות האלה, אך אין אנו רוצים להאריך כאן בביאורם.

בנוגע להעברת הטומאה מגוף לגוף יש להעיר: כשם שהחטא נברא על פי רוב על ידי פעולה ממשית, ואפילו העבירות שבמחשבה ובדיבור נחשבות לחטאים רק משום שיכולות לגרום מעשים ממשיים של תועבות, כך יכולה הטומאה לעבור מהמקור אל גוף אחר שמוכשר לקבל טומאה רק בדבר שיש בו דמיון למעשה האדם. הדבר הטמא צריך שיבוא במחיצת הדבר שמקבל אותו, כגון מגע בכלים, ואילו בבני אדם מתאימה התנועה עוד יותר לסמל את המעשה האנושי, ומפני זה חמורה טומאת משא מטומאת מגע. בגוף המת, התמונה הבולטת ביותר של המרידה בה', ובמצורע, הסמל המובהק של עבירות כלפי החברה האנושית, עשויה הטומאה לעבור אף על ידי "אהל", שבו

הטמא והנטמא נמצאים ביחד. טומאת הזב והדומה לו עוברת אל כל הגופים שהוא עוסק בהם, וכן אלו שהוא יושב או שוכב עליהם ("משכב", "מושב").
דרגות הטומאה שונות בהתאם לצורות העברתה. אולם רק האדם עלול להיות אב הטומאה, או כלים שהוא בעצמו הכין אותם ושהם מסמלים אותו בפעולתו היצרנית, אך לא אוכלים ומשקים או כלי חרס שאלה נשמרים בהם, שאף שהם נמצאים בסביבת האדם, הם אינם דומים לו.
אולם, כשם שהאדם עלול לחטוא, כך הוא עלול גם להתרומם מתוך שקיעתו בחטא. התשובה מתוך החיים הבלתי טבעיים אל הטבעיים, ומתוך מרי אל המשמעת ועבודת ה', יש בכוחה לטהר את האדם ולקדשו. ולכן יכול דווקא האדם, וכל שעלול לקבל טומאה בשל הזדהות עמו, היינו הכלים שבן אדם יוצר (מלבד כלי חרס, שדומים למאכלים, כפי שהסברנו) לצאת מתוך הטומאה, סמל העבירה, על ידי מעשה טיהור, שהוא סמל התשובה מתוך מצב החטא. ה"מקוה" מסמל יסוד נפרד מעולם היבשת שבו חי האדם, וה"טבילה" בתוכו היא כעין כניסה לתוך ספירה אחרת ויציאה מתוך המצב הקודם. והטיהור הגמור מצריך עוד "הערב שמש", יום חדש. בכדי שמבחינת המקום והזמן, ייבדל הטמא ממקור הטומאה (הירש).
אשר לצרעת, הרי מראות הנגעים מסמלים את החטאים שגורמים לבקיעים בחברה, ותפקידו של הכהן הוא להודיע בשם ה' על ידי החלטת הטומאה, על הרחקתו של אלמנט מזיק זה. אך העבירות החברתיות באות ברובן בשל הניגודים שבין היחיד לחברה. ואם אחרי התבודדות הטמא מחוץ למחנה, חזר שוב שווי המשקל, מתוך שכל מראה לבן חלף או שכולו הפך לבן, מטהרים אותו. בנוגע לצרעת אפשר שגם בבגדים ובבתים יופיעו מראות נגעים שמזכירים חטאים. הבגד הוא סמל האופי של האדם, והבית סימן לרכושו. נגעים בבגד או בבית הם רמז וסמל להשחתת האופי או לעוול שברכוש, ויש לסלקן מתוך חיי החברה.
טהרת המצורע נעשית על ידי שני מעשים: הראשון פותח לפני המצורע את הדרך לשיבתו אל החברה, והשני מסיר ממנו את איסור הכניסה למקדש. בהרפאו יסור הניגוד (בינו ובין החברה), מי שהורחק רק באופן זמני ("מוסגר"), חוזר אל זכויותיו הראשונות בלי שום טקס. אולם ה"מוחלט", שצרעתו מסמלת השחתה גמורה הדורשת הרחקה מוחלטת, חייב להביע חגיגית על ידי מעשים המסמלים את אותם עיקרי החוק והמוסר שבכוחם לפעול נגד ההשחתה. הצפור השחוטה על מים חיים מסמלת את האדם הבלתי תרבותי, הפורק עול, שמקריב את שרירות לבו לחוק. אחר כך תשולח צפור מחוץ לעיר

על פני השדה, לסימן שההפקרות תהיה מורחקת מתוך העיר, מושב בני החברה, אל מקומן של חיות טרף, באשר קיום החברה מותנה בזה, שכל אחד מבני החברה מוותר על חלק מחרויותיו הפרטיות לטובת הכלל.

המעשה השני של הטהרה מכוון לפתיחת שערי המקדש בפני המצורע. הקרבן העיקרי שלו הוא אשם, שבו הוא מרמז על תיקון המעילה שמעל ברכוש החברה על ידי השבתו (ראה לעיל על ד יז). שאר הקרבנות, היינו חטאת ועולה, הם רמזים לחובות שמוטלות על בן אדם כלפי ה'. הטקסים השונים בשעת ההקרבה מקבילים בהרבה בחינות לאותם של קרבנות המילואים (ראה לעיל פרק ח). שם הכוונה לקבלת הכהנים לעבודת ה', ואילו כאן להחזרת חבר מודח מתוך החברה אל חוג עובדי ה', כדי שיחד אתם יוכל שוב ליכנס אל מקדש ה'.

בטומאות המסמלות את העבירות מחמת הנפילה לחיי פריצות, יש להבדיל בין אלה שנמשכות זמן קצר (נדה, בעל קרי) ובין אלה המתמידות יותר (זב, זבה ויולדת). הסוג הראשון רומז על התעוררות פתאומית של התאוה, שניתנה לתיקון על ידי ישוב הדעת ותשובה, ולכן מספקת לטומאה זו טהרה פשוטה על ידי טבילה. ואילו הסוג השני מסמל את החיים השקועים במ"ט שערי טומאה, השחתת הנשמה האלוהית על ידי התמכרות לגשמיות. במצב כזה יש צורך בהתמסרות שלמה לקודש ולאלוהי, כדי לטהר את הנפש. האיש שנטמא בדרך זו, צריך לטבול במים חיים, בחינת רמז שמכאן ואילך הוא מוכן לשכון על יד המעין החי של תורת ה'. וכדי לאפשר את כניסתו לקודש, עליו להביע את מסירותו על ידי קרבנות, שבהתאם לגעגועים למקדש אשר היה מרוחק ממנו זמן רב, נועדו להם שתי יונים (ראה לעיל על א יד).

ביולדת זכר באים בראשונה שבעת ימי טומאה חמורה, מחזור שלם של ימים, ואחריהם הטומאה הקלה המרחיקה רק מן המקדש, הסך הכולל של ימי הטומאה (ארבעים יום) מתאים לארבעים יום של יצירת הולד. כתום ימי הטומאה יש להביא יונים, בהתאם לטומאה קלה שמרחיקה מן המקדש, וכבש (סמל התשובה אל ה'). בהתאם לטומאה החמורה, אשר, אם אין ידה משגת, אפשר לה להחליפו בשתי יונים (השוה ה ז).

הנה כי כן: בכל פעם שמתגלים סימני החטא במצב שהוא, יש לרמוז על התיקון על ידי טקסים סמליים, על ידי כך תתחזק ההכרה, שעם ישראל מיועד לסדר את דרכי חייו כך, שה' יוכל להשרות את שכינתו בתוכו, ושכל אחד מבני עם ישראל יכול ליהנות מקרבת ה' בזכות טהרתו וקדושתו.

ספרות לחוקי המאכלים והטומאות והטהרות:

הפירושים לספר ויקרא שנזכרו במבוא.

המילונים של וינר, שנקל, הרצוג, ריהם וגוטה ערך Speise und Reinheitsgesetze, סאלשיץ – Mosaisches Recht עמ' 217 ואילך, א' ווינר (1895) Die jud. Speisegesetze, ושנים עשר מאמרים שלי המכוונים נגד הנזכר לאחרונה ב־ Judische Presse משנת 1895 (Die Uberlieferung d. Vater u. d. Neu-Sadducaismus), ביר, Symb. ב, עמ' 454 ואילך, זומר, Bibl. Abhandlungen, א, עמ' 183 ואילך, קצנלסון Die rit. Reinheitsgesetze in d. Bibl u. im Talmud בכה"ע M.G.W.J. שנת 1899-1900, ספרי הארכיאולוגיה של רוזנמילר, איוולד, קייל, נובאק ואחרים.

חוקים על בעלי חיים האסורים באכילה וטומאתם

מערכת החי כולה נחלקת בפרשה שלפנינו לארבעה סוגים דלהלן: א) בהמה אשר על הארץ, הן חיות גדולות (פסוק ב). ב) בעלי חיים שבמים, קטנים - "שרץ המים", וגדולים - "נפש החיה אשר במים" (פסוק י). ג) עופות. (פסוק יג). ד) שרצים קטנים, שיש מהם מינים שונים. חוץ משרצי המים שנזכרו, ישנם עוד שרץ העוף (פסוק כ) ושרץ הארץ (פסוק כט). האחרונים הם או "כל הולך על גחון", שאין להם רגלים כלל, או "הולך על ארבע" או "מרבה רגלים" (פסוק מב).

פרק יא מתחלק לחלקים דלהלן: א) בראשונה באים חוקים בדבר הבהמות הגסות: מפריסות פרסה ומעלות גרה, טהורות, ואשר אין להן שני הסימנים יחד, הן טמאות. מבין האחרונות נזכרו ארבעה מיני בהמות ביתיות (פסוקים א – ח). ב) אחרי כן נאמר על כל בעלי החיים שבמים, שרק אותם שיש להם סנפיר וקשקשת כשרים (פסוקים ט – יב). ג) לאחר מכן נמנו עשרים וארבעה (ראה ביאור לפסוק יג) מיני עופות טמאים. ד) אחר כך נזכרו שרצי עוף קטנים מעופפים, שמהם מותרים רק ארבעה מינים שנקראו בשמותם ושיש להם כרעים ממעל לרגליהם לנתר בהן על הארץ (פסוקים כ – כג). ה) אחריהם באים חוקי טומאה על ידי נבלת בהמות ביתיות שסועות פרסה טמאות (פסוקים כד – כח). ו) טומאת נבלת חיה טמאה שאינה שסועת פרסה (פסוקים כז – כח). ז) טומאה הבאה על ידי שרצים קטנים מתים (פסוקים כט – לא). ח) לאלה נספחים חוקים אחדים על דבר טומאת כלים, אוכלים ומשקים (פסוקים לב – לח). ט) טומאת נבלת בהמות כשרות גדולות (פסוקים לט – מ). י) איסור כל השרצים השורצים על הארץ, והצווי להתקדש (פסוקים מא – מה). והסיום (פסוקים מו – מז).

הכל בסדר יפה ושיטתי, מלבד שתי נקודות שצריכות ביאור. ראשית: לכאורה היה מן הנכון לסדר את חלק י לפני חלק ה, שהרי כך היו באים קודם כל דיני המאכלים

ואחריהם דיני הטומאות, ושנית: היו צריכים לבוא החוקים בדבר טומאת כלים אוכלים ומשקים (פסוקים לב – לח) בסוף דיני הטומאות אחרי פסוק מ. תשובה על שאלות אלו תבוא במקום שיבוארו הפסוקים עצמם, פסוקים לט ומא. כאן יש רק עוד להעיר שהחוקים שלפנינו נשנו בקיצור בספר דברים פרק יד. חוקים אלה שנשנו שם כוללים אמנם רק ארבעה החלקים הראשונים שנזכרו לעיל, אולם מכילים גם דברים שחסרים כאן. והחשובים ביניהם שמות בהמות אחדות המותרות באכילה.

פסוק ב

ויקרא יא. א-ג. "**לאמר אלהם**". לפי הפשט הפשוט מוסב "אלהם" אל משה ואהרן. אבל בעוד שבכל מקום באה מלת היחס 'אל' רק אחרי הפועל 'דבר', הרי היא נוספת כאן גם לשם הפועל 'לאמר'. שינוי זה הניע את תורת כהנים להחליט, כי המלה "אלהם" מוסבה אל אלעזר ואיתמר, שנזכרו בסוף הפרק הקודם. לפי זה היה על משה ואהרן להציע את התורה הבאה קודם לפני אלעזר ואיתמר ואלה היו צריכים ללמדה לעם. לדעת הברייתא בעירובין (נד:) ניתנו כל מצוות התורה על ידי משה בסדר זה: משה לימד אותן קודם לאהרן ולבניו, אחרי כן לזקנים ובאחרונה לכל העם. אהרן ובניו והזקנים חזרו אחרי כן על ההוראות שקיבלו לפני העם.

"**זאת החיה**", 'חיה' במובנה המצומצם, מציינת רק את החיות הטורפות או את חיות היער, בניגוד לכינוי בהמה, הבא לציין את החיות התרבותיות הביתיות, כך למשל בבראשית א כה, ח א, ועוד. עם זאת מציינת לעתים המלה חיה במובנה הרחב את כל בעלי החיים, וכן המלה בהמה כוללת לפעמים גם חיה בכלל. כאן יש ליחס למלים 'חיה' ו'בהמה' את המובן הרחב (השוה הפסוקים המקבילים בדברים פרק יד). ומכאן הכלל של חכמינו: "חיה בכלל בהמה ובהמה בכלל חיה" (חולין ע:). אך בדברים יד ד נאמר רק "זאת הבהמה אשר תאכלו". ובאמת נראית כאן המלה "החיה" כמיותרת. ולכן אמרו חכמינו, כי הכתוב מלמד אותנו כאן, שרק אותם בעלי חיים שמוכשרים לחיות ואשר נקראו בצדק "חיה" כשרים לאכילה ("חיה אכול שאינה חיה לא תאכל", חולין לז.), "טריפה, כלומר בעל חיים שיש לו מום שמעכב את כוח החיות אסור באכילה, אף אם הוא ממין טהור.

"**הבהמה אשר על הארץ**". הרמב"ן סובר, שאפשר היה לבאר את המלה "הארץ" כאן במובן כדור הארץ, והיתה כוללת את כל החיות שבעולם, אולם, פסוק ט, שבו נאמר "כל אשר במים" מבהיר שהמלה "הארץ" מציינת כאן את היבשת בניגוד ל"מים", ומטעם

זה נאמר בתורת כהנים, שכאן נכללה ההלכה, שרק בעלי חיים שביבשת כשרים בשני הסימנים, ולא חיות המים, שבהן נוהגים סימנים אחרים.
בספר דברים נמנו במקום המקביל שמות הבהמות הטהורות, כנראה, משה רבנו מצא לנחוץ להזכיר את כל אחד מן הסוגים בפני עצמו, ולא הסתפק בקביעת שני הסימנים. כדרך שביאר בספר דברים גם כמה חוקים אחרים שנמצאים בספרים הקודמים (טעם אחר תמצא בביאור לפסוק האחרון של פרק יד בס' דברים).
שם נמנו עשרה סוגים של חיות יבשת גדולות שהן טהורות. שלושה סוגים של בהמות ביתיות ידועות, היינו: בקר, צאן ועזים ושבעה מיני חיות:
1) "איל", מלשון איל, כלומר בעל כוח, הנקבה היא אילה, והולד נקרא עופר. אלה מציינים את המינים השונים של צבי ואיל.
2) "צבי", נקבה: צביה. הוראת המלה היא: פאר, תפארת. הצבי נקרא כך על שום תוארו הנאה. השבעים מתרגמים: δορκάς זוהי Dorkas-Antilope, המצויה בסוריה ובארץ ישראל.
3) "יחמור" (השוה מלכים א ה ג), לדעת אבן-ג'נאח בספר השרשים ערך חמר, חיה שגם בערבית נקראה כך. לפי התיאורים שמומחי הטבע הערביים נותנים ליחמור אפשר לזהות אותו עם ה- Dammhirsch של הגרמנים, בזמננו נקרא בשם יחמור אותה החיה שנמצאה בהר הכרמל, (השוה טריסטראם, The Fauna and flora of Palestine, עמוד 4). שמו נגזר משורש חמר - אדמדם. השבעים: βούβαλος לכאורה זה הBüffel, אך כאן הכוונה למין צבי Büffel-Antilope. שוורץ (בספרו "דברי יוסף" ג-ד, פרק שני, עמוד 64) סובר ש"יחמור" מציין את ה – Gnu, שהוא שסוע פרסות ומעלה גרה, אבל אינו נכלל במינים הטהורים שנזכרו (אולם ה – Gnu משתייך לסוג של האנטילופים ונכלל אולי באחד השמות האחרים).
4) "אקו", לדעת אונקלוס והסורי: יעלא, שהוא שכיח בארץ ישראל (עיין טריסטראם עמוד 6 ואילך).
אולי τραγέλαφος (בגרמנית: Bockhirsch) של תרגום השבעים מכוון לו (אולם השוה לוויסון, החיות שבתלמוד, עמוד 117 ואילך).
5) "דישון", לפי אונקלוס והסורי: "רימא", כלומר, ראם הוא Büffel-Antilope. לפי השבעים (והוולגטה) πύγαργος מין מקבוצת האנטילופות, שדומה לצבי, וחי באפריקה (עיין הירודוטוס 4, 192). לפי השערתו של טריסטראם עמ' 5, היא האנטילופה הלבנה

הנאה שנקראת Addax. השומרוני והערבי מתרגמים: עז ההרים, (על ראם שבתלמוד ראה לוויסון שם, עמ' 151 ואילך).
6) "תאו", לדעת אונקלוס ור' יוסי בספרי: תור הבר, היינו שור הבר (בישעיה נא כ: תואו), השבעים: ὄρυξ הוא Antilope leucoryx (טריסטראם 5), Antilope דומה לבקר (עיין גוטי ערך Einhorn).
7) "זמר", אונקלוס: דיצא (דיצתא = יעלה, משלי ה, יט) מלשון "דוץ" - קפוץ, דלג, התיש המדלג. גם בערבית הוראת המלה زمران היא נוס. השבעים, הוולגטה, אבן ג'נאח ורד"ק מבארים: זמר - ג'ירפה, אך חיה זו שכיחה רק במדבריות של אפריקה, ואפילו במצרים נדירה היא (לותר, Elentier).

פסוק ג

"**מפרסת וגו'**". פרוס משמעו שבירה, בקיעה. "פרסה" – כף הרגל השסועה, אך גם טלפיים שסועים בכלל, לכן נקראים גם טלפי הסוס פרסה.
"**הפריס**" - הוציא פרסות (השוה איוולד c 122). הרשב"ם וויזל סבורים, שהוראת המלה פרסה הוא טלף בכלל, מלשון פָּרַס, שטח, כסה. על כל פנים היתה נחוצה הגדרה מדויקת יותר, ולכן מוסיפה התורה: ושוסעת שסע פרסות (ובספר דברים: "שתי פרסות"), הפרסה נקרעת לשניים (ונעשית כשתי פרסות) על ידי סדק. לפי פירוש רש"י הכוונה ב"מפרסת פרסה", שהפרסה סודקת את הטלפים מלמעלה.
"**ושוסעת וגו'**", "שמובדלת מלמעלה ומלמטה" בשתי ציפורנים.
"**מעלת גרה**", מעלה את מה שלעס. "גרה" מלשון גרר - משך, כלומר מושך את האוכל חזרה למעלה. "מעלה גרה", בלי וא"ו החיבור, ללמד ששני הסימנים גם יחד הכרחיים, כלומר: שוסעת שסע פרסות, שהיא מעלה גרה, תאכלו.
תיבת "בבהמה" יתרה כאן, ובאה לרבות את השליל (השוה רש"י), כלומר: סוג זה מותר ואפילו אם הוא עדיין שליל (עובר במעי אמו) שאין לו עוד הסימנים האלה. ואגב אורחא למדים אנו מכאן, כי "שליל ניתר בשחיטת אמו", שהואיל והיתרו הוא מפני שנמצא במעי חיה טהורה ונחשב כחלק האם, הרי הכרח שיותר גם על ידי השחיטה שנעשתה באם.
הבהמות מעלות הגרה יש להן קיבה בעלת ארבעה תאים: א) "כרס", הגדול שביניהם שבו נכנסים האוכלים הלעוסים בחתיכות גסות (גרה). ב) "בית הכוסות", שאליו מגיעות אח"כ החתיכות, מתרככות ונעשות גושים, שעולים קמעא קמעא אל הפה, שבו הם נלעסים שוב ובאים אל - ג) ה"המסס", ומשם נמשכים ובאים אל - ד) "הקיבה". לדעת

חכמינו (חולין נט.) אין לכל הבהמות מעלות הגרה הכשרות שינים חותכות באמצע החניכים שלמעלה. אמנם, גם לגמל חסרות שינים אלו, אבל יש לו שינים חדות צדדיות, שקרויות "ניבי", שחסרות רק אצל בן גמל רך. ולכן מספיק לדעת, כי חיה מחוסרת שינים חותכות באמצע החניכים שלמעלה, כדי להתירה, אם רק יודעים בבירור שהיא אינה בן גמל (חולין, שם).

פסוק ד

ד-ח. "ממעלי הגרה". מבין אלה שיש להם רק סימן טהרה אחד, שהם או מעלי גרה או מפריסי פרסה. בזה האחרון הכוונה פרסה שסועה, כי הפרסה לבדה איננה עדיין סימן טהרה, ולכן מפרט הכתוב בספר דברים ביתר דיוק: "וממפריסי הפרסה השסועה", כלומר מאלה שיש להם פרסות שסועות. וצדק ויזל בהערתו, שבספר דברים יד ח אצל דין החזיר, התוספת: "ושוסע שסע פרסה", מיותרת היא לענינו, משום שהזכיר קודם לכן "השסועה", אך מזה ניתן ללמוד כי המדובר שם על פרסה שסועה.

בשים אל לב, שבספר ויקרא נעדרת המלה "השסועה", דרשו חכמינו את המלה הזאת בס' דברים, שהיא באה ללמד על "בריה שיש לה ב' גבין וב' שדראות" שגם היא אסורה. במס' נדה כד. יש מחלוקת בין רב ושמואל בהלכה זו. רב סובר, כי אין בריה בעולם שמטבעה יש לה שני גבים והכתוב מדבר על ולד משונה של בהמה טהורה. גם יונתן מתרגם בספר דברים: "שלולא – נפל (אלא שהוא גורס "שני רשי" במקום "שני גבין"). ואילו שמואל פוסק, כי שליל הנמצא במעי אמו, כשר בכל צורה שהיא, אך ההלכה מדבר על בריה מיוחדת במינה (השווה רש"י ותוספות). מה טיבה של חיה זו, קשה יהיה לקבוע. בספרי כתוב רק: "השסועה מין חיה", ולא נזכר דבר על ב' גבין (השוה: שינהק, תולדות הארץ, עמ' 88 בהערה, ומלבי"ם עג).

"**או הגמל**". בשם זה נקראת בהמה זו בכל השפות השמיות ואותו השם נשמר בשינויים קלים בכל השפות האירופיות.

"**ופרסה וגו'**". רש"י מעיר להלן בפסוק כו: "כגון גמל שפרסתו סדוקה למעלה אבל למטה היא מחוברת", וי. ד. מיכאליס העיר: "משה דרש שהחיה תהיה לה פרסה שסועה לשתים לא רגל מעלה, אלא גם שהשסע יגיע בכל הרגל עד למטה ושהיא תדרוס על הקרקע ממש ברגל שסועה לגמרי עד למטה, בלי שיישאר עוד גוש מחובר מתחת לשסע. רגל הגמל סדוקה למעלה עד עצם הרגל, היינו לשתי פרסות. סדק זה נמשך אמנם גם למטה אבל לא לאורך כל הרגל אלא מלפניה בלבד, ואילו מאחוריה אין הרגל סדוקה, וחוץ מזה יש שם עוד גוש מחובר שהגמל דורס בו בשעת ההליכה". מכאן אומר היסט:

"רגלי הגמל סדוקות במקצת ואין להן פרסות ממש", ראה רוזנמילר, Alters, 4, מחלקה 2, עמוד 15. לפי זה משמעות "ופרסה איננו מפריס" היא אין לו פרסות מפני שהפרסה איננה פרסה ממש.

"**טמא הוא לכם**", לא בא כאן ללמד על ענין טומאת הגוף כי אם לנמק את איסור האכילה, והמלה "טמא" מציינת כאן טומאת הקדושות (ראה מבוא לטומאה וטהרה: קיצור תכנם של חוקי מאכלות אסורות וטומאות). מן הכתוב "טמא הוא לכם" למדו חכמים (במסכת בכורות ו:) את ההלכה: "הוא טמא ואין טמא הנולד מן הטהור טמא", ולהפך: "טהור הנולד מן הטמא טמא". ובספרא למדים דין זה מפתיחת הפסוק "ממעלי גרה וגו'". בצדק אומר הירש, כי הכתוב "טמא הוא לכם" מורה על כך, שהאופי הטבעי הוא הוא יסוד האיסור. לפי זה שני הסימנים הם האותות של המצאות אופי הטהרה או של העדרו. ולפיכך, אם הוכחה מציאות האופי הזה על ידי מסיבות אחרות, לא חשוב אם ישנם הסימנים או אינם.

פסוק ה

"**השפן**". בתהלים קד יח: "סלעים מחסה לשפנים", השוה עוד משלי ל כו. השבעים מתרגמים בחומש: χοιρογρύλλιον. החוקרים היוונים הקדומים אינם מזכירים חיה בשם זה. אך הירונימוס אומר שבעל חיים זה אינו גדול מקיפוד ודומה לעכבר ולדוב ולכן נקרא בשם Arktomys. שחי בארץ ישראל על פי רוב בנקיקי סלעים ובחורי האדמה. ובהתאם לכך מבאר רוזנמילר, (שם עמוד 215), שהוא מזדהה עם Jaruba - העכבר הקופץ או הארנבת הקופצת. ואילו רב סעדיה גאון מתרגם שפן במלה אַל וַבר: זהו hyrax Syruacus או Klippdachs בגרמנית, שרגליו האחוריות מבוקעות באמצע לשתים: הרגל מסתיימת בשלושה טלפים, שהאמצעי שבהם הוא הארוך ביותר. הרגלים הקדמיות הן של ארבע-ארבע אצבעות, וגם כף הרגל סדוקה עמוק, כמו ברגלים האחוריות. הסימנים האופיניים אשר התורה מייחסת לשפן, מתאימים כולם ל'וּבר'. הוא בונה את ביתו על גבי הסלעים הקשים ביותר, וזאת בערמומיות, כי כוחו הדל אינו מרשה לו לנקוב חורים בסלעים. התרגומים והשומרוני מתרגמים: טפזא, מלשון טפז - קופץ ומדלג. אולי גם הם מתכוונים ל'וּבר', שמדדה והולך בקפיצות קלות וגבוהות, ואולי לשפן, שרוב מבארי ימי-הבינים מכנים כך, ושלו היה מתאים התיאור שבמשלי ל, כד-כו, שמתכוון לצורת המגורים של Kaninchen. אך סמכותו של רס"ג,

שעמו מסכימים המבארים האחרונים, יש בכוחו להניע אותנו לתרגם את המלה שפן לגרמנית Klippdachs.

פסוק ו

"**הארנבת**", בערבית: ארנב. השבעים מתרגמים: δασύπους, ולא λαγώς, משום שגנאי היה לבית המלכות של הלגידים, אילו היו מציינים את הLagos כטמא. התרגום הזה של השבעים נזכר בתלמוד במס' מגילה ט: אולם סיבת הדבר לא צוינה שם באופן מדויק למדי (השוה פרנקל, Vorstudien). חוקרי הטבע של זמננו אומרים שהארנבת (וכן גם השפן) אינה מעלה גרה, משום שיש לה קיבה בעלת תא אחד, וגם מבנה הקיבה והמעיים שלה שונה מזה של הבהמות מעלות הגרה. אולם ליניאוס (Carolus Linnæus) מונה עדיין את הארנבת בסידרת הבהמות מעלות הגרה. אריסטו מעיר, שהצד המשותף לארנבת עם מעלי הגרה הוא שבקיבתה נמצא חלב חמוץ, ואם גם אין לה ארבעה תאים, בכל זאת הרי היא מחזירה את האוכל דרך בית הבליעה שוב אל הפה, משום שבקיבתה ישנם תאים מובדלים זה מזה במחיצות, שהודפים חזרה את האוכל כשהוא קשה במקצת (השוה רוזנמילר, שם, עמוד 212).

והנה, אילו היו צודקים אותם חוקרי הטבע שאומרים, שהארנבת אינה מעלה גרה, אלא מניעה רק תנועות בפה שדומות לתנועות של מעלי גרה, היינו נאלצים להניח, שהתורה מכנה את התנועות האלו "מעלה גרה", משום שבקביעת הסימנים העיקר אצלה התופעה החיצונית. הלשון שואלת את ביטוייה מן התופעות החיצוניות כפי שנראות לעינים, ולכן מדברת על עליית השמש או על שקיעתה, ובעברית: "בא השמש", "עלה השמש". ואם הארנבת נראית כאילו היא מעלה גרה, אמרו עליה שהיא מעלה גרה, אף אם אין זה מתאים למציאות. העלאת הגרה עושה רושם שהחיה היא תרבותית, וזה הוא הרושם שגם הארנבת עושה, ולכן היו יכולים לחשוב אותה לטהורה, אילו לא היתה התורה אוסרת אותה.

מלבד זה נופלים כל הקשיים כששמים אל לב לאיזו מטרה מונה התורה את שמות החיות הטמאות ואינה מסתפקת בקביעת סימני הטהרה והטומאה. כשם שהתלמוד קובע עוד סימנים נוספים למקרים שהסימנים שנזכרו בתורה אינם מספיקים, כך רוצה גם הכתוב – לכל הפחות למקרים אחדים – להזכיר סימנים מדויקים יותר מאשר בפסוק ג שלפנינו. ראשית, היה הכרח לקבוע בדברים ברורים, שסימן אחד אינו מספיק (אף שזה מרומז כבר על ידי העדר ו' החיבור לפני "מעלה גרה", אעפ"כ רצה הכתוב לברר את זאת ביתר דיוק). אבל למטרה זו היה מספיק לאסור את הגמל ואת החזיר. ועוד, מתמיה הדבר שפסוק ד פותח במלים: "אך את זה לא תאכלו ממעלי הגרה וממפריסי הפרסה", שלכאורה ענינן לקבוע את היוצאים מן הכלל שנכתב בפסוק ג, אבל באמת

אין הבהמות שנזכרו בפסוק ד מהוות את היוצאים מן הכלל שלעיל בפסוק ג, שהרי שם נדרשים שני הסימנים ביחד.

אך הכל מתחוור, אם שמים לב לעובדה, כי מלבד ארבעת סוגי הבהמות הנזכרים בפסוקים ד-ז אין כל חיה בעולם שיש לה רק אחד משני סימני הטהרה, אלא או שיש לה שני הסימנים, או שאין לה אף אחד מהם. אם כן, הרי מי שמכיר בדיוק בארבעת הסימנים שנזכרים בפסוקים ד – ז, מותר לו לאכול את כל החיות, פרט לאותם ארבעת הסוגים, אפילו אם הוא רואה סימן אחד בלבד. אם, למשל, אין החיה אוכלת בפנינו, אין אפשרות לבדוק אם היא מעלה גרה, ואם נקטעו החלקים התחתונים של רגליה, או אם היא "קלוט", שוב אין לקבוע את הסימן של שסועת פרסה. ולכן נראה שפסוק ג מתכוון להורות, שמספיק לדעת את האחד משני הסימנים, משום שמעתה הכרח הוא מטבע הבריאה שגם הסימן השני יימצא (כמו שגם פסוק ט קובע שני סימנים, הגם שהסימן השני מספיק, משם שהוא לא ייתכן בלי הראשון). ולכן היה צורך לקבוע את היוצאים מן הכלל בפסוקים ד ואילך ולהזכיר את שמותיהן של כל החיות שרק סימן אחד להן ואשר צריך לטמאן, אף אם יש להן סימן אחד של טהרה. הארנבת תיקרא "מעלה גרה", הגם שהעלאת גרה אצלה היא רק למראית עין, משם שהכתוב רוצה להורות, שאת החיה הזאת אסור לטהר, אף אם רואים אותה כשהיא מעלה גרה, והגם שהעלאת הגרה שלה מדומה, לא הכל יודעים להבדיל מהעלאת הגרה הממשית. אמנם, התורה היתה יכולה לקבוע, כי לחיה מעלת גרה יש ארבעה תאי קיבה, והחיה שאין לה כאלו אינה מעלה גרה, אך התורה לא באה ללמדנו פרק בהלכות ניתוח, כי אם לקבוע בקיצור האפשרי ובאופן מדויק, מה שמותר ומה שאסור.

פסוק ז

"**החזיר**". זהו המין היחידי שמפריס פרסה ובכל זאת איננו טהור, הואיל "והוא גרה לא יגר". העבר הבלתי נשלם של הפועל, "יגר" מציין את ההרגל והטבע של החיה הזאת: היא אינה רגילה להעלות גרה. חוץ מן החזיר אפשר לאכול כל בהמה בלתי מוכרת לנו, אם מוצאים אצלה פרסות סדוקות, כי אף אם בשעה זו אין הם במקרה "מעלה גרה" (בהווה), יש להניח, שבעה"ח גרה יגר, שהוא הרגלו וטבעו. אולם החזיר מטבעו אינו מעלה גרה, "גרה לא יגר". על סמך קביעת סימני החזיר ניתנה לנו לפי זה האפשרות, להתיר את כל המינים האחרים שפרסותיהם סדוקות. ועל ידי קביעת הסימנים של גמל, שפן וארנבת ניתנה האפשרות להתיר את כל המינים האחרים של מעלי הגרה, אף כי מסופקים אנו אם פרסותיהם שסועות, וספק זה יכול להתעורר בשלושה אופנים:

א) אם רואים את פרסות החיה סדוקות למעלה, אך אין יודעים אם הסדק עובר והולך עד למטה. במקרה זה מסופקים אם מפריסת פרסה היא, אם החלק הגלוי הוא פרסה ממש. ב) אם החלקים התחתונים של הרגלים קטועים ואין יודעים אם במצב השלמות היא "הפריסה פרסה". ג) אם החיה שלמה ואין לה פרסות שסועות, אבל אפשר שהמין הזה מטבעו "יפריס פרסה" ושרק חיה זו שלפנינו קלוטה במקרה. בכל שלושה מקרים אלה אפשר להתיר את החיה שעליה חל הספק, אם רק יודעים שהיא לא ממיני הגמל, השפן והארנבת. אולי רצה הכתוב לרמוז את זאת בהחליפו את צורת הזמן בפסוקים ד-ו (ביאורו של ויזל אינו מניח את הדעת ביותר, השוה עוד מלבי"ם עג והירש). ובמשנה תורה ששם כתוב רק פועל אחד, נאמר "הפריסו", משום שאת הספק השני אי אפשר לברר בשום אופן, ואילו את שני הספקות האחרים אפשר לסלק על נקלה.

פסוק ח

"**מבשרם לא תאכלו**". אפילו אם מוכנים ליטמא, או אם כבר נמצאים במצב של טומאה. "מבשרם". להוציא עצמות, גידין וכיוצא בהם.

"**ובנבלתם**". החיות הטמאות הן תמיד "נבלה" במותן, משום שהשחיטה אינה מועילה להן, ואילו החיות הטהורות הן "נבלה" רק אם לא נשחטו, ולכן נאמר להלן בפסוק לט: "וכי ימות מן הבהמה וגו'" (השוה שם). הלאו "לא תגעו" אין משמעותו איסור כללי לכל אדם, כי הלא הטומאה החמורה ביותר (טומאת מת) אין הנגיעה בה אסורה אלא לכהן בלבד (ראה פרק כא, א-ב). וצריך לפרש, שזה שבדעתו ליכנס אל המקדש או לאכול קדשים, עליו להמנע מליטמא. לפי הערתנו לעיל על ה ג, נועד הלאו הזה, כנראה, רק לבני דור המדבר, שהיו קרובים אל המקדש והיו מוכרחים לבוא שמה אם רצו לאכול בשר. בדורות הבאים קיבל הלאו שוב תוקף בימי החגים בלבד. זו היא דעתם של חכמינו בתו"כ, שונה מזו דעתם של ה"אחרים", שלפיהם "לא תגעו" אינו לאו, השוה: מקלנבורג, ומשנה למלך להלכות טומאת אוכלין טז י.

פסוק ט

ט-יב. "**במים**" כולל כל מיני מים: ימים וימות, נחלים, בארות וכו'.

"**סנפיר**", אולי מלשון נסף-סניף. מלשון קשה -קלוף, מזה במשנה "קסוה" - קליפה. לדעת הרמב"ן ואחרים מציינת קשקשת כאן את הקשקשים שקל להפרידן, שכן אונקלוס מתרגם: "קלפן" (ולא את השריון של הדו חיים שאינו מתקלף). ובזה מובנים דברי המשנה בחולין סו: ש"כל שיש לו קשקשת יש לו סנפיר". ולכן די בסימן אחד של הקשקשים שרואים בדגים ובדו חיים (אל אלה האחרונים מכוון גם הפסוק שלפנינו)

כדי לטהר אותם, ואילו היו גם שריונים נכללים במלה קשקשת, לא היה הכלל הזה נכון, שהרי יש הרבה דו חיים שיש להם שריון, אבל לא סנפיר (אולם השוה נודע ביהודה, חלק ב יורה דעה סי' כח).

"**במים... במים בימים וגו**'", מתפרש בתלמוד, חולין סו: ככלל ופרט וכלל, והפרטים "בימים ובנחלים" באים לדוגמה כדי לבאר, כי המקרא מדבר על מים שמבחינת סימניהם המהותיים דומים לימים ונחלים. ואלה הם סימניהם המהותיים: א) "גדלים על גבי קרקע", כלומר נולדו על גבי קרקע, ב) "נובעים"- מפכים.

העובדה שבפסוק האוסר, הבא אחרי כן (פסוק י) נשנתה שוב ההגבלה "בימים ובנחלים", מלמדת שהמים שמוצאים מן הכלל בחוק שלפנינו, הם מוצאים רק בנוגע לאיסור (השוה מלבי"ם עז), כך שרק באותם בעלי החיים שנמצאים במים הדומים לאלה שבפרט, טעונים שני הסימנים, קשקשת וסנפיר, ואילו במים אחרים כל בעלי החיים שבהם טהורים. המים האחרים הם (לפי מה שנחליט בפלוגתא שבעירובין כח. אם "כללא בתרא דוקא" או "כללא קמא") או כאלה שאין להם שום אחד מסימני הפרט המובהקים, כגון מים בכלים, שאינם לא נובעים ולא גדלים על גבי קרקע, לאלה שייכים גם הבורות, השיחין והמערות, שהם אמנם גדלים על גבי הקרקע, אבל אינם נובעים. רק חריצין ונעיצין, כלומר תעלות ובריכות העשויות באופן מלאכותי, דומים לפרט בשני הסימנים העיקריים. הברייתא של דבי רבי ישמעאל סוברת, כי הפסוק שלפנינו מובן כריבוי ומיעוט, ולפי זה כל המים הזורמים, אף על פי שאינם נובעים ("חריצין ונעיצין שאינן נובעין"), נכללים באיסור, ואילו כלים ובורות, שיחין ומערות, שהם סגורים כמו כלים, מוצאים מן האיסור.

פסוק י

"**שקץ הם לכם**". בבהמות שמטמאות גם בגופן, נאמר "טמא הוא לכם", לעומת זאת צוינו כאן הבהמות, שאסורות באכילה אבל אינן מטמאות, בשם "שקץ", ולא "טמא". אולם במשנה תורה, ששם לא מדובר על טומאות הגויות, והביטוי "טמא" מתכוון לטמאת הקדושות – בניגוד לטהרת הנפש – צוינו כל בעלי החיים האסורים בשם "טמא". והבלטת המלה "שקץ" במקום "טמא" מלמדת, שחוקי טומאות הגוף שבכל הפרשה הזאת אינם נוהגים בבהמות אלו (נגד דעת מבארים אחרונים).

שקץ קרוב לקוץ - מאוס, תעוב. "שקץ הם לכם ושקץ יהיו לכם". צריך לשקץ אותם וצריך שיהיו משוקצים בעיניכם. איסור אכילתם יסודו בתכונה הטבעית של הגופים

האסורים. במס' פסחים כג. למדים מהפסוק האחרון, שהמאכלים האסורים אין לעשות בהם גם מסחר. רק אם הסחורה באה לידינו "במזדמן" מותר למכרה.

פסוק יא

"**ואת נבלתם תשקצו**". ניתן היה לפרש, שנבלתם אינה אלא "שקץ", אבל לא "טמא". בעוד שלעיל בפסוק ח נאסרה הנגיעה (אם באים במגע עם קדשים), הרי כאן מתכוונת המלה "תשקצו, לאיסור אכילה בלבד. ומאידך, נרמז כאן שגם בחיות מים מביא מצב הנבלה איסור חדש, וכשם שבחיות היבשת מטיל מצב הנבלה איסור אף על מינים שהם כשלעצמם מותרים הם, כך גם בחיות המים המותרות, מצב הנבלות עושה אותן אסורות. אולם איסור זה חל רק על חיות המים שגדלים בכלים, שלפי הפסוק הקודם הן מותרות באכילה אף אם אין להן סנפיר וקשקשת, אלה אסורים במצב של נבלה. אך בשם "נבלה" נקראות חיות כאלו כשהן נמשו מן המים ומנותקות ממקום חיותן. "להביא יבחושין שסיננן". האיסור מכוון כאן אל יתושי מים שנשארו בכברה לאחר שסיננו את המים (תורת כהנים).

פסוק יב

יב. "**במים**" מלמד שכל הדגים, אשר בעודם בתוך המים יש להם קשקשים, אף אם משירים אותן עם עלותם ליבשה, טהורים הם.

פסוק יג

יג- יט. העופות האסורים נמנו בפרוטרוט גם בדברים יד, יב-יח, אלא שישנם כמה הבדלים, כדלהלן: א) שם נזכר עוד מין אחד שחסר כאן, והוא ה'ראה'. לדעת הספרי נשנתה הפרשה על דבר העופות במשנה תורה משום הבדל זה. ב) כאן כתוב 'דאה' ושם 'דיה'. ג) כאן 'רחם', שם 'רחמה'. ד) כאן 'החסידה האנפה', שם 'החסידה והאנפה', בוא"ו החיבור. ה) הסדר כאן: "כוס, שלך, ינשוף, תנשמת, קאת, רחם", ואילו שם: "כוס, ינשוף תנשמת, קאת, רחמה, שלך".

מספר העופות הטמאים נקבע בתלמוד בד"כ בעשרים וארבעה (ראה חולין סא: ואילך), אך יש שם דעה אחרת. כל העופות שאינם נזכרים כאן בשמם הינם מותרים, אם אך היינו מכירים את המינים הנזכרים לאיסור, ופירושי השמות שבכתוב לא היו מפוקפקים. לכן קבעו חכמינו ארבעה סימנים מכריעים להכרת העופות הטהורים ולהבדלתם מן הטמאים. סימני הטומאה הם: 1) דריסה, שהעוף אוכל חיות כל עוד יש חיים בהן (לדעת רבנו תם). 2) העדרה של אצבע יתירה, היינו האצבע בחלק האחורי של הרגל (לדעת רש"י). 3) העדר זפק. 4) קורקבן נקלף, כלומר עור הקיבה הפנימית שלו נקלף בנקל.

אך מכיון שמצד אחד הסוגים הטמאים שנמנו קשה לזהות אותם בוודאות, ומצד אחר גם הסימנים של "דורס" ו"אצבע יתירה" שנויים במחלוקת, אנו מחזיקים בכלל: "עוף טהור אינו נאכל אלא במסורת" (ובאופן כזה יש רק מינים מעטים שנוהגים בהם היתר, כגון: אווזים, ברווזים, תרנגולים ועוד). עם כל זה נסינו למצוא ביאור לכל שם ושם, עד כמה שאפשר, אף שעדיין בד"כ הדברים אינם וודאיים.

"**נשר**" מזדהה לפי כל הפרשנים עם מה שקוראים בגרמנית Adler, ומכיון שכאן נזכרו עוד כמה סוגים של נשר, יש להניח שהכוונה היא ל"נשר הזהב". ולו וודאי מתאים גם לפי התיאורים החדשים יותר הסימן שנזכר באיוב לט ל ובמשלי ל יז, שהוא אוכל נבלות, אך לא התיאור שבמיכה א טז שהוא קרח. לכן קרוב לוודאי שבשם זה נקראו אצל העברים, כמו אצל הערבים, גם עופות דורסים גדולים אחרים, שקוראים אותם בגרמנית Falken וגם Geier. לדעת תוס' חולין סג. ד"ה נץ, הפירוש "נשר" - Aigle הוא מוטעה, משום של-Aigle אצבע יתירה, ולפי התלמוד אין לנשר אצבע יתרה. אולם, מנדלסון העיר (בהערתו לביאורו של ויזל), כי Adler שלנו אין לו אצבע יתרה.

"**פרס**", לשון פרס - שובר עצמות. אין להכריע בוודאות באיזה עוף המדובר. קנובל סובר, שהוא ossifragus של הרומיים, שמזדהה עם φήνη של היוונים, אך עוף זה הוא, כפי שסוברים, Bartgeier או Lämmegier (כך גם דעת טריסטראם עמוד 94). קרוב יותר לאמת הוא, כי ה"עזניה" היא Bartgeier, ושפרס הוא הנשר בעל הזנב הלבן, שנקרא בגרמנית Seeadler, כפי שסוברים לוויסון, עמוד 167, ושולץ בספרו לספר דברים. עוף זה מכונה לפעמים אצל הראשונים Ossifraga, ואולי גם γρύψ של השבעים ו – Gryphus של הוולגטה מתכוונים לעוף זה. אונקלוס מתרגם: "ער", מלשון ערער - שובר, ויונתן, "עוזה".

"**עזניה**". אונקלוס: "עזיא", יונתן: בר גוא. במשנת חולין ריש פרק ג מדובר על עוף דורס בשם "גס" או (לפי גירסת הערוך) "גז", שמכוון כנראה ל – Geier. רבים מן החוקרים האחרונים משווים לזו את המלה הערבית עֻתנוּן, שהוראתה זקן, זקן הסנטר, ומבארים עזניה בגרמנית: Bartgeier או Lämmegier. לדעת השבעים והוולגטה עזניה היא נשר הים, אשר, כנראה, גם משנת כלים יז יד זיהתה אותו עם ה"עוז" (-עזניה), בהזכירה כי מכנפיו עושים כלים. לפי חולין סב. אין העופות פרס ועזניה חיים במקומות ישוב של בני-אדם.

פסוק יד

"**הדאה** – **האיה**". במשנה תורה: "והראה ואת האיה והדיה". במס' חולין ג. יש שקלא וטריא ארוך על מין העוף הזה, שלפיו "ראה" ו"דאה" היינו הך, ולדעת ר' אבהו מזדהים אפילו כל ארבע השמות (השוה ספרי לדברים פרק קג). לפי התלמוד נקרא העוף "ראה" על שם ראייתו החדה, שלפי זה הוא Falke בגרמנית. השבעים התאימו את הפסוקים שלפנינו לאותם שבמשנה תורה, את המלה "דאה" זיהו עם "ראה", ו"דיה" שבמשנה תורה השמיטו. לעומת זה יותר נכון תרגומו של אונקלוס שלפיו דאה - דיה (השוה "דויג, ו"דואג", בקרי וכתיב ש"א כב יח). "דאה" משמעו התעופף, לפי רס"ג והוולגטה – העוף הקרוי בגרמנית Weihe, ולפי השבעים – Geier. בישעיה לד, טו צוינה הדיה כעוף מדברי. רס"ג ואחרים מתרגמים حدأة שבערבית משמעו Weihe. מזדהה עמו, כנראה, "בר הדיא" הנזכר בספרא ובחולין סג. (כך נמצא בערוך, ובכתבי-יד: בהוצאות שלנו: "בר חיריא"), אשר שם נכלל ב"למינהו" של הנץ. בוכרט סובר, שזה ה – Geier השחור, כי דיה ו"דיו" מוצאן משורש אחד.

"**איה**", אונקלוס "טרפיתא", אולי Geier (השוה שולץ בספור למשנה תורה), השבעים: ἰκτίν, Hühnergeier בגרמנית, הוולגטה Geier- vultur באיוב כח, ז צוין העוף איה כבעל חוש ראיה חזק. לדעת אחרים האיה היא Falke, הקורא תמיד "געיה" (השוה דילמאן). התוספת "למינה" רומזת על משפחה מסועפת של עוף זה.

פסוק טו

"**עורב**", הוא לדעת כל המבארים והמתרגמים העוף הנקרא בגרמנית Rabe. בכל זאת בעלי התוספות (חולין סב: ד"ה מאי) מפקפקים בנכונות ביאור זה. התלמוד, שם סג. מדבר על "עורבא אוכמא" (כלומר עורב שחור) ועל עורב העמקי, אשר לפי התוס' (כתובות מט: ד"ה הא) הוא עורב חיורי (כלומר הלבן), זהו כנראה Elster בגרמנית. ועוד שם: "עורב הבא בראש יונים", כלומר עורב בעל ראש הדומה לראש יונים, שלוויסון (עמוד 15) חושב אותו לקוקיה. התוספת "למינו" רומזת שלעוף זה יש משפחה מסונפת להרבה סוגים. לפי התלמוד ואחרים בני משפחתו הם הזרזיר (Staar), וגם סנונית, לדעת רש"י Straus בגרמנית, שגם לה סוגים שונים, עיין חולין סב.

פסוק טז

"**בת היענה**", נזכרה לעתים תכופות כעוף מדברי (ישעיה יג כא), כמיללת בקול נכאים (מיכה א ח) וכחיה אכזרית (איכה ד ג). כולם מתכוונים לעוף המכונה בגרמנית: Schwalbe. "בת היענה" משמעה או בת היללות או מסורית "יען" - זולל, בת הזוללות.

במס' חולין סד: למדים מהכינוי "בת היענה" כי "ביצת טמאה" אסורה (בת - ביצה). הדעה הזאת מנומקת בכך, כי אילו היה כינוי זה כולו שם העוף, אסור היה לסופר לכתוב בספר תורה את השם בת היענה בשתי שורות.

"**התחמס**". אונקלוס מתרגם: "ציצא". כנראה, הקוקיה (קנובל), שמתעללת באכזריות בקינים הזרים שבהם היא מכניסה את ביציה, משורש חמס, לשון גזל. ומכאן בתרגום יונתן: "חטפיתא", השבעים: γλαύξ, Eule בגרמנית (strix flammea טריסטראם 90).

"**השחף**", בתרגומים אין ביאור לשם זה. בעברית שחף - רזה, לדעת קנובל מין Habicht. אבל קרוב לוודאי, שלפי השבעים והוולגטה Larus, הוא בגרמנית Möve Seemöve.

"**הנץ**", מלשון "נוצץ" - פורח, עוף שמצטיין במעופו, מין Habicht או Sperber בגרמנית, ברומית: nisus, השבעים: ἱέραξ, הוולגטה: Habicht=accipiter. גם על הפירוש שנץ מזדהה עם Sperber חולקים התוס' (חולין סג. ד"ה נץ). בתוספת "למינהו" שאצל נץ, נכלל לדעת התלמוד בחולין סג. גם 'בר הדיא' או 'שורינקא' (ראה לעיל לגבי דאה), Würger בגרמנית (לוויסון עמ' 165), שמכוון, כנראה, אל Edelfalke בגרמנית (לפי ויקרא רבה, פרי ה רואה עוף זה את טרפו ממרחק של יח מילין, השוה איוב לט כו).

פסוק יז

כוס, בתהלים קב י הוא מתואר כשוכן חרבות. אונקלוס: "קדיא", יונתן: "צדיא, לפי השבעים נראה שהכוונה ל- Ohreule, שאפשר לתרגמו בגרמנית: Kautz, השוכן בחרבות.

השלך, התרגומים: "שלי נונא", כלומר שולה דגים מתוך המים, השבעים καταῤῥάκτης המכוון ל- Sturzpelekan בגרמנית (עיין רוזנמילר, Alterth. IV, 2S. עמ' 308).

הינשוף, מין של Eule בגרמנית, התרגומים: "קיפופא", היא ה- Eule הגדולה או ה- Uhu, השבעים: ה- Ibis, אך לזה לא מתאים הפסוק בישעיהו לד יא.

פסוק יח

התנשמת, אונקלוס: "בּוּתא", βύας (עיין חולין יג. וערוך ערך בואת), יונתן: "אותיא" - ὠτός. לדעת רש"י Fledermaus בגרמנית, ויותר נכון: Eule. השמות ינשוף ותנשמת נגזרים מן נשף ומן נשם, כלומר נשוף ונשום אויר.

הקאת, לפי ישעיהו לד יא חית מדבר, השוה גם צפניה ב יד ותהלים קב ז. לפי השבעים והוולגטה: Pelekan בגרמנית, מלשון קוא, משום שרגיל להקיא את הדג שהוא צד.

הרחם, במשנה תורה: "רחמה", השבעים: κύκνος, הברבור. בערבית: 'רחם' הוא הקרוי בגרמנית Erdgeier המצרי. התרגומים: 'ירקרקא' או 'שרקרקא', כך גם בחולין

סג. בערבית: 'שיריקרק', הוא Bienenfresser בגרמנית, לוויסון עמוד 168 (השוה גם מקלנבורג לפסוק זה).

פסוק יט

החסידה, בגרמנית: Storch, שידועה היתה בזמן הקדום בשם avis pia, השוה ירמיהו ח ז ותהלים קד יז. השבעים והוולגטה: ἐρωδιός, בגרמנית: Reiher.

האנפה, השבעים והוולגטה: χαραδριός - Regenpfeifer. אך מסתבר יותר ביאורו של רש"י: Reiher - hēron, מלשון "ענף", עפאים, בעלת סבך נוצות, רעמה, שכן עוף זה תלויה לו בפדחתו פקעת של נוצות. אפשר גם שהשם נגזר מן אנף - כעוס (השוה חולין ס"ג. ולוויסון עמוד 169 ואילך).

למינה, לרבות כל משפחות העוף הנזכר. בלי שום יסוד אומר קנובל (בהסתמכו על העדר הוא"ו) לזהות את החסידה עם האנפה. אך זה לא ייתכן, משום שהשם חסידה בא תמיד לבדו.

הדוכיפת, לפי רש"י, השבעים והוולגטה: Wiedehopf בגרמנית, מורכב מן ד יֻּךְ - תרנגול ו"כיפא", סלע. אבל בתלמוד הובן בשם חיה זו (לפי לוויסון עמוד 216) Auerhahn (חולין סג.), והוא זהה עם 'נגר טורא' שבתרגומים ועם 'תרנגול ברא' שבפשיטתא (השוה גיטין סח:).

עטלף – (השוה ישעיהו ב כ), Fledermau בגרמנית, מלשון עטל - אפל.

לדעת התלמוד (חולין סא) יש לנשר כל ארבעת סימני הטומאה (ראה לעיל על פסוק יג), לעורב יש שנים, לפרס ועזניה אחד-אחד, ושאר העופות הנזכרים כאן, לכולם שלושה סימני טומאה. תורים ובני יונה טהורים הם לפי כל ארבעת הסימנים.

בנוגע לעופות הטמאים, מעיר הספרא לפסוק יג: 'תשקצו' - לאסור ציר ורוטב וקיפה, "מן" ו"הם" ממעטים חרטום וצפרנים וכו'. "לא יאכלו", בנפעל, אוסר גם להאכילו לאחרים (לדעת מלבי"ם רק לגדולים).

פסוק כ

כ-כג. "**שרץ**", מלשון שרץ-רומש, זוחל, שם שמציין את בעלי-החיים שנמצאים יחד בהמון ומתנועעים בזריזות הנה והנה (בראשית א כא).

"**ההולך על ארבע**". מכיון שלכל שרץ העוף יש לכל הפחות שש רגלים, אפשר להסכים להשערתו של הירש, שכוונת "ארבע רגלים" כאן היא רק להודיע שיש להם יותר משתי רגלים, ולזה עוד נוסף שם, לדעת שטראק, "ההולך על ארבע" כביטוי שמשתמשים בו אף שאינו מדויק, משום ששגור בפי הבריות, לציון התנועה המאוזנת (השוה הביטוי

הגרמני: auf allen Vieren – "זוחל על ארבע"). אך מכיון שיש גם מיני חגבים טמאים שאין להם אלא ארבע רגלים בלבד, כפי שנראה להלן, באשר הרגלים האחוריות נקראות "כרעים", לכן אפשר שהציון "ההולך על ארבע" שבכאן נבחר בהתחשב עם החגבים שנאסרו ומספר ארבע הוא המספר הקטן ביותר של הרגלים.

פסוק כא

פסוק כא קובע רק סימן אחד לשרצי העוף הטהורים, והוא: כרעים, פסוק כב מצמצם את ההיתר עד לארבעה סוגים של חגבים, ואילו ההוספות שלכל סוג וסוג, היינו "למינו", "למינהו", "למינהו" מרחיבות שוב את חוג הצמצום. לכן רואה התלמוד (חולין סה. ואילך) בחוק זה כלל ופרט וכלל, ויש לראות בארבעת הסוגים שנמנו בפסוק כב דוגמאות, ולהתיר את כל מיני הארבה שיש להם הסימנים המשותפים האלה. לפי זה סימני הטהרה של החגבים הם אלה (בהתאם לתורת כהנים ומשנה חולין נט.): א) ארבע רגלים, ב) שתי כרעים, ושני קרסולים, ג) ארבע כנפים, ד) "כנפיו חופין את רובו", כלומר הכנפים יש בהן כדי לכסות את רוב גופם של החגבים. חגב שיש לו ארבעה סימני טהרה אלה, הוא טהור, אם הוא נקרא בשם "חגב".

הכתיב: "לא" והקרי "לו", כמו בשמות כא ח, בא ללמד לפי תו"כ וחולין סה. שאע"פ שאין לו בשעה זו כרעים, משום שעוד לא התפתחו, הוא טהור, אם אך יודעים שתצמחנה לו במרוצת הזמן.

"**ממעל לרגליו**", משמעו: גבוהות משאר ארבע הרגלים, כי הכרעים בולטות מעל רגלי ההליכה הקטנות. אך אין לפרש כמו שהציעו דילמאן ושטראק, "ממעל לרגלים האחוריות" ('רגלים' כאן, מובנן: כף הרגל, ταρσός), שלפי זה היה משמען של 'כרעים' עצם הכרע והשוקים של הרגלים האחוריות, וברור שאין משמעות "רגליו" כאן אלא ארבע הרגלים הנזכרות קודם לכן בלבד. ואילו בלשון המשנה, 'כרעים' וגם 'קרסולים', מציינים את הרגלים האחוריות שמנתרות לכל ארכן. גם הערבים שינו את שם הרגלים הארוכות מזה של הקצרות, בקראם את הראשונות "ידים" ואת האחרונות "רגלים". השוה זומר עמוד 259.

פסוק כב

"**הארבה**", לפי שמות י יג ונחום ג יז: החגב המעופף הנודד. לארבה אין גבחת (ראה חולין סה: לוויסון עמוד 287).

"**סלעם**", את השורש העברי בלע (ישעיה יט ג ועוד) מתרגמים התרגומים "סלעם". לפי זה הוראת המלה זולל ומציינת מין חגב רעבתן. ל"סלעם", שהתרגומים והספרא מבארים

במלה "רשון" (התרגום לתהלים קה, לד מתרגם כך את השם "ילק"), יש גבחת בחלק הקדמי של הראש ואין לו זנב.

חרגול, בערבית: מדדה, דוהר, מזה בגרמנית השם Heupferd לחרגול (גזניוס). לחרגול, שנקרא גם "ניפול" (תרגום יונתן, ספרא), יש זנב וגבחת בחלק הקדמי של הראש (השוה חולין סה: ותוס' שם ד"ה לא). אי אפשר להכריע לאיזה מין מיוחד התכוון הכתוב, וגם גזרון המלה מוטל בספק. ספרא ויונתן מתרגמים: "נדין" (קופץ?) סברת קנובל, שמשנה תורה אוסר את החגבים בכלל, טעות היא, שהרי הפסוק "כל עוף טהור תאכלו" (דברים יד, כ) אינו מתכוון אלא לחגבים, כפי שנתבאר כבר בספרי (עיין שם).

פסוק כג

"**אשר לו ארבע**". אם יש לו חמש הוא טהור. תורת כהנים. האם נמצאים כאלה? השוה ויזל.

"**הם**" בא ללמד ש"ערוב" של חגבים טמאים עם הטהורים, שהוא לדעת ר' צדוק "ציר", של חגבים טמאים מותר (תורת כהנים, השוה משנת תרומות ט י ותוי"ט, שם, עדיות ז ב והפירוש שלי, שם). בדבר החגבים הטהורים והטמאים שנזכרים בתלמוד עיין לוויסון, עמוד 286 ואילך.

פסוק כד

כד-כח. בטעות סבורים אחדים מבין הפרשנים האחרונים (בהגרם אחרי הראב"ע), כי המלה "ולאלה" מכוונת אל השרצים שנזכרו קודם לכן, נראה שיש לקשור אותה אל החיות המובאות בפסוקים הבאים, כפי שמבארים רש"י, רשב"ם ואחרים.

"**כל הבהמה**" שבפסוק כו בא להגביל את "ולאלה" שבפסוק כד (השוה תו"כ). כאן מדובר על טומאת הגוף. לפי הכלל שקובע ר' לייב שפירא בספרו "הרכסים לבקעה" יש הבדל בין טמא ל' לבין טמא ב', בביטוי האחרון מציין החוק את טומאת הקדושות, ואילו בביטוי הראשון את טומאת הגויות (ראה מבוא לדיני הטומאה), ולכן כתוב כאן: "ולאלה תטמאו". טמא ב' משמעותו ליטמא ממש על ידי משהו טמא, שאכלו אותו ושחלקיו התחברו באופן אורגני עם גופו של בן אדם. ואילו טמא ל' מציינת טומאה סמלית, אם באים בקרבת איזה דבר טמא ונראים כאילו יש אליו יחס מה. את הטומאה הזאת מסירים (היינו: מטהרים) על ידי פעולה, שבה באים ביחס של קירבה אל דבר שונה, שיש לו תכונה הפוכה מזו של הדבר המטמא.

"**כל הנוגע**". הנגיעה מטמאה רק במגע השטח החיצוני של הגוף. ואילו מגע בית הסתרים, כלומר מגע באברים הפנימיים של הגוף, אין שמו נגיעה בענין זה (נדה מב: – מג.).

פסוק כה

"**וכל הנושא**". משא זה פירושו טלטול ממקום למקום, אבל משא פאסיבי, כלומר כשהדבר שמעבירים אותו מונח על גבי הנושא שאינו מזיז אותו, אינו נקרא ביחס לטומאה נושא, אלא שייך לסוג של "אבן מסמא" (עיין להלן ביאור לטו ד), ואילו "היסט", היינו הזזה ממקום למקום בלי לשאת את הדבר הטמא, שווה בדין למשא (עיין רש"י חולין כ: ד"ה מלק ור"ש למשנת זבים ה ג וכלים א ב, נגד דעת הרמב"ם בכלים שם). משא והיסט מטמאים גם בלי נגיעה ישירה ואף אם נעשו באמצעות דבר אחר. הטומאה על ידי משא והיסט חלה רק בבני אדם, ואילו במגע נטמאים גם כלים ואוכלים. עם זה אנחנו למדים מתוך הפסקא הזאת, שטומאת משא חמורה מטומאת מגע, מכיון שבטומאת משא נטמאים גם בגדיו של הנושא ("יכבס בגדיו").

"**יכבס בגדיו**", בא ללמד גם את דין "טומאה בחיבורין" (כלומר טומאה שבאה על ידי התחברות), כי לאו דווקא בגד, אלא גם כלים ואוכלין שבן אדם היה במגע אתם בשעה שנשא את הטומאה, נטמאים כאילו הם היו נוגעים ממש בטומאה ("ראשון לטומאה"). (ומה שמסופק הרב מהרש"ר הירש זצ"ל, אי טומאת אוכלין בחיבורין להיות תחלה הוא דאורייתא, לענ"ד שהוא כן, כמו שכ' המפרשים וכמשמעות לשון המשנה פ"ה דזבים מ"א. והא דממעט בת"כ כלי חרס היינו משום דבכלים בעינן דומיא דבגד כי היכא דמצינו דפריך הגמרא ריש פ' מרובה אימא בבעלי חיים בעינן נבלתו מטמא במגע ובמשא דומיא דשור וחמור ושה, אבל באינו בעלי חיים לא ס"ד דבעינן דומיא דשור וחמור ושה הכא נמי נוכל לומר דאוכלין ודאי מטמאי אפילו לא הוו דומיא דבגד מק"ו, דמה בגד שאינו מקבל טומאה אלא מאב הטומאה מטמא בחיבורין, אוכלין דמקבלין טומאה מראשון לא כל שכן, ודיו לא אמרינן, עי' מדות אהרן, ק"ו, ח"ז).

"**יכבס**", משמעו כאן טבילה, ולכן אונקלוס: "יצבע", ואילו כבס, שכוונתו כביסה לשם נקיון, מתורגם באונקלוס: "חוור" (רש"י יג יח.

"**וטמא עד הערב**". כל הטמאים חוץ מנידה ויולדת טובלים ביום ומותרים במעשר שני, רק ביחס לאכילת תרומה וקדשים הם מחכים עד הערב, ונחשבים "טבולי יום", ואלה שעליהם עוד להביא קרבן (זב, זבה, יולדת ומצורע) נקראים קודם שהביאו את קרבנם בשם "מחוסרי כפרה" ועליהם להתרחק בינתים מכל קודש. לדעת תורת כהנים וחולין

קכח: מטמא אבר מן החי כמו נבלה, אלא שבשר הפורש מאבר מן החי אינו מטמא, ואילו בשר הפורש מן הנבלה מטמא כנבלה עצמה.

פסוק כו

"**לכל בהמה**". הלמ"ד מותנה בפועל "תטמאו" שבפסוק כד, כלומר: תטמאו על ידי כל הבהמה וכו'. הסוג הראשון של הטומאה נזכר כבר לעיל בפסוק ח. שם נאסרה נבלת כל הבהמות שאין להן אלא רק סימן טהרה אחד, כלומר או פרסות שסועות או העלאת גרה, וכאן נשנו הטומאות של: ב) נבלת חיות שפרסותיהן אינן שסועות ושאינן מעלות גרה, ג) נבלת החיות שאף פרסה אין להן אלא כפות, ד) נבלת שמונת השרצים, ה) נבלת בעלי החיים הטהורים. דין נבלת עוף טהור שמטמאת רק 'בבית הבליעה' (מטמאת רק את האוכל אותה), נזכר רק בפרק יז פסוק טו, השוה שם.
"**מפרסת פרסה**". בעלת פרסה אחת, כגון סוסים וחמורים.

פסוק כז

"**כל הנוגע בהם**". כת אחת מן הקראים (נזכרת ע"י הראב"ע) חושבת, כי "בהם" פירושו בהמות חיות, אך הראב"ע קורא לדעה זו "דברי שגעון".
"**הולך על כפיו**". הבהמות בעלות הכפות, כגון דובים וכלבים. בתו"כ סוברים לפרש את המלה "כפיו" כאן לפי מובנה הרגיל היינו ידים, ולפי זה היתה הכוונה לקופים או לחיות דומות לקופים: אולם הראב"ד מבאר, כי קוף נזכר כאן לרבותא, בעוד שחיות אחרות שהולכות על כפיהן בוודאי גם הן נכללו כאן.

פסוק כט

כט-לא. "**וזה לכם הטמא**". בעל תו"כ מעיר: "לפי שנאמר (פסוק מג) ונטמתם בם, שומע אני טומאת הגויות וטומאת הקדושות ת"ל החולד וגו' טמאים". כוונת פסקא זו ברורה אחרי מה שכתבנו לעיל במבוא לדיני טומאה וטהרה, בענין טומאת הגויות וטומאת הקדושות. אפשר היה להניח, שגם השרצים האחרים מטמאים טומאת הגויות, לכך כתוב: "וזה לכם הטמא". אך בתוספתא שבועות א ד שנו: "בכל דבר טמא וגו' ר' נתן אומר טומאת גויות ולא טומאת קדושה, יצא השורף את הפרה ופרים והמשלח את השעיר, שהן טומאות קדושות". לפי זה משתמש ר' נתן בביטויים "טומאת גויות" ו"טומאת קדושות" במובן שונה מזה שמשתמשים בהם במדרש (שנשנה בלי ספק בזמן יותר קדום, השוה הערוך, ערך טמא, וקרבן אהרן בפסוק שלפנינו). לדעת הירש, להפך: הטומאה על ידי אכילה היא היא טומאת הגויות. הביאור שלי מסכים עם זה של המלבי"ם.

"**החולד**". רס"ג: בערבית خلد בגרמנית: Maulwurf אך יותר נכון כתרגום השבעים, אונקלוס, יונתן, הסורי, הוולגטה, רש"י ואחרים: החיה שנקראת בתלמוד חולדה, בגרמנית: Wiesel.

"**העכבר**", לפי כל התרגומים והתלמוד: Maus בגרמנית.

"**הצב**", השבעים, κροκόδειλος, χερσαῖος, Lanckrorodil, מין של לטאה, וכנראה, שלזה מתכוון גם הסורי בתרגומו חרדנא (יונתן: חרדונא, השומרוני: ערדונא). עיין להלן ביאור ל"הכח". אולם מתוך המשנה טהרות ה ו יוצא, כי הצב דומה מאד לצפרדע (שאיננה מטמאה), ולפי זה יש לתרגמו בגרמנית Kröte (השוה לוויסון עמוד 230). השורש צב הוראתו: מתנפח: בעל חיים זה תופח ובטנו צבה.

"**למינהו**". לסוגי הצב שייכים לדעת תו"כ: "חברבר" - נחש המים (לוויסון עמ' 241), בן הנפילים - Skink (קרוקודיל היבשה, לוויסון עמ' 225) והסלמנדרא.

פסוק ל

"**והאנקה**". השבעים: μυγάλη, בגרמנית: Spitzmaus, לפי רש"י Hērisson קיפוד (חולין קכב.), יונתן: מינקת חויא, מיניקה את הנחש, תרגום ירושלמי: פליית חוייא - מחפשת נחשים (עיין לוי, מילון לעברית חדשה, ערך פליא), אונקלוס: יְלָא, השוה רמב"ם למס' שבת פרק ה משנה ד.

"**הכח**", השבעים: כמיליאון, הערבים: חרדון, מין לטאה שחי בעיי חרבות עתיקות בארץ ישראל וסוריה, ויש לו גם קשקשים בדומה לכמיליאון.

"**הלטאה**" משמשת, כנראה, בתלמוד, שם, לכל סוגי הלטאות (ראה לוויסון עמד 221).

"**חמט**", מסורית חמט - מתכווץ, הוא השבלול. כך גם לפי רש"י בחגיגה יא. אולם לפי חולין קכח: יוצא ששמונת השרצים יש להם בשר, גידין ועצמות, ואילו השבלול משתייך לסוג של חיות מחוסרות חוליות (הירש). השבעים: σαῦρα, הוולגטה: Lacerta אולי הוא המכונה בגרמנית: Blindschleiche (ממלת חומטא: אפלה) או לטאת חול, Skink (מן חומטון - חול).

"**התנשמת**", השבעים, הוולגטה ואונקלוס: החולד (Maulwurf), יונתן: סלמנדרא, ורבים מן האחרונים: כמיליאון (השוה לוויסון עמ' 101 ואילך ושווארץ, "תוצאות הארץ", עמוד ד). אגב: רובם של שמונת השרצים אי אפשר לקבוע אותם בוודאות.

השרצים שנזכרו כאן הם שרצי יבשת, לכן: "שרץ השורץ על הארץ", ולדעת התלמוד בחולין קכו: עכבר הים אינו מטמא. שמונת השרצים מטמאים רק במגע, אך לא במשא. שיעור הטומאה הוא כעדשה, משום שהשרץ הקטן ביותר, היינו החומט, יש לו גודל זה

בשעת לידתו (חגיגה יא.). הטומאה שנמצאת על היבשה מטמאה לפעמים גם במקרה של ספק, ואילו ספק טומאה ששט על פני המים, טהור (נזיר סד.). אף על פי ששרץ מת נקרא גם הוא נבלה (השוה לעיל ה ב), כתוב כאן לשם דיוק "בהם במותם" במקום "בנבלתם", משום שקל היה לטעות – כפי שמעיר ויזל – ולחשוב את השרצים האלה, שנקראו "שקץ", גם בחייהם לנבלה. לפי נדה נו. בא "במותם" ללמד, שמטמאים רק כשהם לחין (במצב שעת מיתתם, "כעין מותם"), אבל לא כשהם כבר התייבשו. ההלכה שבתלמוד (שם), ששרץ שלם מטמא גם אם נתיבש, היא כנראה רק מדרבנן (רמב"ם, אבות הטומאות ד יב).

פסוק לב

לב-לד. "**וכל וגו'**". לפי המובן הפשוט מוסבה המלה "מהם" על השרצים שנזכרים בפסוקים כט-ל, שלפי שנזכרים באחרונה נסמכים אליהם דיני הטומאה של כלים ואוכלין, שחלים גם על כל טומאות אחרות. אך מכיון שלהלן בפסוקים לה- לח מכונים השרצים המתים בשם נבלה, מוצאים כאן הספרא והתלמוד (חולין עד.) את ההלכה על טומאת אבר מן החי של שרץ. ומשמעות "יפול מהם" היא לפי זה: אם יפול אבר מן השרץ. "במותם" מכוון, איפוא, לאבר שאבדה חיותו ושאינו מתחדש כמו בשר הפורש מן החי, שהוא "עושה חליפין". נסמך על זה הדין: מיתה עושה ניפול" (חולין עג:), היינו: מיתת החיה משפיעה קודם כל על האברים המדולדלים, שנחשבים מתים עוד לפני מות החיה עצמה. אולם "אין שחיטה עושה ניפול", לשחיטת חיה טהורה אין אותה ההשפעה. אבר המדולדל אסור לאחר השחיטה רק מדרבנן והוא אינו מטמא. אך יש דעה שגם שחיטה עושה ניפול.

"**מכל כלי עץ**", המ"ם ממעטת סוגי כלי עץ אחדים כאשר יפורש להלן.

"**בגד**", משמעותו "כל שהוא טווי ואריג". במה שנוגע לשיעור, יש להבדיל בין חמרי צמר ופשתים לבין חמרים אחרים. בסוג הראשון שיעור "בגד" הוא שלוש על שלוש אצבעות, מן הסוגים האחרונים "שלושה על שלושה" טפחים (השוה שבת כו: ואילך).

"**עור**", כלים שנעשו מעור. יוצאים כלים שעשויים מ"עורות שבים" (תו"כ, משנת כלים יז יג), כמו שבכלל חיות שבים אינן מטמאות במיתתן, ואינן מקבלות טומאה.

"**שק**". זה אריג מצמר עזים, הנקרא בס' במדבר לא כ: "וכל מעשה עזים". זה כולל כל הכלים שעשויים מחמרי חיות יבשתיות. חוץ מחמרי עופות (השוה משנה כלים יז כד, חולין כה:). המלה "שק" באה ללמד שכלי צריך שיהיה לו "בית קיבול". פשוטי כלים (כלים שטוחים), מן החמרים הכתובים כאן אינם מקבלים טומאה (לאלה אין משתייכים

כלים פשוטים אשר אפשר לארוז בהם חפצים, כמו בגד ועור רך, ראה תוס' שבת סג: ד"ה מנין). אולם יש להבדיל באלה בין כלים "משמשי אדם", כגון סולם, לבין כלים שהם "משמשים את האדם ואת משמשי האדם", כגון שולחן. אלה האחרונים אפילו אם הם פשוטים מקבלים טומאה (אולם עיין תוס' סוכה ה. עירובין לא. ורמב"ם הל' כלים ד א). לדעת ר' יוסי (כלים טז ז) הכלים שהם משמשי משמשיו של אדם", כשהם תמיד (גם בשעה שאין משתמשים בהם) נמצאים ליד הכלים, כגון מכסה על הכלים, מטמאים אף אם הם פשוטים. ועוד לומדים מכאן, שהכלים צריכים להיות דומים לשק, שיהיו "מיטלטלין מלא וריקן". לכן יוצאים מכלל זה כלי עץ העשויים לנחת (כלומר עשויים לנוח במקומם), כגון אלה המחזיקים מ' סאה נוזלים (כלים טו א, חגיגה כה:). אולם כלים העשויים לשבת או לשכב עליהם וכיוצא בהם ("ראוי למדרס", השוה ביאור לפרק טו פסוק ד), מקבלים טומאה גם אם הם פשוטים, ולדעת אחדים אפילו אם עושים לנחת (השוה תוס' מנחות ל.).

"**אשר יעשה מלאכה בהם**". כוונתו למעט אותם הכלים, שאינם עשויים בעצמם למלאכה וגם חיפויי כלים (תו"כ). על דבר כלי מתכת ראה ביאור לפסוק לה.

"**במים יובא**". בתו"כ נאמר כאן: "כולו כאחת. יכול מקצת, ת"ל ובא השמש וטהר, מה טהרה האמורה למטן ביאת שמש כולו כאחת אף כאן וכו'". זאת אומרת אנו מדמים "יובא" כאן ל"ובא" השמש: מה שם כולו כאחת, אף כאן.

פסוק לג

"**וכל כלי חרש**". העשויים מחומר שרוף, ואילו "כלי אדמה" (כלים מחומר שאינו שרוף) וכמו כן כלי אבנים אינם מקבלים טומאה. "אל תוכו". כלי חרס מקבלים טומאה רק מתוכם או מאוירם ולא מגבם.

"**כל אשר בתוכו וגו**'". כל מה שבתוך הכלי באויר, אף אם אינו נוגע בכלי עצמו, נטמא בנפילת שרץ לתוכו, אף אם השרץ נמצא רק באויר הכלי. לכן אין כלי חרס מוקף צמיד פתיל ותוכנו יכולים ליטמא (השוה במדבר יט, טו). ברם, אם הכלי נטמא פעם על ידי טומאה שנפלה לתוכו, ייטמא גם גבו. אבל "פשוטי כלי חרס" (כלומר: כלי חרס שטוחים) אינם נטמאים בשום תנאים, אף לא במדרס (בכורות לח.). כלי חרס שניטמא אין לו טהרה לעולם, לכן "ואותו תשברו", רק על ידי שבירה יטהר (השוה עירובין קד:).

"**כל אשר בתוכו**". אף אם מה שבתוכו לא נגע בשרץ, יטמא על ידי הכלי שקיבל טומאה משרץ. הכלי נעשה ראשון לטומאה והאוכלין והמשקין שבתוכו הם שני לטומאה. כלי

חרס אינו עשוי להיות אב הטומאה (ראה מבוא לטומאה וטהרה) לא על ידי מדרס ולא בנגיעה במת, אולם לא כן כלים אחרים.

פסוק לד

"**מכל האוכל**", אחד מכל האוכלין, משהו אוכל, מוסב על "כל אשר בתוכו" בפסוק הקודם ובא ללמד שרק אוכלין ומשקין מקבלין טומאה מראשון לטומאה, ולא בני אדם וכלים.

"**אשר יאכל**" קובע לפי התלמוד (יומא פ.) את השיעור, היינו: הכמות שאפשר לבלעה בבת אחת, והוא כביצת תרנגולת. שיעור אכילה בעלמא הוא כזית, אך כאן צריך לפרש "אשר יאכל" כביצה. לדעת רבנו תם, שם, ומס' פסחים לג: זהו השיעור גם לקבלת טומאה וגם לטמא אחרים. אולם רש"י הולך בכמה מקומות אחרי דעת הסוברים, שאוכלין מקבלים טומאה בכל שהוא, והשיעור כביצה נוהג רק לענין העברת הטומאה על אחרים. זוהי גם דעתו של הרמב"ם, הל' טומאת אוכלין ד א. אבל רש"י חזר בו מדעתו זו במקומות אחרים (השוה תוספות שבת צא. ד"ה אי). אמנם, בתו"כ מסיקים בהדגשה יתרה מהפסוק "כל האוכל", שאוכלין מקבלין טומאה בכל שהוא, ואילו רבנו תם מפרש, שזה הוא רק מדרבנן וקרא אסמכתא בעלמא הוא.

הה"א במלה "האוכל" רומזת לפי תו"כ, שהמדובר הוא במאכלים המיועדים לבני אדם, ואילו מספוא אינו מקבל טומאה. "אשר יאכל" ו"אשר ישתה" ממעטים אוכל ומשקה סרוח. ואפילו מה שנטמא פוקעת ממנו הטומאה בהירקבו, ואפילו נבלה משהיא מוסרחת אינה מטמאה (השוה בכורות כג. ואילך).

"**אשר יבא עליו מים**", ראה ביאור לפסוק לח.

"**וכל משקה**". בענין המשקין נמצאות בתו"כ ובפסחים טז. ואילך ארבע דעות. לפי הדעה האחת יכולים הם לטמא מדאורייתא גם אוכלים וגם כלים, לפי הדעה השניה הם מטמאים רק אוכלים, אבל לא כלים, הדעה השלישית היא, שמדאורייתא הם מקבלים טומאה, אבל אינם מטמאים אלא מדרבנן, והרביעית היא, שאין למשקין טומאה מדאורייתא כלל. לפי הדעה האחרונה מדבר כאן הכתוב רק על ההכשר. את המלים "וכל משקה וגו'" יש לפי זה לקשור אל "מים", ופשט הפסוק הוא: אם יבואו מים על האוכל הוא מוכשר לקבל טומאה, וגם אם כל משקה אשר יישתה מתוך כלי (יבוא על האוכל), הוא מוכשר לקבל טומאה. "בכל כלי" בא ללמד, כי המשקין מכשירים לקבל טומאה רק אם הם תלושים (היינו: מן הקרקע, אם נמצאים בכלים) אבל לא כל זמן שהם מחוברים (היינו: אינם תלושים עדין מן הקרקע), או לפי הדעות הראשונות: לקבל

טומאה. אבל לפי משנת מכשירין ו ד נכללים ב"כל משקה" רק שבעה משקין: יין, דם, שמן, חלב, טל, דבש דבורים, ומים. אולם לפי הדעה השלישית שנקבעה להלכה, מדבר הפסוק על טומאת משקין, ולפי זה דין אחד לו ול"מכל האוכל". ואף על פי שאוכלין מטמאים אחרים, בכל זאת מדאורייתא אין אוכל מטמא אוכל, רק משקין בלבד (השוה פסחים יד. יח. ואילך).

פסוק לה

לה. לכאורה חוזר פסוק זה לפי משמעות הפשט (כשנתעלם מן הדרש) על מה שנאמר כבר בפסוקים לב ואילך. שכן קשה להסכים, כי הפסוק הזה מכוון (כדעת ויזל) אל הכלים שאינם נזכרים לעיל (כגון כלי מתכת). אבל קרוב לוודאי, שהפסוק שלפנינו הוא המשך של פסוק כח ומדבר על נבלת בהמה וחיה טמאה, ולכן נאמר כאן, כמו בפסוקים לו – לח, "נבלתם", ואילו לעיל אצל שרצים (לא-לב) כתוב "במותם" (השוה לעיל פסוק לא). לפי זה הוכנסו הדינים על השרצים (פסוקים כט- לד) בין החוקים על נבלת בהמה וחיה טמאה, ללמד, כי השרצים מטמאים רק במגע, בעוד שהללו מטמאים במגע ובמשא.

"**תנור וכירים**", הם כלי חרס. תנור הוא כלי חרס לאפיה, וכירים משמשים לבישול. היה זה כלי חרס שבו הבעירו אש, למעלה היו לו שני פיות, שעל כל אחד היו יכולים לשפות קדירה אחת, מכאן הצורה הזוגית: כירים. במשנה על פי רוב: "כירה" ורק אם הוא בא בניגוד לכופח (היינו לתנור בעל פה אחד) משמשת המלה כיריים (השוה משנת שבת ג א). כלי חרס אלה היו רגילים לחבר לעתים בטיט אל הקרקע חיבור חזק ואת כתליהם חיפו בשכבת טיט (שנקראה "טפלה", עיין משנת כלים ה ז), אף על פי כן דנו עליהם כעל כלים שמקבלים טומאה ולא כקרקע (שבת קכה.).

"**יתץ**". בכלים שאינם מחוברים לקרקע משתמשים במלה "שבר" (פסוק לג), ואילו בתנור וכיריים שמחוברים לקרקע, משתמשים ב"יתץ", כמו לגבי בית (יד מה). הצורה יֶתץ היא, כנראה, עתיד בבנין קל סביל. (ר' משה הכהן קבע כי הצורות כגון לֶקח, אֶכל, הן מבנין קל סביל, דבריו מובאים על ידי אבן עזרא בספרו "מאזנים" (מהד' היינדנהיים נא:) והוא דוחה אותו, אבל בארט (בראשונה בספר היובל להילדסהימר 1890, עמוד 147 ואילך) מבסס את הדעה הזו באריכות).

האמור: "יתץ", וכן "ואתו תשברו", (בפסוק לג), אינן מצוות שיש למלאותן, אלא הכוונה ללמד שאין הטבילה מטהרת את הכלים, ואם מישהו רוצה להשאירם בטומאתם ולהשתמש בהם לצורך חולין, הרשות בידו. זה אנו למדין מתוך הפסקא: "וטמאים יהיו

לכם". כלי חרס (וכן כלים אחרים) מיטהרים על ידי שבירה ושברי כלים אינם מקבלים טומאה. ושבירה אין פירושה שבירה לרסיסים (שזו נקראת ניפוץ), אלא לפי תפקיד השימוש שהיה לכלי, מספיק נקב כמוציא זית או כמוציא רימון או ככונס משקה או אפילו כמוציא משקה (השוה מס' שבת צה: וכלים ג). הכתוב המיותר "וטמאים יהיו לכם" ו"לכם" שלהלן בפסוק לח משמשים, לפי תו"כ וחולין קיח. מקור להלכה, שהידות (אוגנים או קתות) מביאות את הטומאה לכל הכלי והאוכל (השוה משנה למלך הל' כלים יז א).

על כלי מתכת אין מדובר בחוק שלפנינו, עליהם מדבר הכתוב בספר במדבר לא, כב ואילך. אין כלי מתכת צריכים להיות דומים לשק. גם הפשוטים שבהם ושעשויים לנחת מקבלים טומאה. כל הכלים מקבלים טומאה רק אם הם גמורים, אך בכלי מתכת, אפילו גולמיהם, כלומר אותם שנגמרה מלאכתם אבל טעונים עוד שיכלולים על ידי צחצוח וכיוצא בזה, אינם מקבלים טומאה, וכנגד זה גולמי כלי עץ מקבלים טומאה (השוה חולין כה.). הגדרת הגמר, תלויה ביעוד השימוש של הכלי. כך, למשל, יכולה חתיכת עור שנועדה לשמש כשטיח, להיחשב כגמורה, אף אם לא היתה מקבלת טומאה, אילו היתה נועדה לרצועות וסנדלים. אך אם נועד הכלי ע"י מחשבת בעליו לאיזו מטרה, אין מתבטלת המחשבה הזו על ידי מחשבה אחרת, ואין הוא מפסיק לקבל טומאה, אלא לזה דרוש מעשה ממש (השוה כלים כה ט ושבת נב:).

פסוק לו

לו-לח. "**אך**", המלה "אך" מביעה כאן את הניגוד לדברים שנזכרו קודם. כל שיבוא במגע עם הנבלה, יטמא, גם "משקה אשר ישתה בכל כלי" (לפי פירוש הדעות הראשונות, שהובאו לעיל על פסוק לד). רק מים שאינם מכונסים בכלי, אלא נקווים על הקרקע, עומדים בטהרתם ואינם מקבלים טומאה.

"**מקוה מים**". או שהוא לוואי ל"בור" או שהוא מלה בפני עצמה וקשור ל"בור" בלי וא"ו החיבור ומציין כל מיני מים מכונסים (בתו"כ – עיין מלבי"ם קלו – נאמר, שמי בורות, שיחין ומערות גם הם אינם מכשירים), אבל "ונוגע בנבלתם יטמא", מי שנוגע בנבלה שנפלה לתוך המעין (כגון מי שדורס על נבלה שנפלה לתוך מעין), יטמא. משום שרק המים שבמעין ושבבור וגו' מוגנים בפני הטומאה, הרי רק מים כאלה יכולים לשמש אמצעי טהרה. ולכן: בכל מקום שהתורה מצווה "ורחץ במים וטהר" או כעין זה, אין כוונתה יכולה להיות אחרת אלא מעין וגו'. בהתאם לכך מפרשת המסורת את הלשון "יהיה טהור": יהיו מוכשרים לטהרו.

אשר לטהרת המקוה, קימים הכללים דלהלן: א) שיהיה מלא רק מים, ולא משקים אחרים. ב) מעין מטהר גם בזוחלין (כלומר: אם הם זורמים), ואילו מים שאינם נובעים מטהרים רק באשבורן (כלומר: בחלל סגור), דומיא דבור ומקוה. אלה האחרונים אם הם נמצאים במצב של זרימה, פסולים לדעת רוב הפוסקים מדאורייתא (ולכן נהרות לפעמים פסולים, היינו אם ע"י הגאות שלהם יש חשש שמי הגשמים רבים ממי המעין, השוה שבת סה: ומקומות מקבילים). ג) מים המכונסים בכלים אינם כשרים לטבילה. ד) מי מעין כשרים (לכל הפחות לטבילת כלים) בשיעור כל שהוא מדאורייתא, אבל שיעור מקוה לפחות ארבעים סאה או שלוש אמות מעוקבות. ה) "מים שאובין", כלומר שאובים בכלי (אף אם אותו כלי אינו מקבל טומאה, כגון כלי אבנים) פסולים. ו) "הוייתו על ידי טומאה" פוסלת, כלומר שהמים הוספקו על ידי דבר שמקבל טומאה, אפילו אם אין זה כלי שימוש, כגון שפופרת של מתכת (שמקבלת טומאה כפשוטי כלי מתכות). ז) מים שהוכנסו על ידי תפיסת ידי אדם (כלומר שידי בנ"א אחזו בהם), פסולים. ח) אין טבילה באויר, כלומר, גל מים שנופל דרך האויר (השוה יורה דעה סימן רא, סעיף ה). – ארבעת התנאים האחרונים הם לדעת פוסקים אחדים רק מדרבנן. ט) אם נופלים למקוה שלושה לוגים מים שאובים, קודם ששיעורם נתמלא, פסולים מדרבנן, אף אם הוסיפו אחר זה ומילאו את השיעור הדרוש. י) שינוי מראה המים ע"י נוזלים שנפלו למקוה, גם כן פוסל את המקוה מדרבנן (השוה ת"כ לפסוקים שלפנינו ויורה דעה סימן רא).

פסוק לז

"**זרע זרוע**", פירושו: זרע מזרעים, השוה דניאל א יב טז (רש"י), או זרע מזרעים שנזרעו, זרעי-זריעה (על "זרוע" השוה: בארט בספר היובל לכבוד הילדסהיימר, עמוד 146). במס' שבת צה: מבאר ר' שמעון את הפסוק, שהוא מדבר על זרע שמחובר לקרקע. הישנות "אשר יזרע" באה ללמד, שזריעה כל שהיא אפילו בעציץ נקוב, אינה מקבלת טומאה. גם בתו"כ הובן הפסוק כך, שכוונתו ל"מחובר", שהרי ממנו הוסקה המסקנה: "זרעים טמאים שזרען טהרו". כשם שמי מקוה מטהרים את הטמאים, כך גם זריעת הפירות מטהרתם משהשרישו בארץ.

ולכן גם כלים המיועדים מלכתחילה להיקבע בקרקע ומשתמשים בהם רק כשהם מחוברים בקרקע למשל צינור תעלה, אינם מקבלים טומאה (ריש משנת כלים יא, השוה גדולי טהרה, שאלה ג). בכלי שמחובר לקרקע, יש הבדל אם היה כלי לפני שחובר לקרקע או לא, כלומר אם "חקקו ולבסוף קבעו" או "קבעו ולבסוף חקקו" (השוה בבא בתרא סו.). כשם שפירות מיטהרים על ידי זריעה, כך גם מים יכולים ליטהר על ידי

"השקה", כלומר השקעה לתוך מקוה כשר. מקוה מים שאובים שמתחבר (ש"נושך") עם מקור כשר על ידי נקב כשפופרת הנוד (שיש מקום לשתי אצבעות מתהפכות הנה והנה), הוא כשר (יורה דעה רא נב, אולם השוה גדולי טהרה, שאלה י).
אולם, מכיון שבפסוק הבא נאמר, כי כל מין של זרעים מוכשר לקבל טומאה רק על ידי המים, הרי אפשר לבאר גם את הפסוק שלפנינו – בהתאם לדברי ר' ישמעאל (חולין קיז:) שגם תרגום יונתן הולך בעקבותיו, - שכאן מדובר על זרעים תלושים, שלא באו עליהם עדיין מים "אשר יזרע" בא ללמד לפי ר' ישמעאל, שכאן מדובר על פירות, שמיועדים לזריעה (עם הקליפות ושירי הפריחה). אולם גם לפי ביאור זה מוכח מן הכתוב שלפנינו, שאין המחובר מקבל טומאה: ראשית, מתוך המלים "אשר יזרע" שלפיהן סיבת הטהרה של "אינן מוכשרים" הוא בזה שהם מיועדים לזריעה (משום שרק ע"י מים הם מקבלים אופי של אוכל), מכל שכן שאלו שנזרעים ממש (מחוברים) טהורים. שנית, היה הכרח רק בתלוש לדון על הכשר לקבל טומאה, שהרי במחובר מקבלים כל הפירות מים (השוה רש"י).

פסוק לח

"**וכי יתן מים**". במס' קידושין נט: מסיק התלמוד מתוך העובדה, כי לפי הכתיב הבלתי מנוקד אפשר היה לקרוא "יִתֵּן" ולפי המסורה צריך לקרוא יותן", כי "יותן דומיא דכי יתן וכו'", שכאן מדובר על נתינת מים שלא בידי אדם אבל היא לרצונו של האדם ("ניחא ליה"). אגב, לא צריך שהרטבת הפירות תיעשה לרצונו של אדם, אלא אפילו אם רק כוונתו היתה שהגשם שיורד באותה שעה ישטוף את הכלי שלו, והמים האלה הרטיבו גם את פירותיו, דיו להכשיר לקבלת טומאה. אלא שהכלי שהורטב ברצונו יהיה תלוש (וכן גם "תלוש ולבסוף חברו" נחשב לתלוש, השוה חולין טז.). בענין הדרש "יותן דומיא דיתן" מעיר שד"ל (לפי המובא אצל מקלנבורג) לפסוק שלפנינו: "יש פעלים שלנפעל שלהם יש מובן של סביל, בלי להתחשב עם עושה המעשה, משום שאפשר שהמעשה נעשה מאליו בלי עזרת ידי אדם. כך, למשל, - "העץ נשרף" היה משמעו רק שהעץ הובער, ולאו דווקא שבן אדם שרף את העץ. בפעלים כאלה משמש בנין פּוּעַל, אם רוצים להגיד שהמעשה נעשה על ידי אדם. למשל, בפרק י פסוק טז נאמר: "דרש דרש משה והנה שורף", ודווקא העובדה הזאת, שהחטאת נשרפה בידי אדם, עוררה את כעסו של משה רבנו, אילו היתה נשרפת מאליה, לא היה כועס. בדומה לזה "נשפך הדשן", שאינו מתחשב בזה אם נשפך בידי אדם או מאליו. ואילו בספר במדבר לה לג נאמר: "לדם אשר שֻׁפך בה", להגיד כי הדם נשפך בידי אדם. "נזרק" משמעו: נזרק באיזה

אופן שהוא, ואילו "מי נדה לא זרק עליו" (במדבר יט יג) משמעו, שהמים לא נזרקו עליו בידי אדם. "ונכרתה הנפש" מובנו, שאותו אדם ימות מאליו, ואילו "והאשרה אשר עליו כורתה" (שופטים ו, כח) האשרה נכרתה בידי אדם. כך יש להבדיל בין נפקד לבין פָּקַד. ובזה יובן הדרש "יותן דומיא דיתן" וכן "עובד דומיא דעבד" בדברים כא ג, כי מכיון שיש להתחשב בעושה המעשה, היה צריך המעשה להיעשות לכל הפחות לרצונו של האדם". – האוכלין, שנרטבו פעם, יעמדו בהכשרתם גם אם הרטיבות תתייבש. שבעת מיני המשקים שיש בהם להכשיר, נזכרו כבר לעיל על פסוק לד. בנוגע ל"טמא הוא לכם" ראה לעיל על פסוק לה.

פסוק לט

לט-מ. בעוד שלעיל בפסוקים כז-כח, לה-לח, בא השם "נבלה" בלי שום הגדרה נוספת, כאן, כשמדובר על נבלה של בהמה טהורה, היה הכרח להגדיר ביתר דיוק "וכי ימות וגו'", שהרי "נבלה" מציינת כל חיה מתה, בין שמתה מאליה בין שמיתתה נגרמה בידי אדם. לכן אומר הכתוב בבהמה טמאה בקיצור, שנבלתה מטמאה. לגבי זו אין הבדל מה גרם למותה, המיתה עושה אותה תמיד טמאה, ואפילו שחיטה אינה מתרת אותה ואינה מוציאה אותה מכלל נבלה. לא כן בבהמה טהורה, שאין נבלתה מטמאה אלא אם כן מתה מאליה. "כי ימות מן הבהמה", הרי גופת המתה מטמא, אך אם המיתה נגרמה בידי אדם, גרמה השחיטה, ובזמן הנדידה במדבר אפילו נחירה (עיין ביאור ליז, טו), שנבלתה הוחזקה כטהורה (עיין "איזראעליטישע מונאטסשריפט" (מוסף לשבועון "יידישע פרסה") ש' 1895, עמוד 39), וזה הטעם, שהחוק על נבלת בהמה טהורה בא בסוף חוקי הטומאות, להורות שהיא שונה משאר נבלות. – לדעת התלמוד, חולין קכח: מדבר הכתוב כאן גם על טומאת אבר מן החי, מה שיוצא מתוך הלשון "מן הבהמה". ביטוי זה מלמד גם, שאפילו בהמה שאסורה באכילה מחמת טריפות, טהורה היא אם מתה על ידי שחיטה כראוי, ואילו בהמה שנשחטה שלא כהלכה, או שהסימנים נעקרו במידה כזו שאי אפשר להכשיר אותה על ידי שחיטה, היא נבלה. על חלב נבלה עיין לעיל על ז כב, ועל דם נבלה עיין משנה עדיות ח א ובביאורי, שם.

פסוק מ

"**והאוכל מנבלתה וגו'**". אפילו אחר פירסום האיסור בדברים יד כא, היה מקום לחוק העוסק באוכל נבלה, משום שהחוק חל גם על האוכלים בשוגג, וגם לגר שהיה מותר לו לאכול נבלה (אולם השוה יז טו). אגב: גם בפרק טו כד ניתן חוק לשוכב עם הנידה, אעפ"י שלפי כ יח הוא חייב כרת. וכיון שלפי הפסוק שלאחריו אפילו זה שרק נושא את

הנבלה נטמא ואף בגדיו נטמאו, היה למותר לאסור את האכילה, לולי היה הכרח בזה, כדי ללמד שני דברים. ראשית: שאפילו האוכל אינו טמא אלא עד הערב, ואפילו אכל סמוך לשקיעת החמה והנבלה עודנה במעיו, מה שמוכיח שטומאה בלועה שנמצאת בתוך גוף האוכל, אינה מטמאה (עיין חולין עא.); שנית: מקומו של חוק זה על האוכל, שניתן בין "נוגע" ו"נושא", בא לתת שיעור לטומאה: מה אוכל בכזית אף נוגע ונושא בכזית (נדה מב:).

פסוק מא

מא-מה. הפרשה מסיימת בחוק מאכלות אסורות, כך שדיני הטומאה והטהרה (פסוקים כד-מ) נראים כמאמר מוסגר בתוך חוקי המאכלות האסורות. זה מוכיח שעיקר כוונתה של פרשה זו (פרק יא) להזהיר בפני טומאה ממשית של הנפש, ולכן ניתן בסוף נימוק שמכוון רק לחוקי המאכלים. את האזהרה שבחתימה בפסוקים מג-מה אי אפשר היה לסמוך אלא אל חוק מאכלים, ולכן היה הכרח להביא בסוף הפרשה חוק כזה. הפרקים הבאים – יב-טו – עוסקים שוב בעיקר בעיניני טומאה וטהרה.

"**וכל השרץ**". פסוק זה הוא המשך לפסוק כג, שם מדובר על איסור אכילת שרץ העוף, וכאן ניתנת האזהרה בנוגע לשרץ הארץ. "שרצי העוף" הם שרצים בעלי כנף ו"שרצי הארץ" הם שרצים בלי כנף והרמשים שעל הארץ. גם השרצים שחיים במים נקראים "שרצי הארץ" כשנתלשו מן המים וראויים להיקרא "נבלה" (ראה לעיל על פסוק י). לפי חולין סז הרמשים שנולדו על הפירות שמחוברים אסורים מיד (מכיון שתנועותיהם בתוך הפרי שוות לשריצה על הארץ), ואילו הרמשים שנולדו בתלוש אסורים רק משעה שיצאו לאויר העולם.

פסוק מב

"**הולך על גחון**", כלומר נחשים ורמשים (השוה תו"כ).

"**לא תאכלום**". לדעת התלמוד ביבמות קיד. כולל הכתוב הזה גם האיסור להאכילם לקטנים.

פסוק מג

"**אל תשקצו וגו' בכל השרץ**". פסוק המקיף את כל השרצים באיסור כולל. וגם זאת מגיד לנו הפסוק, שהמאכלים האסורים גורמים לשיקוץ נפש (התגברות התאוה), כלומר, מעוררים את היצרים הבהמיים ומגבירים אותם במידה כזו, שהם שולטים באדם ומדכאים את הרוח האלוהית (השוה כ כה).

"**ולא תטמאו בהם**". בתו"כ מוסבר, כי כאן אין הכוונה לטומאה חמורה, היינו טומאת הגוף והבגדים, כי אם רק "פסול הגוף" (באכילת שמונת השרצים נטמא גופו של האדם בנוגע לאכילת תרומה וקדשים). ברם, לפי יומא פ: טומאה זו אינה מדאורייתא.
"**ונטמתם בם**". מאונקלוס אנו למדים, כי "נטמתם" נגזר משורש "טמא", האל"ף חסרה כמו במלה "מרשית" בדברים יא יב.
"**תטמאו בהם ונטמתם בם**", הוא הניגוד לכתוב "והתקדשתם והייתם קדושים", שכוונתו: חיו בקדושה והייתם קדושים, חיו לפי חוקי ה', היו תמיד נכונים למלא את רצונו, ותגיעו למדרגת "בצלמנו כדמותנו" ויהיה לכם חלק בקדושה האלוהית. וכן – "ולא תטמאו וגו'" משמעו: אל תטמאו עצמכם, כלומר אל תעברו על חוקי ה', "ונטמתם בם", שבכך אתם נעשים טמאים, מתרחקים מן ה', ובלתי מוכשרים לשאוף לקדושה. חכמינו ביארו פסוק זה במס' יומא לט. "תנו רבנן אדם מטמא עצמו מעט, מטמאין אותו הרבה, מלמטה מטמאין אותו מלמעלה, בעולם הזה מטמאין אותו לעולם הבא. תנו רבנן והתקדשתם והייתם קדושים, אדם מקדש עצמו מעט מקדשים אותו הרבה, מלמטה מקדשים אותו מלמעלה, בעולם הזה מקדשין אותו לעולם הבא".

פסוק מד

"**כי אני ה' אלהיכם**". אין הכוונה "אני, כלומר ה', אני אלוהיכם", אלא: ה' הוא נשוא, ובכן: "אני ה' אלוהיכם". ראיה לכך הוא הפסוק שבא אחריו שבו – וכן בהרבה פסוקים אחרים – כתוב "אני ה'" בלי התוספת "אלוהיכם". "והייתם קדושים כי קדוש אני". ראויה לתשומת לב העובדה, כי בכל ספר ויקרא המלה קדוש, כשהיא מוסבה אל ה', כתובה מלא, כלומר בוא"ו, ואילו כשם תואר לבן אדם כתובה תמיד חסר וא"ו. זה וודאי לא בדרך מקרה. תופעה זו דווקא בספר, שהוא מכיל גם "ספר קדושה", אין בה אלא כדי ללמדנו, שבעצם רק ה' הוא הקדוש המוחלט, ובו כל המידות המוסריות הנעלות, ואילו בן אדם יכול להשיג את הקדושה רק באופן יחסי, ולכן יעודו של האדם ללכת אחרי ה' הקדוש המוחלט, כדי לעלות למדרגת הקדושה בגובהה האפשרי. "כי אני וגו' והתקדשתם והייתם קדושים כי קדוש אני" – פירושו לפי זה: אני, שנותן לכם את החוקים האלה, כדי שתתרחקו מן הטומאה, אני הויה אלוהיכם, לכן היו קדושים, ושמרתם בדיוק את החוקים האלה, והחוקים שאני נותן לכם מוכרחים להביא אתכם לידי קדושה. במס' ברכות נג: דורשים חכמינו פסוק זה לנטילת ידים במים ראשונים ובמים אחרונים. את מצות נטילת ידים מחשיב התלמוד, בכורות ל: כהכנה לטהרות

וקורא אותה "כנפים" (כנראה, כנפים - כפים, השוה הערוך הוצ' קוהוט, ערך כנף. שונה מזה דעת הירש בסוף פרק יא).

"**ולא תטמאו את נפשותיכם**". רומז שאכילת הטמא גורמת מלבד "שקוץ נפש" גם "טומאת נפש", שהיא במהותה "החלשת המרץ המוסרי החפשי" ואי יכולת הנפש להשיג את הקדושה.

"**בכל השרץ הרומש**". אע"פ שאין פרה ורבה" (תו"כ) במקומות אחרים כתוב תמיד "שרץ השורץ". מובן הפועל שרץ הוא: פרה ורבה, לכן מתרגם אונקלוס "שרצו בארץ - אתילידו. ואם כאן בא בדרך יוצא מן הכלל התואר הרומש, הרי כולל איסור זה גם חרקים ותולעים שמתהווים על ידי הולדה מעצמה בלי שיתוף בע"ח בן מינם. (זוהי תפיסת הרמב"ם של "אין פרה ורבה").

פסוק מה

"**כי אני ה'**" נותן טעם, מפני מה חייב עם ישראל דווקא, ולא עמים אחרים, לקיים את החוקים על המאכלים.

"**המעלה**". המסע ממצרים לארץ ישראל נקרא תמיד "עלה", השוה, למשל, שמות ג: ח, יז. אמנם, על פי רוב כתוב: "המוציא" משום שהמסע ממצרים לא הביא תיכף לארץ ישראל, אבל כאן נאמר "המעלה" והיציאה מתוארת כאילו היתה מעיקרה מכוונת אל הארץ הקדושה. זה בא ללמדנו, שה' ציין לנו את התנאים שמאפשרים חיים קדושים בארץ הקדושה והעלה אותנו ממצרים, מקום הטומאה, אל מקום הקדושה (השוה בבא מציעא סא:).

"**להיות להם לאלוהים**", שאת מצוותיו אתם מחויבים לקיים בלא שום תנאי ומיועדים ללכת בדרכיו ולהידמות אליו: ולכן "והייתם קדושים כי קדוש אני". התאמצו להיות קדושים כי אני הקדוש בתכלית הקדושה.

פסוק מו

מו-מז. בפסוקי החוק עצמם היה הסדר אחר מאשר כאן בחתימה. לעיל דובר בראשונה על הבהמות היונקות, אחרי כן על חיות שבמים ורק לבסוף על העופות, ואילו כאן באו העופות מיד אחרי הבהמה. לעיל סודרו קודם אותן הבריות שניתנו בהן סימנים מסוימים אשר על ידם אפשר לקבוע את טהרתן, היינו הבהמות היונקות והדגים, אחר כך מיני החיות שמהן נמנו הטהורים והטמאים אחד אחד, עוף ושרצי עוף, ואילו כאן בחתימה נזכרו בחלקו הראשון של הפסוק (עד האתנח) אותן החיות שביניהן יש מינים שהם טהורים ומינים שהם טמאים, והם: בהמה ועוף (כלומר גם שרצי העוף) וחיות

הים, ואחרי כן מביא הפסוק בחציו האחרון את שרצי הארץ, שביניהם לא נמצא מין טהור. ומשום כך נזכרה "נפש החיה הרומשת במים" בחצי הפסוק הראשון לאחרונה, כדי לסדרה מול הניגוד שלה "נפש השורצת על הארץ".

אגב מלמד סידור של בהמה ועוף זה על יד זה לפי תו"כ: מה בהמה בשחיטה אף עוף, אלא שעוף טעון שחיטת סימן אחד בלבד, ואילו בהמה טעונה שני סימנים: ושט וקנה. – המלה "תורה" בסוף פרקי החוקים היא או נסמך לתוכן החוקים (כלומר: תורת הבהמה), או שהיא נפרד והתוכן בא בלמ"ד (השוה "זאת התורה לעולה וגו'", לעיל ז לז). כאן השתמש הכתוב בשתי הצורות: בחציו הראשון של הפסוק, הסמיכות, ובחציו השני הלמ"ד ("ולכל"). למלה "ולכל" שייכת לפי זה ההשלמה: "וזאת התורה לכל וגו'". צירוף כזה לפנינו גם בפרק טו, לב-לג.

פסוק מז

"**להבדיל בין הטמא ובין הטהור**" כולל בוודאי אותם הסוגים של החיות שהאסורים שבהם נקראים "טמא", משום שבמיתתם תמיד מטמאים והם החיות שנזכרו בפסוקים ב-ח וכד-כח, הדברים "החיה הנאכלת וגו'" מכוונים לסוגים שהאסורים שבהם נקראו רק שקץ, משום שאסורים רק באכילה, אבל אינם מטמאים. בהם נכללות גם חיות הארץ גם חיות המים. לפני המלה "החיה" יש להשלים בכל פעם: נפש. (רמב"ן). לפי ביאור תו"כ דורש הפסוק הזה להבדיל גם בתוך קבוצת החיות הכשרות בין "נבלה" ו"שחוטה" (כלומר: בין טהור לטמא) ובין "כשר" ל"טרפה".

קואנן (מבוא, עמוד 82 ואילך) סובר, שהתורה הזאת עסקה לכתחילה בחיות הטהורות והטמאות, הנאכלות ושאינן נאכלות, כך שהפסוקים כד-מ, חוץ מפסוקים כט-ל, נוספו בזמן מאוחר. – אולם פסוק ח, שהוא כעין הכנה לחוקי הטומאה והטהרה ושעל ידי דברים יד ח הוא קיים ועומד, סותר לחלוטין את ההשקפה הזאת (שעוד מחזיקים בה רבים מן המבארים האחרונים). מלבד זה מוכיח פסוק מז שבחתימה (לפי הביאור שלנו לעיל) באופן ברור, שהפרשה שלפנינו, אף אם היא מכילה בעיקר חוק על דבר המאכלים, עסקה גם בדיני טהרות שהם קשורים בו. ולבסוף: החלוקה של הפרשה שלפנינו לעשרה חלקים (כפי שהראנו במבוא לחוקי הטהרות), שחמשה מכם מוקדשים לחוקים על דבר המאכלים וחמשה לדיני טהרה, מראה בוודאות שהפרשה היא אחידה. חלוקה זו לעשרה חלקים היא שונה במקצת מאותה שהציע ברטו (שבע הקבוצות).

פרק יב

פסוק א

טומאות היוצאות מגופו של אדם ודרך טהרתן

בעלי חיים מטמאים רק במותם, כל עוד הם בחיים אין אחד מהם מביא טומאה. אולם האדם נמצא גם בחייו במצבים, שבהם יכול לשמש מקור לטומאה (אב הטומאה). בפרק הקודם למדנו, כי בן אדם חי יכול ליטמא בדרגת ראשון לטומאה על ידי מגע בנבלה. הפרקים הבאים עוסקים בכל אותם המקרים, שבהם יוצאת הטומאה מגופו של האדם. החמורה שבטומאות אלו היא טומאת צרעת, ולכאורה היתה צריכה השורה של הטומאות להתחיל בטומאה זאת. אולם, מכיון שאדם מביא לאמו מיד ביציאתו לאויר העולם את הטומאה, ודווקא ברית המילה מטילה עליו את היעוד להזהר במשך חייו מליטמא, לכן חשבה התורה לנכון, להתחיל את הסדר באותו סוג הטומאה אשר האדם גורם מיד בהיוולדו.

טומאת היולדת / טומאת הצרעת / נגע בבגדים/ מעשה הטהרה הראשון: טקסים שונים / פעולת הטהרה השניה: קרבנות הטהרה / נגע הבתים / חוקים על דבר זיבה: זב, זבה, נידה, שכבת זרע / טומאת הזב וטהרתו / טומאת שכבת זרע / טומאת נידה / טומאת הזבה.

פסוק ב

טומאת היולדת

א-ה. "**דבר אל בני ישראל וגו**'". החוק הזה אמור לבני ישראל (ספרא).

"**תזריע**". באותו ביטוי משתמש הכתוב גם בספר בראשית א, יא-יב בדברו על פעולת הצמחים להוליד תולדות למיניהם. ובכן מתוארת כאן פעולתה של האם בהתהוות האדם כפעולה פיסית גרידה, שבה האדם משועבד לכוחות הטבע (הירש).

"**זכר**" – "**נקבה**", לא נאמר "בן" ו"בת", כי בביטויים אלה מכנים רק ילדים חיים, ואילו הביטויים "זכר" – "נקבה" מלמדים, שאף ילדים שיצאו מתים מביאים לאמם את הטומאה שעליה מדובר בפרשה זו. ברם, הכרח הוא שתהיה להם הצורה האופיינית של בן אדם ושיהא ניכר בהם שעבר עליהם פרק מסוים של התפתחות (נדה כא: ואילך, כג: ל.), השוה תו"כ.

"**וטמאה**", רק האם טמאה, ולא הולד, אף על פי שהוא הוא המביא את הטומאה (תו"כ).

"**שבעת ימים כימי נדת וגו**'", עיין ביאור לפסוק ה. החוק בדבר נדה ניתן אמנם אחרי כן (טו יט), אולם הכתוב מקדים ומסתמך עליו, כדי להשוות את טומאת היולדת לטומאת

הנידה. אך אפשר כי חוק הנידה נמסר למשה עוד קודם פירסום פרשת היולדת – שהרי אין מוקדם ומאוחר בתורה – והאחרונה הוקדמה בתורה מפני הטעם האמור לעיל.
"**נדה**" מלשון נדה, הרחק, הוציא מן הכלל (ומזה לשון נדוי בפי חכמינו, כלומר: חרם). לדעת רש"י (לפרק טו פסוק יט) נקראת האשה נידה משום שהיא מורחקת (על פי חוק) מכל מגע בני אדם. ברם, יכול להיות שגם בזמן שלפני מתן החוק היה שגור הביטוי הזה והנידה היתה מורחקת מחברת בני אדם (ראה להלן ביאור לפסוק טו יט).
"**דותה**", מלשון דוה: עיפה, תשה, חולה (השוה רש"י). נידה ויולדת שוות זו לזו, לא בלבד במה שנוגע לזמן המשכת הטומאה, אלא גם לענין השפעת הטומאה לפי החוק, כפי שיוצא מפסוק ה.

פסוק ג

"**וביום וגו'**". מצות מילה ניתנה כבר לאברהם אבינו בס' בראשית פרק יז, אבל כאן נשנית, מפני ששבעת ימי הטומאה והמילה באים תכופות בזה אחר זה. אגב אפשר ללמוד כאן מהמלה "ביום": "ביום אפילו בשבת" (ספרא), מכיון שכאן בא הצווי אחרי מתן חוק השבת ובכל זאת בא החוק למול בשמיני בלא יוצא מן הכלל (השוה מס' שבת קלג.). ועוד מלמדת המלה "וביום", שהמילה צריכה להיעשות ביום (בענין כוונת מצות מילה עיין פירושינו לספר בראשית פרק יז), זאת ועוד: "אעפ"י שיש שם בהרת יקוץ" (שבת קלב: ותו"כ), מצות מילה היא כה חמורה שדוחה את הלאו ואת העשה שבמשנה תורה כד ח.
"**ימול**". נפעל משורש מול, והנושא הילד, ואילו המלה בשר היא מושא היחס, לפעמים כתוב גם "את בשר ערלתו" (השוה בראשית יז, כד-כה).

פסוק ד

"**ושלשים יום וגו'**". עד לטהרה גמורה דרושה עוד שהות של שלושים ושלושה יום.
"**תשב**", תשהה, תעמוד. בתוך אותו הזמן אין זיבת דמה מטמאה אלא הוא דם טהור. האשה, טהורה גם לבעלה וגם לאכילת מעשר שני. אולם, בעוד כל טמא טעון אחר טבילתו הערב שמש ועד אז הוא בתורת "טבול יום" ואסור לאכול תרומה (ראה במבוא לטומאה וטהרה: 'קיצור תכנם של חוקי מאכלות אסורות וטומאות'), מגיעה יולדת לדרגה זו של טהרה רק בהערב שמשו של יום הארבעים (או יום השמונים), ועד אז נחשבת לטבולת יום ארוך (שלושים ושלושה, או ששים ושש יום, נחשבים "כיומא אריכתא") ואסורה לאכול תרומה. במלאות יום הארבעים היא מותרת אמנם בתרומה,

אך אסורה בקדשים, משום שהיא עודנה מחוסרת כיפורים, ורק אחרי הבאת קרבנותיה היא טהורה לגמרי (גם לאכילת קדשים).

"**בכל קדש לא תגע**", בפירוש המלים "בכל קדש" נחלקו המקורות המסורתיים. לשיטת הספרא כולל הכינוי הזה גם קרבנות (במובן המצומצם) וגם תרומה, כי המלה "בכל" מרבה גם תרומה. אולם ר' יוחנן סובר (מכות יד:), כי הכתוב מדבר כאן רק על תרומה, ואילו לדעת ריש לקיש זוהי אזהרה לקודש במובנו המצומצם. האמוראים שחולקים על הספרא, סומכים על הברייתא שמובאת במס' יבמות עד: בשם דבי ר' ישמעאל (ראה תוס' שם, עה. ד"ה והכתיב ובשבועות ו: ד"ה לא הזהיר). גם בפירוש הלאו "לא תגע" מחולקים האמוראים בדעותיהם. ר' יוחנן סובר, שיש כאן איסור נגיעת דברים ככתבו, כלומר שאסור לה לגעת בתרומה (וראה תוס' מכות שם, שאין עונש מלקות על מגע זה, אלא רק פסילת התרומה), ואילו לריש לקיש האיסור מכוון כאן בעיקר לאכילת קודש, ורק בדרך אגב נאסרה גם הנגיעה, ועל מגע זה יש לדעתו עונש מלקות. על דבר קביעת ההלכה עיין רמב"ם, הל' פסולי המוקדשין יח יב ואילך.

"**ואל המקדש וגו'**", איסור זה בכרת כמו אכילת קודש (השוה במדבר יט יג, ולעיל ז כ). בענין "דם טוהר" חולקים הקראים על חכמינו. הם סוברים, כי יושבת על דם טוהר אסורה לבעלה כמו הנידה, ורוצים להוכיח זאת מהלשון "וטהרה ממקור דמיה" בפסוק ז, אולם בפירושנו לפסוק זה נראה כי אין להוכחה זו יסוד. ולעומת זאת מוכרחים הקראים להידחק דוחק רב, כדי לסלק את הקשיים שבדרך הסברתם, ראשית: האזהרה "בכל קדש לא תגע" היא למותר לימי טהרה, שהרי היא עודנה טמאה. ועוד: מדוע מדבר הכתוב רק על נגיעה בקודש מתוך כל איסורי נדה? והם נדחקים לתרץ, כי 'קודש' מציין כל דבר שרק טהורים מותרים לנגוע בו, מעשר, תרומה וכיוצא בהם, וכל דבר טהור נקרא קודש. ומבארים כי האזהרות המיוחדות לשלושים ושלושת היום באות למנוע את הטעות, שלא יחשבו את האשה הרואה דם אחר שבעה ימים, לזבה, שדי לה לספור שבעה נקיים ותטהר, השוה עוד את התירוצים הדחוקים של אהרן בן יוסף (הראשון) בספרו "מבחר".

הכינוי "דם טוהר" מתאים לשיטת חכמינו, שהרי לשיטת הקראים האשה טמאה לחלוטין בימי טהרה, ואף אם אינה רואה דם, ואילו לדעת הרבנים האשה טהורה לחלוטין בימים אלה אף אם ראתה דם. אמנם ההלכה מחמירה על דין התורה בזה, ולאחר שבנות ישראל החמירו על עצמן לקיים שבעה נקיים בכל זמן, אם רק רואות טיפות דם כחרדל, וזאת מפני החשש שלא תדענה היטב להבדיל בין ימי נידה וימי זיבה,

הנהיגו בארצות אחדות שהנשים תקיימנה את שבעת הנקיים גם בימי טוהר אחר כל ראיה, משום שיש חשש שיטעו בספירה, והנוהג הזה נתקבל במרוצת הזמן בכל מקום. אולם עדיין קיים חילוק בין המנהג שלנו לבין מנהגם של הקראים, שאנחנו מטמאים את האשה רק אם ראתה דם, ואילו הקראים מטמאים אותה בימי טוהר אף אם לא ראתה. אולם יש מקומות שנוהגים, שכל אשה מוחזקה טמאה במשך ארבעים יום אחרי לידת זכר ושמונים יום אחרי לידת נקבה. נגד זה התעורר הרמב"ם בהל' איסורי ביאה יא טו בדברים חריפים, באמרו, כי נוהג זה הוא בדיוק לפי הקראים. ברם, הרמ"א בשולחן ערוך יורה דעה סימן קצד מגן על מנהג זה ואומר, שיש דין שעליו הוא יכול לסמוך, ועל כן החליטו שבמקום שנתפשט אותו המנהג אין לבטלו.

"**בדמי טהרה**". סימן ה"רפה" על הה"א בא למנוע טעות שלא נבטא את המלה "טהרה" כאן כדוגמת המלה "טהרה" בסוף אותו הפסוק במפיק ה"א. בדרך כלל מראה סימן הרפה, שהה"א צריכה אמנם להיקרא רפה, אבל כאן, לפי הדקדוק ראויה היא לבוא במפיק, השוה: "מוקדה" לעיל ו ב. "טהרה" כאן היא שם עצם נקבה בצורת "חכמה", "אכלה" (יג ז), ולעומת זאת המלה "טהרה" שלאחריה היא שם העצם טוהר, עם אות מסיימת (ראה שמות כד י).

השבעים והשומרוני קוראים גם בתחלת הפסוק "טהרה", במפיק. ניתן לומר שהם נגררו אחרי סוף הפסוק. ואין יסוד להנחתו של גיגר (J. d. Zeitschr. I 51, II 27, nachgel. Schr. V 163) שמפיק זה מסייע לדעה הקראית שהזכרנו לעיל, ושהשומרונים והצדוקים וגם ההלכה הקדומה של בית שמאי מסכימים לה. כל המקורות שגייגר מביא שם, אינם מוכיחים כלום, וכל בנין ההנחות שלו בנויות ממש על נקודה (היינו על המפיק של השבעים והשומרונים).

פסוק ה

"**ואם נקבה תלד**". הטעם שבלידת נקבה דרוש מספר כפול גם לימי הטומאה וגם לימי הטהרה אפשר אולי למצוא בחוקים פיזיים, שבלידה זו דרוש לאשה זמן ארוך כפליים מאשר בלידת זכר עד שתשוב למצבה הנורמלי (השוה נדה ל:). אך אפשר גם שהתורה הפחיתה את מספר ימי הטומאה בלידת זכר עד לשבעה ימים, כדי שהיולדת תטהר ביום השמיני שהוא יום ברית מילה. ועוד: אולי יש למעשה המילה השפעה של טהרה, שמפחיתה גם את מספר הימים עד הטהרה הגמורה כדי מחצה.

"**כנדתה**", לא בא לקבוע את מספר הימים אלא את איכות הטומאה: טומאת יולדת שווה לטומאת נידה. אפשר גם, כי הפסקה "כימי נדת דותה" בפסוק ב מתכוונת אף היא

לאיכות הטומאה, כאילו היה כתוב: כבימי נדת דותה. תמוה, שהקראי אהרן בן יוסף בעל ה"מבחר" לא הרגיש, שלפי ההשקפה הקראית אינו מובן החוק על דבר נקבה, שהרי אם האשה בששים ושבת הימים האחרונים טמאה גמורה כמו בארבעת עשר היום הראשונים, מדוע מחלק הפסוק את השמונים יום לשני חלקים: ל-14 ועוד 66? בזכר אפשר היה עוד להניח, שהכתוב רצה לחלק את ארבעים היום לשני חלקים: שבעת ימי הנידה הרגילים ושלושים ושלשה ימי טהרה, אבל בנקבה אין שום טעם לחלק ל – 14 ועוד 66.

פסוק ו

ו-ח. "**בן שנתו**", הכבש צריך להיות תוך שנה להיוולדו, השנה נמנית משעת הוולדו, מעת לעת.

"**לעלה וגו**'", מכיון שבכל מקום שמקריבים עולה וחטאת, החטאת קודמת לעולה להקרבה (ראה לעיל על ה ח), צריך להקדים גם כאן את החטאת, כפי שמעירים בצדק חכמינו (במס' זבחים צ.). אך הכתוב מזכיר כאן את העולה קודם, כנראה, משום שהכבש כקרבן יותר חשוב מחטאת העוף, כלומר היונה. לדעת ר' חיים (בתוס' שם ד"ה למקראה), צריך לכל הפחות להקדיש את העולה קודם. לקרבן חטאת מובאת יונה, שהאשה מביאה, כפי שביארנו במבוא לדיני טומאות, משום שנאלצה להתרחק זמן רב מן המקדש, אשר אליו היא נכנסת עתה מלאת געגועים כיונה השבה אל ארובתה, כדי להתקרב אל אלוהיה. ואחרי אשר קרבן העוף מקרב שוב אל ה', את האשה שהורחקה, כחוטאת מן המקדש, היא מביאה עוד "דורון", את העולה, שמקריבים ככבש עולה רגיל ושמטרתה היא אותה מטרה של כל עולה (ראה לעיל על א י).

"**אל פתח וגו**'", מכיון שהאשה עדיין אסורה ליכנס לתוך חצר המקדש, אין פירושו של "אל פתח" – העזרה, כמו בשאר הפסוקים, כי אם מקום לפני העזרה עצמה, שהיה קשור לעזרת נשים.

פסוק ז

"**והקריבו**" מוסב על כל אחד משני הקרבנות, אולם בעל תו"כ מסיק מן הכינוי בלשון יחיד את הדין, כי רק קרבן אחד נדרש כדי להתיר אכילת קדשים, והקרבן האחד הזה הוא חטאת, מה שיוצא מן "וכפר" שלאחריו. והאמור: "וטהרה" לא בא להגיד אלא שהיא טהורה גמורה ומותרת לבוא אל המקדש ולאכול קודש. ניתן להיווכח בנקל כי פירוש זה של המלה טהר הוא הנכון, על ידי עיון בפרשת טהרת המצורע (פרק יד), שבה משמש "טהר" לכל דרגות הטהרה: בפסוק ב משמעות "טהרתו" ריפוי מן הצרעת, בפסוק ח

מובן המלה הוא ההיטהרות שברחיצה אחרי הטהרה בשתי הצפרים, ובפסוק ט כתוב אחרי הטבילה בסוף שבעת ימים עוד פעם "וטהר", ולבסוף מכנה פסוק כ את טהרת הגמר שבאה אחרי הבאת הקרבן גם כן במלה "וטהר", והטהרה שהקרבן מביא היא בכל מקום בעיקר טהרת הגמר שמכשירה את הטמא לאכילת קודש.

"**ממקור דמה**", מוסב או אל "וטהרה" או אל "וכפר עליה", כי גם בזה מציין הפסוק את מקור הטומאה על ידי מ"ם ("מזובו"), גם אצל "טהר": "וכי יטהר הזב מזובו" (טו יג), וגם אצל "וכפר" (שם פסוק טו): "וכפר עליו... מזובו". ואם זה נכון, הרי אפשר בצד דעתו של ר' שמעון בן יוחאי, שכל יולדת חוטאת היא (שבועות ח.) וזקוקה לכפרה – לפרש לפי הפשט הפשוט, שהמלה "כפר" אין משמעותה כאן כפרת חטא, אלא, כמו בזב, להוציא אדם מכלל דופיו שמחמתו אסור הוא בביאת המקדש. הוראת המלה כפר היא, כפי שנתבאר לעיל (על א ד, בסוף הדברים): כסה, חפה. כמו שהכהן "מכפר עליו" מחטאתו שלא ייראה חטאו, כך מכסה הכהן את הזב – "מזובו", כדי שמצב הזיבה ייעלם לגמרי. וכאן מכסה הכהן עליה "ממקור דמיה", כדי שהטומאה שעוד נדבקת בה, היינו "מקור דמיה", תיעלם לגמרי. מקור דמים משמעותו: מעיין הדם, ונקראת כך זיבת דם האשה בין לגבי דם טהור בין לגבי דם טמא. בכל אופן אין בביטוי "מקור דמים" שום רמז לטומאת הדם, כמו שאין רמז כזה בביטוי "זוב". ומכיון שהאשה נחשבת ב"ימי טהרה", הרי בצדק נקראה הטהרה מטומאה זו "טהרה ממקור דמיה". במס' נדה לה: אומר רב, שדם טמא ודם טהור שניהם ממעין אחד נובעים, ובכל זאת התורה מטהרת את זה ומטמאה את זה. בספרא מסיקים את הדעה הזאת מן הלשון "ממקור דמיה". אלא שלר' לוי שם, יש דעה אחרת. למחלוקת זו יש נפקות גם בנוגע להלכה.

"**זאת תורת וגו'**", זוהי החתימה לחוק שלפנינו, שלה ניתוסף עוד אחרי כן החוק לענין יולדת שאין ידה משגת. בדומה לזה אנחנו מוצאים בפרק כג פסוק לח חתימה שעליה באה אח"כ תוספת לחוק (השוה שם).

פסוק ח

"**ואם לא וגו'**", פירוש הדברים ככתבם הוא: אם לא תמצא ידה את המידה המספקת לשה.

"**שתי תורים וגו'**". לעיל כתוב בראשונה בן יונה ואחר כך תור, את הביאור לתופעה זו נביא בפרק יד פסוק כב. גם כאן כתוב קודם עולה ואחר כך חטאת, כנראה, משום פסוק ו שלעיל, או, כפי שסובר מלבי"ם, משום שהעולה היא כאן הקרבן העיקרי, שהרי האשה לא חטאה, אלא שהטעם הזה אינו מספיק. השוה טו טו.

ל"וכפר וגו'" יש להשלים "ממקור דמיה", כדוגמת פסוק ז.

פרק יג

פסוק א

טומאת הצרעת

הטומאה החמורה ביותר שיוצאת מגוף האדם, היא טומאת צרעת. אך מכיון שהצרעת מופיעה לא רק בבני אדם אלא גם בבגדים ובבתים, עוסקים הפרקים שלפנינו גם באלה האחרונים. חוקי הנגעים מכילים את הסעיפים האלה: א) נגעי הצרעת באדם, יג, א-מו, ב) נגע בגדים, יג, מז-נט, ג) טהרת המצורע, יד, א-לב, ד) נגעים בבתים, יד, לג-נג. אח"כ באה חתימה לכל חוקי הנגעים, יד, נד-נז. לכאורה היה צריך להקדים את הסעיף הרביעי, נגעי הבתים, לסעיף השלישי, היינו לטהרת המצורע, שהרי היה הגיוני לדבר קודם כל על חוקי הטומאה עצמה ואחר כך על אופן הטהרה, כמו שבאמת החוקים בדבר צרעת הבגד קודמים לחוקי הטהרה. אולם אפשר שהטעם לכך הוא, שהצרעת בבתים דורשת לפעמים אחרי הריפוי טהרה בצורה דומה לטהרת צרעת האדם. לתורת טהרת נגע הבית, שהיא קצרה, לא היה דרוש סעיף מיוחד ולכן היה יאה לאחד אותה עם חוקי הטומאה לפיסקה אחת. ומכיון שמצד אחר אי אפשר היה להקדים את טהרת הבתים לטהרת האדם, היה צורך להקדים את הדינים האחרונים האלה לתורת טומאת הבתים, כך נתחלפו מקומותיהם של שני הסעיפים האחרונים של חוקי הצרעת.

תורת הצרעת (יד נז) נחלקת, כדוגמת התורה בפרק יא (ראה מבוא לפיא), לעשר פסקאות: א) צרעת המתהווה אחרי הופעת סימנים מיוחדים (יג, א-ח), ב) צרעת נושנת שפורחת בעור (יג, ט-יז), ג) השחין (יג, יח-כג), ד) המכוה (יג, כד-כח), ה) הנתק: צרעת השערות (יג, כט-לז), ו) הבוהק (יג, לח-לט), ז) הצרעת בקרחת, "קרחת" או "גבחת" ביחד עם דינים שמסיימים את חוקי צרעת האדם (יג, מ-מו), ח) נגע בבגדים (יג, מז-נט), ט) תורת טהרת המצורע (יד, א-לב), י) נגע בבתים יחד עם חתימת תורת המצורע כולה (יד, לג-נז).

רבים הצטרפו לדעתו של י. ד. מיכאליס Mos. Recht חלק 4 עמוד 227 ואילך) וקבעו, כי חוקי המצורע הם תקנות משטרתיות סאניטריות, הביאו לכך ביחוד הדינים בדבר בידוד המצורעים. אולם כל מי שמתעמק יותר בחוקים אלה יכול להיווכח בנקל, כי מגמות סאניטריות זרות להם לחלוטין. הירש כבר הביא את הטענות דלהלן נגד דעה זו: א) דווקא "שחין מצרים", אשר אינו עשוי להרפא (דברים כח: כז, לה), אינו מטמא, מכיון

שלפי יג יח זקוק לבדיקת הכהן רק "שחין ונרפא", כלומר כשהנגע התחיל להרפא, ורק אז אפשר לטמאו בהחלט. ב) אם צרעת פשתה בכל הגוף, הרי לפי יג יב מטהרה הכהן, ואילו השחין הרע ביותר הוא זה דווקא שמכסה את כל הגוף (דברים כח לה). ג) בנגע הבית מצווה התורה לפנות את הבית לפני הבדיקה על ידי כהן, כדי שלא ייטמא כל שנמצא בבית. ואילו נידונה הצרעת מבחינת מחלה מדבקת, היה צורך דווקא לטמא את כל הכלים שבבית שבאו במגע עם החמרים המעבירים את המחלה (השוה זומר, שם, עמוד 220). ד) ואם עוד מצרפים לזה את דין התורה שבעל פה של "חתן נותנים לו את שבעת ימי המשתה" (כלומר: משחררים אותו מבדיקת הנגע), וכן שברגלים "נותנין לו כל ימות הרגל" ואין מחייבים בהם ראיית הכהן (משנת נגעים ג ב), נוכחים לדעת כי לא היה כאן אף רמז קל לחששות סאניטריות, שהרי דווקא את החתן לפני חתונתו, וביתר קפדנות את עולי הרגל בזמן הרגלים, היו צריכים לבדוק כדי למנוע הדבקה. ה) מראות הנגעים, כפי שמתוארים בחוקים שלפנינו, אינם דומים כלל לאותן המחלות הרעות שספרי הרפואה מציינים אותן בשם Lepra (השוה ספורנו לפרק יג פסוק ב). ו) אף הנגעים הרעים ביותר אינם מדבקים לפי דעת רוב המומחים. השוה את הדין וחשבון של הוועדה שמונתה על ידי הממשלה הבריטית לחקירת ה"לפרה" במושבות הבריטיות, שהירש מצטט (לפי החוברת Ausland 1868, גליון יד), ריהם Realwörterb ערך Aussatz, איינזלר בכה"ע של חברת פלשתינה הגרמנית, כרך טז, עמ' 247-255, מ. סאנדרצ'קי, שם, כרך יח, עמ' 3034 (ודעה נגדית של פ. צינסר, שם, עמוד 41-44). ובכן צריך לדון על החוקים האלה בכללם (כמו שהעירונו במבוא לפי"א) כעל חוקים דתיים, ומכיון שלא הוברר בוודאות אילו הן מחלות הצרעת שלהן מכוונים החוקים שבפרשתנו, על כן נסינו לבאר את הדינים בהתחשב עם ההלכה המסורתית שלנו, הספרות החדשה על "לפרה" ראה בספרו של דילמאן EL מהד' ג, עמוד 554.

חוקים על-דבר צרעת אדם

בדיני צרעת של התורה, ישנם שני סוגים של צרעת, (על כך אנו למדים מן החתימה לדיני צרעת, להלן יד נד): א) הצרעת בעור הבשר, ב) הצרעת במקומות המכוסים בשער, בראש ובזקן, ששמה "נתק". החוקים על הסוג הראשון נמצאים בפרק יג, א-כח, ועל הסוג השני- בפרק יג, כט-לז. הפסוקים לח-מו מוסיפים עוד: "בהק" (לח-לט), "קרחת" ו"גבחת" (מ-מד), ולבסוף חוקים על התנהגות המצורע, בפסוקים מה-מו. הסוג הראשון של צרעת האדם, שמופיעה בעור הבשר, יכול לבא בשתי צורות: הצרעת הרגילה,

שנראית בעור עצמו (פסוקים א-יז), או צרעת שעלתה כתוצאה משחין או ממכוה (פסוקים יח-כח).

פסוק ב

ויקרא יג: א-ג. כאן בא הדיבור גם אל אהרן, מפני שבידי הכהנים היתה ההכרעה בנגעים, השוה דברים כד ח.

"**אדם**", לביאור לשון 'אדם' בחוקים, ראה לעיל על א ב. לפי התלמוד אין כתוב כאן איש או אשה, משום שלא גדולים בלבד, אלא גם תינוק בן יומו מטמא בנגעים (נדה מד.).

"**כי יהיה**" (לגבי השימוש של 'כי' ראה לעיל על א ב). לדעת תו"כ לא נאמר "אשר יהיה", משום שהחוק לא בא לאסור נגעים שכבר קיימים, ורק הנגעים שאחר הדיבור יהיו מטמאים. כך אינם מטמאים הנגעים של נכרי ונתגייר וקטן שנולד, שנתהוו נגעיהם קודם ההתגיירות והלידה.

"**בעור בשרו**", בניגוד לצרעת שנזכרת להלן בפסוק כט ואילך שנראית בראש ובזקן. השוה פסוק מג ופירש"י, שם.

"**שאת**", בליטה רמה. ביטוי זה חוזר כמה פעמים להלן: בפסוק י "שאת לבנה" (נגע טמא), בפסוק יט: בשחין שנרפא, בפסוק כח: "שאת המכוה", שהיא טהורה, בפסוק מג: "שאת הנגע".

"**ספחת**", מלשון ספח -שפך, מציינת, כנראה, את הנגע כעירוי של מוגלה מתוך הבשר והעור, להלן פסוקים ו-ח: "מספחת - מקום הספחת.

"**בהרת**" מלשון בהר - מאיר, מקום בהיר וכתם על העור. ר' ישמעאל אומר בתו"כ: "בני ישראל הריני כפרתם, הרי הן כאשכרוע, לא שחורים ולא לבנים אלא בינונים", כלומר שחומים. לפי חז"ל בשבועות ו. אין ספחת כינוי לנגע אלא תופעה שהיא קרובה לשתים האחרות, כלומר נספחת. נגעי הצרעת "שאת" ו"בהרת" נקראים "אבות", נגעים עיקריים, ואילו "ספחת" מוסיפה "תולדה" לכל אחד מאלה. ואפילו אם נבאר "ספחת" – נגע, אפשר להניח שאינה נגע מיוחד, אלא שם משותף של אותם הסוגים שדומים ל"שאת" ול"בהרת", "שאת" ו"בהרת" מציינות לפי התלמוד צבעים מסויימים של נגעים: "בהרת" היא לבנה עזה כשלג, והנספחת אליה, ה"ספחת", צבעה כסיד ההיכל. לדעת ר' מאיר צבע השאת כקרום ביצה והספחת הקרובה לה צבעה כצמר לבן. לפי דעת חכמים אחרים להיפך: האב דומה לצמר לבן והתולדה לקרום ביצה.

המלה "שאת" מתפרשת בתלמוד, שם ו: "אין שאת אלא גבוה", מקום גבוה. לדעת רש"י ביאורו הוא משום שכל צבע לבן נראה עמוק, כמו ששטח מואר על ידי השמש נראה

עמוק מן הצל. אלא שלפי הנחה זו לא יתבאר פסוק ד שלפנינו, וגם לא המימרא הנ"ל בתלמוד, שהצבע הלבן הוא השאת, היינו גבוה. וכן דחוקים ביאורים אחרים, שלפיהם נקראה השאת כך רק ביחס אל הבהרת שהיא לבנה עוד יותר. גם לא ברור לפי דעה זו, מדוע נמצא הביטוי "מראהו עמוק" רק בבהרת ולא בשאת. ועל כן יהיה נכון יותר לקבל את דעתו של ויזל, שהשאת נראית כבליטה מעל לעור, ומכאן שמה. כי רק הלובן העז כשלג או הלובן כסיד הקרוב לו נראים עמוק מן העור, ולעומת זאת נראה הלובן שאינו מבריק גבוה מן הצבעים האחרים, וכך הוא הצבע של הצמר הלבן ושל קרום הביצה. זה האחרון איננו בהיר כל כך כמו הראשון אך נראה, גבוה יותר, משום שהברק שלו פחות חזק, ולכן חשבו ר' מאיר לאב, אף על פי שצמר לבן בהיר יותר.

"**בהרת**" היא לדעת ויזל השם המציין כל מיני כתמים. אך כאן המדובר הוא ביחוד בכתם לבן כשלג. וכנראה, שלזה התכוון הביטוי "בהרת" במובנו המצומצם.

"**והיה וגו'**". הצבעים הנזכרים לעיל עלולים להפוך לנגע צרעת, ולכן היה צריך להראותם לכהן כדי שהוא יחליט.

"**נגע**" מציין כל לקוי בגוף וכל פגע (השוה שמות יא א), "נגע צרעת" הוא הכינוי המיוחד של הצרעת (מן סרע בערבית, למוטט).

"**והובא**", על ידי מישהו, כל מי שרואה אותו יניעהו ללכת אל הכהן.

"**אל אהרן... או וגו'**", אל הכהן הגדול או אל כהן הדיוט (ראב"ע). את זאת היה צורך להדגיש כאן במיוחד, משום שהיה מקום לחשוב שהחלטה כה חשובה, שיש בכוחה לנדות אדם מן העיר לזמן ארוך, רק הכהן הגדול היה רשאי להוציא. כל בקי בדינים רשאי לראות בנגעים, אבל את ההחלטה על "טהור" או על "טמא" צריך הכהן להודיע. גם בדברים (כא ה) נאמר: "ועל פיהם יהיה כל ריב וכל נגע", ועוד שם כד ח: "השמר בנגע הצרעת וגו' ככל אשר יורו אתכם הכהנים הלוים כאשר צויתים תשמרו לעשות". ואפילו אם בדברי ריבות אין זקוקים להחלטת כהן, ומה שנאמר במשנה תורה כי הכהנים יורו בריב, זה רק מפני שמניחים שהכהן בקי בחוקים, הרי בנוגע לצרעת, הראה הכתוב על ידי חזרתו כמה פעמים על "וראה הכהן", "וטהרו הכהן" ועוד, שבענין הנגעים מחייבת התורה, שההחלטה תהא בידי כהן, ושבמידת מה העמידה את תפקידו זה בדרגה אחת עם העבודה בבית מקדש, שרק הכהנים כשרים בה. ברם, ההחלטה בענין הנגעים כשרה גם על ידי כהן בעל מום, רק החלל פסול למעשה זה (כא ז), מפני שנפגם אופי הכהונה שלו.

פסוק ג

"**וראה הכהן**... **בעור הבשר**", הכהן צריך להתבונן רק במראה החיצוני.
"**ושער**", פירושו שתי שערות לכל הפחות, כי השם בלשון יחיד הוא שערה.
"**בנגע**", השערות ששרשיהן בתוך הנגע מכריעות.
"**הפך לבן**", כנושא צריכה לשמש המלה "נגע" ו"שער" הוא המושא (השוה פסוק י). אולם אפשר לפרש גם לפי הראב"ע ש"הפך" הוא פועל עומד (ולא סביל).
"**ומראה הנגע עמוק**", לא נאמר "הנגע עמוק" אלא "מראה הנגע עמוק", ולא ממשו עמוק, הנגע עצמו אינו עמוק (תו"כ). מראה הנגע עמוק, אינו מציין את הצבע הלבן, אלא את הצבע המבריק, כי הברק הוא הוא שעושה את המראה עמוק מן העור, כפי שכבר העירונו לעיל בשם ויזל. לכן פוסקים הראב"ד (הל' טומאת צרעת א ו) והשאילתות (פ' מצורע), בניגוד לרמב"ם ורש"י, שרק הבהרת נראית עמוקה מן העור, אבל שאת אינה טמאה אלא אם כן גבוהה מן העור שמסביבה, שהרי אין שאת אלא גבוה. לפי זה אין "ומראה עמוק מן העור" אלא סימן שיש שם בהרת (ולא סתם נגע לבן), ואעפ"כ היא טמאה רק כשהפך השער לבן. מזה אפשר היה להסיק ש"שער לבן" בלבד בלי שיהא "מראה עמוק מן העור" גם כן אינו מטמא, ואף אם הבהרת באה מעיקרא מנגע שנרפא, כך שנשאר רק שער לבן שמסביבו התהווה נגע חדש, גם כן אין להחליטו כטמא (נגעים ה ג). לפיכך הנאמר בפסוק שלאחר זה, שאם "אין מראה עמוק" ו"שערה לא הפך לבן" יש להסגירו, כוונתו היא, כי אף על פי שאין אפילו "מראה עמוק", בכל זאת טעון הסגר. אלא שמתעוררת השאלה לפי בעל השאילתות, שפוסק בפירוש: "ולא מטמא בהרת לבנה ותולדתה אלא דמתחזיא עמקא בבשאר", לא היה כלל מקום לראות נגע בתופעה זו, אם לא היה "מראה עמוק", שהרי כבהרת היתה מזקיקה "מראה עמוק" וכשאת "מראה גבוה". אולם אפשר שכוונת בעל השאילתות היתה, שבהרת בלי מראה עמוק אינו טמא מוחלט אלא טעון הסגר, כדי לעקוב אחרי הסימן השני, היינו הפסיון.
אותם המפרשים שמניחים, שכל נגע נראה עמוק מן העור, אינם יכולים להבין את פסוק ד. אמנם, הרמב"ן סובר, כי המראה איננו עמוק משום שהשער לא הפך לבן, אך זה דחוק, כי שתי שערות עדיין אינן יכולות להביא לידי שינוי מראה כזה. מלבד זאת: אין לשון הכתוב כוללת שום רמז, שאפשר לפרש כי "עמוק אין מראה" הוא תוצאה מ"שערה לא הפך לבן". מבארים אחרונים סוברים, ש"ומראה עמוק מן העור" הוא סימן טומאה באותה דרגה כמו שער לבן (השוה קנובל ודילמאן). ועוד מעיר ויזל, כי פסוק ד מדבר על תולדה של בהרת, שמראה כסיד ההיכל. דעה זו מאשר אמנם תרגום יונתן, אך לי

נראה, שאין לה יסוד לא בכתובים ולא בדברי חכמינו. אפשר שתרגום יונתן שאב את הפירוש שלו מתוך המכילתא דר' ישמעאל שאבדה לנו.

פסוק ד

ד-ו. "**ואם בהרת... מן העור**", כבר מבואר בפסוק הקודם. לעיל בפסוק ב לא היה צורך לומר "בהרת לבנה", כי בפסוק ג "עמוק מעור בשרו" כבר פורש הצבע הלבן.

"**וּשְׂעָרָה**", הה"א היא כינוי לנקבה, שער שלה, למרות סימן ה"רפה", כי אם לא כן, צריך היה לנקד "וְשֵׂעָרָה".

"**והסגיר**", המצורע צריך להיות מבודד בבית. ר' יעקב בן אשר (פירוש הטור לחומש) מבאר בשם אביו את הסגרת המצורע כך, שהכהן הקיף את הנגע בסימן צבעוני כדי להכיר אחרי שבעת ימים אם הנגע התפשט מעבר לקו המסומן. אבל ביאור זה נדחה על ידי מקלנבורג, השוה שם ומשנה למלך בפרק טומאת צרעת יד ה. לדעת התלמוד במגילה ח: גם המוסגר צריך לשבת מחוץ למחנה, וגם לענין הטומאה הוא שוה למוחלט, רק מפריעה ופרימה הוא פטור.

"**שבעת ימים**", ויום ההסגר בכלל.

פסוק ה

"**ביום השביעי**", אין רואים את הנגע אלא ביום, בשעות האמצעיות לפני הצהרים ואחרי הצהרים (נגעים ב ב).

"**עמד בעיניו**", לדעת הרמב"ן פירוש "בעיניו": לפי שיקול דעתו. אולם לפי המשך הענין אין פירושו אלא: במראהו הראשון. את הקושי, שהיה צריך לכתוב "בעינו" (מזרחי) אפשר להסיר (לפי הירש) על ידי ההנחה, ש"בעיניו" בא ללמד, שאם נשאר לנגע רק אחד מן הגוונים השונים של מראות נגעים (ראה בראשית הפרק הזה) הרי הוא טעון הסגר שנית (ראה משנת נגעים ד ז ותוס' יום טוב, שם). הניגוד ל"עמד בעיניו" הוא: "כהה" בפסוק ו. אף על פי שעמד בעינו ולא כהה, אינו טמא, כל זמן שלא פשה, כי רק הפסיון מביא טומאה ולא צבע הנגע, "פשה" משמעו גדל מכפי שהיה בבדיקה הראשונה.

"**שבעת**", שבעת הימים של ההסגר השני מתחילים ביום האחרון של שבעת הימים הראשונים, כך שבסך הכל יהיו שלשה עשר יום.

פסוק ו

"**והנה כהה הנגע**", לדעת הרמב"ם, טומאת צרעת א יא, משמעות "כהה" כהה מארבעת המראות במידה ששוב אין לו מראה של נגע, ואת הוא"ו במלים "ולא פשה" הוא מבאר במובן "או", כלומר: אם מראה הנגע חלף או לא פשה (אף אם עמד בעינו), טהור. אולם

כבר ערער המלבי"ם על זה, באמרו: א) מה שכהה יותר מארבעת המראות, נקרא להלן בפסוק לט: "בהק" והוא טהור למרות הפסיון, ואיך היה אפשר לומר בפסוקים ז-ח: "ואם פשה תפשה... אחרי הראתו... לטהרתו וטמאו הכהן"? ב) אם מראה הנגעים חלף, הרי הוא טהור גם בסוף השבוע הראשון, ואין צורך בהסגר שני. ולכן מוכרחים אנו לפרש כדעת תו"כ, כי "כהה" הוראתו אמנם כהה, אך לא הוכהה מארבעה המראות, אלא מראה נגע עמד בעינו, ובכל זאת הוא טהור, אם לא פשה. אולם לפי ביאור זה קשה להבין את התנאי "והנה כהה". ובאמת נוטה רש"י להנחה, שהתורה דורשת מלבד את התנאי שלא פשה עוד את התנאי של כהה, ברם המשנה (נגעים ד ז) מלמדת בפירוש כי לא רק על התנאי של "כהה" אפשר לוותר, אלא אפילו אם הלבין הנגע, הוא טהור, כיון שלא פשה. וחוץ מזה כבר טען המלבי"ם נגד דעתו של רש"י (אשר, אגב, הוא בעצמו חזר בו ממנה בפירושו למס' מגילה ח: השוה מזרחי), כי: א) כאן היה צריך הכתוב לקבוע בפירוש, שאם עמד בעיניו, אעפ"י שלא פשה, טמא, בדיוק כמו בנגעי בגדים, להלן פסוק נה, ב) התנאי של "כהה" לא נזכר לא בשחין ומכוה ולא בנתק, ג) לגבי המראה הכהה ביותר בין ארבעת המראות לא ייתכן "כהה" אלא אם מראה הנגע חולף כליל, וכך היה נידון המראה הכהה ביותר בחומרא יתרה לעומת שאר המראות. ולכן אין דרך אחרת אלא להסכים לדברי חכמינו, שהתנאי של כהה איננו דרוש ושהעיקר אם פשה או לא פשה. ולפי זה נאמר "כהה" או מפני שבבהרת על פי רוב אחרי ההסגר השני, אם לא נראה פסיון, כהה הנגע יותר, או ש"כהה" משמעו כדעת ויזל – נחלש, ודווקא משום שלא פשה נקרא חלש, או – לבסוף – שהכתוב בא ללמד, שאף על פי שהנגע כהה ומחמת שכהה ולא פשה טיהר אותו הכהן, בכל זאת, אם אחרי זמן מה בא פסיון, על הכהן לטמא אותו.

"**מספחת**", שטח [על פני העור] של מין צרעת, אשר בהעדר כל סימן טומאה אחר, אינו טמא.

"**וכבס בגדיו**". המוסגר טמא באותה דרגה כמו המוחלט (ראה לעיל פסוק ד), אך אינו טעון לא שתי צפרים ולא תגלחת ושאר הקרבנות.

פסוק ז

ז-ח. "**ואם פשה תפשה**", פסיון, כמו שאר סימני הטומאה, מטמא גם "לאחר הפטור", כלומר: לאחר שטיהרו הכהן (נגעים ג, ג). הכינוי של "הראותו" מוסב או אל "עור", או, נכון יותר, אל "הנגע" שבפסוק הקודם.

"**לטהרתו**", מלשון טהרה, כלומר: בכדי שיטהר.

פסוק ח

"**וטמאו**", כאן מוסב כינוי הפעול על "נגע": השוה "והסגירו" בפסוק ה ל"והסגיר הכהן את הנגע" בפסוק ד.

פסוק ט

ט-יא, אחרי שהפסוקים הקודמים דברו על הבהרת, ניתן כאן הדין בדבר שאת. עד כאן דובר על שני הסימנים, "שער לבן" ו"פסיון", עתה נוסף עוד סימן של טומאה, והוא "מחיה". לכאורה היה מקום לחשוב שסימני טומאה של בהרת חלים רק עליה ולא על שאת, ואילו "מחיה" הוא סימן טומאה רק בשאת. ברם, חכמינו הורו, שסימני טומאה כולם נוהגים באופן שוה בבהרת, בשאת ובתולדותיהן, ומסורת זו אינה סותרת כלל את הכתובים. שכן מוצאים אנחנו גם בחוק הקרבנות (ויקרא א), שדינים אחדים שנוהגים בעולת בקר נאמרו בפסוקים שאחריה בעולת צאן. ואמנם, ביארנו שם (על א י) את הטעם, מדוע ניתנו הדינים דווקא בקשר לצאן, וגם כאן יש בוודאי טעם לכך שהסימנים לא ניתנו בסוג אחד אלא סוג סוג וסימניו.

כנראה, צודק ויזל באמרו, כי הסימן "שער לבן" שכיח אצל בהרת, ואילו הסימן "מחיה" נמצא אצל שאת. ויש חיזוק להשערה זו במה שהכתוב מציין את השאת כ"צרעת נושנת". ואם מצד אחד מעידה המחיה על צרעת נושנת, שחיבלה זמן רק בבשר החי, עד שפרחה, הרי מצד אחר לא יכול הנגע להבריק כשם שזה אפשר בצרעת חדשה, ולכן לא נראתה בהרת אלא שאת. ועוד זאת אנו למדים מתוך שתי הפסקאות הראשונות של חוקי הצרעת, שבעצם יש רק שני מראות עיקריים, היינו בהרת ושאת, ואילו לספחת אין הכתוב מקדיש פסקה מיוחדת, אלא היא באה כתולדה לבהרת (ולפי תורה שבעל פה גם לשאת יש ספחת). נראה, שלספחת של בהרת נלווה על פי רוב הסימן של פסיון, ומשום כך בא הדין בענין ההסגר והפסיון אצל ספחת. ולפי זה בהרת היא צרעת שתיכף להתהוותה היא פורחת בבהירות מבריקה ומופיעה בשער לבן, ואילו שאת היא צרעת שנשארת זמן רב סמויה מן העין, ורק אחרי פעולה מזיקה וממושכת מבצבצת ופורחת וניכרת על ידי המחיה. ספחת תופסת על פי רוב מקום באמצע: מצד אחד אינה ממהרת לפרוח, אך מצד שני כבר אחרי שבוע שבועיים מופיעה בפסיון.

"**נגע צרעת כי תהיה וגו'**", הפועל "תהיה" מכוון לשם העיקרי, עיין איוולד 317 c. הישנות ההקדמה שנראית כמיותרת אחרי פסוק ב, נחוצה, כי בלעדיה אפשר היה לחשוב שהפסוק: "וראה... שאת לבנה" מוסב אל הפסוקים הקודמים ומכוון אל מקרה כזה, שאחרי טיהור הבהרת הופיע אותו הנגע עצמו שוב בצורת שאת לבנה.

פסוק י

"**והיא... שער לבן**", מכיון שבפסוק יד נאמר, ש"מחיה" לבדה בלא "שער לבן" היא סימן טומאה, אפשר לנו להסיק שגם כאן, אין "והיא... שער לבן" תנאי לטומאת המחיה. אלא התופעה של שער לבן היתה בודאי קשורה על פי רוב לשאת. אך קשה, לאיזה צורך עוד כתובה ה"מחיה". הלא שער לבן לבדו דיו לקבוע את הטומאה, כפי שנאמר לעיל לגבי בהרת. ואם נאמר ששער לבן הוא סימן של טומאה רק לגבי בהרת ולא לגבי שאת, הלא זה נגד המסורת שלנו. וגם השכל הפשוט נותן, שהצרעת הנושנת, היינו שאת, לא תהיה קלה בנוגע לשער לבן מאשר הבהרת שצמחה זה מקרוב.

ולכן יש הכרח לבאר את המלה "ומחית" במובן "או מחית", מה שמסתייע גם על ידי האתנח במלה "לבן" (השוה ויזל, ו'משנה אחרונה' לנגעים ד ו). ולפי זה הפשט הוא כאן, שהצרעת טמאה בשני המקרים, בין אם הופיע השער הלבן ובין אם הופיעה מחיה. אולם לכאורה למותר הוא הדין של שער לבן, ולכן נאמר בתו"כ, שההיקש של שני הסימנים, היינו שער לבן ומחיה, בא ללמדנו כאן, ששיעור הנגע לא פחות משש שערות מרובעות, כלומר: שלושים ושש שערות (הוא גריס - חצי פול). אך מלבד זה אנחנו לומדים עוד מכאן את הדין, כי שער לבן אפילו בצרעת הנושנת, היינו שאת, מטמא רק אם הופיע אחרי הראות השאת, ולא אם קדם לה, אף אם במקרה האחרון היה מקום להשערה, שהצרעת גרמה את השער הלבן, מכיון שהצרעת היא נושנת ונולדה קודם לתופעת השאת. לכן משתמש הכתוב כאן בדרך יוצא מן הכלל בצורת "הפך", היינו פועל יוצא, כדי להדגיש שהוא תנאי הכרחי, ש"היא הפכה שער", כלומר שהשאת שינתה את השער. ומכאן אפשר להסיק, שגם בבהרת צריך ש"בהרת קודם לשער לבן" כמו בשאת. ויחד עם זה מלמד ההמשך בצידו" "ומחית... בשאת", שמחיה בנידון זה שונה משער לבן, באשר מחיה, אף אם קדמה לשאת, משמשת סימן טומאה. ואפשר גם שהפסוק שלפנינו בא להורות, שאף אם הצרעת הוחלטה לטומאה על יסוד שני הסימנים, היינו שער לבן ומחיה גם יחד, בכל זאת היא טהורה במקרה ש"כולו הפך לבן" (פסוק יג), אף על פי ששער נשאר על מקומו: כלומר, ששער לבן משמש סימן טומאה רק אם נמצא מסביבו כל הפחות קצת בשר חי, כפי שלמדנו בתו"כ בפסוק טו.

"**מחיה**", לדעת איוולד (Lehrb. 52 b) סימן, רמז, משורש חוה (בתרגומים: "רושם"), לדעת פירסט ואחרים: ציון, כתם (משורש מחה), אך נכון יותר לפרש שהוא מלשון חיה, היינו המקום ששם נמצא הבשר החי. בשר חי הוא הבשר שיש בו חיים, בניגוד לבשר המנוגע שאינו רגיש אלא מת (השוה במדבר יב יב). שיעור המחיה הוא כשתי שערות

או כעדשה בריבוע, מה שיוצא גם מתוך ההיקש של שער לבן ומחיה. ועוד הבדל יש בין מחיה לבין שער לבן, שהמחיה צריכה להיות מבוצרת מכל הצדדים על ידי שאת, ואילו שער לבן הוא סימן טומאה אף אם נמצא בקצה השפה של הנגע.

פסוק יא

"**וטמאו**", כינוי הפעול מוסב גם כאן וגם במלה "יסגירנו" אל האדם.

פסוק יב

יב-יז. "**פרח**" משמעותו פרוץ מבפנים החוצה, לכן נאמר כאן "הצרעת" ולא "הנגע", כמו לעיל בדין פסיון, שכן לעיל הכוונה למראה הנגע שהתפשט במקצת, ואילו כאן מכוון אל מחלה שפרצה מבפנים ונראית בשטח כל הגוף. כך אפשר לנו להבין את המשך הפסוק: "וכסתה הצרעת את כל עור הנגע", העור כולו, נקרא עור הנגע, היינו עור שבו הופיע הנגע. והנה פרץ בעור המנוגע הזה כולו הצרעת בפנים. כלומר: הצרעת, שהופיעה קודם לכן בגבול הנגע, נראית עכשיו בכל עור הנגע. בתו"כ למדו מן הביטוי "עור הנגע", שהפריחה צריכה להופיע רק במקומות שעלולים לקבל נגע (ולא ב"שחין המורד ומכוה המורדת", ראה להלן בפסוק יח).

"**מראשו**" **וגו'**, להוציא ראש וזקן ורגלים, חלקי הראש המכוסים שערות, הזקן וכפות הרגלים, ששם לא צריכה הפריחה להיות גלויה לעינים.

"**לכל מראה**", למעט בית הסתרים והמקומות שאינם נראים בקלות לכהן, משום שהם מכוסים בקמטי העור או בכפיפות הגוף (השוה נגעים פרק ב).

פסוק יג

"**כלו הפך לבן טהור הוא**", המשנה בנגעים ח א מלמדת: "הפורח מן הטמא טהור, מן הטהור טמא". רק אחרי הטומאה, בין אחרי הסגר ובין אחרי החלט, טהור הפורח כולו, ולא אחרי טהרה (ולכן כתוב כאן: "וטהר את הנגע", ולא סתם "וטהרו"). ולכן הדין הוא: "הבא כולו לבן יסגיר", כלומר: מי שבא מלכתחילה לפני הכהן כשכולו לבן, ייסגר, כדי לראות אם ייראה אחרי שבוע או שבועיים סימן טומאה. מי שכולו הפך לבן לאחר שטיהרו אותו כעבור ההסגר השני, הוא טמא מוחלט, כי זה הוא פסיון גדול שאינו קל מפסיון קטן.

פסוק יד

"**וביום הראות**", מכאן מסיק התלמוד במס' מועד קטן ז: את ההלכה, כי יש ימים שאינם ראויים לראות בהם נגעים, והם המועדים ושבעת ימי המשתה לחתן. גם בשבת אין רואים נגעים, אפילו אם חל בה היום השביעי של ההסגר (השוה נגעים א ד).

פסוק טו

"**בשר חי**", השיעור של בשר חי כאן הוא כמו לעיל: כעדשה. לדעת ויזל בא הכתוב ללמדנו, שפעולת בשר חי היא, שכל הפריחה תיחשב לנגע, כי לולא זה אפשר היה לחשוב, כי על ידי הפריחה נעלם הנגע כליל והמחיה אינה מטמאה. חכמינו אומרים שהכתוב מלמדנו, שגם ראשי אברים שאינם נראים לכהן, שכיסתה אותם הצרעת והבריאו, נחשבים למחיה (השוה תו"כ).

"**הבשר החי טמא וגו**'", רק זה מטמא, ולא שער לבן.

פסוק טז

"**או כי וגו**'", כמו "או נודע" בשמות כא לו.

"**ללבן**", אפילו מראה בוהק (פסוק לט) מטהר במקרה זה. אולם הדין שבפסוק יג: "כולו הפך לבן טהור" חל רק על מראה צרעת, ובוהק לא נחשב ללבן.

"**ובא אל הכהן**", מכיון שהוא במצב טמא מוחלט אסורה לו הכניסה אל המחנה, והכוונה היא כאן שהכהן יצא אליו אל מחוץ למחנה, השוה יד ג.

פסוק יז

"**טהור הוא**", אע"פ שהלבן הזה פעם חזר ונראה ולא נראה, הוא טהור.

פסוק יח

יח-כג. "**ובשר**". לא נאמר "אדם" או "איש", משום שצרעת היא מחלה ששכיחה רק באדם, ואילו השחין עלול לפגוע גם באדם גם בבהמה, כפי שיוצא משמות ט י, והשחין נולד, איפוא, מן הבשר (מלבי"ם).

"**בו בעורו**", בו כלומר בעורו, השוה איוולד c 309, גזניוס n 131. לפי תו"כ מלמד הלשון "בו בעורו" כי השחין גם אם אין אפשרות לנגע לפשות, טעון הסגר, אף על פי שבמקרה זה אי אפשר שיוולד בו אלא סימן אחד בלבד (שער לבן). השוה מלבי"ם פיסקה צט.

"**שחן**", משמעו הודלק, ומכאן שחין - דלקת עור. זו עלולה לבוא מבפנים או על ידי מכה. אבל אם דלקת כזו באה על ידי אש או דבר שהתחמם על ידי אש (תולדת האור), היא נקראת מכוה (נגעים ט א).

"**ונרפא**", הכתוב אינו מתכוון לריפוי גמור, שאם כן לא היה אומר בפסוק כ: "בשחין פרחה". אלא מדובר כאן על אותו מצב שבו התחיל הריפוי. בזמן שהריפוי עוד לא התחיל נקרא הפצע "שחין המורד" (כלומר, שמתמרד ומסרב להרפא). בשחין כזה לא יכול להיוולד נגע טמא. רק אם נרפא ולא נרפא, היינו כשמתחילה הדלקת להרפא

מתוך שמתחדש במקום העור הנשחת עור חדש ודק כקליפת השום, חלים הדינים שבפסוקים אלה על העור הנפגע (שם ט ב ותו"כ).

פסוק יט

"**שאת ובהרת**", מובן מאליו, שלגבי שחין צריכות גם תולדותיהן להראות לכהן.
"**אדמדמת**", אודם חזק, כפי שמבואר בספרא בפסוק מט. כנראה, מוסבה המלה אל שני הנגעים: השאת והבהרת, ומדובר, איפוא, על צבע חדש, שהוא מורכב (איוולד 270 d), כלומר לבן ואדום מעורבים, מה שחכמינו קוראים "פתוך" (נגעים א ב). לפי המסורת מטמא גם מראה זה בנגעי עור בשר, ונזכר רק כאן בפרשת השחין, משום שהוא שכיח לבוא לרוב בשחין.

פסוק כ

"**מראה שפל**", לדעת ויזל, מראה עמוק מעמיק יותר מאשר "שפל", וכאן, שהלבן והאדום הם מעורבים, נראה הנגע פחות עמוק מאשר לעיל במקרה של בהרת לבנה בהירה (כך הורה כבר הרמב"ן בפסוק ג). מלבי"ם סבור: עמוק פירושו עמוק מכל המקומות שבסביבה, כמו בור עמוק, ואילו "מראה שפל" מוגבל רק בצד אחד על ידי מקום גבוה, כמו שהשפלה עמוקה יותר רק ביחס אל ההרים הקרובים אליה. כאן, במראה המורכב מלבן-אדום, אפשר שמראה הנגע נראה גם עמוק בצד הלבן, אך בצד האדום גבוה, ולכן כתוב: "שפל". הפסוק שלפנינו מוסב בהכרח אל בהרת. כמו שכתוב בפסוק כג בפירוש: "הבהרת", שכן בשאת אין המראה עמוק מן העור (השוה לעיל על פסוק א).

פסוק כא

"**ושפלה איננה**", מכוון אל תולדה של בהרת, כמו לעיל בפסוק ד.
"**והיא כהה**", כלומר, היא מועטה או דהה עד כדי כך שאינה מולידה שער לבן. בשחין אי אפשר שתיראה מחיה, כי הלא הוא לא נרפא עדיין.
"**והסגירו**", בשחין ובמכווה יש רק הסגר אחד.

פסוק כב

"**פשה**", אם תפשה הבהרת. "נגע היא" והוא טמא, זו אינה תוצאה מהדלקת, אלא היא נגע, שבא מחמת צרעת.

פסוק כג

"**תחתיה**", במקומה, כמו "תחתיו" בשמות טז כט (י כג). לפי תו"כ לא נאמר כאן "בעיניו", כמו לעיל בפסוק ה, משום שהפסיון מצטמצם בגבול השחין, והתפשטות לתוך העור הבריא או אפילו לתוך המכוה אינה מביאה את הטומאה, ולכן כתוב – "תחתיה", כדי

שנמשיך מלה זו אל "לא פשתה" שאחריה ורק "פשה תחתיה" יוחלט לטמא (ראה מלבי"ם פיסקה קח).
"**צרבת**", מלשון צרב - שרף, הבהב, כך נקרא החלק שנפגע על ידי הדלקת והתחיל להעלות צלקת. זוהי תופעה שגם פסוק יח עוסק בה. אולם הכהן יטהר אותה משום שהיא צרבת השחין ולא נגע. בזה מתבאר, מה טעם מקדים הכתוב כאן "צרבת השחין" ל"וטהרו הכהן", שלא כמו לעיל בפסוק ו.

פסוק כד

כד-כח, המלה "או" מפרידה בענין, כמו בשמות כא לו.
"**מכוה**", מלשון כוה, שרוף, שטח שנשרף על ידי אש או על ידי עצם שהוחם באש (נגעים ט א).
"**מחית**", השטח שהולך ומבריא, שהתחיל להירפא, כמו לעיל בשחין.

פסוק כה

"**עמק**", משום שקודם לכן דיבר הכתוב רק על הבהרת הלבנה, לכן נאמר כאן "עמק" ולא "שפל", כענין הפסוק כ דלעיל, ואילו בפסוק כו נאמר "שפלה" בהתאם ל"אדמדם".

פסוק כח

"**שאת המכוה**", בא ללמדנו שגם מראה שאת טהור, אם לא נראה סימן טומאה חוקי השחין והמכוה שווים אלה לאלה, אולם בנושאים שונים דרכו של הכתוב, במיוחד בס' ויקרא, לחזור על החוקים ואגב אנחנו למדים מתוך חזרה זו, שאם כל אחד מהם מגיע לשיעור חצי גריס (נגעים ט ב) אין מצרפים את שני הסוגים לנגע אחד.
דיני הנגעים שנראים בשטחים בלתי שעירים מסתכמים כדלהלן: אם נראה באדם בעור הבריא נגע בשיעור גריס, שיש לו אחד ממראות אלה: לבן כשלג, לבן כסיד, לבן כצמר או לבן כקרום ביצה, או שאחד הצבעים האלה מעורב עם אדום, יובא אל הכהן. ראה הכהן אחד משני סימני הטומאה, היינו שער לבן או מחיה, יטמא אותו מיד. אם אין אף אחד משני הסימנים, יסגירו. כעבור שבעה ימים יש מלבד אלה עוד סימן טומאה, היינו פסיון. אם לא נראה אף אחד משלושת הסימנים, יסגירו שנית, ואם לא נראה אחרי שבעת ימים עוד סימן טומאה, הוא טהור. אולם אם נראה אחר כך אחד הסימנים, אפילו אחרי טהרתו, מטמאים אותו שוב. מראה נגע הנראה בבשר שנפגע בשחין או אפילו אחרי טהרתו, מטמאים אותו שוב. מראה נגע הנראה בבשר שנפגע בשחין או במכוה, יש לו בתחילה רק סימן טומאה אחד, והוא שער לבן, ונסגר רק פעם אחת (השוה ברייתא דרבי ישמעאל, ריש ספרא מידה ח והירשפלד, Halachische Exag, עמ' 428 ואילך),

ואחרי הסגר זה יכול להביא לו טומאה סימן נוסף, היינו פסיון, ואם כעבור שבעת ימי הסגר אינו נראה אף אחד מסימני הטומאה, הרי הוא טהור.

פסוק כט

כט- ל, הוכרח לכתוב כאן "ואיש או אשה", שלא יחשבו שהחוקים הבאים חלים רק על הגבר ולא על האשה, שהרי באשה צרעת הזקן לא שכיחה (ויזל).

"**בו**", מוסב אל האיש בלבד, והפרשה כולה ממשיכה בלשון זכר כמו שאר הפרשיות, לאחר שסולקה אפשרות הטעות.

"**נגע בראש וגו**'", הנגע בראש ובזקן מתחיל לתת את אותותיו בנשירת השערות בשטח כשיעור גריס. לדעת הרמב"ן צריך גם שמראה המקום הזה יהא שונה ממראה הסביבה, ואילו הרמב"ם ואחרים סוברים, כי אין צורך בשינוי מראה כלל, ונשירת השער לבדה נקראת נגע, עיין הלכות טומאת צרעת ח א ומשנה למלך שם. מכל מקום אין צורך שייראה אחד מארבעת המראות שנזכרו בנגעי עור בשר כדי לעורר את החשד שיש כאן צרעת, בזה מודה גם הרמב"ן ואם נאמר להלן בפסוקים מ-מג, שקרח וגיבח טהור, מוכח כי יש הבדל בין נשירת השער בנתק ובין הקרחת. לדעת ראב"ד (בפירושו לספרא) "נתק" הוא שטח קרח בודד באמצע הראש שמסביבו יש שערות, ואילו "קרחת" או "גבחת" מציינת את הראש שקרח כולו בחלקו הקדמי או האחורי. אולם ר' שמשון (נגעים י י) סובר, כי קרחת וגבחת הם כינויים לקרחת שאינה ניתנת לריפוי, ואילו "נתק" מציין מחלה זמנית. הרמב"ן סובר, שאפשר למצוא סמך להוראה זו בשרשה של המלה נתק, שמשמעו קורע ומפריד, ואילו להלן משתמש הכתוב בביטוי "מרט", שמציין נשירה ללא תקנה. אמנם, לדעת הרמב"ם בהלכות טומאת צרעת ה ח יש לראות כקרח גם את זה ששערותיו נשרו בין מחמת מחלה ובין על ידי משחה, אף אם הן ראויות לצמוח שוב (הפלוגתא שבין הר"ש להרמב"ם יסודה בחילופי הגירסא בספרא לפסוק מ, השוה ליכטנשטיין, שם עולם, עמ' רכח).

נראה אם כן, שנתק הוא, כפי ביאורו של ויזל, מחלה שמביאה לידי דלילות השערות אשר לבסוף נושרות, ואילו קרחת או גבחת באה מחמת מחלה אחרת או מחמת זקנה או שימוש במשחה, והשערות הנושרות נשארות בריאות כמו שאר השערות.

"**בזקן**", הזקן מגיע "מן הפרק של לחי עד פיקה של גרגרת" (נגעים י ט).

פסוק ל

"**מראהו עמוק**", זהו, כנראה, מראה לבן מבריק, אולם אין צורך בזה כדי לטמא אותו, אלא סימן הטומאה הוא, כפי שיוצא מתוך הפסוקים הבאים, רק השער הצהוב, ו"מראהו

עמוק" נאמר, כפי הנראה, רק משום שצרעת שמראה מבריק מצמיח על פי רוב שער צהוב. אגב אנו למדים מכאן, שאפילו אם יש לנגע מראה בהרת, סימן הטומאה אינו שער לבן, אלא שער צהוב (על דרך לימוד זה לפי מידות ר' ישמעאל, השוה ברייתא דרבי ישמעאל, ריש ספרא כלל ט, והירשפלד שם, עמ' 431 ואילך). לפי תו"כ רומז לנו הכתוב, כי רק "נתק בידי שמים, מטמא, כאשר גם המראה יכול לבוא רק מידי שמים: ואילו במקרה שהשערות נמרטות בידי אדם, אין זה "נתק".

"**שער**", משמעו גם כאן שתי שערות לכל הפחות.

"**צהוב**", זהוב.

"**דק**", כינוי לשער חולה ולקוי (השוה בראשית מא ו). לדעת ר' עקיבא הוא לקוי בשל קיצורו, ואילו ר' יוחנן בן נורי סובר, כי המחלה שבשערות באה לידי גילוי בדקותן לעומת שאר השערות (תו"כ). מתוך שלא כתוב כאן "ושער בנגע הפך צהוב" מסיק ר' יהודה ששער צהוב משמש תמיד סימן טומאה בין אם "הפוך" מחמת הנגע, ובין אם אינו "הפוך", אלא שהיה כבר לפני הראות הנגע. כנגד זה סובר ר' שמעון, שבענין זה דומה הנתק לנגע עור בשר, ולפי זה גם שער צהוב משמש סימן טומאה רק אם הוא "הפוך".

פסוק לא

לא-לד, "**אין מראהו עמוק וגו'**", קנובל וקייל משערים, כי "שער שחור" שנאמר בפסוק זה היא "טעות סופר" במקום שער צהוב (השוה השבעים), שהרי זה תנאי עיקרי שלא יימצא בו שער צהוב, כי אילו היה נמצא בו שער צהוב, היו מטמאין אותו מיד. אולם זו היא טעות. כבר מתוך הפסוק "אין מראהו עמוק מן העור", ברור שאין כאן שער שחור, ענין זה מתבהר די צרכו כשמשווים את פסוק לב לפסוק לד. ואילו על התנאי "ושער שחור אין בו" אין לוותר. כי נתק שונה משאר נגעים בזה, שבו יש גם סימן טהרה, ואם הסימן הזה נראה בו, אין משפיעים לרעה אפילו כל סימני הטומאה יחד. וסימן הטהרה הוא השער השחור, מה שיוצא בבירור מתוך פסוק לז. ולכן יש הכרח לקבוע כאן, שההסגר יבוא רק אם אין שער שחור כאן, ואם נמצא סימן זה, יכול הכהן לטהר אותו מיד ואין צורך בהסגר. לפי תו"כ אין צורך שיהיה השער דווקא שחור, אלא כל שער שאינו צהוב, נקרא שחור (כלומר: כהה).

"**שער**", כמו בשאר הפסוקים: מיעוט שער, שתי שערות.

פסוק לב

"**לא פשה הנתק**", לא נאמר 'לא פשה הנגע', אלא 'הנתק', מכאן מסיק ויזל, שלא צריך שהפסיון יהיה מאותו המראה של הנגע, אלא התפשטות הנתק בלבד, היינו נשירת השערות אף היא נקראת פסיון.

"**ולא היה וגו' ומראה הנתק וגו'**". נראה כי 'מראהו עמוק' הוא בד"כ התחלת השער הצהוב, שהרי תמיד קשור "שער צהוב" ל"מראהו עמוק" או ש"מראהו עמוק" נאמר במקום "שער צהוב".

פסוק לג

"**והתגלח**", תגלחת זו שונה מזו שנצטוותה בפרק יד פסוק ח-ט, שזו האחרונה צריכה להיעשות על ידי הכהן ובתער, ואילו הראשונה כשרה בכל אדם ובכל דבר.

האות ג רבתי שבמלה 'והתגלח', רומזת, כנראה, על מאמרו של התלמוד (קדושין ל.), שכאן הוא הפסוק האמצעי שבספר תורה, אולם יש מהדורות שבאה בהן הערה זו אחרי ויקרא ח ז (השוה מנחת שי שם, מסכת סופרים ט ג, ו"אגודה" עמוד 227 טור ב).

"**ואת הנתק וגו'**", אונקלוס מתרגם: "ודעם נתקא", לפי משנת נגעים י ה יניח שתי שערות סמוך לו, מאחר שבנתק מוסגר אין שער, ועל כרחנו מוסב "את הנתק" על השטח שליד הנתק. ויחד עם זה למדים אנו ממשנה זו, שגם בנתק מוחלט אסור לגלח את השער הצהוב של הנתק ולהשמיד את סימן הטומאה. לפי זה הלאו "ואת הנתק לא יגלח" פירושו גם לפי הפשט הפשוט, שאסור לגלח את השער של הנתק (השוה תו"כ). המשנה למלך הלכות טומאת צרעת ח א מסיק מדברי המשנה, שצריך להניח שתי שערות סמוך לו, כדי שיהא ניכר אם פשה, - שנגע הנתק אינו מצטיין בשינוי מראה העור, אלא בנשירת השערות, שהרי בשינוי מראה ניכר היה הפסיון אפילו אם נתגלחו כל השערות. אולם ויזל סבור, כי מסקנה זו איננה נכונה, שהרי – כפי שהעירונו כבר לעיל – הפסיון מתגלה לאו דווקא בשינוי מראה, אלא אפילו בנשירת השערות בלבד. ואף אם אין מודים בזה לויזל, אלא מחזיקים בדעה, שהפסיון צריך להיראות בכל תכוונתיו של הנגע, כלומר שגם נשירת השער וגם שינוי המראה צריכים לפשות, בכל זאת הוכחתו של משנה למלך אינה מכרעת, משום שהטעם שיש להניח שתי שערות סמוך לו הוא לקבוע את הפסיון גם בשטח השערות שנושרות. שהרי הפסיון בשטח שינוי המראה לבדו אינו מספיק.

פסוק לד

"**ומראהו איננו עמוק**", נאמר כאן במקום: ואין בו שער צהוב, ולכן אם כעבור שבועיים לא נראה אף אחד מסימני טומאה (פשיון או שער צהוב) הוא טהור, אך "וכבס בגדיו", משום שהוא טמא מוסגר, כמו לעיל בפסוק ו.

פסוק לה

לה-לז. הכרח היה ללמד שהפסיון מטמא אף לאחר הטהרה, שאלמלא כן היו יכולים לחשוב, שאחרי הטהרה הכל מתחיל מראש ואין הפסיון מטמא כשם שאינו מטמא בתחילת הבדיקה, ולא היה צורך להגיד במיוחד, ששער צהוב מטמא גם לאחר הטהרה, שהרי זה הוא סימן טומאה אף בתחילת הבדיקה.

פסוק לז

"**ואם בעיניו עמד**", מאחר ששער שחור הוא סימן טהרה, אפילו אם פשה, קשה להבין את האמור "ואם בעיניו וגו'", היינו נוטים לפרש: שזה כאילו אומר: "אם עמד בעיניו" או "שער שחור וגו'". אולם, הלא כבר נאמר בפסוק לד ש"עמד בעיניו" טהור, ומה טעם לחזור על זאת? תירוצם של ויזל והירש ש"בעיניו עמד" מוסב אל "פשה" שלפני כן (כלומר: שהנגע עמד במראה הפשיה שדובר עליו קודם לכן) הוא דחוק מאד. אנחנו משערים, כי אין הכתוב מתכוון להורות בשני התנאים "עמד בעיניו" ו"שער שחור", שהטהרה מתעכבת במקרה שפשה הנתק עם השער השחור, אלא שהטהרה הגמורה מתעכבת רק אם הכהן ראה קודם את הפסיון וטימא אותו, ואחר כך צמח בנתק שער שחור. במקרה זה אמנם השער השחור הוא גם כן סימן טהרה, אך בכל זאת אין ביד הכהן לטהר אותו לחלוטין ולשלוח אותו לביתו. שכן לאחר שבעל הנתק היה טמא מוחלט, עליו ליטהר גם אחרי הרפאו לפי החוקים שבפרק יד. אך אם "בעיניו עמד הנתק" (כלומר: אחרי הראותו בבדיקה הקודמת) ואחר כך צמח בו שער שחור, הרי זה סימן שנרפא הנתק, הוא טהור, והכהן יכול לטהר אותו לחלוטין (רק בגדיו צריך לכבס, כמו שנאמר בפסוק לד), בלי להיזקק לפעולות הטהרה. ומכיון שלפי הוראות אלו השער השחור משמש סימן שהנתק נרפא, כאשר יש שער שחור, אין שער צהוב או פסיון יכולים לעכב. ויותר מכן, לפי משנת נגעים י ח אף על פי שהשער השחור נשר, יש לראות את הנתק כנרפא.

לפי זה יש בנתק סימן אחד של טומאה, הינו שער צהוב, וסימן אחד של טהרה, היינו שער שחור. ואם לא נראה אף אחד משניהם, יש להסגיר אותו פעמיים שבעת ימים בזה אחר זה (כמו בנגע עור בשר), שלאחריהם משמש בכל פעם גם פסיון סימן טומאה. ואם

אחרי ההסגר השני לא נראה שום סימן, הריהו טהור. אלא שההלכה קובעת חילוק בין "שער שחור צמח" (כלומר: השער השחור שצומח מתוך הנתק) לבין "משואר" (כלומר: השער שנשאר מקודם ולא נשר) והוא, שהאחרון צריך שיהיה "מבוצר" (היינו מוקף בנתק מכל הצדדים), שאם לא כן אינו משמש סימן טהרה, שאין זאת אלא שהנתק עוד לא פעל על השטח הזה. כנגד זה שער שחור, שצמח אחרי הופעת הנתק, הריהו סימן התרפאות. אף כשאינו מבוצר (השוה נגעים י ג).

"**טהור הוא וטהרו הכהן**", רק אחרי החלטת הכהן לטהרו, נחשב לטהור (תו"כ ורמב"ם, טומאת צרעת ט ג).

פסוק לח

לח-לט, לאחר שהפרשה הראשונה באה ללמדנו שבראש ובזקן כל המראות, אפילו מראה לבן כהה, נידונו כמראה נגע, בא הכתוב שלפנינו להורות, שמראה לבן-כהה בעור בשר נחשב לטהור, וכהה נקרא לפי המסורת כל מראה שלמטה מצבע קרום ביצה (ראה בראש פרק זה). כתוב כאן "איש או אשה", כמו לעיל בפרשת הנתק, ללמד, שגם לגבי אשה מראה בוהק בכל השטחים שאינם שעירים, טהור הוא, ואפילו בסנטר, אשר לגבי איש שיש לו זקן הוא טמא.

פסוק לט

"**בהק**", מלשון בהק - מבריק, מאיר (השוה "מובהק" שבתלמוד), שטח מבהיק. גם אצל הערבים נחשב "בהק" לנגע בלתי מזיק.

פסוק מ

מ-מד. לפי סוטה לג. כתוב כאן "איש", משום שהדין שבפסוק מה חל רק על איש, ולא על אשה.

"**כי ימרט וגו'**", על דבר ההבדל בין קרחת על ידי מריטה ובין נתק ראה לעיל על פסוק כט.

פסוק מא

"**קרח**", נגזר מן הפועל קרח, חלק ללא שער.

"**טהור הוא**". אף אם המראה נשתנה במקצת, אינו נחשב לנתק. לא יוטל הסגר, ושער צהוב אינו משמש סימן טומאה.

"**גבח**", קרוב לשורש גבה, משום שלקרח מפאת פניו מצח גבוה, מראש הקדקוד ועד המצח, וכן הצדעים נחשבים כחלק הקדמי (נגעים י י). בנגעים י ט שנו, שאפילו מי שהיה בו נתק ונטמא על ידי שער צהוב או פסיון, יטהר שוב, אם נשרו כל שערות ראשו,

וכן הדין בזקן, אם נשרו כל שערות הזקן (אף אם יש לו אופי של נתק ולא של קרחת), ואילו זה, שמתחילה ניתק כל ראשו, נידון כנגוע נתק, השוה ר"ש שם.

פסוק מב

"**נגע לבן אדמדם**", הקרח אינו מטמא טומאת נתקים, אבל נטמא על ידי "פתוך" (נגע לבן-אדמדם) וכמו כן על ידי מראות נגע לבנים, מה שיוצא מתוך הכתוב "כמראה צרעת עור בשר". כנראה, כתוב כאן רק לבן אדמדם, משום שבמקרה זה, כמו בשחין ומכוה, הנגע נראה על פי רוב לבן-אדמדם. בתו"כ מסיקים מן הפסוקים שלפנינו, שבקרחת יש שתי פעמים הסגר, כמו בצרעת עור בשר, אך יש בה רק שני סימני טומאה, היינו מחיה ופסיון, אבל שער לבן אינו סימן טומאה.

פסוק מד

"**טמא הוא**", רק אם הכהן מחליט לטמאו, הוא טמא, ואילו שאר טומאות, חוץ מצרעת אינן תלויות בהחלטת הכהן.

פסוק מה

מה-מו. לאחר שנשלמו חוקי צרעת אדם, צריך לבסוף להורות מה על המצורע לעשות.

"**והצרוע**", כל צרוע במשמע, לא רק מה שנזכר סמוך קודם לכן.

"**אשר בו הנגע**", רק זה אשר הוחלט נגעו ואינו יכול להיטהר אלא על ידי ריפוי, חייב בפריעה ופרימה, אבל לא המוסגר, שעל צרעתו עוד לא הוחלט, אלא היא תלויה בימים", והוא טהור, אם מצבו לא נשתנה.

"**פרם**", שונה מן קרע, כפי שיוצא מסוטה ז. לדעת רש"י שם, "פרם" משמעו קריעה לקרעים לשם השחתה, ואילו לפי הערוך פרימה היא קריעת התפירה. נראה, שהמלה מציינת דרך הקריעה, שהיתה נוהגת אצל האבלים ונהוגה אצלנו גם היום (לעיל י ו).

"**פרוע**", ביארנו (בתרגום הפסוקים לגרמנית) על פי שיטת ר' אליעזר (מגודל שיער), אולם ר' עקיבא סובר, שהמלה מציינת גם את הסרת כיסוי הראש הרגיל (כותמא וסחרא). השוה מועד קטן טו. ותוס' שם ולעיל על י ד.

"**שפם**", השערות שעל השפה העליונה. את הצניף צריך המצורע להוריד עד השפה העליונה (מועד קטן כד.).

"**וטמא**", הוא צריך לקרוא בקול אל כל אחד שעומד להתקרב אליו, שהוא טמא. לדעת הספרא מחוייבים גם שאר הטמאים בקריאת אזהרה.

פסוק מו

"**ימי אשר הנגע בו**", לפי בכורות לד. אף מי שקיצץ את הבהרת באיסור, טהור מדאורייתא.

"**כל ימי**", וימי ההסגר בכלל, ראה לעיל על יג ד.

"**ימי אשר**", צורת נסמך לפני מלת יחס רגילה במיוחד ביחסי זמן ומקום, איוולד c 332 ושם d.

"**בדד ישב**", שלא ישב טמא אחר עמו (זבחים קיח.). בעוד שאפילו זבים וטמאים אחרים הנזכרים בפרק טו מתרחקים רק ממחנה לויה, על המצורע לעזוב גם את מחנה ישראל, שלזה נחשב השטח הפנימי של כל הערים המוקפים חומה מימות יהושע בן נון (השוה כלים א א ומפרשים שם). לדעת הרמב"ם חייב המצורע לצאת מכל עיר מוקפת חומה, אף אם לא היתה מוקפת "מימות יהושע בן נון", זה מוכח גם ממלכים-ב, ז ג. השוה מקלנבורג, "הכתב והקבלה" לפרק יד פסוק מ.

מן הביטוי "מושבו", יוצא שגם מקום מושבו של המצורע מטמא. כל מקום שבו חונה המצורע, נחשב כמושבו, ואם היה גג מאהיל עליו, הרי כל שנכנס אל מתחת אותו אוהל ואין לו מחיצה מבדלת מן המצורע – טמא. אולם מחיצה גבוהה עשרה טפחים ורחבה ארבע אמות מצלת את הטהור מן הטומאה (נגעים יג י). אך אם המצורע לא עמד תחת הגג אלא עבר, השוהה מתחת לגג לא נטמא (שם ז). במה דברים אמורים, בשטח שאינו מוגבל מכל הצדדים, כגון אילן, אולם בבית מטמא המצורע בביאה, כלומר אם הוא עובר דרך הבית בלא להתעכב בו. טומאת אוהל המת שונה מטומאת ביאת מצורע בזה, שהראשונה מביאה טומאה גם אם הטמא עובר תחת האילן ושמחיצה של עשרה טפחים מלפניה אינה מונעת את הטומאה. המצורע מטמא גם במגע ובמשא, וגם המשכב והמושב שלו טמאים, לדעת הרמב"ם הם אב הטומאה, כמו בזב ובזבה (טו ד ואילך), ולדעת אחרים – רק ראשון לטומאה (השוה רמב"ם הלכות טומאת צרעת י יא ומשנה למלך, שם).

בדברי ימי ישראל אנו מוצאים את קיום המצוות האלה הלכה למעשה. המצורעים ישבו מחוץ לעיר (מלכים- ב ז, ג) ואפילו המלך עוזיהו היה מוכרח לשבת בדד בימי צרעתו (שם טו ה).

נגע בבגדים

הבגד הוא הקרוב ביותר לאדם, ולכן ניתנו החוקים על דבר נגעי בגדים סמוך אחרי פרשת נגעי אדם. על דבר מהותו של נגע הבגדים, אם נתעלם מהשערות שאינן ראויות לתשומת

לב מיוחדת, ישנן השקפות שונות. אברבנאל, ובין החדשים קנובל ואחרים, סוברים כי צרעת האדם עלולה היתה לדבק גם בגדי צמר, פשתן, ועור, ולהתפשט בהם. בגדים כאלה עלולים להעביר גם את המחלה ולהביאה לבני אדם. רלב"ג, ובין האחרונים זומר (עמ' 228), קייל, דילמאן ושטראק סוברים, כי נגע הבגדים הוא ריקבון ועיפוש באריגים, שבא בהשפעה פיסית, במיוחד על ידי רטיבות. באריגי פשתן, צמר או עור, כשהם נמצאים זמן ממושך במקומות שזרם האויר אינו מגיע אליהם, נראים פה ושם כתמים שהולכים ומתפשטים עד שהאריג מתפורר כמק. כתמים אלה נקראים בשם כתמי-מק או כתמי-טחב והם מעמיקים וחודרים במיוחד בעור. הרמב"ם והרמב"ן סוברים, שהנגע בבגדים, כמו הנגע בבית, אינו תופעה טבעית, אלא אות ומופת, שבאו לידי גילוי רק בארץ הקודש כשישראל זכה באופן מיוחד בהשגחה האלוהית, ואשר מטרתם היתה לשמש אזהרה לנפגעים להיטיב את דרכיהם. השוה להלן פרק יד על נגע הבתים.

פסוק מז

מז-נב, "**והבגד**", נכללים בזה גם וילונות וכיוצא בהם (נגעים יא יא).

"**בבגד**", הוא לוואי ל"בו", אמנם כך היה צריך לכתוב: "וכי יהיה נגע צרעת בבגד צמר או בבגד פשתים", אך זהו מדרכי הסגנון של ספר ויקרא, שהפרשה מתחילה בשם-עצם ואחריו "כי", השוה לעיל על א ב, ובספרי "ראיות מכריעות נגד וולהאוזן", עמ' מא ואילך.

פסוק מח

"**בשתי וגו**'", השבעים ושאר הנוסחאות וגם חכמינו מבארים את המלה שתי במובן השחל (החוטים המושחלים על הנול לארכם), ולפי זה ערב משמעו: אותם החוטים הנמתחים בתוך ההשחל ומתלכדים אתו לאריג. השורש של שתי הוא, כנראה, המלה "שתא" - ארוג. ערב - מזוג, קשור, מפני שהערב מלכד את חוטי השתי. יש מן המפרשים החדשים, כגון קנובל, שסוברים כי הביטויים "שתי" ו"ערב" מציינים מיני אריג שונים משום שהתפלאו, מדוע נבדלים כאן "שתי" ו"ערב" זה מזה, ואיך היה יכול לפגוע הנגע באחד בלי לנגוע בשני. ברם, כאן מדובר רק על חוטי השתי והערב ולא על האריג המוכן. השתי היה שונה מהערב, וכאן מדובר על החוטים, וכן על האריגים, כמו שגם בעור מדובר באופן מיוחד על מלאכת עור.

"**לפשתים ולצמר**", במקום: העשויים פשתים וצמר (בפסוק נב: "בצמר או בפשתים").

"**בעור**", עורות בהמה (נגעים יא א).

"**מלאכת העור**", בפסוק מט: "כלי עור". "עור" צריך שיהיה דומה למלאכת העור בזה, שהוא מוכן לשימוש (למשל לאוהלים), ואילו בפשתים ובצמר מטוה שתי וערב, אף אם אינו מוכן לשימוש, מקבל טומאה (תו"כ).

פסוק מט

"**ירקרק או אדמדם**", החזק בצבעים אלה (נגעים יא ד). לדעת מקלנבורג פירוש ירקרק: כתום (השוה תוספתא נגעים א ה).

פסוק נא

"**כי פשה הנגע בבגד**", אף על פי שהשטח החדש רחוק מהראשון, אם אך נראה בבגד, נקרא פסיון.

פסוק נב

"**ממארת**", מן מאר - כואב, דוקר, קרוב למרור, ומזה מארה -קללה ו"סילון ממאיר" (יחזקאל כח כד) - קוץ דוקר, אונקלוס מתרגם "מחזרה", מלשון חיזרא – קוץ, ו"חזרת" עשב מר, הכוונה: נגע שמביא קללה ונזק, כלומר נגע רע, ואת הבגד צריך לשרוף. רוב החוקים הנוהגים בנגע אדם, נוהגים גם בנגע בגדים. הוא מטמא במגע ובמשא ובביאה (ספרא), ולדעת הרמב"ם גם במשכב ובמושב (השוה הלכות טומאת צרעת יג יג, והפירושים שם). הוא צריך להימצא (אף בימי הסגר) מחוץ למחנה, ואפילו בערים שאינן מוקפות חומה, שאדם נגוע אינו מחויב לעזוב אותן (תוספתא נגעים ז יד).

פסוק נג

נג-נה. "**לא פשה**", אם בשבוע הראשון לא פשה, צריך הסגר שני, אך קודם לכן הוא טעון כביסה. אין משמעות "וכבסו" כאן - טבילה, אלא כביסת ניקוי, ולכן מתרגם אונקלוס: "ויחורון", ואילו "כבס" שהוראתו טבילה הוא מתרגם: "צבע" (השוה פסוק נח).

פסוק נד

"**את אשר בו הנגע**", לפי הפשט הפשוט כתוב כך לשם קיצור, כדי שלא לחזור על כל הדברים הנזכרים: שתי, בגד וכו'. אולם חכמינו מסבירים כך, שאין צריך לכבס את הבגד כולו, אלא רק את השטח המנוגע וקצת מסביב לו.

פסוק נה

"**הכבס**", הוא בנין התפעל הנדיר (איוולד 132 d 238 a).

"**לא הפך... והנגע לא פשה**", אם אחר ההסגר השני לא נשתנה המצב כלל, הוא טמא מוחלט. אנחנו לומדים, שאם המראה נהפך לצבע טהור (כל הצבעים טהורים חוץ

מירקרק ואדמדם), הוא טהור, אך אם ירקרק הפך לאדמדם או להפך, הריהו לפי דעת החכמים כאילו לא הפך, ואילו לר' יהודה זה נחשב לנגע חדש וטעון עוד הסגר.

"**פחתת**", מלשון פחת - גומא, שקע.

"**בקרחתו או בגבחתו**", כשם שהשטחים הנקרחים בראש האדם נקראים קרחת וגבחת, כך נקראים שטחי הבגד, שמהם נשרו השערות מחמת הנגע, קרחת או גבחת, בהתאם לכך אם נמצאים בצד פני האריג או בצידו ההפוך. בתו"כ מבואר: "בקרחתו" אלו השחקים, כלומר החלקים הבלויים. "בגבחתו", אלו החדשים, כלומר השעירים. ונראה שזאת היתה גם כוונתו של אונקלוס. את הביאור שלנו מביא ראב"ע בשם רס"ג (תרגום יונתן מעורפל, השוה לוי, מילון לתרגום). ואולי מתכוון גם בעל תו"כ לביאור כזה, השוה ראב"ד ומלבי"ם. לפי אחת הדעות בסנהדרין פח. לומדים מן הביטויים קרחת וגבחת, שהנגע בבגד שוה לנגע האדם, בזה ש"פרח בכולו" טהור, וכך מביא הרמב"ם להלכה.

פסוק נו

נו-נח. "**כהה**", הירקרק או האדמדם הפך לירוק ואדום, אבל אם הצבע הירוק או האדום נעלם לגמרי, הרי זה נקרא בפסוק נח "סר הנגע". בנגעי עור בשר הסימן להחלשת הנגע נראה בזה, שלא הצמיח שער לבן, אבל כאן, שאין סימן טומאה אחר, הצבע הוא שצריך להעיד על ההחלשה (ויזל).

"**וקרע אותו**", כלומר: את הנגע, החתיכה שבה נראה הנגע מוצאת ותחתיה באה מטלית. לדעת ר' נחמיה בתו"כ אין צורך במטלית זו. איך לנהוג אם בתוך השבוע הראשון נראה שכהה הנגע, אין הכתוב אומר. אך חכמינו הורו: "כהה בראשון מכבס ויסגיר", ולדעת הרמב"ם כך הדין גם אם כהה ופשה (השוה נגעים יא ה ומפרשים שם).

פסוק נז

"**ואם תראה עוד**", בין אם תיראה על הבגד, בין אם תיראה על המטלית, רק שבמקרה הראשון המטלית טהורה (משנה ותו"כ).

"**פורחת וגו'**", זה אינו נגע חדש, שטעון הסגר שני, אלא הנגע הישן פרח שוב. והוא הדין גם אם הנגע שנראה שוב החליף את מראהו. "תראה" ו"פורחת", לשן נקבה, בהתאם לנושא "צרעת" (לפי אבן עזרא: "פחתת") שבפסוק מז.

"**תשרפנו**", כלומר "את אשר בו וגו'" (השוה: "ותראהו את הילד" שמות ב ו), וזה בא לשם קיצור במקום "הבגד והשתי" וגו'. אולם כאן אי אפשר לפרש בעקבות אבן עזרא, שרק השטח המנוגע צריך להישרף, כפי שנרמז בתו"כ לעיל בפסוק נד, כי אם כן, לא היה צריך לכתוב את הכינוי "נו" במלה "תשרף". כינוי הפעול הזה מלמדנו, שצריך

לשרוף את הבגד כולו. אגב אנחנו רואים מכאן, שצדקו חכמינו בביאורם לפסוק נד, שהרי שם כתוב "וכבסו" בלי כינוי. אלא מה שכאן צריך לשרוף את הבגד כולו, כמו בפסוק נב, דבר זה אפשר לבאר בנקל (השוה ויזל).

פסוק נח

"**תכבס**", הכיבוס הראשון, שהוא ממעשה הניקוי (השוה אונקלוס ורש"י), צריך להיעשות בשבעה הסממנים שנזכרו במסכת נדה סא: וזבחים צה. הכיבוס השני הוא בעצם טבילה, מאחר שפעם אחת היה מוסגר, השוה ביאור לפסוק ו. ויזל העיר, כי ההתפעל "הכבס" הוא שמציין את הכיבוס בסממנים.

דיני נגעי בגדים חמורים מאלה שבנגעי בני אדם, באשר בבגדים עמידת המראה בעינו מביאה להחלטת טומאה, מה שאין כן בנגעי אדם, אולי רומזות המלים "פחתת הוא" (פסוק נה) על נימוק זה, אשר לפי המלבי"ם משמען שהנגע בבגדים העמיק, עד שבאמת יש כאן פסיון, הגם שלמראית עין עמד בצורתו הקודמת. ועוד: בנגעי בגדים רק הפסיון משמש סימן טומאה. ההסגר מוכרח לבוא פעמיים. הצבעים המעידים על הנגע הם ירקרק ואדמדם.

פסוק נט

נט. בסוף החוקים על דבר נגעי בני אדם אין חתימה מיוחדת, החתימה באה בפרק יד, פסוקים נד, נו-נז. אולם כאן החתימה הכרחית, כדי להבדיל בין דיני הטומאה לבין דיני הטהרה שמהווים תורה לעצמה.

"**תורת וגו'**", כאן נמצאות ארבע מלים בצורת נסמך בזו אחר זו, אבן עזרא מביא דוגמא כיוצא בו, מדברי הימים-א ט יג, שם באו חמש מלים רצופות בצורת נסמך. מתוך שהמלה "לטהרו" קודמת לטמא, מסיקים את ההלכה, כי "ספק נגעים טהור", ראה נגעים ה א, השוה ה ד, ומס' נזיר ה:.

פרק יד

פסוק א

טהרת המצורע

המצורע שהיה מוחלט זקוק עוד אחרי הרפאו רפואה גמורה: א) לטהרה על ידי טקסים שונים, המובאים בפרק יד, פסוקים א-ט, ב) להבאת קרבנות הטהרה, שהם שונים לעשירים (יד, י-כ) מאלה שלעניים (יד, כא-לא). בבגד לא מצווה שום טכס, אם הוא מוחלט, יישרף, ואם היה רק מוסגר, דיו בטבילה גרידא. אולם האדם והבית זקוקים

לטקסי טהרה מיוחדים: האדם – רק אם היה מוחלט, והבית – רק אחרי הסגר שני, ואילו אם הוחלט – יותץ. הטעם שהוצרך להקדים את חוקי הטהרה לדיני נגעי הבתים, מבואר בפתיחה לפי"ג, ועוד הוסבר בסוף ההקדמה לפי"א, שטהרת המצורע כוללת שתי פעולות: הראשונה מרשה לו ביאה בקהל, והשניה ביאת המקדש.

מעשה הטהרה הראשון: טקסים שונים

ויקרא יד, א-ז. "**אל משה**", ולא גם אל אהרן, משום שאהרן לא היה דרוש כאן בתור מורה.

פסוק ב

"**זאת תהיה וגו'**". מאחר שכבר בפרשה הקודמת דובר על המצורע, יש גם בפתיחת הפרק הזה "זאת תורת", כמו בפרקים ו-ז: "זאת תורת העולה" "וזאת תורת האשם", שכבר דובר עליהם קודם לכן. לפי דעתי מתבארת הפתיחה על ידי חכמינו באופן מעולה בלשון זו: "תורה אחת לכל המצורעים שיהיו מביאים קרבן זה". כל שבא כאן חל בדרך שווה על כל סוגי המצורעים, ואילו בדינים שבפרקים הקודמים יש הבדלים בין הסוגים השונים של הצרעת. אמנם, יש גם בדינים הקודמים כאלה ששוים לכל המצורעים, כגון אלה שבפסוקים מה – מו. אולם דינים אלה לא היו עשויים להיכלל בפרשה שלפנינו, מכיון שאין מן הראוי לערבב את החוקים בדבר הליכות הטמא עם החוקים על דבר טהרתו. זאת היא גם כוונתם של פסוקי הפתיחה בפרקים ו-ז, שמתחילים במלים "זאת תורת", אשר גם הם כוללים דינים המשותפים לכל הקרבנות שעליהם מדובר שם, ובזה מתבאר גם הטעם, מפני מה מציינים שם את דרך העלאת הקרבן דווקא בתורת האשם (ז א ואילך), ואילו בשאר הקרבנות מפוזרים הדינים מסוג זה בפרקים א-ה. והטעם הוא, שרק באשמות שווה טכס הקרבן לכל הסוגים, ואילו בשאר מיני הקרבנות דרכי ההקרבה שונות הן לפי מיניהם של הקרבנות. טעם אחר ניתן לעיל במבוא לקרבנות ('שתי הקבוצות שבחוקי הקרבנות', ד"ה לתורת החטאת, ושם, בקטע: 'תורת הקרבנות בויקרא ו-ז, ד"ה בתורת האשם, ובסוף הקטע: 'על היחס שבין שתי פרשיות הקרבנות'). אך מתוך ששינה כאן הכתוב ואמר "זאת תהיה תורת המצורע", בעוד שבשאר הפסוקים כתוב "זאת תורת", מסיק התלמוד במנחות כז. שהדינים באים כאן אינם רק למצוה (כלומר: לכתחילה), אלא גם "מעכבין", כלומר שכל פעולת הטהרה פסולה, אם אף אחד הדינים לא קויים בשלימותו.

"**המצרע**", עם שבשאר הפסוקים של תורת המצורע (גם בפרק כב פסוק ד ובמדבר ה, ב) משתמש הכתוב תמיד בצורת בינוני פעול (צרוע), כתוב כאן בינוני פּוּעַל, וכנראה, פירוש "מצורע" כאן: אותו אדם שהוחלט לטמאו (כדוגמת טָהֵר וטָמֵא, שהוראתם:

החלט לטהר או לטמא אותו), שהרי פעולות הטהרה שנצטוו כאן מכוונות רק אל הטמאים המוחלטים.

"**ביום טהרתו**", לפי משמעות המלים: באותו יום ממש: אולם, מכיון שהפעולות הבאות לא נעשו כולן ביום אחד, אפשר להיווכח שעל פעולה שמתחילה ביום מסויים ונמשכת כמה זמן, אומרים שהיא נעשית "ביום וגו'" (עיין במבוא לקרבנות, בסוף הקטע: על היחס שבין שתי פרשיות הקרבנות). חכמינו למדו מכאן שאת טהרת המצורע יש לעשות רק ביום (מגילה כא.).

"**והובא**", "שלא ישהא". כלומר: יובא מיד אל הכהן שיטהר אותו (ספרא).

פסוק ג

"**ויצא הכהן**", הוא ביאורו של "והובא". כלומר: למצורע אסור לבוא אל המחנה, ובוודאי אסור לו ליטהר על ידי כהן מצורע שיושב עמו מחוץ למחנה, אלא כהן שהוא טהור מצווה לצאת אליו (תו"כ).

"**והנה נרפא**", כל נגע צרעת נחשב כנרפא, כשמראה הנגע או סימני הטומאה נעלמו, או אם הופיע סימן טהרה וגם אם "פרח בכולו", לעיל יג יב (ספרא).

פסוק ד

"**למטהר**", בנין התפעל.

"**שתי צפרים**", בדומה לשני שעירי יום הכפורים (טז ה), גם שתי צפורים אלו צריכות להיות שוות במראה, בקומה ובדמים, גם לקיחתן צריכה להיות כאחת (נגעים יד ה), אולם זאת נאמר למצוה ולא לעכב. בספרא אומר ר' יוסי הגלילי, כי הצפורים צריכות להיות צפורי דרור, שחיות בחופש בשדה. לדעת דבי ר' ישמעאל "צפור דרור זוהי עוף שאינו מקבל מרות, "שדרה בבית כבשדה". לביאור "צפור דרור" השוה עוד: תוספתא נגעים ח ג וספרא לפסוק ה. (במקום "קיבלאות" "קיפל" יש לקרוא שם "קיכלאות", "קיכל", מיוונית κίχλη בגרמנית Drossel).

בחולין סב. נאמר: "עוף המסרט כשר לטהרת המצורע וזוהי סנונית לבנה", לדעת רש"י ואחרים היא העוף הקרוי בגרמנית Schwalba, בעל צבע לבן, השוה לוויסון עמ' 206 ואילך. אולם לדעת אחרים עוף זה טמא ופסול לטהרת המצורע. השוה משנה למלך הלכות טומאת צרעת יא א. על Schwalba אם היא עוף טהור או לא, עי' יו"ד פב ה, ט"ז נקוה"כ ופמ"ג שם. אגב: הרמב"ן סובר, שכל העופות הקטנים נקראים צפורים. על השאלה, אם רק עוף טהור נקרא צפור או גם עוף טמא, השוה דברים יד יא.

"**חיות**", כלומר: בריאות ושלמות, "שחיין ראשי אברים שלה".

"**טהורות**". לפי הדעה שמשמעות צפור- צפור טהורה, מלמדתנו המלה המיותרת "טהורות", שצפורים צריכות להיות כשרות לאכילה ושלא יוקחו מעיר הנדחת (דברים יג יג ואילך).

"**עץ ארז**", גזר עץ ארז. לדעת תו"כ יהא ארכו של הגזר אמה אחת, ורביע כרעי המטה עוביו, מלבד זה, עלה יהא תלוי בקצה האחד.

"**שני תולעת**", "שני", מן שנה - מאיר, מבריק, מציין את הצבע האדום המבריק. "תולעת" הוראתו כאן מין כנימה ששוכנת בעלי הצמחים הדוקרניים ושביציה מכילות את צבע השני. צמר זה טעון טוויה לשמה, עיין מנחות מב: וודאי שאין זה מקרה, שגם בפרשה שלפנינו וכן גם בספר במדבר יט ו, שגם שם משמש הצמר האדום מכשיר לטהרה, הוא נקרא "שני תולעת" ואילו במקומות אחרים: "תולעת שני". "תולע" שם הרמש, ו"שני" מציין את הצבע האדום המבריק. בטקס הטהרה מודגש הצבע האדום, שנועד לשמש סמל החיים והבריאות.

"**ואזוב**". צריך להיות "אזוב" בלי שם לוואי, כך, למשל, "אזוב יון" פסול. האזוב נזכר גם במקומות אחרים במקרא כמכשיר טהרה (השוה תהלים נא ט: תחטאני באזוב וגו'").

"**ארז ואזוב**", מובאים גם במלכים-א, ה, יג, זה מול זה, הראשון כגדול שבצמחים והשני כקטן שבהם.

פסוק ה

"**וצוה הכהן ושחט**", לדעת ר' יוסי בן יהודה השחיטה כשרה גם בזר, ואילו רבי סובר שצריכה להיעשות בידי כהן, ולפי זה צריך לבאר שהמלה "צוה" פירושה, שהכהן יצוה להביא כלי חרס ובו מים חיים (ויזל).

"**הצפור האחת**", ספרא: "הצפור הברורה".

"**על מים חיים**", שהדם יזרום אל המים החיים. "מים חיים" נקראים רק מי המעינות שנובעים תמיד ואינם פוסקים. הביטוי "חיים" מרמז, שהמים הם בריאים וראויים לשתיה, ולא מלוחים וכיוצא בזה. וכשם שבמים החיים לא השתמשו עוד למלאכה, כך גם הכלי צריך להיות חדש שלא השתמשו בו עדיין.

פסוק ו

"**את הצפור החיה יקח**", את הצפור יקח לחוד, ואילו את שלושת המכשירים האחרים יקח קשורים כולם יחד "בשירי הלשון", כלומר, בחוטי הצמר הנגררים בקצה (ספרא).

"**וטבל אותם ואת הצפור החיה**", בשעת הטבילה יקח בידו את שלושת המכשירים הקשורים זה בזה יחד עם הצפור.

"**על המים וגו'**", הוא לפי פשוטה של לשון תיאור להמלה "השחוטה". אולם חכמינו סברו, שהוא מכוון אל "וטבל", והוראת "על" תהיה - יחד עם (השוה במדבר כח י). ולפי זה מובנו: וטבל אותם בדם שמעורב בו המים. כך מתרגם גם יונתן: "ובמי מבוע", וגם הטעמים ופסוק נא הם סיוע לפירוש זה. ואם הכתוב מצווה לטבול אותם בדם ובמים, הרי שהמים והדם צריכים להיות ניכרים. לכן נקבע שיעור המים ברביעית, באשר גם הדם של צפור קטנה אינו נעלם בהם, ומצד אחר המים בשיעור זה ניכרים אפילו בתוך הדם של הצפור הגדולה ביותר.

פסוק ז

"**והזה**", יש אומרים שההזאות נעשות "לאחר ידו", ולדעת אחרים "על מצחו" (נגעים יד א, השוה תרגום יונתן).

"**וטהרו**", מכיון שלטהרה דרושים עוד מעשי טכס הנזכרים אחר כך, הורו בתו"כ, ש"וטהרו" ו"וטהר" (בפסוק ח) באים להורות, שהמעשים הנעשים בגוף המצורע מעכבים, כלומר שבלעדיהם המצורע אינו טהור (ספרא), ואילו שילוח (פסוק ז) וכיבוס (פסוק ח) הם למצוה ואינם מעכבים, כלומר אם לא עשו אותם אינם מעכבים את הטהרה. לדעת ספורנו כוונת "וטהרו" שאינו זקוק עוד לפריעה ולפרימה. אולם זה לא לפי ההלכה, השוה ראב"ד ברמב"ם הלכות טומאת צרעת יא ד. לפי הסבר הספרא אין "וטהרו" מצוה מיוחדת אלא קשור בפסוק שלאחריו, והכוונה היא: אחרי שטיהר אותו באופן זה, ושלח וגו', בזה נאמר בעקיפין שהמעשה שנזכר לפני כן, היינו ההזיה, מעכב את הטהרה. אף הטעמים (אתנח תחת "פעמים" וזקף על "וטהרו") מחייבים לקשור את המלה "וטהרו" אל הפסוק שלאחריו (השוה ליכטנשטין, שם עולם לפסוק זה).

בפסוק נג נאמר: "אל מחוץ לעיר על פני השדה", השדה המעובד, ולא על פני הים או אל המדבר. ממשנת נגעים יד ב וממס' קידושין נז: יוצא לכאורה שכהן ישלח את הצפור אחרי ההזיה מתוך העיר (זאת גם דעתו של הרמב"ם). אולם זה היה נהוג, כנראה, רק בנגעי בתים, שרק שם נאמר "אל מחוץ לעיר", ואילו כאן מדבר הכתוב על המחנה שבמדבר, מקום שלא היה צורך להביא את הצפור אל המחנה, ולכן לא נאמר כאן "אל מחוץ למחנה". מלבד זה היה הכרח לשלח במדבר את הצפור אל המדבר (אלא אם כן מניחים, שסביבת המחנה, מקום שירד המן, לא היתה נחשבת למדבר). ואם המשנה מדייקת לומר גם בנגע אדם "אל מחוץ לעיר" (פסוק נג), הכוונה היא, שלהבא בארץ הקודש, שהמצורע ישב מחוץ לעיר, צריך היה לשלח את הצפור על פני השדה, ולא כלפי העיר (זו דעת תוס', ראה פסקי תוס' קידושין, שם), ועוד משמיע לנו התלמוד במסכת

קידושין שם, שלאחר שנשתלחה הצפור היא מותרת באכילה, שכן "לא אמרה תורה שלח לתקלה", כלומר לא היתה מצווה לשלחה כדי שייכשל אדם באכלו אותה בשוגג.

פסוק ח

ח-ט. "**וכבס**", זוהי טבילת בגדים.

"**וגלח וגו'**", את כל השער, במקומות בהם הוא נאסף היטב, חוץ משערות בית הסתרים שאינן נראות לעין, השוה סוטה טז. לפי משנת נגעים יד ד (השוה נזיר מ.) צריך לעשות את הגילוח, כדוגמת הנזיר (במדבר ו יח) והלוים (שם ח ז), בתער, וכך הוא גם הגילוח בפסוק הבא.

"**ורחץ במים**", זוהי טבילת גופו.

"**וטהר**", כלומר, לא יטמא שוב "במשא, משכב ומושב, ובביאה", אבל מטמא עוד במגע כשרץ (נגעים יד ב).

"**ואחר וגו'**", ואחרי כן מותר לו לבוא אל מחנה ישראל, אולם הוא מחויב לשבת עוד מחוץ לאהלו שבעת ימים. ימים אלה נקראים "ימי ספירו", ואילו הימים הקודמים נקראים "ימי חלוטו" (מועד קטן ז:). כוונת מחוץ לאהלו לפי תו"כ: איסור תשמיש המיטה, מה שלא חל על ימי חלוטו (לדעת ר' יוסי בן יהודה היה זה אסור גם בימי חלוטו, זוהי גם דעתו של יונתן בתרגומו לפרק יג מו), אולם איסור זה אינו חל על אשה (כריתות ח:). עם זה יש להחזיק גם בפשט הפשוט, שעליו לשבת מחוץ לביתו כמנודה, מועד קטן טו: (השוה נגעים יד ב ואליהו רבא שם).

הביטוי "אהלו" רומז, כפי שהעיר קייל, שבני ישראל ישבו בזמן ההוא באוהלים, אמנם ניתן להניח, כי יכולים היו לחנות אפילו בלא אוהלים, מה שמאשרים גם תיירים בזמננו. ובזה מופרך חשבונו של קולנסו, שלפיו היו דרושים לשני מיליונים בני ישראל שעברו דרך המדבר, מאתים אלף אוהלים ולהעברת האוהלים מאתים אלף שוורים, חוץ מזה שביסוד החשבון הזה נעוצה הטעות הגסה בנוגע למשקל האוהלים (השוה הנגסטנברג Ev. Kirchenzeitschrift 15, 1854).

פסוק ט

"**כל שערו וגו'**", זהו כלל ופרט וכלל: "כעין הפרט" בא למעט את שערות בית הסתרים ושאר חלקי הגוף אשר שם אין שערות סמיכות. זו דעת ר' ישמעאל. ואילו ר' עקיבא דורש כאן לפי המידה "ריבוי ומיעוט וריבוי" וממעט רק השערות שבפנים החוטם (השוה פירוש המשניות שלי במסכת שבועות ג ה, וגמרא סוטה טז).

"**את ראשו**", אפילו כשהוא נזיר: "ואת זקנו". אעפ"י שזה אסור (יט כז). השוה נזיר מא.

"**וכבס... וטהר**", אחרי הטבילה הוא טהור ומותר במעשר שני, אך אסור עדיין בתרומה, כי עודנו "טבול יום". עם הערב שמש מותר הוא גם בתרומה, אבל עוד לא בקדשים, משום שהוא מחוסר כפורים (ראה נגעים יד ג, והשוה 'קיצור תכנם של חוקי מאכלות אסורות וטומאות', במבוא לטומאה וטהרה).

פסוק י

פעולת הטהרה השניה: קרבנות הטהרה

י-כ. בין הפעולה הראשונה לבין השניה עברה תקופה של שבעת ימים, שבהם צריך המצורע לשבת מחוץ לאהלו, אך ביום השמיני נגמרה טהרתו.

"**יקח וגו'**", הוא יביא קרבנות אלה: א) כבש אחד לאשם, ב) כבש אחד לעולה, ג) כבשה אחת לחטאת. על שלושת הכבשים האלה הוא מביא את המנחות שנאמרו בבמדבר טו ד, היינו עשרון סולת לכל אחד ושלושה לוגין שמן (שעליהם רומזת המלה "בַּשמן", כמדברת על שמן ידוע), ובכן בסך הכל שלושה עשרונים סולת ותשעה לוגין שמן ועוד לוג שמן להזיות השונות על הבהונות ("מתן בהונות"). מלבד זה הוא חייב להביא שלוש פעמים שלושה לוגין יין לנסך, מה שלא נזכר אמנם בפרשה שלפנינו, אך יוצא – בדומה למידת השמן של המנחה – מבמדבר טו ד ואילך (השוה ספרי, שם). החטאת והאשם של המצורע עולים בזה על שאר החטאות והאשמות, שהיו טעונים מנחות ונסכים, מה שאין כן בשאר הקרבנות מסוג זה השוה מנחות צא.

פסוק יא

"**האיש המטהר אותם**", את האיש ואת הקרבנות שנזכרו, את האיש להזות עליו, ואת הקרבנות לשם תנופה. אולם בעצם רק האשם ולוג השמן טעונים תנופה, כפי שמוכח מפסוק יב (ספרא).

"**לפני ה'**", כלומר אל פתח אוהל מועד, כי לתוך העזרה עדיין אסור היה לו לבוא, בבית שני הועמד ליד שער ניקנור, שהיה פתוח מעזרת נשים לעזרת ישראל. עזרה זו היתה כבר חלק של הקודש, שלמצורע אסור לבוא שמה (השוה סוטה ז. וח.). הביטוי "לפני ה'" יש לו הוראות שונות, משום שלמקומות הקדושים דרגות שונות (השוה כלים פרק א), וכל מקום ומקום יכול להיקרא "לפני ה'", כלומר: ביחס אל המקום המקודש פחות ממנו (השוה מלבי"ם לפרשת צו סימן כו).

פסוק יב

"**והקריב אותו לאשם**", הקרבה זו היא התנופה הנזכרת סמוך אחרי זה, ופירוש "והניף אותם" הוא ששניהם מונפים בבת אחת. לדעת הרמב"ם (מחוסרי כפרה ד ב) נעשתה

תנופה זו, כמו שאר התנופות, בקודש, והטמא אינו יכול להשתתף בה בגלל טומאתו, שונה היא דעת תוספתא (נגעים ח), שלפיה נעשתה התנופה על ידי המיטהר במקום שעמד, יחד עם הכהן. גם בענין הסמיכה בקרבן זה יש פלוגתא בין הרמב"ם לבין התוספתא (השוה ראב"ד ומפרשים שם). פרטים בענין התנופה בכלל ראה לעיל על ז לד.

פסוק יג

"**ושחט את הכבש במקום... הקדש**", מקום שחיטת העולה צוין בויקרא א יא, המקום לשחיטת החטאת נקבע בפרק ו פסוק יח וגם בשמות כט יא. אבל גם לאשם נועד כבר דין זה בויקרא ז ב, הישנות הדבר היתה נחוצה, משום שאשם זה היה שונה מן האשמות האחרים בהזיותיו על הבהונות ו"דבר שיצא מן הכלל לידון בדבר חדש אי אתה רשאי להחזירו לכללו וכו'", (ברייתא דר' ישמעאל בפתיחה לספרא, מידה י. והשוה הירשפלד .Halachische Exeg עמוד 482 ואילך).

"**במקום הקדש**" בא תחת "במקום קדוש" בפרק ו פסוק יט, הביטוי "במקום הקודש" נמצא גם בפרק י פסוק יז.

"**כחטאת האשם הוא לכהן**", מלמד שהאשם נאכל לכהן כמו החטאת. ואמנם, נאמר כבר בפרק ז פסוק ז "כחטאת כאשם וגו'", אולם כאן צריך לחזור על הדין מן הטעם הנזכר.

פסוק יד

"**ולקח הכהן**", לפי תו"כ: נגעים יד ח (ראה ר"ש שם) ויומא סא: צריכים כאן שני כהנים לעסוק בעבודה, קודם מתחיל הכהן האחד בקבלת הדם בכלי כדי לזרוק אותו על המזבח שתי מתנות שהן ארבע (לפי ז ב, השוה א ה), ואחר כך מקבל כהן שני מן הדם כדי להזות על הבהונות. ובזה שונה הזיה זו מזו של איל המילואים (שמות כט כ, לעיל ח כג) הדומה לה, ששם נעשתה רק קבלה אחת למזבח ולבהונות גם יחד.

"**תנוך**", לפי תו"כ, תרגום יונתן ורש"י הוא החלק האמצעי של האוזן, ואילו אונקלוס מתרגם: "על רום אודנא". הוא הבין, כנראה, שהוא החלק העליון של האוזן. רד"ק בספר השרשים מבאר שתנוך הוא בדל אוזן. אנחנו ביארנו (בתרגום הפסוק לגרמנית) לפי תו"כ (השוה מנדלסון לשמות כט כ).

"**בהן**", מן בהם - חזק ועבה, היינו האצבע העבה ביותר. ההזיה מכוונת לפרק האמצעי של הבוהן, השוה תו"כ לפרק ח פסוק כג.

פסוק טו

"**ולקח... מלוג וגו**'", אינו לוקח את כל השמן, אלא רק חלק ממנו לתוך כפו (כי הרי אי אפשר היה לקבל את הלוג כולו בכפו). מן השמן שבכפו הוא מזה חלק לפני ה' ועל הבהונות, והנשאר הוא נותן על ראש המיטהר. מה יעשה בשארית לוג השמן, אין הכתוב מפרש, אולם לפי מה שמלמדת המסורת דין אחד היה לו ולשיורי המנחות: הם חלק הכהנים וקודש קדשים (זבחים צא.).

"**כף**", מלשון כפף (השוה: "כף רגל").

"**הכהן**", צריך לחזור על המלה הכהן, משום שאילו היה כתוב רק כפו, היה מקום לטעות ולחשוב, שהכוונה היא כף המיטהר (השוה "רגלו" בפסוק הקודם). אולם חכמינו הורו, שלכתחילה מצוה שהכהן האחד יצוק על כף כהן אחר.

פסוק טז

"**אצבעו**", היא אצבע הרימוז (ראה ביאורי לעיל ד ו).

"**מן השמן**", הפועל טבל בא ברגיל עם ב' ורק כאן ולעיל ד יז הוא בא עם מן (ויזל).

"**על כפו**", אבן עזרא סובר, שמכאן אפשר להסיק, שהפסוק הקודם מדבר על כהן יחידי, אולם אפשר שגם כאן הכוונה היא אל הכהן השני (ויזל).

"**לפני ה'**", משמעו לפי תו"כ: פניו כנגד קודש הקדשים. הוא אינו מביא את השמן לתוך המקדש כדי לזרוק אותו, אלא הוא עומד בחצר ופניו כלפי קודש הקדשים וזורק על רצפת העזרה (השוה נגעים יד י ומפרשים שם).

"**מן השמן באצבעו**", שנראה כמיותר, מלמד, שכל הזיה והזיה טעונה טבילת אצבע מחדש.

פסוק יז

"**ומיתר השמן... על דם האשם**", אין מן ההכרח שהדם יהיה עוד שם בעין, שהרי להלן (פסוק כח) נאמר: "על מקום דם וגו'", משמע אפילו אם התייבש הדם.

פסוק יח

"**והנותר בשמן וגו**'", על דבר "נותר ב'" השוה לעיל על ח לב. לדעת ר' עקיבא מתן השמן בראש מעכב, ואילו לפי ר' יוחנן בן נורי הכפרה מועילה גם בלי זה, שהרי המלה "וכפר" מכוונת רק אל האשם, אולם "מעלים עליו כאילו לא כפר" (ספרא, מלבי"ם נו).

"**וכפר עליו**", מניחים שהמצורע לקה בצרעת כעונש מן ה' על חטאיו, חטא זה הוא לשון הרע, היינו עבירה כלפי בני אדם, ולכן טעונה כפרתו קרבן אשם. ולעומת זאת נאמר

להלן בכפרה על ידי חטאת: "וכפר... מחטאתו", ונראה, שקרבן זה לא הובא לכפרת עבירה אלא לטהר מן הטומאה, השוה יב ז.

פסוק יט

"**וכפר על וגו'**", הכוונה להזיה, "ואחר", כלומר אחר ההזיה תישחט העולה, ואלו מה שנוגע להקטרת הנתחים עולה קודמת לחטאת (השוה זבחים פט:). לא היה צורך לקבוע כאן איזה מן הכבשים היה מיועד לעולה ואיזה לחטאת, מכיון שידוע כבר מתוך תורת הקרבנות, שעולה נקרבת מן הזכרים וחטאת מן הנקבות.

פסוק כ

"**את העולה ואת המנחה**", מכאן אנו למדים, שמנחת נסכים נשרפת כליל על המזבח כמו העולה (שלא כסברת הצדוקים, השוה מגילת תענית פרק ח).

"**וכפר... וטהר**", הרמב"ן סובר, שהאשם מכפר על חטאים שחטא לפני שנפגע בצרעת, ואת החטאת הוא מקריב, משום שאפשר שבמשך מחלתו הטיח דברים כלפי מעלה וחטא. העולה והמנחה תביאנה לו כפרה, כדי שיגיע לטהרה ויוכל לחזור לאהלו. לפי תו"כ החטאת מעכבת את הכפרה, ולא העולה.

פסוק כא

כא-לב. "**דל וגו'**", בספרא הוסבר, שכיון שהמלה דל מציינת גם את האדם שהיה לו פעם רכוש גדול ואחרי כן ירד מנכסיו, לכן הוכרח להוסיף ולבאר "ואין ידו משגת". ומצד אחר, אילו היה כתוב זה בלבד, אפשר היה לבאר, שדווקא עתה אינו יכול להשיג את העופות שנזכרו, ולכן הוצרך גם לכתוב "דל". ההגדרה "דל" מלמדת, שרק מי שאין ידו משגת מתוך דחקות להביא את הקרבנות האמורים בראשונה, רשאי להביא במקומם יונים, אולם, אם אי אפשר להשיגם דווקא עכשיו, אפשר לדחות את הבאת קרבן הטהרה לזמן מתאים. בפרשיות האחרות, אשר בהן מדובר על קרבנות הדל (ה: ז, יא, יב ח), אין מוסיפים "דל", משום שהכתוב מסתפק תמיד בפירוט הענין בפסוק אחד שמשמש "בנין אב" לכתובים אחרים, ומה מצורע, ששואף בוודאי להחשת כפרתו ואשר לכפרתו כבר נקבע יום מסויים (היינו יום השמיני לטהרתו), דוחה את הבאת הקרבן, אם אין להשיגו באותו יום, קרבנות אחרים שאין חשש בדחייתם על אחת כמה וכמה.

"**כבש אחד**", בניגוד לשלושת הכבשים של העשיר.

"**לתנופה לכפר**", אף הדל יביא כבש לאשם, מפני שבו תלויה עיקר הכפרה והוא משמש "תנופה", היינו מתנה לה', שמכפרים בה על האשמה.

"**ועשרון סלת אחד**", בניגוד לשלושה עשרונים של העשיר.

"**ולוג שמן**", לעיל (בפסוק י) מודגש: "ולוג אחד", מפני שהיו נוטים לחשוב, שהעשיר מביא שלושה לוגים, כשם שמביא סולת פי שלושה מזו של הדל.

פסוק כב

"**אשר תשיג ידו**", לפי הפשט הפשוט מובן הכתוב, שהוא יכול להביא לפי מצבו או תורים או בני יונה, שהרי מכיון שמן התורים הביאו רק גדולים ומבני יונה רק קטנים, היה מחיר התורים יותר גדול מזה של בני יונה. לכן עני סתם הביא תורים, ואילו העני שבעניים לא היו לו אלא בני יונה. ולכן נאמר תמיד קודם תורים ואחרי כן בני יונה, משום שהכתוב רצה לדייק ולומר, שלא רק התורים שמחירם רב יותר, אלא גם בבני יונה, הזולים מספיקים. רק לגבי יולדת, שגם העשירה מחויבת להביא קרבן יונה, סדר הכתוב (יב ו) הפוך: "בן יונה או תור", כלומר אף על פי שאפילו היולדת העשירה אינה צריכה להביא אלא קרבן יונה זול, עם זה רשאית היא להביא גם תור.

פסוק כג

"**ביום השמיני לטהרתו**", ביום השמיני אחרי טהרתו על ידי הטקסים שנצטוו בפסוקים ד-ח. לעיל (בפסוק י) מיותרת ההגדרה "לטהרתו", משום שאפשר להבינה מתוך קישור הענין, אבל כאן היה מקום לטעות ולחשוב, שעליו לחכות עוד שמונה ימים נוספים אחרי הבאת הקרבנות.

פסוק כה

"**את כבש האשם**", לעיל (בפסוק יב) נאמר: "הכבש האחד והקריב אותו לאשם", משום שמבין שני הכבשים (הזכרים) הוא צריך לקחת את האחד לשם אשם.

פסוק כו

"**ומן השמן**", לעיל (בפסוק טו) כתוב: "מלוג השמן: מן המלה 'לוג' המיותרת דרשו בספרא, שהלוג צריך להיות בשעת היציקה שלם.

פסוק כח

"**ונתן... מן השמן**", לעיל (בפסוק יז): "ומיתר השמן", כדי להדגיש שיש להקדים את ההזיה למתן בהונות.

פסוק ל

"**ועשה את האחד**", המשפט העיקרי הוא: ועשה את האחד מן התורים או מן בני היונה חטאת ואת האחד עולה וגו'. המלים "מאשר תשיג ידו" עד "את אשר תשיג ידו" הן משפט מוסגר, ואחריו חוזרים על המלים "את האחד". המלים "מאשר תשיג ידו" הן לוואי ל"מן התורים או מן בני היונה" (כלומר: לפי מה שידו משגת יש לו להביא או

תורים או בני יונה), ו"את אשר תשיג ידו" לוואי ל"את האחד" (כלומר: את האחד שהשיג יקריב חטאת ואת השני לעולה). החזרה על הלוואי "את האחד" נראית מיותרת וקשה לבארה. אולי רוצה הכתוב ללמד, שחטאת ועולה שתיהן צריך להביא ממין אחד, כלומר: אם אין ידו משגת להביא שני כבשים (או שתי תורים), לא יביא כבש אחד ויונה אחת (או תור ויונה אחת. השוה ספרא), אלא "את אשר תשיג ידו את האחד חטאת וגו'", הוא חייב להעריך את יכלתו קודם שיביא שני הקרבנות ולפי ההערכה עליו לקבוע את החטאת ואת העולה. אם אינו משיג שני כבשים יביא שתי יונים.

פסוק לב

"**זאת תורת**", זהו סיום לפרשת הטהרה כולה, ולמלים "אשר לא תשיג" יש להוסיף במחשבה וא"ו החיבור.

"**בטהרתו**", מוסבה אל המשפט הראשי, וכאילו אמר "ביום טהרתו", כמו בפסוק ב, ובכן: "זאת התורה למצורע העשיר ולמצורע העני ביום טהרתו" (ויזל).

פסוק לג

נגע הבתים

דיני נגעי הבתים ניתנו לימים בהם ישבו בני ישראל בארץ ישראל ובבתים, שהרי במדבר ישבו באוהלים (יד ח, שמות טז טז, יח ז, במדבר יא י, טז כו, ועוד). הדינים האלה סודרו בסוף, מכיון שהכתוב רצה לקשור את דיני טומאת הבתים לחוקי טהרתם והיה הכרח להקדים את חוקי טהרת האדם. בענין נגעי הבתים יש חילוקי דעות. מיכאליס (Mosaisches Rechta ד, עמוד 265 ואילך), ווינקלר (RWB. ערך Haus), פרידריך (Zur Bibel א, עמ' 234) ואחרים, סוברים שזה הוא רקבון המלחת, קלקול הקירות שאוכל את הכוח המדבק של המלט עד שאפילו האבנים מתמקמקות ונהרסות. על זה השיב כבר קנובל, כי מחלת המלחת של הקירות מופיעה ככתם לבן, ואילו לנגע שמדובר עליו כאן, מראה ירקרק או אדמדם (פסוק לז). ואחרים, כגון קנובל ושילינג (De lepra עמ' 189 ואילך), סוברים, שצרעת אדם עלולה לעבור על קירות הבתים ולחדור לתוכם, אולם הביטוי "ונתתי" (בפסוק לד) מרמז, שנגע זה הוא פורענות מאת ה' ולא יטמא כל אשר בבית, מה שמוכיח בעליל, שקודם לכן לא היתה שום טומאה בבית שהיתה עלולה להביא את הנגע, לדעת זומר (שם עמ' 220) וקייל יש לשער, שמדובר כאן על תולדות צמחים, שרגילות להיראות באבנים בלויות ובחומות גבוהות, ומפוררות את השטח העליון וגם מעמיקות אותו קצת, מכל מקום מוכיח הביטוי "ונתתי", שאין לפנינו תופעת טבע רגילה, אפשר. שהתופעה לא היתה מחוץ לדרך הטבע, אך בלתי רגילה

היתה בלי ספק, כי אצל עמים אחרים מוצאים צרעת באדם, אבל לא בבגדים ובבתים, עד שהמבארים האחרונים מניחים – אמנם, בלי הוכחות - שהצרעת היתה בזמנים קדומים נפוצה הרבה יותר מאשר היום ושאפשר שנראו אז תופעות שכיום אין בידינו לברר אותן. מדברי התוספתא (נגעים ו, מובאים בתלמוד בבלי סנהדרין עא.), מוכח, כי כבר בזמן המשנה לא היה נגע צרעת בבתים: "בית מנוגע לא היה ולא עתיד להיות ולמה נכתב? דרוש וקבל שכר. – אמר ר' אליעזר ב"ר צדוק: מקום היה בתחום עזה והיו קורין אותו "חורבתא סגירתא" (חורבה של בית מנוגע). ר' שמעון בן יהודה איש כפר עכוס אומר: פעם אחת הלכתי לגליל וראיתי מקום שמציינין אותו ואמרו אבנים מנוגעות פינו לשם". אולם מתוך פרשת נגע הבתים והבגדים אפשר להסיק, שגם הצרעת הטמאה של האדם לא היתה הצרעת הרגילה, אלא גזירה מן השמים. והטעם שהכתוב אומר כאן, בנגעי בתים, "ונתתי", הוא בזה, שכאן מדובר על העתיד לבוא, והתופעה לא היתה ידועה לבני ישראל כלל, "ונתתי" נאמר אם כן לגבי דבר שה' יביא אך להבא, ואילו הנגע באדם ובבגדים נראה כבר בעם ישראל בדרכו במדבר, והכתוב מניח שהוא ידוע לעם, ולכן הוא אומר: "נגע צרעת כי תהיה באדם", "והבגד כי יהיה בו נגע צרעת".

פסוק לד

לג-לו. "**אל משה ואל אהרן**", הדברים נאמרו בעצם אל עם ישראל כולו, השוה "כי תבאו", ו"ארץ אחוזתכם", ולכן יש לפתוח במחשבה את הפרשה כך: "דברו אל בני ישראל... כי תבאו" (רמב"ן).

"**כי תבאו**", רק בארץ ישראל חל חוק זה ורק אחרי כיבוש הארץ וחלוקתה, כשכל אחד הכיר את חלקו.

"**ארץ כנען אשר אני וגו**'", רק עבר הירדן המערבי (ספרא).

"**אחוזתכם**", בית נכרי אינו מטמא בנגעים.

פסוק לה

"**אשר לו הבית**", בעל הבית עצמו יבוא אל הכהן.

"**נראה לי**", צריך שהנגע יהא נראה לאור יום רגיל: "בית אפל אין פותחים בו חלונות לראות את נגעו".

פסוק לו

"**ופנו וגו**'", צריך להוציא הכל מן הבית, אפילו דברים שאינם מקבלים טומאה, דברי ר' יהודה במשנת נגעים יב ה. אולם לפי הפשט הפשוט יש לפרש שרק דברים שמקבלים

טומאה יוצאו, כפי שפסקו ר' שמעון ור' מאיר שם (עיין תו"כ ומשנה למלך הלכות טומאת צרעת יד ד).

"**ולא יטמא**", רק כלי חרס היו מופסדים על ידי הטומאה הפסד שאינו חוזר, לפיכך ציותה התורה לחוס גם על אלה (תו"כ). מכאן אנו למדים גם את ההלכה, שכיון שהחליט הכהן כי הבית טמא, נטמא כל אשר בבית, אף מה שלא שהה בו אחרי החלטת הכהן כדי שיעור אכילת פרס (עיין פסוק מז).

"**לראות את הבית**", גם את הבית צריך לבדוק, אם הוא מוכשר לקבל טומאת נגעים, הבית צריך להיות בן ארבעה קירות, מחובר בארץ, ובנוי אבנים (ולא לבנים או שיש), עצים ואדמה (השוה תו"כ ונגעים יב א).

פסוק לז

לז-לח. "**והנה הנגע בקירות**", לפי ר' ישמעאל מספיק, אם הנגע נראה בקיר אחד או באבן אחת, ולפי זה פירוש "בקירות" באחד הקירות. גם ר' עקיבא מוכיח מן הביטוי "מן הקיר", שהנגע נראה אולי רק בקיר אחד אך לומד מן המילה "אבנים" (בפסוק מ), שצריך שהנגע יתפשט לכל הפחות על שתי אבנים. אולם שנפגשים בזוית אחת (השוה תו"כ וסנהדרין עא.). ולפי כל הדעות שיעור נגע הבית הוא פי שנים משיעור שאר הנגעים (ראה לעיל על יג יב), היינו שני גריסים בארכו וגריס אחד ברחבו.

"**שקערורות**", לדעת רשב"ם זה שם של צבע. רד"ק מחליט בוודאות שזהו הצבע השחור. אולם אין להבין, מדוע בא בלשון נקבה, הרי נגע שם זכר, כמו"כ ביאור זה עומד בסתירה למשנת נגעים ג ח, שלפיה רק צבע ירקרק ואדמדם, ולא שקערור, משמש "נגע בית", גם הטעמים מתנגדים לביאור זה. ויזל סובר, כי שקערורות נקראו האבנים, שהן שקועות בבנין, ו"ערה", לשון הריסה, רומזת שהן הרוסות (כלומר, שאפשר להוציא אותן מתוך הקירות). אבל להלן בפסוק מ נאמר: "וחלצו את האבנים" ולא נאמר השקערורות. ולכן קרוב לוודאי שהוראת המלה היא שטח עמוק, כתרגום אונקלוס, מן שקע עם תוספת רי"ש, או מהשורש "קער" - עמוק (בבנין שִׁפְעֵל), מה שמתקבל על הדעת יותר. אולם בתו"כ נאמר: "שוקעות במראיתן", שרק הצבע נראה עמוק, ולפי זה מציינות שקערורות כתמים שנראים עמוקים, בדומה ל"בהרות" שמציינות כתמים בהירים.

המלים "ומראיהן שפל" כבר תמוהות היו בעיני ויזל, מכיון שזה כבר נאמר ב"ירקרק" וב"אדמדם". אולם אפשר שזוהי הגדרה מדויקת יותר של "ירקרק או אדמדם", כלומר שהמראה צריך להיות ירוק או אדום כל כך עד שיהא נראה שפל מן הקיר (השוה לעיל יג כ). לעיל בנגע בגדים אין תנאי כזה, משום שהבגדים על פי רוב לבנים היו (לפי המסורת

רק בגדים לבנים מטמאים בנגעים) וירקרק לא נראה אם כן שפל משאר חלקי הבגד, ואילו הבתים היו בזמנים קדומים כרגיל מחופים בעפר (ראה פסוק מב).

פסוק לח

"**ויצא... אל וגו'**", לא יעמוד מתחת למשקוף אלא מן הצד. לפי דעת הרמב"ם אין צורך בהסגר ממש, אלא שיכריז שהבית סגור בפני כל (לבל ייכנסו לתוכו). לדעה זו יש סיוע בפסוק מו, אולם רש"י ור"ש סוברים, שהדלת צריכה להיות סגורה (עיין משנה למלך בהלכות טומאת צרעת יד ה). אבל הכל מודים שבבני אדם ובבגדים לא דרוש הסגר ממש, אלא החלטת הסגר בלבד. אפשר כי הוראת "הסגיר" בהפעיל (לסתם סגירה משמש בנין קל: "סגר") הוא ביטוי מיוחד לציין החלטת טומאת צרעת (לזמן מסוים), כמו שגם בארמית "סגירו" משמעו צרעת. בספר במדבר יב, יד-טו אנו מוצאים לשון הסגר בבנין נפעל, אך, כנראה, שהוראת המלה שם שילוח אל מחוץ למחנה כדי לבודד מאחרים (ומזה תירגם יונתן "תטרד").

פסוק לט

לט-מה. "**פשה... בקירות**", הפסיון לא צריך להיות סמוך לנגע הראשון, אלא אפילו אם הוא רחוק, כמו לעיל (יד נג) בבגד, הוא משמש סימן טומאה. אולם יש הבדל בין פסיון סמוך לבין פסיון רחוק, הקרוב שיעורו בכל שהוא, ואילו הרחוק צריך להיות כשיעור גריס. בכתוב אין מפורש בהדיא, מה לעשות אם הנגע לא פשה אחרי הסגר שבעת הימים הראשונים אלא עמד בעיניו, אבל חכמינו למדו מלשון הכתוב, שבמקרה זה יש להסגיר את הבית עוד פעם לשבוע ואחר כך, אחרי ההסגר השני, בין אם פשה הנגע ובין אם עמד בעינו "חולץ וקוצה וטח", כפי שמצווה בפסוקים מ-מב.

פסוק מ

"**וחלצו**", בחליצת הנעלים משתמשים בבנין קל, חלץ, אבל כאן בבנין פיעל, משום שלחליצת האבנים דרושים כלים (ויזל).

"**אל מחוץ לעיר**", – "מקום טמא". המקום נטמא על ידי האבנים כי הן מטמאות במגע במשא ובביאה (ראה לעיל יג נא). את האבנים צריך להוציא מכל עיר, גם אם אינה מוקפת חומה, כמו בגד מנוגע (לעיל יג נה).

פסוק מא

"**יקציע**", משורש קצע, להלן נאמר "הקצו" משורש קצה. כנראה, שלשני השרשים הוראה אחת: חלק, חתוך. לדעת ויזל משמעות קצע: גרד מכל הצדדים במידה שוה, עד שהשטח נעשה ריבוע.

"**סביב**", כלומר: מסביב לאבן המנוגעת (ולא כאבן עזרא שחשב בטעות, שמשמעות פשה היא שנתפשט על כל הבית כולו). כך פירש גם הספרא: "סביב לנגע".

פסוק מב

"**וטח**" משורש טוח, מכסה בעפר.

פסוק מג

"**ישוב... ופרח**", אם הנגע פשה שוב באבנים החדשות. אולם מהמלה "בבית" למדים חכמינו, שגם אם הנגע שב ופרח במקום אחר של הבית, צריך לנתץ את הבית.

"**הטוח**", הוא מקור נפעל. "חֵלץ" ו"הַקצות" במקום: חַלץ והַקצות. (איוולד 238 b, גזניוס Lehrgeb, עמ' 314, 320). לעומת זאת סוברים רש"י וראב"ע (וכן שטראק), כי "חֵלץ" הוא אולי צורת העבר ו"אַחַר" מלת החיבור, כמו בירמיהו מא טז, איוב מב ז. גם הנגע החוזר צריך להיות לפחות בשיעור של שני גריסים, אך אינו צריך להיות באותו הצבע כמו הראשון (תו"כ).

פסוק מד

"**והנה פשה**", חכמינו דורשים מהביטוי "צרעת ממארת", שנאמר גם בבגד (יג: נא נב), שבכל פעם שהנגע חוזר, גם אם לא פשה, ולא עוד אלא אפילו אם הוא קטן מאשר היה קודם לכן (אם רק שיעורו מגיע לשני גריסים), צריך להחליט על הבית שהוא טמא (כמו לעיל יג נו, לגבי בגד). בצדק העיר ויזל, כי חזרת הנגע נידונה תמיד כפסיון, מכיון שהאבנים הישנות הוסרו. אם כן, משמעות "פשה" דומה לזו של "פרח" שבפסוק הקודם. ולפי זה אין צורך בהנחתו של רש"י, שמקום הפסוק שלפנינו הוא אחרי פסוק מז, וכאן ניתנה ההוראה, שאם אחרי השבוע הראשון עמד בעינו ואחרי השבוע השני פשה, יש צורך ב"חולץ וקוצה וטח" (השוה רש"י, רמב"ן והכתב והקבלה).

"**טמא הוא**", אמנם גם במצב "מוסגר" היה טמא, השוה פסוקים מו-מז, אולם עכשיו הטומאה החמירה, שכן הבית מטמא גם מבחוץ, ואילו "מוסגר" מטמא רק מבפנים, אבל שניהם מטמאים בביאה, ראה יבמות קג: ומשנה למלך להלכות טומאת צרעת טז יג.

פסוק מה

"**ונתץ**", מובנו להחריב עד היסוד, ומכאן הדין לפרק את האבנים ואת העצים ואת העפר (ראה לעיל יא לה).

פסוק מו

מו-מז. "**והבא וגו'**", מי שנכנס בלי להשתהות שם.

"**ימי**", נסמך קשור אל משפט הזיקה "הסגיר אותו" (השוה גזניוס 130 d, איוולד 332 c, ולעיל יג מו), יש סוברים ש"הסגיר" הוא צורת מקור במקום הסגר (השוה פסוק מג). "כל ימי הסגיר". השבוע הראשון או השני, אבל לא אחרי "חולץ וקוצה וטח", ואילו בית מוחלט מטמא כמו מוסגר.

"**יטמא**", רק הוא גופו יטמא, ולא בגדיו עמו, ולפיכך אינו טעון רחיצת בגדים, לעומת זאת נטמאים כלים ובגדים בנפרד מגוף האדם, שהובאו לתוך בית מנוגע, ממש כמו אדם שנכנס שמה.

פסוק מז

"**והשוכב... והאוכל**", מובן, שהעיקר הוא זמן השהיה, ואחת היא אם הוא אכל באמת או לא, זה מוכח מן "והשוכב", שאין צורך שיאכל למעשה. ומצד אחר רומזת המלה "והאוכל" על שיעור השהיה, היינו שיעור ארוחה. וזה נקבע במס' עירובין פג. ב"כדי אכילת פרס" (שהות שאפשר לאכול חצי ככר לחם, היינו לחם חטה, במסובין, עם לפתן). "חצי ככר", כלומר: ככר המשמשת לעירובי תחומין, שהיא הוכנה לשתי סעודות. חצי ככר כזו שיעורו לדעת ר' יוחנן בן ברוקא, שכדעתו פוסקים הרמב"ם ואחרים, הוא שלוש ביצים, ולרבי שמעון, שרש"י ותוספות פוסקים כמותו - ארבע ביצים, השוה בית יוסף לטור אורח חיים סי' תט ותריב. ולפי זה השוהה בבית מנוגע "כדי אכילת פרס", יטמא ואף בגדיו טמאים.

פסוק מח

מח. ואם בא יבא, אחרי "חולץ וקוצה וטח" נסגר הבית למשך שבוע ימים, ואם אחרי זמן זה רואה הכהן "והנה לא פשה", כלומר: שלא חזר (כי כל חזרה אחרי חליצה נקראת "פסיון"), הבית טהור. אך מכיון שכאן לא נאמר "והנה לא שב הנגע", אלא "והנה לא פשה", אנו למדים מזה, שאם במשך השבוע הראשון עמד בעיניו והוסגר שנית לשבוע ימים ואחרי כן שוב עמד בעיניו, טעון חליצה, משום ש"לא פשה" משמש סימן טהרה רק אחרי חליצה (ובכן "לא פשה" משמע: לא חזר), ואילו "לא פשה" קודם חליצה אינו מטהר.

"**הטח את הבית**", לשם קיצור נאמרה רק טיחה, אך מובן מאיליו שיחד אתה דרושות גם חליצה וקיצה.

"**וטהר... כי נרפא**", מכאן יוצא, שהבית יטהר רק אם הנגע נרפא לגמרי, אולם אם אחרי השבוע הראשון או השבוע השני עמד בעיניו, הבית לא יטהר.

פסוק מט

מט-נג. מעשה הצפורים כאן הוא כולו כמעשהו לעיל (פסוק ד ואילך) באדם, אלא ששם מזים על פס היד, או לפי דעה אחרת על המצח, ואילו בבית מזים על המשקוף החיצוני, ולפי דעת אחדים על הבית כולו (נגעים יד א). הטהרה בצפורים דרושה רק אחרי ההסגר השני, אבל אם אחרי ההסגר נעלם הנגע, אין צפורים דרושות, אלא קולפין (את שטח הנגע). הביטוי "חטא" שבכאן מובנו בשאר מקומות הסרת הטומאה, אבל כאן משמעותו הסרת החסרון. בפסוק נב שוב מודגש, שצריך להזות בכל המכשירים על הבית. ויחד עם זה מלמדים "וחטא" ,"וכפר על הבית", שבפסוק הבא, שכאן הכפרה באה על ידי הצפורים ושוב אין צורך בקרבנות.

לפי משנת נגעים יג א אפשר שיבואו בנגעי בתים עשרה מקרים שונים, והם: אחרי ההסגר הראשון ארבעה מקרים: א) "כהה", שהוא "מראה כשר", ב) "הלך לו", נעלם לגמרי או נפחת למטה מכדי שיעור של שני גריסים, בשני מקרים אלה קולפו והוא טהור (היינו: קולף את שטח הנגע), ג) "עמד בעיניו", כלומר עמד במראהו וטעון הסגר, ד) "פשה", אם הנגע התרחב, חולץ ומסגיר וקוצה ומכסה ומכסה בעפר ואחרי כן יוסגר הבית. היינו או חזר או לא חזר, במקרה הראשון נותץ את הבית, ובמקרה השני טעון צפורים. המקרה השלישי יש לו שש תוצאות: א) אחרי ההסגר השני כהה הנגע, ב) או הולך. בשני מקרים אלה טעון הבית קליפה וצפורים, ג) אם אחרי ההסגר עמד בעיניו, חולץ וקוצה וטח ומסגיר בפעם השלישית, אם חזר, דינו לנתיצה, ד) ואם לא חזר באה טהרה בצפורים, ה) אם אחרי ההסגר השני פשה, גם כן חולץ וקוצה וטח, ובא הסגר שלישי, אם חזר, באה נתיצה, ואם לא חזר טעון צפורים.

הלוח דלהלן מראה באופן מוחשי את המקרים השונים. אחרי ההסגר הראשון ישנן ארבע אפשרויות, ושתי האחרונות מסתעפות לכמה אפשרויות:

1) כהה – קולף וטהור
2) הלך – קולף וטהור
3) עמד בעיניו – הסגר שני
1) כהה קלף וטעון צפורים (וטהור)
2) הלך לו – קולף וטעון צפורים (וטהור)
3) עמד בעיניו: חולץ והסגר שלישי
1) חזר – נותץ
2) לא חזר – טעון ציפורים
4) פשה: חולץ והסגר שלישי

1) חזר – נותץ
2) לא חזר – טעון ציפורים
1) חזר – נותץ
2) לא חזר – טעון ציפורים

פסוק נד

נד-נז. החתימה מכוונת לכל חוקי הצרעת, חוץ מחוקי הטהרה, שלהם יש חתימה מיוחדת (לעיל פסוק לב) הסדר הוא אותו סדר של החוקים עצמם, אלא שהחוקים הנוספים על דבר קרחת וגבחת ובוהק (יג, לח-מד) לא הובאו בפסקאות מיוחדות.
"**לכל נגע הצרעת**", אלה הם החוקים הראשונים על דבר "נגע צרעת עור בשר" (יג, א-כח), שהם מסוגים שונים, ולכן נאמר: "לכל".
"**ולנתק**", החוקים על-דבר צרעת השערות (יג, כט-לז).

פסוק נה

"**ולצרעת הבגד**", (יג, מז-נט). חוקים אלה יש להם אמנם חתימה משלהם (יג נט), אבל צריך להזכיר אותם כאן בסיכום כל סוגי הצרעת.
"**ולבית**", בעצם היה כאן המקום לגמר החתימה, אולם פסוק נו הבא מפרט עוד במיוחד "כל נגע הצרעת" ומזכיר את הסוגים השונים של "נגע צרעת עור בשר". פסוק נו אפשר היה לו בעצם להשתלב בפסוק נד: זאת התורה לכל נגע הצרעת לשאת ולספחת ולבהרת לנתק. אולם בצורה זו היו יכולים לחשוב, כי גם "ולנתק" הוא אחד מן הסוגים של "לכל נגע הצרעת", לכן היה צורך לסדר "ולנתק" בדרגה אחת ליד "לכל נגע הצרעת", שלא ייראה כסניף שלה.

פסוק נז

"**להורות ביום הטמא**", חוקים אלה נותנים הוראות על דבר החלטת הכהן "ביום הטמא" (למשל יג יד) "וביום הטהור", וכיצד עליו לדון ביום הטהור (למשל יג ו), השוה ויזל.
ניסיונות אחדים של המבקרים החדשים להוציא חלקים אחדים מתוך חוק הצרעת המקורי, ולהכריז עליהם כעל נספחים שבאו בזמן מאוחר, יסודם בביאור מסולף של כמה עובדות מתמיהות בפרקים הנידונים, ומתבררים לאחר עיון במצב הדברים לאמיתו כמאמצים בלתי מוצלחים לגמרי. כך, למשל, מסיק ברתהולט (Comment) מן העובדה שפרשת נגע הבית לא באה סמוך לנגע בבגדים, שפרק יד פסוקים לג-נג הם הוספה מאוחרת. אולם לעיל (במבוא לדיני צרעת) ביארנו ביאור מספיק, מה היתה הסיבה

להקדמת פרשת הטהרה לפני חוק נגע הבתים. קרפנטר (מובא בספרו של ברתהולט) מצידו סובר, שפרק יד א ואילך יש לו מקור אחר ושונה בסגנונו מפרק יג, א-מו, שהרי פרק יג מצווה רק את החלטת הכהן וכיבוס הבגדים, מה שמספיק לטהרת המצורע (פסוק ו), ואילו פרק יד א ואילך, דורש מעשה טיהור מורחב הרבה יותר. – אך צריך רק להתעמק יותר בקריאת החוקים הללו כדי להיווכח, שאחרי החלטת הטומאה כיבוס הבגדים לבדו אינו מספיק, רק אחרי הסגר דיו במעשה זה ואין צורך בטכסים הכתובים בפרק יד א ואילך.

פרק טו

פסוק א

חוקים על־דבר זיבה: זב, זבה, נידה, שכבת זרע

את הטומאות שעליהן מדובר כאן, אפשר לכנות בצדק: "טומאות היוצאות מגופו של אדם". אלו הם מקרי זיבה מאיברי המין שגורמים טומאה בין אצל זכרים בין אצל נקבות. הכתוב מדבר על ארבעה סוגים של טומאות אלו, שנים מהם מצויים אצל זכרים ושנים אצל נקבות, והם: זב (א- טו), שכבת זרע (טז-יח), נידה (יט-כד), זבה (כה-ל). חוקי הטהרה באים סמוך אחרי החוקים בדבר הטומאה. ואם מוסיפים עוד את החוקים בדבר היולדת, שהועברו מתוך סיבה מיוחדת לפרק יב, הרי מתגלה לפנינו מערכת של חמשה חלקים, אשר בחלוקה נוספת ניכרים בה עשרה חלקים, שהרי החוקים על־דבר היולדת והזבה מתחלקים לשני חלקים, היינו דיני טומאה ודיני טיהור, דיני נידה מתחלקים על־ידי החתימה ("ולאיש אשר ישכב עם טמאה", פסוק לג) לשני חלקים (פסוקים יט-כג ופסוק כד), ובהתאם לזה גם החוק על דבר שכבת זרע נתחלק לשנים (פסוקים טז-יז ופסוק יח), שהראשון מהם מדבר על האיש והשני על האשה.

טומאת הזב וטהרתו

השאלה לאיזו תופעה מתכוון הכינוי "זב" – שנויה במחלוקת. יש משערים שזוהי מחלת הטחורים, ו"רר" ו"החתים" בפסוק ג פירושם: טחורים פתוחים וטחורים סתומים. מבארים אלה אינם רואים במלה "בשרו" (פסוקים ב'-ג') לשון נקיה לבשר ערוה (השוה ו ג). אולם ההקבלה בין זב וזבה, מחייבת להניח, שזיבה ושכבת זרע באות ממקור אחד (השוה רש"י). ובכלל אין בכל החוקים שלפנינו על דבר הזב אף רמז לכך, שכאן מדובר על זיבת דם. אחרים סוברים, שהכוונה כאן לזיבת מוגלה במחלת העגבת (gonorrhea virulenta). אך זו לא היתה ידועה לפני גילוי אמריקה. לדעת השבעים

ויוספוס (קדמוניות ג יא ג, ומלחמת היהודים ה ה ו, ו ט ג) מובן זב הוא הנגוע במחלת γονόῤῥοιος, שבה זבות מאליהן טיפות-טיפות זרע מחמת חולשת אברי המין. נראה, שגם חכמינו הבינו כך את הזיבה שבתורה. (בתוספתא זבים ב נאמר: "מה בין זובו לשכבת זרעו. זובו בא מבשר מת ושכבת זרע מבשר חי, זוב דומה כלובן ביצה המוזרת ושכבת זרע קשורה כלובן ביצה שאינה מוזרת"). זומר (בספרו הנ"ל עמ' 232 ואילך), וטרוזן (Sitten. gebr. und Krankh. d. alten Hebr עמ' 182.) סוברים, שזיבה היא רק blennorrhoea urethrae, מחלה שבאה עקב דלקת קתראלית בקנה־השתן (urethritis) והיא זיבת ריר (כך גם דילמן). חשוב בשביל קביעת מהותה של טומאת זיבה הוא הכלל שקבעו חכמינו, שזב מטמא רק כשבא בשל הפרעה של אותו אבר, ולא אם סיבה אחרת גרמה לתופעה זו באופן זמני, כגון אכילה ושתיה גסה, התאמצות יתרה, גירוי הדמיון וכו'. "בשבעה דרכים בודקין את הזב", (משנה זבים ב ב).

פסוק ב

ויקרא טו, א-ג, "**בני ישראל**", נכרים אינם מטמאין בזיבה, אולם תקנת חכמים מזמן מאוחר גזרה טומאת זיבה על כל הנכרים (נדה לד.).

"**איש איש**", הכפלת הלשון כוללת גם את הקטן (תו"כ, השוה תרגום יונתן).

"**מבשרו**", לשון נקיה, כינוי לבשר ערוה (השוה יחזקאל טז כו, כג כ).

"**זובו**", משלים היחס כמו בבראשית ג טו, מא מ. ומכיון שהמלה זובו מיותרת, אנו למדים מכאן שריר הזב עצמו טמא. הוא מטמא במגע ובמשא, וחמור מנבלה בזה שגם מגעו בבגדי האדם, מטמא אותו (כלים א ג, נדה נה:).

פסוק ג

"**וזאת וגו'**", כאן לא מתואר עדיין כיצד מטמא, תיאור זה בא להלן בפסוק ד ואילך. לכן מסתבר, שכל הפסוק "רר בשרו" עד "טומאתו היא" הוא מאמר מוסגר. חכמינו הורו: "טומאתו תלויה בזובו ואין תלויה בימים". בזה שונה הזב מן הזבה, בעוד שבזבה הטומאה תלויה בימים (ראה להלן בפסוק כה), העיקר בזב הן הראיות, היינו ראית הזיבה. בראיה אחת עדיין אינו נידון כזב אלא כבעל קרי (פסוק טז), שתי ראיות עושות אותו כזב מוחלט והוא טעון שבעה נקיים, אך לא קרבן (פסוק יג), ושלוש ראיות, אף אם היו ביום אחד, מצריכות, אחרי שבעה נקיים, הבאת קרבן (פסוק יד ואילך, מסכת מגילה ח.).

"**רר**", שם נגזר מן ריר (שמואל א כא יד), מַזיל.

"**החתים**", משורש חתם - סגור. ההפעיל מציין מצב, כמו "יעשיר" (תהלים מט יז) או "ילבינו" (ישעיהו א יח).

"**טמאתו הוא**", המאמר המוסגר בא להגיד, כי בנוגע לדרגת הטומאה אין הבדל אם הזיבה נוזלת או אם הבשר נסגר על ידי הזיבה, בשני המקרים היא טומאתו (כלומר הטומאה שעליה מדובר בפסוקים ד - יב), וטומאתו היא בזה שהחוקים הבאים נוהגים בו. וכאן בא החוק על דבר הטומאה כהמשך לחלק הראשון של הפסוק "וזאת תהיה טמאתו בזובו" (ההוספות בתרגום השומרוני ובשבעים התכוונו להתאים את הפסוק שלפנינו לפסוק כה, ולתקנו, כביכול).

פסוק ד

ד-ו, "**כל המשכב**", אף לפני שם בה"א הידיעה יכולה לציין המלה "כל": כל אחד ואחד (עיין איוולד 290 c). לא נאמר "כל אשר שכב עליו", אלא כל המשכב אשר ישכב, כלומר: צריך שהדבר אשר ישכב עליו יהיה ראוי וגם מיוחד למשכב, "ישכב" ו"ישב", לשון עתיד, משמעם שהוא רגיל לשכב או לשבת על אותו דבר. ולכן אם כפה סאה וישב עליה, אינה נטמאת, משום שאינה מיוחדת לישיבה אלא לשימוש אחר, או – כפי שמעירים חכמינו – משום שאומרים לו "עמוד ונעשה מלאכתנו", כלומר: "עמוד, שהכלי שאתה יושב עליו נחוץ לנו לעבודה שלנו" (שבת נט.). אולם השמות משכב ומושב כוללים כל מיני כלים המיוחדים לאדם לשמש לו מצע, בין אם הוא יושב או עומד, או נשען או נתלה או שוכב. כל מצע כזה מכונה בהלכה במונח "מדרס", מלשון דרוס - דרוך (לא נכלל בהגדרת "מדרס" כל דבר שלא נועד לשאת את גוף האדם, כגון סולם, שעשוי אך לעלות ולרדת בו, תוס' מנחות לא. ד"ה שידה). בכלי שמשמש מדרס, לא צריך שהזב יגע בו במישרין, כי אפילו אם עשר שמיכות ערוכות זו למעלה מזו והזב יושב על העליונה, נטמאה גם התחתונה בטומאת מדרס, ועוד: אפילו אם הכלי נמצא תחת אבן מסמא, כלומר: אבן כבדה ביותר ("מסמא" מלשון "ושומת על פום גבא", דניאל ו יח), והזב יושב על גבי האבן, נטמאים הכלים שמתחתיה (ראה רמב"ם, משכב ומושב ה ה ותוספות נדה נה:). רבינו שמשון סובר (בפירושו לכלים א ג), שבכלל אבן מסמא גם משא בלי הזזה. לגבי "טומאת משא" בעלמא משא הוא היסט (תנועה), אולם הזב מטמא כלים, אף אם הוא רק עמוס בהם בלי להניע אותם (כמובן, גם אם אינו נוגע בהם במישרין ואפילו אם הוא נושא אותם באמצעות כלי שאינו מקבל טומאה). מדין טומאת מדרס יוצאים כלי חרס (שבת פד.), כלי אבנים, כלי גללים וכלי אדמה שאינם מלובנים, וכלים מחמרי חיות ים ועצמות עופות.

פסוק ה
"**ואיש אשר יגע**", כל מדרס הזב הוא אב הטומאה, ומטמא אדם הנוגע בו. אף בגדי האדם הנוגע וכל הכלים שהוא מחובר אליהם בשעת נגיעתו במדרס, נעשים טמאים, היינו ראשון לטומאה (כ"טומאה בחיבורין", השוה לעיל על יא כד).

פסוק ו
"**והיושב על וגו'**", כשם שמשכב ומושב מטמאים גם בלי נגיעתו הישירה של הזב, כך הם מטמאים את הטהור שמשתמש בהם למדרס. הוא נטמא אף אם לא נגע בהם במישרין.

פסוק ז
ז-י, "**והנוגע בבשר הזב**", באיזה אבר שיהיה. בשר משמעו כאן כל הגוף, כמו בפסוק יג. רק מי שנוגע בגוף הזב, טמא, ולא מי שנוגע בבגדיו. הבגדים ובכלל כל שאינו משמש מדרס, הם רק ראשון לטומאה ואינם מטמאים אדם וכלים.

פסוק ח
"**וכי ירוק וגו'**", הרוק וכן כל הנוזלים היוצאים מבשר הזב שמתעגלים ויוצאים וחוזרים ונבלעים (נדה נו.) הם גם כן אב הטומאה.

פסוק ט
"**וכל המרכב**", לא האוכף בלבד אלא גם שאר הכלים המחזיקים את הגוף בשעת הרכיבה, הם נמנים בתו"כ ובמשנה כלים כג ב (השוה ליכטנשטין, "שם עולם"). על ההבדל בין מרכב לבין מושב מדובר בבריתא דרבי ישמעאל במידת "בנין אב מכתוב אחד" (השוה מפרשים שם).

פסוק י
"**הנוגע... תחתיו**", כינוי הקנין במלה תחתיו אינו מוסב אל "מרכב", כי כפי שהעירו בצדק בתו"כ, אי אפשר שדין המרכב יהיה חמור מדין הזב גופו, שעושה את כל הכלים רק ראשונים לטומאה, אלא הוא מוסב אל זב, וכוונתו למרכב שנזכר קודם לכן, שצוין כראשון לטומאה אך לא חמור כמשכב ומושב. מרכב שוה לנבלה בזה, שמטמא רק את גוף הנוגע, ולא את הבגדים, רק במשא הוא מטמא אדם ובגדים. במסכת נדה לב. ניתן לפסוק זה עוד פירוש אחר, והוא, שהמלה "תחתיו" מוסבה אל "כל", ואל "אשר יהיה" צריך להסב במחשבה את המלה "זב", כנושא, ובכן הפירוש הוא: הנוגע בכל דבר אשר יהיה (הזב) תחתיו. מה שנמצא מעל הזב, זהו "עליונו של זב", אף אם אינו נוגע בגופו. כלים אלה נעשים שם ראשונים לטומאה והם קלים ממשכב תחתון שהוא אב הטומאה. "עליונו של זב" זה נקרא "מדף" (השוה זבים ד ו והפירוש שלי למסכת עדיות ו ב). לדעת

הרמב"ם, משכב ומושב ו ג, טומאה זו היא רק מדרבנן, מכיון שאת הביאור השני של הפסוק אין לראות אלא כאסמכתא, אולם הראב"ד סובר שהיא מדאורייתא.

פסוק יא

יא-יב, "**וכל אשר יגע וגו**'", בפסוק זה אנו נתקלים בקשיים גדולים. מתעוררות השאלות: א) למה לו לכתוב שמי שהזב נוגע בו יטמא אחר שזה נאמר כבר לעיל בפסוק ז? ב) אינו מובן התנאי "וידיו לא שטף", מה מועילה שטיפת ידים, הלא כל דבר שבא במגע עם הזב טעון טבילה שלימה, וגם לזב גופו נדרשת להלן בפסוק יג רחיצת הגוף כולו במים חיים? ויזל מבאר, שכאן בא הדין, שמלבד הרחיצה במים צריך לשטוף את הידים, משום שיש חשש שהידים נתלכלכו בזיבה, המטמאה גם לאחר הטבילה (השוה דברי אלעזר בן ערך בתו"כ ומלבי"ם). אך היה זה תמוה, שהכתוב יחייב את הזב, לאחר שספר כבר שבעה נקיים, שטיפת ידים משום חשש שהתלכלכו. לכן היינו רוצים להעיר: לעיל בפסוק ז נאמר: "הנוגע בבשר הזב", כלומר נוגע בבשר הגוף ממש, אולם כאן כתוב: "אשר יגע בו", היינו: הזב נוגע בו, לא בבשרו, אלא בבגדיו. והנה יש מקום להניח, שרק זב שלא שטף ידיו מטמא גם בנגיעה כזו משום שעלול להדביק לכלוך בבגדי הטהור ב"מעינותיו", והטהור נושא את הלכלוך בעת תנועותיו, ו"מעינות של זב" הרי מטמאין במגע ובמשא, ולכן יטמא הטהור. אך אם הזב שטף את ידיו וידוע בוודאות שאין הן מלוכלכות ב"מעינותיו", אין בכל נגיעתו שלא בבשרו ממש לטמא אותו. כך הייתי מבאר את הפסוק הזה, לולא דברי רבותינו ז"ל.

והנה נשמע מה בפי המבארים הקדמונים: הרשב"ם סובר ש"ידיו" פירושו כאן כמו בשרו בפסוק ב, ובא בלשון נקיה, הוא משוה לכך את הביטוי בשופטים ג כד: "אך מסיך הוא את רגליו", ומכיון שלעיל נאמר גם "החתים בשרו מזובו", באה כאן הדרישה לשטיפת ידיו או בשרו. אולם אין למצוא בשום מקום "ידיו" במובן זה. ראב"ע סובר כי כשהזב נוגע בטהור בידים שטופות, נטמא אמנם הטהור, אך בגדיו אינם נטמאים, ואילו נגע בידים בלתי שטופות, נטמאים גם הבגדים. וכן אנחנו מוצאים בפסוק י, שלגבי "כל אשר יהיה תחתיו" נטמא במקרה אחד רק האדם עצמו, ובמקרה אחר נטמאים גם בגדיו. ברם, לעיל בפסוק ז נאמר, שמי שנוגע בבשר הזב, יטמא וגם בגדיו נטמאים, בלי הבדל אם נגע במקום טהור או במקום מלוכלך. רמב"ן מסביר: כיון שהנגיעה נעשית בידים, אומר הכתוב: "וידיו לא שטף", אבל משמעותו שלא הטביל את גופו כולו, כאילו היה כתוב: כל אשר יגע בו הזב בידיו ולא שטף וגו', כלומר: כל מי שהזב נוגע בו בידיו בלי ששטף את עצמו קודם וגו'.

התלמוד (נדה מג.) מפרש, שכאן אין הדיבור בא על נגיעה אלא על היסטו של זב, כי אם הזב מסיט את הטהור, הטהור יטמא. בענין זה חמורה טומאת הזב והדומים לו: זבה, נידה ויולדת, משאר טומאות, כי טומאת היסט או משא בעלמא מטמאה רק כשהטמא מוסט על־ידי הטהור (עיין לעיל על יא כד), אבל לא להיפך, כלומר: אם הטהור מוסט על ידי הטמא, אבל כאן יש טומאת היסט גם אם הזב מניע את הטהור.

"**וידיו לא שטף**", לדעת רבותינו משמעותו טבילה ומרומז בזה, כי רק חלקי הגוף הנראים לעינים טעונים טבילה ולא בית הסתרים (השוה לעיל שם). גם היסט אינו מטמא אם ההזזה נעשית על־ידי בית הסתרים, ולכן נאמר כאן נגיעה ולא היסט, ואילו היסט, שהטהור נושא את הדבר הטמא, מטמא גם אם נעשה על־ידי בית הסתרים (השוה נדה, שם).

פסוק יב

"**וכלי חרש וגו'**", גם כאן "נגיעה" פירושה: היסט, כלי חרס בעלמא אינו מקבל טומאה מגבו (לעיל על יא לב).

"**ישבר**", השוה ביאור לפרק יא לג.

"**ישטף במים**", פירושו כאן: טבילה, הביטוי "ישטף" בא להזהיר שהכלי יישטף היטב, שכל לכלוך שמודבק בו יסור ממנו.

פסוק יג

יג-טו, טהר, משמעותו כאן הבריא, כמו לעיל יד ב, "יום טהרתו" - יום החלמתו.

"**וספר לו שבעת ימים**", כל הימים צריכים להימשך בטהרה, ואף אם ראה שוב זיבה רק ביום השביעי, ואפילו אחר הטבילה, סותר את כל הספירה, רק במה שנוגע להיסט כלי חרס הוא טהור אחר הטבילה ביום השביעי, ואינו סותר.

"**ורחץ בשרו במים חיים**", הזב הוא היחידי בין כל הטמאים שטעון טבילה במים חיים (ראה לעיל על יא לו), כל שאר הטמאים, כאדם ככלים, ואפילו זבה והכלים שהזב נגע בהם, וכן בגדי הזב, ("בגדיו" בא בטעם אתנח כדי שלא יסבו את המלים "במים חיים" גם על הבגדים. בשאר מקומות -כמו לעיל בפסוקים ה, ח, יא- כתוב "יכבס בגדיו" אחרי האתנח, 'שם עולם'), דינם בטבילה במקוה (השוה ביאור ליא לו). יש רק דעת יחיד, אשר לפיה זבה טעונה מים חיים (ראה בית יוסף, יורה דעה ריש סימן רא).

וטהר, הוא טהור בשעה זו, בתנאי שאינו רואה זיבה עד הערב, אך אם באה זיבה עוד ביום זה, יטמא כמו קודם לכן, וכל מה שנגע בו אפילו אחרי הטבילה, יטמא, מלבד היסט כלי חרס, כפי שהעירונו, (מגילה ח:).

פסוק יד

"**לפני ה'... אהל מועד**", גם הזב מביא את קרבנותיו אל שער ניקנור (עיין לעיל יד יא), כי הזב, שאסור היה לו לבוא עד עכשיו אל מחנה לויה, אסור לו גם עכשיו לבוא אל מחנה שכינה כל עוד הוא מחוסר כפרה. וספק הוא, אם זב שטבל אבל לא היה לו עוד הערב שמש, היינו הוא עודנו טבול יום, מותר לו מדאורייתא לבוא אל מחנה לויה (ראה נזיר מד:). בכל אופן יהיה זה מותר, אם טבל ביום השביעי ובשעת הערב שמש כבר עבר מצבו של "טבול יום".

פסוק טו

"**ועשה אותם וגו'**", שתי היונים יחד נקראות בפי חכמינו: "קן", ויש "קן סתומה", זהו זוג שלא נקבע עוד איזו מהן תעלה לעולה ואיזו לחטאת, ואחרי שנקבעה מטרת כל אחת, קוראים אותן "קן מפורשת" (אחת מן הזוג נקראת "פרידה"). כאן נאמר "ועשה אותם הכהן", כלומר שהכהן קובע את מטרתם. אבל לעיל (יב ח) ביולדת נאמר: "ולקחה... אחד לעולה וגו'", כלומר: בשעת הלקיחה צריכה האשה לקבוע מה יהיה הקרבן. ומכאן ההלכה: "אין הקינין מתפרשות אלא או בלקיחת בעלים או בעשית כהן" (נזיר כו:). קביעת הקינין נעשית או בזמן הלקיחה או בזמן העשיה, אבל בין שני הזמנים האלה אין רשות לקבוע.

על "וכפר מזובו" – עיין לעיל על יב ו.

פסוק טז

טומאת שכבת זרע

טומאה זו אינה חמורה כטומאת זב. שכבת זרע עצמה היא אב הטומאה, וכמו כן האיש שיצאה ממנו טמא, גם האשה נעשית על־ידי שכבת זרע בשעת הביאה אב הטומאה. בדברים (כג י-יב) נאמר, שבעל קרי לא יבוא לתוך המחנה, אפילו בשעת מלחמה, אלא ירחץ במים ורק בהערב שמש יטהר. בעל קרי היה אסור רק במחנה לויה.

טז-יח, "**כי תצא**", כלומר: שלא ברצונו (ראב"ע), השוה דברים כג י.

"**שכבת**", בנפרד שְׁכָבָה, מן שכב -השתרע, בבנין הפעיל משמעותו גם שפך (איוב לח לז), כן גם בערבית: سكب. כאן נאמר, שירחץ במים, כלומר: באותם המים שידועים כבר מהאמור לעיל יא לו, שלפי התיאור הם טהורים ואינם מוכשרים לקבל טומאה. ולהלן כתוב "את כל בשרו", שממנו יוצא, שמידת המים תהיה כה גדולה עד שתכסה את כל הגוף, וזו לפי מדידת חכמינו שלוש אמות מעוקבות או ארבעים סאה. והטעם שדווקא כאן באה הדרישה "את כל בשרו" הוא אולי זה, שהתורה רצתה לתת את הצווי

בטומאה הקלה ביותר בתוך הטומאות שנידונו בפרק זה, וממנה ניתן ללמוד בקל וחומר על טומאות האחרות החמורות יותר. ואפשר שהטעם הוא, משום שאם לא היה כתוב כאן "כל", היה אפשר להבין במלה "בשרו" שהכוונה לבשר הערוה (כמו בפסוק ב), לכן כתוב "את כל בשרו". לעיל בפסוק יג בדין הזב לא היה חשש לטעות כזו, כי הרחיצה באה רק אחרי שבעה נקיים, שאז אין סיבה מיוחדת לרחוץ דווקא את בשר הערוה, ושנית: לעיל נאמר שכל הבגדים טעונים כביסה, כלומר כל חלקי הבגדים, ושלישית: לעיל נצטווה אפילו לזה שהזב נגע בו קודם הטבילה, שירחץ את גופו ויכבס את בגדיו. מתוך מלכים ב פרק ה אפשר להוכיח שמשמעות רחיצה בכל מקום היא טבילה, שם (בפסוק י) מצוה הנביא על המצורע: "הלוך ורחצת שבע פעמים בירדן, ובקיום מצוה זו נאמר (בפסוק יד): "וירד ויטבול בירדן שבע פעמים", ולפי זה רחיצה היינו טבילה.

"**את כל**", המלה "את" באה לפי עירובין ד': לרבות גם את השערות, שגם הן טעונות טבילה ושלא תהא בהן חציצה.

פסוק יז

"**וכל בגד וכל עור**", גם שאר מיני כלים שמקבלים טומאה, נטמאים על ידי שכבת זרע.

פסוק יח

"**ואשה**", כאן בא הכתוב להשמיענו, שגם האשה נטמאת בשעת התשמיש על־ידי שכבת זרע, אף על פי שבית הסתרים אינו מקבל טומאה (עיין לעיל על יא כד). טעם הטומאה לפי זה אינו הנגיעה בשכבת זרע, אלא גזירת הכתוב היא שהביאה מטמאת את האשה. בשמות יט טו מצַוה משה לעם, לשמור על טהרתו שלושת ימים, "אל תגשו אל אשה". מזה למדו חכמינו (שבת פו.) לפולטת שכבת זרע עד היום השלישי אחרי הביאה, שהיא טמאה. יש שקובעים זמן קצר מזה (השוה רמב"ם, אבות הטומאה ה יא).

"**ורחצו**", שניהם ירחצו, אך משום שהטבילה לאיש הוזכרה כבר למעלה, מתחיל הכתוב כאן באשה ולא באיש.

פסוק יט

טומאת נידה

האשה שיש לה וסת, טמאה שבעת ימים, מטמאה משכב ומושב, כמו הזב, ומטמאה את בעלה בביאה טומאת שבעת ימים. להלן יח יט נאסרה על האשה ההתקרבות במשך ימי הנידה, ובפרק כ יח נאסרה בעילת נידה באיסור כרת (עיין פסוק כד).

"**דם יהיה**", זה פירוש ל"זבה", לא כל מיני זיבה מטמאים את האשה, אלא דם בלבד. מראות הדם מתוארים במשנה נדה יט.

"**זבה בבשרה**", אף אם בא מחמת אונס, היא טמאה (נדה לו:).
"**בבשרה**", לשון נקיה, כינוי לבשר ערותה.
"**שבעת ימים**", שלמים תהיה בנידתה. לכן נידה ויולדת טבילתן בלילה אחרי יום השביעי (פסחים צ:). ואין הבדל בין אם ראתה רק ביום אחד ובין אם ראתה בכל שבעת הימים, כיון שפסקה לראות דם ביום השביעי טובלת בערב וטהורה. לא כתוב "תהיה נדה" אלא "תהיה בנדתה", משום שהכינוי נידה מקורו עוד בזמן שלפני מתן תורה והאשה היתה כבר אז נבדלת בימים אלה מסביבתה (השוה בראשית לא לה), לכן בא חוק התורה רק להגביל את זמן התבדלותה וגם לתת את דיני טהרתה.
"**הנוגע בה יטמא**", מובן מאליו, שהוא יטמא וגם בגדיו יטמאו, כי הלא אפילו הנוגע במשכבה יטמאו גם בגדיו לפי פסוק כא.

פסוק כ

"**וכל אשר תשכב וגו'**", הנידה והזבה דין אחד להן עם הזב, בנוגע למשכב ומושב ומרכב, היסט ומעיינות.

פסוק כג

"**ואם על המשכב הוא וגו'**", ביאורים רבים ניתנו לפסוק הקשה הזה. ראב"ע סובר, שהמלה "הוא" מוסבת אל כלי המושב הנזכר קודם לכן, והכתוב מדבר כאן על המקרה, שהכלי נמצא מעל המשכב או על כלי אחר, והטומאה טומאה קלה, שהרי רק הוא עצמו טמא ולא בגדיו. אולם ויזל מערער על זה, ובצדק: אם הכלי שנמצא על המשכב הוא אותו כלי מושב שנזכר בפסוק הקודם (כב), הרי לא ייתכן, שעל ידי הימצאו מעל למשכב, תהיה טומאתו קלה יותר, ואם המלה "הוא" כוונתה לכלי טהור, הרי, ראשית, אין היא מתאימה, לפי שקודם לכן לא דובר כלל על כלי טהור כזה, ושנית: בלתי מובן הוא, איך הכלי הטהור שנמצא על המשכב, שהוא ראשון לטומאה, יטמא אדם? בעל פסיקתא זוטרתא, שמפרש כראב"ע, מבאר כי "הוא" מתכוון אל כלי טהור, אולם כלים כאלה על המשכב אפשר להם לטמא אדם, אבל לא הבגדים שלו, הוא קורא טומאה זו "טומאת חבורין", שעליה מדברת, כנראה, המשנה זבים ה ד, באמרה: "חבורי טמא על הטהור וחבורי טהור על הטמא טמא". אולם לפי דברי התוספתא, כוונת המשנה היא על שערו, צפרניו ושִניו (אמנם, הביאור בפסיקתא זוטרתא הולם יותר את המלה "חבורי"). בתו"כ מוסבר, כי מי שנמצא על משכב הנידה, יטמא וגם בגדיו טמאים, אף אם אינו נוגע במשכב, משום ששמיכות אחרות פרושות עליו (וכן אבן מסמא. ראה לעיל על פסוק ד). המלה "כלי", שבאה אחרי זה, היא לפי זה המרכב, אשר הנוגע בו הוא בלבד יטמא,

ולא בגדיו (השוה פסחים ג. ותוספות, שם). קנובל וקייל סוברים, כי המלים "הוא", "בו", מכוונות לדם, כלומר: מי שנוגע בדם שנמצא במשכב, גם כן יטמא. אולם, למה יש צורך שהדם יימצא על המשכב, הלא הנגיעה במשכב הנקי מדם גם כן מטמאה? ומצד אחר: הנגיעה בדם אינה צריכה להיות דווקא על המשכב, כדי שתטמא. ויזל ומקלנבורג מבארים, כי הכתוב בא כאן להורות, שרק מי ששוכב את הנידה יטמא שבעת ימים, אבל אחרים טמאים טומאת ערב, ולכן כתוב כאן, שאף היושב על משכבה או על הכלי, בעוד שהיא יושבת עליו, והוא אף נגע במשכב ("בנגעו בו"), טמא רק עד הערב, ורק אם שכב אותה יטמא שבעת ימים. נראה, שזהו הפירוש הנכון. ואנו מוסיפים עוד, שמתוך שנאמר מקודם בפסוקים כא-כב: הנוגע במשכב או במושב יכבס בגדיו וגו', כתוב אחרי כן הדין, שאף אם (הנוגע) נמצא על המשכב או על המושב, "בנגעו בו" (היינו בנגיעה שעליה דובר קודם לכן), יטמא רק עד הערב. ופיסוק הטעמים מסייע לביאור זה של הפסוק.

פסוק כד

"**שכב**... **אותה**", משמעו בעילה, ולא כפי שסוברים כמה מבארים אחרונים, שוכב אתה במטה אחת. לא כתוב כאן, שהביאה ענושה בכרת, משום שהכתוב מדבר כאן רק בטומאה שבאה על ידה, אף אם המעשה נעשה בשגגה שאין בה עונש כרת (השוה ראב"ע).

"**ותהי וגו**'", זהו החלק השני של הפסוק: טומאת הנידה חלה עליו, ואין הכוונה שהוא יהא טמא כל עוד שהיא טמאה, כך שאם עברו עליה כבר חמשה ימי ספירה, הוא יטהר אחרי עבור שני ימים נוספים, אלא "וטמא שבעת ימים", הוא יהיה בטומאתו שבעת ימים.

"**וכל המשכב**... **יטמא**", ל"משכב" זה יש רק טומאה קלה (אלמלא כן היה כל הפסוק הזה מיותר), ראה נדה לג. ולכן אומרים על בועל נידה: "מטמא משכב תחתון כעליון", כלומר המשכב התחתון שלו דינו כעליונו של זב (עיין לעיל ביאור לפסוק י), היינו רק ראשון לטומאה.

פסוק כה

טומאת הזבה

כבר הסברנו לעיל במבוא לטומאה וטהרה (קיצור תכנם של חוקי מאכלות אסורות וטומאות) שאחר שבעת ימי נדה באים אחד עשר יום של זיבה, שנקראים "יא' יום שבין נדה לנדה", אם האשה רואה דם בימים אלה, הוא נקרא "דם זיבה". אם היא רואה רק יום אחד, היא "שומרת יום כנגד יום", כלומר: היא צריכה יום אחד בטהרה כדי להסיר את

הטומאה, ואם ראתה גם ביום שני, היא עודנה רק "שומרת יום כנגד יום", אך אם רואה גם ביום שלישי נהיית ל"זבה גדולה" ומחוייבת לספור שבעה נקיים ולהביא קרבן. אולם כבר בזמן התלמוד הנהיגו בנות ישראל לראות עצמן כזבות, אפילו אם ראו רק טיפת דם 'כחרדל', ולספור שבעה נקיים ואחר כך לטבול.

כה-כז. "**ימים רבים**", הם לא פחות משלושה ימים, שהרי ימים משמעם לכל הפחות שני ימים.

"**בלא עת וגו'**", כלומר: חוץ מימי נידתה, ואף רחוק מהם, היינו "מופלג לנדתה", לעומת זאת "על נדתה" משמעותו סמוך אחרי עת נידתה (כך לפי הגירסא הנכונה בתו"כ ובמסכת נדה עג., אולם רש"י גורס להפך, וזה נגד הפשט הפשוט של הכתוב). מכיון שפירוש "בלא עת נדתה" הוא לא לפני מחרת יום הפסקתם של שבעת ימי הנידה, הרי אפשר לה להתחיל בשבעה נקיים – אחרי שראתה שלושה ימים רצופים, כלומר ביום שני ושלישי ורביעי – רק ביום החמישי ומסתיימים ביום האחד עשר. ולכן מדובר בתורה על ימי זיבה שנמשכים אחד עשר יום לכל הפחות אחרי תום שבעת ימי הנידה. אולם המסורת קובעת, שכל זיבת דם באחד מן אחד עשר הימים שמיד לאחר שבעת ימי הנידה, תהא דם זיבה, ושדם זיבה שראתה בשלושה ימים רצופים, גורם טומאת זיבה, שטעונה שבעה נקיים וקרבן.

"**כל ימי... נדתה תהיה**", אפילו לא ראתה שלושה ימים רצופים אלא רק שני ימים או אפילו רק יום אחד שמחוץ לוסת שלה, יש לה דין טומאת הנדה שרק יום אחד טהור יכול להסירה. ואז היא זבה קטנה או שומרת יום כנגד יום. ומובן מאליו, שכל החומרות שחלות על הנדה חלות על הזבה, היא מטמאה גם את בועלה טומאת שבעת ימים.

פסוק כו

"**כטמאת נדתה**", המשכב והמושב אינם טמאים שבעת ימים אלא רק עד הערב, לולא כך, היה צריך לכתוב: כימי נדתה.

פסוק כח

כח-ל. "**ואם טהרה**", משמעותו כמשמעות "וכי יטהר" בפסוק יג.

"**וספרה לה**", כלומר: לעצמה, כמו "לו" בפסוק יג.

"**ואחר תטהר**", כמובן, על ידי טבילה, כמו לעיל בזב. לפי הפשט הפשוט היינו יכולים להניח כי הזבה בדומה לזב טעונה טבילה במים חיים. אולם חכמינו הסיקו מן המלים "ואחר תטהר", שנראות כמיותרות, את הדין, שזבה בדבר זה קלה מהזב ותטהר בטבילה במקוה רגילה, כמו נדה ושאר טמאים.

פסוק כט

"**והביאה**", לדעת ראב"ע ורד"ק הטעם כאן בדרך יוצא מן הכלל מלרע, אולם השוה שטראק.

פסוק ל

"**מזוב טמאתה**", בזב כתוב רק "מזובו". משום ששם כל זיבה טמאה, ואילו כאן אין זיבת דם נדה טעונה קרבן, לכן כתוב "מזוב טמאתה".

פסוק לא

לא. "**והזרתם**", השורש "נזר"- הימנע, וההפעיל: מְנוֹעַ אחרים. הצו ניתן למשה ולאהרן בתורת סיום החוקים על־דבר "טומאה היוצאת מגוף האדם". יש אומרים, כי "והזרתם" הוא קיצור של והזהרתם (כך היא גם דעת שטראק), כלומר שישננו את דיני הטהרה דלעיל לעם. חכמינו למדו מתוך הפסוק הזה כעין אסמכתא, שכל בעל צריך לפרוש מאשתו סמוך לוסתה.

"**ולא ימותו... את משכני**", מכאן אנו למדים, שרק הטמא שבא אל הקודש חייב מיתה. אגב: בכלל עוונות של טומאת ישראל נחשבה טומאת משכן ה' (ראה טז טז).

פסוק לב

לב-לג. החתימה מונה את החוקים שבפרק טו כסדרם ומוסיפה דרך אגב עוד אי אלו דינים. "תורת הזב" היא החוקים שבפסוקים ב-טו.

"**ואשר... שכבת זרע**", מוסב אל הדינים שבפסוקים טז-יז.

"**לטמאה בה**", מוסב גם הוא אל האשה ורומז על הצו שניתן בפסוק יח (ראה ויזל).

פסוק לג

"**והדוה בנדתה**", מכוון אל דיני נדה שבפסוקים יט-כג.

"**והזב... ולנקבה**", בזה רוצה הכתוב לרמוז על דיני הזבה (פסוקים כה-ל), לכאורה היה הכתוב צריך לומר "והזבה את זובה", במקום זה באה החזרה על "לזכר ולנקבה", שהיא נראית מיותרת, שהרי על הזכר דובר כבר בפסוק הקודם ("הזב"). ברם, החזרה היתה נחוצה כדי להשוות הזיבה של הנקבה עם הזיבה של הזכר, ומהשוואה זו אנו לומדים הרבה ענינים, א) שזיבת הזכר באה גם היא מבשר ערוה כמו בנקבה. ב) שיש להבדיל גם בזכר בין ראיה אחת לשלוש ראיות, כמו שיש להבדיל בנקבה בין זבה קטנה לזבה גדולה. ג) שהזיבה של הנקבה מקבילה לזיבה של זכר ואין לערבבה עם נידה, אף על פי שגם זו נקראת "זבה". ד) כמו שבזכר אף ראיה אחת מטמאה אותו (שהרי לא תהיה

קלה מקרי), עושה ראיה אחת גם את הנקבה טמאה אפילו בלא עת נידתה, אלא שהיא טמאה טומאת נידה (ראה פסוקים כה-כז).

"**ואיש**... **עם טמאה**", מוסב אל הדין שבפסוק כד, ונאמר בסוף כדי לכלול במלה "טמאה" לא רק נידה אלא גם זבה.

בפרק זה מסתיימות ה"תורות" שבספר ויקרא. בספר במדבר ה יא - ו כא, ניתנו עוד "תורות", ובנוסף לאלו: "התורה" בספר במדבר יט יד ואילך, "חוקת התורה" שם יט ב ואילך ושם לא כא ואילך. נדמה, שבספר ויקרא הוכנסו במכוון רק עשר תורות, והן: חמש תורות הקרבנות (ו ב, ז יח, ז א, יא) וחמש תורות טהרה: א) תורת החיות הטהורות והטמאות (יא מו-מז), ב) תורת היולדת (יב ז), ג) תורת הצרעת (יד נד-נז), ד) תורת טהרת המצורע (יד ב-לב), ה) תורת זיבת אברי המין (טו לב). את התורה על־דבר נגע בבגדים אי אפשר למנות כתורה לעצמה, אף־על־פי שמסתיימת במלים "זאת תורת" (יג נט), משום שהיא מהווה חלק של תורת הצרעת, כפי שמוכיח יד נה, והטעם שהיה צורך לקבוע לה חתימה לעצמה (יג נט), מבואר לעיל בביאור שם (יג נט).

יש להוסיף כאן עוד ראיות אחדות למהימנותם של חוקי הטהרה שבפרקים יא–טו, מלבד אלה שנזכרו לעיל במבוא לויקרא ('קדמותו של הספר ויקרא'). עתיקותם של החוקים הנמצאים כאן הוכרה בין שאר הפרשנים גם על ידי דילמאן (בפירושו לשמות ויקרא מהדורה ג, עמ' 525 ואילך ועמ' 553). הוכחה ישירה שחוקי הצרעת נכתבו בידי משה רבנו מוצאים אנו בספר דברים כד ח, כן מעידה גם הישנותם של חוקי המאכלות האסורות בדברים יד ד-כא ע"י הכרזתם על ידי משה רבנו (בספרי "ראיות מכריעות נגד ולהאוזן", עמ' 48 ואילך, הוכחתי שהחוקים במשנה תורה יד אינם מוקדמים לויקרא יא, כפי שסבורים מבארים אחרונים). ועוד חשוב מזה: אנו מוצאים בתנ"ך, בחלקים ההיסטוריים כבדברי הנביאים, כי חוקי המאכלות והטהרה נשמרו בכל התקופות. יש להשוות: שמות יט טו, במדבר ב יד-טו. שופטים יג ד, שמואל א כ כו, כא ה, שמואל ב יא ד, מלכים ב ז ג, טו ה, הושע ט ג, ישעיהו נב יא, סו יז, יחזקאל ד יד (השוה ויקרא א מד), כד יז (השוה ויקרא יג מה), לו, יז (השוה ויקרא טו כו). ולבסוף יש עוד להתחשב בעובדה, כי גם בחוקים על הקרבנות (ה ב-ג, ז יט, ואילך) וגם בחוק בדבר יום הכפורים (טז: טז, יט, השוה טו לא) היו לנגד עיני המחוקק חוקי המאכלים וחוקי טומאה וטהרה, ולפי זה כל ההוכחות שהובאו לעיל בסוף הפירוש לפרק ז, ושיובאו להלן בפרק כג פסוקים כו ואילך כוחם יפה גם להעיד על מהימנותם של חוקי הקרבנות ושל יום

הכפורים. וכנגד זה נזכר בחוק הצרעת החוק על דבר הקרבנות, יד יג, ושני הפסוקים: ויקרא ו ד, ויד מ, מקבילים זה לזה (השוה לעיל על ו ד, בנוגע לעמק הפגרים והדשן).

פרק טז

פסוק א

הכפרה הכללית של המקדש

הכהנים, וביחוד הכהן הגדול, עלולים יותר מאשר המון העם, להיענש בעונש מיתה בגלל חטאים במקדש ה', ולכן: לאחר שבחתימת פרק טו (פסוק לא) הוזהרו בני ישראל להתרחק מכל טומאה, שלא ימותו בטמאם את משכן ה', באו כאן שתי אזהרות: מצד אחד, מוזהר הכהן הגדול, שלא יתקרב אל קודש הקדשים אלא בתנאים מסוימים, "ולא ימות" כאשר מתו בניו לפני זמן קצר. ומצד אחר, ניתן הצו לכפר שנה שנה על הטומאה שטימאו בני ישראל את המקדש בעוונותיהם, במישרין או בעקיפין. כי רק כדי להשיג את הכפרה הזאת ואחרי תום עבודת הכיפור הזאת הותר לכהן הגדול כבא כוחו של עם ישראל לבוא אל קודש הקדשים לפני ה'. וליום שבו הכהן הגדול מכפר על כל ישראל, נקבע גם צום כללי ועמו גם ביטול כל מלאכה.

פרק טז מכיל: הקדמה (פסוקים א-ב), חוק הכפורים שמורכב משתי פיסקאות ראשיות (פסוקים ג-כג ופסוקים כד-ריש לד), ובסופן נוספה צורת ההוצאה לפועל של החוק (סוף פסוק לד).

עקב מותם של שני בני אהרן, הוזהר אביהם, שלא יבוא בכל עת אל הקודש, כי כבוד ה' ייראה שם בענן. אחרי הקדמת איסור זה, בא החוק בדבר הכפרה הכללית, שלשמה הותר לכהן הגדול ליכנס לפני ולפנים.

החלק הראשון של החוק הזה (פסוקים ג-כג) כולל את הדין בדבר העבודה בבגדי הקודש הלבנים: א. בבואו אל הקודש עליו להביא פר לחטאת ואיל לעולה בעדו, ושני שעירים לחטאת ואיל לעולה בעד העם. מלבד זה עליו ללבוש ארבעה בגדי קודש עשויים בד ולהקדים ללבישה זו טבילה במים (פסוקים ג-ה). ב. ההכנות שעל אהרן לעשות, לעבודה בקודש הקדשים: מגיש את פר החטאת אשר לו, עושה מעשה כיפור (ע"י סמיכה ווידוי), מעמיד את שני השעירים וקובע בגורל מי מהם לה' ומי יישלח לעזאזל (פסוקים ו-י). ג. העבודה בקודש הקדשים וכפרתו. בראשונה יישחט פרו של הכהן הגדול ודמו יובא אל קודש הקדשים לכפר בו, אך בטרם יבוא הכהן הגדול אל מבית לפרוכת צריך שענן קטורת יכסה את הכפורת, מקום משכן השכינה, כדי שהכהן הגדול לא יבוא

לידי סכנת מות. ואחרי שחיטת שעיר החטאת אשר לעם יובא גם מדם השעיר הזה אל מבית לפרוכת. משתי החטאות הוזה הדם אחת למעלה ושבע למטה, ובזה כופר קודש הקדשים מטומאות בני ישראל ומכל חטאתם, ובהזיות אחרות יכופר גם האוהל מועד. ובהיות הכהן הגדול באוהל מועד לא יימצא כל אדם שם (פסוקים יא-יז). ד. כפרת מזבח הפנימי, שהיא נעשית כרגיל רק פעם אחת בשנה ככפרת קודש הקדשים (שמות ל י), נעשית בהזיה על קרנות המזבח ושבע זריקות על גב המזבח בדם הפר ודם השעיר (פסוקים יח-יט). ה. כפרה בעד העם על ידי השעיר לעזאזל וסיום העבודה בבגדי הקודש, על ידי סמיכה ווידוי ניתנו עוונות העם על ראש השעיר, ואחרי כן משתלח השעיר, נושא העוונות, אל המדבר. ועם היראות הכהן הגדול לפני ה' מסתיימת לבסוף העבודה הקדושה ביותר. בגדי הקודש הורדו ונגנזו לשם שמירה (פסוקים כ-כג).

בחלק השני (פסוקים כד-לד) ניתנו הוראות בדבר עבודת הכהן הגדול בהיותו לבוש בגדי כהן רגילים, ועוד דינים אחרים: א. הכהן הגדול מסדר את שתי העולות בבגדי כהונה רגילים, שלפני לבישתם צריך הוא לרחוץ במקום קדוש (פסוק כד). ב. מקטיר את חלבי החטאות על המזבח (פסוק כה). ג. המשלח את השעיר לעזאזל, מותר לו לבוא אל המחנה רק לאחר שרחץ במים וכיבס את בגדיו. החטאות נשרפו מחוץ למחנה, וגם זה שעסק בשריפת החטאות מותר לו לבוא אל המחנה רק לאחר שרחץ במים וכיבס את בגדיו (פסוקים כו-כח). ד. אחר כך נקבע לחוק עולם לצום בעשירי לחודש השביעי ולשבות מכל מלאכה, כי ביום הזה יכפר ה' על כל העוונות (פסוקים כט-לא). ה. אך ביום הזה יכפר גם הכהן הגדול אשר יהיה בימים ההם את קודש הקדשים, את אוהל מועד ואת המזבח בעד הכהנים ובעד כל העם (פסוקים לב-לד). – כל הצווים האלה קיים אהרן (פסוק לד סיפא).

עד הזמן האחרון הודו כמעט כל המבארים באחידותו של חוק יום הכפורים. קואנן (במבוא שלו עמוד 83) ודילמאן (בפירושו) כבר מחליטים בוודאות, שהפרק שלפנינו הוא חוק אחיד ושייך לעיקר "תורת כהנים" (Pg). אך בנצינגר (ב – Zeitschr. f. altt. Wissensch 1889, עמ' 65 ואילך) ניגש לניתוח בקרתי של פרק זה, שנתקבל על ידי המבקרים האחרונים (בינץ', ברטהולט) ברצון, לפי זה יש בפרשתנו שני חוקים שונים, כביכול. הראשון (פסוקים א-ד, ו[או יא רישא], יב – יג, לד סיפא) קובע את התנאים, שבהם יוכל אהרן להיכנס אל הקודש בלי לסכן את חייו, והשני כולל את המצוות על דבר יום הכפורים השנתי, ואף הוא מורכב מחלקים שונים זה מזה. החוק הראשון המקורי על דבר יום הכפורים נכלל בפסוקים כט-לד רישא, בעוד שהעבודה השייכת לאותו יום

(פסוקים ה, ז-י, יד-כח) ניתוספו על ידי מישהו אחר. – אך כדי להגן על ההשערה הזאת בדבר מקורות שונים, היה צורך לחשוד בכל אותם הדברים של החלק האחד המכוונים לפסוקים השונים מהם, כביכול, שבחלק האחר, שהן הערות שנרשמו בזמן מאוחר בשולי הגליון, בלי שהיתה באמת סיבה מספקת לפסול אותן הפסקאות! מלבד זה מעיד פרק ט שבויקרא, ששם נדרש חוץ מקרבנו של אהרן עוד קרבן של העם, שגם בפרק שלפנינו קרבנותיהם של אהרן ושל העם שייכים זה לזה, בפרט כשאנו רואים שקרבנו של אהרן בפרק ט ב דומה לזה שבפרק טז ג (השוה לעיל על ט ב). גם הרבה ביטויים בפרק טז דומים לאלה שבפרק ט, ולכן אין הצדקה להפרדת טז ה מטז ג. ועוד פחות מזה מוצדק לעשות את חוק יום הכפורים בפסוקים כט-לד רישא לחטיבה בפני עצמה, שאין לה קשר לפסוקים א-ד של פרק זה, שהרי באופן זה פסוק לב בלתי מובן כלל. אם קודם לכן דיבר הכתוב תמיד על אהרן (פסוקים ב-ג, ו, ח-ט, יא, כא, כג), היה נחוץ אחרי כן לקבוע – מכיון שמה שנצטווה לאהרן נשאר בתקפו לדורות ("חוקת עולם") – שאחרי מות אהרן יעשה ממלא מקומו את העבודה ביום הכפורים.

ממש כך צווה גם לעיל ו טו, שממלא מקומו של אהרן יקריב את מנחת המרחשת של יום יום, כמו שהקריב אותה אהרן (השוה גם שמות כט, כט-ל). אולם מה צורך היה להעיר בחוק שניתן לכהן הגדול (כשלא נזכר שום שם), שצו זה חל גם על ממלא מקומו, כאילו ממלא מקום זה לא היה אף הוא כהן גדול? השוה לעומת זאת כא י. וכשנגיע למקומו של פסוק לג נוכיח, כי הוא לא יובן אלא דווקא בשייכותו אל הפסוקים הקודמים לו שענינם כפרת הקודש. ואף הקושיות שעוררו את בנצינגר כדי להצדיק על ידיהן את ספקותיו באחידותה של פרשתנו יתורצו להלן.

מלבד כפרת הקודש ביום הכפורים, מצווה התורה בשני מקרים נוספים לטהר את הקודש. והם: אם הכהן המשיח יחטא (ד ג ואילך), ואם כל עדת ישראל ישגו ונעלם דבר מעיני הקהל (ד יג ואילך). בשני המקרים האלו, שבהם יש ענין של חטא בשגגה מספיק מעשה כפרת הקודש (ראה לעיל על ה יז), ואין צורך בהבאת דם הקרבנות אל תוך הקודש. רק ביום הכפורים, שבו עומדים לכפר גם על הזדונות, היה צורך לכפר גם על קודש הקדשים. ולכן הציווי ביחזקאל מה, יח, כ על מעשה כפרה רק כדי לכפר את הקודש, מבלי לכלול גם את קודש הקדשים (שם מא, ד), שתי פעמים בשנה, מכוון אל חוקי קרבן החטאת שבתורת כהנים, ד, ג-כג, ולא אל חוק יום הכפורים שלפנינו. פרטים נוספים בענין זה יש למצוא ב – Magazin f.d. Wisswnsch. d.Judenth., 1876, עמ' 18 ואילך.

על השאלה: אימתי ניתן החוק של יום הכפורים, ידובר להלן בפרשת המועדים, פרק כג. הספרות השייכת לענייננו: משנה יומא עם התוספתא ותלמוד בבלי וירושלמי. – ווכסלר בכתב העת של גייגר, 1863, עמוד 113 ואילך, שכנגדו יצאתי במאמרי: Das Alter des Versohnungsfestes ב1876 Mag. f. d. W. d. J. עמ' 178-185. בנצינגר, שם, 1889, עמ' 65-89. ב. ד. אירדמאנס, De groote verzoendag ב 1904 Th. Tijdschrift, עמ' 17 ואילך.

ויקרא טז, א-ב. "וידבר וגו'". הפרשה הזאת היתה צריכה לפתוח – כמו מרבית הפרשיות – במלים "וידבר ה' אל משה לאמר וגו'". אלא שלנותן התורה היה טעם מיוחד לקבוע את זמן הדיבור הזה, וזה היה צריך להינתן בפסוק מוסגר אחרי "וידבר אל... משה" (הקטע "אחרי... וימותו" הוא מאמר מוסגר). ואחרי הפסקה ארוכה כזו על ידי הפיסקה המוסגרת, אי אפשר להמשיך פשוט את הפסוק במלה לאמר, אלא מן ההכרח לחזור על כל הפסוק, ולהתחיל מתחילתו, אך לא במלה 'וידבר' אלא במלה 'ויאמר', כהקבלה למלה 'לאמר'. השוה: שמות לה, א, ד. ויקרא כג, ב, ד ועיין רמב"ן, שם. אמנם, כיוצא מן הכלל ממשיך דברים ה ה אחרי הפסקה ארוכה על ידי קטע מוסגר, במלה "לאמר", בלי לחזור על כל הפסוק.

"**אחרי מות**". מכיון שבקביעת הזמן כאן נכלל גם הנימוק לאיסור, הוצרך הכתוב להקדימו. במדרש רבה לפסוק זה אומר בר קפרא, שבני אהרן חטאו גם בזה, שנכנסו לקודש הקדשים. ראה לעיל על י א. זאת היא גם דעתו של ראב"ע. אך הרמב"ן משיב, שהתורה (בפרק י פסוק א, ובמדבר כו סא) מציינת בכל פעם את החטא רק במלים "הקרב אש זרה", ואילו היו רוצים להסיק מתוך האזהרה שניתנה כאן לאהרן, שבניו התקרבו אל קודש הקדשים, כל שכן שהיה אפשר להסיק מתוך האזהרה שניתנה לאהרן בפרק י פסוק ט, סמוך אחרי מות נדב ואביהוא, לא לשתות יין בבואם אל הקודש, שבני אהרן נכנסו שתויי יין לתוך המקדש. ואף אין להעלות על הדעת שהבנים נכנסו אל קודש הקדשים והקטורת בידם, שהרי ידעו שאביהם הקטיר את הקטורת רק על מזבח הזהב. לדעת הרמב"ן כוונת הכתוב היא: מכיון שבני אהרן מתו בקרבתם לפני ה' לעשות את עבודתם, הוזהר אהרן כאן, שלא יבוא אל קודש הקדשים אלא באותו יום שה' יקבע ובאותם הקרבנות שה' יצווה לו, כי אילו היה נכנס בלי להתחשב עם תנאי ההכנה האלה, היה מת כאשר מתו בניו. אמנם, הובאה גם בספרא דעתם של שני תנאים, שלפיה נענשו בני אהרן עונש מות על שנכנסו אל קודש הקדשים (השוה לעיל על י א).

"**בקרבתם**", מן שם הפועל קרבה (שמות לו ב, מ לב).

פסוק ב

"**דבר אל אהרן אחיך**". לדעת חכמינו לא נאסרה על משה הכניסה לפני ולפנים, שהרי שם נגלה אליו ה' (שמות כה כב) ולכן הודגש במלה אחיך, כי לאהרן, אף על פי שהוא אחיך, אסור לבוא לאותו המקום שאתה בא שמה.

"**ואל יבא בכל עת אל הקודש**". יש לבאר לפי הרמב"ן, שאל יבוא בשום עת אל הקודש (שהרי המלה 'כל' הקשורה בשלילה, משמעותה שלילה כללית: שום דבר, עיין איוולד b 323). לדעת תורת כהנים בא זה להשמיענו, שאפילו ביום הכפורים אסור לו לבוא לקודש הקדשים חוץ מאשר לעבודה שמצווה עליה, השוה גם דעתו של מדרש רבה, המובאת להלן בפסוק כד.

"**אל הקדש**", יכול גם אל העזרה, תלמוד לומר "מבית לפרכת... הארון". תמוהים כאן פיסוקי הטעמים: האתנח היה צריך לבוא מתחת למלה "ימות". וכנראה צדק שד"ל בהעירו, שבעלי הטעמים התכוונו להביע את דעתו של ר' יהודה במסכת מנחות כז: שעונש מיתה בא רק בגלל התקרבות אל הכפורת, אבל הנכנס מבית לפרוכת נענש רק במלקות ארבעים, ולכן היה צורך להפריד בין "לפרכת" ובין "ולא ימות" (השוה: גייגר, Jüdische Zeitschrift II עמ' 29 ואילך). ועוד משער שד"ל, שהטעמים באים ללמד, כי האיסור היה חל גם בבית שני, שהארון לא היה נמצא בקודש הקדשים.

את המלה כפורת, שבאה בפעם הראשונה בשמות כה יז, גוזרים הרבה מפרשים משורש כפר- כסה, ומבארים שהוא מכסה. אולם דילמאן ואחרים מערערים בצדק נגד זה וטוענים, כי כפורת יש לה בכל מקום מובן של כלי עצמאי (השוה שמות כו לד, ל ו, לא ז, מ כ). את הכיסוי מכנה גם התורה בשם צמיד, ומתמיה שהשם כפורת יבא רק לשם ציון הכיסוי שעל גבי הארון, ולא בשום מקום אחר. בספר דברי הימים-א כח יא, נקרא קודש הקדשים בשם "בית הכפרת" (וכן בתרגומים הארמיים לויקרא טז ב), שמן הנמנע הוא שמשמעו בית כיסוי. ומלבד זה אין משמעות הפועל כפר (בבנין פיעל) בשום מקום כסוי במובן הגשמי, ורק במובן הסמלי משמש הוא לכיסוי החטא. ובזה נדחתה גם דעתו של דילמאן, שמבאר את המלה: כפורת - כותרת, חיפוי. פירושו של איוולד (Alterth, עמוד 165), שכפורת היא שרפרף, אין לו על מה לסמוך. לכן יש להחזיק בדעה שהפירוש הוא: כלי כפרה, פירוש שנמצא כבר אצל הקדמונים, (למשל בתרגום השבעים: ἱλαστήριον, פילון (vita Mos ג, M 150) הפשיטתא והוולגטה), ורבים מבין האחרונים מסכימים עמו. (השוה עוד לאגארד, Bildung d. Nomina עמ' 236 ואילך). לפי זה נקרא כיסוי הארון כפורת, על שום שעל גבו נעשתה עבודת הכיפור הנעלה ביותר

ביום הכפורים, והנה כי כן יש לנו בשם כפורת מצבת עדות לדורות למוצאו עתיק היומין של יום הכפורים.

"**כי בענן אראה וגו'**", לפי יומא נג. (השוה גם שם כט:) הבינו גם הצדוקים וגם חכמי הפרושים (על המחלוקת ביניהם עיין להלן בפסוק יג), שכוונת "בענן" כאן היא ענן הקטורת שנזכר בפסוק יג, אולם הפשט הפשוט של הפסוק אינו הולם, כפי הנראה, את הדעה הזאת. מה ראה הכתוב לדבר כבר במקום זה ברמז כה מעורפל על העבודה החשובה ביותר של יום הכפורים? יש מקום להשערה, שהביאור הנ"ל יצא מבין הצדוקים, ושהפרושים אך ניסו לסתור את ההשקפה ההיא על יסוד פירושם של הצדוקים עצמם. וניתן לבאר ע"פ רש"י, ראב"ע ורשב"ם, כי "בענן" מכוון אל אותו הענן בו נראה כבוד ה'. כך מתרגם גם יונתן. כמו"כ נכונים דברי ויזל, כי בענן שנראה על גבי הכפורת, מופיע ה', ולכן אסור להתקרב אליו, ועל אהרן להעלות ענן קטורת בהיכנסו לפני ולפנים, כדי שלא ייראה ענן אלא מבחוץ, על גבי המקדש. ברם, אפשר שכוונת הכתוב היא, שהענן ששכן מבחוץ שימש סימן נראה לעין העם, שכבוד ה' הופיע מעל גבי הכפורת. שהרי מפורש בהדיא בשמות כה כב, שה' נגלה למשה רק "על הכפרת", אף על פי שהענן נראה מבחוץ. אך יותר מסתבר, שגם בקודש הקדשים נראה ענן, והוא עב הענן (ערפל), ממש כמו על הר סיני: בקרבת השכינה נראה הערפל, ובסביבה רחוקה יותר – הענן (השוה שמות כ כא, יט ט ורמב"ן שם). ראיה לזה יש למצוא בס' מלכים-א ח, י-יב. בשעת חנוכת הבית על ידי שלמה המלך מילא הענן את בית ה' ולא יכלו הכהנים לעמוד לשרת מפני הענן, ואז אמר שלמה: "ה' אמר לשכון בערפל". בזה התכוון לקודש הקדשים שבו הופיע הערפל, שנקרא כאן "ענן". ולכן אחרי מות שני בני אהרן נתן ה' שתי פקודות: א. לאהרן, שלא ישתה יין לפני הכנסו אל הקודש, ב. למשה, שאוסרת על אהרן את הכניסה לקודש הקדשים. הפקודה השניה ניתנה למשה ולא לאהרן משני טעמים: ראשית, כדי להתיר למשה את הכניסה לפני ולפנים, ושנית, משום שכאן ניתן אגב לכל העם חוק הקרבנות של יום הכפורים, והחוקים האלה היו צריכים להמסר על ידי משה רבנו.

פסוק ג

ג-ה. "**בזאת**". לשון נקבה במקום מין סתמי. יחד עם זה מלמדת המלה זאת שרק בקרבנות אלו מותר לו לבוא אל הקודש ולא עם הקרבן שנזכר לעיל ד, ג ואילך (תו"כ).

"**הקדש**", מציין כאן את קודש הקדשים, שכבר הוגדר בדיוק בפסוק שלפני זה.

"**בפר בן וגו**'". קרבנות אלה יש לו להביא מממונו, ואילו הקרבנות שנזכרו בפסוק ה מביא משל ממון הציבור.

פסוק ד

"**קדש**". רש"י (לפי תו"כ) סובר, כי המלה קודש באה ללמדנו שהבגדים יהיו משל ההקדש, אולם אף שאר הבגדים, גם של הכהן הגדול וגם של הכהנים ההדיוטים, נעשו על חשבון ההקדש. ויזל מבאר, כי משום זה היה צורך ללמד כאן, שהבגדים יהיו משל הקודש, כי אילולי כן היינו עלולים לחשוב כי הכהן הגדול צריך לתת אותם משלו כמו הקרבנות הנזכרים בפסוק ג, אולם כבר מעיר הרמב"ן, שלפי הפשט הפשוט מכוונת המלה "קדש" אל הבגדים, ובגדי הכהונה נקראים כאן "בגדי קדש", בדומה לבגדי שרד של הכהן הגדול הנזכרים בשמות כח ב. הכתוב אומר בזה, שארבעת הבגדים של הכהן הגדול, אף שהם דומים לארבעת הבגדים של הכהנים ההדיוטים (שמות כח: מ, מב), הם נבדלים מהם בזה, שהם "בגדי קדש" (השוה שמות לא י). ובצדק מזכיר הרמב"ן (בעקבות מדרש רבה) את דברי יחזקאל ט, ב-ג, יא (השוה במיוחד את הפסוק שם י ב, לויקרא טז יב), וכן דברי דניאל י ו, יב ו-ז, ששם נקרא המלאך השרת "לבוש בדים". לפי זה היה על הכהן הגדול להופיע במעשה הכפרה הנעלה בדמותו של אותו המלאך, ועל זה רומזת גם הלשון "בגדי קדש הם", שלדעת כמה מן המבארים החדשים הוא תוספת מזמן מאוחר, דעה שהיא מחוסרת יסוד.

"**יצנף**". אונקלוס מתרגם "יחית ברישיה", לפי הרמב"ן זה משום שבארמית אין מלה למושג צניפה. אולם ויזל מעיר בצדק כי אונקלוס התכוון רק להגיד, שהכהן הגדול לא כרך צניף סביב ראשו, כפי שאפשר היה להסיק מלשון צנף, אלא שם על ראשו את המצנפת הכרוכה, מה שיוצא מתוך הפסוק בשמות כט ו: "ושמת המצנפת על ראשו".

"**ורחץ במים**". ביום הכפורים היה על הכהן הגדול לטבול כל פעם שבא להחליף את בגדיו, ומלבד זה עוד שתי פעמים קידוש ידים ורגלים, פעם קודם שפשט את בגדיו שהיו עליו מקודם, ופעם אחרי לבישת הבגדים האחרים, מכיון שחילוף הבגדים נעשה ביום זה חמש פעמים, יוצא שעל הכהן הגדול לטבול חמש פעמים ולקדש ידיו ורגליו עשר פעמים.

פסוק ה

"**ומאת עדת וגו**'". בני ישראל נקראו כאן עדה, שמתאספת כדי לקבל סליחה מאת ה'.

"**לחטאת**". שני שעירים מהווים חטאת אחת: שניהם יביעו את מושג החטאת האחד, גם אם בשתי צורות (הירש). לפי יומא סב צריכים שני השעירים להיות "שווים במראה ובקומה ובדמים ובלקיחתן כאחד" (השוה לעיל על יד ד).
"**ואיל אחד**", "אחד" מובלט כאן כניגוד לשני השעירים, אבל לעיל, פסוק ג, אין צורך במלה אחד.

פסוק ו

ו. להלן, בפסוק יא, נאמר שוב: "והקריב... ובעד ביתו", ונשאלת השאלה: מהי כוונתן של "הקרבה" ו"כפרה" כאן? לפי מנדלסון (ודומה לו – הרשב"ם) יש כאן לפנינו כלל בקיצור, ובפסוק יא באים הפרטים. אך צודק ויזל שמוצא כאן רמז לסמיכה, שהיא המעשה הראשון של עבודת הכיפור (ויקרא א ה). אולם חכמינו אומרים שבסמיכה הזאת (כמו גם בשאר מעשי סמיכה, ראה לעיל על א ד) היה קשור הוידוי שנצטווה במלים "וכפר וגו'". בשעת הוידוי עמד הפר בין המזבח ובין האולם (משנה יומא ג ח).
"**ביתו**" פירושו - כאן על כל פנים - ביתו הפרטי, שהרי באותו זמן לא היתה אלא משפחת כהנים אחת. הפר נקרא כאן "אשר לו", משום שזהו הטעם שהוא מקריב בראשונה את הקרבן הזה, כי לפני שיוכל להשיג כפרה לאחרים, מוכרח הוא לכפר בעד עצמו.

פסוק ז

ז-ח. "**ולקח**" "**והעמיד**", לא צריך להיעשות דווקא בידי אהרן.
"**ולקח**", ולא "והקריב" (על זה ראה להלן בפסוק ט), כי עדיין לא היה צריך להיעשות מעשה קרבן בשעירים, אלא רק לקבוע את יעודם.
"**לפני ה'**". לא אל הקודש אלא "פתח אהל מועד", זהו שער המזרח (בבית שני שער ניקנור), מול קודש הקדשים, וצפונה למזבח (יומא לז. השוה רש"י שם).

פסוק ח

"**ונתן... גורלות**". את סדר ההגרלה תיארו חכמינו: מעמיד שעיר אחד לימינו ואחד לשמאלו, טורף בקלפי, שבה נמצאים שני גורלות שוים בהחלט, על האחד כתוב "לה'" ועל השני "לעזאזל". הוא מוציא את הגורלות – בלי לקרוא את הכתוב עליהם – את האחד בימינו ואת השני בשמאלו ומניח כל גורל על השעיר הקרוב לאותה היד, בזה נקבע האחד לה' והשני לעזאזל.
"**עזאזל**". רבו הפירושים למלה זו. נשמע בראשונה מה בפי קדמונינו. לפי יומא סז: ותורת כהנים לפסוק שלפנינו, עזאזל הוא הר עז וקשה, כאילו היתה המלה מורכבת משתי מלים: עזז-היות עז, ואל - כח, עוז. מה שהאל"ף נמצאת בין שתי הזיני"ן ולא בין הזי"ן

והלמ"ד, אינו סותר את הביאור הזה, משום – כפי שהעיר כבר ויזל –שעז כפול נכלל בו - עזעז. אולם תנא דבי רבי ישמעאל במס' יומא, שם, סובר שבשם עזאזל מרומז, שהקרבן מכוון לכפרת מעשי עריות, שהם מעשי עוזא ועזאל (כלומר: מעשי מלאכי חבלה שירדו לארץ, ואשר לפי בראשית פרק ו עשו מעשי זמה עם בנות הארץ – לדברי רש"י). לפי זה עזאזל הוא כינוי לעבירות שמתכפרות על ידי השעיר. אולם נראה כי ההלכה מתנגדת לתפיסה זו, באמרה (שבועות ב:) ששעיר המשתלח מכפר על כל עוונות, על קלות כחמורות, חוץ מטומאת מקדש וקדשיו שמתכפרת על ידי השעיר האחר (אם לא נכניס כוונה אחרת בדברי תנא דבי ר' ישמעאל, ונאמר שכל העבירות מכונות מרד בה', זנות מאחרי ה', וכלולות במושג עריות, והן מעשי עוזא ועזאל). אבל בפרקי דר' אליעזר (פמ"ו, מובא ברמב"ן) נאמר: "לפיכך היו נותנין לסמאל שוחד ביום הכפורים, שלא לבטל את קרבנם... כך הן ישראל נקיים מכל חטא... והקב"ה שומע עדותן של ישראל מן הקטיגור שלהן...". דברים אלה של פרקי דר' אליעזר הביאו את הרמב"ן לגלות את סודו של ראב"ע, שאומר: "ואם יכולת להבין הסוד שהוא אחר מלת עזאזל תדע סודו וסוד שמו כי יש לו חברים במקרא ואני אגלה לך קצת הסוד ברמז: בהיותך בן שלשים ושלש תדענו". לדעתו של הרמב"ן יש לקרוא כאן "בהיותך בֶּן שלשים ושלש", וביאורו הוא: אם תבין שלושים ושלושה פסוקים אחר עזאזל הראשון, והבינות גם פרק יז פסוק ז, כי אז תדע זאת. שם נאמר: "ולא יזבחו עוד את זבחיהם לשעירים" וזה איסור להביא קרבנות לשעירים, לשדים, כפי שמבאר ראב"ע: ומטעם זה, מעיר ראב"ע, אסור היה להביא את שעיר המשתלח בתורת קרבן והוא לא נשחט. לפי פרקי דר' אליעזר, מבאר הרמב"ן, נשלח השעיר לעזאזל (זהו סמאל, ראש השעירים, השדים של המדבר) בתורת שוחד, כדי שייהפך מקטיגור לסניגור לישראל. השעיר אינו קרבן שמקריבים לעזאזל, אלא יישלחו, לפי מצות ה', מן הסעודה לעבדו. ומי שהכין את הסעודה אינו נותן לעבד כלום, אלא רק למלך, אשר מתוך כבוד למארחו רצה שכל אחד מעבדיו יהנה מן הסעודה, כדי שישבחו אותו. ומטעם זה לא על הכהן לקבוע, איזה מבין השעירים יקדש לה' ואיזה לעזאזל, אלא מעמיד את שני השעירים לפני ה', וה' קובע איזה מהם ישתלח לעזאזל.

בזמנים מאוחרים חודשו עוד כמה פירושים על עזאזל. יש סוברים, כי עזאזל הוא שם מקום מסויים במדבר (לונד J. Heiligth עמ' 1168), או כינוי לשעיר עצמו, מורכב מן המלים עז ואזל (לותר, פאטר), או שהוראתו: היציאה לחופש או הביעור המוחלט (י.

ד. מיכאליס, ביר, שם, ב, עמ' 668, וינר, שם, ב, עמ' 659 ואילך), ויזל: הרוח החזקה, שאוחזת את השעיר ודוחפתו אל התהום. כל הביאורים האלה מעוררים קשיים כל שהם. אם נתבונן יפה בפסוקי המקרא ובדברי חכמינו, נוכל להגיע לידי מסקנה, המתאימה לכל הביאורים שבתלמוד וגם הולמת על פי רוב את דברי המקרא. עזאזל כמו עזלזל, צורה מורחבת מן השורש "עזל" - מרחיק, מבדיל (גזניוס), הוראתו הרחקה גמורה, השמדה, אבדן מוחלט, ובא כאן בצורת הגשמה, דוגמת שאול ואבדון, והוא הניגוד הגמור לה' החי וקיים לנצח. מושב העזאזל במדבר, ובידיו נופלים כל העבריינים, ואילו אלו שמוסרים את נפשם לה' ודבקים בו, חיים לעולם (דברים ד ד). כל עדת בני ישראל יקדישו עצמם בראשונה לה' ואז ימסור השעיר האחר את כל העבירות לאבדון. בעצם היה העונש צריך לבוא על החטאים במקום החוטאים. השעיר הוא סמל האדם החוטא (כאשר גם השדים נקראים שעירים). אך בדרך התשובה יכול האדם להתקרב אל ה', לפיכך, לאחר שיכופרו הפשעים שפשעו בני ישראל למקדש, והעם נכנס אל המקדש המטוהר והמכופר (פסוק כ), שם הכהן את ידו על ראש השעיר החי, ומעביר על ידי וידוי את כל החטאים עליו, וכך מסתמל השעיר כנושא כל העוונות, אח"כ הוא נמסר להשמדה. יש לפי זה דמיון בין שני השעירים ובין שתי הצפורים של המצורע (ראה במבוא לפי"א: 'כוונת חוקי הטומאה והטהרה'). ואם חכמינו אומרים, שעזאזל זה ההר, שמעליו דוחפים את השעיר את התהום, ופעם הם אומרים, שעזאזל הוא כינוי לעבירות שמתכפרות על ידי השעיר, ופעם אחרת הם אומרים, שהוא מלאך החבלה, שלו נותנים שוחד כדי שלא יקום כקטיגור, - הכל חוזר לאותו הרעיון, שהחטא צריך להישמד מתוך עם ישראל. אפשר לכנות את מקום ההשמדה עזאזל, וגם החטא עצמו יכול להיקרא בשם עזאזל, ולבסוף, אפשר לסמל את מעשה השמדה בדרך הגשמה כשד, שקם כקטיגור, ודורש להקריב לו את הפושעים, אבל כשהעם עושה תשובה שלימה הוא מסתפק בשעיר נושא החטאים וסופו משבח את ישראל במקום להאשימו.

פסוק ט

ט-י. "**והקריב**". כוונתו, כנראה, הקדשה לקרבן (ליכטנשטיין).

פסוק י

"**עלה עליו**". פירושו בעצם יצא (כלומר: הגורל מתוך הקלפי) לשמו.

"**ועשהו חטאת**". לפי תורת כהנים: יקדישהו לחטאת, בקראו בקול: "לה' חטאת". על עצם ההכנה לחטאת מדבר להלן פסוק טו.

"**יעמד חי**". הופעל, צורת הסביל של ההפעיל העמיד.

"**לכפר עליו**". בשאר קרבנות באה הכפרה רק לאחר מות הקרבן, ואילו בשעיר המשתלח יכפרו (עליו - על גבו, על ראשו) בעודו בחיים על ידי וידוי העוונות (יומא לו:), כפי שמצווה להלן בפסוק כא.

"**לשלח אותו**". מטרת כפרה זו או וידוי זה היא, לשלח את השעיר כשהוא נושא את העוונות לעזאזל המדברה. מפסוק זה לומדים חכמינו, כי שילוחו של שעיר המשתלח מכוון למיתתו, כי "יעמד חי" פירושו: כל עוד שהוא לפני ה', יחיה, אבל אחרי כן כשיגיע אל העזאזל, ימות. זהו סמל החטא, שבעודו לפני מזבח ה' ניצול מן המות, שבו ייענש באופן אכזרי יותר במקום מושבו של העזאזל.

פסוק יא

יא. כוונת "והקריב" כאן: יקריב לשחיטה.

"**וכפר**". גם כאן פירושו: וידוי, כמו לעיל בפסוק ו.

"**ובעד ביתו**". כאן משמע: חבר הכהנים כולו, מכיון שהכתוב מדבר כאן תמיד על אהרן, ובאותו זמן לא היו כהנים אחרים מלבד משפחת אהרן יש לשער שאהרן היה מכפר שתי פעמים "בעד ביתו", פעם בעד ביתו ממש, היינו משפחתו, ופעם בעד "ביתו", היינו חוג הכהנים שעמדו לשרת לפני ה'. רק להלן בפסוק לג, שם בא הצווי לממלא מקום אהרן "ועל הכהנים" במקום "ועל ביתו". בפסוק זה לא נזכרה הכפרה בעד הכהן הגדול לחוד, משום שהוא נכלל בתוך "הכהנים".

פסוק יב

יב-יג. בשעה שהכהן הגדול נוטל את המחתה הוא נותן את דם פר החטאת לאיש אחר שעמד על הרובד הרביעי של ההיכל (מחוצה לו), כדי שימרס אותו שלא יקרוש.

"**המחתה**". לא אותה מחתה שהשתמשו בה בכל ימות השנה.

"**גחלי אש**". כלומר גחלים לוחשות (תו"כ).

"**המזבח**". היה זה המזבח שבחצר שרק עליו היתה אש.

"**מלפני ה'**". גם מקום החצר נקרא מלפני ה' (השוה א, ה).

מלפני ה', מן המקום שנמצא לפני ה', כלומר המקום שממנו לוקחו הגחלים – לפי דברי חכמינו – מן הצד הסמוך למערב הפונה לדביר.

"**חפניו**". מלוא שתי כפים, ואילו "כף" פירושו: כף אחת.

"**קטרת... דקה**". לפי שמות ל לו, כל קטורת היתה צריכה להיות דקה, לכן למדים חכמינו מכאן, שזו צריכה להיות "דקה מן הדקה", הקטורת שנשחקה הדק, הוחזרה ונשחקה שוב.

"**והביא מבית**... **ונתן**". מקודם יביא את הקטורת מבית לפרוכת ואחר כך ישים אותה על האש. זהו פשוטו של הפסוק. אבל הצדוקים אמרו, שיתקנו את הקטורת מבחוץ, ולפי מה שנמסר בתורת כהנים, היתה בזה כוונתם לחקות את הנוהג אצל ההדיוטים, שמביאים את הקטורת הבוערת אל ביתם. כנראה, הם הבינו כי "הקטרת" ו"על האש" קשורים למושג אחד כלומר את הקטורת על האש יביא לפני ה' אולם פירוש זה מוטעה בהחלט, כי: א) לא היה כאן הצווי לשים את הקטורת על האש, ב) היה ראוי לאמור "אשר על האש", ג) הלא בכל יום הבעירו את הקטורת על מזבח הזהב שעליו הקטירו אותו (השוה שמות ל ז ואילך), ד) גם במרד קורח ציוה משה: "קחו לכם מחתות וגו' אש וגו' וישמו עליהן קטרת לפני ה'", הרי ששמו את הקטורת לפני ה' על האש. ואמנם, נראה לכאורה כי נדב ואביהוא עשו כשיטת הצדוקים, שהרי כתוב (ויקרא י א) "ויתנו בהן אש וישמו עליה קטרת ויקריבו לפני ה'", אולם מכאן אין ראיה, שהרי אפשר שדווקא בגלל מעשה זה נקנסו במיתה. אולם כשנעיין היטב, ניווכח כי גם נדב ואביהוא שמו את הקטורת לפני ה' על האש: הפסוק "ויקריבו..." הוא ביאור למה שסופר קודם לכן, כלומר: הם שמו את הקטורת (כמובן לפני ה') – על האש, וכך הביאו אש זרה, שלא צוותה. לקרבן. המלים "לפני ה'" מוסבות אל כל הפעלים, היינו אל: ויקחו, ויתנו, וישימו. ואגב רואים אנו כאן בכל הפסוקים שהבאנו, שנתינת הקטורת על האש לפני ה' נזכרת במיוחד, ולפי זה גם כאן מוסב "על האש" על "ונתן", ואם כן יש לשים את הקטורת על האש לפני ה'. וברור שהמלה "לפני ה'" משמעותה כאן קודש קדשים, כי הרי "לפני ה'" מציין בוודאי את המקום ששם הוקטרה הקטורת. המלה "וכסה" שבאה אחר זה, וכן המלים "והביא מבית לפרכת" מוכיחות ברור שאין משמעות "לפני ה'" אלא קודש-קדשים.

פסוק יג

"**וכסה ענן הקטרת**". כפי שביארנו לעיל בפסוק ב, אין פירוש "הענן" שם ענן הקטורת, אלא ענן של כבוד ה', ולפי זה ניתן כאן הצו, שענן הקטורת יכסה את הכפורת, כדי שלא ייראה כבוד ה' המופיע שם והכהן הגדול לא יתחייב מיתה בראותו (שלא בזמן הראוי) את השכינה.

פסוק יד

יד. "**ולקח**". הכהן הגדול מוכרח, כמובן, לצאת מתוך קודש הקדשים אל החצר, מקום שעמד האיש הממרס את הדם והוא נוטלו ממנו.

"**באצבעו**" באצבע הרומזת של ידו הימנית.

"**על פני הכפרת**". לפי דברי חכמינו לא על גבי הכפורת אל כנגד הכפורת, כמו: "ונשקפה על פני הישימון" (במדבר כא כ).
"**פני**... **קדמה**". הצד הפונה מזרחה.
"**לפני הכפורת**". כנגד הכפורת על הקרקע. גם ההזיה הראשונה נפלה על הקרקע. שמונה ההזיות היו, לפי רש"י, בכיוון מאונך זו על גבי זו. הראשונה היתה מכוונת למעלה ("אחת למעלה"), בשאר ההזיות צידד את כפו למטה ("שבע למטה") מהישנות המלים "יזה שבע פעמים" מסיק התלמוד, שבכל מנין של הזיה למטה צירף את ההזיה שלמעלה, וכך היה מונה: "אחת, אחת ואחת, אחת ושתים וכו'" (יומא נה.).

פסוק טו

טו. גם דם שעיר החטאת הוכנס לקודש הקדשים, ובו נעשה כמו בדם הפר: אחת למעלה ושבע למטה.

פסוק טז

טז. "**כפר על**", מחובר ברגיל אל האיש שחטאתו (מצורפת למ' או ל'על') תתכפר. בפרשה שלפנינו מתחבר אמנם "כפר על" בפסוק לג עם האנשים, אבל חוץ מזה רק עם הקודש וקדשיו שעומדים להיטהר. לפי משנת שבועות א מכפר שעיר החטאת של יום הכפורים זדון טומאת מקדש וקדשיו ושגגת טומאת מקדש וקדשיו בכל מקרה שיש בו ידיעה בתחילה ואין בו ידיעה בסוף. ואם יש בו ידיעה גם בסוף, הרי זה בקרבן עולה ויורד (עיין לעיל על ה ב). במקרה זה הביא כל אחד ואחד קרבן כפרה, ועל זה אומר הכתוב (לעיל ה ו): "וכפר עליו", שרוצה לומר: יכסה את העוונות שלו. ואולם כאן, שהמדובר הוא יום הכפורים, שבו מתכפרים העוונות של כל ישראל, אין אפשרות לכפר על כל אחד ואחד מן העבריינים, מפני שאין היחידים ידועים, מתכסה כאילו הקודש, שלא יראו הקודש הנטמא והחוטא. יש עוד פסוקים שכתוב בהם "כפר על חטאת" (ירמיה יח כג, תהלים עט ט).
"**מטמאות**", מפני הטומאות, בשל הטומאות.
"**ומפשעיהם**", הם הפשעים או הזדונות שבאים על ידי הטומאות, היינו על ידי הכניסה אל הקודש או אכילת קדשים.
"**לכל חטאתם**", (השוה לעיל ה: ג-ד, שמות כח לח, לו א). ביחס אל כל חטאתם. זוהי הגדרה מדויקת יותר למלה "ומפשעיהם", כעין יחס הקנין (שבמקומו משתמשים גם בנפרד עם למ"ד השימוש). אולם על ידי הגדרה זו אין המושג "ומפשעיהם" מצטמצם,

אלא ניתוסף עליו סוג חדש של פשעים, - שבעצם הם חטאות, כלומר שגגות, אך נחשבים כפשעים שבאו מתוך רשלנות וזקוקים לכפרה.

"**וכן יעשה לאהל מועד**", ה"קדש" שנזכר קודם לכן הוא קודש הקדשים, ובכן היה אוהל מועד זקוק לאותה כפרה שנעשתה לקודש קדשים. ואם נשאל: באיזה מקום באוהל מועד נעשית הכפרה? עונים על זה חכמינו (יומא נג: נו:): "על הפרכת שכנגד הארון", ובראשונה – מדם הפר, אחת למעלה ושבע למטה וכן מדם השעיר. ואם קנובל סובר, שמעשה הכפרה על הקודש כתוב אחרי כן בפסוקים יח-יט, הרי הפסוקים כ ולג סותרים את דבריו לחלוטין. ואילו מתוך פרק ד, ו, ויז, אנו יכולים ללמוד שהכפרה על אוהל מועד נעשתה על הפרוכת, שם מדובר רק על כפרת אוהל מועד ולא על כפרת קודש קדשים. הפסוק שלפנינו הוא סתום במקצת משום שהענין מבואר בפרשת פר כהן גדול (ד ו) ופר העלם דבר (ד יז).

"**השוכן**". הכתוב משתמש בביטוי זה, כדי לרמוז על השכינה השורה באוהל מועד, שהוא בחסדו אינו מסלק את שכינת כבודו למרות הטומאה, וציוה על הכפרה כדי שיכיר העם את הטומאה, וישתדל תמיד להרחיקה במחשבה ובמעשה.

פסוק יז

יז. שום אדם לא יימצא באוהל מועד בשעת העבודה בקודש הקדשים, כן לא יימצא איש בין האולם ולמזבח, בשעה שנעשות עבודות באוהל מועד, ולאו דווקא ביום הכפורים, אלא חוק זה חל על כל ימות השנה (יומא מד). העבודות הקדושות ביותר לא תהיינה ענין לעינים סקרניות וגם לא יפריעו את הכהן בעבודתו שהיא כה חשובה.

"**וכפר וגו'**", מבליט, כי מעשה הכפרה הנעלה הוא בשביל כל שכבות בית ישראל, ולכן צריך לקחת מדם הפר של הכהנים ומדם השעיר של העם (יד-טו).

פסוק יח

יח-יט. רש"י מבאר את הפועל "ויצא" לפי חז"ל (יומא נח:), כך: שהכהן שעשה את מעשה ההזיה לפני הפרוכת בחלק המערבי של ההיכל, נכנס אל החלק המזרחי של ההיכל, בין המזבח ולפתח. לפי זה "ויצא" משמעו שיתקדם לצד החוץ (ראה לעיל על ד ו). אולם אפשר לפרש את המלה "ויצא" גם כפשוטה. שכן התיאור הראשי משאיר את הכהן גדול עוד בקודש הקדשים. את זאת אפשר להסיק מתוך המלים "בבאו לכפר בקדש עד צאתו" שבפסוק יז. בקשר למלים "עד צאתו" נאמר: "ויצא וגו'", כלומר הוא יצא מן קודש הקדשים, "אל המזבח". כמובן, בבואו אל הפרוכת יתעכב שם כדי לקיים את המצוה שבפסוק "וכן יעשה לאהל מועד" (טז).

"**המזבח... לפני ה'**". לדעת חכמינו הוא מזבח הזהב, שכן מוכח משמות ל י. על דעתה של הביקורת החדשה נדבר להלן.
"**עליו**". כמו למעלה בפסוק טז "וכפר על הקודש".
"**ולקח מדם הפר וגו'**". דם הפר נתערב בדם השעיר (אולם השוה את המחלוקת בין ר' יאשיה ובין ר' יונתן במס' יומא נז:).
"**על קרנות וגו'**". לפי יומא נח: הסדר הוא: קרן מזרחית דרומית, דרומית מערבית, מערבית צפונית, צפונית מזרחית, באופן שמסיים באותו מקום שבו הוא מתחיל בקרבן חטאת רגיל.

פסוק יט

"**והזה עליו**", 'על טהרו של מזבח' (משנה יומא ה ו). באזהרה "וטהרו וקדשו" מרומזים, כנראה, הטיהור מן הטומאה שבעבר והשמירה מפניה להבא, כלומר: יטהר אותו מן הטומאה שקיבל בעבר, ויקדש אותו להבא. לעיל בקודש הקדשים, נטמא הוא רק בעקיפין על ידי מישהו שנגע בו, לכן: "וטהרו וקדשו". דעתו של ראב"ע, שהמצוה "וכן יעשה לאהל מועד" (פסוק טז) מכוונת אל ההזיה על מזבח הזהב, ו'המזבח' שבפסוק יח הוא מזבח העולה, מופרכת מאליה ואין צורך לסתור אותה, שכן אם נצטוותה ההזיה על מזבח הזהב, הרי אין המכוון במזבח שנזכר בפסוק יח אלא למזבח הזהב.
אולם בזמן האחרון בא וולהאוזן והכחיש בכלל את מציאותו של מזבח הזהב. ובשנתון לתיאולוגיה גרמנית 1877 עמ' 410 ואילך קבע כלל, שכל הפסוקים בחומש שבהם נזכר מזבח הזהב, הם תוספת מזמן מאוחר, שהרי הסיפור המקורי על בנין אוהל מועד אינו יודע כלום על אודות מזבח זהב. בעקבותיו הלכו אח"כ קואנן (מבוא עמ' 72) ואחרים. נשמע נא את נימוקיהם:
א) הטעם היחידי הראוי לתשומת לב שמביאים אותו כהוכחה נגד מקוריותו של מזבח הזהב בחוק על בנין אהל מועד, הוא העובדה, שמזבח הזהב מופיע בספר החוקים כנספח (שמות ל, א-י) לפקודות בענין הקמת אוהל מועד, לאחר שכבר ניתן הצו לא רק לבנין האוהל אלא אפילו לעשיית בגדי הכהנים וחינוך העבודה. אולם דווקא עורך מאוחר היה בוחר לו את המקום המתאים לכאורה יותר בשביל המצוה הזאת, כאשר עשה באמת השומרוני, שסידר את מצות מזבח הזהב שם בפרק כו, אחרי פסוק לה. רק המחוקק המקורי יכול היה להרשות לעצמו לסדר את החוק במקום שלכאורה אינו מתאים. השם "מזבח" מן זבח - שחט, הולם בעצם רק אותו המזבח שעליו הקריבו זבחים, מזבח הקטרה אינו ראוי להיקרא מזבח. כי-אם רק מקטר (כמו שם, ל א). רק לאחר

שכבר מדובר על המזבח העיקרי, אפשר היה לקרוא גם עצם אחר, הדומה לו והמשמש לתפקיד דומה במובן מסוים, בשם מזבח, באשר מזבח זה נועד להשלים את העבודה היום יומית שנעשתה על גבי המזבח העיקרי בצורה חגיגית, (ונוסף לזה, שבמקרים בודדים נזרק דם על המזבח הזה מדמי קרבנות (שמות ל י, ויקרא ד: ז, יח). ולכן באותו הפסוק, שלכאורה היה צריך להינתן בו החוק על מזבח הקטורת היינו בהמשך התיאור של הכלים שבפנים אוהל מועד, לא היה באמת המקום המתאים לדבר על מזבח הקטורת. אולם עם הפקודה לעשיית מזבח הקטורת ראוי היה לחבר גם את מצות קטורת התמיד (שם כט, לח-מו), ומטעם זה מצאה התורה כאן (ל, א-ו) מקום ראוי להוסיף סעיף על מזבח הקטורת, שנשמט קודם לכן. דווקא בעלי התפיסה הרציונאליסטית של חוקי הקרבנות, לכשיתעמקו ביתר עיון, יודו בעל-כרחם, שמקומה המתאים ביותר של מצות הכנת מזבח הקטורת והבאת הקטורת, הוא בסוף המצוה על דבר קרבן התמיד. שכן אם עולת התמיד נמשלה ל"לחם ה'" (במדבר כח ב), מן הראוי הוא להוסיף לה קטורת, בדומה לשולחנו של מלך בשר ודם, שהביאו עליו אחרי גמר הסעודה את הקטורת ("מוגמר"). הסבר על משמעות הקטורת לפי התפיסה הסמלית, נותן הירש בפירושו לשמות ל א.

לדעת מלבי"ם בפירושו לשמות ל א, ניתנה הפקודה בדבר הכנת מזבח הקטורת בסוף, משום שלפי המסורת (רמב"ם הל' תמידין ומוספין ג א, על פי זבחים נט.) גם בהעדר מזבח הזהב, היה מותר להקטיר במקום שעמד שם, הרי שאין כלי זה מעכב. ומטעם זה לא סודרה גם המצוה על דבר עשיית הכיור, אלא בשמות ל יז ואילך, משום שגם כלי זה אינו מעכב (רמב"ם, הלכות ביאת מקדש ה י, על פי זבחים, כא:).

ב) יחזקאל (מא כב) אינו מבחין בין השולחן לבין המזבח שבמקדש, אלא קורא את המזבח בשם השולחן. מכאן היה אפשר להסיק לכל היותר שיחזקאל לא ידע כלום על שולחן לחם הפנים במקדש. אך גם המסקנה הזאת מוטעית, שהרי יחזקאל אינו מזכיר גם את המנורה. ולפי זה הוא מזכיר רק כלי אחד של המקדש, והוא המזבח, כנראה, משום שזה היה הכלי החשוב ביותר בעיניו. ברם, תהיה זאת שרירות לב ממש להסיק מתוך דברי יחזקאל, שמזבח הקטורת לא היה כלל במציאות. אדרבה, אין למצוא הוכחה יותר מוסמכת למציאות המזבח במקדש מאשר הפסוקים האלה ביחזקאל. מה שהוא מכנה את המזבח "השלחן אשר לפני ה'". נימוקו בזה, שבכלל צוין המזבח, אף מזבח העולה, בשם "שולחן ה'" (השוה יחזקאל מד טז, ומלאכי א יב). ואי אפשר להטיל ספק בזה, שיחזקאל מתכוון לתאר את המזבח ולא את השולחן, כי הרי: א) לכלי שלו יש

מקצועות, ב) ארכו שוה לרחבו, כמו בכל המזבחות, בעוד שארכו של השולחן הוא פי שנים מרחבו, ג) גם גבהו של הכלי, שהוא שלוש אמות, גדול יותר מדי בשביל מידת שולחן, ד) גם מה שהזכיר בפרק ט ב: "מזבח הנחשת" מוכיח, שהיה עוד מזבח אחר, וחוץ מזה: הביטוי מזבח לא היה מתאים לשולחן.

ג) מזבח הקטורת נזכר בפרקים אחדים: אך דוקא בפרקים שהיינו מצפים למצאו, אין לו זכר. בענין זה צוינו כמה מקומות: א) מתמיה הדבר, שהקרבת החטאת החשובה ביותר (בויקרא ד), נעשית על מזבח הזהב, אבל זו שבשמות כט ובויקרא ח-ט נעשית בלעדיו? אולם בויקרא טז נאמר, שהדם יובא לקודש הקדשים, והיה מקום לשאול: מה הטעם שבחנוכת אהל מועד לא נעשה המעשה החגיגי הזה? אבל התשובה היא פשוטה: רק בכפרת חטאים מסויימים היו חייבים להביא את הדם לפני ולפנים, או לפחות לקודש, אבל לא בחטאת המילואים, שענינה סמלי. ב) עוד יותר מתמיה, לכאורה, שבפרשה שמדובר בה על מעשה הקטרה חגיגי ביותר, אין אף זכר לאותו המזבח. ולדוגמא מביאים ראשונה את הפרשה שלפנינו: ועל זה – להלן. כמו"כ מביאים את הפסוקים ויקרא י א ואילך, שם מסופר שנדב ואביהוא העלו את הקטורת מתוך מחתות. אולם השימוש במחתות אינו מוציא את השימוש במזבח. וגם במזבח הקטורת היה הכרח להשתמש במחתה, כי הלא בה נמצאות הגחלים הלוחשות, וממה שלא נאמר שם במיוחד, שנדב ואביהוא שמו את המחתה על המזבח, אי אפשר להסיק שום מסקנות, שהרי תיכף אחרי בואם אל הקדש נשרפו באש מן השמים (השוה לעיל על י ב).

עוד פחות מזה חשובות הראיות האחרות, אשר וולהאוזן מביא מבמדבר טז ויז. בפרק טז מסופר על קורח ועדתו שהביאו קטורת במחתות, וגם הם נשרפו עוד קודם שנכנסו למקדש, ובפרק יז שם מסופר, שעל ידי הקטורת שהוקטרה בקרב העם נעצרה המגפה, ושם בוודאי לא היה מקום להזכיר את המזבח. וולהאוזן אף מפליג ומחליט, שגם בבית שני לא נמצא מזבח קטורת, למרות מה שכתוב בספר המכבים-א א, כא: ד, יט. ספק אם טענה זו מצריכה תשובה ואינה באה באופן רציני בחשבון כלל.

מכל מקום יוצא ברור ממלכים-א ו: כ, כב, ז מח, שבמקדש שלמה היה מזבח זהב. אך לדעת וולהאוזן היה זה השולחן, אשר לפי יחזקאל היה דומה למזבח! אולם הלא בפרק ז פסוק מח נזכרו גם השולחן וגם המזבח? המלים "ואת השלחן" הן שם, לפי דעתו, הוספה מאוחרת. דילמאן (E.L. מהדורה ג, עמ' 351) מציין זאת כביקורת הבאי. ואנחנו היינו מכנים אותה בשם ביקורת של מגמה, שמסלקת בשרירות כל מה שסותר את הדעה

הקדומה. סילוק "ואת השולחן" אינו מספיק עוד: גם המלה "זהב" שבסוף הפסוק יש לזרוק הלאה!

חוקר בעל מצפון, אסור לו להטיל ספק בכך שבמקדש שלמה היה מזבח זהב, שנועד להעלאת קטורת. אותם החוקרים, הקובעים את עריכת הספר המכונה "כתב היסוד" אחרי בנין מקדש שלמה, מתוך שמודים במציאותו של מזבח הזהב במקדש, מובטחת היתה להם גם מציאותו באוהל מועד. אולם חוץ מן הראיות הנזכרות רוצים אנו להוכיח גם מן התורה עצמה את מקוריותם של הפסוקים המזכירים את מזבח הקטורת. ראשית כל, ברור, שהקטירו יום יום, או לפחות בזמנים תכופים, קטורת לפני ה', שהרי בין התרומות שמוטל על העם לנדב למשכן היו גם סמים לקטורת. בשמות כה ו, ובס' במדבר יז ה מופיעה הבאת הקטורת לפני ה' כעבודה החשובה ביותר של הכהנים: "למען... להקטיר קטרת לפני ה'". האם זה מתקבל על הדעת, שרק פעם אחת בשנה, היינו ביום הכפורים, הביאו קטורת לקרבן? אחרי כל הבירורים הנזכרים אי אפשר להסכים לכך. אלא, להפך, מהם מוכח, כי הבאת הקטורת היתה אחד המעשים העיקריים של עבודת הקודש הרגילה, ושהתורה מניחה בפשיטות את מציאות קטורת התמיד. והאם אפשר להעלות על הדעת, שקרבן כה חשוב לא נצטווה בשום מקום בתורה? עולת התמיד, נר התמיד ולחם הפנים תמיד – כל אלה מצווים בתורה, והקטורת החשובה היתה מסורה לנוהג או ליזמת הכהנים עצמם?! ואם מצות הבאת הקטורת הכרחית היא, הרי אי אפשר שהדרישה להכנת מזבח קטורת, שהיתה קשורה בה קשר הדוק ביותר, באה בזמן מאוחר בתורת הוספה.

ועתה נפנה אל הפרשה שלפנינו. מובן מאליו, כי אי אפשר להביא ראיה נגד מציאות מזבח הקטורת מן העובדה שהקטורת הועלתה בקודש הקדשים ולא שמו אותה על מזבח, כי הלא העלאת הקטורת ביום הכפורים היתה קרבן יחיד במינו והיא לבדה הובאה לפני ולפנים. הקטורת הרגילה הוקטרה בלי ספק בהיכל. ואם כן, אף אם היו מסכימים לדעתו של הראב"ע, שה"מזבח אשר לפני ה'" (בפסוק יח) רומז על "מזבח העולה", אפשר היה לבאר, כי בפסוק שלפנינו לא נזכר מזבח הקטורת משום שהקטורת הובאה אל מקום מקודש בקדושה יתרה, אך אין זה יכול לשמש הוכחה נגד מציאות מזבח קטורת, גם אם הראב"ע היה צודק בהחלט, בכללו במלים "וכן יעשה לאהל מועד" גם את העבודה במזבח הקטורת, כי הרי פסוק זה נסמך על ויקרא פרק ד, שגם שם מדובר בהזיית דם על מזבח הזהב (ראה בביאור לפסוק יח). מכל מקום אי אפשר שידובר בפסוק יח אלא על מזבח הזהב. הביטוי "לפני ה'" אינו מוכיח אמנם שהכוונה

היא לקודש, שהרי גם החצר נקראת "לפני ה'", כגון בפסוקים ז, י ויב, כמו בקודש, וכמו בשמות כח: כט, לה. אולם מכרעת העובדה, שמזבח העולה אינו מסומן בשום מקום על ידי משפט הזיקה "אשר לפני ה'". על פי רוב הוא נקרא מזבח סתם, שהרי הוא מקום הזבח העיקרי. ודווקא לפי שיטת וולהאוזן לא היה צורך בחוק המקורי שום סימן מיוחד למזבח, כי לשיטתו לא נמצא במקדש אלא מזבח אחד. רק במקומות שהיה צריך ליחד אותו, בנבדל מן מזבח הקטורת, הוא נקרא בשם מזבח העולה או מזבח הנחושת וכיוצא בו, אבל ביטוי כזה "מזבח אשר לפני ה'" לציון המזבח היחידי, לא נדרש. ולכן מוכרחים אנו לקבל את הביאור שויקרא ד יח נותן לשם זה, שהוא לבדו הביאור הנכון. ויש טעם מספיק לכך שהמזבח לא נקרא כאן מזבח הקטורת כמו שם, מכיון שהתורה ציותה שבעבודת כיפור זו, תובא הקטורת, המעשה החשוב ביותר, לא על המזבח ההוא אלא בקודש הקדשים, לכן היה הכינוי "מזבח הקטרת" למזבח הזהב במקום זה בלתי מתאים כלל, ולכן בחרה התורה בביטוי "מזבח אשר לפני ה'", כמו שגם יחזקאל (מא כב) מכנה את המזבח הזה: "השלחן אשר לפני ה'" (השוה גם ויקרא ד יח).

נעיין עוד בשמות כט יב (שגם ולהאוזן מכיר בו כמקורי). גם שם מדובר על המצוה לתת על קרנות המזבח מדם החטאת, ומזבח זה הוא בלי ספק מזבח העולה. שם כתוב מזבח, סתם, בלי ציון מיוחד, ואחרי כן נאמר, שבגמר ההזיה על המזבח יישפכו שירי הדם "אל יסוד המזבח". והנה, משום מה לא נצטווה גם כאן לשפוך את השארית אל היסוד? ההסבר ברור: משום שכאן המדובר הוא במזבח הזהב אשר לא היה לו "יסוד", הרי שאין שום סתירה מן הפרשה שלפנינו לשמות ל י, ולויקרא ד: ז, יח (השוה עוד דליטש בכתב העת של לותרד א, 113-121, ו"במגאזין למדע היהדות" ש' 1890, עמ' 140-145).

פסוק כ

כ-כב. "**והקריב**". יגיש קרוב אליו. מקום מעשי הטקס הבאים הוא החצר, שם נשאר עומד השעיר המשתלח (לעיל פסוק י).

פסוק כא

"**את שתי יָדָו**". תמיד כתוב "וסמך את ידו", מכאן אנו למדים שהסמיכה צריכה להיעשות בשתי ידים. ראוי לתשומת לב תרגומו של יונתן: "ויסמוך ית תרתן ידוי בסדרא חדא ית ימינאה על שמאליה על ריש צפירה חייא". בזה מתבאר החסר במלה "ידו", ואולי זהו הטעם שבכל מקום כתוב ידו, בלשון יחיד.

"**והתודה**". זהו הוידוי על עוונות העם. "עונות" מן עוה – עקם, אלו הם לפי יומא לו: הזדונות, ואילו "פשעים" הם ה"מרדים", שנעשים מתוך בזיון החוק.

"**לכל חטאתם**". כמו לעיל בפסוק טז. סדר הוידוי היה, לפי יומא סו. "חטאו", "עוו", "פשעו".
"**ונתן וגו'**". על ידי ביטוי העבירות בפה על גבי ראשו של השעיר המשתלח, הן ניתנו בצורה סמלית על הראש, השוה דברים יא כט: "ונתת את הברכה על הר גריזים"
"**ושלח**". לא נאמר ושלחו, משום שהוא משלח את הכל, כלומר: את השעיר יחד עם העוונות, אל המדבר.
"**עתי**", מלשון עת, היינו מוכן לזמן ומזומן לעת הצורך, איש שנועד (לפי יומא נו:) עוד מאתמול. ולכן נאמר בספרא: "עתי" אפילו בשבת, "עתי" אפילו בטומאה.
"**כל עונות**". בכלל, לכל סוגי העונות.

פסוק כב

"**גזרה**" מן גזר - כרת, חתך, לפי יומא סז: צוק, מקום תלול. סתם "גזרה" משמעה סביבה שמנותקת מכל קשר עם הישוב, בזה כלול גם צורתו של המקום, כמדרון, ללא דרך שאפשר ללכת בה.
"**ושלח וגו'**", מבואר בתרגום יונתן כך: "ויפטור גברא ית צפירא למדברא דצוק ויסוק צפירא על טוריא דבית הדורי (צ"ל: "הדודי") וידחפיניה רוח זיקא מן קדם ה' וימות". לפי זה אין למלה "ושלח" כאן אותו המובן שיש לה בפסוק הקודם. כאן מובנה פָּטַר. האיש שומט אותו, השעיר מטפס בעצמו על הצוק וסערה משליכתו אל התהום. אך ממס' יומא סז. יוצא, כי האיש דחף את השעיר למטה, ולפי זה משמעות המלה "ושלח" דחיפה למטה. השוה ויזל שמחבר "ושלח" עם שלח - חרב. על דבר 'בית הדודו' עיין שיק ב – Zeitschr d. deutschen Palästina, vereins III עמ' 214 ואילך.

פסוק כג

כג. לכאורה משמעות הפסוקים כג-כד היא, שסמוך אחרי השתלחו של השעיר יבוא אהרן אל הקודש ויפשוט שם את בגדי הבד, ירחץ את בשרו במקום קדוש, וילבש את בגדי הזהב שלו הרגילים, ואחרי כן יצא ויעשה את העולות. אולם סדר זה אינו מובן לנו, כי: א) איך נדמה שהכהן הגדול היה מחויב להיכנס אל אוהל מועד, רק כדי לפשוט את בגדיו ולהניחם שם? ב) היכן צריך להיות מקום הרחיצה? לא ייתכן שאוהל מועד ישמש מקום לרחיצה, גם הלשון "במקום קדוש" רומז על מקום כל שהוא בתוך החצר שהיה קדוש, השוה ו: ט, יט, ועוד. לפי זה היה על הכהן הגדול ללכת פשוט בגדים מאוהל מועד אל מקום הרחיצה. ולאיזו מטרה היה מכוון המעשה המוזר הזה?! רק כדי שהפשטת הבגדים תיעשה במקום המקודש? – אחרי שיקול דעת מעמיק נמצא, כי נכון

מה שאומרים חכמינו במס' יומא עא. שפסוק כג לא נאמר על הסדר. שכן מה שאמרו (שם) "כל הפרשה נאמרה על הסדר", הרי זה משום שלא מצאו שם סיבה להפסקה בסדר הזמנים. כבמקומות אחרים קיים כאן הכלל: "אין מוקדם ומאוחר בתורה". גם במערכת המצוות אין התורה מקפידה תמיד על הסדר הזמני של עשייתן, אלא שומרת על סדר העניינים. וכיון שנעשו ביום הכפורים עבודות שטעונות בגדי זהב ועבודות שטעונות בגדי לבן, נציין את הראשונות כעבודות קדושות, והאחרונות כעבודות קודש קדושות. לכן קובע הכתוב את הסדר כך, שמצווה בראשונה על העבודות שהן "קודש קדושות" ואחר כך על העבודות ה"קדושות" שנעשו בבגדים הרגילים. והנה עד פסוק כג סודרו העבודות שבבגדי לבן בלי הפסקה, אך קודם שפשט אהרן את בגדי הלבן, היה עליו להיכנס עוד פעם אל הקודש, ורק אחר כך, לאחר שנכנס שוב פעם אל הקודש, היה רשאי לפשוט את בגדי הלבן, וכמובן, במקום מיוחד לכך, ולהניחם במקום שפשט אותם. זה יוצא מתוך פסוק כג. ויש לבאר בדיוק כך: לאחר שאהרן נכנס (כלומר: פעם נוספת) אל אוהל מועד, הוא פושט את בגדיו ומניחם שם. אך מטרת ביאתו השנית אל הקודש אינה מפורשת בכתוב. לדעת חכמינו נכנס אל קודש הקדשים כדי להוציא את הכף ואת המחתה, וזה נעשה, לפי רש"י, אחר הקרבת אילו ואיל העם, לפני הקרבת תמיד של בין הערבים, ולפי הרמב"ם אחרי הקרבת התמיד של בין הערבים (השוה רמב"ן לפסוק זה ולחם משנה בהלכות עבודת יום הכפורים ב ב). ויזל סובר, כי הכתוב לא הזכיר ענין זה, משום שהוא מובן מאליו. אולם לדעתי הוצאת הכף והמחתה היו מעשים שניים במעלה, והראיון השני של הכהן הגדול בקודש הקדשים הוא היה העיקר. על הכהן הגדול היה מוטל לעשות את העבודות הקודמות תחת חיפוי ענן הקטורת, משום שכל עוד לא כופר בעד העם, אסור היה לאהרן, בתור נציגו, לראות את פני השכינה. אבל לאחר שנתכפרו עוונות העם "ובא אהרן אל אוהל מועד", כלומר: אז היה רשאי בא כוחו של העם ליראות לפני ה' בלי קטורת, אותה שעה לא היה עוד קודש הקדשים לגביו מקום שאסור היה להתקרב אליו, אלא, היה חלק של אוהל מועד כולו, והיה רשאי להיכנס לשם ביקור של כבוד, כביכול, אצל השכינה. "ובא אהרן וגו'". זהו בעצם סיום עבודת יום הכפורים, בדומה למה שסופר בשמות כד יא, ש"אצילי בני ישראל" היו ראויים, אחרי שהקריבו את קרבנותיהם, לחזות את השכינה ("ויחזו את האלהים"). זאת היתה האחרונה שבעבודות בבגדי הלבן, שאחריה פשט את בגדי הלבן מבלי ללבוש אותם שוב.

"**והניחם שם**", הם היו טעונים גניזה ואסור היה להשתמש בהם לעולם (יומא כד.).

"**ורחץ וגו**'", מלמדנו דין חדש: הכהן הגדול טעון טבילה גם כשמחליף את בגדי הלבן בבגדי זהב.

"**במקום קדוש**". היינו: בעזרה (בזמן מאוחר בלשכה, שנקראת "בית הפרוה"). "ויצא" מכוון לפי ויזל ליציאתו מבית הטבילה, ואמנם, אפשר שמציין את מעברו מעבודת פנים לעבודת חוץ. העבודות הקודמות נחשבות אולי כולן לעבודות פנים, משום שהמעשה העיקרי נעשה בקודש הקדשים, לפי זה פירוש "ויצא" שיעבור אל עבודות החוץ.

"**ועשה וגו**'". יעשה את שני האילים, שנצטווה עליהם לעיל (בפסוקים ג וה). סדר העבודות ביום הכפורים היה כזה: א. תמיד של שחר ופר ושבעת כבשים של מוסף בבגדי הזהב, ב. עבודות היום, שנצטוו בפסוקים ו-כב, בבגדי לבן, ג. אילו ואיל העם, שעירי חטאת של מוסף (פסוק כד), אימורי חטאת (פסוק כה) ולדעת הרמב"ם גם תמיד של בין הערבים, בבגדי הזהב, ד. הכניסה השניה לקודש הקדשים והוצאת כף ומחתה בבגדי לבן, ה. קטורת ונרות (לדעת רש"י קודם לכן תמיד של בין הערבים) בבגדי זהב. אשר לאיל העם, יש ביומא ע: מחלוקת בין רבי ובין ר' שמעון בן אלעזר. לדעת רבי, שנתקבלה להלכה, היה זה אותו האיל, שנזכר בספר במדבר כט ח בין המוספין, ואילו ר' שמעון בן אלעזר סובר, ששני אילים הוקרבו לציבור, האחד בתורת מוסף והשני לחובת היום (דעת יוספוס כדעה האחרונה). אמנם, קשה לבאר לדעת רבי, מה טעם נזכר כאן מבין כל המוספים דווקא האיל? כנראה, הטעם הוא, משום שאיל הכהן הגדול הוצרך להיזכר כאן ולאיל זה היה מקביל איל המוספין של העם. שהרי אל חטאת יום הכפורים היה מצורף קרבן עולה בתורת דורון. לכן היה על הכהן הגדול להביא נוסף על חטאתו גם איל לעולה, ואילו העם יצא ידי חובת הדורון שלו בתורת תוספת לחטאתו, באיל המוסף שלו.

ראוי להזכיר את הסברו של ר' אברהם דנציג בסוף ספרו "חכמת אדם", בהתכוונו לסלק כמה קושיות בפרשה שלנו, הוא מעורר את השאלות הללו: א. בשום מקום אין הפרשה מדברת על יום הכפורים, ורק בפסוק כט נמצאת קביעת הזמן "בחודש השביעי וגו'". ב. למה נזכר בכל הפרשה רק אהרן, הלא כתוב מפורש בסוף, בפסוק לב: "וכפר הכהן אשר ימשח וגו'", הרי יכולות להיעשות כל העבודות על ידי הכהן הגדול. ג. מפני מה נזכר כאן רק איל המוספין. ד. בפסוק כט נאמר: "והיתה לכם לחקת עולם", ומה טעם נשנה הדבר בפסוק לד: "והיתה זאת לכם לחקת עולם"? ה. מדוע לא נכתבה בפסוק כט המלה "זאת" כשם שנכתבה בפסוק לד? ו. למה הוצרך לכתוב בפסוק לד "ויעש... משה", שבא לדעת רש"י להודיע רק שאהרן עשה בבוא יום הכפורים כאשר ציוה ה'? ז. בפסוק כג אנחנו

נתקלים בקשיים רבים, שכבר דיברנו עליהם. את אלה האחרונים אמנם סילק הגאון ר' אליהו מווילנא, בהעירו, שלדעת המדרש רבה לפרשה שלפנינו רשאי היה אהרן לבוא לקודש הקדשים בכל עת שהיא, בתנאי שהביא את הקרבנות נצטוו לו בפרשתנו. כך נאמר גם במדרש רבה סוף פרשת תצוה: "כך אהרן היה נכנס בכל שעה לבית קדשי הקדשים". והנה רק ליום הכפורים היתה באה חובת חמש טבילות ועשרה קידושי ידים ורגלים, ועל כן יש הכרח ל"ובא אהרן" – בפסוק כג – רק אחר-כך, ואילו אם היה רוצה אהרן ליכנס במשך השנה אל הקודש, היה עליו לעשות את הכל כסדר שנאמר בפרשה שלפנינו. ולפי זה מכוונות המלים "כל הפרשה על הסדר" אל אהרן עצמו. מטעם זה אין הפרשה מתחילה ביום הכפורים ומדברת תמיד רק על אהרן עצמו. משום כך בא כאן איל המוסף, מפני שבתוך השנה, כשלא היה מוסף היה על אהרן להביא איל בעד העם. לפי זה אין הפסוקים ב-כח מדברים כלל על יום הכפורים, אלא מכילים הוראות לאהרן, איך עליו לנהוג בהיכנסו במשך השנה לפני ולפנים. אולם בפסוק כט מתחילה פרשה חדשה: כאן סודר החוק של יום הכפורים. ראשית, החובה לענות נפש ולשבות מכל מלאכה. לכן כתוב: "והיתה לכם לחקת עולם", ולא "זאת", כלומר הנאמר כבר קודם לכן, כי אין המדובר על הקרבנות, אלא בפסוק "בחדש השביעי" רק אחרי גמר סידור חוק יום הכפורים מצווה בפסוקים לב-לג, כי ביום הזה יכפר הכהן הגדול על קודש הקדשים, על אוהל מועד ועל המזבח. ואחר כך כתוב בפסוק לד: "והיתה זאת לכם", היינו: כל המצוות הכתובות בפרשה תשמשנה "חוקת עולם", והפסוק "ויעש... משה" מגיד, שאהרן מילא אחרי כל החוקים, כדי שיהא רשאי להיכנס לפני ולפנים.

גם אנחנו נכונים להסכים להסבר הנאה הזה, אשר גם הרב מקלנבורג סומך את ידו עליו, אך בשינויים דלהלן: ההוראות שבפרשתנו הן סיומה של פרשת המילואים של המשכן. יום המילואים נהפך לאהרן הכהן הגדול ליום אבל על ידי מאורע מזעזע. שני בניו נענשו במיתה על שהתקרבו יותר מאשר היו רשאים, או משום שהקריבו קרבן שלא צווה. ובקשר לכך הוזהר אהרן לא לבוא אל הקודש פנימה, שלא ימות גם הוא. וכדי לאפשר לו עם זאת להתחיל את העבודה גם בקודש הקדשים ולגמור את עבודת החינוך, נצטווה לכפר תכף את הקודש, כדי לקבל רשות ליראות מיד לפני השכינה בקודש הקדשים. "ובא אהרן אל אהל מועד" בפסוק כג מציין את סיום טכס החינוך. (ראוי לציין, כי גם לעיל (ט כג) מסתיים מעשה החינוך במלים "ויבא... ואהרן אל אוהל מועד"). שכן אהרן התחיל בשעת החינוך בכל מיני עבודות, רק הסיום היה חסר עוד, כלומר: עוד לא נכנס לקודש הקדשים, מקום התגלות השכינה, ולכך ניתנה לו הרשות רק לאחר שסידר

את טכס הכיפור הכללי שצווה בפרשה שלפנינו. והנה בחינוך אוהל מועד נעשו כל העבודות שהיו טעונות בגדי לבן בזו אחר זו. ובתורת הוספה לאותו מעשה הקדוש ביותר הוקרב עולה בעד הכהן הגדול והעם, לשם תודה על שניתנה הרשות לבא כוחה של האומה להיכנס לקודש הקדשים, ולבסוף נמסר הצו על יום הכפורים בתור חוק קבוע לכפר בעשירי לחודש תשרי מדי שנה בשנה. אלא שלפי ההלכה למשה מסיני "ובא אהרן" הוא רק אחרי סיום כל קרבנות היום, או לפחות אחרי גמר קרבן מוסף. כי רק אחרי השלמת החובות העיקרית, לעת ערב, יבוא אהרן אל המקום שבו שרויה השכינה (אפשר שהסיבה לכך היתה, שהמוספין באים בהכרח קודם לביאת אהרן: ואילו איל העם היה לפי ההלכה המסורה שייך למוספין, ו"אילו" היה קשור ל"איל העם". ולפי זה היו אילו ואיל העם קרבים, לשיטת ר' שמעון בן אלעזר, רק אחרי בוא אהרן).

פסוק כה

כה. "**חלב**", כולל את כל האימורים.

"**החטאת**". של שתי החטאות, היינו הפר והשעיר. כאן כתוב רק "החטאת", ולא פר החטאת או שעיר החטאת, כמו בפסוק כז, משום שדין זה היה נוהג בכל חטאת וחטאת.

פסוק כו

כו. "**השעיר המשתלח**", השעיר מייצג את החטא, ולכן מי שעוסק בשילוחו ייחשב לטמא וטעון טבילה והערב שמש. במס' יומא סז. יש מחלוקת בשאלה מתי מתחילה הטומאה.

פסוק כז

כז. "**אשר הובא וגו'**", הוא הטעם מפני מה טעונים שריפה, משום שהיו במקדש אסור לאכלם (ראה לעיל על ה יז), ומכל שכן שאסור להקטירם על גבי המזבח, שהרי שיירי החטאת מיצגים את החטא, והכהן אוכל אותם כדי לשאת את עוון העם (י יז), לכן הם צריכים להישרף מחוץ למחנה (היינו מחנה ישראל). ראה לעיל על ד יא.

פסוק כח

כח. כל העוסקים בהוצאת הפרים והשעירים הנשרפין, הם טמאים (ראה מבוא לטומאה וטהרה: קיצור תכנם של חוקי מאכלות אסורות). הטומאה חלה משעה שעברו את מחנה השכינה.

פסוק כט

כט-לא. "**והיתה לכם לחוקת עולם**", מוסב אל מה שבא אחרי כן, ולא אל המצוות הקודמות. החוק על דבר הצום ושביתת מלאכה ניתן בפרוטרוט בפרק כג, שם מקומו

העיקרי, השוה שם. כאן ניתוסף רק החוק שגם האזרח וגם הגר יצום וישבות, כי אולי היה עולה על דעתנו, שהגר, שהוא כקטן שנולד, יהא פטור מהצום, אם נתגייר סמוך ליום הכפורים. אולי זה רמוז גם להלן בפרק כג, במלים "כל נפש" שנכתבו בקשר לעונש.

פסוק ל

"**ביום הזה יכפר**", כלומר הכהן ישיג בעדכם כפרה, כפי שמפורט להלן.
"**לטהר וגו'**", מציין את מטרת הכפרה. הטהרה והזיכוך של האדם יבואו על ידי הכפרה, ולכן אינה מספקת כפרה חיצונית, אלא צריכה לכך טהרה פנימית, וזו דווקא לפני ה', היודע הכל. בעוד שכל ימות השנה הביאו חטאת לכפר על חטאים שביודעים, יעשו ביום זה תשובה גם על העבירות שידועות רק לה' לבדו.
"**לפני ה'**". עבירות שבין אדם לחברו אין יום הכפורים מכפר (משנה יומא ח ט).

פסוק לא

"**שבת שבתון וגו'**". כפל הלשון בא כדי לשנן את החוק, כמו להלן בפרק כג. אולם לדעת ויזל זה מלמד גם, כי אף אם אין כפרה נעשית על ידי הכהן, נוהגים איסור מלאכה וחובת הצום.

פסוק לב

לב-לג. "**וכפר**". בראשונה נאמר בדרך כלל: יעשה מעשה כפרה, ומה היא, זה נאמר אחרי כן.
"**הכהן**". מאחר שזה נקבע ל"חקת עולם", אינו מכוון לאהרן בלבד אלא כל כהן גדול שהוא.
"**אשר ימשח**" - אשר ימשחו.
"**ואשר ימלא וגו'**" - ימלאו את ידיו, כלומר ימנו אותו למשרה, ראה לעיל על ז לה. מינוי הכהן הגדול נעשה: א) על ידי משיחה: ב) על ידי ריבוי בגדים, היינו בלבישת בגדי שרד של הכהונה הגדולה. זו האחרונה נקראת במיוחד "מילוי יד", ומימי המלך יאשיהו היה זה הטקס היחידי במינוי הכהן הגדול, שהרי שמן המשחה נגנז בעת ההיא (הוריות יב.).
"**לכהן תחת אביו**". מציין כל כהן גדול בתורת ממלא מקומו של אביו ומלמד, שהוא קודם לכל כהן אחר, אם הוא ראוי לכך.

פסוק לג

"**וכפר**". ועתה מפרט על מי באה הכפרה. לשון "כפר" נמצא שלוש פעמים, כדי לציין את שלושת מעשי הכפרה. בראשונה באה כפרת קודש הקדשים. אף שהוא לא נטמא בפועל, שהרי איש לא התקרב אליו, אולם העוונות גרמו להסתלקות השכינה מתוכו,

ויש צורך במעשה סמלי כדי לכפר על החטא. קודש הקדשים מכונה מקדש הקודש", והמלה "מקדָש" היא נסמך מן "מקַדֵש", ולא מן "מקדָש". אותה צורה נמצאת גם בספר במדבר יח כט, ושם המלה "מקדָשו" אפשר ליחס רק ל- "מקַדֵש", כי הרי מן "מקדָש" היה צריך לומר "מקדָשו" (השוה איוולד 255 a). מקדָש, הוא החלק החשוב ביותר של ה"מקדש" או של הקודש, הוא המקום שממנו מקבל כל המקדש את קדושתו (ארליך, בספרו "מקרא כפשוטו"). ולכן הכוונה ב'מקדָש' כאן (וכן בבמדבר שם) תרומת כל הקודש. אחר כך מכפר על אוהל מועד ביחד עם המזבח, שהם עשויים להיטמא בפועל, וטעונים טיהור (השוה לעיל פסוק יט). לבסוף באו עבודות הקרבנות במזבח החיצון, שהכפרה שלהן באה במיוחד על ידי וידוי בעד הכהנים והעם. אין הכפרה באה על המזבח החיצון עצמו אלא על האנשים שמסביבו. רק בעבודת החינוך נעשתה כפרה גם עליו (שמות כט לו), וזו כוחה היה לתמיד.

פסוק לד

לד. "זאת", המלה 'זאת' רומזת על "בזאת יבא אהרן" ומכוונת אל כל סידור העבודה שבפרשה זו. מכיון ש"חטאתם" באה בזקף קטן, יש להפריד ממנה "אחת בשנה" ולהסב אותה אל "לחוקת עולם", והפירוש יהיה, איפוא: אחת בשנה תהיה זאת לכם לחוקת עולם. משמע שיש מקום לחוקות אחרות דומות, כגון פר כהן משיח. ופר העלם דבר (ד, א-כא).

"**ויעש**", ראה לעיל ביאור לפסוק כד.

מילואים לתורת כהנים

כמה מצוות הנוגעות בעבודת הקרבנות (פרק יז)

בפרק זה באו כמה ענינים: נאסרה כל שחיטה מחוץ לאוהל מועד (פסוקים ב-ז) וכן כל הקרבה (פסוקים ח-ט). אחר זה באה מצות כיסוי הדם, איסור אכילת דם (פסוקים י-יד) ואיסור אכילת נבלה וטרפה (פסוקים טו-טז). מילואים אלה כוללים לפי זה חמש ציוויים: א. איסור שחיטת חולין (וגם שחוטי חוץ), פסוקים א-ז. איסור הבאת קרבן בבמה, פסוקים ח-ט. ג. איסור אכילת דם, פסוקים י-יב. ד. המצוה לכסות דם חיה ועוף, והאיסור לאכלו, פסוקים יג-יד. ה. חובת הטהרה לכל אוכל נבלה וטרפה, פסוקים טו-טז.

תוכן פרשתינו קשה להבנה במיוחד, כפי שאנו רואים שהוא קיבל פרשנויות שונות להפליא על ידי חכמינו, במס' חולין ט: -יז. יש פלוגתא בין ר' ישמעאל לבין ר' עקיבא בפשט הכתוב "כי ירחיב וגו'" (דברים יב כ). ר' ישמעאל אומר: "לא בא הכתוב אלא

להתיר להם בשר תאוה שבתחילה נאסר להם בשר תאוה". ואילו ר' עקיבא סובר: "לא בא הכתוב אלא לאסור להן בשר נחירה שבתחילה הותר להן וכו'". המקום בו מצא רבי ישמעאל איסור בשר תאוה, הוא בפרשתינו, כפי פירושו הצודק של רש"י, שהרי כאן נאסרה בעונש כרת כל שחיטה של חולין. אמנם, התוספות טענו נגד פירוש רש"י, שבכמה מקומות מניח התלמוד שפרשתנו מדברת על שחיטת קרבנות ושהכתוב אוסר רק שחיטת בעלי חיים שכבר הוקדשו למזבח. אולם זה משום שהתלמוד קיבל להלכה את דעתו של ר' עקיבא, שלפיה לא נאסר בשר תאוה מעולם, והיה מוכרח לבאר את הפרשה שלפנינו בדוחק לפי שיטתו. לעומת זה, אם נקבל את דעתו של ר' ישמעאל, אין צורך לנטות מדרך הפשט הפשוט, והביאור הנכון יהיה, שכאן נאסרה כל שחיטה מחוץ לאוהל מועד. כך מבארים גם הרמב"ן והרשב"א, ומביאים הם גם ראיות מתוך מדרשים. בויקרא רבה פרשה כב מובאת ברייתא: "ר' ישמעאל אומר: הרי זה היתר מכלל איסור, לפי שהיו ישראל אסורין בבשר תאוה במדבר לא בא הכתוב והתירו להם אלא בשחיטה. ר' עקיבא אומר: הרי זה איסור מכלל היתר, לפי שהיו ישראל נוחרין ואוכלין במדבר, לא בא הכתוב ואסר להן כן אלא בשחיטה. תני ר' ישמעאל לפי שהיו ישראל אסורין בבשר תאוה במדבר לפיכך הזהירן הכתוב שיהיו מביאין קרבנותיהן לכהן והכהן שוחט ומקבל וכו'". ובדברים רבה פרשה ד: "הרבה דברים אסר אותם הקב"ה וחזר והתירם במקום אחר, תדע לך, אסר הקב"ה לשחוט ולאכול לישראל עד שיביאנו פתח אהל מועד, מנין, שנאמר: "ואל פתח אהל מועד וגו'" מה כתיב שם: "דם יחשב לאיש ההוא וגו'" וכאן חזר והתירו להם, שנאמר: "רק בכל אות נפשך וגו'". השוה גם את המדרש שהבאנו במבוא לקרבנות: ערכם של הקרבנות ומשמעותם.

לעומת זאת מסכים הספרא לדעתו של ר' עקיבא, שלפיה מדברת פרשתנו רק בקרבנות. דעה שראויה לתשומת לב מביע הרמב"ם, הל' שחיטה ד, יז-יח: "כשהיו ישראל במדבר לא נצטוו בשחיטת חולין אלא היו נוחרין או שוחטין ואוכלין כשאר הגוים, ונצטוו במדבר שכל הרוצה לשחוט לא ישחוט אלא שלמים, שנאמר: "איש איש מבית ישראל אשר ישחט שור וגו' ואל פתח אהל מועד וגו' למען אשר יביאו וגו' וזבחו זבחי שלמים לה' וגו'", אבל הרוצה לנחור ולאכול במדבר היה נוחר, ומצוה זו אינה נוהגת לדורות אלא במדבר בלבד בעת היתר הנחירה. ונצטוו שם שכשיכנסו לארץ תאסר הנחירה ולא יאכלו חולין אלא בשחיטה, וישחטו בכל מקום בעולם חוץ לעזרה, שנאמר: "כי ירחיב ה' אלהיך את גבולך וגו' וזבחת מבקרך ומצאנך אשר נתן ה' לך וגו'" וזו היא המצוה הנוהגת לדורות לשחוט ואח"כ יאכלו". לפי זה מאחד הרמב"ם את דעותיהם של ר' ישמעאל ושל

ר' עקיבא. הוא מסכים לר' עקיבא שבשר נחירה היה מותר, וכנגד זה סובר הוא בהסכם לר' ישמעאל, שפרשתנו מתכוונת לאסור גם את שחיטת חולין וסבור שבחולין היתה רק נחירה מותרת, ומי שרצה דווקא לשחוט היה מחויב להקדיש את הבהמה לקרבן ולשחוט במקדש, (לדעת הרמב"ם מציין הכינוי "נחירה", לפי משמעותו הפשוטה, כל צורה של המתה חוץ משחיטה, שלא כתוספות חולין כ. ד"ה לא אמרן, הסוברים כי גם הנחירה צריכה היתה להיעשות במקום שני הסימנים).

והנה אם בפרשתנו הוטעם איסור השחיטה מחוץ למקדש בזה, כדי שלא יזבחו עוד לשעירים, הרי היה מקום לפי דעת הרמב"ם לבאר, שרק בשחיטה היה חשש של עבודה זרה, מפני שהיו רגילים לשחוט את הקרבנות, ואילו בנחירה לא היה חשש של עבודה זרה, משום שהיא לא היתה נוהגת. בכל זאת יהיה קשה לתאם את דעתו של הרמב"ם עם הכתובים. הביטויים "דם יחשב" – "דם שפך" לעצמם מוכיחים, כי עיקר החשש בא מצד שפיכת דם ולא מצד אופן ההמתה. וחוץ מזה מלמדות ההוראות שבאו להלן, כי אכילת בעלי חיים שהיו ראויים למזבח לא היתה אפשרית אלא אם כן הקריבו אותם שלמים. שהרי ברור, כי הקשר בין המצוות שנאמרו בפרשה שלפנינו מתבאר על הצד היותר טוב, כשנניח, שמתחילה נאסרה המתת בעלי חיים אלא אם כן הובאו לקרבן, כל צורת המתה אחרת נחשבה לשפיכת דם. ואילו עוף וחיה, שלפי הנוהג אינם ראוים למזבח, מותר לשחוט, אך את דמם צריך לפחות לכסות. את הדם אסרה התורה לאכול בכל המקרים. או שהוא מובא על המזבח כדי לכפר בו (פסוק יא) או יכוסה לפחות בעפר. ואחריו בא בפסוק טו איסור נבלה וטרפה. בטריפה, הכוונה לבעלי חיים שראויים למזבח אלא שנפסלו לעולם לשחיטה על ידי סוג מום שנפל בהם. וכאן יוצא שבעלי חיים בריאים וכשרים לקרבן אסור היה להמית אלא אם כן הובאו כקרבן אל המזבח. אמנם, היה כאן מקום לחשש שחסר הדין, מה לעשות בבעלי חיים שנפל בהם מום (ויקרא כב יט ואילך), ולא יכלו להקריבם. אולם, מכיון שהחוק לא ניתן אלא באופן זמני למשך המסע במדבר, לא היה צורך לקבוע דין מיוחד למקרה כזה, שאולי לא היה שכיח כלל באותה התקופה הקצרה, או אפשר, שהלכה זו, כהרבה הלכות אחרות, ניתנה במסורה שבעל פה.

אולם היה מקום להצדיק את דברי הרמב"ם, המביעים אולי את דעתו של ר' עקיבא (השוה הפירושים) ולהתאים אותם לפשט הפשוט של הפסוקים, אם היו מניחים שאיסור בשר נחירה נכלל באיסור נבלה וטרפה (פסוק טו). נבלה, מלשון נבל, כמש, מציינת כל בעל חיים שמת, ואם בנבלת בהמה טמאה נאמר "הנוגע בנבלתם יטמא", מכאן, שכל בעלי חיים טמאים מטמאים במגע, בין אם נשחטו, בין אם לא נשחטו, משום

שהשחיטה אינה מועילה להם כלום (השוה לעיל על יא לט). רק את הבהמה הטהורה שנשחטה מוציאה התורה מכלל איסור נבלה, משום שהשחיטה מטהרתה מידי נבלה, אך בשום מקום אין אנו מוצאים, שגם הנחירה מטהרת מידי נבלה. ומכל מקום רשאים אנו להניח, שכל מי שאכל בשר נחירה, נטמא, כפי שההלכה מלמדת: "נבלת עוף טהור מטמאה בגדים בבית הבליעה" (עיין להלן ביאור לפסוק טו).

והאמור בתלמוד (חולין יז. ועוד): "נחירתן זו היא שחיטתן", אינו אלא לענין היתר אכילה, באותו הזמן שהיה מותר. ובאופן הפשוט ביותר מתבארים הכתובים לפי התנא שאומר: "אין שחיטה לעוף מן התורה". כך אפשר היה להניח שהכתובים אומרים, כי הנבלות שמותרות באכילה מטמאות בבית הבליעה. ובמדבר היו שייכים לסוג זה בשר נחירה ונבלת עוף טהור. אך משנאסר אחר כך בשר נחירה, הוצא, כמובן, מדין טומאה זו והועמד במדרגה שוה לנבלת בהמה. אבל לפי התנא הסובר שיש חובת שחיטה לעוף מן התורה, מוכרחים אנו להניח שהחוק של שחיטת עוף ניתן אחר שנאסר בשר נחירה. כי קודם לכן לא היה מקום לצוות על שחיטה לעוף, שהרי בחולין היתה נחירה מותרת ובקדשים היתה נוהגת מליקה בעוף, ולא שחיטה. לכן לא נטעה אם נשער, שעוף של חולין אפילו נבלתו היתה מותרת במדבר. ועל הנאמר ביומא עה: ("מלמד שירד להם עם המן דבר שטעון שחיטה"), אפשר לומר שדברי אגדה הם, ונקרא דבר שטעון שחיטה, מפני שעל פי הדינים שניתנו אחר כך היה טעון שחיטה. בזמן מאוחר יותר, כשנאסר בשר נחירה, הושווה לנבלה לטמא במגע, אולם ההלכה "נבלת עוף טהור מטמא בבית הבליעה" נשארה בתוקפה, משום שבעוף היתה קיימת אפשרות של היתר נבלה, היינו "קדשים דאשתרייא מליקה בהדייהו".

לפי המבואר מובן מדוע נאסרו על הכהנים להלן (כט ח) נבלה וטרפה. גם שם מכוון האיסור לנבלת עוף ובשר נחירה, שלשאר בני ישראל היו מותרים ורק לכהנים היו אסורים מפני טומאה. על פירוש המלה "טרפה" עיין רש"י. אפשר היה גם להניח, כי "נבלה" זו נבלת עוף טהור ו"טרפה" הוא בשר נחירה, שלא מתה מאליה אלא הומתה בידי אדם ("נטרף"). אפשר שכך ביאר לעצמו ר' עקיבא (לפי הרמב"ם) את הפסוקים הללו.

אבל לדעת ר' ישמעאל לא הותר בשר נחירה מעולם, משום שלפי השקפתו הלשון "דם שפך" מונע היתר כל מיני המתה. והנה צריכים לבאר, מה היה דינה של נבלה ממש, שמתה מאליה ולא היתה בה שפיכת דם, לפי ההשקפה ההיא, או של טרפה, שאמנם נהרגה, אבל היתה כבר קודם לכן נגועה במום שאינו ניתן להירפא ולא היתה

בה שפיכת דם, הגם אלו היו לפי ר' ישמעאל אסורות במדבר? התשובה היא לדעתי: לא! כבר במבוא לקרבנות ('שתי הקבוצות שבחוקי הקרבנות') הזכרנו את השקפתו של ר' ישמעאל, שלפיה רק הכללות נאמרו בסיני, ואילו הפרטות נמסרו באוהל מועד. ואפשר שלפי ר' ישמעאל גם מצוות אחדות שבמשנה תורה נאמרו רק אחרי כן בערבות מואב, ובמקרה זה ייתכן שהאיסור "לא תאכלו כל נבלה" לא ניתן עדיין בזמן המסעות במדבר. אמנם, איסור טרפה נצטווה כבר לעיל, בשמות כב ל, אבל אפשר היה לצמצם איסור זה על מקרי "בשר בשדה טרפה" (כלומר: דרוסה). ואולי היה לדעת ר' ישמעאל צורך שעת הדחק להיתר נבלה וטרפה מאחר שנאסר בשר תאוה. וראיה לכך, שבפרק ז פסוק כד נאסרו רק חלב נבלה וחלב טרפה, מה שנותן מקום למסקנה, שנבלה וטרפה עצמן היו מותרות (עיין לעיל על ז כד). לעומת זאת לדעת ר' ישמעאל נבלה מטמאה הן באכילה והן במגע ובמשא, ואת "אשר תאכל נבלה" בפרק יז טו, יש לפרש כמו בפרק יא מ. השוה רמב"ן שם (ההלכה שיש להסיק מהכתוב יז טו בענין טומאת בית הבליעה בנבלת עוף טהור, ייתכן שהיא לדעת ר' ישמעאל הלכה למשה מסיני. לצערנו אבד ספר המכילתא לר' ישמעאל לויקרא, ולא נתקיים בידינו ביאורו של תנא זה לפסוק הנזכר). כך מתיישבת פרשתנו גם לשיטת ר' ישמעאל וגם לשיטת ר' עקיבא בלי לזוז מפשוטם של הכתובים.

ומה שנוגע לדברי מבארים אחרונים, שמייחסים את חלקם הגדול של הפרקים יז-כו למחבר אחר, שונה מזה של הפרקים הקודמים, ומכנים אותם בשם "ספר הקדושה" (Heiligkeitsgesetz - H), הרי עתידים אנו לדון על זה בסוף פרק כו באריכות. אך הפרשה כאן שייכת לפי תכנה אל חוקי הקרבנות, וכן אל חוקי המאכלים ואל חוקי הטהרה והטומאה, כלומר: אל החלק הראשון של ספר ויקרא, שאנו ציינו אותו (בהערות מוקדמות לויקרא) בשם "ספר כהנים". ספר הקדושה מתחיל בפרק יח, שנראה ברור כמבוא לחלק חדש, עיין שם. השוה ספרי 'ראיות מכריעות' עמ' ט ואילך, ועמ' טז ואילך.

פרק יז

פסוק ב

א-ד. "**אל אהרן וגו**'". הצו מופנה גם אל הכהנים וגם אל העם, משום שהוא כולל גם את איסור שחיטת קדשים בחוץ ששייך ראשית כל לכהנים.

"**זה הדבר**", רומז שצו זה ניתן מכבר ורק כאן נתפרסם, השוה לעיל ח ה, ט ו, שמות טז: טז, לב, כט א, לה ד (דילמאן), השוה לעיל במבוא לקרבנות (סוף הקטע: היחס שבין שתי תורות הקרבנות).

פסוק ג

"**מבית ישראל**". מכיון שחסרה כאן ההוספה שבפסוק ח, "ומן הגר הגר בתוכם", יש להסיק, שאיסור שחיטת חוץ חל רק על ישראל, כדי להרחיק אותם על ידי כך מפולחן השעירים, אבל לנכרים לא ניתנה אזהרה כזאת. אך בספרא נאמר: "בני ישראל", אין לי אלא בני ישראל, מנין לרבות את הגרים ואת העבדים, תלמוד לומר "ואמרת אליהם". לפי זה חל החוק גם על גרים, אבל הנכרים מוצאים מכלל זה, ונראה, שגם גרי תושב לא היו בכלל, וזהו בוודאי הטעם שכאן לא כתוב בפירוש "ומן הגר", השוה להלן פסוק י על דבר הגר.

"**במחנה וגו'**". מכיון שבכניסתם לארץ הקודש, שאז היו רחוקים מהמקדש, עמד החוק להיבטל, לפיכך הודגש כאן שבהיותם במדבר אין הבדל בין אם נשחט בתוך המחנה או מחוצה לו. אם החוק עמד בתקפו גם בשעת המסעות כשאוהל מועד היה מפורק, לא נאמר בפירוש. לפי הטעם שניתן לאיסור בפסוק ה ("למען וגו'") היה צריך החוק להיות בתקפו גם בשעת המסעות, אך מאחר שלא נאסר בפירוש גם לשעות אלו, אפשר שרבים הרשו לעצמם להקריב קרבנות בבמות. ולזה, או לזמן שהותם בעבר הירדן מזרחה, מכוונים הדברים: "איש כל הישר בעיניו" בדברים יב ח.

פסוק ד

"**הביאו**", הוא עתיד מוקדם (Fut. exact) השוה מנדלסון.

"**להקריב... משכן**". בהקרבה אל פתח אוהל מועד ניתן ביטוי להקדשת בעל החיים למקדש, ורק אחרי כן היה מותר להקריב אותו קרבן לפני המשכן, כלומר: על המזבח. ולפי זה אין כאן כפל לשון מיותר, כפי שסוברים מפרשים אחרונים. הקרבה בלי הקדשה אינה מותרת בשום פנים. גם בפסוק ה, כוונת המלים "והביאם... אל הכהן" היא להקדשה. הלשון "לפני משכן", שהכתוב משתמש בו כאן, מתכוון להדגיש את הניגוד אל "על פני השדה" שבפסוק ה: השוה להלן.

"**דם יחשב**". התורה הקפידה כאן לשנן את האיסור עד כדי כך שהשוותה מעשה זה לרצח אדם. חזרת הביטוי "דם שפך" מבליטה את איסור שפיכת דם גם בשעת ההמתה, ועל כן צדקו חכמינו בהסיקם מכאן את איסור הזריקה בקדשים בחוץ.

"**ונכרת**". אין כאן עונש מטעם בית דין של מטה, אלא הוא נמסר לבית דין של מעלה. כנראה, יש קשר בין איסור זה ובין האיסור הקדמוני שאסר על אדם הראשון לאכול בשר חי, שרק לנח הותר לאכלו "כירק עשב" (בראשית ט ג). אולם אחרי קבלת החוק האלוהי צריכים בני ישראל להיות קדושים, ונאסרה עליהם אכילת בעלי חיים שראויים למזבח, אלא אם הקריבו אותם בתורת שלמים על שולחן ה'. באופן אחר לא הותר להם לשפוך דם בעלי חיים, כמו שלא הותר לאדם הראשון.

פסוק ה

ה-ז. "**למען וגו'**". אינו מתכוון לנמק את עצם איסור השחיטה, אלא להביא טעם, מדוע אסור להקריב בבמות. שכל שחיטה צריכה להיות דווקא קרבן, דבר זה מבוסס על המשפט "דם שפך", כלומר: באופן אחר אסור לשפוך דם בעלי חיים. אבל מפני מה צווה להביא את הקרבנות דווקא אל אוהל מועד ונאסר לשחוט אותם מחוצה לו? על זה באה התשובה: למען יביאו בני ישראל את כל קרבנותיהם אל ה', ולא לשעירים, כפי שעשו עד עכשיו. אולם הפסוק "למען וגו'" אינו יכול לשמש טעם לאיסור השחיטה בכלל, א) משום שלכך לא היה מתאים הנימוק "דם יחשב", ב) משום שבזה עדיין לא היינו מבינים, מדוע נאסרה כל שחיטה, אפילו שחיטת חולין. כי למען לא יביאו את זבחיהם לשעירים, אין צורך לאסור כל שחיטה שהיא. (אבל אם נאסרה השחיטה בשל הקרבנות, והקרבנות – בשל זבחי אלילים, הרי היתה זאת דוגמא של גזירה לגזירה בדאוריתא, וחוץ מזה, היה הכתוב אומר את זה בפירוש).

"**על פני השדה**". גם בזמנים מאוחרים הקימו את הבמות מחוץ לשטח העיר, וכך בוודאי בנו בני ישראל גם במדבר את מזבחותיהם חוץ למחנה, לפי דבריהם לשם קרבנות לה', אך לפעמים בכוונות אליליות.

"**והביאום**". פועל זה הוכפל כאן מפני ההפסקה שחלה בשל הערת הבינים הארוכה "אשר... השדה".

"**אל הכהן**". בבמה לא היה צורך בכהן וכל זר יכול להקריב קרבנות (השוה לעיל ס"פ ז), לכן מודגש כאן "אל הכהן". הגבלת הרשות להקריב קרבנות בתוך תחום של סוג מסוים של אנשים היתה מכוונת בעיקר לצמצומו ההדרגתי של הפולחן האלילי.

"**זבחי שלמים**", אלו היו על פי רוב צורת הקרבנות, גם אם לא בקביעות.

"**לה'**", הוטעם כאן שתי פעמים: "והביאם לה'"... ושוב "לה'". כמו כן בפסוק הבא: "על מזבח ה'... לריח ניחח לה'". (השוה גם פסוק ד). כל מה שעשו עד כאן לשם אלהים אחרים, יעשו מהיום ואילך רק לכבוד ה'.

פסוק ו

"**וזרק הכהן וגו'**". כמו בבכורות (במדבר יח יז).

פסוק ז

"**לשעירים**". את פולחן השעירים סיגלו להם בני ישראל בהיותם במצרים (השוה: הנגסטנברג, B.M. u. Aeg עמ' 213, ריהם, HWB מהדורה ב, עמ' 443). המצרים האלילו את השעירים (יוספוס, נגד אפיון ב ז). ביחוד העריצו המינדיסיים, תושבי מחוז מֵינדס במצרים התחתונה, את ה'פאן', שתיארוהו בדמות שעיר, כאל הפריה ורביה, (השוה הירודוטוס, ב, עמ' 42, 46, סטרבון, 17, 892). אלוהות דומה לזו העריצו אולי גם בני ישראל בתור שד המדבר, שהרי חשבו שמושב השעירים היה במדבר (ישעיה יג כא).

"**אשר הם זונים וגו'**", גם פרקים אחרים שבכתובים (יהושע כד יד, יחזקאל כ ז, כג: ג, ח, יט, כא, כז), מלמדים כי בני ישראל זנו אחרי אלוהים אחרים בהיותם במדבר ובמצרים. גם הפרשה הבאה (יח ג) מזהירה מפני מעשה ארץ מצרים".

"**חקת עולם**", מכוון בעל כרחינו רק אל שחוטי חוץ, שהרי שחיטת חולין אי אפשר היה לאסור לתמיד, כי האיסור הזה בוטל מיד אחרי הכניסה לארץ (דברים יב: כ-כא).

פסוק ח

ח-ט. "**ואלהם תאמר**", בא לציין את הדברים הבאים כחוק חדש. כאן נאסרה במיוחד הקרבת קרבנות חוץ למקדש באיסור כרת. השחיטה נכללה לעיל באיסור שחיטת חולין. יכולים היינו לחשוב כי רק השחיטה נאסרה, משום שפולחן השעירים מצא את ביטויו בעיקר במעשה זה ("ולא יזבחו וגו'"), אבל בעלי חיים שנשחטו בחצר המקדש היה מותר להקריב מחוץ למקדש, לפיכך נאסר כאן להקריב עולה או זבח מחוץ למקדש. לשחוט בפנים ולהקריב בחוץ, זה לא היה דבר בלתי אפשרי, כי הלא הפרים והשעירים הנשרפים נשרפו גם הם מחוץ למחנה.

"**ומן הגר וגו'**". הלשון "אשר יגור בתוכם" רומז על "גר צדק". אך אפשר שגם לגר תושב ונכרי אסור היה להקריב בבמה את הקרבן שהוקדש לאוהל מועד. שכן אף שהותר לנכרים להקריב בבמות, לא הותר אלא אם הקרבן הקודש מלכתחילה לבמה. אבל החוק מכוון קודם כל אל גר צדק, שלו היתה אסורה כל הקרבה בבמה בלי כל תנאי.

"**עולה או זבח**" משמש שם כולל לכל מיני קרבנות, קדשי קדשים וקדשים קלים.

פסוק ט

"**לעשות**". עשיית עולה מציינת אמנם את כל מעשה הקרבן, אולם השחיטה עצמה, שהיא עבודה ממדרגה חשובה פחות, באשר היא כשרה אף בזר, אינה נכללת בה.

"**לה'**". רומז כי גם כאן החשש שבחוץ לא ייעשה לה' הוא הגורם לאיסור זה. מכאן, שהטעם שניתן לעיל: "למען וגו'" כוחו יפה גם כאן.
"**מעמיו**". מתוך בני עמו, השוה "ויאסף אל עמיו" (בראשית כה ח).

פסוק י

י. האיסור של אכילת דם ניתן כבר לעיל ג יז. בפרק ז פסוקים כו-כז נשנה האיסור בתוספת של עונש כרת. אבל כאן חזר ונשנה, א) כדי לנמק אותו בקשר להוראות שבפרשתנו, ב) להוסיף עליו את מצות כיסוי הדם בחיות ועופות. שוב מודגש קודם כל שהאיסור חל על האזרחים ועל הגרים. לפי דעה אחת במסכת סנהדרין נט. נאסר אפילו לבני נח דם מן החי, השוה בראשית ט ד.
"**איש... אשר יאכל**". פסוק זיקה לפני פעל מוחלט, ראה לעיל על ד כב.
"**כל דם**", בין של קדשים ובין של חולין.
"**ונתתי פני**", נאמר כאן בפעם הראשונה ומלמדנו, כי העונש הזה בא במישרין מה'. ואף על פי שהפסוק פותח במלה "איש", מוסיף הכתוב כאן בעונש את המלה "בנפש", מה שאין כן לעיל בפסוקים ד וט, כלומר: האיש האוכל את הדם חוטא גם לנפש האנושית שבו (ראה להלן ביאור לפסוק יא), ולכן: "ונתתי פני בנפש". אולם בפסוק שלפנינו מודגשת גם ההשגחה הפרטית של ה'. ה' הוא מלך ולכן גם שופט: הוא איננו אדיש כלפי מעשיהם של בני האדם, אלא, אדרבה, הוא משגיח על כל מעלליהם, ונותן שכר בשל מעשים טובים, ומעניש בשל מעשים רעים. ולכן מעיר הספרא לפסוק זה: "פונה אני מכל עסקי ועוסק בה". אכן, אין ה' זקוק להסיח את דעתו, כביכול, מכל צרכי העולמות כדי לעסוק בענשו של זה, ובכל זאת אומר הכתוב: "ונתתי פני", ללמד שה' שולט על העולמות ומשגיח עליהם בפרטות. זה אחד מעיקרי האמונה החשובים ביותר שהרבה פעמים מכחישים בו ושוכחים אותו, ולכן יש צורך לשנן אותו תכופות. האמונה בהשגחה היא יסודה של יראת ה' האמיתית (השוה עיקרי האמונה העשירי והאחד עשר של הרמב"ם במשנת סנהדרין פרק י, ואלבו בס' העיקרים ד ז ואילך). ואם האחרונים חושבים כי הביטוים "נתן פנים ב..." או "שום פנים ב..." (כ: ג, ה) מיוחדים הם ל"ספר הקדושה", הרי יש להעיר נגד זה, שמהעדר ביטוי זה בפסוקים אחרים, שבהם נמצאת אזהרת עונש כרת, אין להביא שום ראיה, משום שגם בפסוקים שמיחסים אותם למקור הנ"ל נעדר לפעמים הביטוי הנזכר כאן (יז: ד, ט. יח כט. כ יז. כב ג). אגב: ביטוי זה אנו מוצאים גם בספר ירמיהו כא י. מד יא, וביחזקאל יד ח, טו ז (השוה גם: תהלים לד יז).

פסוק יא

יא-יב. "**כי נפש וגו**'". טעם איסור אכילת דם קשור באיסור שחיטת בעלי חיים מחוץ למקדש שנזכר קודם לכן. בל יישחט בעל חיים אם לא יובא קרבן לה'. בזה נועד הדם של בעלי חיים למזבח, שם יכול הוא לשמש לכפרת בני האדם החוטאים. בזמן הקרבן, נפש בעלי חיים מסמלת את נפש האדם (ראה במבוא לקרבנות, בסוף הקטע: ערכם של הקרבנות ומשמעותם), ומה שמביא לבן אדם כפרה ובא במקום נפש האדם על המזבח, אסור שיבוא אל קרבו של האדם. כשם שהרוח והגוף נפרדים באדם, באשר הראשונה נופחה על ידי ה' והשני לוקח מן האדמה, כך דם החיה, שנועד על פי החוק האלוהי לסמל את נפש האדם, לא יבוא כמאכל לתוך גופו של האדם כדי להיטמע כליל בתוכו (השוה לעיל על ג יז).

"**ואני נתתיו**", משום שהוא הנפש של בעל החיים, הוא נועד לסמל את מסירותה של נפש האדם לה'. – "הדם הוא וגו'". הדם מגשם כפרת הנפש: "הדם הוא", כלומר: עצם דם החי (השוה איוולד 314 a).

פסוק יג

יג. "**אשר יצוד**". לאו דווקא, אלא כפי ששנו בחולין פה. שאין הבדל לענין מצות כיסוי הדם בין אם בעל החיים עומד מוכן בין אם הוא עדיין מחוסר צידה, אלא או שדיבר הכתוב בהווה, או כפי שמביא רש"י לפי ספרא: "למדה תורה דרך ארץ וכו'".

"**אשר יאכל**", למעט עוף טמא (יא מז), כמו כן חלה המצוה רק בחיה הנאכלת.

"**ושפך את דמו**". מכיון שהתנאי הוא "אשר יאכל", צריכה גם שפיכת הדם להיעשות כך שיהא בעל החיים מותר באכילה, ואם במדבר היה בשר נחירה מותר, היתה נוהגת גם בנחירה מצות כיסוי הדם, כפי שהתלמוד מלמד בחולין יז. בפירוש. אך מכיון שאחר כך בא הצו על השחיטה, היה גם כיסוי הדם מותנה בשחיטה כשרה. ומפני זה משתמש הכתוב בלשון "ושפך וגו'" ולא בלשון "איש אשר ישחט וגו'". (לדעה, כי בשר נחירה לא הותר מעולם (ראה ראש פרק זה) זקוק עוד הביטוי כאן: "ושפך את דמו" (ולא "ושחטו) לביאור. אולי השתמש בו הכתוב בהתחשב עם פסוק ד, שם נקראה כל שחיטה שאינה למזבח "שפיכת דם", ומשום כך צווה כאן כיסוי דם.

"**וכסהו וגו**'". לאו דוקא בעפר (השוה הרב מקלנבורג), אלא כל שראוי לגדל צמחים, כשר לכיסוי דם (חולין פח.).

"**בעפר**", לא "עפר" (השווה: ואכסך משי, יחזקאל טז י): מלמד שצריך ליתן עפר למטה ולמעלה. זה מוכח מתוך יחזקאל כד ז: "לא שפכתהו על הארץ לכסות עליו עפר". ואפשר

גם לפרש את המלים "ושפך את דמו", אשר לפי הטעמים נמשכות הן לסוף הפסוק, במובן הפסוק ביחזקאל, שהדם יישפך על עפר תחוח, כלומר שיהא עפר למטה. וכך אפשר שהמלה "בעפר" נמשכת גם אל "ושפך".

פסוק יד

יד. "**דמו בנפשו הוא**". הוא הדם שקשור בנפש (השוה בראשית ט ד). לא עצם חומר הדם הוא החיים, אלא הדם הוא נושא רוח החיים שבבעלי חיים, הוא קשור קשר הדוק ברוח החיים (השוה רמב"ן), ושניהם יחד ("דמו בנפשו") הם נפש החי. הדם הוא מכשיר הנפש, באמצעותו היא מבצעת את פעולותיה (השווה גם איוולד עמ' 217 ואילך). יש צורך לחזור כאן על נימוק זה, משום שלעיל בפסוק יא מדובר רק על הבהמה, שדמה ראוי להקרבה, ולכן נאמר כאן בפירוש, כי כל דם, אף זה של חיה ועוף, אוסר. ואחר שניתן הצו על כיסוי הדם של חיה ושל עוף, נאמר "נפש כל בשר" בדם, ולכן "דם כל בשר לא תאכלו", כי הנפש, אפילו זו של בעלי חיים, לא תשמש מאכל. ומשום כך אותו הדם שאינו ראוי לדם קרבן על המזבח, יכוסה. ומכל מקום אין חובה לכסות דם בהמות של חולין, אולי משום שיש אפשרות להשתמש בדם זה לצורך כפרת האדם, ועל ידי זה נזכרים שהדם אסור באכילה, ואילו בבעלי חיים שאינם ראויים להקרבה, הרי אין דבר שיזכיר את איסור אכילת דם. מצות כיסוי הדם בחיה ועוף תפקידה הוא לפי זה, לחזק את איסור הדם בבעלי חיים אלה. וזה מסביר, מדוע מספיק כיסוי מקצת הדם (חולין פח.). צריך רק לעורר את זכר האיסור של דם גם בבעלי חיים אלה.

"**כי נפש וגו'**", מוסיף עוד, כי יש עונש כרת באכילת דם חיה ועוף, ממש כמו בדם בהמה. "**יכרת**". לשון יחיד אצל הריבוי, ראה גזניוס 145, ולדעת שטארק בקישור אל "כל".

פסוק טו

טו-טז. איך קויים חוק זה בפועל במדבר, הסברנו לעיל בריש פרק זה (השוה עוד ספרי ראיות מכריעות נגד ולהויזן, עמ' כג ואילך). אך כאן ידובר על הצד ההלכתי כפי שנקבע לדורות. מי שאכל נבלת "עוף אשר יאכל" (פסוק יג), או מי שאכל בעל חיים שנטרף ויצאה נשמתו לגמרי, יטמא. טרפה שמתה הרי היא אמנם נבלה ולא היה צורך להזכירה במיוחד, אלא שבאה ללמד שעוף טמא יוצא מכלל טומאה זו, מפני שאין בו המושג טרפה. אם גם טרפה ששחטה, נכללה בסוג טומאה זו? זה תלוי במחלוקת שבין ר' יהודה ובין ר' מאיר ורבי יוסי (השוה זבחים סט:). הטומאה הנזכרת כאן נקראת בפי חכמינו: "טומאת בית הבליעה", היא מטמאה את האדם האוכל ואת הבגדים שהיה לבוש בהם

בשעת אכילתו. אלה האחרונים נעשים, כמו האדם, ראשון לטומאה. הטהרה דורשת טבילה והערב שמש (ראה מבוא לטומאה וטהרה, 'כוונת חוקי טומאה וטהרה', בסופו).
"**באזרח ובגר**". כמו באיסור דם, מודגש כאן, שגם סוג טומאה זה חל בין על אזרח ובין על גר, "גר" כאן מובנו גר צדק. אפשר שהכללת גר צדק בתוך הציווי חוזרת כמה פעמים בתורה, כדי להדגיש, שאמנם, ישראל נבחר מאת ה' לממלכת כהנים אבל עם זה, כל נכרי שבא מרצונו להסתפח אל ישראל, חובה לקבלו אל ממלכת כהנים זו. ולכן היה צורך לקבוע דוקא באותן המצוות, שעיצבו את אפיו של עם ישראל כממלכת כהנים וגוי קדוש, שגם הנכרי שנלווה לישראל, מחויב לקבל עליו גם מצוות אלו.

פסוק טז

"**ואם לא יכבס**". אם בא אל הקודש, ענשו כרת (השוה יט ח), ואם הביא רק את הכלים הטמאים אל המקדש, ענשו מלקות (ספרא). והטעם שנאמר סתם "ונשא עונו", מבואר לעיל על ה ג, שבמדבר קשה היה לבני ישראל להזהר מעוון טומאה. ולכן מי שאינו מיטהר ומסכן עצמו בעוון כרת "ונשא עונו".
על מהימנותה של פרשתנו דובר כבר במבוא 'עדות הנאמנה של ספר ויקרא'. עוד רואים אנו, שפרשתנו היתה לנגד עיניו של יחזקאל הנביא, כפי שעולה ברור מתוך הקבלת הפסוקים הבאים:
ויקרא / יחזקאל
יז ח: איש איש מבית ישראל ומן הגר אשר יגור בתוכם אשר יעלה / יד ד: איש איש מבית ישראל אשר יעלה
/ שם ז: איש איש מבית ישראל ומהגר אשר יגור בישראל
אין לפקפק בכך שהנביא שאל את ביטויו מספר ויקרא, שהרי רק בספר של חוקים יש מקום להצהרה, שהוא יחול על הגר כמו על האזרח, ואילו בדברי נבואה היא באה רק להזכיר את החוק. ועוד: הביטוי "אשר יעלה" וודאי לקוח מדין עולה, ששם מקורו. אגב מוכיחים הפסוקים ביחזקאל, כי השינוי שהוצע על ידי אחדים מן המבארים החדשים, היינו "יעשה" במקום "יעלה", מוטעה הוא.
יש להשוות עוד:
ויקרא / יחזקאל
יז י: ונתתי פני בנפש... והכרתי אותה מקרב עמה. השוה כ ו. / יד ח: ונתתי פני באיש ההוא... והכרתיו מתוך עמי
שם יג: ושפך את דמו וכסהו בעפר / כד ז: לא שפכתהו על הארץ לכסות עליו עפר

ברור, שכאן שיוה הנביא לנגד עיניו את הפסוקים שבחוק (השוה קלוסטרמאן, Der Pantateuch עמ' 393).

לפי ז לח נתפרסם החוק שבויקרא יז א ואילך יחד עם שאר חוקי הקרבנות ביום הקמת אוהל מועד (השוה במבוא לקרבנות: שתי הקבוצות שבחוקי הקרבנות, בסופו), ואפשר שפרשה זו שימשה לכתחילה סיום לחוקי הקרבנות. זה היה מבאר לנו את הדבר ש"אני" האלהי, כלומר: ה', חוזר תכופות, מה שאנו מוצאים בסיומים חגיגיים גם בהרבה מקומות אחרים (השוה ויקרא יא מד, יח ל, שמות ו ב ואילך, כט מו, ועוד), ואין הצדקה לכך שפרשנים חדשים, בהסתמכם על הדבר הנ"ל, מייחסים את פרק יז בויקרא למקור אחר (השוה עוד: ראיות מכריעות, עמ' יט ואילך).

פרק יח

פסוק א

חוקים שמטרתם קדושת החיים (פרקים יח - כ)

מבוא לחוקי הקדושה

קובץ חוקים זה (יח-כ) מתאחד לחטיבה אחת על ידי ההזדהות שבין הרבה חוקים בפרקים יח-יט, מצד אחד, ובין חוקים שבפרק כ, מצד שני. מה שמתמיה ביותר הוא העובדה, שחוקי האישות והעריות ניתנים בשני פרקים נפרדים (יח וכ), ואילו חוקי הקרבנות, שגם הם ניתנים בשני חלקים (פרקים א-ה ופרקים ו-ז), סודרו ברצף אחד. לביאורה של תופעה זו אפשר להביא טעם מכריע, והוא, שבדומה לשני חלקי חוקי הקרבנות, אשר אחד מהם (ו-ז) מכיל חוק שניתן בסיני, והשני (א-ה) חוק שניתן באוהל מועד, אפשר להניח, שגם כאן היתה הכוונה לסידור כזה של חוקי האישות והעריות. בחלק השני (פרק כ) יש כמה סימנים הרומזים, שהם ניתנו אחרי הקמת אוהל מועד. הונח כאן, שהמקדש עומד בתוך עם ישראל (כ ג), חוקי המאכלים, שבהכרח יש לדון עליהם כעל חוקים שניתנו באוהל מועד, נאמרו כאן בלשון שמשמעותה, שהם היו כבר ידועים ברבים (כ כה), ומלבד זה מרמזים, כנראה, הדברים בפרק כ פסוק ב ("ואל בני ישראל תאמר"), שחוקים אלה נמסרו רק אחרי פרסום חוקי הכהנים (פרק כא) והוסדרו קודם להם רק מפני שהם משמשים השלמה לפרקים יח יט. אך אין לפקפק בזה שפרק כא ניתן רק אחר המלואים של אהרן ובניו לכהנים, כלומר אחרי הקמת אהל מועד.

לפי זה נהיה מוכרחים לציין את הקובץ הראשון (פרקים יח-יט), שבו אין שום סימן המרמז על התקופה שלאחר הקמת אוהל מועד, כחוק מסיני. הוא נחלק לשני מדורים,

הראשון, חוק התקדשות בלשון לא תעשה, המזהיר נמרצות מפני היטמאות הנפש, העומדת בניגוד להתקדשות ("טומאת הקדושות", ראה מבוא לטומאה וטהרה, קיצור תכנם של חוקי מאכלות אסורות וטומאה), והשני המדבר על חוקים חיוביים של קדושה של חיי המוסר והחברה. שני חלקים אלו ניתנו בסיני וחוברו חיבור הדוק ולא ייפרדו. רק אחרי גמר חוקי הקדושה שמסיני ניתן פרק כ, שחוקיו צריכים להשלים את הקודמים, פרק כ מכיל לא רק את העונשים על העבירות המפורשות בפרק יח, אלא גם חוקים שאפשר לראות בהם השלמה לפרק יט (השוה פרק כ פסוק ו וכז לפרק יט פסוק ד, כ ט – ליט ג).

אולם שני הפרקים – יח וכ – מוחים מחאה נמרצת נגד השערותיהם של המבקרים האחרונים, שלפיהן מיזג עורך אחד קטעי חוקים של מחוקקים שונים לפרשה אחת. כך, למשל, יצא לפיהם רוב פרק יז לא מיד המחבר ספר תורת כהנים המקורי, אלא מידו של מחבר ק (- ספר הקדושה). אך מאחר שנמצאים בו כמה רישומים שמעידים על קשר לת"כ המקורי, כמו: "במחנה או אשר ישחט מחוץ למחנה" (פסוק ג), "אל פתח אהל מועד" (פסוקים ד-ה, ט), להלן הפסוקים ו-ז בשלימותם וכמו כן תחילת פרק יז, א-ב והסיום של יז, טו-טז – הרי וודאי להם שעורך אחד מיזג את ק ו-ת"כ (המקורי) זה בזה, או עיבד מחדש את ק על-פי ת"כ (המקורי) שלפניו. השערה זו היתה צריכה לשמש ביאור לפרק כא, שאת רובו מיחסים ל-ק, למרות שמוצאים בו תכופות ביטויים מתוך ת"כ-מקורי: "ויאמר... ואמרת אלהם" (פסוק א), "אשר יוצק... הבגדים" (פסוק י), "כי נזר שמן משחת אלהיו עליו" (פסוק יב), כל פסוק טז והחלק הראשון של פסוק יז, בחלק השני של פסוק יז "לדורותם", בפסוק כא: "אהרן הכהן", בפסוק כב "מקדשי הקדשים ומן הקדשים", בפסוק כג המלים: הפרכת לא יבא ואל" ולבסוף: פסוק כד כולו. – כל ההנחות האלה דבורי סרק הם לכל מי שישים לנגד עיניו את הפרקים יח וכ. שכן אילו היה עוסק פעם עורך בחיבור התורה בדרך זו, מה קל ונוח היה לו יותר מאשר לצרף את הפרקים יח וכ לפרשה אחת? אולם הדבר לא נעשה, משום שמשה רבנו כתב את הדברים תיכף לקבלתו אותם מפי הגבורה מגילות מגילות וחיברם אחר כך יחד לפי התכנית האלוהית, בלי לשנות בהם מאומה, לתורה שלמה (השוה גיטין ס.).

על היחס שבין החוקים אחד אחד בפרק כ מצד זה לבין החוקים בפרקים יח, ויט מצד שני נעיר במקומם.

לא למותר להוכיח, כי כל הפרקים שלפנינו היו לנגד עיני הנביא יחזקאל, עובדה, שלחנם מסרבים המבקרים האחרונים להכיר בה. ההקבלות הבאות מוכיחות את אמיתותה:

יחזקאל / ויקרא

ובגלולי מצרים אל תטמאו... בחקי אבותיכם אל תלכו (כ: ז, יח). / כמעשה ארץ מצרים... לא תעשו... ובחקותיהם לא תלכו (יח ג).

את חקותי ואת משפטי... אשר יעשה אותם האדם וחי בהם (כ: יא, יג, כא). / את חקתי ואת משפטי אשר יעשה אתם האדם וחי בהם (יח ה).

ואל אשה נדה לא יקרב (יח ו, כב י, לו יז). / ואל אשה בנדת טמאתה לא תקרב (יח יט).

ואת אשת רעהו (לא) טמא (יח ו. יא: לג, כו). / ואל אשת עמיתך... לטמאה בה (יח כ).

את אשת רעהו עשה תועבה (כב יא. יח: יב-יג). / ולא תעשו מכל התועבות (יח: כו-כז, כט).

ובגלוליהם אל תטמאו (כ יח). / ולא תטמאו בהם (יח ל).

ועיניו לא נשא אל גלולי... (יח: ו, יב, טו. לג כה). / אל תפנו אל האלילים (יט ד).

ולא בא בפי בשר פגול (ד יד). / פגול הוא (יט ז. ז יח).

עשק עשק גזל גזל (יח יח. כב כט). / לא תעשוק... ולא תגזול (יט יג).

ונתתי מכשול לפניו (ג כ). / ולפני... לא תתן מכשול (יט יד).

מעול ישיב ידו משפט אמת וגו' (יח ח). / לא תעשו עול במשפט... בצדק תשפט (יט טו).

אנשי רכיל היו בך (כב ט). / לא תלך רכיל בעמך (יט טז).

עמדתם על חרבכם (לג כו). / לא תעמד על דם רעך (שם).

על הדם תאכלו (לג כה). / לא תאכלו על הדם (יט כו).

עני ואביון הונה (יח יב). / לא תונו אותו (יט לג).

הגרים... והיו לכם כאזרח בבני ישראל (מז כב). / כאזרח מכם יהיה לכם הגר (יט לד. במדבר טו כט).

במשורה (ד יא). / במשורה (יט לה).

מאזני צדק ואיפת צדק ובת צדק יהי לכם (מה י). / מאזני צדק... איפת צדק והין צדק יהיה לכם (יט לו).

טמאו את מקדשי (ה יא. כג לח). / למען טמא את מקדשי (כ ג).

ונתתי את פני... בשומי את פני בהם (טו ז). / ושמתי אני את פני באיש... ונתתי את פני (כ: ה-ו).

מות יומת דמיו בו יהיה (יח יג). / מות יומת... דמיו בו (כ ט).

ושפטתיך משפטי נואפות... (טז לח. כג מה). / מות יומת הנאף והנאפת (כ י).
ערות אב גלה בך (כב י). / ערות אביו גלה (כ יא. יח ו).
ואיש את כלתו טמא (כב יא). / ואישר אשר ישכב את כלתו... תבל (כ יב. יח טו).
זמה עשו בתוכך (כב ט). / ולא תהיה זמה בתוככם (כ יד).
ואיש את אחותו בת אביו ענה (כב יא). / ואיש אשר יקח את אחותו בת אביו (כ יז. יח ט).
ורגמו אותך באבן (טז מ. כג מז). / באבן ירגמו אתם (כ כז).
יש לשים לב להקבלה ביחזקאל ו, 'ואת אשת רעהו לא טימא', בה במקום הביטוי העתיק "עמית" שבא בתורה, השתמש יחזקאל במלה רע. כן בהקבלה שביחזקאל יח ו, הרחיב יחזקאל את הביטוי הקצר, "דמיו בו" ל-"דמיו בו יהיה". וגם באר אותו.
ברוב הפסוקים המובאים נראה בעליל, שיחזקאל מדבר על חוק התורה כעל חוק שקיימו אותו או שעברו עליו או שהוא רוצה לחזק אותו. הפרשיות הללו היו, אם כן, בזמנו מוכרות וידועות ברבים כחוקים אלוהיים.
תלותו של ספר יחזקאל בתורת משה ניכרת היטב, כשמתבוננים בפרקים אחדים של הנביא ומרגישים איך שהוא מזכיר לעם את עוונותיהם ומשתמש למטרה זו בביטויים שלקוחים מחוקי התורה. הבה נתבונן כאן בשני הפרקים יחזקאל יח וכב:
יחזקאל יח ד נסמך על דברים כד טז. – יחזקאל יח ו, על ויקרא יט כו, יט ד, יח כ, יח יט. – יחזקאל יח ז, על ויקרא כה יז, שמות כב כה, ויקרא יט יג, ישעיה נח ז. – יחזקאל יח ח, על ויקרא כה לו, יט טו. - יחזקאל יח ט, על ויקרא כו ג. – יחזקאל יח י, על ויקרא ד ב. – יחזקאל יח יא כבפסוק ו. – יחזקאל יח יב, כבפסוקים ו-ז. – יחזקאל יח יג כפסוק ח ונסמך על ויקרא כ ט. – יחזקאל יח טו כפסוק ו. – יחזקאל יח: טז-יז כפסוקים ז-ט. – יחזקאל יח יח, על ויקרא יט יג. – יחזקאל יח: יט-כ כפסוקים ח-ט. וד.
יחזקאל כב ז כדברים כז, טז ויט. – יחזקאל כב ח, כויקרא כב ב. – יחזקאל כב ט, כויקרא יט טז, יט כב, כ יד. – יחזקאל כב י, כויקרא כ יא, יח יט. – יחזקאל כב יא, כויקרא יח כ, כ יב, כ יז. – יחזקאל כב יב, כדברים כז כה, ויקרא כה לו.
בכל מקום מרגישים את שאיפתו של יחזקאל הנביא לתאר את קיום החוקים או הפרתם כפי שכתובים בספר החוקים.
ההתבוננות בנימוקים שהבאנו עד כה משכנעת אותנו, שהפרקים יח-כ מהווים חוק אחיד שיצא מאותו המחוקק עצמו, ושההנחה שפרק כ אינו שייך לאותו מחבר של פרק יח, היא לא רק מחוסרת כל יסוד, אלא גם רחוקה מאד מלהתקבל על הדעת.

בדומה לשני חלקי חוקי הקרבנות (ויקרא א-ז), כך גם שני פרקי האישות נחלקו על ידי אותו המחוקק במחשבה תחילה לשני חלקים. ותופעה זו מביאתנו לידי הכרה, שכל הנימוקים שמסתייעים בהם כדי להוכיח, שמחבר חוקי הקדושה אינו מזדהה עם מחוקק שאר חוקי הכהנים, מדומים הם, ולאור האמת יהיו לאין. הראינו כבר לעיל (במבוא זה), שבספר הקדושה אנו מוצאים כה תכופות רישומים של ת"כ המקורי, עד שכדי להציל את השערתם בענין המחברים השונים, אנוסים המבקרים להסתייע בהנחה של עורך, שהרשה לעצמו להוציא פסוקים ממקור אחד ולהכניסם למקור אחר. והנה יד המקרה היתה זו, כנראה, שבשביל הפרקים יח וכ לא נמצא עורך סדרן כזה. אולם, כדי להצדיק הנחות בדויות כאלו מן הראוי היה להביא ראיות משכנעות יותר מאלו שהשתמשו בהן כדי לנמק את הפרדת הפרקים של ק מן ת"כ המקורי.

כבר דילמאן (EL מהד' ג, עמ' 590 ואילך) העיר, שקנובל ועוד כמה מן המבקרים האחרונים שללו מהפרקים שלפנינו את השתייכותם לת"כ המקורי, על יסוד השערות שאין להן שחר. ספר זה מכיל, לפי דעתם, בעיקר רק חוקים תיאוקרטיים, וחוקים הנוגעים לחיי מוסר ולחיים חברתיים הם מחוץ לתכניתו. לעומת זאת הננו מעירים על הדברים דלקמן:

א. כבר לעיל בחוקי המאכלים יש כעין מבוא והכנה לספר הקדושה (השווה פרק יא, מג-מה). ועוד: כבר לעיל בפרק יא דובר על שני סוגים של טומאה, היינו על "טומאת הגויות", שאפשר לטהר אותה על ידי טקס הטיהור ושנוסחה בלשון "טמא ל..."; ועל טומאה בניגוד לקדושה ("טומאות הקדושות"), שהנוסח שלה היא "טמא ב..." (ראה מבוא לטומאה וטהרה: קיצור תכנם של חוקי מאכלות אסורות, וביאור ליא כד). להלן (בביאורנו לפרק כ פסוק כה) נראה עוד, שחוקי הקדושה נסמכים על חוקי המאכלים שבפרק יא ולא, כפי שסובר דילמאן בספרו הנ"ל (עמ' 525, 616), על חוק דומה לזה במקור אחר ("ספר י").

ב. גם חוק השבת בשמות לא, יב-יז שם לו למטרה את קדושת ישראל, כמו החוק המתאים בקובץ החוקים שלפנינו (ויקרא יט ג) ומשתמש בביטוי "אני ה' מקדשכם", המשמש פסוק חוזר בספר הקדושה: ויקרא כא: ח, טו, כג. כב: ט, טז, לב. משום כך נאלצים המבקרים האחרונים להניח, שהפסוק הנזכר, מתוך ספר שמות שייך בחלקו לספר הקדושה או שהוא הוספה מאוחרת (PS). אולם כתובים אלה הם בחינת הקדמה, ושמות לה, א-ג נסמכים עליהם, ועל הכתובים האלו נשענים הדברים בויקרא כג, א-ג (השוה להלן ביאור לפרק כג פסוק ו). אם יש מי שרוצה לומר (כמו בינטש בביאורו

לספר שמות), שפסוק זה בשמות לא, שאול מתוך יחזקאל כ יב, הרי המהפכניות שיש בהשערה זו, בולטת בכך, כי יחזקאל פרק כ כמעט כולו תרכובת מפסוקים מתוך ספרים אחרים ואין בו כמעט אף ביטוי מקורי אחד (השוה ספרי "ראיות מכריעות" עמוד לד, וגם עמוד כ).

ג. חוק האשם, ויקרא ה כ ואילך, מתכוון בלי כל ספק אל המצוות האמורות בפרק יט ומשותף עמהן בהרבה ביטויים, כמו "כחש" (יט יא), "עמית" (יט: יא, יז), "עשק", "גזל" (יט יג), "נשבע לשקר" או "על שקר" (יט יב). חוק האשם הזה הושלם שוב על ידי חוק אחר שבחומש הפקודים פרק ה שהונח ביסודו (את האמור בחומש הפקודים ה ו "מכל חטאת האדם", אפשר לבאר על ידי הביטוי "מכל אשר יעשה האדם לחטא" בויקרא ה כב, כמו כן רומזת הלשון "מלבד איל הכפורים" בספר במדבר ה ח, על ויקרא ה: כה-כו).

ד. פסוקים רבים של ת"כ המקורי, מביעים את הרעיון, שה' יוקדש בתוך בני ישראל (השוה ויקרא י ג, במדבר כ יב, כז יד, דברים לב נא). זאת היא דרישתו של חוק הקדושה, ויקרא כב לב: "ונקדשתי בתוך בני ישראל", פסוק שהנביא יחזקאל, בהתאם למצב תקופתו, מביעו תדירות בלשון: "ונקדשתי בכם לעיני הגויים" (יחזקאל כ מא ועוד).

ה. סגנון ההרצאה הרווח בספר הקדושה שכיח במקומות שמחוץ לפרקים יז-כו במידה מרובה כזו, עד שהמבקרים האחרונים נאלצים היו לייחס פסוקים רבים באותן הפרשיות, שמשום סימנים שונים שבהן סופחו מקודם לת"כ המקורי – אל ספר הקדושה, ולהפריד בין הדבקים, וכל זה אך לטובת הדעה הקדומה שלהם. ביחוד קרה זה בפסוקים המסיימים במלים "אני ה'" וכיוצא בהן, שכפי שאומרים, הן אפייניות לסה"ק, בעוד שבאמת גם בסה"ק חוזרות הן פעמים אחדות רק בפרק יט, שבו נזכר תכופות ה', שהוא הקדוש שישראל צריך לשאוף להידמות אליו. חוץ מזה נמצא הלשון "אני ה'" כסיום חגיגי של דברי אזהרה, והוא שכיח בסה"ק, שבו מוטלות חובות חמורים על העם ולשם כך היה צורך בדברים נמרצים.

בין סה"ק ובין הפסוקים שמחוץ לויקרא יז-כו יש עוד קשר במקומות דלהלן (חוץ מאלה שהבאנו לעיל): "אני ה'" בשמות ו: ב, ח, יב יב, כט מו, במדבר ג: יג, מה, י י, טו מא. – "איש איש" בויקרא טו ב, במדבר ה יב, ט י (השוה עוד שמות לו ד, במדבר א ד, ד: יט, מט). – "נשא עון" או "נשא חטא" שמות כח לח, ויקרא ה: א, יז, ז יח, י יז, טז כב, במדבר ה לא, ט יג, יד לד, יח: א, כג, לב, ל טז. עוד בפסוקים אחרים גילו עקבות ספר הקדושה, השוה בענין זה בספרי "ראיות מכריעות" עמוד כא.

ו. הרעיון שה' שוכן בתוך ישראל, משותף לפרקי סה"ק ות"כ, וגם עובדה זו משמשת הוכחה לאחדות החלקים האלה. שמות כה ח (ת"כ מקורי) מצוה: "ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם", השוה לזה שמות כט מה, ואילך (אותו מייחסים ל'ק'). בויקרא טז טז נאמר על אוהל-מועד: "השוכן אתם בתוך טמאתם", השוה לזה ויקרא טו לא, וכ ג (וגם במדבר יט, יג וכ). ההבטחה בויקרא כו יא: "ונתתי משכני בתוככם" (סה"ק) היא רק נוסחא אחרת של "ושכנתי בתוכם" (ת"כ), השוה עוד במדבר לה לד. – רעיון זה חוזר באותן המלים בס' מלכים-א ו יג, יחזקאל מג ט וזכריה ב יד.

ז. החוק על דבר קרבן הפסח שבשמות יב (ת"כ מקורי) היה זקוק בהכרח להשלמה על ידי ויקרא יז. במצרים נצטוו בני ישראל לשחוט את הפסח בבתיהם ולתת את דמו על שתי המזוזות ועל המשקוף (שמות יב ז). אי אפשר שת"כ התכוון בזה, שגם לדורות ישחוט כל אחד את הפסח בביתו. על אחת כמה וכמה שאין המבקרים האחרונים יכולים להניח זאת, שהרי הם רואים בת"כ ספר מאוחר יותר מאשר ספר משנה תורה (השוה דברים טז ה), ספר שמאוחר לחורבן בית ראשון. בספר ויקרא כג: ה-ח (ת"כ מקורי) הרי הוזכר הפסח יחד עם שאר קרבנות המועדים (כך גם בספר במדבר כח טז), מה שמוכיח בעליל, שלפי ת"כ נעשה קרבן הפסח באותו מקום שנעשו שאר הקרבנות. וכיון שבחלקים שהביקורת מיחסת אותם לת"כ אין בשום מקום חוק כזה, הרי יוצא ברור, שרק האיסור הכולל שבספר ויקרא יז, לא לשחוט כלל מחוץ לאוהל מועד, חל, כדבר המובן מאליו, גם על קרבן הפסח ועושה למיותר איסור מיוחד בענין זה. השווה ראיות מכריעות עמ' ה ואילך.

ח. כבר הוכחנו כי הפסוק בויקרא ז כד, מתבהר כל צרכו על ידי ויקרא יז ג ואילך (ראה בביאור לשני הפסוקים האלו). גם העובדה המתמיהה. שבספר הכהנים לא נאסרה אכילת נבילה וטריפה, כדוגמת האיסור בשמות כב ל, ודברים יד כא, אלא מדובר בו רק על טומאת נבילה וטריפה, מתבארת על יסוד האיסור של שחיטת חולין בויקרא יז (ראה ביאור לעיל בריש פרק יז, וספרי "ראיות מכריעות וכו'" עמ' כג ואילך).

על דבר האחדות שבחוקי המועדים, פרק כג, וכן על פרק כה ידובר עוד במקומם, ועל חוק הקדושה בכללו בסוף פרק כו. על הביטויים המיוחדים שבספר הקדושה (מלבד הביטוי "אני ה'" שנזכר כבר), השוה ביאורינו לאותם הפסוקים שבהם הם נמצאים.

חוקי האישות והעריות

ויקרא יח. כדי להגיע למדרגת הקדושה, זקוק האדם קודם כל להיות מחונן בטבעו באותן המידות שמכשירות אותו לעלות הלוך ועלה במעלות הקדושה המוסרית. מבלי להימשך

על ידי כובד חושניותו לתוך השפל. אין ספק, שלכל אדם יש כבר מלידה תכונות מיוחדות המכוונות את אופיו שבעתיד, אשר אמנם יכולות להתפתח או להשתנות בהשפעת החינוך, אך לא להיעקר משרשן. וכדי להעמיד אנשים שמוכשרים למלא את התפקיד שהוטל על עם ישראל, להיות קדושים, דאג החוק האלוהי בתשומת לב מיוחדת לסידור חוקי הנישואין של בני ישראל, אסר זיווגים מסוימים לגמרי, הקיף את חיי האישות בסייגים וגדרות, קידש אותם על ידי חוקי צניעות ושמרם מטומאה. אין זאת אומרת שרק הנימוק הזה הוא שקובע את חוקי הנישואין. יש איסורי אישות, כדוגמת האיסור לקחת אשה ואחותה בחייהן, שמוכרחים להתבאר על ידי טעמים אחרים, אבל בסופו של דבר משמשים רוב הסייגים והגדרות, שמקיפים את חיי האישות, את המטרה, להנהיג את העם בדרך לחיים קדושים, ובצדק יכולים אנו לכנות מצוות אלו בשם חוקי קדושה. עצם דברי הפתיחה שמזהירים מפני התועבות של המצרים והכנענים, מגלים את כוונת החוקים האלה, שמטרתם להרחיק את עם ישראל מן הפריצות והבהמיות ולהעלות אותו למדרגת עם קדוש. ביתר שאת מזהיר סיום הפרק בפני ההיטמאות בטומאות הגוים ההם, שעומדת בניגוד לקדושה אשר לה נועד ישראל. וביתר הדגשה מסיים הפרק השני של חוקי האישות והעריות (פרק כ) באזהרה "והייתם לי קדושים וגו'" (שם, כו, השוה גם שם פסוק ז-ח), ומגלה לנו בזה בדברים בהירים את מטרתם העיקרית של חוקי האישות. השוה עוד רמב"ן לפסוק ו.

אחרי הפתיחה (פסוקים א-ה) באים שלש סדרות של חמשה לאווין. הסדרה הראשונה (פסוקים ו-יא) מכילה – אחרי האיסור הכולל שבפתיחה (פסוק ו) – את איסור הקירבה אל הקרובים הראשונים, האם (פסוק ז), האם החורגת (פסוק ח), האחות (פסוק ט), הבת והנכדה (פסוק י) ובת אשת האב מולדת האב (פסוק יא, עיין שם). הסדרה השניה אוסרת את הנישואין וכמו כן את הקירבה הפיזית, עם הקרובות השניות, כלומר אלו שהן קרובות לו מהיותן אחים ואחיות של ההורים (פסוקים יב-יד), כלתו (פסוק טו), אשת אחיו (פסוק טז), בתה או נכדתה של אשתו (פסוק יז) ואחות אשתו (פסוק יח). ולבסוף באים חמשה לאווין בחמשה פסוקים, כדי לחזק את המוסריות ולהעמיד תריס מפני הפריצות (פסוקים יט-כג), ובאזהרה חמורה (פסוקים כד-ל) מסיימת פרשת המצוות האלו.

פסוק ב

א-ה. החוק ניתן לבני ישראל במדה שוה לכל אחד.

"**אני ה' וגו'**". ה' מכריז על עצמו, כביכול, כמושל, כדי לעורר תשומת לב על חשיבותם של החוקים הבאים, והוא מתגלה בשם הויה, כאב הרחמן שבשמים, בשם 'אלהים', כאל שקובע את חוקי הטבע, וב"אלהיכם", כלומר אלוהי ישראל, האל שבחר בישראל להיות לו לעם קדוש. בבחינת ה' קרא האל כבר את אשת אדם הראשון "עזר", כלומר עוזרת שניתנה לו לחנך אותו בדרך המוסר (בראשית ב יח). בבחינת "אלהים" ברא את חוקי הטבע, והבדיל בין המינים השונים וגם קבע את החוקים לפריה ורביה, שלפיהם צריך להתנהג כדי לאפשר לדור האנושי להתפתח. ולכן נצטוו גם בני נח על חוקי עריות ידועים (סנהדרין נו. ואילך). ובבחינת "אלהי ישראל" נתן חוקי נישואין מיוחדים כדי להעמיד ולקיים דורות קדושים.

פסוק ג

ראשית כל נזהרים מפני מעשה מצרים. המעשים עצמם אינם מפורטים, משום שהיו ידועים לישראל היטב. אלה היו מעשים בהמיים מדרגה שפלה ביותר, שהשפילו את האדם עד דרגת בהמה ואף למטה מזו. וראיה לכך האלהת הבהמה על ידי המצרים (הנגסטנברג B. Mos. u. Aeg. עמוד 215 ואילך ודילמאן בביאורו לפסוק ו). גם ארץ כנען היתה שטופה זימה, כפי שמסופר בכמה מקומות בכתבי הקודש.

"**ובחקתיהם**". אלה הם הסדרים והמנהגים שניתן להם תוקף חוקי. כגון החגים שערכו לכבוד האלילים ושהיו מלווים בהוללות ומשחקים של זנות. ואילו "מעשה" מציין את דרכי הפרט. ה"מעשים" נזקקים ל"חוקים" זיקת גומלין. החוקים הגרועים גוררים אחריהם מעשים דומים. השוה עוד פסוק ל. לדעת התוספות במסכת עבודה זרה יא. ד"ה ואי, נכללו באיסור "ובחוקותיהם לא תלכו" שני מיני חוקות: א) מנהגים הקשורים בעבודת אלילים, אלה אסורים אף אם היו נהוגים לפנים בישראל, ב) מעשים שאין להם יסוד בתבונה ומקורם באמונות תפלות, הם הם "דרכי האמורי" במובן המצומצם (תוספתא שבת פרקים ז-ח).

פסוק ד

"**משפטי... חקותי**". ההבדל בין "משפטים" ל"חוקים" הוא לדעת רש"י בזה, שהראשונים הם חוקים שכליים, שטעמיהם מובנים לכל אדם: ואילו האחרונים הם אותם החוקים שאינם מובנים בנקל. כך מפרש גם הספרא. ברם, הקו המבדיל בין "מובן" ל"לא מובן", אינו מוגדר כל צרכו. ביתר דיוק יש להגדיר את ה"משפטים" כזכויות או כדינים הקובעים את היחסים שבין אדם לחברו, ואילו ה"חוקים" מציינים חובות בנוגע לאדם עצמו, לשמור על טהרת גופו ונשמתו הוא, וגם כלפי הברואים, לשמור על חוקי הטבע

שניתנו על ידי האל. ולמעשה הוא באמת כך, שאת המשפטים קל יותר להבין מאשר את החוקים. אולם זה נובע רק מתוך כך, שהיחסים המסודרים על ידי משפטים, ידועים וקרובים לנו יותר, ואילו עניני החוק הם לפי טבעם ותכונתם בלתי מובנים בנקל (השוה הירש).

עשייה ו"שמירה" שתיהן נצטוו בסידרת החוקים כמו המשפטים. הראשונה היא ההוצאה אל הפועל, האחרונה היא השמירה בכוח, כלומר בהלכה, ונכלל בה גם הלימוד, ולפי זה בספרא: "תשמרו זו המשנה". ביחוד המשנה, שמשננים אותה בעל פה, זקוקה לשמירה מיוחדת. התורה שבעל פה הופקדה בידי העם לשם שמירה, ועליו לשמרה משכחה ומזיוף. מי שמקיים את החוקים רק כמצות אנשים מלומדה, מתרשל בשמירתם. מצד אחר, אפשר לנו בדרך זו של שינון החוקים, לקיים בידינו מצוות שאין בידנו לעשות אותן בפועל, כגון "מצות התלויות בארץ" וחובות התלויות בהזדמנויות שונות שאינן באות לידנו.

"**תשמרו ללכת בהם**". אל תסתפק בעשיית מצוה פעם אחת, כי אם "ללכת בהם", כלומר להתמיד ללכת בדרכי ה' ובכל שעה שבאה המצוה ליד, לקיים אותה. זהו מובן הביטוי "שמר" (השוה בראשית לז יא), כלומר: מצפה לשעה ולהזדמנות לקיום המצוות.

לדעת המבקרים האחרונים הצירופים "משפטי וחוקותי" וכמו כן "שמר ועשה" וגם המליצה "הלך בחוקות ה'", הם מיוחדים דווקא ל"ספר הקדושה". ברם, את הביטוי "משפטים וחוקים" אנו מוצאים גם במקומות אחרים (ויקרא כו מו, דברים ד: ח, יד, מה, ועוד כמה פעמים, מלכים-א ט, ד), אבל גם הביטוי "חוקותי ומשפטי" (דברים ח יא, יא א, מלכים-א יא לג). לפי זה משתמש ספר דברים במלים "חוקים" ו"חוקות" בערבוביא, וכך גם ספר מלכים, ירמיהו (י ג, לב יא) ויחזקאל (ה ו, יא יב). "הלך בחוקות ה'" הוא ביטוי הנמצא לרוב (חוץ מבספר יחזקאל) בספרי מלכים (מלכים-א ג ג, ו יב, מלכים-ב יז: ח, יט), אך גם בס' ירמיהו (מד כג). הצירוף "שמר ועשה" אינו כל כך נדיר (דברים ד ו, ז יב, טז יב, כד ח, כו טז, יהושע כג ו, ישעיהו נו א), וביחוד הצירוף "שמר לעשות" (דברים ו ג, יב א, יג א, יהושע א ז, מלכים-ב כא ח).

פסוק ה

פסוק ה אינו בשום פנים הכפלה של פסוק ד, כפי שסבור דילמאן, אלא מתכוון לצוות שמירה ועשייה לחוקים ושמירה ועשייה למשפטים, מכיון שבפסוק ד נאמרה במשפטים רק העשייה ובחוקים רק השמירה. יחד עם זה ראה להוסיף את המאמר

החשוב ביותר, אשר המאוחרים (יחזקאל ונחמיה) חזרו עליו בהדגשה: "אשר יעשה... וחי בהם".

"**האדם**", כלומר האדם ביקרו ששואף להיות נאמן לתעודתו, חייב לקיים את החוקים האלוהיים.

"**וחי בהם**". (על 'וחי' ראה איוולד 243 a). רק בזה יזכה לחיים אמיתיים, לא רק, כמו שאומר אונקלוס "לעלמא דאתא", אלא גם בעולם הזה אין חייהם של הרשעים קרויים חיים, אלא "רשעים בחייהם קרויים מתים" (ברכות יח:). ראוי לציין, שלא כתוב כאן "אשר תעשו" (מה שאתם עושים) אלא "אשר יעשה אותם האדם" (האדם בכלל), ובצדק מסיק התלמוד מכאן (בבא קמא לח.) על פי הספרא, כי אפילו גוי שעוסק בתורה, יכול לזכות, בדומה לכהן גדול, בקרבת אלהים ובאושר הנפש בעולם הבא. חשוב מאד, כי כלל זה הועמד בפתיחת חוקי המוסר כהקדמה, שהרי הם נועדו מאת ה' לכל בני האדם. ייתכן שהביטוי "האדם וחי בהם" רומז, שהאדם שהוא בן תמותה יכול לנחול גם חיי עולם הבא על ידי קיום מצוות ה' (השוה בראשית ג כב). התורה היא "עץ חיים" אמיתי (משלי ג יח).

"**אני ה'**" האב המרחם על כל בני האדם, חלק להם את כל החוקים הדרושים לחיים אמיתיים ולאושר נצחי, ומי כפוי טובה במידה כזו ויזלזל במצוות אלו. אך הביטוי "אני ה'" רומז גם על הטוב הצפון לצדיק בעולם הבא לעתיד לבוא. אף על פי שהטוב כשהוא לעצמו הוא ברכה (שכר מצוה מצוה), שמר ה', האב הנאמן של בני האדם, עוד שכר טוב לצדיקים: "מה רב טובך וגו'" (תהלים לא כ). השוה עוד את הדרש: "וחי בהם ולא שימות בהם" במסכת סנהדרין עד.

פסוק 1

ו. בראשונה ניתנה אזהרה כוללת, שאחריה באים הפרטים. על פי המידה "אין בכלל אלא מה שבפרט" (המידה הראשונה של יג מדות של ר' ישמעאל) למדים חכמינו בתורת כהנים, שרק אותן העריות שנזכרו בתורה, אסורות, ואין אנו רשאים להוסיף איסורים על אלה מכח גזירה שוה או מסקנות אחרות. כך, למשל, היינו יכולים לדון מאיסור אשת אחי אביו, על איסור אשת בן אחיו על הדוד, או: כשם שבתו של בן חורג (שהיא נכדתה של אשתו) אסורה, כך גם בתו של אב חורג אסורה על הבן החורג: מסקנות כאלו פסלה התורה עצמה אחת ולתמיד. הקראים, שאינם מכירים במידות המסורתיות, בדו להם הרבה חוקי עריות חדשים לגמרי.

"**שאר**". הוראתו: "בשר", השוה שמות כא י. "שאר בשרו" - בשר מבשרו, כלומר: קרוב קרבת בשר.
"**תקרבו**", היא על פי רוב לשון נקיה להזדווגות, אך מכיון שכאן נוסף במפורש "לגלות ערוה", למדים חכמינו מזה, שכל התקרבות שעלולה להביא לגילוי עריות, אסורה. אולם השוה רמב"ן לספר המצוות פסקא שנג.
"**ערוה**". לדעת ויזל משורש "ערה" - שפוך, ערות, ולדעתו האיסור לגלות ערוה כולל גם כדרכה ושלא כדרכה (עיין לוי, מילון לעברית חדשה, ערך דרך).
"**אני ה'**". הקדושה שלה מכונים איסורי העריות, היא ההידמות אל ה', "כי קדוש אני ה' וגו'".

פסוק ז

ז-ח. מה פירוש ערות אביך? לפי תרגום יונתן נאמר האיסור לבת, אולם כל הפרשה מכוונת רק אל הגברים, ומובן מאליו כי האיסורים חלים על הנשים באותה מדה כשם שחלים על הגברים. אמנם, חסר כאן הלאו "ערות בתך", אבל להלן יינתן טעם לזה. אולם בשום פנים לא כיוונה התורה בפסוק "ערות אביך" את איסור ערות הבת, במקרה זה היה צריך לכתוב "ערות אָבִיך" ו"לא תגלי". בביאור הפסוק הזה נחלקו התנאים, רבי יהודה בסנהדרין נד. מפרש, לפי רש"י בביאור דבריו, כי "ערות אביך" מכוון לאיסור אשת אב, זה יוצא מפסוק יא בפרק כ. ואין הבדל אם אשת האב היא גם האם או לא. "ערות אמך", להביא אמו שאינה אשת אביו, "אשת אביך" אוסר "אשת האב" אף לאחר מות אביו. חכמים בסנהדרין שם, מבארים את משמעות "ערות אביך" ערוה ממש, היינו מעשה סדום, ומתחייב משום שני איסורים, משום זכר ומשום אב. אך נכון מאד מה שהרמב"ן אומר, שלפי הפשט הפשוט "ערות אביך" ו"ערות אמך" הם רק איסור אחד ומשמעותו איסור האם האמיתית, שהיא ערות אביך וערות אמך יחד. איש ואשה נחשבים לבשר אחד, וחילול האשה כולל גם את חילול האיש, כך גם בפסוקים ח, יד, טז ובפרק כ פסוקים יא, כ וכא. לכן האם היא "ערות אביך" ויחד עם זה "ערות אמך", ולפי זה פירוש "אמך היא", שהיא אסורה גם בתורת אם, אף אם האב הוא אב חורג או אם האם אינה אשתו של האב. ואילו פסוק ח מדבר על אם חורגת, שנקראת רק "ערות אביך". שהאשה אסורה אפילו אחרי מות האב בתורת "ערות אביך", זהו דבר מובן מאליו, שהרי עודנה נקראת בשם "אשת אביך".
"**תגלֵה**", ובמפסיק קטן, "תגלֶה", עיין גזניוס, עמוד 75 הערה 17. אל נכון נזכרת האם בראש החוקים, כי היא ה"שאר" הקרוב ביותר, ועם זה חילול כבודה הוא חילול כבוד

הורים, שכבודם דומה לכבוד השכינה. בדברים כג א נאסרו רק הנישואין עם אשת האב. ואם קואנן (מבוא, עמוד 256) מוציא מזה את המסקנה, שספר משנה תורה לא ידע על איסורי העריות שבפרק יח בויקרא, הרי משפטו מוטעה לחלוטין. אדרבה, מתוך הפסוק הנ"ל שבמשנה תורה מוכח, שספר זה מסתמך על חוקי הנישואין שבויקרא. שהרי אין להעלות על הדעת שספר דברים התיר את ההזדווגות עם הבת, עם אשת הבן או עם האחות, ואם בכל זאת אינו מזכיר את האיסורים האלה, הרי ברור שרק בהסתמכו על ויקרא פרק יח חשב למיותר להזכירם ורק את איסור אשת האב הוא מביא מטעם מיוחד (השוה גם דילמאן בפירושו לדברים כג א). על דבר העונשין של העריות עיין פרק כ.

פסוק ט

ט."**בת אביך או בת אמך**". האחות למחצה, שהיא בת האב או בת האם.

"**מולדת בית וגו'**", לדעת אונקלוס: "דילידא מן אבוך מן אתת אחרי או מן אמך לגבר אחרן". לפי זה "מולדת בית" הוא הביאור רק ל'בת אביך', שהבת היא מאב שלו, אבל מאם אחרת, גם היא מולדת בית, כלומר: נולדה עמו באותו בית עצמו ("מולדת" בינוני הפעל עם חולם, ראה לעיל על ד כג), ואילו הבת מאותה האם, אבל מבעל אחר, אינה בכלל מולדת בית. ואולם יש לפקפק בצדקת הביאור הזה. והפשט הפשוט הוא כדברי אבן עזרא: "מולדת בית" היא האחות שנולדה מנישואין כשרים, ואילו מולדת חוץ היא שנולדה בלי קדושין. והתורה ראתה צורך לאסור את שתיהן, כי לולא זאת היו מתירים את האחות שנולדה בלי חופה וקידושין, כפי שהעיר כבר רמב"ן (בדבר "בת אשת אביך" עיין להלן). ומכל מקום הצדק עם חכמינו, שסבורים ש"מולדת חוץ" כולל גם אחות שנולדה מאיסור ביאה (השוה יבמות כ.). מובן מאליו, כי בכלל "בת אביך" גם בת אנוסת אביו, שהרי "מולדת בית" אינו נסמך רק על "בת אמך" אלא גם על "בת אביך" (כך דעת הרמב"ם, איסורי ביאה, ב ב).

פסוק י

י. איסור ערות הבת לא נזכר, משום שלהלן (פסוק יז) אוסרת התורה אפילו בת חורגת ("ערות אשה ובתה"), האב עבר בוודאי בבתו שלו על הלאו של "ערות אשה ובתה", שהרי בזה שהיא יחד עם זה בתו הוא, לא נתמעטה מלהיות גם בת אשתו. אך לפי זה היו "בת בנך" ו"בת בתך" גם מיותרים, מאחר ולהלן בפסוק יז נאסרה אפילו נכדת האשה ונכדתו הוא, הרי היא בוודאי גם נכדת אשתו. ולכן מבאר רש"י, על פי יבמות עט. שהכתוב מדבר כאן על בת בנו ובת בתו מאנוסתו, מכיון שהאנוסה אינה בכלל "ערות אשה ובתה", ולפי זה: "אנס אשה מותר ליקח בתה". אבל לפי זה לא היה לנו

איסור מפורש בתורה על בתו מאנוסתו (כלומר שנולדה בלי חופה וקידושין). אמנם, אפשר היה ללמוד איסור זה מקל וחומר של "בת בתו מאנוסתו", אולם "אין מזהירין מן הדין" (כלומר: מקל וחומר). ולכן למדו זאת חכמינו במסכת יבמות ג. באופן מיוחד מתוך גזירה שוה של "הנה הנה" (פסוק י ופסוק יז). אך לפי האמת נכלל זה בפסוק "כי ערותך הנה", שהרי "ערות בת הבת" יכולה להיקרא בשם "ערותך" רק אם הבת תזדהה עם האב. ומה שחל על בתו מאנוסתו חל בוודאי גם על "בתו מפילגשו".

פסוק יא

יא. לכאורה פסוק זה מיותר לגמרי, מכיון שהאיסור הזה נכלל באיסור שבפסוק ט: "אחותך בת אביך". אבן עזרא מביא כאן את דעת הקראים, שמבארים, כי "מולדת אביך" מציינת את "שנתגדלה על ידי אביך", אחות שהיא חורגת במובן כפול, שהיא לא בת האב ולא בת האם אלא חונכה יחד עם הבן (כך גם רבים מן האחרונים). הם מסתייעים משמואל-ב יג יג. אך צודק אבן עזרא באמרו, שאין צורך לסתור את "הבליהם", שהרי "מולדת" לא ייתכן פירושו "שנתגדלה". נכון הדבר שר' אליעזר בן יעקב (סוטה מג:), סבור, שאסור ליקח אחות חורגת שגודלה יחד עם הבן באותו בית. אולם שם נוסף טעם האיסור רק משום מראית עין. וכך פוסק גם הירושלמי (יבמות ב ד). אבל התלמוד בבלי פוסק להלכה נגד דעתו של ר' אליעזר בן יעקב, ואחות חורגת מותרת, וכך גם בשולחן ערוך אבן העזר טו יא.

ביבמות כב: יש על הפסוק שלפנינו מחלוקת בין ר' יוסי בן יהודה ובין חכמים. ר' יוסי סבור, שהאחות מצד האב אסורה רק אם האם שלה היתה מותרת באישות עם האב, לא כן אם היא בת שפחה ונכרית, שקידושיה אינן תופסין. ואילו דעת חכמים, שהפסוק מתכוון להוסיף עוד איסור על בת אשת האב, משום שלעיל, בפסוק ט, מדובר רק על אחותו מאנוסת אביו. אני הייתי מבאר את הפסוקים ט ויא באופן פשוט: קודם מתן תורה בסיני היתה אסורה בישראל רק האחות מצד האם (השוה בראשית כ יב ופירוש רש"י שם). והואיל ולפי המקובל באותו זמן ציינו בשם "אחות" רק אחות בת האם, הרי אפשר להניח, ש"אחותך בת אביך", שימש תוספת לציין את האחות רק מצד האם. (את המלים "מולדת בית – חוץ" היה אפשר להסמיך לפי זה – בהתאם לרמב"ן – רק אל "בת אמך". ואין להקשות, שאם כן היה "אחותך בת אביך" מיותר מפני שאפשר היה ללמוד אותו מקל וחומר מ"בת אמך" – הרי אין מזהירין מן הדין). אך מפני שעדיין לא היינו שומעים איסור על אחות מצד האב בלבד, וכדי להרחיק אותנו מטעות אפשרית, נוסף האיסור בפסוק יא, שבו הודגש "אחותך היא", כלומר שאף האחות מצד האב בלבד,

היא אחות, אף שעד כה היא לא נחשבה כאחות והנישואין אתה היו מותרים. לפיכך לא בא דין זה בתורת הוספה אחרי פסוק ט אלא בסיום העריות של הקרובים קרבת בשר, (אמנם אפשר, שכאן מדובר על בכירה שנולדה מן יבמה, שהיא אמנם "מולדת אביך", אבל לפי דברים כה ו אינה נחשבת (בהתאם לפשט) ל"בת אביך" אלא לבתו של האח המת (השוה שופטים י א, השבעים והנוסחאות של התרגום לפי המובאות של קמחי). המוצא שהמציאו להם אחדים מהמבארים האחרונים (כגון בינטש) למחוק בפסוק ט את המלים "בת אביך או", אין להתחשב אתו, כי חוץ מזה שפסוק יז בפרק כ מתנגד לו, אי אפשר היה להסביר את הקשר עם הפסוק יא, שמכל מקום יש לו שייכות לפסוק ט, כפי שכבר העיר דילמאן (על דבר "אחותך היא" השוה עוד יבמות כב:).

פסוק יב

יב-יג. בין הקרובים קרבת בשר הרחוקים במקצת, תופסים האחים והאחיות של האב והאם בצדק את המקום הראשון. מתוך הביטוי הסתמי "אחות וגו'", למדים אנו שכאן אין מבחינים בין מצב שהאחות היא מצד האב בלבד, ובין שהיא מצד האם בלבד. אולם הספרא לומד זאת מן הפסוק דלהלן (כ יט) מתוך הביטוי "שאר וגו'". כאן לא כתוב "ערות אביך וגו'", זה כתוב רק באשה, שהיא במובן ידוע "בשר אחד" עם הבעל. האחות היא רק שארו (-בשרו), כלומר הקרובה הראשונה, אולם אפשר, כי פירוש "שאר אביך" הוא: הקרובה מצד האב, כפי שמפרש מקלנבורג, ומסייעים לו פסוק ו, שבו נאסר רק "שאר בשרו", ופסוק כ יט, שצויינה בו בשם "שארו".

פסוק יד

יד. עם פסוק זה מתחילה שורת העריות, שאינן קרובות קרבת בשר ואסורות מטעם קרבת הבשר של בעליהן. והן שלש נשים: אשת אחי האב, אשת הבן, ואשת האח. הראשון לאיסורים אלה נקרא "ערות אחי אביך", להודיעך שהאשה אסורה מחמת בעלה. בעצם שייכת לקבוצה זו גם "ערות אשת אביך" (לעיל פסוק ח), אולם מאחר שקודם לכן (בפסוק ז) נאסרה האם משום "ערות אביך" היה מן ההכרח להזכיר "אשת אביך" שגם היא אסורה משום "ערות אביך". והנה מן התורה אין אשת אחי האם אסורה, ומכיון שאין למדין בהיקש על ערות (עיין לעיל על פסוק ו), פוסקים חכמים, שזו באמת מותרת מן התורה ואסורה רק מדרבנן. הקרובות שאסורות בנישואין מדרבנן, נקראו "שניות לעריות" (כלומר: ממדרגה שניה), שאיסורן מייחסים לשלמה המלך (יבמות כא.). והטעם שיש כאן הבדל בין האב ובין האם, ייתכן שהוא משום שבמקרה שהאשה אסורה לא משום שהיא קרובה קרבת בשר, אלא רק משום קרבת הבשר של הבעל, אין

האיסור חל על אחי האם, שהרי הוא אינו שייך למשפחה זו, השוה במדבר כז: י-יא, ובבא בתרא קט: ובצדק אומרים חכמינו (יבמות נד:), שכאן מכוון "אחי אביך" אל אחי האב מצד האב ולא מצד האם, אשת זה האחרון אסורה רק בתורת שניה מדברי סופרים. כי מכיון שאשת אחי האם אינה אסורה מן התורה, הלא מובן ש"אחי אביך" סתם מתכוון לאח מן האב, ששייך לאותה המשפחה. ואילו לעיל, באיסור אחות ההורים, שאין שום הבדל בין אחות האב לבין אחות האם, אין הבדל גם בין אח מן האב ובין אח מן האם. וזה יוצא גם מדברי הכתובים (ספרא להלן כ כ).

"**דודתך היא**" כוונתו: היא נחשבת כדודתך, מכיון שבעלה קרוב קרבת בשר, גם אשתו אסורה כאילו היתה קרובה קרבת בשר. ומובן מאליו שאין מות הדוד מבטל איסור זה (השוה פסוק יח). בארנו פסוק זה לפי רש"י על דרך הפשט הפשוט, השוה הסברת התלמוד בסנהדרין נד. אגב: נראה שהאיסורים שבפסוקים יב-טו לא היו נוהגים לפני מתן תורה בסיני (השוה שמות ו כ).

פסוק טו

טו. "**כלה**", ארוסה, וגם אשת הבן במשמע, כן "חתן" - ארוס, וגם: בעל הבת.

"**אשת בנך**", גם היא אסורה מחמת בעלה, ולכן איסור זה נוהג באשה שנישאת לבן על ידי נישואין ולא באנוסת בנו. דין אנוסת האב לגבי הבן שנוי במחלוקת, עיין יבמות צז.

"**אשת בנך היא**". האיסור נשאר בתקפו גם לאחר מיתת הבן (סנהדרין נג.).

פסוק טז

טז. ביבמות נה. שנו, שכאן אין הבדל בין אח מן האב לבין אח מן האם, ומסתמכים על הכתוב. דעה זו מתקבלת על הדעת, שהרי גם באחות אין הבדל בין אם היא אחות מצד האב בין אחות מצד האם, ולא עוד אלא שהאחות מצד האם היתה אסורה כבר לפני מתן תורה (ראה לעיל על פסוק יא) ואולם השוה ביאור לכ כא.

בחוק שלפנינו יש יוצא מן הכלל, והוא דין היבמה, שלו מתנגדים השומרונים והקראים. השוה דברים כה ה.

פסוק יז

יז. בפסוק זה מתחילה שוב קבוצה חדשה של חוקי אישות. האיסור לקחת שתי נשים קרובות קרבת בשר. ואלו הן: ראשית, נישואי אשה ובתה או נכדתה, ושנית, נישואי שתי אחיות. האיסור הראשון נשאר קיים רק כל זמן ששתיהן חיות. את זאת, שאיסור "אשה ובתה" חל רק אם קידושי הראשונה היו כחוק, הראנו כבר לעיל בפסוק י. אם נשא בראשונה את הבת או את בת הבת, אסורה עליו האם או הסבתא משום חמותו, או

אם חמותו, או אם חמיו לא רק לשם נישואין אלא גם לזנות סתם (איסור חמותו נענש באופן מיוחד בקללה, דברים כז כג). ואם האם או הסבתא היא אשתו, אסורה הבת או הנכדה בכל אופני התקשרות. ובכן, אין הפרש את מי נשא כחוק (בקידושין), את האם או את הבת, בכל המקרים אסורה השניה אפילו בזנות סתם. דבר זה אפשר ללמוד – כפי שויזל העיר – מתוך שכתוב כאן "אשה ובתה" ולהלן (כ יד) נאמר בסדר הפוך: "את אשה ואת אמה". וכמו שבאמה ובתה אחת היא את מי מהן נשא ראשונה, כן גם בסבתא ונכדה אין הפרש בענין זה.

"**שַׁאֲרָה הנה**". הן, כלומר שתי הנשים הן קרבת בשר אחת, ולכן אסורות. שם המשפט בא במקום מספר רבים, כמו במלה ארחה (שיירה), דגה (דגים), השוה עוד "חמרת", "גמלת" במשנת סנהדרין י ה. התיקונים שמציעים אחרוני המבארים: "שארך" (על פי השבעים) או "שְׁאֵרָה" (כלומר: של האשה), שיבושים הם.

"**זמה היא**", מן זמם, הרהר, משמשת לרוב למעשה זנות. קרוב לוודאי כי לכתחילה היה פירושה, "התנכלות", ומזה "רשעות" בכלל. אך לפשעים מתוך תאוות המין משמש ביטוי זה כמו "עבירה" בתלמוד, משום שבו מובעת הרשעות במידה המכוערת ומסוכנת ביותר. גם הזנות השפלה לעצמה נקראת להלן (יט כט) בשם "זמה". וגם בפסוק שלפנינו אמור, כי מעשה זה אינו בגדר נישואין (בקידושין), כי אם זנות, שראויה לעונש חמור, יותר, מכיון שהשפעתה גרועה יותר, באשר א) כפי שהעיר רמב"ן, היא מביאה השחתה לחיי הנישואין, משום שהבעל נותן עיניו בבת אשתו או נכדתו במקום להידבק באשתו, ב) מביאה לידי פריצות וזנות, משום שהבנות והנכדות נמצאות על פי רוב בקרבת האב, וחיים אתו בידידות. ובאמת, חמור כאן העונש יותר מבשאר עריות (השוה כ יד).

פסוק יח

יח. "**אחתה**", לפי הפסוקים ט ויא בין מצד האב ובין מצד האם.

"**לצרור**", יש לבאר לפי רש"י וראב"ע כנגזר מן השם "צרה" (אשה נוספת). שתי אחיות לא תקשרנה זו עם זו כצרות משום שהן קרובות קרבת בשר.

"**לגלות ערותה**". מלמד שגם גילוי ערוה (כלומר ביאה) אסור באחות אשתו אף אם אין בדעתו לקחתה לאשה כצרת אשתו.

"**עליה**". השוה בראשית כח ט, לא נ.

המלה "בחייה" מחמירה עוד יותר מהמלה "עליה", באשר אף אם הוא מגרש את אשתו, אסור לו לקחת את אחותה כל עוד הגרושה בחייה. כאן הותר לקחת אחרי מות אשתו את אחותה, ואילו באשה ובתה האיסור קיים ועומד גם אחרי מות האשה. נראה, שהטעם

הוא, משום ש"אשה ובתה" היא עבירה כה חמורה ("זמה"), שהתורה לא רצתה לצמצם את האיסור הזה בשום תנאים.
מתוך המלה המיותרת "עליה" למדים, שאחות אשתו אסורה אפילו במקרה שמצות היבום היתה דורשת את הנישואין אתה (דברים כה ה). איסור זה של יבום חל גם על כל שאר איסורי קרובות (יבמות ג:).
מהאמור "לצרור" למדים את ההלכה, שהיבום אסור גם עם צרות של עריות (משנת יבמות א א). שהרי הביטוי "לצרור" מוכיח, שהנשים הצרות קשורות זו בזו קשר כה הדוק, שאיסור היבום שחל על האחת חל גם על השניה. ברם, איסור זה נוהג רק ביבום. במקרים אחרים אין צרת הערוה אסורה לנישואין, כך, למשל, מותר האב בצרת בתו. (כמובן, אם היא נתאלמנה או נתגרשה מבעלה. משנת יבמות א ג). הטעם הוא פשוט: על ידי מות הבעל או על ידי גירושיו בוטל יחס הצרה. רק אם מת איש בלא להשאיר בנים, כשקיום הבית הוא ערך ראשון במעלה, וכל נשיו זקוקות ליבום, הרי הן נחשבות כחטיבה אחת, ואם אחת מהן אסורה לאח החי משום ערוה, הרי כולן פטורות מכבלי היבום ואסורות עליו מטעם פסוק טז. אגב: בית שמאי מתירים ליבם לקחת צרת הערוה (משנת יבמות א ד). איסור שתי אחיות לא היה קיים לפני מתן תורה מסיני, כפי שמוכח ממעשה יעקב (אולם עיין רמב"ן לפסוק כה ולבראשית מח ז).

פסוק יט

יט. בפסוק זה מתחילים חוקי הצניעות, שאין להם שום קשר עם קרבת הבשר. ארבעה איסורים הם: נידה, אשת איש, זכר, בהמה. בתוך אזהרות אלו נמצא האיסור של פולחן המולך, ראה להלן. – על דבר נידה השוה לעיל על יב א, וטו יט.
מכיון שהכתוב משתמש בביטוי "בנדת טמאתה", יש להסיק באופן ברור, שאיסור ההתקרבות אינו תלוי בשעת הוסת בלבד, אלא גם בצד הטומאה, וכל זמן שהטומאה לא הוסרה, קיים האיסור, ממש כמו בזמן הוסת. ברם, את הטומאה אפשר להסיר רק על ידי טבילה (ראה מבוא לטומאה וטהרה, קיצור תכנם של חוקי מאכלות אסורות). בנידה קיים הלאו המיוחד של "לא תקרב", כדי לאסור כל התקרבות של חיבה, משום שאיסור זה חל גם באשתו, ומה שנוגע לתוקף איסור זה בשאר העריות, ראה לעיל ביאור לפסוק ו.

פסוק כ

כ. על דבר הוראת המלה "עמית" ראה לעיל על ה כג, ולהלן בביאור לפרק יט פסוק יא.

"**שכבתך לזרע**" פירושו על פי רוב המבארים (כביבמות נה:) "שכבת זרע", הסמיכות בלמ"ד, משום שכינוי הגוף אינו סובל את צורת הסמיכות הפשוטה (איוולד 292 a, גזניוס 129 a). אולם בשאר המקומות נמצא רק הביטוי "נתן שכבת ב..." (בלא המלה זרע), השוה פסוק כג, כ, טו. במדבר ה כ. ועוד, הואיל ולפי במדבר ה כ, בהשואה לה יט, מזדהה "נתן שכבת ב..." עם "שכב את...", אפשר לבאר את ההבדל שבין "שכבת" לבין "שכבת זרע" (ראה לעיל על טו טז), שהראשון מציין שהעיקר היא השכיבה, מילוי התאווה, והשני מציין את המטרה להוליד זרע. ובזה ניתן, כמו שהעיר הרמב"ן בצדק, הטעם של האיסור. ההתקרבות אל אשת העמית יש לה התוצאה המזיקה, שאין יודעים מי הוא האב של הבנים. בזה מתברר גם כן, מה טעם אין הכתוב משתמש גם כאן, כמו ברוב החוקים שבפרשה זו, בביטוי "לא תגלה ערותה". "גלה ערוה" או "ראה ערוה" מציין את הזלזול ביחס קרבת הבשר (השוה בראשית ט כב, איכה א ח), ואילו באשת איש עיקר החטא הוא בהולדת הזרע. מובן מאליו, שזה אינו הטעם היחידי, ושכיבה עם אשת איש אסורה גם בלא הוצאת זרע. לדעת ויזל אין כתוב כאן "גלה ערוה", משום שבביטוי זה משתמש הכתוב רק בחוקים, להבליט על ידו את התועבה שבמעשה, ואילו באשת איש, זכר ובהמה, היתה זאת מיותרת, כיון שהם מסוג המשפטים, וכיעורם מובן לכל. "**לטמאה בה**", אין הכוונה לאותה הטומאה, שבפרק טו פסוק יח, שמיטהרת על ידי טבילה, אלא לטומאת הגוף והנפש, השוה מבוא לטומאה וטהרה, קיצור תכנם של חוקי מאכלות אסורות, וביאור ליא כד.

פסוק כא

כא. עד כאן דיבר הכתוב על חוקי העריות, שמטרתם היא לגדל דור שמוכשר להיות קדוש ("זרע אלהים", מלאכי ב טו), ועכשיו הוא מזהיר שלא להקדיש את הזרע לפולחן נתעב, שעל ידו מתחלל שמו של ה'. במסכת סנהדרין נד. יש מחלוקת בשאלה, אם המולך היה בחינת עבודה זרה או לא. המשנה שם סבורה, כי המולך לא היה עבודה זרה. הצורה בה ניתן האיסור כאן וגם בפרק כ ב ואילך, נותנת מקום להשערה, כפי שמעיר הירש בצדק כי כאן יש לנו ענין במשוגה נפשעת לשם שמים. "מלך" לדעת הירש שם מופשט על משקל גודל, קודש, ומשמעותו: מלוכה, כלומר מלוכה עליונה בדומה לפאטום (גורל) של היונים ושל הרומאים. אפשר שבחוגים יהודיים פשטה האמונה הטפלה, שה' מסר את הנהגת העולם לפאטום זה, וכדי לשמור על בניהם ולהציל אותם מעינא בישא, הקריבו אחד מהם, שבזה חשבו לפדות את שאר הבנים ולהבטיח להם חיים ואושר. אולם בספר ירמיהו, יט ה, לב לה (השוה תרגום שם), ואולי גם ישעיהו

ל לג, נז ט (השוה גם שמות הע"ז המורכבים עם מלך במלכים-ב, יז לא). נראה קרוב לוודאי, שהעכו"ם קראו אותו מלך (העמונים – מלכם) ושמקצת מבני ישראל טעו ונתפסו לטירוף להעריץ גם את ה' (הויה) כ"מלך" קשה, מאבד ומהרס, שאותו אפשר לפיוס רק על ידי קרבנות ילדים ולהבטיח את חסדו לשאר הבנים. את ההגיה מלך בחרו כדי להבדילו מהשם הכללי מלך.

לפי השערת המבקרים האחרונים, קבל השם "מלך" את הניקוד של המלה "בשת". אולם מדוע לא נתנו גם לשם "בעל" (שבמקומו באה תכופות המלה "בשת") את הניקוד של "בשת"?

"**ולא תחלל**". ע"י ציור שקר כזה היו מחללים את שם קדשו של ה', כי הרי "אני ה'", ה' הוא השם המבטא את מדת הרחמים, ואינו דורש קרבנות אכזריים כדי להביא לבני אדם אושר. שכן ברור, כי מנהגי אלילות כאלה במסגרת פולחן האל, מסוכנים ומשחיתים יותר מאשר פולחן האלילים עצמו, ולכן מזהיר הכתוב מפני טעות זו ומתרה בעונש החמור ביותר. על דבר צורת פולחן זה עיין להלן פרק כ. על תרגום יונתן לפסוק זה עיין משנת מגילה ד ט (השוה תוספות יום טוב, שם) ואת דעת התלמוד, שם.

פסוק כב

כב. שתי האזהרות האחרונות מכוונות לתועבות שאין תכליתן הולדת זרע כי אם סיפוק תאוות בהמיות.

"**ואת**". מלת יחס, כמו "עם".

"**משכבי**", השוה: סנהדרין נד. ואילך.

פסוק כג

כג. השוה סנהדרין, שם.

"**לרבעה**". מן רבע - רבץ, שכב, בא ביחסת את, כינוי הגוף מוסב אל "ואשה", הנושא הוא "בהמה". השוה את הביטוי התלמודי "רובע ונרבע".

"**תבל**" הוא לדעת המפרשים (וכן כבר לדעת אבן ג'נאח) משורש בלל - ערבב (כמו "תמס" משורש "מסס"), ומזה זהם, הכתם, כלומר: חרפה וקלון. אולם יותר נכון ליחס את המלה לשורש הערבי تبل - השחת, החלש, והכוונה: השחת דרך (בראשית ו יב), ניוון, תרבות רעה (השוה גם בארט, ES עמ' 27).

פסוק כד

כד-כה. קנובל סבור שכאן לא מדובר על תקופת משה רבנו, משום שאז לא גורשו עוד יושבי הארץ והארץ עוד לא קאה אותם, והוא לא שם לבו לכך, שאדרבה, הביטוי "אשר

אני משלח" רומז שהגירוש לא בא עדיין. אבל אם דילמאן מייחס את פסוק כה למקור אחר, הרי זה קשה קצת לייחס לעורך סידורו של פסוק, המספר על גירושם של תושבי הארץ כעל דבר שעתיד להיות, סמוך אחרי פסוק הלקוח ממקור אחר ושבו מסופר כי המאורע כבר היה מזמן. לכן אין המלה "קאה" מזדהית עם המלה "גרש". "קאה" פירושה שהארץ אינה סובלת אותם ושהגירוש, הדרוש לטהרתה, עומד לבוא. משל למה הדבר דומה, לאדם שאינו יכול לעכל מאכל, והוא טורדו מקרבו ומוכן להקיאו לגמרי. רק להלן בפסוק כו ואילך, מדבר הכתוב על עם ישראל כפי שעתיד להיות, ושם נאמר באמת בפסוקים כז- כח: "אשר לפניכם", כלומר: אחרי שייאחז ישראל בארצו יקח מוסר מן העונש שבא על העומדים שישבו שם לפניו. בהרבה מקומות בתנ"ך נאמר, שהשחתת בני האדם גורמת השחתת הארץ (השוה את הדוגמאות בפירושו של הירש). כאן מתואר הענין בתמונה רבת הלקח, היינו: על ידי היטמאות בני האדם נטמאה הארץ, וה' מעניש את הארץ "ואפקוד עונה עליה", והיא אין לה תקנה אלא להקיא את יושביה המשחיתים אותה. כאותו אדם, שאכל מזון מקולקל, הגורם לו בחילה, ועל ידי הקאה ייפטר מן המאכל המזיק. ביאור המשל הוא: כל ארץ וארץ דבוקה ביושביה, היא משפיעה במידה עצומה על רוחם ואופיים. יש ארץ שמולידה אנשים עצלים, בלתי מוסריים, ויש שמולידה אנשים אמיצים, מיושבים בדעתם וכו' כפי שהוכיח זאת ריטר בספרו Erdkunde באריכות. והנה ארץ ישראל מסוגלת יותר מכל שאר הארצות לשמש מקום למילוי החוק האלוהי. ברם, בני האדם צריכים להיזהר שלא יתקלקלו ויתנוונו על ידי חוקים לא טובים וסדרים אי מוסריים. חוקים ומנהגים כאלה אינם עולים בקנה אחד עם הסגולות הטבעיות של הארץ, וכך יורדת הארץ והולכת, ולבסוף אובדים גם התושבים באשמתם ביד ה' או בידי כובשים זרים. כך מיטהרת כל ארץ וארץ מיושביה שהתנוונו, ועם חדש ובריא לוקח את מקומם. תולדות נדודי העמים הן עדות נאמנה לכך.

פסוק כו

כו-ל. בפסוק כו ניתן האמצעי שבו מרחיקים את התועבות הנזכרות לעיל: "ושמרתם אתם את חקתי ואת משפטי". אם אין ברצונכם לשקוע ולרדת כמו שירדו הכנענים, שמרו את חוקותי ומשפטי. חוקים ומשפטים אלה אינם מתכוונים רק לאותן האזהרות בלבד, שנזכרו בפסוקים דלעיל, אלו שנזכרו לעיל כלולות באזהרה, "ולא תעשו מכל התועבות האלה" (המלה "האלה" רומזת בפירוש על הנזכרות לעיל, כמו המלה "אלה" שבפסוק כד). "חקתי ומשפטי" כוללים כל חוקי ה'. שמירת חוקי ה' היא התריס המעולה ביותר מפני שחיתות המידות והתנוונות מוסרית, בהיות כל פסיעה בחיים, כל הנאה וכל

פעולה תחת פיקוחו של החוק האלוהי ולא הופקרו לשרירות לב האדם. לכן: "ושמרתם אתם את חוקותי ואת משפטי", כי אז "ולא תעשו מכל התועבות האלה".
"**אתם**". בניגוד אל "הגויים" (פסוק כד).
"**האזרח והגר הגר בתוככם**", מכוון אל כל מה שאמור לעיל ולא אל "ולא תעשו" בלבד, ראיה לכך מן הטעמים. אגב: הצו ניתן לזמן העתיד, בו ישב העם בארץ, כי רק אז אפשר יהיה לקיים את כל החוקים והמשפטים. ולכן מדבר הכתוב על העמים בתורת מגורשים "אשר לפניכם". המחוקק מעתיק אותנו לתקופה שעתידה לבוא.

פסוק כז

"**כי את כל וגו**'". פסוק זה הוא מאמר מוסגר, כלומר: זכרו, כי את כל וגו'.
"**האל**" במקום "האלה" נמצא רק בתורה (פעם אחת גם בדברי הימים-א כ, ח).

פסוק כח

"**ולא תקיא**". ממשיך את פסוק כו.
"**בטמאכם אתה**". אם תטמאו את הארץ, היא תקיא אתכם כדי להיטהר שוב. הפועל "קאה" הוא לפי הטעמים בינוני (שיש להשלימו בבמלה "היא"). לפי זה הוא מציין זמן הווה. אמנם, התרגומים חושבים אותו לעבר, וכך גם אפשר לבארו, מכיון שכפי שרומזות המלים "אשר לפניכם", מכוון הפסוק אל ישראל בזמן העתיד לבוא.
"**הגוי**". שם כללי במקום ה"גויים" (ולחנם חשבו השבעים והפשיטתא לנחוץ לתקן את הנוסח לפי פסוק כד).

פסוק כט

"**כי כל וגו**'". ועתה קובע הכתוב את העונש של כל פרט שיעשה את התועבות האלו. אחר שהתורה הזהירה את העם בכלל, שהארץ תקיא אותו, היא באה עתה להתרות, שהיחיד שיעבור על חוקים אלה ייענש בכרת. אמנם, בפרק כ נמסרו כמה מקרים לעונש בידי בית דין, אך עונש כרת בא בכל אלה המקרים כשאין בידי בית דין להעניש (כגון שאין עדים), או משום שאין ברצונו להעניש (השוה כ, ד-ה).
"**ונכרתו וגו**'", כדרך לשון הכתוב לעיל ז כה.
"**נפשות**" לשון רבים, משום שברוב התועבות הנזכרות לעיל גם האיש וגם האשה נענשים בכרת (כ י ואילך). על דבר "כרת" ראה ביאור לפרק כ פסוק ג. פסוק זה בא גם להשוות את כל העריות זו לזו, כגון לענין, שאין קידושין תופסים בהן (עיין קידושין סז:).

פסוק ל

"**ושמרתם**". כדי שהאחריות תהא מוטלת על כל יחיד ויחיד, מוכרח הכלל להיות חף מאשמה ולא להיות גורם לחטאי היחיד, ומכל שכן לא לסייע על ידי נימוסי עכו"ם את המרידה בה' ואת אי המוסריות. לכן תובע הכתוב בראשונה: "ושמרתם את משמרתי", אתם, הציבור, תשמרו את משמרתי. בזה כלולה גם הדרישה: "עשו משמרת למשמרתי" (יבמות כא.), להגן על החוק על ידי סייגים.

"**לבלתי**". שלא תעשו את התועבות האלו וכל מה שקשור בהן, לחוקות, כלומר: למנהגים מדיניים, כי על ידי זה הייתם סומכים את ידיכם על מעשי היחידים.

"**ולא תטמאו וגו'**", "חוקות התועבות" האלו מטמאות מצד עצמן אף אם לא נעשה בהן מעשה.

"**בהם**" במקום בהן, כמו בפסוק ד ובשמות א כא.

"**אני ה' וגו'**". כמו בפסוק ב.

פרק יט

פסוק א

מצוות שונות לשם קדושת החיים

ויקרא יט. המצוות שבפרק יט אינן ניתנות להיכלל בתוך מערכה מסויימת ללא דוחק. הפתיחה "קדושים תהיו" מלמדת, שמטרת דינים אלה היא לעשות את ישראל לעם קדוש. יחד עם זה אנחנו מכירים, שהכתוב אינו מתכוון להגדיר את המושג "קדושה" כפרישה מן העולם, שהרי המצוות שבפרשתנו הן ברובן מצוות שבין אדם לחברו ורק מיעוט דמיעוט מהן הינן כאלו שדורשות היבדלות מתענוגי העולם. אלא המושג "קדושה" הוראתו: המדרגה העליונה של שלימות מוסרית, השואפת אך לטוב והמתעבת את הרע. הקדושה השלימה היא אמנם אך לה', אולם על האדם מוטל לעלות במעלות הקדושה הלוך ועלה ולהתאמץ להתקרב אל האידיאל של הקדושה האלוהית, השוה ביאור לעיל יא מה.

החוקים שבפרק יט מחולקים להרבה פסקאות קצרות, שרובן מסתיימות במלים "אני ה'" או "אני ה' אלהיכם". מלבד זה אי אפשר שלא להכיר, כי יש בפרק זה סידור של עשרה עשרה דברות, מה שהרגישו כבר חכמי המדרש. בויקרא רבה פרשה כד (וגם בפסיקתא דרב כהנא, פיסקא ה, 'החדש הזה' אות י) נאמר: ר' יהודה (יוחנן) בשם ר' שמעון בן יוחאי אומר: שלוש פרשיות כתב לנו משה רבנו בתורה שכל אחת מהן יש

בה ששים מצות, ואלו הן: פרשת קרבן פסח (שמות יב), פרשת נזיקין (שם כא ואילך) ופרשת קדושים (ויקרא יט). לפי נוסח אחר יש שבעים מצוות בכל פרשה ופרשה דלעיל. (אחד האמוראים האחרונים מפשר בין שתי הנוסחאות ואומר: זו המונה שבעים מצוות מצרפת לשמות יב עוד את שמות יג, א-טז, לשמות כא ואילך – עוד את שמות כג, א-יט, ולויקרא יט – עוד את חוקי הנישואין בויקרא כ, י-כא. השוה הערת בובר לפסיקתא והיידנהיים בביאורו למעריב ליל א של פסח. ואולם אפשר שמנו בפרק יט גופו שבע עשרות, והן: א) הפסוקים א-ח, ב) ט-יב, ג) יג-טז, ד) יז-יט, ה) כ-כח, ו) כט-לב, ז) לג-לו). ומצד אחר אפשר להכיר, שבפרשתנו באה החתימה "אני ה' אלהיכם" או "אני ה'" חמש עשרה פעם (בפסוקים: ב, ג, ד, י, יב, יד, טז, יח, כה, כח, ל, לא, לב, לד, לו). חמש עשרה פסקאות אלו מחולקות לשלוש קבוצות, שהראשונה מהן הורכבה משלוש פיסקאות (ב-ד), השניה מחמש פיסקאות (ט-יח), והשלישית משבע פיסקאות (כג-לו). כך גם בברכת הכהנים, שמכילה חמש עשרה מלים (במדבר ו, כד-כו), שלושה פסוקים מכילים: שלוש, חמש ושבע מלים). בין קבוצה לקבוצה הוכנסה פיסקה המפסיקה את הרצף ואיננה מסתיימת במלים "אני ה'". בין הקבוצה הראשונה לשניה כתוב חוק הנותר והפיגול (פסוקים ה-ח). ובין הקבוצה השניה והשלישית באים חוקי כלאים ושפחה חרופה (פסוקים יט-כב).

את שבע הפרשיות של ר' שמעון בן יוחאי (במדרש) יש לסדר בדרך השערה כך: עשרה לאוין של עריות כלולים בפרק כ פסוקים י-כא, היינו בהתראת עונשין: א. ניאוף (כ י), ב. ערות אשת אב (שם יא), ג. ערות הכלה (שם יב), ד. מעשה סדום (שם יג), ה. לקיחת אשה ואמה (שם יד), ו. רובע ונרבע (שם טו-טז), ז. לקיחת אחות (שם, יז), ח. נידה (שם יח), ט. ערות דודה (שם יט-כ), י. ערות אשת אח. ואם נמנה את הפרשיות של שלוש הקבוצות שבפרשה יט בלי לצרף את החוקים המפסיקים ביניהם, נקבל חמש פרשיות, והן: א) ב-ד וט-י, ב) יא-יד, ג) טו-יח, ד) כג-ל, ה) לא-לו. את העשור השביעי של חוקים קיבלו מתוך סיכום החוקים (הנוספים) המפסיקים בפרק יט ובחוקי העונשין הראשונים בפרק כ באופן כזה: א. נותר (יט, ה-ו), ב. פיגול (שם, ז-ח), ג-ה. שלושה לאוין של כלאים (שם יט), ו. שפחה חרופה (שם, כ-כב), ז-י ארבעה חוקי עונשין: מולך, אובות, ידעוני ומקלל אב ואם (כ, א-ט). כדאי להזכיר, שכפי שהעירו בספרא רומזת הפתיחה "דבר אל כל עדת בני ישראל" שפרשה זו נועדה לקריאה ב"הקהל", השוה דברים לא, יב. גם בפרשת קרבן פסח (שמות יב, ג) הוער במכילתא דרבי שמעון בן יוחאי, שהיא נקראה לפני העם ב"הקהל" (השוה מכילתא דר' שמעון בן יוחאי, עמוד ח, הערה פ וצ).

החלוקה לשלוש קבוצות מתבארת לפי זה כך: החלק הראשון (פסוקים ב-ד) עם הקריאה המשולשת "אני ה' אלהיכם" מהווה את הפתיחה, אחריה באה הכרזת החוקים, הנחלקים לשתי קבוצות: הקבוצה הראשונה (פסוקים ט-יח) מכילה מצוות שבין אדם לחברו (משפטים) ומתרוממת לבסוף אל הצו הנעלה: "ואהבת לרעך כמוך!". החלק השני (פסוקים לה-לו) מכיל ברובו חוקות, ורק בשתי פיסקאות (פסוקים לג-לד ופסוקים לה-לו) ניתנו צוויים להתנהג בצדק ובאהבה אל הגר, וביושר במשא ומתן, אבל על ידי הטעם שניתן לצוויים אלה, היינו כי ה' עשה חסד עם ישראל בגאולה ממצרים, הם מקבלים אופי של חוקות, שה' דורש מעמו, ששוחרר על-ידו מבית עבדים, באופן מיוחד, ולא דרישות משפטיות, כי בראש החוקים (יט-כב) הקדים הכתוב את המלים: "את חקותי תשמרו". וכל ההרצאה מסתיימת באופן מתאים במלים: "ושמרתם את כל חקתי ואת כל משפטי ועשיתם אתם, אני ה'" (פסוק לז). על דבר חוק השלמים, שהקדים לקבוצת המשפטים (פסוקים ה-ח), השווה הביאור במקומו.

בהתחשב עם העובדה, שנוסח הפתיחה "דבר (או "דברו") אל כל עדת בני ישראל" נמצא רק פעמיים בתורה, נסכים לדעתם של חכמינו שהחוקים שלפנינו ניתנו במעמד כל העם.

פסוק ב

א-ב. "**קדושים תהיו**". לדעת ספרא: פרושים תהיו, היו מובדלים, מרוחקים מן הכיעור ומן הרע, ופניכם תמיד אל הנעלה והטוב.

"**כי קדוש**". כיון שאני קדוש בהחלט חייבם אתם בתורת עמי לשאוף להידמות אלי. אבא שאול מסביר בספרא: "קדושים תהיו": "פמליא למלך, ומה עליה לעשות? להיות מחקה (נ"א: מחכה) למלך", כלומר: היו מלוויו של המלך, ומה עליכם לעשות? – להידמות למלך (בערבית حا كى: היות דומה, חקות" השוה חולין מא: שלא יחקה את המינים). בצדק העיר דילמאן, שדרישת הקדושה אינה (כפי שסוברים קאליש ושאר המבארים) תוצאתה של התרבות העברית ופריה הבשל, אלא היא הונחה מלכתחילה ביסודה של תורת משה ולשם מטרתה, ומטעם זה מדגישה אותה התורה כה רבות (שמות יט ו, כב ל, ויקרא יא: מד-מה, כ: ז, כו, דברים ז ו, יד: ב, כא, כו יט, כח ט).

פסוק ג

ג. בפרשה שלפנינו ניתנים כל הצוויים של עשרת הדברות בדרך שונה במקצת ועל פי רוב בצורה מקוצרת, כפי שהעיר על זה כבר ר' לוי במדרש רבה. ל"אנכי" מקביל "אני ה' וגו'", "לא יהיה לך" - "ואלהי מסכה וגו'" (פסוק ד), "לא תשא" - "לא תשבעו וגו'" (פסוק

יב), "זכור" ו"כבד" – בפסוק שלפנינו, "לא תרצח" - "לא תעמוד על דם" (פסוק טז), "לא תנאף" - "קדושים תהיו" (ראה תנחומא הוצאת בובר), "לא תגנוב" - פסוק יא, "לא תענה" - "לא תלך רכיל" (פסוק טז), "לא תחמוד" - "ואהבת לרעך כמוך" (פסוק יח).

בחמישיה הראשונה מתוך עשרת הדברות, מתחילה פרשה זו בסדר הפוך, משום שכדי להגיע אל הדרגה העליונה של הקדושה, יש להתחיל בתחתונה. כיבוד אב ואם הושוה לכבוד ה': וכדי להגיע לידי ציות מוחלט כלפי ה', יש להתחיל ביראת ההורים. הוראת המלה "יראה" היא לפי ביאור הספרא: "לא ישב במקומו ולא מדבר במקומו ולא סותר את דבריו" (השוה גם קידושין לא:).

ראוי לציין, שכאן נאמר "תיראו" ואילו בדברות כתוב "כבד", ועוד: כאן באה האם תחילה, ואילו בדברות בא האב תחילה (השבעים מקדימים גם כאן את האב לאם). מטבעו ירא האדם את מי שנראה לעינים, יותר מאשר את האל שאינו נראה. "יהי רצון שיהא מורא שמים עליכם כמורא בשר ודם", אמר ר' יוחנן בן זכאי לתלמידיו (ברכות כח:). מי שעובר עבירה או עושה דבר מגונה, כמה מתירא הוא מפני בני אדם, ואפילו לעיני הידיד האהוב ביותר פוחדים לעשות עבירה שאין מהססים לעשותה לעיני ה'. לפיכך, אם מתחילים בכיבוד ההורים כדי להתעלות דרגה אחר דרגה עד כיבוד ה', צריך להתחיל ב"מורא", באותו הפחד שאדם אינו מעיז להיראות לפני ההורים כשלבו נוקפו, כדי להגיע לבסוף ליראת שמים. כי דע לך, כשם שההורים משגיחים על כל פסיעה ופסיעה של בניהם ואינם אדישים למעשיהם, כך גם ה' משגיח על מעללי איש. לעומת זה בעשרת הדברות, שמתחילים בה', מצוה הכתוב: "כבד את אביך וגו'", כמו שאתה מכבד את האל הנשגב הבלתי נראה, כי דווקא למכרים ולידידים קרובים אין חולקים על פי רוב את הכבוד המגיע להם. סידרת הדרגות בעשרת הדברות היא: ה', האב, האם, ואילו כאן הפוכה: האם, האב, ה'. בראשונה דבוק הילד באמו בלבד, אחרי כן הוא נטפל אל אביו, והוא צריך להוליך אותו אל ה' (השוה גם רש"י לפסוק ג).

הצעד הראשון לקראת ה' וקדושתו הותווה בדיבור "ואת שבתותי תשמורו". השבת היא האות והמזכרת הנצחית שהקים ה' בינו ובין עם ישראל ("אות היא לעולם"). על ידה יזכור בן ישראל, כי ה' הוא בורא שמים וארץ ואדון כל ברואיו וכי על כן כולם עבדיו. השבת היא לפי זה האות, שמזכיר תמיד את ה' בתורת אדון ובורא עולם. העובדה שה' הקים אות כזה בינו ובין עם ישראל, רומז על היחס המיוחד שבין אלהים ובין עם ישראל וליעודו של ישראל להיות עם קדוש (שמות לא יג), וכן מביאה שמירת השבת לידי הכרה שה' הוא אלוהי ישראל ("אני ה' אלהיכם"), בורא העולם ואדונו ומצוה הכל. –

החמישיה הראשונה של הדברות (הכוללת מצוות שבין אדם למקום) אפשר לה להיחלק לשני חלקים: שלושת הדברות הראשונות מתייחסים במישרין אל אלהים: השתים שבאות אחריהן, משננות את שמירת קדושת השבת כאות ה', וכיבוד אב ואם שהם בחינת ממלאי מקום ה'. שניהם מביאים ליראת ה'. חוק הקדושה שלפנינו כאן, מרכז את הדברות של החלק השני של החומש בפיסקה אחת, ואת החלק הראשון, שמצוה באופן ישיר יראת ה' – בפיסקה הבאה.

פסוק ד

ד. תוכן אחד לפסוק שלפנינו ולדיבור השני של עשרת הדברות (על זה מדובר באריכות בהקדמה לדברות). "אל תפנו וגו'" מקביל אל "לא יהיה... על פני" (שמות כ ג).

אלילים, מן אליל, הבל, כלומר: אותם שאין בהם ממש (השוה חולין ט. "אלל" - בשר מת), שחושבים אותם לאלים, ובאמת הם אלילים. ייתכן, כי "אלילים" הוא כינוי של לעג ל"אלים" או ל"אלהים אחרים".

"**ואלהי מסכה וגו**'". העתקה של הדיבור "לא תעשה לך פסל" (שמות כ ד). לכאורה נראה כאילו הפסוק שלפנינו מאשר את חלוקת עשרת הדברות לפי דעתו של קלווין (השוה ההקדמה שלו לעשרת הדברות). לפיה כוונת הדיבור לאסור לצייר אפילו את אלוהי האמת, וכן היה צריך לפרש גם את הפסוק "אלהי מסכה לא תעשה לך" בספר שמות לד יז. ולכאורה אפשר היה להביא ראיה מן העובדה, שאיסור אחרון זה הוכנס לתוך ספר הברית רק אחרי עשיית עגל הזהב, ואילו בספר הברית, שמות פרק כג, הוא חסר. אולם, אף על פי שהתרגלנו לשיטת הכוזרי לא לראות בעבודת עגל הזהב על ידי עם ישראל פולחן עבודה זרה ממש. הרי הכתוב לא עשה כך. שהרי אמר (שמות לב לא): "חטא... חטאת גדולה ויעשו להם אלהי זהב", גם בדברים מדובר על עגל הזהב כעל אליל (השוה גם תהלים קו כ: "וימירו את כבודם"). התורה אינה עושה שום הפרש בין אם עושים את המסכה לשם סמל הויה או לשם אליל, שניהם בבחינת עבודה זרה. האיסור "לא תשתחוה... ולא תעבדם" בעשרת הדברות שבשמות כ ה מכוון אל "אלהים אחרים" ואל "פסל ותמונה" גם יחד, הרי שהתורה השוותה אותם זה לזה. אולם ראיה לכך, שהתורה מתכוונת בשני האיסורים לאלילים ממש, יש למצוא בשוני של הפעלים "פנה" ו"עשה", שהאיסור הראשון בא לאסור את הפולחן (אפילו לפנות אליהם כדי לשאול באורקל שלהם, השוה מלכים-ב א ב), ואילו האיסור השני אוסר את עשיית העצבים. אילו לא היו שתי צורות של אלילים שוות, צריך היה לכתוב בשניהם או "אל תפנו" או "לא תעשו". הרי בהכרח ששני האיסורים מדברים על פולחן אלילים, אלא שחציו הראשון

של הפסוק מדבר על אלילים זרים, או אולי על השמש והירח והכוכבים, שאסור לפנות אליהם, ואחרי כן בא האיסור לעשות אלילים לעצמו. לדעת חכמינו עוברים על הלאו על ידי עשיית האליל בלבד אף אם אין עובדים לו, וכך יש דעה, שהלאו "אל תפנו" אוסר אפילו להתבונן באליל (השוה ספרא ושבת קמט.).

"**אני ה'**" חוזר על המלה הראשונה של הדברות, שמשמשת יסוד ללאו "לא יהיה לך". לכאורה היה כאן המקום המתאים לדיבור "לא תשא" (שמות כ, ז), אולם, מכיון שכוונת שבועת שוא היא, כרגיל, לגרום לחברו נזק הן בממון הן בנכסים, לכן בא הלאו המקביל להלן (פסוק יב) בין המצוות שבין אדם לחברו.

פסוק ה

ה-ח. לחמישיה הראשונה של הדברות, המשמשת מבוא לחובות שבין אדם לחברו בפסוקים ט ואילך, נסמך דין קרבן, בדומה לשמות כ כד. בקרבן שואף האדם להתקרב אל ה' ולעלות בדרגות הקדושה עוד יותר וכך באמת מתאים מאד דין הקרבן לחוקי הקדושה. ו"זבח שלמים" דווקא הוא שרומז, כי כל הטוב בא מיד ה', או שנותנים תודה על מה שקיבלו בעבר ("תודה") או שמבקשים את הטוב שיבוא בעתיד ("נדר ונדבה". השוה לעיל בביאור לפרק ג). כאן מדובר על הענין האחרון, שפונים אל ה' בבקשה לעזרה ומחכים לישועתו עם שדבקים בו (ראה לעיל על ג א). מכל מקום כמעט שאין שום ספק, שבמדבר, שנאסר שם בשר תאווה, היה לכל זבחי שלמים דין של נדר ונדבה (ז טז). ולפי זה מדובר כאן על סעודה גדולה ורגילה במדבר. בשר אכלו בוודאי רק לעתים רחוקות, אולי בסעודות של חגיגה בלבד, ולא היתה זאת סעודת חול אלא אכלו לפני ה' על שולחן ה', כפי שנאמר ביתרו (שמות יח יב): "ויבא אהרן וכל זקני ישראל לאכל לחם עם חתן משה לפני האלהים". ולפי זה מתכוון כאן הכתוב לסעודה חגיגית שנערכה במסיבה של רעים ובוודאי גם של הנכבדים שבעם (אהרן ובניו היו צריכים להיות נוכחים). ואם אפילו בימינו אנו שוררת בשעת כל סעודת מצוה רוח של התרוממות הנפש, בה מרגיש כל אחד מהמשתתפים, שההנאה החמרית אינה כאן אלא טפל, והעיקר הרגש שיושבים אל שולחן ה' ושמחים בקרבתו – על אחת כמה וכמה הרגישו זאת בימים שבאמת ישבו אל שולחן ה' ונהנו מן המתנות שהקדישו לכבודו ומן השמחה שנמצאים קרוב לבית ה'! ולפי הנחה זו הרי יהיה זה בעינינו כדבר מתאים מאד, שהכתוב מצוה סמוך אחרי החמישיה הראשונה של עשרת הדברות, בה דובר על יראת ה', איך להתנהג בשעה שמשיגים את האושר להיות מוזמן אל שולחן ה', האב הרחמן. ואפשר שפרשה זו הוכרזה ביום חג, שבו היה ענין השלמים מענינא דיומא.

פסוק ו

"**לרצונכם**". פירוש כמו "לרצונו" בפרק א פסוק ג. השוה שם. כוונת הקרבן, למצוא חן בעיני ה', מרחיקה מאליה כל שפלות וכל דבר נתעב בעיני ה'. וכאן מזהיר הכתוב בעיקר על מחשבת פיגול. החוק שלפנינו נמצא גם לעיל ז, טז-יח. שם בביאור הוכחנו די הצורך, שהביאור הנכון היחידי לחוק הפיגול הוא זה שביארו חכמינו, שלפיו רק מחשבה הזרה לחוק בשעת השחיטה או שאר העבודות מפגלת או מתעבת את הקרבן. אם חושבים לאכול את הזבח, כמו שאר בשר חולין ולחלל את הקודש, הרי מחשבה זו מספקת לחלל את הקודש, וכל אחד, שאוכל מקרבן זה, לא בלבד שמסכים לחילול זה (על כך לא היה עדיין חייב כרת), אלא שהוא מוסיף עוד להרע בזה, שמכניס את מחשבת הפיגול אל תוך תחום הקודש ועבודת ה', בדומה לעובד למולך שמכניס לתוך עבודת ה' רעיונות מושחתים (ראה לעיל על יח כא). לכן החמירה התורה בענשו של זה "כי את קדש ה' חלל". הנביא מלאכי (א יב) רואה בכך חילול ה' (השוה להלן כב לב), כשחושבים ש"שולחן אדני מגואל הוא וניבו נבזה אכלו".

פסוק ז

לדעת פראנקל (Vorst. Zur LXX 190) היה הפירוש המסורתי של חוק הפיגול ידוע גם לתרגום השבעים, שהרי בו מתורגם "פגול" במלה ἄθυτόν, (מה שאסור להקריב). תרגום זה לא היה מובן כלל, אילו היתה כאן הכוונה לקרבן, אשר הטיפול בו נגמר ושאוכלים אותו באמת ביום השלישי. – על-דבר הביטוי "פגול", השוה גם הלוי (Rech. Bibl II 257) שמזכיר את שם התואר paglu והפועל puggulu, המשמשים באשורית. חז"ל – בספרא ובתלמוד – אמרו: "תנהו ענין לחוץ למקומו", כלומר: הפיסקא שלנו באה ללמד, שהקרבן מפוגל גם על ידי כך, שחושבים בשעת השחיטה לאכול את הקרבן במקום לא מתאים. הכתוב הזהיר בעונש כרת את מי שאוכל נותר, מה שמובע (בפסוק ח) בלשון: "ואוכליו וגו'", ולפי התלמוד מדובר כאן ב"נותר" ממש. מצד אחר הטילה התורה לעיל (ז, טז-יח) אותו העונש על אכילת פיגול. מכאן, שאין הפרש בין אם אכלו נותר ממש, בין אם אכלו מבשר זבח, שבשעת שחיטתו חשבו להותיר אותו. ואם כאן האיסור של "נותר" מנומק במאמר "כי את קדש ה' חלל", כלומר: משום שנהג בבשר קודש כמו בבשר חולין, שאפשר לאגור אותו, הרי איסור זה כולל כל חילול קודש. וחילול כזה יש גם באכילת חוץ למקומו, כלומר: חוץ למקום שנצטווה בכתוב, ולעניין זה תספיק גם המחשבה בשעת השחיטה כדי לפסול את הקרבן. אולם אין עונש כרת חל במקרה של מחשבת חוץ למקומו על המשתתפים בסעודה, שהרי אפילו אכילה ממש

של קרבן חוץ למקומו אינה נענשת בכרת. – דין חוץ למקומו מנומק על ידי האמוראים במסכת זבחים כח. מתוך הכתובים. אבל ההלכה היתה כבר קיימת בשעה שחיפשו טעמים לנמק אותה. ולכן אין לדחות את הביאור שניסיתי ליתן כאן. ברם, הטעם שלא כל מחשבה על התנהגות שלא כחוק פוסלת את הקרבן, הוא שרק מחשבת חוץ למקומו, שהיא קרובה למחשבת חוץ לזמנו, הושוותה אליה, שהרי המקום והזמן ענינים מקבילים הם (השוה ויזל, כאן, ומלבי"ם לפרק ז פסוק יח).

פסוק ט

ט-י. קבוצת החובות שבין אדם לחברו מתחילה בחמישיית מצוות כלפי העניים, בחמשה חוקים של גמילות חסד. אבל מצוות אלה של חסד קרובות הן אל החצי הראשון של עשרת הדברות כמו גם אל החצי השני, הן עומדות בערך באמצע בין שתי הקבוצות. ומטעם זה מתחילה התורה בשורת מצוות אלו ולא במצוות הדומות לחצי השני של הדברות שבאו בפסוק יא ואילך. הדאגה לעניים היא עבודת ה', במידה שמכבדים בה את הנברא בצלם אלהים ומקיימים אותו. מצוות אלו משתלבות על ידי שיתוף רעיונות בחוקי הפיגול והנותר שקדמו להן: כשיושבים במסיבה אל שולחן ה', אל ישאירו מאומה ואל יחשבו להשאיר דבר, כדי שלא לאגור מלאי ממתנת ה', וכן גם לא ינצל אדם מישראל את ברכת ה' שנאספת על ידו, לעצמו בלבד. יש לו לבטוח בהשגחת ה' ולקוות לשפע ברכתו. לכן ישאיר חלק מן הקציר לעניים. וכיון שמצוות אלו תלויות רק בארץ הקודש, הודיע לנו הכתוב עם זה שהארץ לה' היא, ומידו קיבלה עם ישראל בהשאלה על מנת שינהל אותה על פי מצוות התורה.

ויש לשים לב אל ההקבלה בין התנובה שבמקדש (מלאכי א יב), ובין קציר שדותינו, מבשר הקודש בל ישאירו כלום, ובקוצרנו את קציר ארצנו, אל נאסוף אל הכל, כי אם נשאיר חלק ממנו לעניים. מטרת שתי המצוות להגביל את האנוכיות ולמנוע את אהבת הבצע.

"**ובקצרכם**" (שם-הפועל קל בקיבוץ, על פי רוב בחולם לפני כינוי-הגוף) לשון רבים, אולי בשל כג כב. השוה שם, או שהכתוב מתכוון כאן לקציר הכללי כדי לציין את שותפות כל העם בארץ כולה, מה שמנמק את המצוות הבאות. בפאה (כך קרויה מתנה זו בפסוק ט) חייבים רק בזרעים שנאכלים ומטופחים (לא גידולי בר, או הפקר), גידולם מן הארץ ולקיטתם כאחת (למעט תאנים שלקיטתן מעט מעט) ומוכנסים לקיום (השוה משנת פאה א ד ופירושים שם). לפאה אין שיעור מן התורה, אולם רבותינו קבעו את השיעור לאחד מששים, לפחות.

"**לא תכלה**", היינו: "לקצור". להלן כג כב נאמר "בקצרך". ראה שם. "לא תקצור פאת שדך" היה אוסר לקצור פאת השדה מכל ארבע הרוחות, אולם "לא תכלה" מחייב בפאה רק בצד אחד.

"**לקט**", מה שנושר בשעת הקצירה ונופל על הקרקע וזקוק לליקוט. שתי שבלים הן עדיין בחינת "לקט", אבל שלוש לא (דעת בית הלל, משנת פאה ו ה).

פסוק י

"**לא תעולל**", בדברים כד כא לשון הצו הוא: "כי תבצור כרמך לא תעולל אחריך", משם יוצא ש"עולל" מציין את הבצירה המאוחרת, שקדם לה הבציר העיקרי (השוה ישעיהו יז ו, ד יג, עובדיה א ה). "עולל", פירושו לחזור ולקטוף כמה פעמים (בערבית علّ לחזור ולהשקות), ומכאן עוללות, הבציר הנוסף. משנת פאה ז ד מציינת ענבים מסויימות בשם "עוללות". משום שאינן בשלות עדיין, והושארו כרגיל עד הבציר המאוחר. "כל שאין לה לא כתף ולא נטף", מה שפירושו לפי ר' שמשון: שאין שריגים יוצאים מן הצד החוצה שעליהם גרגרים (כתף), וענבים צפופות בקצותם ונקראות "נטף". לפי הרמב"ם "כתף" פירושו הענפים הקצרים שבצד, שמפני קצרם אינם מידלדלים. אלא מחוברים בשדרה במאונך כמו כתפו של אדם. בענבים מוגמרות הבשלות כל צרכן נמצאים שני המינים, או לכל הפחות אחד מהם, ואילו בענבים שאינן מוגמרות קשורים הגרגרים בשדרה עצמה. (בתוספתא נאמר: "איזהו כתף? פסיגין המחוברות בשדרה זו על גב זו: נטף – ענבים המחוברות בשדה ויורדות". ונכונה יותר נוסחת הירושלמי: "איזהו נטף? תלויות בשדרה ויורדות").

"**ופרט**". הגרגרים הבודדים (השוה: כלל ופרט), מהשורש פרט - פזר, הפרש. "פרט" בכרם מה ש"לקט" בתבואה.

"**תעזוב אותם**", אין בעל הכרם מחלק בין העניים לפי ראות עיניו, אלא עליו לעזוב אותם לעניים. ועוד (לפי יומא ל:), אם הוא לקח את המתנות הללו לעצמו שלא כחוק, חייב הוא להניח ולעזוב אותן שוב לעניים. הלאווין שבפסוק שלפנינו הם לאווין הניתקים לעשה (השוה לעיל על ז יח), שהרי "לעני ולגר תעזוב אותם" היא מצות עשה שמחייבת גם אם עברו על הלאו "לא תכלה וגו'", ואשר קיומה מתקן שוב את העבירה.

"**אני ה' וגו'**". אני הוא אדון הארץ, אלוהי כולכם, של העניים כשל העשירים. וכל אחד צריך להכיר בשעת הקציר, שתבואת הארץ נועדה לא בשבילו בלבד, כי אם גם לעניים ("פאה ועוללות"), ועוד, שיש לו לעבוד לא בשביל עצמו בלבד, אלא גם לטובת העניים והגרים ("לקט ופרט"). השוה פירושו של הירש.

פסוק יא

יא-יב. בחלק השני של עשרת הדברות (שמות כ יג ואילך) באים האיסורים החמורים (גם ב"לא תגנב" מתכוון הכתוב, לפי הקבלה שלנו, לגניבת נפשות. השוה מכילתא, שם), כאן מוסיפים, כעין נספח לעשרת הדברות, את האיסור לפגוע ברכושו או בכבודו של הזולת ומשננים במיוחד אהבת הרע. אם בעשרת הדברות העיקר הוא הצד המשפטי, הרי הפרשה שלפנינו משוה לנגד עיניה את הבחינה של אהבת הרע. אולם כדי להיות מסור לרע רק מתוך ההכרה שהוא יצור כפיו של ה' ונוצר בצלמו, ולאהוב אותו כמו את עצמו – לכך דרושה דרגה גבוהה של קדושה. "ואהבת לרעך כמוך", בסוף פסוק יח, הוא לפי זה העיקרון, שמשמש מוצא לחוקים דלעיל.

"**לא תגנבו**". לשון רבים ולשון יחיד משמשות חליפות בפרשתנו. אך בדוחק אפשר היה לבאר מדוע משתמש הכתוב פעם בלשון רבים ופעם בלשון יחיד. אבל בדרך כלל אפשר להגיד רק זאת, שמטרתו של שימוש לשון זה הוא לשנן את החוק גם לציבור וגם לפרט. על הציבור מוטלת החובה להשגיח על קיום החוקים ולהעניש את העבריינים, והיחיד הוזהר "לא תהיה אחרי רבים לרעות" (שמות כג ב), מאחר ששום אדם לא ניתן לו להשתמט מהחוק, אף אם היה עומד בודד ויחיד נגד ציבור של עבריינים.

"**לא תגנובו**", ראה שמות כ יג.

"**ולא תכחשו ולא תשקרו**". רש"י מבאר (לפי ספרא): "לא תכחשו", זוהי אזהרה להכחיש מלוה או פקדון, "לא תשקרו". זוהי אזהרה לנשבע על שקר שבהכחשתו. אין יסוד לביאורו של הרשב"ם, שהלאו "לא תכחשו" מתכוון אל פקדון והלאו "לא תשקרו" אל מלוה, את זאת סותר פסוק כא בפרק ה. יותר פשוט פירושו של הראב"ע, ש"לא תכחשו" מכוון אל פקדון וגם אל מלוה ומזהיר שלא להכחיש דבר שחייבים להחזיר, ואילו "לא תשקרו" מתכוון לאסור דרישת דבר שלא בזכות. אולם הלאו "לא תשקרו" אוסר כל מיני תרמית, מעילה ופגיעה באמת (השוה ויזל).

"**איש בעמיתו**". מוסב אל כחש ושקר גם יחד. השוה ה כא. על ההבדל בין "כחש ב'" לבין "כחש ל'" עיין לעיל על ה כג.

"**עמית**", הוא שם מופשט והוראתו: התאחדות, מן עמה - עמם - היות בחברה (השוה זכריה יג ז), אולם על פי רוב נמצא מופשט במקום מוחש, היינו עמית בהוראת גבר עמית (=איש החברה). ולפי זה פירושו קודם כל בן העם (איש ואשה, ספרא) שאתו חיים בחברה.

פסוק יב

"**ולא... לשקר**", מזכיר את הפסוק "וכחש בה ונשבע על שקר" (ה כא), על פי רוב מביא כחש לשבועת שקר. ומכיון שהיו נשבעים בשם ה' (השוה "שבועת ה' תהיה בין שניהם" שמות כב י, ודברים י כ), מביא הדבר לחילול שם ה'. הנשבע חושב כאילו ה' נושא פנים לשקר ויש לו מושג בלתי נכון מה'. לדעת רש"י כוללת המלה "בשמי" כל כינויי ה' (לא רק את שם הויה). אולם הרמב"ן מעיר, ש"בשמי" מתכוונים אל שם הויה בלבד, אבל מתוך סוף הפסוק: "וחללת וגו'" יוצא הדין, כי גם הנשבע בשם אחר או באחד הכינויים ראוי לעונש (שבועות לה: השוה רמב"ם הלכות שבועות ב, ב-ד וכסף משנה, שם).

"**וחללת**". את המלה "ולא" יש להסב מתוך הפסוק הקודם גם אל פסוק זה, כמו לקמן כב ט, תהלים לח ב, השוה לעיל יח כא. השבעים קוראים בלשון רבים במקום לשון יחיד, וודאי משום שחילוף הלשון היה קשה בעיניהם. אותו שינוי כדי להשוות את הנוסח נמצא בתרגום זה בסיומם של הפסוקים יד, טז, יח, כח, לב (אבל, לתמהוננו, לא בפסוקים ל, ולז) ἐγώ κύριος ὁ θεὸς ὑμῶν.

פסוק יג

יג-יד. חמש המצוות שבפיסקה זו, מוצאות את נימוקן במלות הסיום "ויראת וגו'" לפיהן נאסרו כאן מעשים, שהעושים אותם אין עליהם פחד של שופט בשר ודם, אבל אסורים מתוך יראת ה'.

"**לא תעשק**". "עשק" - דכא, מציין את הלחץ שהחזק לוחץ על החלש. בלי פחד מפני שופט, לוחצים על חסרי אונים וגוזלים מהם את רכושם שרכשו כחוק. הלאו "לא תגזול" שבסמוך מלמדנו, ש"עושק" בפסוק שלפנינו, כוונתו: סחיטה, ומה גם שבדברים כד יד נאמר במפורש: "לא תעשוק שכיר וגו'". לפי זה אוסר הלאו כאן את קיפוח רכושו של הזולת. (אולם השוה בבא מציעא מח.).

"**ולא תגזול**". גם הגזלן אינו ירא מפני השופט ומלסטם בגלוי.

"**לא תלין וגו'**". עוד פחות יראים מפני שופט בשר ודם, כשאין משלמים לשכיר את שכרו בזמנו. "תלין" הוא לדעת רש"י פועל בגוף נסתרת, ומוסב אל "פעולת", משום שבבנין זה הוא על פי רוב פועל עומד. אמנם, הוא נמצא גם בפועל יוצא באיוב כד ז. "פעולה" מובנה: עבודה, אך גם שכר עבודה (בירמיהו כב יג נמצא במקומה: "פֹּעַל", כן גם באיוב ז ב).

"**אתך**". רק מי שיש בידו ואינו משלם, עובר על מצוה זו (בבא מציעא קיא.).

"**עד בקר**". בדברים כד טו נאמר: "ולא תבא עליו השמש", וחכמינו מבארים, שכאן מדובר על שכיר יום, ובמשנה תורה מדובר על שכיר לילה.

פסוק יד

"**לא תקלל וגו'**". לפי פשוטו כוונת הכתוב לאסור כאן גם התקפה על חסר אונים שאין לו אפשרות לתבוע את עלבונו בפני שופט, וכגון זה אוסר הלאו הבא אחר זה: "ולפני עור". אולם חכמינו למדים, שבכלל זה גם האיסור לקלל את השומע, אלא שהכתוב מתכוון לאסור לקלל, אף אם המקולל אינו שומע.

"**ולפני עור**". חכמינו אינם מבארים את הפסוק כפשוטו, אלא למדים ממנו את האיסור להזיק לאחרים על ידי עצה רעה. בדברים כז יח כתוב: "ארור משגה עור בדרך".

"**ויראת מאלהיך**". שתירא מפני השופט היודע הכל: שונה מזה: "ירא את ה'", כלומר: כבד את ה', כיבוד מתוך יראה. הטעם מלעיל מפני וא"ו ההיפוך, גזניוס 40 k, איוולד 91 d.

פסוק טו

טו-טז. הקבוצה שלפנינו כוללת חמשה צוויים שבעיקר נוגעים הם בענינים משפטיים. בפסוק ו דבר זה גלוי הוא. אך גם את פסוק טז אפשר לציין כך, שהרי ב"רכילות" מכוונת גם המלשינות שמגמתה להזיק לזולת, ולא להביא תועלת לחברה. כך מוזהרים על ידי הלאו "לא תעמוד על דם רעך" גם השופטים וגם העדים, שלא יתנכלו לחיי הרע או שלא יתנהגו באדישות, אם יש לאל ידם להצדיק את הנאשם.

"**לא תעשו עול**". לאו כולל, שפרטיו מובאים בפסוקים דלהלן. העוול במשפט אסור בכל גילוייו, אף אם הוא בא מתוך כוונה טובה.

"**לא תשא פני**". "נשא פני" פירושו: להעדיף בדין את מישהו בניגוד לצדק, או יתר על המידה: "נשא" כפשוטו, קבל פני מישהו, או לחון אותו. "הדר פנים": חלק כבוד, מתוך כיבוד להיטיב למישהו (מן הדר - קשט). בספר שמות כג ג כתוב: "ודל לא תהדר בריבו". מכאן אנו רואים, שגם לגבי הדל אפשר להשתמש במלה "הדר", והוראתו שם: להעדיף, כמו "נשא פנים".

"**בצדק וגו'**". צדק - ההפך של עוול. גם בלאו הכולל דלעיל וגם במצוה שבכאן, נאסר מצד אחד עשיית כל עוול, מצד שני מצווה לשאוף לצדק ולא להימנע מלעשות צדק מתוך החשש שעל ידי זה יגרום רעה למי שהוא (השוה גם רש"י).

פסוק טז

"**רכיל**". מהשורש רכל - רגל, לשוט ולהתהלך הנה והנה, או כסוחר זה עם סחורתו, או כמלשין המביא דיבה מאחד לשני. "רכיל" הוא לפי זה הדיבה, מה שמעבירים מזה אל זה. "הלך רכיל" כוונתו: מדבר לשון הרע, בדומה ל"הלך קרי" - עשות דבר בלתי רצוי.
"**בעמיתך**", אפשר לו להתפרש: או נגד בני עמך, או בתוך בני עמך. אונקלוס מתרגם: "לא תיכול קורצין" (השוה דניאל ג ח, ו כה). "אכל קרצי דפלוני" - אכל הנתחים של מישהו, דיבור מליצי למלשינות, השוה בערבית اكل لحم (אכול בשר של מישהו). בהוראת רכילות, השוה גם רשב"ם ורמב"ן.
"**לא תעמוד על וגו'**". מכיון ש"עמד על" מציין גם לקום נגד מישהו (דניאל ח כה, יא יד, דברי הימים-א כא, א), אפשר למצוא כאן את האיסור להתנכל לחיי הרע, בדומה ללאו "לא תרצח" (השוה לעיל על פסוק יא). מכל מקום מכוון האיסור בעיקר אל השופטים ואל העדים. אולם לדעת חכמינו בספרא הכוונה היא, שאסור לעמוד ליד דם רעהו, כלומר: אסור לעזוב אותו אם הוא נמצא בסכנת נפש. תרגום יונתן הבין בצדק, שגם כאן מכוון הביאור אל בית הדין, שהרי הוא מתרגם: לא תמנע זכו דחברך למסהדא עלוי בדינא". (הירושלמי: "ולא תשתוק אידמא דחברך בזמן דאת ידע קשט בדינא"). שני הפירושים מתכוונים לדבר אחד. אם מישהו נאשם אין לשופטים ולעדים לבקש להרשיעו, אלא, אדרבה, עליהם להשתדל להצדיקו עד כמה שאפשר.
"**אני ה'**". אף על פי שאין השופט ירא משום איש, יש לו לזכור את ה', שרואה ודן את כל מעשיו.

פסוק יז

יז-יח. חמש המצוות שבפסוקים אלה מקבילות אל "לא תחמוד" שבעשרת הדברות, באשר בהן מצווה על החלק המהותי שעיקרו ברוח יחסי אדם אל חברו. ואמנם, מדובר כאן גם על מעשים, אך אלו הם מעשים היוצאים ישר מתוך היחס שבלב, ואף "לא תחמוד" אינו אוסר אלא את המעשה, השוה מכילתא "החודש" פ' ח.
"**לא תשנא**". ראשיתה וסופה של הקבוצה שלפנינו נעוצים זה בזה, אל תשנא את אחיך, אלא אהוב אותו. הכוונה: לא לגרום לו רעה מתוך שנאה, אלא, לאהוב אותו ולרצות רק בטובתו. המצוות שבאמצע נובעות מתוך אלו השתיים. "הוכח וגו'" היא מצוה שיסודה באהבת הרע, שהיא גם עשויה להרחיק טינה מן הלב. כוונת מצוה זו היא, שאם מישהו חושב שנעשתה לו רעה מצד חברו, יוכיח אותו בתוכחת מגולה, כמו שהוכיח אברהם

אבינו את אבימלך (בראשית כא כה). ומצד שני ישתדל גם להחזיר את זה שחטא לה' אל הדרך הטובה, כפי ההמשך:

"**ולא תשא וגו'**". אונקלוס מתרגם: "ולא תקבל על דליה חובא", השוה פירושו של הרמב"ן. אולם לפי דעתי כוונת אונקלוס היא אותו דבר עצמו שיונתן הביע בתרגומו: "ברם אין מיבהית לא תקבלון מטולתיה חובא" (כלומר: אבל אם הוא ייעלב, לא תשאו על עצמכם חטא בגללו). גם ספרא ורש"י סבורים, שכאן בא הכתוב להזהיר שלא יביישו את הרע בפרהסיה. לפי זה היתה כוונת הצווי, שלא להוכיח בצורה כזו שעל ידה גורמים חטא לעצמו, אולם, איך יכולים להיכשל בחטא על ידי התוכחה, לא מפורש. ויזל סבור שספרא פירש "ולא תשא": לא תשא קולך (דבר הקשה להניח! גם תרגום יונתן מתנגד לכך). ברם, מתוך במדבר יח לב ("ולא תשאו עליו חטא בהרימכם את חלבו") אנו למדים, שגם כאן, יש לבאר: אם תקיים את המצוה לא תגרום בגלל זה חטא לעצמך, ומכאן, שאם לא הוכיחו, הוא נושא חטא (השוה רש"י לבמדבר שם). יחד עם זה אנו למדין מכאן, שאין המוכיח אחראי לתוצאות השליליות של תוכחתו. אם, למשל, אחיך מתרעם עליך בגלל התוכחה ואפשר שעוד יוסיף לחטוא כדי להכעיסך, לא תשא בגלל זה חטא. במסכת ביצה ל. שנינו, שיש ובאיסורי דרבנן מוטב לוותר על התוכחה, והיא, אם יש חשש, שמה שנעשה עד עתה מתוך שגגה, ייעשה מעכשיו במזיד ("ומוטב שיהיו שוגגין ולא יהיו מזידין", אולם השוה הירש).

פסוק יח

"**לא תקם וגו'**". "נקימה" פירושה עשות תכף רעה תחת רעה, "נטירה": שמירה בלב את השנאה לזמן מאוחר יותר. זה האחרון אסור, אף אם אין מתכוונים לנקום במעשה, אלא רוצים לגמול באופן עדין, כביכול: השוה יומא כג.

"**את בני עמך**". מכיון שהם בני עמך, עליך למחול להם את הרעה שעשו לך.

"**ואהבת ל**" הוראתו הוא, וודאי, בהבדל מ" ואהבת את", אהבה המובעת במעשים, היינו עשיית מעשים של חסד (לפי זה אין לבאר את ה-"ל" על פי דעתם של גזניוס-קאוטש 117 n). ביחס אל ה' נאמר: "ואהבת את ה'", מפני שכל אחד מוכשר לאהוב את ה' בכל לבו, לזאת דרוש רק לדעת אותו. אבל אין אדם יכול גם לאהוב כל אדם אחר, ואף אותו שאינו מוצא חן בעיניו, אלא שעשיית חסד חובה היא ואפשרית ביחס לכל אדם, כשם שעושה אדם אך טוב לעצמו. ולכן מתרגם גם הלל (וכן יונתן) את הפסוק שלפנינו: מה דעלך סני לחברך לא תעבד (השוה שבת לא. ועל דבר זמנה ומקורה של מימרת הלל עיין ל. לצרוס (Zur Charakteristik der Breslauer Seminarprogr. 1877) עמוד 10 ואילך,

והשוה מראי מקומות שם). נקודת הכובד בפירוש של הלל היא במלה "תעבד", ולא בהפיכת החיוב לשלילה, הגם שגם לזאת יש חשיבות. מנדלסון צדק בהעירו, שהתורה התכוונה רק לאיכות האהבה, ולא לכמותה. מבחינת הכמות יעשה אדם תמיד לעצמו יותר טובות מאשר לחברו, אבל האיכות צריכה להיות שווה לזו שכלפי עצמו. משום כך אפשר בדרך שלילה לדרוש על כל פנים, שלא לעשות לחברנו מה ששנוא עלינו, אבל בבחינה חיובית יעשה כל אחד לעצמו יותר טובות מאשר לחברו. וכך אין מצוה זו בלתי מוגבלת. אולם וויתור על האנוכיות, לא לעשות לזולת מה שנמאס עלינו, כלומר מה שמזיק, כפי תפיסתו של הלל, הוא תמציתה של כל התורה כולה. אלא שדבר זה לא יהיה מסור לבינתו של כל אחד, צריך חכמה עליונה שתדריך אותנו להכיר, מה שנוא ומה ראוי שישנאו אותו, ומה הוא שמביא נזק לנו ולעולם כולו.

דעת רבותינו על מצות אהבת הרע נמצאת בספרא לפרשה שלפנינו. ברם, את הפיסקה שם צריך להשלים לפי בראשית רבה פרשה כד, ובהשואה עם ירושלמי נדרים ט ד, וכך נקבל את הנוסח דלקמן: "ואהבת לרעך כמוך" רבי עקיבא אומר זה כלל גדול בתורה. בן עזאי אומר: "זה ספר תולדות אדם" זה כלל גדול מזה, שלא תאמר הואיל ונתבזיתי יתבזה חברי עמי, הואיל ונתקללתי יתקלל חברי עמי". ביאור מפורט לפיסקה זו מביא ר' תנחומא בבראשית רבה, שם, בלשון זו: "אם עשית כן דע למי אתה מבזה, בדמות אלהים עשה אותו". ולכן טעות היא בידי הסוברים, שבניגוד לר' עקיבא, המגביל את אהבת הרע על בן ישראל, מרחיב אותה בן עזאי על כל בני האדם. אלא, אדרבה, בן עזאי מניח שגם דעתו של רבי עקיבא כך, כפי שמוכח מפסוק לד. אך בן עזאי מוסיף, שאמת המידה לאהבת אדם לחברו לא תהיה האהבה לעצמו ("כמוך"), שכן אז אפשר, שמי שהוא אדיש כלפי העלבונות שמעליבים אותו, יראה עצמו רשאי להעליב אחרים, אלא החובה לאהוב ולכבד את הרע, יסודה ואמת המידה שלה בעיקרון: "בדמות אלהים עשה אותו". לפי עיקרון זה מי שמבזה את הזולת, מבזה את האלהים. הרחבת אהבת הזולת על כל בני אדם היא לפי בן עזאי הנחה מוקדמת, מפורסמת ומקובלת על ידי כל. ואפילו אנו מבינים במלה "רעך" שבמקומות אחרים: בן ישראל, כאן, שבני ישראל נקראו קודם לכן תכופות "בני עמך", "עמיתך", יש לנו לפרש "רעך" כמו בשמות יא ב.

"**אני ה'**". האב האחד של כל בני אדם הוא המאחד אותנו כאחים וכבני עם אחד.

פסוק יט

יט. "**את חקתי וגו'**". הביאור הנכון הוא זה של רש"י, שלפיו נקראות המצוות דלהלן בשם "חקים". משום שאין יכולים להביא להן טעם (וודאי בניגוד למשפטים שנזכרו עד

כאן). אמנם מוכרחים להסכים לדברי הרמב"ן, שגם לחוקים יש טעם, אלא מפני שבני אדם אינם נהנים מהם מיניה וביה, אינם מובנים לכל מבחינת הטעם שלהם. השוה ביאור לפרק יח פסוק ד. גם מה שהרמב"ן מעיר (לפי מדרש רבה), שהחוקים דלהלן מתכוונים לחובת קיום חוקי הטבע שברא ה' (השוה ירמיה לג כה), נכון הוא, אף שאינו מפורש כאן בתורה. בהתאם לכך אומר ר' חנינא בשם ר' פינחס, שפירוש "חוקותי" כאן, "חוקים שחקקתי בהם את עולמי". אל לאדם לערבב את המינים, שה' הבדיל ביניהם בשעת הבריאה ("למיניהם", בראשית א: יא, כא, כד) ולהכניס ערבוביא לתוך העולם. ברם, זוהי הנמקה כללית. הפרטים עודם לוטים בערפל. את האיסור "לא תחרוש בשור ובחמור יחדו" (דברים כב י) אפשר היה עוד לבאר בזה, שהוא חוק מונע לאיסור "לא תרביע". אולם מדוע אסורים רק כלאי הכרם, ומדוע אסורה הרכבת אילן גם בחוץ לארץ? ומה הטעם של איסור שעטנז? לכל זה קשה למצוא טעם.

"**בהמתך**". האיסור לזווג מינים שונים חל על כל בעלי חיים, והבהמות נזכרו כאן במיוחד משום שבני אדם מגדלים אותן. לדעת איסי בן עקביה הבבלי (עיין ירושלמי כלאים ח ב, ותוספתא שם ה ו) אסור לפי הפסוק הזה לרכוב על פרדות. ומה שבני דוד המלך רכבו על פרדות, אינו סותר לפי דעתו את הפסק שלו. אבל דעה זו לא נתקבלה להלכה (השוה יורה דעה סימן רצז ומראי מקומות בירושלמי הוצאת פיטרקוב).

"**כלאים**", משורש כלא - עצור, מונע, ומזה: כלא, הפרדה, מניעה, ו"כלאים" (ריבוי זוגי) היינו שני מינים שונים.

"**שדך**". כאן נכללים שני איסורים, האחד כלאי זרעים, שאסור רק בארץ ישראל, והשני הרכבת אילן, שדומה להרבעת בהמה ואסור גם בחוץ לארץ (קידושין לט.).

"**ובגד כלאים**". מבואר בדברים כב יא שהוא: צמר ופשתים יחדו".

"**שעטנז**" היא כנראה מלה זרה, ולוואי למלה "בגד". השבעים מתרגמים: κίβδηλος היינו: מזויף, לא אמיתי, ולפי זה גוזרים אותה האחרונים משורש קופטי (ששט - אריג, נאוז - מזויף) ושהיא מורכבת מ"שעט" ו"נוז". אולי "שעט" משורש "עטה", מתעטף (בנין שפעל) כלומר "בגד", ו"נוז" הוא לפי חכמינו מלשון נלוז, הפכפך, שקר, ולפי זה "שעטנז": בגד מזויף. כך נקרא בגד שעשוי מצמר ופשתן. הפירוש של חכמינו: "שוע טווי ונוז" הוא רק דרשה, שעל ידה נסמכה הלכה על פסוק שבתורה. לפי יוספוס (קדמוניות ד ח יא) הטעם לאיסור זה הוא שבגדי הכהנים נעשו מצמר ופשתים, ואילו הרמב"ם במורה נבוכים (ג לג) אומר, כי כהני האלילים היו רגילים לעשות מעשי כישוף בערבבם חמרי צמחים עם חמרי בעלי חיים בבגדיהם. הוא מצטט דוגמאות לענין זה מספריהם.

וזה הטעם, לפי דעתו, לאסור "לא ילבש גבר וגו'". (דברים כב ה). אך המשך הענינים כאן והביטוי "כלאים" מוכיח, כי גם כאן ערבוב המינים הוא היסוד לאיסור. והטעם שדווקא צמר ופשתים נאסרו, הוא, כנראה, משום שהתורה מסתפקת בזה, שעל ידי איסור תערובת אחת יבוא העיקרון "למינהו" גם בבגדים לידי ביטוי. ומכיון שרוב הבגדים עשויים מצמר ופשתן, ישמשו מינים אלה דוגמא באותו חוק (השוה גם איוולד, Alterth עמ' 215). למלים "שוע טווי ונוז" שבדברי חז"ל (משנת כלאים ט ח) הובאו פירושים שונים. "שוע" ו"טווי" מוסב בוודאי על החוטים, אלה צריכים להיות סרוקים וארוגים, ובלי זה אין איסור כלאים חל עליהם. "נוז" מוסב לפי רש"י על הבגד, שהוא צריך להיות מחובר ומעובד משני המינים. אולם הרמב"ן סותר דעה זו מתוך מסכת מנחות ט. שלפיה שתי הציציות שבהן שני קשרין המחוברין בבגד נחשבים כלאים, לפיכך מבאר הרמב"ן, כי גם "נוז" מוסב על החוטים, והכוונה שהם שזורים, ואם החוטים סרוגים, ארוגים, ושזורים, הרי הם בחיבור של קיימא כלאים דאורייתא. ולעמות זאת לבדין, שחוטי פשתן מעורבים בהם, הם כלאים מדרבנן בלבד, משום שרק שוע יש בהם, ולא טווי ונוז (כך הראב"ד והרמב"ן נגד הרמב"ם, הלכות כלאים י ב).

"**לא יעלה עליך**" מלמד, שלא רק ההלבשה אסורה, אלא גם להתכסות בהם אסור. לשימוש - "הצעה תחתיו" אסורים הם רק מדרבנן.

פסוק כ

כ-כב. הפסוקים האלו קשי הבנה. ראשית כל: מה השייכות של חוק זה לענינים שבפרשה זו? הראב"ע מעיר, שקרוב לכלאים הוא כשבן חורין מזדווג עם שפחה. אולם אילו היתה "חפשה", היה החטא חמור יותר ועונו מיתה. הירש סבור, כי איסור אשת איש הוא החוק של "למינו" בבני אדם. אבל אם כך, היה הלאו (יח כ) "ואל אשת עמיתך" מתאים יותר במקום זה. אני סבור, שהחוק שלפנינו משלים את הלאו "לא תנאף" שבעשרת הדברות ומסתדר כהמשך ללאווין "לא תרצח" ו"לא תגנוב". אם גם האיסור "בהמתך לא תרביע כלאים" הוא גזירת סייג ללאו של "לא תנאף" – כפי שהרמב"ם סובר (מורה נבוכים ג מט) – זה אני מניח בצריך עיון. ייתכן, שחוק הכלאים הוא מאמר מוסגר, המביע שחוקי האהבה מקיפים את כל ברואי ה'. הפסוק "ואיש כי ישכב" ממשיך לפי זה את שורת החוקים דלעיל. על הלאו של לא תנאף שוב לא היה צורך לחזור, וגם לא להזכיר עונש מיתה לניאוף. רק כעין תוספת נזכר מקרה, שאין בו עונש מיתה אף שהוא טעון כפרה באיזו צורה שהיא.

ועתה הבה נבאר. המבארים האחרונים (וכבר הקדימם הראב"ע) מבארים את החוק שלפנינו לפי פשט המלים, היינו שכאן מדובר על ה"אמה", שדינה נזכר בשמות כא, ז ואילך. האמה היא שם הבת שאביה מכר אותה לשם ייעוד, שהאדון יעד אותה באמת לעצמו או לבנו. אולם פירוש זה אינו נכון כלל מטעמים דלהלן:

א. שפחה עברית אינה נקראת בשום מקום בתורה "שפחה" אלא תמיד "אמה". אמנם, גם שפחה כנענית נקראת בתורה "אמה" (שמות כא: כ, כו-כז), אבל עבריה אינה נקראת בשום פעם שפחה, ב. מה שמכריע ביותר: לפי שמות, שם, הקשר שבין האדון ובין הנערה יינתק כליל על ידי פדיון ("והפדה") או על ידי יציאה לחפשי ("ויצאה"), באופן שאחרי כן היא שולטת על עצמה כבת חורין, ואילו כאן יוצא, שדווקא השחרור או שטר החופשה היו מהדקים את הקשר בין האיש ובין השפחה, כי הרי גם הוא וגם היא היו מומתים. ולכן: האיש שלו מסורה השפחה אינו בשום פנים האדון שלה, אלא, אדרבה, האיש הוא זר, שנישואיו אינן נישואין גמורים, משום שהאשה אינה חפשית במלוא מובן המילה. ואם כן, אי אפשר שכאן מדובר על אמה עבריה, שרק האדון או בן האדון יכולים ליעד לעצמם (שמות כא ח), אלא שמוכרחים אנו לפרש ששפחה זו היא כנענית. ובזה מסכימות דעותיהן של כל חכמינו. ברם, בענינים אחרים יש מחלוקת. בברייתא (כריתות יא.) למדנו: "תנו רבנן: והפדה יכול כולה, ת"ל לא נפדתה, יכול לא נפדתה, ת"ל והפדה, הא כיצד, פדויה ואינה פדויה, חציה שפחה וחציה בת חורין ומאורסת לעבד עברי, אם כן מה תלמוד לומר והפדה לא נפדתה, דברה תורה כלשון בני אדם. ר' אלעזר בן עזריה אומר: כל עריות מפורשת, ושיור אין לנו אלא חציה שפחה וחציה בת חורין המאורסת לעבד עברי. אחרים אומרים: לא יומתו כי לא חפשה בשפחה כנענית הכתוב מדבר ומאורסת לעבד כנעני וכו'". בתורת כהנים (מהד' ונציה) אנחנו קוראים בדברי ר' עקיבא: "מאורסת לבן חורין" (כך גם נוסחת הראב"ד בתורת כהנים). את ההכרעה נותן התלמוד הירושלמי בקידושין א א (נט.), שם נאמר בפירוש: ר' עקיבא אומר, בשחציה שפחה וחציה בת חורין ומאורסת לבן חורין הכתוב מדבר, ואילו הנוסח של ר' ישמעאל שם הוא: "בשפחה כנענית הנשואה לעבד עברי הכתוב מדבר" ברור, שלכן מדייק ר' עקיבא ואומר ארוסה (ולא "נשואה", כדברי ר' ישמעאל), משום שבן חורין אסור בחציה שפחה שעדיין לא שוחררה לגמרי. (אמנם, לפי הגירסא הזאת בתורת כהנים ובירושלמי אין מקום לשאלת התלמוד הבבלי: "ר' אלעזר בן עזריה היינו ר' עקיבא?" – כנראה שהברייתא נמסרה בבבל בנוסח שונה מזה שבארץ ישראל, וכדי לבאר את הפסוקים

זכאים נהיה לקבל את הנוסח של ארץ ישראל, וביחוד מאחר שיש לנו סיוע לכך משני מקומות).

ועתה ננסה לנמק את דעותיהם של התנאים על פי הכתובים, ונראה כי הכתובים מבוארים די צרכם לכל הדעות. הסברא, כי הכתוב שלפנינו מדבר על נערה חציה שפחה וחציה בת חורין, נראית לכאורה דחוקה מאד, שהרי בשום מקום בתורה לא נזכר מצב כזה של עבדות למחצה, אולם אחרי עיון מעמיק נכיר בביאורו של ר' עקיבא את הביאור הנכון ביותר. הענין הוא כזה: בן חורין רוצה לשאת שפחה, ולמטרה זו רוצה הוא לפדותה ולשחררה, אולם עוד לא השיג את דמי הפדיון בשלימותם, ולכן הוא מוסר את חלק הפדיון לאדון שלה, ומארס לפי שעה את השפחה בכוונה לפדות אותה כעבור זמן מה. הסכום הנפרע נחשב לחלק מדמי הפדיון, לפי זה הנערה פדויה בחלקה וכך היא חציה שפחה וחציה בת חורין. מצב זה צויין במלים "שפחה נחרפת לאיש" ("נחרפת" משורש חרף לשון וויתור והפקר, וכאן הוראתה: מסורה בסכום זעום), שפחה מסורה לאיש (בזמן מאוחר יותר קראו ביהודה לחרופה ארוסה, עיין קידושין ו.), "והפדה לא נפדתה", אך עדיין לא היתה פדויה גמורה. המקור בא לפני הפועל רק במקרים שבהם רוצים להדגיש את הפועל, כגון בהבלטת הניגוד, למשל "יעשה לכל מלאכה ואכול לא תאכלהו" (לעיל ז כד). לפי זה "והפדה" הוא ניגוד ל"נחרפת". היא נמסרה ("נחרפת") תמורת שיעור של תשלומין, אבל עוד לא נפדתה, הסכום המלא (שעל ידו תשוחרר לגמרי) לא שולם עוד. והנה יכול האדון לשחרר אותה גם קודם שמקבל את כל הסכום בשטר שיחרור ("חפשה"). ואלם גם זה לא קרה, "או חפשה לא נתן לה" (חפשה, פועל פאסיב ביחס הפעול, כרגיל), ולכן הנישואין אינן נישואין גמורין ו"לא יומתו". כך היא דעת ר' עקיבא. ואולם ר' ישמעאל סבור, שהתורה עוסקת כאן במקרה אחר שכבר נזכר פעם. בשמות כא ד נאמר לגבי עבד עברי: "אם אדוניו יתן לו וגו'". לפי זה היה מנהג שהאדון נתן לעבדו העברי שפחה כנענית לאשה, שנשארת אחרי יציאת העבד בבית האדון, נישואין כאלה נקראין כאן "נחרפת", משום שאינם קיימים לתמיד, אלא השפחה מסורה לעבד עברי רק לזמן עבדותו. והנה דעת ר' ישמעאל היא, שאף על פי שתוקף הנישואין מוגבל רק לזמן מסוים, מכל מקום יש לנהוג בהם כבדבר שהוא קודש, והפרתו טעונה כפרה. ור' עקיבא היה סבור, כנראה, שאין כאן דין נישואין כלל, משום שקידושי שפחה אין תופסין. גם ר' אלעזר בן עזריה סבור היה כדעת ר' עקיבא, שנישואין אלה אינן נישואין, ולפיכך גם הוא מבאר כר' עקיבא, שהכתוב מדבר כאן בבת חורין רק למחצה, אלא שלא רצה להניח כמותו ש"חציה שפחה" זו נתארסה לבן חורין. ולפיכך ביאר את

הפסוק: "בחציה שפחה וחציה בת חורין המאורסת לעבד עברי". – ו"אחרים" סבורים – כדעת ר' ישמעאל – ש"שפחה" פירושו שפחה כנענית, אלא שפוסקים, כי רק בין עבד כנעני ושפחה כנענית יש נישואין כאלה שהפגיעה בהן מחייבת אשם, ולא בין שפחה כזו לבין עבד עברי.

"**ואיש... שכבת זרע**". בשפחה נחרפת אין דין מערה כגומר (השוה לוי, מילון תלמודי, ערך ערה). נראה, שאין כאן עבירה של ניאוף, אלא פגיעה בזכות הבעלות של הזולת, שהיא אמנם באה בצורה חמורה, ולכן מספיקה כפרה על ידי אשם.

"**והפדֵה... או חפשה**", (צירי בבנין הפעל. ראה איוולד 240 b). אנו למדים מפסוק זה, ששפחה כנענית יכולה להשיג שיחרורה בשתי דרכים: או שהיא נפדית או שהאדון שלה משחרר אותה בשטר. במסכת גיטין לט. מוסר ר' שמעון בשם ר' עקיבא, שתשלום הפדיון אינו גומר את השיחרור, אלא לשם שיחרור גמור דרוש עוד שטר שיחרור. אך ההלכה לא נקבעה על פי דעתו של ר' שמעון.

"**בקרת**". פירושו חקירה, מכאן עונש ופורענות, בדומה ל"פקד" - בדיקה וגם הענשה. השוה רמב"ן. לדעת הראב"ע נקרא עונש המלקות "בקרת" על שם ה"רצועה של בקר" שהשתמשו בה במלקות ארבעים (משנת מכות ג יב). השוה גם בחוקי חמורבי סעיף 202. כאן לא נקבע מי ייענש. המסקנה מהמלה "תהיה" שבתורת כהנים ובתלמוד היא רק דרש, כי לפי הדקדוק אי אפשר שהמלה "תהיה" מוסבת אל האשה. מתוך המלים "לא יומתו" (בלשון רבים) יש להסיק ששניהם אמנם לא יומתו, אולם ייענשו באופן אחר. והנה בפסוק הבא נקבע העונש לאיש על ידי "והביא": לכן מוסבים הדברים "בקורת וגו'" בהכרח אל האשה.

פסוק כא

"**אשמו לה**'". לבעל שנפגע אינו צריך לשלם קנס, אלא רק לה' יש לשלם. האיל צריך שיהיה שווה שני שקלים, כמו לעיל ה טו. מכאן רואים צדקת דברי חכמינו, שקרבן אשם בא על חטא שנחשב כמזיד.

פסוק כב

"**מחטאתו**", כמו לעיל ד כו.

פסוק כג

כג-כה. כאן מתחילה פרשה חדשה, וכשם שהפרשה הקודמת פותחת בכבוד ה' ובחוקי קרבנות, כן גם כאן בפרשה השניה הועמד חוק קרבן בראש, והוא קרבן חדש במינו שעד כאן לא דובר עליו. התנובה הראשונה הסדירה של עצי פרי תוקדש לה'. כשיבוא עם

ישראל אל ארצו ויוסיף על תבואתו על ידי נטיעה משלו מדי שנה בשנה, יביע במעשה, שהתוספת הזאת לא באה לו על ידי עוצם ידו אלא עקב ברכת ה', ומשום כך יהיה הפרי הראשון שראוי לאכילה "קודש הלולים" ומכיון שהפרי קודם תום שלוש שנים אינו ראוי לקרבן לה', יש לנהוג בו איסור אכילה. כך הוא ביאורו של הרמב"ן. ברם צריך להניח שיש לאיסור ערלה כשהוא לעצמו נימוק שאינו תלוי בנטע רבעי. זה יוצא גם מתוך ביטוי המצוה המודגש "וערלתם ערלתו וגו'", אפילו אם נתעלם מן העובדה שלפי דעה אחת נוהג דין "נטע רבעי" רק בכרם. עץ הפרי הוא בריה חשובה במיוחד של ה'. על האדם להתבונן בו ברגש של יראת כבוד לה'. מכאן האיסור "לא תשחית את עצה". בדברים כ יט. בטרם ישיג בן אדם את הזכות לראות את עצמו כבעלים של עץ ופירותיו, הרי עליו קודם להנזר משך שלוש שנים מהנאתו, כדי להראות על ידי התאפקות זו שהוא עומד על רמת המוסר האנושי, שראוי להיות מושל הטבע ובעליה של בריה כה חשובה. בתפיסה זו מקומו של החוק באמת בין חוקי הקדושה בפרשת קדושים. על ידי שמירת חוק הערלה עלינו לטפח את הקדושה או את הפרישות, כדי שבנטע רבעי שקיבלנו אחרי קיום מצות הקדושה נתקרב אל השכינה.

"**וכי תבאו**". במסעות המדבר לא היתה אפשרות לקיים את המצוה הזאת, בכל זאת אסורה הערלה לפי הלכה למשה מסיני גם בחוצה לארץ. רק ספק ערלה מותר בחוצה לארץ (קידושין לח:).

"**עץ מאכל**". ואילו באילן לסייג ולקורות אינו נוהג איסור ערלה (משנת ערלה א א).

"**וערלתם**". "ערל", שם עצם מ"ערלה" הסגור והסתום שהוצא מכלל שימוש, נקרא גם "ערל" (כגון: "ערלה אזנם", ירמיה ו י).

"**את פריו**". הפרי וקליפתו ("את הטפל לפריו", ברכות לו:). "פרי" אגב "את", היינו פרי במובן המורחב, כלומר גם הקליפה (כמו כן מרבה "את בשרו" בשמות כא כח, גם את העור, פסחים כב:).

"**וערלתם... ערלים**". ההישנות מלמדת שאף בהנאה אסור (השוה פסחים שם).

"**יהיה לכם ערלים**". לשון רבים בגלל "כל עץ" או, יותר נכון, בגלל "פרי" שהוא כולל (לדעת הירש "ערלים" נמשך אל "לכם", השוה "ערל שפתים"). ואפשר ש"ערלים" מקביל ל"הלולים" חוק עמורבי (סעיף 60) מצוה: אם מישהו מוסר את הגן שלו לגנן, וזה מעבד אותו ומטפל בו משך ארבע שנים, יחלקו הבעל והגנן בשנה החמישית כך, שהבעל יבחר את החלק שלו ויטול לעצמו. חוק זה הושווה עם הדין שלפנינו (עיין ד. ה. מילר, חוקי עמורבי ותורת משה, עמ' 101). אולם אין להניח שאצלנו כאן אותו היסוד שיש שם.

פסוק כד

"**קדש הלולים**". מתוך הביטוי "הלולים" מסיק אחד התנאים שהחוק הזה (רבעי) נוהג רק בגפן. השוה ברכות לה. ותוספות שם ד"ה "ולמאן". סעד לדבר זה יש למצוא בספר שופטים ט כז ("ויבצרו את כרמיהם – ויעשו הלולים"), משמש יוצא כי מנהג ישן היה בישראל לערוך אחר הבציר חג תודה (שנקרא "הלולים"). מתמיהים דברי תרגום יונתן, שמתוך הנוסח שלו "מתפרק מן כהנא" ניכר, שכשומרוני, חושב גם הוא, שנטע רבעי שייך לכהנים ושאפשר לפדותו מהם. אולם דעה זו היא טעות גמורה (מה שגייגר בספרו אורשריפט 181, סבור היה למצוא בברייתא ירושלמי, אינו מוכיח כלום, כפי שכבר הוכיח פינלס בספרו "דרכה של תורה" עמ' קעו ואילך). ברור, ש"קודש" כאן יש לו אותו מובן כמו במעשר שני: השוה דברים יד כב ואילך. סיוע חשוב לכך נותן לנו הכתוב בישעיה סב, ח-ט: "ואם ישתו בני נכר תירושך... כי מאספיו יאכלהו והללו... ומקבציו ישתהו בחצרות קדשי". אין ספק כי לנגד עיני הנביא היתה פרשתנו כאן, שהוא הבין אותה לפי הקבלה המוסמכת.

פסוק כה

"**להוסיף לכם תבואתו**". מוסב אל הפסוקים כג-כד, השוה תרגום יונתן וספרא.

"**אני ה'**". ה' מבטיח לנו זאת.

פסוק כו

כו. אם מטרת החוקים הקודמים היתה לחזק את כבוד ה' וההכרה בו, הרי מזהירים בתוקף החוקים הבאים להלן מפני מנהגי עבודה זרה ואמונות תפלות של עכו"ם, שמביאים לעבודת אלילים ולכפירה בה'.

"**לא תאכלו על הדם**" (השבעים קוראים בטעות: "על ההרים" לפי יחזקאל יח ו). ביאור האחרונים (איוולד, קנובל, קייל ואחרים), שכאן מדובר על האיסור לאכול את הבשר עם הדם, בטעות גמורה יסודו. כי אז היה צריך לכתוב: לא תאכלו בשר בדמו, או בשר על הדם, מלבד זה לא היה פסוק כזה מתאים לפסוקים שלאחריו. מכיון שבפסוקים הבאים נאסרים מעשי הכישוף של עכו"ם, סבור הרמב"ן שגם כאן במלים "לא תאכלו על הדם" יש למצוא מנהגי עכו"ם. פרטים אינם ידועים לנו. מתוך הסיפור על שאול המלך (השוה שמואל-א יד, לב ואילך) נודע לנו, ששחטו ארצה וערכו סעודה על הדם. שאול עצר בעד השערוריה הזאת, בפקדו, שכל אחד ישחט על אבן גדולה שהיתה על -ידו ויאכל אחר כך (על ביאורו המוטעה של וולהאוזן עיין ראיות מכריעות וכו' עמוד י ואילך). אבל בתורת כהנים ובסנהדרין סג. מסיקים תנאים אחדים מתוך הפסוק שלפנינו עוד הלכות

שונות. בלי להביא כאן את כל הדרשות הללו, נעיר כאן רק על כך, שעל אותו הדרש, שלמד מפסוק זה את איסור "אכילה מן הבהמה קודם שתצא נפשה", מחליט רש"י במסכת חולין קכא: (נגד הרמב"ם הלכות שחיטה, א ב). שהוא אסמכתא בעלמא (השוה פרי מגדים "משבצות זהב" ריש סי' כז). לפי זה אפשר לראות גם בדרשות האחרות רק אסמכתות ולקבל את ביאורו של הרמב"ן, שזה הוא בעצם תוכן האיסור (השוה יונתן, שתרגומו עולה בד בבד עם דברי התלמוד "שלא לאכול בשר והדם במזרק").

"**לא תנחשו**". אולי משורש "נחש - "לחש", משום שהידעונים הודיעו את האורקלים שלהם בלחש, או מן "נחש", משום שרואים בתנועת הנחש רמזים על שעתיד לבוא. חכמינו בתורת כהנים ובסנהדרין סה: – סו. מזכירים מינים שונים של ניחוש, וסבורים שהאיסור כאן הוא לנחש מתוך תופעות מקריות על הצלחתם או אי הצלחתם של עסקיו.

"**לא תעוננו**". או משורש "ענן" - "כסה", כיסוי פעולה בשעת הכישוף (קנובל), או משורש "עין", הטל "עין רעה". לדעת תורת כהנים וסנהדרין סה: פירושו או אחיזת עינים, כלומר: מרמה, או "מעביר על העינים", מושח את העינים בחמרים מסוימים לשם כישוף, או לבסוף, כפי שסבור ר' עקיבא: "עונה" - "תקופה", ציון זמנים מסויימים כמביאים הצלחה או אי הצלחה לעסקים. הנוסח של תרגום יונתן משובש. צריך שם למחוק את המלה "סנהדרין" ולגרוס "אחודי" במקום "אחורי". המלה "סנהדרין" נרשמה מעיקרא בוודאי כהערה בשולי הגליון, כמראה מקום, ונתגלגלה לתוך הפנים (השוה גינזבורגר, Pesudo Ionathan עמ' 207). טעמם של הלאווין הללו ברור. מנהגים אלה מביאים לידי עבודה זרה, ומי שעושה אותם כופר בהשגחת ה' על העולם, ומאמין בגורל עיוור (פאטום), שאת גזירתו אפשר לנחש מראש על ידי גילויו בתופעות מקריות. לפי זה מי שמבקש אות וסימן מאת ה' כדי לדעת אם פעולתו תצליח בידו, כמו שמסופר על אליעזר (בראשית כד יב) ועל יהונתן (שמואל-א יד י), אין זה נכנס בגדר של ניחוש (השוה יורה דעה קעט ד).

פסוק כז

כז-כח. המעשים שנאסרו כאן בוודאי גם הם מנהגי עכו"ם שיש להם קשר עם עבודת האלילים ושעשייתם הן בניגוד לאמונה בה'.

"**לא תקיפו**". לפי מכות כ: פירוש הקפת פאת ראש: "המשוה צעדיו לאחורי אזנו ולפדחתו", כלומר: עושה שערות צדעיו (שתהיינה) שוות לאותן שמאחורי אזניו ומצחו. הרמב"ן מצמצם את האיסור הזה וגם זה שבא אחריו, על הרחקת השערות במספרים, ולדעת התוספות ורבנו אשר הרחקת השערות אסורה בכל הצורות. מתוך לשון הרבים

"תקיפו", למדים חכמינו, שגם המקיף וגם זה שמקיפים את שערותיו, מקבל עונש ("אחד המקיף ואחד הניקף").

"**ולא תשחית**". להלן כא ה נאמר במיוחד על הכהנים "ופאת זקנם לא יגלחו". זה חל על כל העם, אך במיוחד נאסר לכהנים (השוה להלן). מתוך שני הפסוקים גם יחד למדים חכמינו, שרק "גלוח שיש בו השחתה" (כלומר: ההרחקה במכשיר של תספורת שמשחית את השערות עד השורש) אסור. לזקן יש, לפי המשנה, חמש פיאות: "שתים מכאן ושתים מכאן ואחת מלמטה". פירושים שונים ניתנו לזה (השוה הביאור שלי למשנת מכות ג ה). לפי הרודוטוס 3, 8, גילחו הערביים את שער ראשם בצורת זר סביב צדעיהם לכבוד האליל שלהם אורוטאל (הוא דיוניסוס), שתיארו אותו בצורה זו. ומכאן הם נקראים בירמיה (ט כה, כה כג, מט לב) 'קצוצי פאה', גם הסולימים באסיה הקטנה מסתפרים בצורה זו (ראה Chörilus המובא ביוספוס, נגד אפיון 1, 22). השחתת הזקן היתה, כנראה, נהוגה בין כהני עבודה זרה (השוה להלן ביאור לפרק כא פסוק ה). וזה מסביר את האיסורים האלה במידה מספיקה. הראב"ע מביא כאן דעה האומרת, כי שני הלאווין שבפסוק שלפנינו מוסבים גם אל "לנפש" שבפסוק הבא. ושהאיסור מכוון למעשים אלה כשעושים אותם לשם מתים. והוא חוזר על דעתו זו להלן בפרק כא, פסוק ה, בלי שיתנגד לו מישהו. אולם עצם מקומה של המלה "לנפש" באמצע הפסוק הבא, מוכיח בהחלט שהפסוק אינו קשור בפסוק הקודם. ומלבד זאת נאמנה עלינו הקבלה היהודית בענין זה, ובוודאי גם העמים האליליים שנזכרו לעיל, לא התגלחו באופן הנזכר דווקא בשל מת.

(פינלס ("דרכה של תורה" סעיף 121) סבור למצוא, שגם במשנת מכות כ. מובעת דעתו של ראב"ע, ששם נאמר: "הקורח קרחה בראשו והמקיף פאת ראשו והמשחית פאת זקנו והשורט שריטה אחת על המת חייב, שרט שריטה אחת על חמשה מתים וכו' חייב על כל אחת ואחת". ופינלס מנמק כך: מכיון שהמלים "על המת" מוסבות אל הרישא של המשנה, "הקורח קרחה", הרי הם מוסבות גם על המציעתא "המקיף... והמשחית". אולם בצדק השיב על זה ר' אברהם ביק במכה"ע "היהודי", שנה ג (1877), עמוד 165, ש"על המת" אינו נמשך אל הרישא של המשנה, משום שהמשנה מצאה למותר לבאר שקרחה אסורה רק על המת, מאחר שזה כתוב מפורש בדברים יד א ("לא תשימו קרחה... למת"). בשורט שריטה נאמר רק מטעם זה "על המת", משום שתכף אחר כך נאמר – בניגוד לזה – שבשריטה על חמשה מתים עונשין חמש פעמים. ובאמת אין להעלות על הדעת שהמשנה תסתור את שאר מקורות הקבלה, ובפרט את תורת כהנים. ולא עוד, אלא שאני

סבור אפילו, שבמשנה ראשונה היה סדר הענינים שונה מכפי שהוא כעת לפנינו. שם היה הנוסח: "המקיף פאת ראשו והמשחית פאת זקנו, הקורח קרחה בראשו והשורט שריטה אחת על המת". ולזה מסייע נוסח התוספתא, ברם, אין להאריך כאן בענין זה בפרטות. השוה Mag. f. d. W. d. j. 1881, עמ' 127 ואילך).

פסוק כח

"**ושרט**". איסור זה נשנה בספר דברים יד א, במלים "לא תתגודדו וגו'". לדעת פאפנהיים (ב"יריעות שלמה") יש הבדל בן "גדד" לבין "שרט". זה האחרון מציין שרט קל (השוה: "שרטט, היינו מסמן שורות בסרגל ו"שרט לו שריטה בכותל" – רש"י לשמות ט יח), ואילו "גדד" פירושו "חרות" עמוק, השוה מלכים-א, יח כח. במס' מכות כא. אומר ר' יוסי: "שריטה וגדידה אחת היא", ולפי דעה אחרת שם שריטה היא ביד וגדידה היא חתך בכלי. אני הייתי מבדיל, בהתחשב בכוונת המעשה הזה, בין "גדד" ו"שרט", המתגודד מתכוון לפצוע את עצמו, כדי לתת ביטוי לצערו, ואילו שרט זה אות, שרוצים לסמן בו את גופו. ובצדק העיר הירש: האיסור לשרוט שרט לנפש מקביל למצוה לקרוע קריעה על מת. בעוד שהקרע בבגד מביע את ההכרה, שבהסתלקות הנפטר נעשה קרע בסביבתו ובעולמו המצומצם של המת, היה החתך בבשרנו מביע את הרעיון שבהוויתנו שלנו בא משבר על ידי פטירת קרובנו, וזה לא צריך להיות! ככל כמה שיקרים וחשובים לנו חייו של מישהו, אסור שבהפסקת החיים של זה תיפסק גם חשיבות חיינו אנו. כל אחד יש לו בקיומו יחס ישיר מיוחד אל ה'.

"**לנפש**". מקוצר, במקום לנפש מת (השוה כא יא, ובמדבר ו ו). מכל מקום היו המעשים שנאסרו כאן ובספר דברים מנהגי עכו"ם, שחדרו במרוצת הזמן לתוך העם העברי (ישעיה ג כד, ירמיה טז ו, מא ה, מז ה).

"**כתובת קעקע**", פירושו לפי מכות כא. כתיבה על גבי העור, חרות או חקוק, כדי שאותו הכתב יחדור (כך לפי פירוש רש"י, שונה מזה דעת הרמב"ם, הלכות עבודה זרה, יב יא). ויזל סבור, כי "כתובת" זוהי החריתה לתוך העור, ו"קעקע" הוא משיחת החתך בצבע (השוה את הסברו של הרמב"ם). בכל אופן שפת המשנה הולמת דעה זו, שהיא משתמשת בביטויים "כתב" ו"קעקע" בתורת מונחים לשני המעשים הנוהגים בחריתה. בכתוב מציינת המלה "קעקע", כנראה, את המעשה כולו. מוצא המלה מעורפל. לדעת בר קפרא ור' שמעון (מכות כא.) מתכוון הלאו לאסור רק לקעקע שם אליל, משום שעל ידי כך היו מסמנים את עצמם כשייכים אל פולחן האליל הזה, וכנראה היה זה מנהג אצל הרבה עובדי ע"ז. אולם חכמינו אומרים, שכל מיני כתובות קעקע אסורים, משום

שהמעשה כולו קשור בעבודת עכו"ם, ולכן כתוב "אני ה'", כלומר: ה' אוסר זאת, משום שסותרת את האמונה בה'.

פסוק כט

כט-ל. "**אל תחלל**". באיסור זה נכלל מנהג עכו"ם, שלפיו מסר האב את בתו לזנות לכבוד איזה אליל (השוה במדבר כה א ואילך), אולם כאן מתכוון הלאו לאסור את הפקרת בתו לזנות בכלל, אף אם אינו נעשה לשם פולחן של אליל מיוחד, כי אולי היו סרים מן הדרך עד כדי כך להכניס מנהג תועבה זה אפילו לתוך סדר עבודת ה'. לפיכך אסרה התורה תחלה על האב להזנות את הבת, ואחר כך היא מזהירה את כל העם באמרה "ולא תזנה וגו'" (השוה רמב"ן).

"**הארץ**". כלומר: יושבי הארץ (השוה לעיל יח כה, הושע, א ב). לדעת תורת כהנים וסנהדרין עו. אוסר לאו זה על האב למסור את בתו שלא לשם אישות (השוה רש"י ו"מזרחי").

"**ולא תזנה הארץ**...". תורת כהנים מבאר שלא תזנה (כלומר: לא תבגוד) גם הארץ, שלא תיתן פירותיה. – יונתן מתרגם "ולא תשהון למסבא בנתיכון לגוברין סמוך לפירקיהון..." (לפי דעת ר' עקיבא בסנהדרין, שם).

"**זמה**", ראה לעיל ביאור לפרק יח פסוק יז.

פסוק ל

"**את שבתותי וגו'**", מזדהה עם הצווי "זכור" שבעשרת הדברות (שמות כ ח), כאן בתורת ניגוד אל מנהגי עכו"ם. את ה"אותות" של עכו"ם יש לתעב, וכנגד זה שמרו את האותות שלי (שמות לא יג). אולי היה המנהג בחגי העכו"ם להפקיר את הבנות לזנות, ואם היה כך, הרי זה מתאים להזהיר אחרי הלאו בפסוק כט על שמירת השבת, שיש לקיים אותה בקדושה, בה מתקדש האדם ואינו מתחלל.

"**ומקדשי וגו'**". לפי תרגום יונתן הרי זה מתכוון למועדים שבהם עולים לרגל ברגשי יראה (השוה סוף משנת ברכות). החוק נשנה בפרק כו פסוק ב וגם שם מפרש יונתן כך. אולם הקשר בין שני הצוויים הוא בזה, שהם דורשים מישראל לכבד את הזמנים המקודשים ואת המקומות המקודשים, כדי להרחיק בצורה פעילה מעשית את העבודה זרה ולעבוד את ה' (השוה יבמות ו). וגם בזמן הזה, אף שהמקדש חרב, צריך לנהוג "מורא מקדש", השוה רמב"ם הלכות בית הבחירה ז ז, וכסף משנה שם ו יד.

פסוק לא

לא. "**אל תפנו**". בדומה למעלה, פסוקים ג-ד, משולבים גם כאן הפסוקים ל-לא. הדימוי מתבטא בתוכן ובנוסח. בדברים (יח, י-יא) כתוב: "לא ימצא בך... שואל אוב", לדעת רש"י בסנהדרין סה. מצווה הפסוק שלפנינו, שלא לשאול באובות, ואילו במשנה תורה מכוון האיסור אל האובות עצמם. אלה האחרונים נידונים לסקילה, ואילו השואל רק עובר על לאו ואינו נענש, בתוספות שם סותרים את דברי רש"י וסבורים להפך, כי כאן מדובר על האוב עצמו. "קרבן אהרן" וגם ויזל משתדלים להצדיק את רש"י בפני ערעורם של התוספות. אולם הרב מקלנבורג וגם מלבי"ם מוכיחים, שרש"י בעצמו חזר בו מפירושו זה במקומות אחרים ושהצדק עם התוספות (שגם הרמב"ם מסכים עמהם), כפי שיוצא מהתלמוד ומהספרא. אולם השוה עירובין יז: מה שמחזק דעתו של רש"י. אך כנראה, היתה לפני הרמב"ם בספר המצוות נוסחא שונה מתלמוד עירובין (השוה מלבי"ם).

דוגמא של שאלה באוב ניתנת לנו בסיפור הידוע בשמואל-א כח, שהוא, אגב, פרק המעיד על עתיקותו של החוק שלפנינו (ראה שם פסוקים ג וט).

"**אוב**", זה היה שם הרוח, שבאמצעותו העלו את הנפטר, כדי שיחקור את העתידות. לכן אפשר גם לצוות למשביע עצמו: "אל תפנו אל האובות", באשר הוא פונה אל האוב ומשתמש בו. רוח זה נקרא בפי חכמינו "פיתום" (ביוונית πύθων) ומשמיע קולו מתוך שחיו של משביע האוב. מכאן תרגום השבעים ל"אוב": ἐγγαστρίμυθος (=מדבר מתוך הבטן). גם יוספוס אומר, כי בעלת האוב שבסיפור על שאול היתה דוברת מתוך הבטן. משביע או משבעת המתים נקראים בעל-אוב או בעלת-אוב על שם שהאוב נמצא ברשותם. ובזה מתבאר הפסוק דלהלן (כ כז): "ואיש... כי יהיה בהם אוב". האובות היו מהגים בלחש (ישעיה ח יט, כט ד). מסנהדרין, שם, יוצא, כנראה, שרוח הנפטר נכנס לתוך בעל אוב והשמיע את קולו משחיו או מבין הפרקים (עיין לוי, מילון תלמודי, ערך "פיתום").

"**ידעוני**". לפי סנהדרין שם, דומה לאוב, ונבדל ממנו רק בזה, שהוא נותן לרוח לדבר מתוך פיו ("מדבר בפיו"). וזה הוא עושה באמצעות עצם של חיה ששמה היה "ידוע" (השוה פירושי למשנת סנהדרין ז ז). לפי ההוראה המילולית: אוב – נאד, ידעוני – ידען. לפי מדרש תנחומא המובא בילקוט שמואל-א כח, בעל האוב אינו שומע מה שהנפטר מדבר, אבל רואה אותו, ואילו השואל אינו רואה, אבל שומע. ואולי מכאן השם "אוב", כלומר "נבוב" – חלול וריק, כמו נבוב מוח, איש בער (השוה איוב יא יב).

הידעוני אפשר שידע מה שהנפטר מדבר, מכאן שמו (השוה הביטויים הגרמניים: ein weiser Mann, eine weise Frau). היו עוד צורות אחרות של שאלת המתים ונכללו בביטוי "דורש אל המתים" שבמשנה תורה.

"**אל תבקשו וגו**'". אל תבקשו ולא תשאלו אותם, כי בתעלולים כאלה תטמאו עצמכם, ולא רק באופן סמלי אלא ממש ("טמא ב'", ראה מבוא לטומאה וטהרה: קיצור תכנם של חוקי מאכלות אסורות, וביאור ליא כד), אתם תטמאו עצמכם, בגוף ובנפש, ותהיו פונים, מן ה' ופונים אל הריק ואל המושחת. ארליך ב"מקרא כפשוטו" רוצה לקשר את המלים "אל תבקשו" עם "ואל הידעונים", ולפי זה נקשר כאן הפועל "בקש" עם "אל" מפני הדמיון למלה "אל" בראשית הפסוק, כמו "דרש" בישעיה ח יט.

פסוק לב

לב. לאחר שהתורה הזהירה מפני עבודת אלילים ושיננה וחזרה ושיננה את מצות השבת, באה מצוה הקרובה לצו של כיבוד אב ואם, החיוב לכבד את אבות האומה כולה, את החכמים וכן את הזקנים, שגם הם, מבחינה ידועה אבותיה של האומה. "שיבה" פירושו "שערות שהלבינו", מכאן נקרא הזקן "איש שיבה" (דברים לב כה). לדעת חכמינו "זקן": זה שקנה חכמה, וכן זקני העיר אינם נקראים כך על שם גילם, אלא על שהם מצטיינים בחכמתם ובינתם. "תקום" "והדרת" מוסבים על שניהם (על השיבה ועל הזקן). "**ויראת וגו**'". כיוון שטבע הצעירים לזלזל בזקנים, והישישים חלשים הם מתבוע את עלבונם, לכך הדגישה התורה את הלאו במלים "ויראת וגו'" (השוה פסוק יד).

פסוק לג

לג-לד. בהתאם לחצי השני של עשרת הדברות, באות כאן מצוות שבין אדם לחברו, וכשם שבפיסקה הראשונה של פרק יט מגיעות מצוות אלו אל שיאן בצו: "ואהבת לרעך כמוך" (פסוק יח), כך נמצאת גם כאן המצוה של אהבת רע. אך הצווי שבכאן עולה עוד על זה דלעיל: באשר כולל גם את הגרים.

"**אתך**". לשון יחיד בהתחשב עם הנוסח: "ואהבת לו כמוך". התרגומים, השבעים והשומרוני, תירגמו בלשון רבים, בהתאם לפסוק לד.

"**בארצכם**". אף על פי שדיכוי הגר אסור גם מחוץ לארץ ישראל, מודגשת כאן החובה, שישראל אפילו בארצו יתנהג במידה שוה כלפי האזרח והגר.

"**לא תונו**". לרבות אונאת דברים.

פסוק לד

"**כאזרח**". מלשון "זרח" - התפרץ, עלה. בתהלים לז לה נקרא בשם "אזרח" העץ שלא נעקר ממקום צמיחתו. ביחס לבני אדם מציין שם זה אנשים ילידי הארץ, שהם גם בעלי האדמה, כל עוד אינם נאלצים למכור את אחוזתם מחמת דוחקם, שמקבלים אמנם אותה בחזרה בשנת היובל.

"**אני ה' וגו'**". מכיון שהגר חסר הגנה הוא, הודגש שה' יגן עליו. השוה דברים י, יז-יט.

פסוק לה

לה-לז. כשם שבנקל יתפתה האדם לענות את הגר, שאין לו מי שיגן עליו, כך יהיה קל להונות את האחרים במשקל ובמידה, באופן שלעשוק אפילו לא יוודע הדבר.

פסוק לו

"**במשפט**". לפי ספרא יש כאן כלל שפרטיו יבואו להלן "במדה וגו'", ומכוון ל"משפט", כלומר לצדק, שעושים לאחרים כשנותנים לכל אחד את חלקו כפי שמגיע לו לפי המשפט. אבל ויזל צודק באמרו, שהצו מכוון כאן אל השופטים והשלטון, שהם ישתמשו במידה ובמשקל בצדק ולא יבכרו את האחד על פני השני במשוא פנים. "מדה". היינו למדידת קרקעות. "משורה", מלשון "שור", מדוד, שם המשותף, כנראה, לסאה ולקנקן. לפי בבא מציעא סא: "משורה" היא מידה קבועה, היינו: אחד משלשים וששה בלוג, השוה גם ספרא.

איפה והין הן מידות הנפח, הראשונה מידת היבש (השוה לדין זה את הפסוקים בדברים כה, יג-טו וביחזקאל מה, י).

"**אני ה'... אתם אני ה'**". זהו סיומה של כל קבוצת חוקי הקדושה. כמו בפתיחת עשרת הדברות, נזכר כאן שמו של ה' בתורת משחרר ישראל ממצרים, אשר מצוותיו חייב עם ישראל לקיים גם מתוך הכרת טובה. חכמינו (בבא מציעא, שם) סבורים שפסוק זה נסמך אל הפסוק הקודם, השוה שם.

פסוק לז

"**ושמרתם... ועשיתם**". חוזר על הפסוקים שבפרק יח, ד-ה ומעיד על עצמו שהוא סיומם של חוקי הקדושה שמתחילים בפרק יח. הפרק שלאחריו הוא בחינת השלמה של החוק העיקרי, כפי שהעירונו כבר לעיל בהערות מוקדמות לדיני הקדושה, השוה עוד להלן.

פרק כ

פסוק א

העונשין על העבירות שדובר עליהן בפרק יח ובחלק של פרק יט

סגנון פרשה זו קרוב לסגנונו של פרק יז, השוה, למשל, "ואל בני ישראל תאמר" עם יז ח, וכן "איש איש... ומן הגר וגו" (פסוק ב וגם פסוק ט) עם יז: ח, יג (השוה עוד כב יח, כד, טו-טז ובמדבר טו, יג-טז, כח-כט). כבר העירונו לעיל (בהערות מוקדמות לפי"ט), שכל החוקים האלה ניתנו באוהל מועד ושיש לראות אותם כהשלמה לחוקים שניתנו בהר סיני. במיוחד הפרשה שלפנינו היא השלמה לפרקים יח-יט. בויקרא רבה א נמצאת מסורה, שלפיה לא נענשו בני ישראל בגלל עבירות על החוקים שניתנו להם בהר סיני, אלא לאחר שנשנו להם באוהל מועד (ראה מבוא לקרבנות, 'שתי הקבוצות שבתורת הקרבנות'). כנראה, שזה הטעם שפרטי העונשין באים כאן בחוקי אוהל מעוד, בעוד שלעיל הסתפק החוק שניתן בהר סיני בזה, להכריז על העונש המשותף לכל העבירות על הצניעות, והוא עונש כרת (יח כט). – לחוקי העונשין (פסוקים ב-כא) נספחה עוד אזהרה דומה לזו שבחוקי הר סיני (יח כד ואילך), עם העלאת זכרם של חוקי המאכלים (בפסוקים כב-כו). בדבר מספר חוקי העריות בפרשתנו עיין פתיחה לפי"ט. לפסוק כז ראה ביאורו להלן במקומו.

פסוק ב

ויקרא כ: **א-ח**. בפרק יח ניתנה האזהרה לא לתת זרעו למולך בסוף חוקי העריות, בפרשת העונשין ניתן העונש על פולחן המולך בראש העונשין. קרוב לוודאי שהעונש בגלל עבירה זו ניתן בראש משום שהיתה עבירה שכיחה, והיה חשש פן יעלים העם את עיניו מזה (פסוק ד), ואילו באיסורי עריות לא היה חשש זה קיים כל כך. ונראה, שעונש הסקילה בא כדי שכל העם ישתתף בעונש ("עם הארץ ירגמהו"), מפני שזאת היתה הכוונה, שהעם יביע את רגשי התיעוב שלו נגד מעשה זה. עונש הסקילה נקבע בעבירות החמורות על עריות ועל עבודת אלילים, משום שהעם נטה תכופות מדי לזנות אחרי אלהים אחרים ולהוללות שבאה בעקבות הפולחן הזר. ולכן היה מן הצורך שכל העם יעיד על תיעוב הנבלה הזאת, כדי להזהיר ביתר עוז את ההמונים.

"**ואל... תאמר**...". מכוון אל מעשה שהיה זה עתה, שאולי הקריב מישהו את ילדו למולך. שעם ישראל עבד במדבר לעתים תכופות לאלילים, על כך מעיד יחזקאל (פרק כ). העובד למולך נענש ובנידון זה באה האזהרה: "ואל בני ישראל תאמר", ואם פרשה זו נאמרה

מיד אחרי פרשה יז, יש לפרש את הפסוק "ואל... תאמר" כך: ואל בני ישראל תוסיף עוד לדבר, השוה ביאור ליז ח. על ביאור שונה לפסוק "ואל בני ישראל תאמר" ראה בהערות מוקדמות לחוקי הקדושה.

"**איש איש מבני**...". השומרוני מנסח: "מבית", על פי דוגמת יז ג.

"**אשר**... **למלך**...". כבר דיברנו לעיל בביאור ליח כא על מהותו של פולחן המולך. לא קל להחליט בוודאות מה היתה צורתו של פולחן זה. אצל הפיניקים והקרתגים הקריבו קרבנות אדם ממש. שמו את האדם בזרועות פסל המולך שהוסק באש מתחתיו, וכדי שלא ישמעו את הבכיות והצעקות של הקרבן הרימו קול גדול מסביב לפסל (קנובל בפירושו לפרק יח פסוק כא, אולם השוה דילמן שם). בימי ירמיהו חדר, כנראה, פולחן אכזרי זה גם לתוך עם ישראל (השוה ירמיה ז לא, יט ה, מלכים-ב יז לא, יחזקאל טז כ-כ. ואף תהלים קו, לז-לח, ישעיהו נז ה) ומנהג מתועב זה אצל הגוים נזכר גם בדברים יב לא. אולם קשה להניח שהפסוק שלפנינו והפסוק דלעיל יח כא, מתכוונים לשריפת ילדים כזו. בדברים יח י מובאים שני הלאווין: "מעביר בנו ובתו באש" ו"קוסם קסמים" ועוד כיוצא בהם זה בצד זה. ויש להניח שהיתה זאת אמונה תפלה בעיקר, ולא פולחן אלילי ורציחה. ולפי זה יש להניח, בהתאם לסנהדרין סד: (השוה רש"י, שם), שהילדים שהוקרבו למולך לא נשרפו ממש אלא רק הועברו באש. ושריפת הילדים שהונהגה בזמן מאוחר בימי אחז, היתה צורה אחרת של עבודה זרה, שהפרשה שלנו אינה מדברת עליה.

"**מות יומת**". רק מי שמסר את בנו לכהני המולך והעביר אותו אחר כך באש חייב מיתה (משנת סנהדרין סד.).

"**עם הארץ**". כמו בפרק ד כז, על עם הארץ לעזור לבית דין אם אין לו די כוח להוציא לפועל את העונש (ת"כ). בכלל מיוצג כאן בית הדין בבחינת בא כוחו של העם כולו, וכך על כל פנים ייגמר הדין על ידי העם.

"**ירגמהו באבן**". לפי המסורת אין פירוש סקילה אלא דחיפה ממקום גבוה למטה, שאחריה באה, אם הנסקל עוד חי, הרגימה באבנים, בדומה לפירוש "וכסהו בעפר" (לעיל יז יג), שצריך לשים עפר למעלה ועפר למטה, כך נראה שיש לבאר גם את הצו "ירגמוהו באבן", צריך להניח אבן למטה, ואם יש צורך, לרגום גם באבנים למעלה. אין זאת אומרת, שהקרקע שדחפו אותו שמה, צריכה להיות זרועה אבנים, אלא האדמה שהורגת אותו נקראת כאן "אבן". בכלל משמשת האדמה מקום מושבו של האדם, ואף אחרי מותו מקבלת אותו אל חיקה. אולם בשביל העבריין שהתחייב בנפשו היא משמשת אבן, אשר בה ניגף ואובד. ואם יש כמה נסקלים (לפי דברים כא כב)

שטעונים עוד תליה (השוה סנהדרין מה: ומו.), ייתכן שגם בזה מובע הרעיון, שהאדמה מסרבת לקלוט מיד אל חיקה את העבריין לפני שהוראה קלונו ברבים והותרה כל העם לא לעשות כמותו.

פסוק ג

"**ואני אתן**". ראב"ע מביא כאן שני פירושים: לפי הפירוש האחד נכנס העונש לתוקפו רק אם העם העלים את עיניו. לפי זה היו הפסוקים ד-ה שלאחר זה רק הביאור לפסוקים הקודמים. אולם זה דחוק. מתקבל על הדעת יותר הפירוש השני, שלפיו עונש כרת בא כתוספת לעונש מיתת בית דין, באשר גם בניו מקבלים כרת. בכל אופן יש להוסיף את שהעיר ספורנו, שרק אם לא עשה תשובה קודם מיתתו, בא אפילו אחרי מותו עונש כרת עליו ועל זרעו. את זאת שעונש הבנים בגלל חטא האבות אינו פוגע בעיקר בבנים אלא באבות, הוכחנו בפירוש לשמות כ ה ("פוקד עון אבות על בנים").

"**אתן את פני**". עין ביאור ליז י.

"**והכרתי**". כשם שהעם מוציא אותו מקרב העדה, כך גם אני אכרית אותו אף לאחר מותו מתוך העם. עונש כרת הוא במובן ידוע סקילת הנפש, ההטלה ממרומים. הרמב"ן (ליח כט) מונה צורות שונות של כרת: זה שרק פעם אחת התגבר עליו יצרו ועבר על איסור כרת, וחוץ מזה היה איש ישר, נענש רק במיתה בלא עת (בגיל למטה מששים שנה) מבלי שתיכרת נפשו. אליו מתכוון הפסוק "ונכרת האיש ההוא". ומי שעבר, מלבד על עבירה שיש בה עונש כרת, על הרבה עבירות, עד שמספרן עולה על זכויותיו, נענש אחרי מותו בכרת, היינו שנפשו תכרת, עד שאין לו חלק לעולם הבא. עבריינים כאלה אינם נענשים בגוף: אדרבה, לפעמים מאריכים ימים. עליהם אומר הכתוב: "ונכרתה הנפש ההיא". "והאבדתי את הנפש ההיא". אבל יש עוד צורה שלישית של עונש כרת, שהוא פוגע גם בגוף וגם בנפש. אליה מתכוון הפסוק (במדבר טו לא): "דבר ה' בזה... הכרת תכרת", שפירושו לפי חכמינו: לעולם הזה ולעולם הבא. עונש זה מגיע למחרף ומגדף, לעובד אלילים ועל עבירות אחרות, שלדעת חכמינו (בסנהדרין צט.) נכללות הן בפסוק ההוא. ועוד סבור הרמב"ן, שרק בעוון עריות יש עונש נוסף של "ערירי", מה שאין כן בשאר חייבי כריתות. כרת נחשב לעונש שה' מוציא אותו לפועל, שהוא משתנה לפי חומרת העבירה ואשר פרטי צורתו לא נמסרו לנו. עונש זה צריך להיות קל יותר בעבירות שאין חייבים עליהן מיתת בית דין ויותר חמור בעבירות, שאם נעשו בעדים ובהתראה חייבין עליהן מיתת בית דין (על דבר ההבדל בין כרת לבין מיתה בידי שמים

השוה ביאור לכב ט). יש עוד להתחשב בזה, שהביטוי "מקרב עם" בצירוף ל"ונכרת" מציין הרחקת העבריין משאר בני העם, בין על ידי המיתה בין אחר המיתה.

פסוק ד

"**ואם העלם**". כלומר: אם העם לא יוציא את העונש לפועל, בכל זאת, ה' יוציא אותו לפועל. ואף הזיכוי על ידי בית הדין שלמטה לא ישפיע על המשפט האלוהי. וגם אם העם לא ירהיב עוז למסור את העבריין לבית הדין (בשל ההמון הרב שזונה אחריו, פסוק ה) או להוציא דין עליו, אף על פי כן יכרית אותו.

פסוק ה

"**ובמשפחתו**". וודאי פירושו הנוהים אחריו, שהרי אחר זה נאמר "ואת כל הזונים אחריו". אולם רש"י (לפי תו"כ) סבור, כי גם בני המשפחה ראויים לעונש, מכיוון שעל פי רוב מסייעים הם בידי העבריין על ידי שמחפים עליו. אולם לבני המשפחה אינה נשקפת סכנת עונש כרת, אלא עונשים אחרים. בכרת ייענשו רק "כל הזונים וגו'", כלומר: אלה, שהולכים בדרכיו "לזנות אחרי המולך". אלה המחקים את העבריין הראשון נענשים באותה מידה כמו העבריין עצמו, כמו שגם בעיר הנדחת (דברים יג יג ואילך) המפותים נענשים כמו המפתים. בלשון "זנות" משתמש הכתוב בדברו על עבודת אלילים ועבירות דומות לזו, משום שאלה הם מעשי מרידה בה' והכרה באדונים אחרים.

לפי דילמאן, בינטש וברתוליט הפסוקים ב-ג הם נוסחאות מקבילות שסותרות זו את זו, שבכדי להשוות אותם, הוסיף ה"עורך" את פסוק ד. אולם ההנחה הזאת לא תיתכן, כי לו רצה ה"עורך" באמת לפשר בין שני הפסוקים הסותרים, כביכול, זה את זה, היה מסתפק בכך, להעמיד פסוק ד לפני פסוק ג ולהכניס את הסירוס ("ונתתי אני את פני") בזה האחרון, ולמה עוד ההחזרה על אזהרת העונש בפסוק ה? מלבד זה מוכיח פסוק ה, שמרחיב את העונש גם על משפחתו ועל כל הזונים אחריו, שיש כאן לפנינו חוק מקורי, ולא הוספה מצד מבקר סדרן.

פסוק ו

ו. גם ההתמסרות אל האובות ואל הידעונים נקראת בשם "זנות". כפי שהעירונו כבר לעיל בפרק יט פסוק לא, מדובר כאן על משביע המתים עצמו, שפונה אל האובות, כדי שינחש עתידות באמצעותם. זו מרידה בה' ולכן נקראת "זנות".

"**והכרתי אתו**", עונש כרת זה יבא גם במקרה שהעם יעלימו עין מן העבריין והוא ניצול מן העונש שמגיע לו. להלן, בפסוק כז, נאמר בסוף הפרשה כולה, שהשואל באובות ייענש ברגימה. הטעם משום מה זה נאמר דווקא בסוף הפרשה, יתברר במקומו. עוד יש

להתחשב בזה שבעל אוב דומה לעובד המולך, שמלבד הסקילה גם עונש כרת חל עליו, וכנראה שמטעם זה נקשרו שני החוקים זה אל זה. עונש כפול כזה יימצא גם בהרבה איסורי עריות (השוה גם רש"י לפסוק כז).

פסוק ז

ז-ח. שני פסוקים אלה מהווים פתיחה לחוקים הבאים אחר כך. פסוק ז אנו מוצאים כמעט מלה במלה בפרק יא פסוק מד, בסיום חוקי המאכלים. אם רואים בשני המשפטים ("התקדשתם" "והייתם קדשים") מצוות, הרי מצות "והתקדשתם" היא להתקדש על ידי מעשים, להינזר מכל דבר שיש לו קשר לטומאה ולקיים את כל מה שמביא אותנו לקדושה ולהידמות אל ה', ואילו המצוה "והייתם קדושים" מחייבת לשאוף במעשים אלה אל הקדושה ואל ההידמות אל השכינה, ולא להתכוון במצוות אלו לשום מטרה אחרת אלא רק להשיג את המדרגה הגבוהה ככל האפשר של הקדושה. אפשר גם שמובנו של "והתקדשתם" הוא קיום מצוות עשה בודדות, שמקיימים אותן בהזדמנויות שונות, והצו "והייתם קדושים" הינה הקריאה לכללות הקדושה. יש להשתדל לקיים את מצוות הקדושה הבודדות כדי להשיג את התוצאה להיות באמת קדוש.

"**כי אני ה' אלהיכם**", פירושו לפי הטעמים: "כי אני", היינו "ה'" (הקדוש המוחלט), הנני "אלהיכם".

פסוק ח

"**ושמרתם**", מוסב אל חוקי העריות הבאים להלן, והמלים: "אני... מקדשכם" מוכיחה, שגם מטרת חוקים אלה לחנך אותנו לקדושה.

פסוק ט

ט. לסדרת עונשי העריות היה צורך להקדים חוקים הקובעים את חשיבות חיי המשפחה לפי רצון ה'. מדוע ייענשו עברייני העריות במידה כה חמורה גם על ידי בית דין של בני אדם? מפני שהסדר בחיי המשפחה שציוה ה', יכול להתקיים רק בשמירה מעולה על חוקי נישואין מעולים. כל זלזול באיסורי הנישואין הוא חתירה תחת חיי המשפחה ומביא לידי מצב שהנביא (מיכה ז ו) תיאר אותו בדברים אלה: "בן מנבל אב וגו'". והתוצאה ההכרחית מכך התמוטטות חיי החברה האנושית.

"**כי**", מלה קצרה זו מוסבה אל כל החוקים הבאים להלן בפרשתנו. עשו הכל מה שציויתי, כי מי שיפר חוקים אלה, ראוי לעונש החמור ביותר.

"**יקלל**", פירושו מקלל בשם (השוה משנת סנהדרין ז ח).

"**ואת אמו**". כלומר: או את אמו. גם מי שמקלל את הוריו המתים חייב מיתה. לפי זה אין המקלל נענש משום שהוא פוגע בכיבוד ההורים, אלא משום שמעשה זה כשלעצמו כה נבזה, עד שמי שירד לשפל כזה שיכול לעשות זאת, נחשב כאויבה של החברה האנושית ויש לדון אותו בעונש מות. לכן "אביו... דמיו בו", חטא דמים עליו ומתחייב בנפשו. ובצדק לומד התלמוד (סנהדרין פה:) מ"אביו ואמו קלל", שחייבים על קללת אב ואם גם לאחר מותם.

"**דמיו בו**", בספרא מסיק מתוך פסוק כז, שהביטוי "דמיו בו" נותן מקום להניח שהעונש כאן סקילה. מי שעושה מעשה השולל ממנו זכות הקיום, יש להשמיד אותו בידי כל העם מקרב החיים (ראה בתחילת פרק זה). "דמיו בו" בא, כנראה, להגיד שהוא לבדו נושא עוון מיתתו, והעדים וכל העם המבצעים את הסקילה נקיים (השוה יהושע ב יט).

פסוק י

י. הסדר ברשימת חוקי הצניעות נקבע לדעת הירש מנקודת מבט שונה מזו שבפרק יח לעיל. בראשונה מובאות (בפסוקים י-טז) העבירות החמורות ביותר (חייבי מיתת בית דין) ואחריהן באות (בפסוקים יז-כא) העבירות שבכרת. בסנהדרין נז: מובאת דעת ר' עקיבא, שכל העריות שמיתת בית דין חלה עליהן, גם בני נח מוזהרין בהן. לפי זה נמנים עד פסוק טז חוקי העריות הכלל אנושיים, שלא ניתנו לישראל בלבד בגלל מעמדו כעם הנבחר, ואילו העריות. שבכרת ניתנו רק לעם ישראל שייעודו להיות עם קדוש קדושה מיוחדת, לכן ייכרת העבריין "מעמיו", מקרב עם ישראל. אבל גם חייבי מיתת בית דין סודרו כאן מתוך נקודת מבט אחרת מאשר אלה שבפרק יח. לעיל סודרו בהתאם לדרגת הקירבה המשפחתית זה אחר זה. ראשית באים (פסוקים ז-יא) הקרובים ביותר, אחרי כן קרובי ההורים (יב-יד), להלן נשי הקרובים (טו-טז) ולבסוף (יז-יח) קרובי הנשים. נידה ואשת איש, שאין בהן משום קירבה משפחתית, נזכרו אחרי האיסורים שבקרובים, וזכר הבהמה לאחרונה. ואילו כאן פותחת שורת העונשין באיסור אשת איש. מכיון שמטרת העונש של מיתת בית דין היתה להגן על החברה האנושית מהשחתת המידות ולהבטיח את קיומה, היה צורך קודם כל להודיע על עונשין בשל ניאוף, שהוא חטא לא נגד ה' בלבד אלא גם נגד בני אדם. אחר כך נאמר, שיש להחמיר עוד בעונש, אם האשה הזרה לו היא גם אשת אביו, שאז הוא חוטא גם נגד האב (ואף אם אביו מת, נענש באותו העונש, בדומה למקלל). וכפי שיוצא מן הלשון "דמיהם בם", מיתתם בסקילה. אחר כך מציינת התורה את הניאוף עם אשת בנו בשם "תבל", מעשה תועבה, שזה גם כן נענש עונש חמור יותר מאשר ניאוף רגיל. אחרי שלושת מיני ניאוף אלה באים שלושה מקרים

אחרים, שגם הם מביאים את החברה לידי השחתה. הראשון הוא משכב זכר, דבר בלתי טבעי, שעל ידו נפגם מוסד הנישואין באופן מתועב ביותר. אחרי זה מובאים נישואי אשה ואמה, שהופכים את הנישואין לזימה, ולבסוף "משכבי בהמה" שהופכים את סדרי העולם האלוהיים בצורה מאוסה ביותר. בכל עבירות אלו מודגש שהאיש והאשה שווים בעונש. וזה הטעם להישנות איסור ההרבעה באשה.

"**איש**". למעט קטן.

"**את אשת איש**" ("את" הוא מלת יחס המציינת את המושא הישיר, השוה משלי ו לב, ופירושו של שטראק), למעט אשת קטן.

"**רעהו**". לפי ספרא ממעט את הנכרי, לפי תרגום יונתן "אשת איש" פירושו ארוסה ו"אשת רעהו" היא בעולה. ויזל סבור שהישנות הצו מתכוונת להגיד, שהעונש עומד בתוקפו אף במקרה שהבעל מסכים למעשה הניאוף. לפי פשוטו של מקרא בא הפסוק "אשר ינאף את אשת רעהו". לציין ביתר דיוק את העבירה, כפי שמוצאים כמעט בכל עונשי מיתה בפרשה שלפנינו: "זמה היא", "תועבה עשו", "תבל עשו", "ערות אביו גלה", "אביו ואמו קלל" ועוד. "אשר ינאף את אשת רעהו" מזדהה עם "את אשת רעהו נאף". העונש מגיע לנואף משום שפוגע ברעהו, מערער את שלומו וכאילו רצחו (את ההנחה של דילמאן, שהדברים "אשר ינאף... רעהו" הם הוספת ה"עורך" מתוך נוסחא אחרת, יש לדחות, משום שאין להבין מה טעם להוספה כזו), מובן מאליו שהסכמת הבעל אינה מקילה בעונשו, שכן גם עונש הרוצח לא יוקל, אם הנרצח ביקש ממנו שיהרגו.

"**מות וגו'**". לפי סנהדרין נב: כל מיתה שאינה מפורשת, היא בחנק. לפי דעת רוב החכמים מיתת חנק היא הקלה ביותר ולכן נקבעה במקום שאינה מפורשת מיתה אחרת (מיתה זו לא צוותה בתורה והיא ידועה רק על פי הקבלה), ואפילו לר' שמעון, שלדעתו "הרג" קל יותר, יש לפרש מיתה סתם שהיא חנק, כפי שמוכיח התלמוד מתוך הכתובים, משום שהוא דומה למיתה הטבעית, באשר היא באה בעצירת הנשימה (הירש), לפי דברים כב, כד דין נערה המאורסה (המקדושת) שזינתה בסקילה, והטעם, כנראה, יש למצוא בפסוק (שם, כא) "כי עשתה נבלה בישראל לזנות בית אביה", כי היא בגדה לא בארוסה בלבד, אלא גם בהוריה ואין לך קללת אב ואם חמורה מאשר לבזות את בית האב באופן כזה. אותו העונש מגיע גם לנואף, משום שהוא פיתה אותה לעבירה זו.

פסוק יא

יא. אין שום הבדל אם אשת אביו היא גם אמו או לאו. בכל זאת לא נקבע העונש כאן על בן שלא מן הנישואין, שגילה ערות האם שאינה אשת אביו אלא אנוסתו ומפותתו.

דין זה העלו חכמינו בספרא על ידי גזרה שוה מתוך הלאווין שלעיל בפרק יח, ששם אוסר הכתוב בדין "ערות אמך" אפילו את האם שהיא אנוסת אביו (השוה לעיל על יח ז). ערות האם נאסרה בסקילה, משום שאין לך קללת אם חמורה מזו, וכאן נקבע רק שהעונש חל גם אם האשה היא אשת אביו אך לא אמו, משום ש"ערות אביו גלה".

"**יומתו שניהם**". מהות החטא של האשה אינה מפורשת כאן. אולם במלים "ערות אביו גלה" נכלל בוודאי גם עוון האשה, משום שהיא היא שגרמה או עזרה לחטא זה. ולפי זה נאמרו כאן שני עונשין, אחד על אמו ואחד על אשת אביו.

פסוק יב

יב. גילוי ערות כלתו נסמך אל גילוי ערות אשת אביו. אולם "אשר ישכב את כלתו" צוין כ"תבל", היינו שמצה, דראון. אותו ביטוי נמצא באיסור בהמה (לעיל יח כג). זהו, בדומה לשוכב עם בהמה, נגד הטבע וסדר העולם הטבעי. האב אוהב כרגיל את בנו ורוצה בטובתו, ואם האב מגלה ערוה באשת בנו, עושה הוא דבר לא טבעי ועוד יותר גרוע מאשר אם רצחו נפש. אולם נאמר "תבל עשו", משום שגם מצידה הוא דבר לא טבעי להרשות להשתמש בה.

פסוק יג

יג. בעצם היה צריך להקדים האיסור "אשה ואמה" (פסוק יד), שהוא ערות קרובי משפחה, לאיסור זכר, אבל הכתוב מונה אותו אחר זה, משום שאין עונשו בסקילה. כמו הקודמים, אלא בשריפה.

"**תועבה**". כך נקראת העבירה הזאת גם לעיל (יח כב). "תועבה" מציין מעשה, שה' מגנה אותו אף אם היה דבר נפוץ בין עמים נאורים. איסור זה הוא "מחוקות התועבות" של הגויים (לעיל יח ל).

פסוק יד

יד. גם לעיל (יח יז) צויין "אשה ובתה" בשם "זמה". על ידי הגזירה שוה "הנה" – "הנה" ו"זמה" – "זמה" נכללו כל העריות שבפרק יח י ויז בפסק דין העונשין שניתן, ולכן: בתו, בת בתו, בת בנו, בת אשתו, בת בתה, בת בנה, חמותו, אם חמותו ואם חמיו נענשים בשריפה (סנהדרין עה). צורת עונש שריפה מתוארת במשנת סנהדרין ז ב (השוה את פירושי שם) כ"שריפת נשמה והגוף קיים" (הצדוקים, כנראה, ערערו על פירוש זה, עיין סנהדרין נב:). אותו העונש מצווה גם להלן (כא ט) על בת כהן שזינתה. בשל הזימה נטמאת הארץ (השוה לעיל יט כט). האש מסמלת את האש הנועדת לצרוף ולטהר את הארץ. במקרה של בת כהן שזינתה תבוא האש לטהר את חילול הכהונה הנטמאת

(השוה מלאכי ג ג). עונש השריפה הוטל גם על אלה שהזידו לגשת אל הקודש שלא ברשות (השוה לעיל י ב ובדברים טז לה). כך גם ארץ ישראל והעדה הישראלית הקדושה אש אוכלת הן, לגבי טמא שהתמסר לזנות, ועדת הכהנים שקדושתה עולה על של אלה. תבער את הבת שמטמאת אותה, על ידי האש. להשערת המבארים האחרונים, שלשריפה הקדימה סקילה, אין שום יסוד, ובודאי שמתוך המקרה היוצא מן הכלל ביהושע ז טו, כה, אין לה הוכחה בשום פנים (השוה רד"ק לפסוק זה).

הלשון "אשר יקח" שבא כאן, מלמד שרק אם הראשונה (האם או הבת) נתקדשה לו בקידושין, נאסרה השניה (הבת או האם) עליו בתורת ערוה (השוה ויזל).

במלה "ואתהן" התקשו מאוד חכמי המסורה שלנו. ברייתא עתיקה (סנהדרין עו:) מוסרת לנו בענין זה מחלוקת התנאים ר' ישמעאל ור' עקיבא: "אותו ואתהן אותו ואת אחת מהן, דברי ר' ישמעאל, ר' עקיבא אומר אותו ואת שתיהן". לדעת ר' ישמעאל נענשת רק אחת משתי הנשים, היינו זו שלקח אותה לאחרונה, שכן רק היא, ולא הראשונה, עברה בנישואיה על איסור ערוה. ולפי זה נתפרש "אתהן" כך: "האחת או השניה", (האמור שם "שכן בלשון יוני קורין לאחת הן", סימן זכרון הן מזמן מאוחר). ואילו לדעת ר' עקיבא "אתהן" פירושו "שתי הנשים". אולם התלמוד דוחה בהחלט את הדעה, ששתי הנשים חייבות במיתת שריפה אם מישהו נשא בת ואמה. ולכן מפרש אביי את דברי ר' עקיבא בזה, שכ יד, וכן יח יז, מדברים על שלושה דורות, היינו מישהו לקח בראשונה את הבת, אחר כך נשא את האם ואחרי שתיהן את אם האם, במקרה כזה נענשות שתי הנשים האחרונות (האם ואם האם) על חטא עריות, ואילו רבא מפרש, שדברי רבי עקיבא מתכוונים לומר שרק כששתי הנשים הן בחיים מוציאים לפועל את עונש השריפה (היינו האיש והאשה האחרונה), אבל אם האשה מתה כבר, אין עונשין על מעשה העריות של החמות בשריפה, אלא (לפי דברים כז כג) רק ב"ארור" (כך רש"י. שונה מזה הרמב"ם בהלכות איסורי באה ב ח). דעה אחרת מוסר ר' יהודה (ביבמות צה.) בשם בית הלל ובית שמאי (לדעת ר' יוסי זוהי שיטת בית שמאי בלבד). לדעה זו נענשת במיתה רק האשה האחרונה, אם מישהו נושא אם ובתה, אך בגלל עבירה זו נענשת גם האשה הראשונה בכך (את זאת מלמדת המלה "ואתהן"), שהיא אסורה לבעלה ואם לא יומת (כגון שלא התרו בו) צריכה היא להתגרש ממנו (השוה עוד ספרא לפסוק זה וירושלמי יבמות י ו).

"**ולא... בתוככם**". בתוך עם ישראל הקדוש אסור לה לזימה להימצא, והוא צריך להיצרף על ידי אש מטומאה זו.

טו-טז. בדיוק כמו לעיל יח כג, משתמש הכתוב גם כאן בבהמה בביטוי "נתן שכבתו ב'" (השוה שמות כב יח). את הטעם לכך וכמו כן הביאור של הביטוי ראה לעיל על יח כ.

"**מות וגו'**". היינו בסקילה השוה להלן פסוק טז.

"**ואת... תהרגו...**". במקרים רבים מוצאים אנו שגם בעל חיים מקבל עונש. המשנה בסנהדרין נד. נותנת שני טעמים לכך: א. "לפי שבאת לאדם תקלה על ידה", ב. "שלא תהא בהמה עוברת בשוק ויאמרו זו היא וכו'" (משנה סנהדרין ז ד: "אם אדם חטא, בהמה מה חטאה? אלא לפי שבאה לאדם תקלה על ידה, לפיכך אמר הכתוב תסקל. דבר אחר: שלא תהא בהמה עוברת בשוק ויאמרו זו היא שנסקל פלוני על ידה". ולפי זה המטרה היא למנוע בעד קלון מתמיד של הנענש). שם בדף נה יש מחלוקת בענין זה, אם צריכים שני טעמים (תקלה וקלון) או אם סגי בתקלה לבדה, אולם בביאורנו לבראשית ט ה ולשמות כא כח הוכחנו שלפי התורה גם בעל חיים נענש על מעשיו לפי זה אפשר שהמשנה מצאה צורך רק בנרבע לנמק את הריגת הבהמה בשני הטעמים יחד (תקלה וקלון), "רובע" ("לרבעה" בפסוק טז הוא שם-הפועל) נהרג על אותו מעשה שנהרג עליו שור נגח שהמית אדם, כלומר משום שהבהמה הרסה את הסיג שהבורא הקים בין בעלי חיים לאדם (אמנם התלמוד בבלי בסנהדרין נד: מתנגד לדעה זו, גם במהדורות הספרא שלנו הסמיכו דווקא למלה "רובע" את הנימוק של "תקלה". אבל זאת אפשר להסביר על ידי האמור: "רובע עשה בו אונס כרצון", תמורה כח:). לפי דעתנו אנו אפשר היה למצוא כאן הנמקה, מדוע נאמר בנרבע (פסוק טו) על הבהמה רק "ואת הבהמה תהרגו", ואילו ברובע (פסוק טז) השוה הכתוב את האשה ואת הבהמה בנוגע לעבירה ומוסיף עוד: "מות יומתו דמיהם בם". אמנם ויזל סובר, כי "מות יומתו דמיהם בם" מוסב על אשה ועל איש שבפסוק הקודם, ולפי זה כתוב עונש סקילה לשוכב עם בהמה בפירוש בתורה. אולם הספרא וסנהדרין נד: סותרים את זה, שהרי שם מסיקים דין שוכב עם בהמה בסקילה מפסוקים אחרים. מה שויזל (ואחריו גם מלבי"ם) מביא כדי להצדיק את דעתו, נראה בעיני כדחוק ביותר.

על לשון "דמיהם בם" בעונש סקילה ראה לעיל על פסוק י. מתמיה תרגומו של יונתן לחוק זה, שסותר את ההלכה.

פסוק יז

יז. ההזדווגות של אח עם אחות (אפילו רק מאב או רק מאם, ועל אחת כמה וכמה אחות משני הצדדים) נקראת "חסד", מלשון חסד - גנאי (משלי כה י). האח צריך להגן על כבוד

האחות, כפי שאנו מוצאים בשמעון ולוי (בראשית לד כה ואילך, השוה גם שמואל-ב יג כב). ואם מי שמוטל עליו להגן על כבוד אשה, הוא דווקא מחלל את כבודה, זהו גנאי שעונשו כרת. כדי לציין את מעשה התועבה, נאמר בסוף הפסוק: "ערות אחותו גלה", מה שמוכיח שעיקר החטא הוא במעשה של האח. אמנם, גם האחות חייבת עונש, כי הרי גם היא עשתה מעשה גנות נגד האח ("והיא תראה את ערותו"), אך חטאו של האח חמור יותר. הביטוי "וראה את ערותה" בא במקום "וגלה את ערותה", משום שלא היה נאות לאשה הביטוי "וגלתה את ערותו". אולם נוסף כאן "והיא תראה וגו'" כדי להגיד בזה, כי החטא שלה נמצא לא רק בכך שנתנה לחלל את עצמה, אלא גם בזה שחיללה את אחיה.

"**לעיני בני עמם**", בא אולי כדי להבליט, שהעונש יינתן להם לעיני הכל, אף שקל היה להם, כאח ואחות לעשות את מעשה החטא שלהם בהסתר.

פסוק יח

יח. ברור ש"נידה" ו"אחות" סודרו זו על יד זו באופן שהזכרתם מפסיקה את שורת העריות, משום ששני הלאווין הוזהרו ב"ונכרתו". באיסורי קרובים שבאים אחר כך משתמש הכתוב בביטויים אחרים, שאמנם גם הם לדעת חכמינו משמעותם כרת, אך אפשר שהוא כרת יותר קל. ומה שלעיל בפרק יח פסוק כט עונש "ונכרתו וגו'" בא לכל העריות, דבר זה אינו סותר את דעה זו. שם משתמש הכתוב בביטוי זה בהתחשב עם העריות החמורות.

"**דוה**". השוה "נדת דותה" (לעיל יב ב).

"**את מקורה וגו'**". החטא נמצא בזה, שאמנם גילוי ערוה מותר באשתו, אבל לא גילוי מקור דמיה הלא טבעי והמסוכן.

"**הערה**". השוה יבמות נד. ולוי מילון לעברית חדשה, ערך "הערייה".

"**והיא**". היא עברה על אותה עבירה שהוא עבר עליה. עצם זה שהנידה עומדת בטומאתה כל זמן שלא הוסרה הטומאה (כפי שהוכחנו לעיל על יח יט), אינו מנומק כאן באופן מיוחד, משום שהאשה נחשבה בכלל לדוה כל עוד שלא טיהרה עצמה מן הטומאה.

פסוק יט

יט. בסוף הפסוק ניתנת אזהרת עונש וטעמה בצידה, ואילו בתחילת הפסוק נשנה הלאו שנאמר כבר לעיל (יח, יב-יג). חכמינו (בספרא) אומרים, שהישנות לאו זה באה להגיד, שאין להבדיל כאן בין שהיא אחות רק מצד האב ובין שהיא אחות מצד האם לבד. יכולים היינו לטעות ולחשוב, שכמו שבפסוק הבא אחר כך "דוד" פירושו אח של

האב מצד האב (השוה לעיל על יח יד), כך גם כאן האחות מצד האם אינה אסורה. ועוד, מכיון שאשת אח האם אינה אסורה מן התורה (השוה יח, יב-יג) יש להדגיש, כי כאן הראשונה אסורה כמו האחרונה. השומרוני, השבעים והפשיטתא סידרו גם כאן "אחות אביך" לפני "אחות אמך", כדי להשוות פסוק זה לפסוקים יב-יג שבפרק יח. ולפי פשוטו של מקרא אפשר היה אולי להסביר את צורת הפסוק שלפנינו על פי עיון זה: דיני העונשים בפרשה שלפנינו פותחים קצתם ב"אשר יקח" וקצתם ב"אשר ישכב". אצל "אשת אביו" כתוב "אשר ישכב", משום שאם היה כתוב "אשר יקח", היו יכולים לטעות ולחשוב, שרק הנישואין עם אשת אביו אסורים, אבל לא ההזדווגות עצמה שלא לשם נישואין. ומטעם זה פותח גם איסור כלתו ב"אשר ישכב". באיסור זה אי אפשר היה להשתמש, כמובן, בביטוי "אשר יקח", ועד פחות באיסור בהמה. ב"אשה ואמה". נוהג העונש רק אם נשא את האשה הראשונה דרך קידושין (עיין לעיל על פסוק יד), לכן כתוב "אשר יקח". ב"אחותו" היה צורך לקבוע, שאפילו על נישואי אחות, שמותרים היו אצל כמה עמים, נענשים בכרת. באיסור "נדה", שנוהג גם אצל אשתו, אי אפשר היה לכתוב "כי יקח", ואילו איסור דודתו מתחיל ב"אשר ישכב" מאותו טעם כמו איסור "אשת אביו". באיסור אשת אחיו שוב הוצרך לכתוב "אשר יקח", משום שאחרת היו מתירין את הנישואין אתה, שהרי במקרה יבמה (דברים כה ה) היא נחשבת למצוה. אולם באחות אם ואחות אב היה הביטוי "אשר יקח" או "אשר ישכב" מטעה. "אשר יקח" היה נותן מקום לטעות ולחשוב, שרק הנישואין אוסרין, משום שהיא במובן ידוע "קללת אב ואם" (באשר האשה כפופה לבעלה), ו"אשר ישכב" היה נותן מקום לטעות שנישואי הדודה אינם אסורים, שהרי אלה היו מותרים קודם מתן תורה (השוה שמות ו כ). לפיכך מסמיך הכתוב את העונשין לאיסור שבפרק יח יב-יג ומביא את האיסור בצורתו, שהרי אין ספק כי גילוי ערוה מסמן גם את הנישואין וגם את ההזדווגות שלא בדרך נישואין.

"**עונם ישאו**". כמו לעיל יז טז, שם צוין באופן ברור כעונש כרת, כמו בדברים יג כ. מלבד זה מסיק זאת הספרא שם על יסוד גזירה שוה ליט ח.

פסוק כ

כ. דודתו". בפרק יח יד צוין ביתר דיוק: "אשת אחי אביו", מה שאמור כאן במלים: "ערות דודו גלה". אמנם, גם אחות אב ואם נקראת "דודה" (שמות ו כ), אולם שם האיסור הוא משום "שאר אב ואם", ואילו כאן האיסור משום "ערות דודו". לפי רש"י בשבת כה. העונש "ערירי" בא תמיד יחד עם "כרת", אבל לדעת ריב"א בתוספות (שם ד"ה "כרת")

רק בחטאים שעונש זה מפורט בו. ומכל מקום יש ודאי טעם לכך שהתורה הזכירה דווקא בשתי העריות הנ"ל את עונש "ערירי". והנה באשת אח אפשר לפרש בפשטות, מפני שזו מותרת לו בתנאים מסוימים, היינו "להקים לאחיו שם" (דברים כה ז), הרי במקום שאסורה לו, העונש הוא "ערירי", כלומר" שיימחה שמו (דברים כה ו). ובדודה אפשר לשער, כי לפנים היה נהוג, שבמקרה שהאח שעליו היה ליבם את אשת אחיו, מת, בנו בא במקומו להקים לאחי אביו שם. על כך בא האיסור, והעונש – ערירי. – לדעת רמב"ן עונש זה בא יחד עם כל עונש כרת, אולם רק בחטאי עריות.

פסוק כא

כא. לפי הספרא פירוש "נדה" הוא אשה שבתנאים מסוימים מותרת היא, היינו למטרת יבום ("במקום מצוה"). המובן הפשוט של המלה הוא: אשה שיש להיבדל ממנה. התורה משתמשת בביטוי זה כאן, משום שהזדווגות כזו לעתים מותרת (דברים כה ה). השומרונים, בהתאמצם לפשר בין איסור אשת אח ובין מצות יבום, חשבו שמצות יבום מתכוונת לנישואי קרובים אחרים [לא של אח], בהניחם ש"אחים" בדברים כה ה הם קרובים, ועוד אמרו, כי היבום מותר רק במקרה שהאח המת היה רק ארוס אבל לא נשוי (השוה ירושלמי יבמות א ו, ובבלי קידושין עה: ואילך). על השיטות השונות של השומרונים והקראים בנדון זה השוה גייגר, כתבים מעזבונו, ה, עמוד קנט ואילך.
מתוך הספרא אפשר להסיק, שאשת אח מצד האדם אינה אסורה בכרת, בניגוד למשנה ריש יבמות. על סתירה זו השוה תוספות יבמות ב. ד"ה "אשת".
"**ערירים יהיו**". לעיל בפסוק כ נאמר: "ימותו": לדעת רש"י (השוה יבמות נה.) פירוש "ערירים יהיו" שלא יוולדו להם בנים, ואילו "ערירים ימותו" משמעו, שבניהם ימותו בחיי ההורים. –מתמיה הדבר שהעונש בגלל "אחות אשתו" (יח יח) לא כתוב כאן, אולם מכיון שלעיל יח כט הוזהר בעונש כרת על כל עבירות שבפרשה זו, אין ספק, שגם הבא על אחות אשתו נענש בעונש זה. ואם כאן בפרק כ נשנה העונש של כרת במקרים אחדים (השוה פסוקים יז-כא), הרי זה בא כדי לחדש בו דבר, כי הרי באמת כל מקרי הישנות באים כדי ללמד הלכות חדשות. לפי זה אפשר היה לשער, כי דווקא מקרי הישנות הם המקרים היוצאים מן הכלל, ואילו עונש אחות אשה הוא פשוט בלי לדבר על כרת. בכל זאת ייתכן לפרש, שמכיון שאחרי מותה של האחות האחת, השניה מותרת ונישואי אחות אשתו כשהן לעצמן אין לציין אותם בשם תועבה, אמנם יש שגם אשת אח מותרת, אולם דווקא כשהיא יבמתו, ואם אין חובה כזו, היא אסורה ב"ערות אחיו גלה", בדומה ל"ערות אחותו גלה" בפסוק יז. לדעת ראב"ע לא כתוב עונש בגלל ערות אחות אשה,

משום שיעקב אבינו נשא גם הוא שתי אחיות, השוה אברבנאל. על דבר הוספת איסורי עריות על ידי הקראים חיוה כבר ראב"ע את דעתו פה ושם (השוה ביאורו ליח יא, כ כ). לא פחות משלש מאות שלושים ושמנה איסורי עריות יש למצוא בספר "גן עדן" של הקראי אהרן בן אליה. והיתה זו הפרזה מצידנו לעסוק בהם בפרוטרוט, די לרמוז עליהם (השוה לעיל על יח ו).

פסוק כב

כב-כו. פיסקה זו עד "זבת חלב ודבש" (פסוק כד רישא) הוא סיום חוקי העריות. ואילו "אני ה' אלהיכם" (כד סיפא) עד "מן העמים להיות לי" (כו) מוסב אל חוקי המאכלים בפרק יא. את זאת אפשר לבאר בכך שבאוהל מועד ניתנו חוקי העריות סמוך אחרי חוקי המאכלים והסיום כלל גם את חוקי המאכלים (ראה הקדמה לחוקי הקדושה). כוונה מכרעת היתה לתורה, להזכיר בסיום חוקי הקדושה גם את חוקי המאכלים. השאיפה להגיע לדרגת קדושה תתאפשר לנו, רק אם לא נפגל את נפשותינו על ידי אכילת מאכלים אסורים ולא נחזק בתוכנו את התאוות והנטיות הבהמיות (ראה לעיל על א סוף פסוק ב, ועל יא מא). "והבדלתם" (פסוק כה) הוא, איפוא, האמצעי להגיע אל "והייתם לי קדושים" (פסוק כו).

במה שנוגע לפרטים יש להעיר: הסיום הראשון (ששייך לחוקי העריות, כב-כד רישא) ו"ולא תלכו בחוקות" עד "מפניכם" (כג רישא). ענינו הוא שעם ישראל הוזהר לצד החיובי: לקיים את המצוות, ולצד השלילי לסור מחוקות הגוים. "הגוי" (פסוק כג) מובנו לשון רבים, כמו יח כח. כל עמי כנען היו שקועים בתועבות אלו ולא היו ביניהם צדיקים, לכן "ואקץ בם, השכינה שמקומה בארץ הקודש לא יכלה לסבול אותם עוד.

פסוק כד

"**אני ה' וגו**'". כל חוקי קדושה אלה אני הוא הנותנם, אשר הבדלתי אתכם למטרה זו מבין העמים.

פסוק כה

"**והבדלתם וגו**'", כדי לשמור על יכולתכם לקיים את דבורי אליכם להבדיל בין הטהור ובין הטמא. בבהמה הטהורה מוזכרת ראשונה, כי היא המרובה, בעופות – להיפך (רש"י דברים יד ה).

"**ולא תשקצו**", שלא תאבדו את סגולתכם להגיע לדרגת קדושה. לעיל במבוא לטומאה וטהרה, ('כוונת חוקי הטומאה והטהרה'), הוכחנו כי אין להסיק מפסוק זה, שחוקי המאכלים מכוונים רק להבדיל בין ישראל לעמים.

פסוק כו

"**והייתם**". כך אתם יכולים למלא אחרי מצוותי. המלה "לי" משמשת הוכחה, כי "קדושה" הוראתה קירבה לאלהים, מה שמוכח גם מתוך "להיות לי".

פסוק כז

כז. מקום סידורו של חוק זה מעורר תמיהה. נראה, שאין כאן אותה הסיבה כמו לעיל בפסוק ו. לעיל מדובר על מתחיל שפונה קודם אל הרוחות והוא הוזהר בכרת, משום שמעשיו עוד לא ידועים ברבים ואין לענוש אותו ברגימה אלא רק בכרת. אולם כאן מדבר הכתוב על דורש מתים מפורסם שהוא כבר "בעל אוב" (השוה לעיל יט לא). את זה, שהוא ידוע לעם די צרכו, יש לרגום (השוה פסוק ב). והנה המקום המתאים לפסוק זה הוא אצל פסוק ו סמוך לאחריו. לכן סבורני, כי את הפסוקים ז עד כו צריך לראות כחלק העיקרי של פרשה זו, כי בפסוקים ז-ח אפשר למצוא את הפתיחה ובפסוקים כב-כו ניתנת אזהרת הסיום. וזה כולל עשרה משפטי עונשין בגלל עבירות על חוקי הצניעות (עיין לעיל בראש פרק יט). על חוק העריות הזה נוספו עוד שתי עבירות שעונשם ברגימה, והן: "מולך" ו"אוב וידעוני". אלה באו כעין מסגרת לחוק הראשי, וסודרו בפתיחה ובסיום. "מולך" בא בהתחלה, משום שתועבות המין האלו ראשיתן נעוצה בעבודת האלילים (השוה: סנהדרין סג: "יודעין היו ישראל בעבודה זרה שאין בה ממש וכו' אלא להתיר להם עריות וכו'"), "אוב וידעוני" סודרו בסוף, משום שההתמכרות הגמורה לרוחות הטמאים והמטמאים היא תוצאת הפריצות. שניהם נענשים ברגימה. אגב ניתנה לעיל (פסוק ד) אזהרת כרת במקרה שהעם יעלים עין מהאיש ההוא, והיה צורך גם בתוספת השניה להזהיר על כרת (פסוק ו) בגלל העבירה בהסתר. הפסוקים ד-ו הם לפי זה מאמר מוסגר. וראוי לתשומת לב, ששני החוקים שמשמשים מסגרת שוים הם בסגנון בפתיחתם ובסיומם: "איש איש" (פסוק ב) ו"איש או אשה" (פס' כז), "ירגמהו באבן" (פס' ב) ו"באבן ירגמו אותם" (פסוק כז).

פרק כא

פסוק א

חוקי קדושה מיוחדים לכהנים

כשם שעם ישראל נבחר בבחינת ממלכת כהנים מתוך האומות וחוייב ללכת בדרכי הקדושה, כך נבחר מתוך עם ישראל שבט כהנים, שבט לוי (השוה דברים י ח), והמובחרים משבט זה, אהרן ובניו, לוקחו במיוחד (דברים יח ה, במדבר טז ה) שהם

יתנהגו בקדושה יתרה וישמשו דוגמה להם. – פרשת החוקים שלפנינו מכילה חמשה חלקים, ששנים מהם (הראשון והשלישי) שוב נחלקו לשנים כל אחד: א) הכהנים יהיו קדושים לאלהים (כא, א-ט), וביחוד הכהן הגדול (כא, י-טו). ב) מראה הכהן העומד לשרת צריך להיות הדור, כהן בעל-מום לא יגש אל המזבח (כא, טז-כד). ג) על הכהנים להיות מרוחקים בטומאתם מן הקדשים (כב, א-ט), וכן ייבדלו הזרים מן הקודש (כב, י-טז). ד) ככהנים בעבודתם כן גם הקרבנות בעלותם על המזבח צריכים להיות תמימים בלי מום (כב, יז-כה). ה) שאר הדינים הנוגעים לקרבנות (כב, כו-לג). כל אחד מחלקים אלה פותח במלים "וידבר ה' אל משה" (מלבד החלק הראשון שמתחיל ב"ויאמר"). – המצוות שבשלושת החלקים הראשונים נאמרו לאהרן ובניו בלבד, מכאן ואילך גם לכל עם ישראל. החוק כולו ניתן רק אחרי הקמת אוהל מועד במקום זה. בהרבה פסוקים קיימת הנחה מראש של מציאות המקדש (כא: יב, כג. כב כב): הכהן הגדול משוח כבר (כא יב), זאת ועוד: בפסוק אחד (כא כג) קיימת ההנחה על מציאות הפרשה של עבודת יום הכפורים (טז: ב, יב, טו) שנאמרה רק אחרי מות בני אהרן (השוה לעיל בפתיחה לפרק יח).

פרשה זו מובאת על ידי הנביא יחזקאל, קצתה מלה במלה, קצתה לפי תוכנה, ורק משפט קדום עיור יכול להוליך להנחה, שהחוקים שביחקאל הם מזמן קדום יותר מאשר אלה שבשתי פרשיותינו אלו. יש להשוות את המקבילות דלהלן:

ויקרא: / **יחזקאל**:

לנפש לא יטמא בעמיו כי אם... לאמו ולאביו לבנו ולבתו ולאחיו ולאחתו... אשר לא היתה לאיש... יטמא (כא, א-ג). / ואל מת אדם (1) לא יבא לטמאה כי אם לאב ולאם ולבן ולבת לאח ולאחות אשר לא היתה לאיש יטמאו (מד כה).

לא יקרחה קרחה (כא ה). / והקריחו... קרחא (2) (כז לא).

אני ה' מקדשכם (כא ח, ועוד). / אני ה' מקדש (3) את ישראל (לז כח).

את ראשו לא יפרע (כא י). / ופרע לא ישלחו (4) (מד כ).

ולא יחלל את מקדש אלהיו (כא יב, כא כג). / אל מקדשי... לחללו (כג לט).

אלמנה וגרושה... לא יקח כי אם בתולה מעמיו (כא יד). / אלמנה וגרושה לא יקח... (5) כי אם בתולות מזרע בית ישראל (מד כב).

להקריב לחם אלהיו, (כא, ו, ח, יז, כא: כב, כה). / בהקריבכם את לחמי (6) (מד ז).

וינזרו מקדשי (כב ב). / וינזר מאחרי (יד ז).

ולא יחללו את שם קדשי (כב ב, כב, לב). / ויחללו את שם קדשי (לו כ, ועוד).

נבלה וטרפה לא יאכל (כב ח). / נבלה וטרפה (7)... לא יאכלו הכהנים, (מד לא)
ולא יחלל את קדשי (כב טו). / ויחללו קדשי (כב כו).
ונקדשתי בתוך בני ישראל (כב לב). / ונקדשתי בה (כח כב, ועוד). ואחל בתוכם (כב כו).

הערות למקבילות:

1 המונח לנפש" שבחוק, הוחלף על ידי יחזקאל במלה יותר מקובלת בדורו: "ואל מת אדם". את הביטוי "אל מת... לא יבא" לקח מספר במדבר ו ו.

2 הביטוי "קרח קרחה" (הקרח) אינו מצוי בשום מקום אחר.

3 הפסוק שחוזר כמה פעמים בחוק שלפנינו (השוה כ ח), מבואר ביחזקאל באופן אפייני במלים "בהיות מקדשי וגו'.

4 מה שבחוק שלפנינו צווה לכהן הגדול, בא בס' יחזקאל כמצוה כללית לכל הכהנים, ראה להלן ביאור לפסוק י.

5 ראה הערה הקודמת, וראה להלן ביאור לפסוק ז, במקום הביטוי הנדיר 'מעמיו' נאמר ביחזקאל ברורות 'מזרע בית ישראל'.

6 הביטוי "הקרב לחם א'", שאפשר למצוא רק בחוק שלפנינו ולא במקומות אחרים (השוה גם ג: יא, טז. במדבר כח: ב, כד), מתכוון להבליט בזה את עמדתם הנעלה של הכהנים ואת קדושתם של הקרבנות. הביטוי אצל יחזקאל הושאל בלא ספק מפרשתנו.

7 עיין להלן כב ח. – ביחזקאל נמצא בהרחבה: "מן העוף ומן הבהמה" (השוה ויקרא ז כו).

לעיל במבוא לפרק יח הוכחנו כי יש לנו טעם מספיק לדחיית ההשערה, שבפרשתנו עובדו או עובדו מחדש מקורות שונים. על דבר התופעות הלשוניות המתמיהות ועל דבר הפסוקים שסותרים, כביכול, זה את זה, השוה הביאור לאותם הפסוקים.

ויקרא כא: **א-ג**. הדיבור האלוהי היה בא תכופות אל הכהנים, אולם בדרך כלל מדובר בציוויים שלא הופנו אל הכהנים בלבד, כי אם לכל ישראל היה חלק בהם. הכהנים הוזכרו תמיד לחוד, בתורת מורי העם או בתורת שומרי החוק ומבצעים אותו (השוה מבוא לטומאה וטהרה), אבל הדיבור שכאן הוא ענין לכהנים בלבד, שאר בני ישראל לא היו מצווים עליו. ולכן, כנראה, נאמר כאן: "אמור אל... ואמרת אלהם...". אמור אליהם, בתורת מורי החוק, ואותם שהחוקים נוגעים אליהם במיוחד. לפי הרמב"ן אפשר להשתמש במלה "אמור" גם בהוראת "דַבֵּר", אבל כאן לא נאמר כרגיל בשאר הפסוקים: "בני אהרן הכהנים", אלא מקדים "הכהנים" ל"בני אהרן", ללמד שהחוק מכוון רק אל

הכהנים. ועוד, משום שלכל הפעלים שבצווים הבאים אחר כך יש לצרף במחשבה את הנושא: "הכהן" או "הכהנים".
מתוך ההישנות "אמר... ואמרת" מסיקים חכמינו (ביבמות קיד.) את הלימוד "להזהיר גדולים על הקטנים". הכהנים מצווים בתורת מורים לחנך גם את הקטנים לשמירת החוקים הבאים כאן בנוגע לטומאות, שאי אפשר למסור להם את אלו במישרין, גם כהנים בעלי מום, שאינם מוכשרים לעבודה על ידי המזבח, חייבים לשמור חוקים אלה, אך החללים פטורים, ראה פסוק טו.
"**לנפש**", ביטוי מקוצר במקום "לנפש מת" (כא יא, במדבר ו ו, השוה גם במדבר ט ו, יט: יא, יג).
"**לא יטמא**". המבקרים האחרונים מתפלאים, שכאן משתמש הכתוב בגוף נסתר, בעוד שהדיבור יצא ישר אל הכהנים. אולם החוק לא ניתן לאותם הכהנים בלבד שהיו נוכחים, לאלה ניתנו מכבר הוראות בפרק י, ו-ז (השוה שם, ד) במקרה מתאים, אלא החוק שלפנינו ניתן בצורה כזו שיכולה לשמש סדר לכהנים הבאים בעתיד, ייתכן כי החוק ניתן בקשר להוראות שנמסרו לכהנים, לעיל י, ו-ז, ומכוונים לימים הבאים. ואף יש ביניהם חוקים (למשל פסוק ג), שאי אפשר היה למסרם לאהרן ולבניו. ולכן היתה הצורה המתאימה ביותר הדיבור בגוף נסתר. בכל זאת השוה גם להלן ביאור לפסוק ח.
בביטוי "בעמיו" התקשו המפרשים. ספרא מבאר (השוה גם נזיר מג:): רק אם עמו נמצא אתו, אסור לו ליטמא, אבל מותר לו ב"מת מצוה", כלומר: המוצא מת במקום שאין איש ישראל ואי אפשר לו לקרוא לאיש. הלכה זו מתאימה למובן הפשוט של הפסוק. ראשית כל מלמדת המלה "בעמיו", שהכהן שהוא צריך להיות הנעלה והמכובד בין בני עמו, לא ייתכן שיטמא את עצמו למת בשעה שנמצא בקרב עמו, ונכון שיתעסקו בו אחרים (השוה ביאור לפסוק ד). וודאי לא רצה הכתוב לומר כי במקרה שאין אדם נוכח ליד המת, מותר לכהן לנגוע בו, כי למה ייטמא בלי צורך? אולם יש ויש להסיק מכאן, שבמת שאין לו קוברים מבין בני עמו והתעסקותו היא דחופה, מותר לו ליטמא.

פסוק ב

"**כי אם לשארו**". לפי פשוטו של הפסוק "לשארו" הוא כלל, שאחריו באים הפרטים, אבל ספרא אומר: "אין שארו אלא אשתו, שנאמר: "שאר אבי הוא". ויזל ומלבי"ם טרחו לחינם לבאר את ההוכחה מתוך "שאר אביך הוא" (יח יב, וראה גם תוי"ט ב"ב ח א, ורש"ש שם קט:). קרוב לוודאי, שהכוונה: "ערות אביך הוא" (יח ח). אם ערות אשת אב נחשבת גם לערות אב, הרי אפשר להסיק מזה שאיש ואשתו נחשבים כגוף אחד

("אשתו כגופו"), ולפי זה היא גם השאר הקרוב ביותר. אותו דבר מוכח גם מתוך י טז, שם מזדהים "ערות אשת אחיך" עם "ערות אחיך". ובאמת ייתכן, כי רק זהו הטעם שלא נזכרה כאן "אשתו" במיוחד, כי אם בשארים הותר ליטמא, כל שכן שמותר באשתו שהיא כגופו, (אחות האב נקראת לעיל (יח יב) "שאר אביך", אולם אשת האב היא ממש כ"אביך" (יח ח), לכן העונש חמור בחילול זו האחרונה), והרי היה מנהג קדום בישראל שהבעל יתעסק בקבורת אשתו. כפי שניתן ללמוד באופן ברור ביותר מתוך הסיפור על אברהם, איך הוא דואג לקבורת שרה, וקורא אותה "מתי". גם יעקב אבינו קבר את רחל ואת לאה, השוה בראשית מח ז, מט לא. וגם מתוך הפסוק הבא אפשר להביא ראיה לכך. שם נאמר כי לכהן מותר ליטמא לאחותו הבתולה אשר לא היתה לאיש. ואם היא היתה כבר נשואה אסור לו להתעסק בקבורתה. ברור, שהטעם הוא משום שהחובה מוטלת על הבעל. לפי זה ההנחה היא, שהבעל מחוייב לחלוק את הכבוד האחרון לאשתו שנפטרה. ובכן נהיה מוכרחים להודות, אף אם אנו מבארים את הפסוק כפשוטו, שהתורה התירה ואף ציוותה לכהן ליטמא לאשתו, אלא משום כך לא נזכרה "אשתו" בפירוש, משום שזה יוצא מתוך המלה "שארו", שהרי אשתו היא קרובה עוד יותר משאר סתם, היא כגופו. ובכל זאת פסק הרמב"ם הלכות אבל, ב ו, שרק מדברי סופרים חייב הכהן ליטמא לאשתו. הלחם משנה, שם הלכה א (וכן "מזרחי") משתדל להוכיח, שגם התלמוד סובר כן ושהלימוד מ"שארו" אינו אלא אסמכתא, אך השוה ויזל, שרוצה לפשר בין הרמב"ם והספרא.

"**לאמו וגו'**", אצל השאר מקדימים הגברים לנשים, אבל האם נזכרת לפני האב, מפני שהיא זקוקה יותר לבנה, השוה יבמות סה: "חוטרא לידא ומרה לקבורה". השוה גם ספרא ולעיל יט ג.

פסוק ג

"**הבתולה**", להוציא את האנוסה ואת המפותה אבל לא את הבוגרת ומוכת עץ (השוה משנת יבמות ו ד).

"**הקרובה**", אם עוד יושבת בבית אביה, ולכן גם אם נתארסה כבר לאיש, כך לפי הספרא. אבל ביבמות ס. יש בזה מחלוקת תנאים, השוה תרגום יונתן ואת פסק הרמב"ם בהלכות אבל ב, י-יא.

"**לה יטמא**", זו חובה, כך בספרא, לפי ר' עקיבא: ואילו לדעת ר' ישמעאל (סוטה ג.) זו רק רשות.

פסוק ד

ד. לדעת רוב המבארים "בעל" הוא כאן בעלה של האשה, רק בפרטים שונים הביאורים זה מזה. רשב"ם סבור, שכאן יש איסור לכל בעל שהוא כהן להיטמא לאשתו. קנובל עוד מרחיב את האיסור באמרו, שהאיסור חל על כל הקרובים על ידי חיתון (קרובי חיתון - מחותנים), כגון החמות וכיוצא בה. קייל אומר, שכאן יש איסור להתחלל על ידי נישואי לאוין, מה שמבואר ביתר דיוק בפסוק ז. לפי חכמינו (בספרא וביבמות כב:) יש במלה "להחלו" הפירוש היותר מדויק לאיסור זה, והוא: לכהן אסור ליטמא רק לאשתו שמחללת אותו, כלומר: לאשתו הפסולה. אולם הרמב"ן כבר הוכיח, שהמובן הפשוט הוא כפי שאונקלוס מתרגם ואשר לפיו "בעל" פירושו: "רבא", היינו "אדון". הכהן נקרא "בעל בעמיו" (התרגום מתרגם גם "כהן מדין": "רבא דמדין"). יש גם מקומות במקרא ששם נקראו הכהנים בשם "שרי קדש" (השוה ישעיה מג כח, דברי הימים-א כד ה, אולי גם בירמיה יא טו: "ובשר קדש" הכוונה על ידי שר הקודש). והנה כאן חזר הכתוב על האיסור בקיצור וגם נתן הטעם לאיסור, מפני שהכהן רב בעמו, היה הוא מזלזל בעצמו, לו היה מיטמא. לדעת ויזל "בעל בעמיו" משמעותו במיוחד: הכהן הגדול, השוה שם. גם חזקוני מבאר כך, אלא שהוא סבור שהכתוב מתכוון להגיד: "לא יטמא בבעל בעמיו", כלומר: הכהן אל יטמא אפילו לכהן גדול. את שיטת חכמינו שמסתמכת על פסוק זה, שלכהן אסור ליטמא לאשתו הפסולה, אפשר לנמק גם לפי ביאורו של אונקלוס.

פסוק ה

ה. המשך העניינים מראה, שכאן מדובר על מנהגי אבל על מת. בדברים יד א נאסר לכל ישראל להתגודד או לשים קרחה למת. אולם התורה ראתה צורך לשנן איסור זה דווקא לכהנים, משום שכומרי עבודה זרה שמרו על מנהגים אלה, שאולי היו קשורים בפולחן אלילי מסויים באופן מיוחד (השוה: "ויתגודדו" בסיפור על נביאי הבעל מלכים-א יח כח). קושיא אחרת יותר חמורה יש כאן. השחתת הזקן באה כאן בתורת מנהג אבילות, וכך גם בירמיה מא ה, ואילו לעיל (יט כז), כפי שהוכח שם, נאסרה סתם בכללות. כנראה, שהפשט הנכון הוא, שאמנם נאסרה גם לכהנים וגם להדיוטים בכל המקרים, אולם מכיון שהיה המנהג נפוץ במיוחד בין כומרי האלילים באבילות, היה צורך לחזור על האיסור כאן, משום שאם לא כן היו יכולים לחשוב, שהיה מותר לעשות כן, בתורת יוצא מן הכלל, למת. שונה מזו דעת ויזל: השוה שם. מלבד זה משלים הפסוק שלפנינו פסוקים מקבילים אחדים שבמקומות אחרים, כך למשל שהקרחה אסורה לאו דווקא

בין העינים (דברים יד א), אלא כמו כן בכל הראש. ועוד, שהשחתת הזקן אינה אסורה אלא אם כן נעשית בתער, ראה לעיל הפירוש לפרק יט פסוק כז.
"**יקרחה**". הכתיב בה"א, כמו "שפכה" בדברים כא ז וכמו הרבה מלים שיש בסופן ה' במקום ו'. המסורת רושמת באיכה ד יז ארבעה עשר מקומות בתנ"ך שבהם הכתיב: ה והקרי: ו (השוה גם גזניוס-קאוץ 44 m).

פסוק ו

ו. פסוק כו שבפרק כ מצוה לכל ישראל "והייתם לי קדשים", אולם על הכהנים מוטלת חובת קדושה יתרה, ולכן צריכים הם להינזר מטומאת מתים ובמיוחד ממנהגי אבילות של עובדי אלילים.
"**ולא יחללו**". אם הכהנים אינם נזהרים בקדושה הרי הם גורמים לחילול שם ה' שנקרא עליהם, כי על כן הם נקראים "כהני ה'", על דבר השינוי מלשון יחיד ללשון רבים (מה שמוצאים גם ביחזקאל מד טו ואילך) עיין לעיל על יט יא.
"**כי... קדש**". מכיון שהכהנים הם בחינת מתווכים בין ה' לבין העם השואף להתקרב אליו בקרבנות, לכן מוטל עליהם להתנהג בקדושה יתרה. אגב, לדעת הספרא מכוונת מצוה זו אל האומה כולה, על האומה להשגיח על הכהנים שיהיו קדושים.
"**והיו קודש**" מכליל בתוך הצו גם בעלי מומין שאינם מקריבים קרבנות. "קודש", שם עצם במקום תואר, כמו בשמות כח לו.

פסוק ז

ז. המלה "זונה" מציינת, ברגיל, אשה מופקרת לזנות. אולם בספרא וביבמות סא: יש מחלוקת בזה, מה פירוש "זונה" כאן. לדעת ר' אלעזר עושה כל בעילה שאינה על ידי קידושין את האשה לזונה (אפילו פנוי הבא על הפנויה). אולם תנאים אחרים חולקים על דעתו זו, ואלה האחרונים מחולקים בינם לבין עצמם. ההלכה נקבעה כפי דעת החכמים, שאומרים: "אין זונה אלא גיורת ומשוחררת שנבעלה בעילת זנות" (השוה משנת יבמות ו ו, בתרגום מ. פיטוכובסקי, שם נמצאים הפירושים השונים לפסוק זה). לפי הפשט "זונה" פירושה, כפי שר' עקיבא (יבמות סא:) מפרש: אשה מופקרת לזנות, ומבחינה זו, כיון שנישואין בלתי חוקיים שווים לפילגשות, אפשר לקרוא גם אשה המקיימת נישואין כאלה בשם "זונה". וגם דעת ר' אלעזר מבוססת היטב, באשר הוא אינו מבדיל אם הפקירה עצמה פעם אחת או פעמים רבות. אולם החכמים אינם מודים שבעילת אדם כשר, שהנישואין אתו מותרין, עושה אותה לזונה, משום שאשה כזו אין להשוותה ל"מפקרת עצמה". לכן חשבו שיש לצמצם כאן את המושג "זונה".

"**וחללה**". אי אפשר להסכים לפרשנים האחרונים, שאומרים "חללה" פירושה אשה שעינו אותה, שאם כן היה הלאו של זונה מיותר לגמרי. ומאחר שלפי פסוק טו כל כהן הנושא אשה שאסורה לו, מחלל" את זרעו, למדים חכמינו מכאן, כי כל בת שנולדה לכהן מאשה אסורה לו, הרי היא "חללה", ובן מנישואין כאלה הוא "חלל" ומאבד את כל סגולות הכהן והוא שוה לזר, ואם לבן זה יש בת, הרי גם היא "חללה". השוה ביאור לפסוק טו.

"**גרושה וגו'**". לפי דעת בית שמאי יש למצוא טעם לאיסור זה, בעובדה שבאשה כזאת נמצאה "ערות דבר" (דברים כד א, משנה סוף גיטין). אולם הישנותן של המלים "לא יקחו" מוכיחה, שגרושה שייכת לסוג אחר מאשר זונה וחללה. האחרונות אסורות לכהן משום מעשי עצמן או משום שנולדו מנישואין פסולים, אולם גרושה אינה הגונה לכהן מפני שלנישואיה היתה פעם אחרית רעה. אין לבעל בעמיו לקחת אשה שאיש אחר גירש אותה. לפי זה אין הבדל מאיזו סיבה נתגרשה.

יחזקאל מד כב מלמד שגם אלמנה אסורה לכהן ורק "האלמנה אשר תהיה לאלמנה מכהן יקחו". הטעמים מפרידים בין המלים "אלמנה" לבין "מכהן", ברור כי זה בהתאם לביאורם של התרגום רש"י וקידושין עח: אמנם, ביאור זה אינו מניח את הדעת. לדעת ר' יהודה, שם, פירוש "מכהן" - כל אחד ששייך ל"משיאין לכהונה" (כלומר המשפחות שכהנים היו מותרים להתחתן בהן). וזה הוא בוודאי הביאור הפשוט ביותר. הכהנים לא היתה דעתם נוחה בוודאי מאלמנה סתם, משום שעברה של זו לא היה ברור להם, רק אלמנה מכהן היתה מותרת להם. אולם בזמן מאוחר יותר היו המשיאין לכהונה (על ביטוי זה עיין במאמרי: "בית הדין הגדול וכו'", עמוד 27 ואילך) בענין זה שוות זו לזו בעיני הכהנים. מכל מקום משמש הכתוב ביחזקאל הרחבה לעומת החוק בתורה על ידי חוק מונע מזמן מאוחר.

פסוק ח

ח. הדיבור עובד מגוף נסתר אל גוף נוכח, ומתמיה ביותר שהדיבור שנועד לפנות אל הכהנים, מדבר על הכהנים תמיד בגוף נסתר, ואילו הפסוק שלפנינו, שאינו מדבר על הכהנים אלא על ישראל כולו, משנה לגוף נוכח. אולי אפשר לשער, שכל הפרשה נאמרה בדיבור לא ישיר (ומכאן: "אמור" – "ואמרת", ולא "דבר" – "ואמרת"), והמלה "וקדשתו" מכוונת במישרין אל משה בתורת בא כוחו של כל העם.

"**וקדשתו**". הדרך אותו (היינו: את הכהן) בדרך אל הקדושה. על בית דין מוטל להשגיח, שהכהנים יקיימו בהקפדה את חוקי הקדושה שנועדו להם (ויבמות ח:).

"**קדש וגו'**". הוא יהיה גם בעיניך כאיש קדוש, ובכל דבר שבקדושה יינתן לו מקום בראש, השוה נדרים סב. גטין נט:

"**כי קדוש**". מכיון שה' הוא הקדוש המוחלט, על הקרובים אליו להיות קדושים יותר מאחרים.

פסוק ט

ט. הפסוק "אל תחלל... להזנותה" (יט כט) מלמד, כי גם כאן יש לגזור "תֵּחַל" משורש "חלל". כלומר: לפסול. חכמינו (סנהדרין נ: ונא:) תמימי דעה בזה, שלא מדובר כאן על בת כהן פנויה, אלא או על ארוסה בלבד (ר' ישמעאל), או גם על נשואה (ר' עקיבא ור' שמעון), או רק על נשואה (רבנן, שם נ:). אמנם, פשוטו של מקרא סותר, כנראה, דעה זו. גם פילון ויוספוס הבינו את הכתוב כפשוטו. בכל זאת השוה יוספוס (קדמוניות ד ח כג) את הפסוק שלפנינו עם האמור בדברים כב כ-כא, ובצדק, שהרי גם שם (כא) נאמר: "נבלה... לזנות בית אביה" ושם הלא מדובר, כפי שחכמינו היטיבו לבאר, על מעשה זנות אחרי האירוסין, ולפי זה גם בפסוק שלפנינו אין הכוונה על פנויה. בנוגע לחוק בדברים כב כ, מפסוק כג שם יוצא מפורש, שאין הכוונה להעניש פנויה שזינתה במיתה, וכך עולה מספר שמות כב טו. ואם מפרשים אחרונים סוברים, שטעם עונש מיתה בזה, שהנערה רימתה את בעלה, באמרה על עצמה שהיא בתולה, הרי יש לטעון נגד זה, ראשית, שקשה להניח שהתורה היתה מענישה בגלל שקר כזה במיתה, ואילו הבעל מקבל כאשר הוא מוציא שם רע רק עונש קל. ועוד: הלא הכתוב אומר שם (פסוק כא) מפורש וברור, שהסקילה אינה באה בשל השקר אלא: "כי עשתה נבלה בישראל לזנות וגו'". לפי זה הכרח הוא ששם מקרה דומה לזה שבדברים כב כג, ורק מפני זה אין הכתובים אומרים זאת בפירוש, משום שזה יוצא מאליו מכל תיאור הענין, הנערה מאורשה על ידי אביה (פסוק טז) בעוד שהיתה קטנה. ואם המדובר על עונשה, הלא רק בגלל עבירה שעשתה בבגרותה מגיע לה עונש, זהו דבר מובן מאליו לפי התורה, ואם כן היתה כבר ארוסה כשזינתה. ואם אנו עוד מניחים כאן, שבימים קדומים היה הנוהג שהאב היה מארס או מקדש את הבת הקטנה לאיש. ואילו העונש לא יכול לבוא אלא כשזנתה בהיותה כבר בוגרת, הרי מובן ממילא שאין הכתוב מדבר כאן אלא בארוסה או בנשואה. – על דבר טעם עונש שריפה עיין לעיל ביאור לפרק כ פסוק יד.

פסוק י

י-יב. "**הכהן הגדול מאחיו**". זהו התואר המלא של הכהן הגדול, שבמקומו יבוא במקוצר "הכהן הגדול" (השוה במדבר לה כה, יהושע כ ו, מלכים-ב יב, יא, כב ד, כג ד, ופעמים

רבות בחגי וזכריה, השוה לעיל: מבוא לקרבנות, מנחת חביתין של הכהן הגדול). לדעת הספרא יהיה הכהן הגדול המצויין בין אחיו מכמה בחינות.

"**יוצק על ראשו**". גם בני אהרן נקראים בשם "משוחים" (במדבר ג ג), מפני שהוזה עליהם שמן המשחה (ויקרא ח ל), אולם רק לאהרן הוצק שמן על הראש (ראה לעיל ח יב).

"**ומלא וגו'**". כמו לעיל טז לב. מריבוי התוארים שניתנו כאן לכהן הגדול, מסיקה ברייתא אחת (בהוריות יב:), שמחוץ לדין אחד ("מקריב אונן", פסוק יב) חלים הצוויים שכאן גם על כהן משוח מלחמה ועל כהן מרובה בבגדים (עיין לעיל ד ג). שונה מזה דעתו של הרמב"ם, עיין משנה למלך בהלכות כלי המקדש ה ו.

"**את ראשו**". בעוד שלכהן הדיוט מותר להביע את אבלותו על ידי קריעת בגדיו וגידול פרע שער ראשו, הכהן הגדול אינו רשאי אפילו זאת (עיין לעיל י ח). אולם הרמב"ם בהלכות ביאת מקדש א י סובר, שלכהן גדול אסורות היו תמיד פריעה ופרימה, משום שהיה צריך להיות תמיד במקדש, מה שהיה אסור במצב של פריעה ופרימה, כפי שיוצא מתוך יחזקאל מד כ. לפי זה כוונת הכתוב כאן, שלכהן הגדול אסור היה אפילו על מת לגדל פרע ולפרום את בגדיו, וכל שכן שאסור לו לעשות זאת בלי סיבה, השווה מבוא לקרבנות - אחידותה ושלמותה של תורת הקרבנות. על דבר "פרם" עיין לעיל יג מה. לדעת ר' ישמעאל גם הכהן הגדול פורם את בגדיו, אולם עושה זאת מלמטה, ולא מלמעלה (הוריות יב:).

פסוק יא

"**ועל כל**". לכהן הגדול אסורות כל הטומאות. אפילו זו לאביו ולאמו, ומכן שכן לשאר קרובים.

"**נפשות**". מספר הרבים בשל "כל" ולהדגיש את הניגוד לפסוק א, אף על פי שברגיל בא אחרי "כל" מספר יחיד. בספרא משמשת המלה "נפשת" מקור להלכות רבות. ובאמת יש למצוא במקרא גם "כל נפש" וגם "כל נפשות", השוה בראשית לו ו, ומו טו (ראה ויקרא רבה, פרשה ד).

"**לא יבא**". גם הביאה באוהל, שהמת נמצא בו, מטמאה, במדבר יט יד, ו ט.

"**על**" (ולא "אל", השוה יחזקאל מד כה), כמו במדבר ו ט, משום שהוא מאהיל על המת. את התואר "מת" צריך לכתוב כאן, משום שמספר רבים "נפשות", ברגיל, אינו משמש לציין מתים.

"**לאביו ולאמו**". מלים אלו, שהן מיותרות אחרי שנכתב "על כל נפשות מת", מלמדות שלמת מצוה (עיין לעיל על כא א) רשאי הוא להיטמא. הטעם שכאן מקדים את האב

לאם אפשר להסביר בנקל: אם לעיל (פסוק ב) לגבי ההיתר להיטמא, יש קולא יתירה באביו, הרי כאן, באיסור, יש – להפך חומרה יתירה באם, מטעם זה נמצא סדר דומה בבמדבר ו ז.

פסוק יב

"**ומן וגו'**". אפילו לעזוב את המקדש, כדי ללוות את ארון המת, אסור לו לכהן גדול. כאן כתוב "מקדש", ולא "משכן" או "אהל מועד" (השוה לעיל י ז). משום שהדברים כאן מכוונים לדורות, שלהם יהיה בית קבוע. אולם "מקדש" מציין בכלל גם את אוהל מועד (שמות כה ח). לדעת ר' מאיר (סנהדרין יח:) מותר לכהן הגדול ללכת אחרי המטה, ואפילו ר' יהודה אינו אוסר, אלא משום חשש שיבוא לידי טומאה. הכתוב אוסר לפי זה רק את היציאה מן המקדש, ומובן מאליו, שזאת דווקא בשעת עבודתו של הכהן הגדול.

"**ולא יחלל**". יהיה זה חילול המקדש אם יעזבהו בשל מת. לדעת רש"י ורמב"ם (ספר המצוות ל"ת קסה) אין כאן איסור אלא מאמר שלילי: לא יחלל את המקדש על ידי כך שעושה עבודתו באבלותו וגו' (השוה רמב"ן). מתוך פסוק זה יש גם להסיק, שהכהן הגדול אפילו באנינותו (היינו: ביום מות אחד מקרוביו, שהוזכרו בפסוק ב, או אשתו) רשאי לעבוד, מה שאין כן בכהן הדיוט. לפי רמב"ן יש ללמוד את הדין האחרון מזה, שכאן נאסר רק לכהן הגדול לצאת מן המקדש, ולא לכהן הדיוט. ואילו היה מותר לזה האחרון לעבוד, היה גם הוא אסור לעזוב את העובדה בגלל מת, השוה עוד לעיל על י ז.

"**אני ה'**". הריהו עובד את עבודת המקדש בשם ה'.

פסוק יג

יג-טו. "**והוא**", בא להגיד שצו זה מכוון אל הכהן הגדול בלבד, משום שהיה אפשר לחשוב, כי אחרי הסיום "אני ה'" הדיבור מתכוון אל הכהנים בכללם.

"**בבתוליה**", מציין כאן גם גיל מסוים (נעורים) וממעט את גיל הבגרות (יבמות נט. השוה רמב"ם הלכות איסורי ביאה יז יג).

פסוק יד

"**אלמנה וגו'**". הכתוב פותח באיסור קל וממשיך והולך בחמור יותר. איסור האלמנה הוא הקל ביותר, שהרי היא מותרת לכהן הדיוט. חמור יותר הוא איסור הגרושה, ועוד יותר חמור הוא האיסור של חללה, שנולדה בנשואין פסולין, והחמור ביותר הוא איסור הזונה שחיללה את עצמה.

"**וחללה זונה**". דבקות יחד, אולי לרמוז, שיש חללה שהיא דומה לזונה, היינו שאינה חללה מלידה, אלא נתחללה על ידי נישואין פסולין.

"**את אלה**". מכיון שבאו כמה שמות עצם בזה אחר זה, נכללו כאן יחד כדי למנוע טעות. חכמינו למדים מכאן שרק בניהן של אלו חללים ולא בני הנידה, אף על פי שזו אסורה בכרת (כ יח).

"**כי אם בתולה**". לפי ת"כ נשנו כאן הדברים כדי ללמד, שהכהן הגדול לא רק שרשאי לישא בתולה אלא הוא מצווה על כך.

"**מעמיו**". לדעת פילון (de monarchia 229 M.): משבטו, כלומר: בת כהן. גם הרשב"ם בפסוק ד מבאר "עמיו": שבט הכהנים, אולם לפי יחזקאל מד כב ("כי אם בתולות מזרע בית ישראל") הוראת "עמיו" היא: כל בני ישראל באשר הם עמו. ולפי זה אפשר היה להסכים עם ראב"ע ואברבנאל, ש"מעמיו" בא לאסור על הכהן הגדול את הגיורת או בת גר שמוצאה מעם אחר. אולם אין ההלכה מסכימה עם ביאור זה לכל פרטיו. לפי קידושין עז. ועח. אין הבדל בין הכהן הגדול ובין הכהנים ההדיוטים בנוגע לגיורת ובת גרים, ואת האיסור לקחת גיורת למדו מיחזקאל מד כב ובפירוש פסוק זה נאמרו שם ארבע דעות שונות: לדעת ר' אליעזר בן יעקב, שנפסקה הלכה כמותו, הכהן מותר בבת גיורת, אם האב הוא מזרע ישראל, וכן גם בבת גר אם האם היא מגזע ישראל: אולם הגיורת עצמה אסורה לכהן.

אולם מתלמוד ירושלמי (קידושין ד ו) נראה שהניח את הביאור של ראב"ע ואברבנאל, באמרו: "כי אם בתולה מעמיו יקח אשה, לא גיורת, כל לא תעשה שהיא באה מכח עשה, עשה היא". אמנם, "קרבן העדה" גורס במקום "בתולה מעמיו" את הפסוק שביחזקאל: "בתולת מזרע בית ישראל", וכפי הבבלי. אמנם יש לקיים את הגירסא הישנה. ואעפ"כ פוסק גם הירושלמי בלי ספק שהגיורת אסורה לכל כהן, ואם זה נכתב בפרשתנו כאן בענין הכהן הגדל, הרי זה משום שהתורה התכוונה לאסור גם את הבתולה שאינה מעמיו. לפי יבמות עז: למדין מתוך "מעמיו" שזרע הגרים הבאים לכל הפחות מצד אחד (מצד האב או מצד האם) מעמיו, כשרים להנשא לכהנים. כך גם לפי ספרא.

פסוק טו

"**ולא יחלל**". אין לפרשו כמו בפסוק ו או בפסוק ט ("את אביה היא מחללת"), כי לא היה נכון להגיד, שהכהן הגדול לא יקח אשה שאסורה לו, משום שעל ידי כך הוא מחלל את בניו, אדרבה, הכתוב בא ללמדנו שהילדים הנולדים מנישואין כאלה, הם חללים (חלל או חללה) ופסולים לעבודת כהן (וכמו כן לנישואין עם כהן, פסוק ז). ואפילו בן בנולד לכהן גדול מאלמנה, שהיא הרי כשרה לכהן הדיוט, הוא פסול לכל עבודות הכהונה. וכל שכן אם הכהן נשא גרושה וכיוצא בה, שהיא אסורה לכל כהן. אגב, יש כאן איסור

לחלל את זרעו. גם האשה מתחללת, אם נישאת לכהן והיא אסורה לו (קידושין עז.). כהן המקדש אשה, שלפי הפרשה שלפנינו היא אסורה לו ואח"כ בא עליה, עובר בשני לאוין (לוקה שתים), קידושין עח:

"**בעמיו**". לפי פשוטו בא ללמד, שאסור לו לעשות כן לעיני בני עמו שכן עליו להיות הגדול מכולם. אדרבה, הוא צריך לשמש דוגמה לכל גם בשמירתו על טהרת המשפחה ויחסה. חכמינו במס' קידושין עז. ובתורת כהנים סומכים על זה את ההלכה, שגם בת חלל שנשא בת ישראל, פסולה לכהונה: ואילו בת חללה שנישאת לישראל כשר, כשרה לכהונה (הטעם לכך הובא על ידי הירש).

"**כי אני ה'**". אסור להפקיר את כבודו, משום שקיבלו מיד ה' ומצווה לשמרו לדורותיו.

פסוק יז

טז-יז. מזרעך. הרמב"ן מעיר הערה קולעת, כי המומים שבפרשה זו, וכן הטומאות להלן, כב ד הם רק כאלו שאפשרים הם בעתיד לגבי צאצאי אהרן, שהרי באהרן עצמו (וכנראה גם בבניו) לא אירעו דברים כאלה.

"**אל אהרן**". ולא "ואל בניו". כמו בכב ב, כי לזה לא היה מתאים לכתוב "איש מזרעך", השוה פסוק כא.

"**אשר יהיה בו מום**". הפסוק הראשון מלמד בדרך כלל, שכל מום פוסל לעובד עבודה בקודש. הפסוק הבא מתחיל בהרצאת פרטים, וחוזר על הפסוק הכולל בקצרה.

"**איש**" בא להוציא את הקטן, שהוא פסול לעבודה. ומנהג היה בין הכהנים לא לתת להתקרב לעבודה בגיל למטה מעשרים שנה (חולין כד:).

"**לחם וגו'**". בביטוי זה נמצא גם טעם האיסור. רק מי שהוא שלם גם בגופו ראוי לגשת לפני ה' כבא כחו של העם ולהקריב לו את מתנות העם ולשרת בקודש. בפסוק הבא וכן בכא וכג, נשנות העבודות השונות האסורות. אפילו עבודות פחות חשובות, כגון יציקה ובלילה (השוה לעיל ב ז), אסורות להיעשות על ידי כהן בעל מום. אולם אינו לוקה אלא על "עבודות תמות" (עבודות נשלמות), יומא כד: השוה זבחים קיב: רמבם הלכות ביאת המקדש ט י, ומשנה למלך הלכות תמידין ומוספין ב י.

ויזל העיר כאן: אף על פי שיציקה ובלילה כשרות גם בזר (מנחות יח: רמב"ם, מעשי הקרבנות יב כג) והוא הרי כשר גם אם מום בו (השוה ביאור לפסוק כא), בכל זאת אסור לכהן לעבוד עבודה זו, אם הוא בעל מום, משום שהוא ניגש אל העבודה בתורת כהן ובבחינה זו עליו להיות בלא מום. ואין בזה שום סתירה לקבלה, שלפיה זר העובד בבמה

היה צריך להיות בלא מום (ראה המובא בביאור לפסוק הבא) שהרי בבמה עבד גם הזר בבחינת כהן.

פסוק יח

יח-כ. "**אשר בו מום**". גם מום עובר. ספרא. המומים שנזכרים כאן משמשים לדעת חז"ל (בכורות מג.) דוגמא בלבד (ראה פסוק כא), ויש בכללם עוד הרבה מומים אחרים, וביחוד אלה שלפי כב יט ואילך הם פוסלים בבהמה. ועוד פסולים כל אלה שמשונים מבני אדם אחרי במבנה גופם, אלא שאלה אינם מחללים את העבודה. ויש שפסולים לעבודה משום רושם צורתם ("מראית עין"), השוה בכורות מג. מכאן ראיה, שהמומים השונים שפוסלים לעבודה נמסרו בקבלה. ואין חשיבות מיוחדת לכך איך מבארים את המומים שבכתובים אחד אחד.

"**כי**", לא בא כאן ליתן טעם אלא לאמת, כמו בישעיה ז ט, השוה גם רש"י. קבלה היא (השוה זבחים טז.) שגם בבמה, מקום שם גם הזר כשר לעבודה (ראה לעיל על ז לז), היה בעל מום פסול. לפי זה אפשר היה לבאר את פסוק יח, שהוא מחמיר לעומת פסוק יז, כל איש (גם זר העובד בבמה) שיש בו מום, לא יגש (להקריב קרבן).

"**חרם**". כנראה שהוא משורש "חרם" (בערבית: *حرم* שוסע, היינו מטיל מום, לדעת ר' יונה בס' השרשים הוראתו: קוצץ, וכן פי' גם דיטריך. עיין דברי פליישר, במילון לעברית חדשה של לוי, חלק שני עמוד 208). לדעת תו"כ המדובר באיש שעצם חטמו שקוע, ובכללו גם צורות משונות אחרות של החוטם. לפי רמב"ן נקרא איש שבחוטמו מום: חרום, משום שפניו כולם מעוותים.

"**שרוע**", משורש "שער" - "סרח", לפי תו"כ ירך בולטת (ואולי גם יד מאורכת).

פסוק כ

"**גבן**", הוא לדעת ראב"ע והאחרונים: בעל חטוטרת (ודומה לזה פי' ר' חנינא בן אנטיגנוס בספרא).

"**דק**", ננס או כחוש. אולם כל הפסוק נמשך אל "איש אשר יהיה בו" (פסוק יט), ולפי זה משמש איפוא, "גבן" רק כינוי המום ולא כינוי לבעל המום. חכמינו (בכורות מג:) סבורים, שאלה הם מומין בגבות עין, ששמם בארמית "גבינין". לדעת רש"י (בבכורות, שם) הן גבות עינים ארוכות ומידלדלות. כן מבואר שם מד. "דק" (כמו דק בישעיה מ כב), קרום דק שבעין. "בעינו" נמשך בהכרח אל המלה "דק". אולם בתרגום ירושלמי נמצא גם "גבן" ו"ננס", וההלכה מציינת אותם כמומין (משנת בכורות ז ו).

"**תבלל**", (על משקל "תאשור", איוולד 161 c), משורש בלל - ערבב, לפי בכורות לח. כשקו לבן נכנס לתוך השחור.
"**גרב**". עיין רש"י: "ילפת", לפי ספרא: "חזזית מצרית".
"**מרוח אשך**". לפי תרגום אונקלוס (משורש "מרח") בעל אשכים כתושים: ואילו לדעת תרגום יונתן (משורש "רוח", הרחב). בעל אשכים תפוחים, אולי מכוון אל שבר באשכי המים, אחד המומים שגם היום רגילים הם ביותר במצרים.

פסוק כא

כא. החוק הכולל חוזר ונשנה בביטוים שונים בחלקם, כך שבחוק שלפנינו יש כלל ופרט וכלל, שלפיו נכללים בהם כל המומים הדומים להם.
"**מזרע אהרן הכהן**". ייתכן שבא להדגיש, כמו "מזרעך" (לעיל בפסוק יז), שאפילו זרעו של אהרן אסור לשמש בקודש אם הוא בעל מום. לעומת זאת סובר ויזל, שזה בא ללמד, שרק בכהנים מזרע אהרן פוסל מום לעבודה, ולא בזר. באותן העבודות בקודש, הכשרות בזר, אין הבדל בין זר תמים ובין זר בעל מום. ומה שהכתוב עבר מנוכח (מזרעך") לנסתר ("מזרע אהרן"), הוא משום שהמשך הדיבור נמסר באותה לשון שניתן למשה. סדר כזה נמצא גם להלן בפרק כב, פסוקים ג-ד.
"**אשי ה'**". בביטוי זה ובביטוי "לחם אלהיו" נמצא טעם האיסור.
"**מום בו**", בזה מתואר חילול העבודה כאחת העבירות החמורות. השוה לעיל כ ט: "אביו ואמו קלל" (ראב"ע).

פסוק כב

כב-כג. "לחם וגו'". הקודש שנאכל לכהן הוא לחם אלהיו: "כהנים משלחן גבוה קזכו" (חולין קכ.). אך לבעל מום הותר לאכול גם קודש קדשים, כגון חטאת ואשם וכיוצא בהן, וגם קדשים קלים, בכורות ודומיהן (ראה מבוא לקרבנות: תכנה של תורת הקרבנות). ולא למותר הוא ההיתר של אכילת קדשים קלים, מאחר שאפילו אכילת קודש קדשים הותרה. שהיו יכולים לחשוב, כי דוקא בקדשים קלים אין לו חלק לבעל מום, שהרי המורם מהם ניתן לכהנים חלף עבודתם, ואילו אכילת קודש קדשים אינה תשלומים חלף העבודה, אלא חובה (השוה י יז).

פסוק כג

"**אך אל וגו'**". הרמב"ם, הלכות ביאת המקדש ו א, מפרש את הפסוק כך, שהכניסה אל הקודש "מן המזבח ולפנים" אסורה לכהן בעל מום, אף על פי שלפי רמב"ם שם ט א הכניסה מותרת לזר (השוה משנה למלך, שם). אולם הרמב"ן (בספר המצוות ל"ת סט)

סובר, שהאיסור שנאמר במשנת כלים א ט, שלפיו אסור לבעל מום ליכנס ל"בין האולם ולמזבח", הוא רק מ"מעלות דרבנן", ואילו מדאורייתא הכניסה אל הקודש מותרת. לפי זה מדבר הכתוב כאן רק על הגישה אל העבודה, והיינו "אל הפרכת" מכוון בעיקר אל העבודה ליד הפרוכת בפנים הקודש ביום הכפורים (פרשה טז), ואילו "ואל המזבח", מציין את עבודת המזבח הרגילה בכל ימות השנה. כאן יש להרגיש החמרת האיסור: לא רק "אל הפרכת", אלא אפילו "אל המזבח". לפי הרמב"ם אסור לגשת אל הפרוכת אפילו למצוה (למשל לעשות רקועי זהב לקודש, השוה עירובין קה.), אם יש שם כהנים אחרים, שהרי לא למצוה אסור בלאו הכי להיכנס שמה. השוה רמב"ם הלכות ביאת המקדש ב ד.

"**ולא יחלל**", מכאן, שעבודת בעל מום נחשבת לעבודה מחוללת.

"**את מִקְדָּשַׁי**", לדעת הרמב"ם נכללו בזה השטחים המקודשים: ולפי הרמב"ן מקדשי - קדשי.

"**מקדשם**". אני מציין אותם (את מקדשי) כקדושים.

פסוק כד

כד. אם כי הפקודה ניתנה רק לכהנים, מסרה משה בכל זאת לכל ישראל, משום – כפי שמסביר רש"י – שבית הדין היה מצווה להשגיח על טהרת הכהנים. הפסוק "וידבר" מכוון אל שתי הפרשיות הקודמות, השוה ביאור לפסוק ח. לפי דעת ויזל סודרה החתימה הזאת כאן, משום שבפרשה הראשונה (פסוק א) חסרות המלים "וידבר", וגם "אהרן" ו"בני ישראל", ובפרשה השניה (פסוק יז) חסרות "בני אהרן", ו"בני ישראל", לכן באה החתימה הזאת להשלים מה שחסר בפתיחה. השוה הפתיחה השלמה בפרק יז פסוק ב ובכב יח, ובמכילתא דר' שמעון בן יוחאי לשמות יב א וההערה שלי שם.

פרק כב

פסוק ב

ויקרא כב: **א-ב**. לבעל מום, שהגישה אסורה לו לעולם, נאמר איסור זה בפשטות: "לא יגש" (כא כא). אולם הכהן השכיח במקדש ורק לעתים מסויימות עליו להתרחק ממנו, צריך להישמר באופן מיוחד שלא יעשה כהרגלו, ולכן כתוב אצלו: "וינזרו". שהמכוון הוא זמן טומאתו, כפי שהתבאר אחר כך. פסוק הזיקה "אשר... לי" מוסב אל "קדשי בני ישראל", אך סירוס כתובים זה בא אולי להגיד, שחילול ה' כרוך בחילול הקדשים, באשר כל קודש מוקדש "לי" (היינו: לשמי). אגב: כל הפסוק, מן "וינזרו" עד "אני ה'",

יש לראותו כמאמר מוסגר. הפסוק בשלימותו הוא: "דבר אל אהרן ואל בניו אמר אלהם לדרתיכם וגו'", חכמינו מסיקים מתוך פסוק זה, שזר מחלל את העבודה (השוה הירש). "**אשר הם וגו'**". גם קדשי הכהנים בכלל, השוה פירוש רש"י.

פסוק ג

ג. בפסוק זה ניתנת מצוה כוללת המתפרטת לקמן לפרטיה. "אשר יִקרב" הוא הניגוד אל "הִנָּזֵר" (היינו: להתרחק). הצו "וינזרו" (בפסוק ב) כולל שלושה דברים: שבטומאתם א) לא יאכלו קדש, ב) לא יעבדו עבודה, ג) לא יגעו בכלל בכל קודש. והנה מן המלים "אשר יקרב... ונכרתה", היינו יכולים לחשוב כי מי שעובר על "וינזרו" מאיזו בחינה שהיא, חייב כרת. אולם ההנחה, שעל נגיעה בקודש לבד חייבים כרת, בלתי אפשרית מטעמים דלקמן: א. להלן בפסוק ו נאמר בפירוש שרק האכילה אסורה, ב. לעיל ז, כ-כא הוזהר בכרת רק זה שיאכל קדשים וטומאתו עליו, ולא זה שרק נגע בקדשים. ולכן הדעת נוטה להניח כי כוונת "אשר יקרב" הוא קריבה לעבודה. אולם על העבודה נאמר "קרב אל המזבח", ולא "קרב אל הקדשים". ובאמת פוסק הרמב"ם בהל' ביאת המקדש ד א, כי "טמא שעבד במקדש חילל עבודתו וחייב מיתה בידי שמים", ולא כרת. ולכן לא נשאר לנו דרך אחרת אלא לפרש שהכתוב מדבר על אכילת קדשים. הביטוי "יקרב" בא כאן בוודאי, משום שהוא ניגדו ל"וינזרו", שמכוון כאן קודם כל להינזרות מן האוכל, כמו שמצינו "מיין ושכר יזיר" (במדבר ו ג), ואם מתאים הביטוי "הנזר" למניעה מן האכילה, הרי עשוי מעשה האכילה להתבטא במלה "הקרב". לדעת חכמינו בתו"כ ובגמרא זבחים מה: נאמר כאן "אשר יקרב", להגיד שחיוב כרת חל רק בתנאי שהקרבנות היו מוכשרים להקרבה. יש קרבן שקרב רק לאחר שקדמה לו הקרבה אחרת, משום כך קרויה זו האחרונה בשם "מתיר". כלומר שמרשה להקריב את הראשון. כך, למשל, מותר להקריב את האימורין על גבי המזבח ולאכול הבשר רק אחרי זריקת הדם על המזבח. לכן נקרא הדם "מתיר", כלומר: ביחס אל האימורים והבשר. בקרבנות כאלה מקבל פסוקנו את תוקפו רק" משקרבו מתירין" אותם הקרבנות שאין להן מתירין אחרים, כגון מנחת הכהנים, שנשרפת כליל על המזבח (ו טז), נחשבים כמוכשרים להקרבה "משיקדשו בכלי".

"**וטמאתו עליו**", פירושו: טומאת הגוף (כמו בפרק ז פסוק כ, ראה הביאור שם). "**מלפני**". מכיון שהכהן עומד "לפני ה'", צויין ענשו כ"נכרת מלפני ה'". ולהפך, הובטח לכהנים בירמיה לג יח שכרם: "ולכהנים הלוים לא יכרת איש מלפני מעלה עולה". את העונש אפשר היה לבאר לפי הצורה המילולית של הפסוק כך: האיש ייכרת מהיות עוד

כהן ומלהקריב עוד קרבנות. ברם, אין לפרש את הכתוב במובן מצומצם כזה. מסתבר יותר שמשמעותו הוא שלא יימצא לפני ה', היינו: בעולם, כמו, לדוגמא, במלכים-א ח כה, ועוד.

מה שאמר הכתב כאן "לדורתיכם", ייתכן שבא כאן במיוחד, שלא יצמצמו את תוקף הדין לזמן שבו נמצא העם במדבר וחנה מסביב למשכן והיה זקוק לשמור על טהרתו (ראה לעיל על ה ג).

פסוק ד

ד-ז, הפסוק הקודם דיבר אל הכהנים בגוף נוכח, ועתה הוא עובר לגוף נסתר, ובמקום מכל זרעכם נאמר: "מזרע אהרן". היה זה במידה ידועה עלבון ונראה כקללה, אילו נאמר לאהרן ולבניו: "כל זרעכם - והוא צרוע" בגוף נוכח (השוה שמואל-ב ג, כט).

"**צרוע**". כמו יג, מד-מה, יד ג, ואילו יד ב, ובספרי תנ"ך שאחרי זה: "מצרע" (השוה לעיל על יד א), השוה גם שמות ד ו, במדבר יב י. הכתוב פותח בטומאה החמורה ביותר, שמרחקת אותו מכל שלוש המחנות, אחרי כן בא "זב", שצריך לצאת רק משתי מחנות (ראה מבוא לטומאה וטהרה, קיצור תכנם של חוקי מאכלות אסורות וכו'). אין הבדל בין מצורע מוסגר ובין מחלט (ראה שם), או בין "זב" בעל ראיה אחת לבין זב בעל שלוש ראיות (ראה ביאור לטו א).

"**לא יאכל עד אשר יטהר**". לא פורש מתי באה הטהרה הגמורה לענין אכילת קדשים. לעיל בפרשת טהרת המצורע נקבעו שלושה שלבי טהרה. אחרי הבאת "שתי צפרים" (יד ד), נאמר ביד ח: "ורחץ במים וטהר", אולם טהרה זו מצומצמת ומתירה לבוא אל המחנה בלבד, ועדיין חייב הוא לשבת מחוץ לאהלו (ראה ביאור לעיל יד י). אחרי תום שבעת ימים, כך אמור שם (יד ט), ירחץ שוב וטהר. אך גם בזה עוד לא שלמה טהרתו, שהרי אחרי הבאת קרבנותיו נאמר (יד כ): "וכפר עליו הכהן וטהר". כמו כן נאמר ביולדת, יג, ז-ח, שרק אחרי שהקריבה קרבנה היא טהורה לגמרי. וכך- לבסוף – נאמר גם בזב (טו יג): "ורחץ במים חיים וטהר", ובכל זאת יוצא משם בהשוואת פסוק טו לפסוק ל, שרק הקרבת הקרבן מביאה טהרה גמורה. ועל איזו טהרה מדובר כאן? חכמינו אומרים: טבל ועלה אוכל במעשר, העריב שמשו אכל בתרומה, הביא כפרתו אוכל בקדשים" (יבמות עד: לפי משנת נגעים יד ג. השוה במבוא לטומאה וטהרה: קיצור תכנם של חוקי מאכלות אסורות וכו', בסופו, וכן ביאור ל: יב ו, יד א, טו טז), ואם כי אין למצוא כל זאת מפורש בכתובים, הרי ביאור פשוט של הכתובים מביא אותנו למסקנה זו.

"**עד אשר יטהר**", וודאי כוונתו הטהרה הסופית, שבאה באחדים מבין הטמאים רק בהבאת הכפרה. ומסתבר ש"בקדשים" מתכוון לאכילת הקרבנות, שהרי על קדשים אחרים לא דיבר הכתוב עדיין. אלה נזכרים מקצתם בויקרא כז ומקצתם בבמדבר יח. במצות "ראשית בכורי אדמתך" (בשמות כג יט, לד כו) לא נרמז שהם שייכים לכהן. ואם בפסוק ז הותר לאכול מן הקדשים תיכף אחרי הרחיצה והערב שמש, הרי גם שם הכוונה קודם כל לקדשים, אולם שם מדובר על טמאים שאינם טעונים קרבן. והראיה לכך, כי צרוע וזב (פסוק ד, רישא) שטעונים קרבן הובדלו מן הטמאים האחרים (פסוקים ד סיפא עד ז). ולפי זה כאילו כתוב היה מפורש בתורה, שמחוסר כיפורים אסור בקדשים (על דבר "כי לחמו הוא", פסוק ז, ראה להלן), אולם מכיון שמכל מקום מביאה הטבילה את הטהרה אפילו לזב ולמצורע (יד ח, ט יג), מוכרחים אנו להודות, שגם אלה מותרים בקדשים אחרי הטבילה, וכמובן רק אחרי הערב שמש. והנה ברור שלאכילת קרבנות, שהם קדשים שהכהנים זוכים משולחן גבוה, יש צורך בקרבן טהרה, ואילו קדשים אחרים, שאינם נחשבים לאשי ה', מותר לאכול בלי הבאת כפרה. ולפי זה די לתרומה ולביכורים וכיוצא בהם בטבילה והערב שמש. שאכילת מעשר שני אינה טעונה אפילו הערב שמש, זאת אפשר להסיק בעקיפין מזה, שרק כאן בקדשים, שהם לחמו של כהן, דרוש "ובא השמש וטהר", ואילו מעשר, שאיננו בחינת לחם הכהן, וגם לא בא מן המזבח, נאכל אחרי הרחיצה בלבד. ואפשר שכאן מכוון הדיבור לאו דווקא אל קרבנות, אלא לקדשים אחרים שהיו נהוגים אז, שביחס אליהם צריך לנהוג לפי החוקים, שנקבעו אחרי כן לתרומה, כגון תרומות, בכורות וכיוצא בהן, ולפי זה מוסב "עד אשר יטהר" (בפסוק ד רישא) אל הריפוי והרחיצה. ההפרדה בין צרוע וזב ובין שאר הטמאים מתבארת גם בזה, שהללו נשארו זמן ממושך בטומאתם, היינו עד שמתרפאים.

"**והנוגע בכל וגו**'". מי שנוגע בטמא מת, טמא רק עד הערב:, וטמא מת עצמו טמא שבעת ימים וטעון טהרה על ידי הזיה במי חטאת (במדבר יט, י-יב).

פסוק ה

"**בכל שרץ אשר יטמא לו**". כלומר: באלה שכתוב בהם "ולאלה תטמאו", יא: כד, כט-ל.

"**או באדם אשר יטמא לו**", כלומר: באדם שמיטמאין בו, "כל טמאתו", באשר יש עליו טומאה שעוברת, כגון זב ומצורע.

פסוק ו

"**נפש... בו**...". הכתוב חוזר על הנושא, משום שפסוק זיקה ארוך הפסיק את ההמשך.

"**בו**". מכוון אל הדברים הנזכרים בפסוק ד סיפא ואילך.

"**וטמאה וגו'**". כאן נקבע שהטומאה נמשכת בכל אופן עד הערב ושגם בערב אסור לו לאכול כל קדשים, אם לא רחץ את בשרו קודם. אמנם, אפשר היה לכתוב את זאת בלשון קצרה יותר, לאמור: ורחץ במים וטמא עד הערב (כמו בשאר מקומות, כגון טו ה), אולם הביטוי הלא רגיל מוכיח, שהרחיצה מהווה את המעשה העיקרי של הטהרה וכי היא תנאי שאין לוותר עליו בכל סוגי קדשים. ואולם הקדשים הנזכרים כאן טעונים עוד ביאת שמש. אך זו היא טפלה ואפשר בקדשים אחדים (למשל במעשר שני) לוותר עליה. לפי ברכות ב: מוסב "וטהר" לא על האדם אלא על השמש ("טהר יומא", כלומר השמש טהר), לפי שבארץ ישראל אומרים "אידכי יומא", השמש טהר, כדי לציין סוף שעת בין-השמשות, שבה השמש (-"יומא", חולין ס.) שוקעת כולה (השוה תרגום לקהלת א ה-ו) והכוכבים נראים ("צאת הכוכבים").

פסוק ז

"**כי לחמו הוא**". אין זה מתכוון לתת טעם לדבר, מדוע אינו מחייב לחכות עוד אחרי ביאת השמש, שהרי אין קרבן כפרה לטומאות שעליהן מדובר כאן: אלא מתקבל על הדעת יותר שכאן ניתן הנימוק שכהן מותר לו לאכול קדשים. לעיל י, יג-יד מצוה משה לאהרן ולבניו לאכול את הקרבן בנימוק: "כי חקך וחק בניך הוא" (היינו: זאת היא הכנסה שקצובה לך מה'), וכך נאמר כאן, שהכהן יאכל מן הקדשים, משום שלחמו הוא (שהוקצב לו מה'). ואף על פי שגם על המתנות המורמות לכהנים מן הקרבנות ייאמר "לחמו", הרי בכל זאת הכוונה היא כאן בהכרח מתנות כאלה שהן תדירות וקבועות יותר ושהכהן יכול לסמוך עליהן בוודאות ולראות בהן את לחם יומו. מתנות כאלו עוד לא נזכרו בחוקים שניתנו עד כאן. ומכיון שאחר כך (במדבר יח) נקבע מעשר ללוים, ותרומה וביכורים ומעשר מן המעשר לכהנים כהכנסות קבועות, יש לשער כי הכתוב שלפנינו מכוון אל אלה. אם קודם שניתנו החוקים שבספר במדבר יח, היו נותנים לכהנים קדשים אחרים שנחשבו כלחם חוקם, או שהכתוב כאן מכוון לחוקים שעתידים היו להינתן – אין להכריע.

פסוק ח

ח. בהתאם למה שהסברנו לעיל, בפתיחה לפי"ז, צריך גם כאן לפרש, כנראה, שלדעת ר' ישמעאל הפסוק מדבר בנבלה ממש ולדעת ר' עקיבא בבשר נחירה. כי אם גם לא ניתן האיסור לתקופת המדבר בלבד, אלא – כפי שיוצא מפסוק ג – גם "לדורותיכם", הרי ברי שקודם שנתפרסם האיסור בדברים יד כא, היה חוק זה מכוון אל הכהנים בלבד. ואפילו אחרי שנבלה נאסרה על כל ישראל, לא היתה האזהרה המיוחדת לכהנים

מיותרת, משום שלאלה היתה נבלת חטאת עוף מותרת, בתורת יוצא מן הכלל (השוה מנחות מה.). ומתוך האמור בפרק ז פסוק ב, עולה שכאן אין הבדל בין קדשי קדשים לבין קדשים קלים. וכך נשנה הלאו לכהנים (בפרק כא, פסוק ה) מתוך סיבה דומה. הביאור ההלכתי לזה, שכאן מדובר על נבלת עוף טהור, ניתן לעיל ליז טו (ראה בביאור שם). לדעת הרמב"ן נאסרו כאן כל סוגי נבילה וטריפה, "טרפה" - בהמה שנטרפה על ידי חיה טורפת. נבילה וטריפה נאסרו כאן לכהן לאכילה, כדי להורות, שגם בגלל היטמאות זו הוא נפסל (עי' רמב"ן יא מ) לעבוד עבודת הקודש ולאכל קדשים. נראים גם דברי ביאורו של ויזל, שהיה הכרח להזהיר במיוחד את הכהנים, שאפילו מן הקרבנות שנתנבלו או שנטרפו לא יאכלו. ויתכן שלזה התכוון יחזקאל באמרו (מד לא): "כל נבלה וטרפה וגו'", מה שמוכח גם מן הקישור של "נבלה וטרפה ב"בשר פיגול" בפסוק אחד (שם ד יד). ולפי זה פסוק ח שלפנינו הוא המשך לפסוק ז "כי לחמו הוא", כלומר: הקדשים הם "לחם הכהן": ברם, גם את זה לא יאכל, אם הוא נבילה וטריפה.

פסוק ט

ט. מכיון שהפסוק הקודם הוא רק מאמר מוסגר, יש להסב את הפסוק שלפנינו אל "כי לחמו הוא" בפסוק ז. גם המלים: "עליו", "יחללהו" ו"בו" רומזות על קישורן ב"לחם".

"**משמרתי**". הדבר שצריך לשמרו, המצוה, השוה לעיל יח ל (וגם ח לה). את הלחם הקדוש יאכלו בטהרה, כדי שלא ישאו עליו חטא.

"**ומתו בו כי יחללהו**". אם יחללו את הקודש, ימותו. ומובן מאליו, שכאן מדובר על מיתה בידי שמים (השוה הירש). עצם הביטוי מוכיח, שאין זה אותו העונש כמו "ונכרתה" (בפסוק ג). ובצדק אמרו לכן חכמינו, שעונש כרת שנזכר לעיל מכוון אל אותם הקדשים שבאים מעל גבי המזבח, ואילו מיתה בידי שמים נקבע על אכילת שאר קדשים, כגון תרומה, ביכורים וכיוצא בהם. ההבדל בין כרת לבין מיתה בידי שמים הוא לפי רש"י (שבת כה.) בזה, שבמיתה בידי שמים נענש החוטא בלבד, אבל עונש כרת נגזר גם על בניו. אולם לדעת תוספות (שם וביבמות ב.) עונש כרת בא עד לגיל קבוע (לפי הירושלמי עד לשנת החמישים, ולפי הבבלי עד לשנת הששים), אבל לעונש מיתה אין זמן קבוע. הרמב"ם סבור, כנראה (בהלכות תשובה ח א), כי עונש כרת בא רק לעולם הבא (השוה המפרשים, ביחוד הגהות מימוני, שם). ומאחר שיש בכרת דרגות שונות, כפי שהעירונו לעיל בביאור לכ ג, הרי יש להניח כי מיתה בידי שמים היא צורה קלה של עונש כרת. כי החטא שעונשו כרת אף חמור מן החטא שאזהרתו מיתה בידי שמים, יוצא גם מזה שהוא טעון חטאת, אף אם נעשה בשגגה (עיין לעיל ד א).

"**אני ה' מקדשם**". כמו לעיל כא כג.

פסוק י

י. "**זר**". בשם זר נקרא בהרבה מקומות בתורה מי שאינו כהן. "כל זר" ייתכן שכולל גם את הלויים.

"**קדש**" מציין כאן בהכרח קדשים, שהם, כפי שהוזכר לעיל, "לחמו של כהן". לפי ההלכה המקובלת זר האוכל תרומה חייב מיתה בידי שמים. ומסייע לדעה זו הקשר שבין האיסור שלפנינו לפסוק ט וכן מה שנאמר גם בחומש הפקודים (יח ז): "והזר הקרב יומת". אולם לרב יש דעה אחרת בזה (עיין סנהדרין פג:).

"**תושב וגו'**". לפי המשמעות הפשוטה מציין "תושב" את הנכרי שנתיישב בארץ ישראל, וכרגיל השכיר עצמו לאזרח בארץ והתפרנס אצלו. ולפי זה פירוש "תושב כהן": מתיישב נכרי שהשכיר עצמו לכהן. "שכיר": זה שמשכיר עצמו רק לזמן קצוב וגם הוא מתפרנס על חשבון נותן העבודה. כך ביאר גם הרמב"ם (הלכות תרומות ו ה) את הפסוק שלפנינו. גם עבד עברי (שמות כא ב) אסור באכילת תרומה, כפי שיוצא, ראשית, מן הפסוק שלאחר זה, האומר שרק "קנין כספו" יאכל בו, ושנית – מפסוק מ, פרק כה, שאומר על עבד עברי: "כשכיר כתושב יהיה עמך". ולזה התכוון, כנראה, הרמב"ם באמרו, שם: "ועבד עברי הרי הוא כתושב ושכיר". ואם לפי ההלכה המושג "תושב ושכיר" כולל גם עבד עברי, שנרצע אזנו ונעשה על ידי זה קנינו של האדון "לעולם" (כלומר, עד היובל), וגם עבד שצריך לעבוד רק שש שנים, הרי יש להבין את זאת כך שעבדים אלה דומים לכל דבר לתושב ושכיר.

פסוק יא

יא. הספרא מעיר: "יכול אפילו קנה עבד עברי יאכל בתרומה, תלמוד לומר: קנין כספו, יצא עבד עברי שאין כסף". אין עבד עברי יכול להחשב קנין כסף, משום ש"קנין כסף" אין משמעותו "דבר שקנו עבור כסף", אלא מה שנרכש לבעליו לצמיתות, כמו כסף. ולכן נקרא עבד כנעני (שמות כא כא) באמת "כספו". אמנם, בבראשית יז: יב, כג, כז, ובשמות יב מד, משמעות "מקנת כסף": זה שנקנה בכסף, אבל כאן ברור, שההוספה "קנין כספו" באה לצמצם את הפועל "כי יקנה" ולמעט בזה את העבד העברי.

"**יליד בית**" הוא שם קיבוצי ומציין את העבדים שנולדו בבית האדון אפילו כשאביהם עברי (לפי שמות כא ד. ראה לעיל על יט כ) ואסור בתרומה. שגם אשת כהן מותרת בתרומה, זאת אפשר להוכיח מתוך במדבר יח יג. ארוסת כהן אסורה בתרומה לפי גזירה מדרבנן (כתובות נז:).

פסוק יב

יב-יג. לפי יבמות סח. האמור "לאיש זר" כולל גם את האיש שפסול לה, ומכאן למדו חכמינו: "כיון שנבעלה לפסול לה פסלה". ביאת פסול לה פוסלת את בת כהן לתמיד מאכילת תרומה וקודש, ובביאה כזאת נפסלת כל אשה לכהן. השוה לעיל על כא ז.

פסוק יג

"**בתרומת הקדשים**", כולל גם "חזה ושוק" (השוה במדבר יח, יח-יט). ולא עוד, אלא שאפילו שבה לבית אביה היא מותרת רק בתרומה (שהיא "לחם אביה", ראה לעיל על פסוק ז), אבל לא בחזה ושוק (יבמות פז.).

"**וזרע אין לה**", כל זרע שהוא, אף נכדים.

"**ושבה**", (מלרע, כמו בישעיה כג יז) ממעט, לפי תו"כ שומרת יבם.

"**כנעוריה**", פרט למעוברת (ספרא). כל זמן שהזרע קיים היא אסורה בתרומה (רש"י). ולהפך, אלמנת כהן אם יש לה בן מן הכהן, מותרת לא בתרומה בלבד אלא אפילו בחזה ושוק (השוה ספרא ויבמות פו. ואילך).

"**וכל זר וגו'**". לפי הפשט הפשוט אין מטרת הישנות הדברים אלא לקשור אל זה את הצווי הבא. הדין בפסוק יד יוסב רק אל זר, ולא אל כהן שאכל תרומתו של כהן אחר (השוה ספרא ומלבי"ם). מסקנות התלמוד מכתוב זה עיין ביבמות סח:

פסוק יד

יד. מכיון שלעיל (ה יד ואילך) נקבעו דינים אחרים לעבירות בקדשים, במיוחד הבאת קרבן אשם, מובן מאליו שכאן מדבר הכתוב, כפי שגם ההמשך מוכיח, רק על אותם הקדשים, שהם לחמו של הכהן.

"**כי יאכל**". להוציא את המזיק.

"**חמישיתו**". אחד מחמשה, כמו לעיל ה טז.

"**את הקדש**". קדושת התרומה עוברת אל הכסף ששולם. תשלום הערך או מידת התרומה משמש פיצוי וישולם לבעלים של הקודש (ובכל זאת אין רשות לבעלים למחול על זה, משום שבו קשורה גם הכפרה), אולם החומש משמש לשם כפרה בלבד ויש רשות לתת אותו לכל כהן שירצה (תרומות ו, א-ב ותוס' פסחים כט. ד"ה מאן).

ואם אחדים מבין המבארים האחרונים סבורים שגילו סתירה בין הכתובים כאן ובין הפסוקים לעיל ה, יד-טז, הרי כבר העיר דילמאן בצדק, כי אין זכר לסתירה מטעם זה בלבד, כיוון שלעיל מדובר על עוון מעילה, אולם כאן רק על אכילת תרומת קדשים. טעות היא בידי בינטש האומר, שהחוק שלפנינו לא ידע מהאשם שנקבע לעיל, שהרי

לא רק שיש כאן רמז בביטוי הקצר "ויסף חמשיתו" לדין המורחב יותר בפרק ה פסוק טז, אלא גם הציון כאן "עון אשמה" (לקמן פסוק טז) מורה שיש קשר בינו לבין ה טז. אך את הביאור הנכון נותנת המסורת הנזכרת למעלה.

פסוק טו

טו-טז. לדעת רש"י נאסר כאן לכהן להאכיל תרומה לזר, ועם זה מביא רש"י לפסוק הבא את הדרש של ר' ישמעאל (ספרי במדבר לב), שלפיו "אותם" - את עצמם (רפלקסיב). אולם בצדק העיר הרמב"ן, שלפי פירושו הנ"ל של רש"י אין לבאר (בפסוק טז) "אותם" - עצם, כרפלקסיב, אם כן, לא ביאר ר' ישמעאל פסוק טז ברוחו של רש"י, אלא קרוב לוודאי שהסב את שני הפסוקים (כמו התרגומים) אל אכילת הקדשים כשטומאתם בם. אולם הביאור הקולע הוא זה של רש"י, אלא שאין להבין "אותם" במובן רפלקסיבי. ר' אליעזר בן שמוע (סנהדרין פג.) מסיק מתוך הכתובים שלפנינו, שאוכל טבל חייב מיתה בידי שמים (השוה את הפירוש שלי למשנת סנהדרין פרק ח הערה כג). הוא מבאר, כי "אשר ירימו" משמעו מה שיש להרים ממנו עוד להבא: חלק זה אסור לחלל, כמו את התרומה שנתרמה: ואילו ספרא מפרש (השוה גם חולין קל:), "אשר ירימו" (כעבר בלתי נשלם) רק על תרומה שכבר הורמה וממעט טבל מן האיסור שבפסוק טו. אולם ההלכה, שאכילת טבל מחייבת מיתה, נכללה בפסוק טז, שלפיו אכילת כל קדשים (ולא רק מה שמורם) אסורה (ראה מלבי"ם קג). מכיו שבכל טבל נמצא גם קודש, הרי צודקת המסקנה, שהאוכל טבל חייב בעונש כמו האוכל תרומה. אולם מכיון שהתרומה עוד לא הורמה ועוד לא עברה לרשות הכהנים, אין לחייב את האוכל בשוגג לתשלום קרן וחומש. הכתובים הם, כנראה, אסמכתאות להלכה שנתפרסמה כבר על ידי קבלה בעל פה, לפיכך אין לנו להתפלא, שלמרות מה שהביאורים שונים זה מזה, אין מחלוקת בין התנאים בגופה של ההלכה. האיסור של טבל חל גם על הכהנים.

פסוק טז

"**והשיאו וגו'**". מבנה הפסוק דומה כאן לזה של פסוק ט. שם נאמר אחר האיסור "ולא ישאו" העונש "ומתו בו", וכאן באה אחרי האיסור "ולא יחללו" ההתראה "והשיאו אותם", כלומר: הם יגרמו לבני ישראל שישאו "עון אשמה" (לפי ארליך, חטא שניתן לכפר עליו עם אשם, כמו 'ביום אשמתו'), אם יאכלו את תרומות הקודש (במקום לתת אותם לכהנים). כפי שהוער לעיל, דעת ר' ישמעאל היא כי "אותם" בא כאן במובן רפלקסיבי ומוסב אל הכהנים עצמם.

"**אני ה' מקדשם**", כלומר: את הקדשים, כמו בפסוק ט, ובפרק כא פסוק כג.

פסוק יח

יז-כ. כמו הכהן המקריב, כן גם הקרבן שאותו מקריבים צריך להיות בלי מום. הצווי על דבר הקרבנות היה מכוון לא רק אל הכהנים, כי אם גם אל עם ישראל כולו.

"**איש איש**", מלמד (לפי מנחות עג:), כי גם בני עמים אחרים רשאים להביא קרבנות לאלוהי ישראל, מה שיוצא בעקיפין גם מתוך פסוק כה. אולם התלמוד מגביל את קרבנות העמים על עולות בלבד, כך שגם השלמים שלהם קרבים עולו. השאלה אם בני נח הביאו קודם מתן תורה שלמים או לא, שנויה במחלקות בזבחים קטז. בירושלמי מגילה א יא, ובבראשית רבה כב.

"**ומן הגר**". כמו לעיל יז ח. ספרא מבאר כאן כאילו היה כתוב "הגר הגר", אולם לא ברור אם הנוסח שלפניו היה כך (בדומה לנוסח השומרוני. השוה מלבי"ם).

"**נדריהם... נדבותם**". על דבר ההבדל שבין נדר לנדבה השוה לעיל על ז יא. הכתוב בא להורות שבעל מום פסול בשניהם.

"**לעולה**". העולה נזכרה ראשונה, משום שיש לגביה שתי דרישות: תמים וזכר. את הדין שבעלי מומים פסולים גם בקרבנות חובה, אפשר להסיק מתוך קל וחומר, וחוץ מזה נאמרה דרישה זו בפירוש לעיל בפרקים ד-ה לגבי הקרבנות השייכים לכאן.

פסוק יט

"**לרצונכם**", כמו יט, ה.

"**תמים זכר בבקר**". מכאן מסיק ספרא, שאין תמות וזכרות בעופות, רק מחוסר אבר פסול גם בעוף (לעיל על א יד).

פסוק כ

"**לא תקריבו**". האיסור כולל כל מיני הקרבה, ולכן אפילו מי שמקדיש בעל מום עובר בלאו. איסור ההקטרה נאמר במיוחד להלן פסוק כב ("ואשה לא תתנו מהם").

פסוק כא

כא. בשלמים יש שני מינים: נדר ונדבה. גם התודה היא או נדר או נדבה, ראה לעיל על ז יא.

"**לפלא נדר**". התרגומים הראב"ע ורש"י, דעת כולם היא, שפירוש "פלא נדר" (במדבר טו ג): בטא נדר. ההבדל בין הקדשה של נדר וזו של נדבה, הוא בזה, שבנדר באה ההקדשה אחרי ביטוי הנדר, ואילו בנדבה באה ההקדשה יחד עם ביטוי הנדבה. לכן אמור כאן: "כי יקריב" (כלומר: כי יקדיש, ראה ביאור לא ב), לאחר שכבר הפליא אותו. "פלא" עיקר מובנו הפריש – פרש, בטא (גם "נפלאות" מתרגמים: "פרישין"). ואולי משמעו:

הבדל, שלם. אולם הביאור הזה, אם לא נאמר להבדיל בין פעל לבין הפעיל, אינו מתאים לבמדבר ו ב.
"**לא יהיה בו**", אוסר לגרום מום בקדשים. ביחוד בנוגע לנדבה יש להבין את הפסוק כך. משם כך נכתב איסור מיוחד על שלמים, ואין ללמוד עליו מעולה, לפי שאין בהם הדין, כמו בעולה, שצריך להקריב זכר.

פסוק כב

כב. "**עורת**", יש להבינו כתוספת ביאור ל"מום" שבפסוק הקודם (כלומר: אסור שיהיה בו המום של העורון).
"**חרוץ**". מן השורש חרץ - חתך. המסורה ביארה אילו חריצין הן מומין (ספרא, משנת בכורות ו ד).
"**יבלת**". לפי תרגום יונתן מום בעינים, גם ראב"ע סבור שהיא זהה ל"תבלל בעינו" (כא כ). במסכת בכורות מ: נזכרת גם "יבלת בעיניו". אם לדון לפי השורש (יבל - זרם), הוא דבר הנוזל, היינו: אבעבועות, או כיב, השוה: בנעט למשנת עירובין י יג. תרגום השבעים, רש"י ואחרים מתרגמים שומא, הוולגטה: אבעבוע.
"**אלה**". כלומר: הנגועים במומין כאלה, השוה ביאור לכא יד.

פסוק כג

כג. "שרוע". ראה לעיל כא, יח. "קלוט". לפי ספרא בעל חי שפרסות רגליו מלוכדות זו בזו, כמו אלו של הסוסים והחמורים. אונקלוס מבאר: "יתיר וחסיר", ויונתן מפרש ביתר ביאור: "יתיר כוליא או דחסיר כוליא" (השוה בכורות לט.). ייתכן שהנוסח המקורי היה "חסר" או "יתר יד" (השוה בכורות מ.). גם אלה שייכים, כנראה, לסוג של "שרוע וקלוט".
"**נדבה וגו**'". לתמהוננו מבואר הפסוק שלפנינו על ידי הקבלה שלא כפשט הפשוט. בעוד שלפי פשוטו של הכתוב היינו סבורים, כי בנוגע לשרוע וקלוט יש לאמור "הרי זו עולה", ורק אם נדר ב" הרי עלי עולה", אסור לקבלו כתשלום הנדר, באה המסורה ואומרת, ששרוע וקלוט פסולים בכל אופן ומותרים רק לבדק הבית (ראה ביאור לעיל ה יד). ובאלה אין הבדל בין נדר ובין נדבה ובין שרוע וקלוט לבין מומין אחרים (עיין ספרא, ותמורה ז:). הרמב"ן סובר, שבביטוי נדבה השתמשו לציון קדשי בדק הבית, ואילו נדר כיוון על פי רוב אל קדשי מזבח (אולם השוה ויזל). ואנו סבורים, שלפי המסורה יש לקשור את "ושור... וקלוט" אל הפסוק הקודם. ומשום כך צריך להקדים "שור ושה", מפני שקודם לא נזכרו אלא שמות המומים (את התוארים "שבור", "חרוץ" יש להשלים במלה "אבר"), ואילו "שרוע" ו"קלוט" הם שמות תואר המתארים את השמות "שור ושה".

ומכיון שהיה צורך להקדים ל"שרוע וקלוט" את המלים "שור ושה", היה נחוץ להפריד את שני המומים האלה מיתר המומים ולהסדירם אחרי "לא תקריבו". ולפי זה מוסבים "נדבה... ירצה", הבאים אחרי זה, אל כל המומים שנזכרו קודם לכן. ולפי שלא מצאנו שהתורה מבדילה בין דיני נדר לדיני נדבה, ואדרבה, מוצאים אנו בדברים כג כד: "כאשר נדרת לה' אלהיך נדבה", הרי גם כאן אין מקום להדגיש את הניגוד "נדר – נדבה" (משום שבאמת אין אלו ניגודים), אלא יש מקום להדגיש את הניגוד בין "תעשה" ובין "ירצה". כוונת הכתוב היא: נדבה תעשה אותו (כי הרי מותר להשתמש בו לצרכים אחרים של המקדש), אולם לנדר לא יירצה (כלומר על המזבח לריח ניחוח לא יובא). ואפשר שדין זה ניתן בשרוע וקלוט, כדי להורות שהם אינם טרפה, וכל שכן שהיה צורך להדגיש זאת מאחר שכך כבר ביארו התרגומים.

פסוק כד

כד. הנחה רווחת היא, שכאן מדובר על צורות שונות של סירוס מיני, גם שוה דעתם של חכמינו וכל המבארים שלנו בכך, שהפסוק "ובארצכם לא תעשו" אוסר בכלל סירוס מיני. וכך הבין את הפסוק גם יוספוס (קדמוניות, ד ח מ), ואילו קנובל ומבארים נוצרים אחרים הבינו שהמלה "תעשו" משמעה: "הכין קרבן", בדומה לפסוק כב, באה גם כאן הוספה ל"אל תקריבו": "ובארצכם", בניגוד לארצות הגויים, ששם הקריבו בעלי חיים כאלה. אולם, אם כן, היה צורך לכתוב אחרי "לא תעשו" -"לה'" (השוה פסוק כב), ובמקום "ובארצכם" היה מתאים יותר: "ובמזבחי" או "ובמקדשי". בינטש סובר, ששני הפסוקים, כד וכה, קשורים והדוקים יחד, וזהו פירושם: "אסור לכם להכין קרבנות (מבעלי חיים כאלה) בארצכם, אף (לקנותם) מידי נכרים או להקריב את לחם אלוהיכם מבעלי חיים מסורסים כאלה". אולם הביטוי "מכל אלה" בפסוק כה בלבד מוכיח, שכאן אין המדובר רק על בעלי חיים מסורסים, אלא על כל המומים שנזכרו בפסוקים כב-כד, ואילו "ובארצכם לא תעשו" מכוון אך ורק אל איסור הסירוס שבפסוק כד. גם ההנמקה "כי משחתם בהם מום בם" בפסוק כה מסייעת בהחלט לדעה, שפסוק זה מדבר על כל המומין ומוסיף עוד איסור לא לקבל קרבנות בעלי מומים אף מנכרים (ראה ביאור לפסוק הבא). ומלבד זה מוכיחה הפרדת המומין "מעוך וכתות ונתוק" משאר המומין, שכאן איסור חדש. – מובן מאליו, כי האיסור של סירוס אינו מוגבל בתוך תחומי ארץ ישראל, אלא "ובארצכם" מציינת, בדומה למלה "מדינה" במשנה (ראש השנה ד א), את הניגוד ל"מקדש". האיסור של סירוס קרוב לאיסור של כלאי בהמה (יט יט), באשר תערובת המינים מחלישה את הפריון.

פסוק כה

כה. אם פסוק זה אינו מוסב אלא אל "ומעוך וגו'" בפסוק כד (השוה ויזל), הרי הוא מתכוון גם אל האיסור "ובארצכם לא תעשו". לפי שהיינו יכולים לחשוב, כי אסור להקריב "מעוך וגו'", משום שאסור לעשות את מעשה ההשחתה, ואילו היו קונים אותם מנכרים, היו מותרים למזבח, ועל כן נאסר גם זה בפסוק: "ומיד בן נכר לא תקריבו". ולפי זה הכתוב אינו מדבר כאן על קרבן שנכרי מביאו, אלא רק על קרבנות ישראל. ברם, גם "מכל אלה" וגם ההטעמה "כי משחתם וגו'" מוכיחים שהפסוק שלפנינו מדבר על כל המומים שנמנו לעיל, והכתוב "ומיד בן נכר וגו'" בא לאסור להקריב קרבנות של נכרים שיש בהם מום. היה צריך לחזרה זו על איסור קרבנות בעלי מומים של נכרים, משום שלפי הקבלה שלנו לא נאסר לבני נח להקריב בעלי מומים, פרט למחוסרי אבר בלבד (תמורה ז.), ואילו לבני ישראל אסור היה להעלות קרבנות בעלי מומים אפילו על הבמות בזמן שאלו היו מותרות (שם, ובכורות יד: ראה גם ביאור לעיל בפסוק יח).

"**משחתם וגו**'". המום הגופני מכונה "משחת", ומכיון שהביטוי "השחית" מציין על פי רוב שחיתות מוסרית, הרי יש להניח שה"מום" מסמל את ה"משחת", ולכן צדקו בהחלט חכמינו בהסיקם מתוך הביטוי "משחת" את ההלכה, שבעלי חיים שהשתמשו בהם לדבר עבירה, כגון נרבע ונעבד, פסולים לקרבן (ראה לעיל על א ב).

"**לא ירצו לכם**". אם גם מותרים הם לגוים, לכם לא יהיו לרצון.

פסוק כז

כו-כז. אל סוגי המומים שייך גם בעל חיים "מחוסר זמן", היינו שלא עברו עליו עוד שבעת ימים.

"**שור... עז**". הזכרת שלושת המינים באה להוציא "כלאים ונדמה", והמלה "יולד" ממעטת "יוצא דופן".

"**תחת אמו**". האם צריכה להיות יחד עם הוולד שלה לכל הפחות זמן קצר, וזה ממעט את היתום. "כלאים": תערובת שה ועז, "נדמה": בריה משונה, ולד עז שדומה לכבש, או ולד כבש שדומה לעז, "יוצא דופן": שיצא מן הצד על ידי ניתוח, היינו שלא בא לעולם כדרך הטבע, "יתום": היינו בעל חיים שאמו מתה בשעת לידתו, באופן שלא היה אף רגע אחד יחד עם אמו. כל אלה פסולים לקרבן (ספרא).

"**ומיום וגו**'". עוד בלילה, אור ליום השמיני, מותר להקדיש את הולד לקרבן ("קדושה"), אולם להקריב אותו מותר רק מיום השמיני ואילך ("ירצה"). כשם שאדם כשהוא בן

שלושים יום יוצא מתורת נפל, כך בעלי חיים בן שבעת ימים (השוה שבת קלה:), ראה שמות כב כט.

פסוק כח

כח. גם ביום השמיני אסור להקריב אותו ואת בנו ביום אחד, ומכל שכן שזה אסור בשחיטת חולין. אבל רק השחיטה אסורה, מפני שמטרתה להתיר את בעל החיים לאכילה ואסור לאדם לנהוג באכזריות כזו להמית את האם (ויש אומרים שכך הדין גם באב) ואת הבן (השוה דברים כב, ו-ז).
"**ביום אחד**". היום הולך אחר הלילה (משנת חולין ה ה).

פסוק ל

כט-ל. כשם שהחוק מגביל את זמן השחיטה, כך מצומצם גם זמן אכילת הקרבן. לעיל יט ה, נקבע זמן אכילת שלמים רגילים (נדר או נדבה) לשני ימים, וכאן הוקצב לקרבן תודה רק יום אחד. אולם חוק זה ניתן כבר לעיל, פרק ז, פסוק טו, אלא שבא כאן ללמד, שמחשבת חוץ לזמן פוסלת את הקרבן (ראה לעיל על ז יח).

פסוק לא

לא-לג. בסוף חוקי הקדושה לכהנים באה אחרית דבר לכל חוקי הקדושה. שבו נמסרו המצוות החשובות בדבר קידוש השם.
"**ושמרתם וגו**'". בדומה לאזהרה בפרק יח פסוק ד, יט לז, כ: ח, כב.

פסוק לב

"**ולא תחללו וגו**'", לאותה האזהרה, שניתנה בפסוק ב במיוחד לכהנים, מפנה הכתוב כאן את דעתם של כל ישראל. לעיל מתכון הציווי לשמירת טהרת הקדשים, ואילו כאן יש לו מטרה כללית. זה הצד השלישי של המצוה הקודמת "ושמרתם מצותי וגו'". הזלזול במצוות ה' הוא חילול ה', שהרי הן נושאות עליהן את שם ה' ("מצוות ה'"). חלול ה' כנגון הציווי "ונקדשתי וגו'". בקרב בני ישראל רוצה ה' להיות מוכר כקדוש, כנעלה וכמורם, שהכל יהיו כפופים לו ומשועבדים לעבודתו. במסכת סנהדרין מד למדו חכמינו, מן הפסוק "ונקדשתי", שבשעת השמד וכן אם הגזירה מכוונת להעביר את ישראל מן המצוות בפרהסיא, חייבים למסור את הנפש אף על מצוה קלה שבקלות. בזמנים כתיקונם פוטר פיקוח נפש מן המצוות, פרט לעבירות של עבודה זרה. גילוי עריות ושפיכות דמים. עוד הלכה אחת מסיקים מן הפסוק שלפנינו, והיא, שכל דבר שבקדושה טעון ציבור של לפחות עשרה אנשים מבוגרים מישראל (ברכות כא:).

פסוק לג

"**המוציא וגו'**". אני הוצאתי אתכם ממצרים, כדי שתהיו לי גוי קדוש (השוה יט לו, ושמות יט ו).

פרק כג

פסוק א

חוקים על דבר הזמנים המקודשים

מבוא לחוקי הזמנים המקודשים (כג – כה)

החוקים בדבר הזמנים המקודשים מהווים את הסדר השלישי של חוקי הקדושה. חוקי המועדים או החוקים בדבר הזמנים המקודשים של העם (פרשה כג) פותחים את השורה הזאת, אליהם נלוות פסקאות שהן מקצתן צוויים ומקצתן סיפורים על מאורעות (פרשה כד), ולבסוף (פרשה כה) באים חוקי השמיטה והיובל, היינו זמני קודש של אדמת ארץ ישראל. חוקי המועדים נזכרו תכופות בתורה. כבר בספרי דברים פרשה קכז הוער (לפסוק "שמור את חודש האביב"): "בשלשה מקומות מזכיר פ' מועדות: בת"כ מפני סדרן, בחומש הפקודים מפני קרבן, במשנה תורה מפני הציבור". את דברי הספרי נבאר כך: ראשית, כשנעמוד על ההבדל שבין חוקי המועדים שבתו"כ ובין אלה שבחומש הפקודים, נמצא שבתו"כ העיקר הוא עצם לוח המועדים, ואילו בחומש הפקודים באו הקרבנות בתורת השלמה. ומטעם זה ניתנו בויקרא חוקי המועדים בפרוטרוט, פרט לאלה, שניתנו בהזדמנויות קודמות, כגון פסח ומצה, שעליהם מדובר כאן רק בקיצור. אולם הקרבנות שיש להקריב במועדים, נזכרו כאן בויקרא רק בשלוש מלים: "והקרבתם אשה לה'", אבל לא נתפרש מה טיבו של "אשה" זה. ולפי זה רומז החוק באופן ברור, כי בדבר הקרבנות עוד תבוא השלמה. ובאמת היא באה בחומש הפקודים פרקים כח וכט, שם נזכרו חוקי המועדים הנוספים רק בקצרה. אמנם, מתמיה שהכתוב לא בחר בדרך הפשוטה יותר, ולא ריכז את כל החוקים השייכים למועדים בהתחלה, ועל ידי זה היה יכול לחסוך, לכאורה, את הרמז הקצר על הקרבנות בפרק שלפנינו וגם את החזרה על שאר החוקים בספר במדבר. תופעה זו יש למצוא גם בחוקים אחרים. אבל זה ברור, שבפרק כג בפסוק ויקרא יש למצוא את לוח המועדים העיקרי. חכמינו קראו לוח זה בשם "סדר מועדים". כך נאמר בספרי, אחרי המאמר שהבאנו לעיל: "ששמע משה סדר מועדים מסיני ואמרה לישראל וכו'". וכך נאמר בירושלמי (עירובין סוף פרק ג): "אף על פי שכתבנו לכם סדר מועדים וכו'". וכך יש, אם כן, להבין את הביטוי "מפני סדרן"

שבספרי הנזכר. כלומר: מפני סדר מועדים. ולפי זה כוונת ספרי היא: בויקרא בא סדר המועדים העיקרי, ובספר במדבר חוק הקרבנות.

בפיסקה הבאה בספרי: "במשנה תורה מפני הציבור" הגהנו במקום "הציבור": "העיבור" (עיין: Mag. für d. W. d. g שנת 1876, עמוד 139). זהו תיקון שמתאשר על ידי כתב היד של המדרש הגדול (השוה "לקוטי מכילתא" שלי עמוד 13). "מפני העיבור" פירושו: מפני הוספת חודש העיבור, שלפעמים נחוץ הוא לשם הסדר המועדים. (ספרא מחזיק כאן בשיטתו של ר' ישמעאל (סוטה ג. ועוד), האומר: כל פרשה שנאמרה ונשנית, לא נשנית אלא בשביל דבר שנתחדש בה. כך מבאר ספרי גם את הישנותו של חוק המאכלים במשנה תורה פרק יד. השוה את מאמרי Zur Einleitung in die halachischen Midraschim, עמ' 7 ואילך). לדעת ספרי נכלל בכתוב "שמור את חדש האביב ועשית פסח" (דברים טז א) החוק, שחג הפסח צריך לחול תמיד באביב, וכדי להשיג את זאת יש לתאם את שנת הירח עם שנת החמה. כל זמן שימי הלוח נקבעו ע"י הסנהדרין שבירושלים, עיברו את השנה כשהיה צורך בכך על ידי הוספת חודש אחד, כדי שחג הפסח יחול באביב וחג הסוכות בסתיו (השוה עוד להלן). גם סיבות אחרות באו בחשבון לעיבור השנה (השוה סנהדרין יא: וראש השנה כא.). לפי הלוח של הלל המקובל אצלנו כיום, יש לעבר בתוך תקופה של תשע עשרה שנה את השנים הבאות: השלישית, הששית, השמינית, האחת-עשרה, הארבע-עשרה, השבע-עשרה והתשע-עשרה (ולכן אם רוצים כיום לדעת אם השנה היא פשוטה או מעוברת, יש לחלק את מספר השנה לפי הלוח העברי על ידי המספר 19, ואם השארית היא: 0, 3, 6, 8, 11, 14, 17, הרי היא מעוברת, ואם לאו היא פשוטה). לפי הפשט הפשוט נשנתה פרשת המועדים בספר דברים, כדי לשנן את המצוה "במקום אשר יבחר". אך מכיון שעליית כל העם אל המקדש זקוקה לקביעת המועדים בזמנים קבועים, הרי צודקים בהחלט דברי חכמינו באמרם, שמשנה תורה בא להדגיש הדגשה מיוחדת את ענין העיבור.

אולם חכמינו לא הזכירו את כל הפסוקים שבתורה שבהם מדובר על המועדים, כנראה, מפני שלפי דעתם לא היו זקוקים לביאור, מלבד שלושת הפרשיות בספרי ויקרא, במדבר ודברים, שבהם חזרה התורה על המועדים. סמוך ליציאת מצרים ניתנה פרשת חג הפסח המשמשת יסוד לחוק שלפנינו (ויקרא כג), ואשר בלעדיה הוא אינו מובן. פרשה זו (שמות יב, פסוקים א-כ) בהכרח קדמה לפרק שלפנינו, שהרי ראשית: מדובר כאן על החודש הראשון והחודש השביעי, בלא לבאר איזהו החודש הראשון. אם כן כיוון הכתוב לשמות יב ב: "החודש הזה לכם וגו'". שנית: נזכר כאן קרבן פסח בלי להגדיר

אותו במיוחד. ועל משמעותו אנחנו שומעים רק בשמות יב ג ואילך. שלישית: לא נזכרו בפסוק ו בחוק חג המצות, לא האיסור לאכול חמץ ולא העונש על הפרת האיסור, ואילו בענין יום הכפורים מצווה לא העינוי בלבד, אלא גם העבריין מוזהר בעונש כרת. רביעית: בפרשה שלפנינו נאסרה בשבת וביום הכפורים "כל מלאכה", ואילו במועדים נאסרה "מלאכת עבודה" בלבד. את הביטוי האחרון נבאר להלן בפרוטרוט. ברם, בסקירה ראשונה ברור, שהפסוק האוסר רק "מלאכת עבודה", רומז על שמות יב טז, ששם נמצא הביאור המפורש והמדויק: "אך אשר יאכל לכל נפש וגו'". כל זה מחייב בהכרח את ההנחה כי שמות פרק יב קדם לפרשה שלפנינו.

מלבד שמות יב, א-כ, ישנה עוד פרשה העוסקת בדיני מועדים, היא פרשת יום הכיפורים בויקרא טז, פרשה זו ניתנה אחרי מות בני אהרן, כלומר: אחרי הקמת אוהל מועד, ואם כן הרי היא חוק שניתן באוהל מועד. גם בפרק כג (פסוקים כו-לב) שלפנינו נמסר חוק על דבר יום הכפורים. ונשאלת השאלה, לאיזו משתי הפרשיות מגיעה זכות הבכורה? אנו משוכנעים, שהחוק שלפנינו כאן (בפרק כג) ניתן בהר סיני וקדם לפרק טז. זאת משום שהחוק בדבר יום הכפורים שלפנינו בויקרא כג, אינו מראה שום סימן שהוא קשור קשר כלשהו בחוק אחר. אמנם, הוא זקוק עוד להשלמה שתקבע את קרבנות היום, שהרי כאן כתוב רק "והקרבתם אשה לה'". וכך נוהג הכתוב גם בשאר חוקי המועדים, תמיד הוא מסתפק ברמז קצר, שמושלם להלן בס' במדבר. אבל באמת קיבל חוק יום הכפורים עוד מילואים מלבד אלה שבספר במדבר – בפרק טז שבספר ויקרא.

את זאת שחוק יום הכפורים שבפרק כג ניתן בהר סיני, ופרק טז בויקרא בא רק כהשלמתו, אפשר להוכיח קודם כל מכך שבפרשה שלפנינו נזכרו הצוויים להתענות ולשבות מכל מלאכה והוכרז על עונש כרת בגלל עבירה על חוק זה, ואילו בפרק טז באו רק הצוויים ולא העונש, ממש כמו בהשלמה בספר במדבר פרשה כט. הפוך מזה הוא היחס בין חוק הפסח שלפנינו בפכ"ג, ובין אותו שבספר שמות פרק יב. כאן הקדימה לפרק שלפנינו הפרשה המורחבת שבשמות, לכן אפשר היה להשמיט את אזהרת העונש, ואילו בחוק יום הכפורים הפרשה שכאן היא הקודמת ולכן באה בה גם אזהרת העונש.

הוכחה שניה, שהחוק שלפנינו ניתן כבר בסיני, ישמש פרק כה פסוק ט. פרק כה, שמכיל את מצוות שמיטה ויובל, נאמר לפי הפתיחה ("וידבר ה' אל משה בהר סיני וגו'") בהר סיני. והנה כתוב שם בפסוק ט: "בחדש השביעי בעשור לחדש ביום הכפורים וגו'". פסוק זה מניח כי חוק יום הכפורים כבר ניתן, כי "ביום הכפורים" בא בוודאי

לקבוע את הזמן באופן שלא תפול בו טעות. ונוסף לכך מתאים הביטוי יום הכפורים לכג, כז-כח. ומלבד זה מניחה עוד הפרשה שניתנה בסיני (שמות ל, א-טז), שחוק יום הכפורים כבר ניתן, אף על פי שהביטוי "חטאת הכפורים" אינו מבואר שם כל צרכו וטעון עוד בירור, שבא אחר כך בויקרא טז.

יש עוד מקומות שעוסקים, גם אם רק בקיצור, בענין המועדים, והם: חתימת ספר הברית, שמות כג, יד-יח והדברים החוזרים עליה שם לד, יח-כג. בפסוקים אלה נמצאת מצוה בענין החגים, שבשום מקום אחר, חוץ מספר דברים, אין מוצאים אותה, היא הצו לבוא ולהיראות בשלושת המועדים, שבשמם "חגים" מובדלים הם משאר המועדים, לפני ה' במקדש המרכזי (לד כד). חוק זה קשור בחוק על דבר ייחודו של "המקום אשר יבחר". שכן אם מחויבים להביא את קרבן הפסח במקדש המרכזי, הרי מוכרחים להופיע באותו זמן לפני האדון ה', ומה שנוהג בחג אחד, נוהג גם בחגים האחרים. ואמנם, לא צוותה עלייה לרגל בויקרא כג, אך את זאת מניח הביטוי "חג המצות" שבפסוק ו. ולכן: אם קנובל ואחרים מחליטים, שהחוק שלפנינו אינו יודע כלום על חובת עליית הרגל בחג, ושמנהג זה הונהג בימי שלמה המלך, הרי אין לזה שום יסוד, כי אילו היו רוצים להסיק מתוך שתיקת הכתוב על מצוה זו, ש"ספר היסוד" (לפי וולהאוזן - P), אינו מצוה על עליה לרגל, הרי היו מפליגים באותה הוכחה, היינו שלפי P אף את הפסח מותר להקריב בכל מקום, בעוד שהמבקרים כולם מודים שלפי P אסור להקריב קרבן מחוץ לאוהל מועד, לכן מוכרחים אנו להניח, שהטעם שלא נזכרה כאן העליה לרגל הוא, מפני שפרשה כג שבספר שמות ניתנה לפני פרשתנו, ואין מן הצורך לחזור כאן על המצוות שנזכרו שם, כשם שלא חזרו על המצוות שנזכרו בשמות יב. אולם כיום אין מחלוקת בין המבארים בענין זה, וכולם תמימי דעה. שחוקי המועדים בספר שמות כג עתיקים הם מאותם שבפרשה כג בספר ויקרא.

ועובדה זו, שאף על פי שבפרשה שלפנינו לא כתוב כלל על עליה לרגל, בכל זאת היא מצוה שהונחה מראש כמובנת מאליה, מלמדת אותנו הרבה מאד במה שנוגע, מצד אחד, לעתיקות החוק הזה, ומצד שני, להבנת הקשר בין הפרשיות. בספר דברים (טז, ה-ז) משנן הכתוב בהדגשה יתרה, שהחגיגה צריכה להיות על יד המקדש המרכזי: "לא תוכל לזבח את הפסח באחד שעריך אשר ה' אלהיך נתן לך, כי אם אל המקום אשר יבחר ה' אלהיך לשכן שמו שם תזבח את הפסח...", ואילו בשמות יב נצטוו לשחוט את הפסח בבתים וליתן את דמו על שתי המזוזות ועל המשקוף. ומכיון שחוק המועדים הבא אחריו (פרק כג) התכוון אל הפרשה ההיא (כפי שהראינו במבוא זה), הרי מזה

עולה לכאורה שהפסח שנזכר כאן (פסוק ה) הוא גם כן קרבן שצריך לעשותו בבית. אבל הנחה זו היא בלתי אפשרית כבר מטעם זה, שאת חג המצות הקשור בקרבן (פסוק ו), מחויבים לחוג בתורת "חג" ליד המקדש (השוה פסוקים מ-מא). אולם מה טעם לא צִוּוה כי לכשיוקם המקדש יובא קרבן הפסח דווקא שמה? הביאור פשוט: מכיון שבויקרא טז, ג-ד, ח-ט נאסר בעונש מיתה לשחוט או לזבוח מחוץ לאוהל מועד, הרי זה היה מובן מאליו שאיסור זה חל גם על קרבן הפסח. הקורא פרשה זו ידע אם כן, שגם הפסח שנזכר בפסוק ה וגם הנדרים והנדבות שבפסוק לח יובאו אל המקדש בלבד. וגם העליה לרגל מובנת מאליה, בלי להזכירה, מתוך פרשת המועדים, אשר לדעת המבארים נוצרו חלקיה כביכול אחד אחד, בתקופות שונות ובלי קשר בין פרשה אחת לחברתה, ובאמת מהווה היא חטיבה אחידה (השוה בענין זה בספרי "ראיות מכריעות וכו' עמ' יט ואילך). הנה כי כן הראינו, כי הפרשה בשמות כג, לא זו בלבד שהיא קודמת לויקרא כג, אלא גם ששמות כג הוא יסודו של החוק שלפנינו כאן, ורק בהסתמכה על שמות כג, לא הזכירה כאן התורה את העליה לרגל.

וכשם שוודאי הוא, שהחוק המצומצם של המועדים בספר הברית (שמות כג) קדם לויקרא כג, כך אנו מחליטים בוודאות שהחזרה על ספר הברית, היינו: שמות לד, יח-כה, פרשה שניתנה בעלות משה רבנו בפעם השניה על הר סיני, באה לאחר שניתן ויקרא כג, לגביו יש להניח בוודאות כמעט גמורה, שניתן בארבעים הימים הראשונים. שהרי החג שנקרא בספר הברית הראשון (שמות כג טז) "חג הקציר", מקבל בהתחדשות הברית (שמות לד כב) את השם "חג שבעות", כמו בספר דברים טז י, וודאי מפני שבינתים נתפרסם החוק על דבר ספירת שבעה שבועות (ויקרא כג, טו-טז). וכן מכוון הביטוי "בכורי קציר חטים" בשמות לד כב, אל מצוות הבאת הבכורים בויקרא כג יז, ואילו מצוות "בכורי מעשיך" בשמות כג טז, היא סתמית ובלתי מפורשת. ולבסוף: אם משתמש הכתוב בשמות לד כב במצות חג הסוכות (וודאי בכוונה, לפי דעתו של דילמאן) בביטוי "תקופת השנה" במקום "בצאת השנה", כמו בשמות כג טז, הרי וודאי מתחשב הוא בזה, שבלוח המועדים שבויקרא כג מסתיימת השנה באביב. ואם ההכרעה שלי בדבר קדימתו של ויקרא כג לשמות כג עומדת בניגוד לדעת כל המבקרים, הרי תחת זאת – כך אני משוכנע – היא מתאימה לנוסח כתבי הקודש.

החוק על דבר פסח שני (במדבר ט, א-יד), שאגב גם מזהיר בכרת את מי שנמנע מלעשות את הפסח בלי סיבה מספקת, ניתן, לפי התאריך שמפורש שם, בארבעה עשר לחודש ניסן בשנה השנית ליציאת מצרים. (הטעם שרק בפסח בשנה השניה באה אזהרת כרת

למי שחדל לעשות את הפסח, נראה, משום שרק הפסח של השנה השניה הוקרב במשכן, מה שיוצא מתוך הצו שם, שמי שהיה בדרך רחוקה, כלומר: רחוק מן המשכן, יעשה פסח שני בארבעה עשר לחודש השני, והנה רק מי שעבר ולא הביא את קרבן הפסח אל המקדש המרכזי ראוי לעונש חמור, ולא מי שמזניח את החגיגה בבית, כפי שצווה בשנה הראשונה).

הפרשיות על דבר קרבנות המועדים, במדבר כח-כט, נאמרו בכל אופן אחר ויקרא כג, ואפילו יותר מאוחר מאשר ויקרא טז. שתי האחרונות משמשות יסוד לפרשיות הנ"ל שבבמדבר. בספר במדבר כח כו, יש סימן לקדימת ויקרא כג טז, ובבמדבר כט יא – לקדימת ויקרא טז.

מלבד החוקים על דבר הקרבנות חוזרים שם בקצרה אחדות מן המצוות שנוהגות בחגים, מתוך הנחה שהקדימה להן המצוה ביתר פירוט. לפי דעת חכמינו בספרי לא ניתנו פרשיות כח-כט של ספר במדבר אלא בשנת הארבעים למסע בני ישראל במדבר, (ספרי במדבר פ' קמב: "צו את בני ישראל וגו' את קרבני לחמי, למה נאמר, לפי שהוא אומר אשר יצא לפניהם ואשר יבא לפניהם וגו', אמר לו הקב"ה וכו' עד שאתה מפקדני על בני, פקוד בני עלי, לכך נאמר צו את בני ישראל").

בכל זאת דעת רוב התנאים במנחות מה: ביחס לקרבנות חג השבועות היא, "שכל האמור בחומש הפקודים קרבו ישראל במדבר והאמור בת"כ וכו'". ובחגיגה ו: נאמר שוב: "עולת תמיד העשויה בהר סיני, ר"א אומר מעשיה נאמרו בסיני והיא עצמה לא קרבה, ר"ע אומר קרבה ושוב לא פסקה". מתוך דברי חכמינו אלה יוצא, שגם את קרבן התמיד וגם קרבנות המועדים היה על בני ישראל להקריב אחר הקמת אוהל מועד. בשמות כט לח ניתן הצו להקריב מיד אחרי הקמת אוהל מועד את התמיד, ובויקרא ט יז מסופר על ביצוע המצוה הזאת. כן יוצא ברור מתוך ויקרא כג שגם הצו "והקרבתם אשה", היה מיועד לכל חג וחג במדבר, שהרי בפסוק ט ואילך מצווה על קרבן שאפשר היה להביאו רק בארץ ישראל, ושם נאמר מפורש: "כי תבאו אל הארץ", מכאן, ששאר הקרבנות שבהם נאמר "והקרבתם אשה להי", בלא ההגבלה "כי תבאו אל הארץ", היו נוהגים במדבר. גם מסופר בפירוש, שאהרן הכהן הקריב ביום הכפורים את הקרבנות שהיו שייכים לאותו יום (ויקרא טז, לג-לד, השוה גם הביאור לטז כד), ואפשר היה לשער שחג השבועות יצא בענין זה מן הכלל, משום שקרבנות החג הזה היו מיועדים רק לדורות שלאחר הכניסה לארץ (עי' שו"ת גבול יהודה או"ח סי' ד), ברם, השערה זו היתה מפריזה על המידה, בהניחה שבמדבר לא הוחג אפילו חג השבועות, הנחה זו היתה מעוררת

קשיים רבים וגם רחוקה מלהתקבל על הדעת. ולכן נסכים לדברי חכמינו, שבמדבר לא זו בלבד שנתקיים חג השבועות, אלא הובאו בו אותם הקרבנות שרשומים בספר במדבר. את השאלה, מדוע צווה חג השבועות רק בבואם לארץ ישראל, נברר בפסוקים השייכים לענין זה.

והנה ברור, שעל הקרבנות נצטוו בני דור המדבר, השאלה היא רק האם גם הקריבו אותם בזמנם בפועל. הנביא עמוס שולל זאת, כנראה, באמרו (ה כה): "הזבחים ומנחה הגשתם לי במדבר ארבעים שנה'", לפי דבריו נראה, כי בני ישראל לא הביאו קרבנות במשך ארבעים השנה (שהיו באמת רק שלושים ושמונה שנה, משום שיש למנותן רק מזמן הנזיפה בהם, ראה בביאור סוף פרק ז). ייתכן, שמתחילה הוקרבו כל הקרבנות, אך לא ארכו הימים ובני ישראל נענשו וכל הדור היה אנוס לנוע במדבר ארבעים שנה ולמות שם. במשך הזמן ההוא, כנראה, חדלו לאט לאט הקרבנות. ואפשר שגם חסרו להם הבהמות הראויות למזבח וגם העם התפזר במקומות שונים והקריבו בבמות לפי הרגלם הישן, כפי שמעיד הפסוק בדברים יב ח, לפי פירושו של ראב"ע. על כל פנים חלה הפסקה ממושכת בקיום מצות הקרבנות, ואחרי כיבוש הארץ היה צורך להנהיג אותם שוב והכתוב מצא לנחוץ לרשום בכתב את החוקים שהיו עד אז מסורים בעל פה לכהנים בלבד.

לפי זה באו חוקי המועדים בסדר דלהלן: המצוה הראשונה על קרבן פסח ועל חג הפסח ניתנה מיד בצאת בני ישראל ממצרים (שמות יב, א-כח. מג-נ. יג, א-י), אחר כך בא חוק המועדים (שמות כג, יד-יח), אחריו, בארבעים ימי שהותו של משה רבנו על הר סיני –ויקרא כג. הקרבנות נרמזו רק בקצרה ("והקרבתם אשה") ודיניהם נשמרו בעל פה, ובהיות משה על הר סיני בפעם השניה נשנו חוקי המועדים של ספר הברית (שמות לד, יח-כה). ביום חנוכת אוהל מועד, אחרי מות בני אהרן, ניתן פרק טז שבויקרא, דיני הקרבנות ביום הכפורים, ובהמשך, ביום יד ניסן, ניתן החוק על דבר פסח שני (במדבר ט, א-יד). בשנת הארבעים נכתבו בספר פרקי הקרבנות הבאים בבמדבר כח-כט, שעד אז היו מסורים על פה. זמן מה אחר כך, אך עוד באותה שנה, כתב משה בספר את חוק המועדים שבדברים טז ומצות הקהל, שם לא, י-יג. בזה לא שמנו עדיין לב אל חוקי השבת, משום שהשבת אינה נקראת "מועד" ואינה שייכת אל המועדים במובנם המצומצם.

מועדים במובן המצומצם, הנקראים בפי חז"ל "ימים טובים" ובתפילות גם "זמנים", הם ימים מקודשים שחוגגים אותם פעם אחת בשנה בלבד. "מועד", מלשון יעד, מציין גם

מקום מסויים (ראה ביאור על א א, בסופו), כגון "אהל מועד", "למועד דוד" (שמואל-א כ לה) וגם זמן מסויים, כגון "למועד אשוב אליך" (בראשית יח יד). במלה זו אפשר לציין במובן הרחב כל זמן שהוא, גם זמן הקרבת התמיד נקרא "מועד", כגון בבמדבר כח ב: "תשמרו להקריב לי במועדו", וכן גם שנת השמיטה: "במועד שנת השמיטה" (דברים לא י). אולם במובן המצומצם משתמשים במלה זו לציון אותם הימים שהוקדשו לחגיגות, שבאים פעם אחת בשנה, משום כך אין נקראים השבת שבכל שבוע וראש החודש בשם מועדים. בפרשה שלפנינו מדובר רק על מועדים במובן המצומצם. עוד יותר מצומצם מובנו של המושג "חג" (השוה הביאור ל"חג המצות" בפסוק ו). שם זה מקיף רק אותם הזמנים שנועדים לעליה לרגל. בין המועדים יש רק שלושה שנקראים גם "חגים", והם: חג המצות, חג השבועות, וחג הסוכות.

אף על פי שאין השבת שייכת לסוג של מועדים במובנם המצומצם, הרי יש מועדים אחדים שנקראים "שבת", היינו אותם המועדים שמצטיינים בשביתת העבודה בדומה לשבת. ואת המועדים ששביתתם אינם דומה לשבת, קוראים חכמינו 'חול המועד', ולפי זה אפשר לכנות את ימי המועדים שבהם שובתים: שבתות המועד (ראה על זה באריכות בקשר לכתוב "ממחרת השבת" בפסוק יא). וודאי שאין זה מקרה שמספר שבתות המועד הוא שבע, שמהן ששה אסורים רק ב"מלאכת עבודה" ובלי אזהרת עונש, ואילו בשבת מועד אחת, היינו יום הכפורים, אסורה כל מלאכה באיסור כרת. כאילו התכוונה התורה מלכתחילה למחות נגד כל נסיונות הביקורת החדישה לאחר את זמנם של אחד או יותר מן המועדים, ולכן העמידה את מספר הימים המקודשים ביותר על שבעה, כדי שכל גריעה מן המספר המקודש הזה תוכר כהריסת סדר קדוש זה שתוכן בחכמה עליונה. ביחוד צוינו הראשון לחודש תשרי, יום הכפורים ושמיני עצרת על ידי מבקרים ראשונים ואחרונים (וואטקי, מרקס, גייגר, צונץ, וולהאוזן, קואנן) כמועדים מזמן מאוחר, אפשר אפילו מזמן אחרי חורבן בית ראשון. במרוצת חקירותינו נבדוק עוד להלן את היסודות שעליהם הם חושבים לבסס את דעותיהם ואף נוכיח את אפסותן.

ומלבד זה שהמספר הכולל של המועדים המקודשים ביותר הוא שבעה, תתגלה תכנית השבעה עוד בתופעות אחרות: רוב המועדים חלים בחודש השביעי, המועדים שנמשכים למעלה מיום אחד, הם בני שבעת ימים, חג השבועות יוחג אחרי שבע פעמים שבעה ימים ממחרת יום ראשון לפסח (השוה ביאור לפסוק יא). גם במספר הקרבנות של החגים מופיע על יד אחד ושנים ע"פ רוב המספר שבעה. בימי פסח, שבועות, ראש השנה, יום הכפורים ועצרת מקריבים "כבשים בני שנה שבעה" (בחג השבועות ובראש

השנה פעמיים). בשבעת ימי חג הסוכות קרבים יום-יום פעמיים שבעה כבשים, מספר הפרים בחג זה עשרה כפול שבעה בהדרגה יורדת של שבע חוליות עד האחרונה שהיא שוב שבעה. גם בשאר הימים המקודשים בולט תמיד המספר שבעה. כל יום שביעי הוא שבת, ראש חודש השביעי הוא קדוש ביותר, כל שנה שביעית היא שנת השמיטה ואחרי שבע פעמים שבע שנים בא היובל.

אם מסכמים את כל הימים הבולטים בלוח (אני מונה אותם כך: א. כל המועדים: 18. ב. הימים שבין פסח לשבועות 43, שהרי את הימים האלה סופרים ומונים ושבועות משמש חגיגת עצרת לפסח, ויש לחשוב, אפוא, את 43 הימים כימי הביניים בין פסח לשבועות. ג. ימי ראש החודש, שמהם יש לגרוע את ראשי החדשים שכלולים במספרים דלעיל: אייר, סיון, תשרי, נשארים 9 ימים), אז נקבל את המספר 70. השבתות אינן נכללות כאן, משום שאי אפשר לעמוד על מספרן, מובן מאליו, שאינני מייחס חשיבות יתרה למספר שיצא לנו.

כשם שהמועדים מסתמכים מבחינת צורתם על השבת, כך קרובים הם לה גם בתוכנם. קביעת השבת מקורה בבריאת העולם. בכלות ה' לברוא את העולם כולו בששת ימים ברך את יום השביעי ויקדשהו, והאדם, שאחרי ששת ימי עבודתו מכבד ומקדש את יום השבת בתורת יום מנוחה וקדושה, מודה בזה באלוהים כבורא ואדון הכל. ואחרי שהכיר בה' כיוצר, יש להכיר עוד בה' כמשגיח על עם ישראל, כגואלו ובוחר בו ומנהיגו תמיד. וזה נעשה על ידי חגיגת המועדים. החגים קשורים, מצד אחד, אל תופעות משמחות בחיי הטבע (ראשית הקציר, גמר הקציר, אסיפת התבואה), והם נועדים, מצד אחר, לשמור על זכרונות המאורעות שבחיי העם, על יציאת מצרים, מתן תורה בסיני, וכלכלת ישראל במדבר (ראש החודש השביעי ויום הכפורים לא יובאו לפי שעה בחשבון). שתי מגמות אלו של המועדים אינן סותרות זו את זו, כפי שסברה דעה שטחית, אלא הן הדוקות זו בזו. דווקא בימים שעם ישראל שמח על עשרו וברכתו, יש צורך להזכיר לו, לפי כוונת החוק האלוהי, אותם המאורעות ההיסטוריים, אשר יעלו על זכרונו, שלא בכוח עצמו, כי אם בעזרת ה' עשה את החיל הזה (פסח), כי יש עוד נכס יקר יותר מהעושר הזה, שיש לשמור עליו ולטפח אותו (שבועות), ושרק על ידי העמידו את עצמו תחת חסות ה' יוכל לשמוח על רכושו (סוכות). ולכן התאימה ההשגחה העליונה את המאורעות ההיסטוריים החשובים, שבאו להזכיר לישראל בשעת שמחתו, אל אותן תקופות השנה שבהן גם תופעות הטבע גורמות להתרוממות רוח, כדי שחגי הטבע והחגים ההיסטוריים

יזדמנו יחד, ועם ישראל, בהתבוננו בטבע, לא יעשה אותו לו לאליל, אלא יזכור את ה', כשליט על הכל ובורא הכל שידד את מערכות הטבע והראה את נפלאותיו וגבורותיו.
אמנם, מבקרים ראשונים ואחרונים (השוה, לדוגמא, וולהאוזן, תולדות ישראל עמ' 104 ואילך) סבורים להוכיח בנידון זה הבדלים בין החוקות השונות שבתורה מתוך העובדה, שב"תורת כהנים" (PC) צויינו המועדים לפי ימי החודש, ואילו החוקים בספרי הברית (JE) ובמשנה תורה קבעו את המועדים לפי תקופות השנה: פסח באביב, שבועות אחרי קציר חטים, וסוכות בסתיו. אולם אי אפשר להניח שהחגים לפי ספרי הברית (JE) ולפי משנה תורה לא היו קבועים בדיוק, ושלפי זה חגג האחד את חג הפסח היום, והאחר – מחר. בצדק אומר דילמאן (Sitzungsber. S. 932 d. Berl. Akad. 1881): "למטרת חגיגות משותפות בזמנים שוים היה הכרח ביצירת לוח קבוע". מלבד כל הראיות האחרות מעיד נוסח הכתוב בשמות יג ג, דברים טז: ג, ו, ששם צווה במפורש לזכור את יום יציאת מצרים, שחג הפסח יוחד באותו יום קבוע בכל ישראל. גם איסור מלאכת עבודה ביום השביעי של פסח (דברים טז ח, השוה שמות יג ו) מוכיח בהחלט שיום זה היה קבוע באופן אחיד לכל ישראל, כמו השבת וראש חודש (עמוס ח ה).
יתכן כי הטעם שהחוקים נקבעו ב"תורת כהנים" לפי ימות החדשים ובמקומות אחרים לפי תקופות השנה יובן על פי הרקע ההיסטורי: אין ספק שבני ישראל מנו כבר בימים קדומים לפי חדשי הלבנה. זה יוצא כבר, כפי שמעיר דילמאן (שם, עמוד 929), מתוך הביטוי השגור בפיהם: "חודש", (הפיניקים לא השתמשו בביטוי "חודש" לציון ירח ימים, וגם לא העמים השמיים האחרים, כשהשתמשו הפיניקים בביטוי "חודש", התכוונו תמיד להוראתו המקורית "אור חדש", "התחדשות הירח". החידוש שבשימושו לציון כל ימי החודש צמח בעם ישראל, דילמאן שם). ומכאן ברור, שמראשית הימים היתה מקובלת אצלם הספירה לפי חדשי הלבנה, מה שלגבי עמים נודדים דבר טבעי הוא ונהוג היה גם אצל ערביי המדבר. מסייעת לדבר גם חגיגת יום החדש, שהיתה רגילה בישראל (השוה שמואל-א כ ה, עמוס ח ה, הושע ב יג, ישעיה א, יג-יד). ומצד אחר מראה קביעת המועדים לפי תקופות השנה, שבישראל הונהגה שנת החמה, מה שנראה טבעי בהחלט אצל עם עובד אדמה (גם לכנענים היו חדשי חמה אזרחיים, שקראו אותם בשם "ירחים" וחשבו כל חודש כרגיל שלושים יום, דילמאן שם, השוה קרדנר בפירושו לספר יואל עמ' 210). גם "תורת כהנים" מוכרחת למנות לפי שנות החמה, כי לולא זאת לא היתה יכולה לצוות על הבאת העומר בחג הפסח (עיין ביאור לפסוק יא) ולחוג חג הסוכות בחודש השביעי ובעת האסיף (פסוק לט, השוה נחמיה ח יד ואילך). ואם כן,

הכרח הוא להודות שבכל שנה שלישית בערך הושוותה שנת הלבנה עם שנת החמה על ידי עיבור חודש אחד (ראה לעיל בראשית המבא).

בחיים האזרחיים, בפרט אצל עם של אכרים, חילקו, כנראה, את שנת החמה, בלא לשים לב לחדשי הלבנה, כמו שנהוג עתה אצלנו, לשנים עשר חלקים, בני שלושים ושלושים ואחד יום, שכל חלק מהם נקרא "ירח ימים". הירחים המשקיים האלה, שחלו תמיד באותה תקופה, נקראו לפי התקופות בשם מיוחד: "אביב", "זיו", "אתנים", "בול" (השוה רש"י סנהדרין יג: ד"ה "שמור את חודש האביב"), ואילו חדשי הלבנה צויינו בשם "החודש הראשון, החודש השני וכו'".

שנים משמות חדשי ישראל העתיקים נמצאו גם בכתובות פיניקיות קופריות, היינו 'בֻּל' בכתובת אשמנעזר ובכתובות קיפריות (C J S I, 1 Nr 3,10. 90 p.13 ff. 36, 107) ו'ירח אתנים' בכתובת קיפרית שנתגלתה בזמן מאוחר (שם, מס' 86 a עמ' 93 ואילך) – אלה היו, כנראה, שמות כנעניים (אולם השוה דירנבורג, REJ 1881 עמ' 124 ואילך). וכן לגבי השם "אביב", ומה שהוא בא תמיד בה"א הידיעה ובקשר למלה "חודש" וגם מובנו עוד משתקף היטב, אינו מונע להניח שאפשר שהיה שֵם בהוראת "ירח". ואין הוא שונה מן הביטוי "אתנים" (מלכים-א ח ב). – "בול": חודש הגשמים, "זיו": חודש הפרחים, "אתנים": חודש של הנהרות המתמידים (דילמאן, שם, עמ' 925).

קביעת הלוח להסדר המועדים המקודשים הוטלה על ראשי העם או על הכהנים, והם היו חייבים להקפיד ביחוד על כך, שיום החמשה עשר לחודש הראשון, שהוא ראשון לחג פסח, יחול בחודש האביב, שהוא חודש הבשלת השעורה, והתוצאה מכך היתה, שגם שאר המועדים חלו בזמנים המתאימים לפי חוקי התורה. אבל אם חל יום החמשה עשר של החודש הראשון לפני היום הראשון לאביב, היה צורך לעבר את השנה על ידי הוספת חודש אחד. היום החמשה עשר של חודש הלבנה הראשון יכול היה לפי זה לחול בין הראשון לחודש האביב עד לשלושים בו. ומכיון שהעם היה רגיל בחשבון השנה המשקית, על כן נקבע בחוקים שנועדו לעם, רק לחוג את חג הפסח באביב. על היום שבו יחול החג, היו צריכות הרשויות הדתיות להחליט בכל פעם בהתאם לדיני תורת כהנים ולפי סדר הלוח (שנקרא "סוד העיבור"), ובמקרים יוצאים מן הכלל גם בהתחשב עם הצרכים של האומה (השוה סנהדרין יא.). על פי הסבר זה מתבאר באופן טבעי, שבחוקים שנועדים לראשי האומה ולכהנים נקבעו כל ימי המועדים לפי חדשי הלבנה, ואילו בחוקים שהיו נועדים לעם נזכרו רק התקופות, שבהן חלים החגים.

ב"סדר עולם" (פרק כו) מובאת הוכחה לעיבור השנה מספר יחזקאל. בו נמצא תאריך זה: "ברביעי בחמשה לחודש... היא השנה החמישית לגלות..."‏ (א, א-ב), ואילו בהמשך (ח א) מזכיר יחזקאל את התאריך 'בחמשה לחודש הששי בשנה השישית לגלות'. בין שני המאורעות אלה, ששנה אחת ושני חדשים מפרידים ביניהם, יושב יחזקאל שבעה ימים אצל הגולים (ג טו), ושוכב שלוש מאות ותשעים יום על צידו השמאלי וארבעים יום על צידו הימני (ד, ה-ו), סך הכל: ארבע מאות ושלושים ושבעה יום. אולם, מכיון ששנה אחת ושני חדשים הם רק ארבע מאות ושלושה עשר יום, ואף שנת חמה ושני חדשים הם רק ארבע מאות ועשרים וששה יום, אפשר לבאר את תאריכי יחזקאל רק בתנאי שאותה שנה היתה שנה מעוברת, שימיה הם שלוש מאות שמונים וארבעה יום.

על ערכי המועדים ועל המאורעות שבהם הם קשורים, נדבר על כל אחד במקומו.

בפרשה שלפנינו (ויקרא כג) יש שני חלקים, שכל אחד מהם מסומן בחתימה "אני ה' אלהיכם" (פסוקים כב ומג). החלק הראשון מכיל את חג הפסח ואת הסיום שלו, היינו את חג השבועות עם חוקי מתנות העניים בשעת הקציר, והחלק השני מכיל את מועדי הסתיו: חג הסוכות עם שני המועדים הקודמים לו, ראש השנה ויום הכפורים, וחג העצרת של סוכות עם דיני הישיבה בסוכה. כל אחד משני החלקים האלה מכיל חמש מצוות. בחלק הראשון מובאים הדינים על דבר: א) קרבן פסח (פסוק ה), ב) חג המצות (ו-ח), ג) העומר (ט-יד), ד) ספירת העומר עד חג השבועות, וחג השבועות (טו-כא), ה) מתנות העניים בשעת הקציר. בחלק השני נמצאות המצוות: א) ראש השנה (כד-כה), ב) יום-הכפורים (כו-לב), ב) חג הסוכות (לג-לו רישא), ד) עצרת לחג הסוכות (לו סיפא), ה) טקסי חג הסוכות (לט-מג). וחוץ מזה נחלקה פרשה זו לחמש פסקאות, שכל אחת פותחת בפסוק "וידבר ה' אל משה לאמר" (פסוקים א, ט, כג, כו, לג).

למרות העדות הברורה והמובנת של החלוקה הזאת על אחידות פרשתנו, נמצאו מבקרים מזמנים ישנים וגם חדשים שרוצים להפריד חלקים אחדים ולייחס אותם למחבר אחר. במיוחד סבורים היו המבקרים מאסכולת גראף-וולהאוזן, שבפרשתנו התמזגו שני חוקי מועדים שונים לאחד, אשר האחד מהם יצא מאת מחבר "כתב היסוד" של "תורת הכהנים" (Pg). והשני מהמחבר של "ספר הקדושה" (H). כביכול. המקור האחרון בולט, לפי דבריהם, בפסוקים ט-כב ולט-מג, שהם, כביכול, שונים מבחינת עמדתם ותוכנם מן החלקים האחרים. כך פוסקים וולהאוזן (Composition d. Hexat 2 161 ff.) וקואנן (Emit, עמ' 86, 269 ואילך) ואחרים, בעקבותיהם של גורג' והופפלד. אחרים רוצים בדרך אחרת לקרוע פסוקים אחדים מחוק המועדים שלנו. את הערותינו

נביא במקומות המתאימים לפי הצורך. כאן רוצים אנו להוסיף עוד דברים לחיזוק דעתנו על האחדות הגמורה של פרשתנו.

פרשת הקרבנות בספר במדבר כח-כט נשענת כולה על חוק המועדים בויקרא כג (גם חלקי Pg וגם חלקי H) ומתיחסת אליו כאל דבר הקשור בו בכל הקיפו. "בהקריבכם מנחה חדשה לה'" (במדבר כח כו), מוסב אל "והקרבתם מנחה חדשה לה'" (ויקרא כג טז), והפסוק (במדבר כט, יב): "וחגתם חג... ימים" הוא כמעט העתקה מלה במלה מספר ויקרא כג, לט ומא. ומצד אחר משמשות המלים "והקרבתם אשה לה'" (בפסוקים ח, כה, כז, לו) כעין הקדמה לחוקי קרבנות החג שנכתבו אחרי כן בספר במדבר כח-כט. ולא עוד, אלא שגם החתימה: "זבח ונסכים דבר יום ביומו" בויקרא כג לז מחייבת להניח, שרשימת קרבנות כזו שבפרקים כח-כט בבמדבר קדמה לה לכל הפחות בצורת תורה שבעל פה, כך, שלא ייתכן להחליש את עדותה של פרשת קרבנות זו – כפי שנוהגים הפרשנים האחרונים, בטענה שהחוק בספר במדבר כח-כט ניתן כחלקים ממדרגה שניה, בתורת תוספת ל"ספר הכהנים" (PS) בזמן מאוחר מאוד.

גם בחוק הפסח בשמות יב (שרוב המבקרים מייחסים אותו ל- Pg) יש פסוק אחד ("וחגתם אותו חג לה' לדורותיכם חקת עולם תחגהו", שם יב יד), שנשנה כמעט מלה במלה בויקרא כג מא (שרוצים לייחס אותו ל-H). ועוד: הפסוק "וחגתם אותו", נראה, שמקומו העיקרי הוא בשמות יב, משום ששם הוא מוסב אל "היום הזה" שקדם לו, ואילו המלה "אתו" בויקרא נמשכת בהכרח אל "חג" שבפסוק לט, ורק חוזרת על הכתוב "תחגו את חג ה'", שם. ייתכן, שהביטוי הושאל במכוון מספר שמות, כדי להבליט את ההבדל הקיים בין שניהם, באשר האחרון טעון שבעת ימי חג בקרבת המקדש, ואילו בפסח, רק היום הראשון הוא "חג" (דברים טז ז, השוה להלן: "זמן הנפת העומר"). והטעם שהפסוקים ט-כב ולט-מב נראים במידה מסוימת כהוספות, יבואר להלן במקומו, ויובאו עוד נימוקים נוספים להוכיח את הקשר שבין אותם הכתובים לבין החלקים האחרים שבפרשתנו.

הספרות בשטח חוקי המועדים:

הפירושים לתורה וספרי הארכיאולוגיה. מלבד אלה: J. Bachman, Die Festgesetze des Pentateuchs; W. H. Green, the hebrew feasts in their relation to recent critical hypotheses concerning the pentateuch (1885); George, Die lteren jüdischen Feste (1835); Hupfeld, de primitiva et vera festorum apud Hebraeos ratione (1851).

החיבורים שלי: Abhandlungen uber die pentateuchischen Gestze (1878): Die wichtigsten Instanzen gegen die Graf Wellhausensch Hypothese I, עמ' 5 ואילך, 52 ואילך, ו־97 ואילך, והספרות שנזכרה לעיל בפרק טז (בפתיחה לפרק). חיבורים אחרים עוד יובאו במקומותיהם.

חוקי המועדים

היחס בין השבת למועדים / הפסח וחג המצות / קרבן העומר וחג השבועות / זמן הנפת העומר וחג השבועות / השקפת הבייתוסים והקראים / שיטתן של כיתות אחרות / סברת שלישית מנוגדת למסורת / השערתו של היטציג / דעתו של קנובל / דעת המסורת / חג השבועות כחג מתן תורה / הוספה לחוק חג הקציר / יום טוב של ראש השנה / יום הכיפורים / זמן מתן חוק יום הכיפורים / חג הסוכות / השלמה לחוק חג הסוכות

היחס בין השבת למועדים

ויקרא כג: א-ד. רבים מבין המבארים סברו בטעות, שהכותרת הראשונה (פסוק ב) נמשכת אל חוק השבת (פסוק ג) או, לכל הפחות, גם אל החוק הזה. וכדי להבדיל בין השבת לבין המועדים, היתה נחוצה כותרת חדשה ליתר המועדים בפסוק ד. ראב"ע סבור, כי "אלה הם מועדי" בפסוק ב מכוון רק אל השבת, והסיבה שנכתב בלשון רבים, היא משום שיש שבתות רבות בשנה. בכותרת למועדים (פסוק ד) נאמר "במועדם" (לא "במועדי"). אמנם מתוך כך שגם החגים נקראים בשם "מועדי ה'", יוצא שדעה זו אינה נכונה, כי אם אמנם "מועדי ה'" הם, מדוע לא יכול ה' לדבר עליהם בשם "אלה הם מועדי"? ועוד: מתוך החתימה (פסוקים לז-לח), רואים אנו שעל ידי המלים "מלבד שבתות ה'" (פסוק לח), בא הכתוב להוציא את השבתות מכלל המועדים, ומזה מוכח בעליל, שאי אפשר שהכתובת "מועדי ה'" מכוונת אל השבת.

קנובל (ואחריו עוד), ששתי הפתיחות בפסוקים ב וד, התמיהו אותו, ראה הכרח לעצמו לפסוק, שפסוקים ב-ג הם הוספה מאוחרת, והוא רוצה להביא ראיה להנחתו זו מתוך העובדה, שלפי ה"כתב המקורי" (P), כביכול, לא נזכר אצל שבת "מקרא קדש", שהרי בספר במדבר כח, ט-י לא צווה. אולם הוכחה זו, שבאה מתוך שתיקת הכתוב בספר במדבר, עשויה להפריז הרבה על המידה ולהוכיח יותר מאשר היא מתכוונת להוכיח, היינו שבשבת לא נאסרה אפילו המלאכה, שהרי גם היא לא נזכרה בספר במדבר, משום ששם נזכרו קרבנות השבת בלבד. קנובל מודה, כי שני הפסוקים שהוא אומר להוציא

מתוך ה"מקור" שלו (P) מתאימים בסגנון לשונם ובביטויהם אל אותו מקור, אלא שהוא מתקשה בביאור הכתובת הכפולה.
אולם כבר השכיל הרמב"ן לבאר פסוקים אלה בבהירות שאין להוסיף עליה, ויש רק להצטער על כך, שהמבארים האחרונים התנכרו לגמרי אל ביאור זה. והננו להביא אותו בלשונו: "והנכון בעיני, כי פירוש 'אלה מועדי ה' אשר תקראו אותם מקראי קודש אלה הם מועדי', על הנזכרים למטה, בפרשיות בחדש הראשון וגו', ולכן חזר שם פעם אחרת: אלה מועדי ה', בעבור שהפסיק בענין השבת. והנה אמר: אלה מועדי ה' אשר תקראו אותם מקראי קדש, אלה הם מועדי, במלאכת עבודה, אבל השבת תשמרו לעשות אותה 'בשבת שבתון' מכל מלאכה שבעולם, כי יזהיר בשבת פעמים רבות. וירמוז עוד בכאן, כי גם בבואו באחד מן המועדים לא תדחה לעשות בה אוכל נפש, וכמוהו 'אלה הדברים אשר צוה ה' לעשות אותם', על המשכן וכליו אשר יזכיר בפרשה השניה והפסיק בשבת 'ששת ימים תעשה מלאכה וגו'', וחזר ואמר: 'זה הדבר אשר צוה ה', קחו מאתכם תרומה', והוא המצוה הראשונה, כי בעבור שהפסיק בה הוצרך לחזור ולהתחיל בראשונה".
טעות היתה לחשוב, כי המלים "אלה הדברים אשר צוה", בכותרת הראשונה, שייכות לחוק השבת שמובא אחריהן, שהרי חוק זה אינו מצוה לעשות איזה דבר שהוא, אלא להיפך, לא תֵּעָשֶׂה בשבת כל מלאכה. אמנם גם שם משמשות המלים "אלה הדברים" פתיחה לצווי שבא אחר כך בפסוק ה על הכנת המשכן, הארון, המנורה, המזבח וכו'. אולם בטרם תסתיים הפתיחה ותובא המצוה עצמה, הכרח הוא ללמד על ידי מאמר מוסגר, שאין מלאכת המשכן דוחה את השבת, וכיון שהמשך הדיבור נפסק על ידי מאמר מוסגר זה, והכותרת הורחקה מן הדברים שאליה היא קשורה, היה צורך לחזור עליה שוב בפסוק ד. – מאמרים מוסגרים כאלה שכיחים במספר רב בכתבי הקודש, ואסור לראות כל פסוק ופסוק שמפריע את ההמשך כחלק זר, בלי להתחשב באפשרות שהמחבר הכניס את המאמר מטעם זה או אחר.

פסוק ב

ועתה נשוב לביאור הביטויים אחד אחד. הכותרת "מועדי ה'" עומדת לעצמה בראש הפיסקה, מה שנוגע למועדי ה'... (הרי) אלה הם מועדי.
"**אשר תקראו אותם מקראי קדש**". אונקלוס מתרגם: "דתערעון יתהון מארע קדיש". מלים מעורפלות אלו מתבארות בספרי במדבר פיסקא קמז. שם כתוב: "וביום הראשון מקרא קדש יהיה לכם אירעו במאכל ובמשתה ובכסות נקיה". אותו רעיון מובע

במכילתא בא פ' ט ובספרא לפרשה שלפנינו בלשון זו: "קדשהו במאכל ובמשתה וכו'". גם "אירעו" שבספרי יש לבאר: תציין אותו במאכל ובמשתה וכו'. "קרואי העדה" (במדבר א טז) מתרגם אונקלוס: "מערעי כנישתא ודומה לו תרגום אונקלוס ל"קריאי מועד" (שם טז ב): "מערעי זמן", מכאן, שפירוש "דתערעון יתהון וכו'" – "שאתם תקראו אותם מקראי קודש", כלומר: עליכם לכבד אותם בתורת ימים קדושים, אותו הביאור בערך יש ליחס לביטוי "מקרא קדש" לפי השבעים. אלה מתרגמים תמיד במלים κλητὴ ἁγία. הוולגטה מתרגמת על פי רוב vocabitur sanctus. לפי ביאור זה המלים "מקרא קדש יהיה", הן תמיד מצוה כללית בלבד, שלפיה היום הוא קדוש ויש לנהוג בו כבוד יתר. ומה הוא הכבוד הזה? על פי רוב נאמר כך: לא תיעשה בו מלאכה, ויש להקריב בו קרבנות מיוחדים, וכיוצא בזה. הביטוי 'שבת שבתון מקרא קודש', שנאמר כאן על השבת, אינו אלא צורה שוה למצות 'שבתון שבת קדש לה' מחר' (שמות טז כג), או "וביום השביעי יהיה לכם קדש שבת שבתון' (שם לה ב). ועם זה נדרשת בוודאי הכרזה פומבית והודעה על קדושת היום.

גם רשב"ם, רש"י (לשמות יב טז), ויזל, מנדלסון, הירש, מקלנבורג, הרקסהיימר וצונץ, מסכימים לביאור "מקרא קודש" כהוראה כללית, אלא שהם מחולקים במקצת בפרטים קלי ערך ביניהם לבין עצמם וביניהם לבינינו (הכרזה, קריאה לאסיפה, קביעה וכו'). קיום מצוה זו באופן ממשי, לקרוא לשבת ולמועדים ימי קודש, נעשה על ידי "קידוש היום", או על ידי זה שאנחנו קוראים את היום "קודש". נראה, שזאת היא כוונת רש"י בשבועות יג. ובכריתות ז. בביאורה של ברייתא אחת בספרא, וזו לשון הברייתא: "שיכול אין יום הכפורים מכפר אלא אם כן עשאו מקרא קדש והתענה ולא עשה בו מלאכה, לא קראו מקרא קודש ולא נתענה בו ועשה מלאכה מנין שהיום מכפר? תלמוד לומר יום הכפורים הוא". והנה רש"י מפרש את המלים "לא קראו מקרא קדש" - "לא קבלו בברכותיו לומר מקדש ישראל ויום הכפורים", מסכימים לו הראב"ד והר"ש (בביאור לספרא), אלא שהם מוסיפים עוד ביאורים אחרים. רבינו תם טוען נגד זה, שברכות של יום הכפורים אינן מצוות מדאורייתא, והוא מבאר את הביטוי "קראו מקרא קודש", בכך שהוא חוגג את היום מפאת קדושתו ולא מאיזו סיבה אחרת, כגון עצלות. אולם גם רש"י לא התכוון לפסוק שהברכות הן מדאורייתא. המצוה "מקרא קדש" היא כללית, לאמור: קרא את היום קודש וקיים את המצוות הקדושות שהוא מחייב אותך. אולם רבנן תיקנו, כנראה, את הקידוש ואת ברכת קדושת היום, כדי לקיים את הצווי "מקרא קדש" בפועל ממש. לפי הרמב"ם הלכות שבת כט יח חייבים לקדש בחגים, משום שאף הם נקראים

"שבתות ה'" ובשבת הרי זה מצווה בזכור וגו' (שמות כ ח), אולם במגיד משנה שם מעיר, כי קידוש ביו"ט אינו מן התורה.

אולם אפשר לבאר "מקרא קדש" גם בדרך אחרת, שלפיה יש כאן מצוה מיוחדת. כבר העיר הרמב"ן: "וטעם 'מקרא קדש' שיהיו ביום הזה כולם קרואים ונאספים לקדש אותו, כי מצוה היא על ישראל להיקבץ בבית האלקים ביום מועד וכו'". לפי זה היתה חובה להתקבץ בבתי אלוהים בימי מועד, כדי לרומם את היום על ידי תפילות ותשבחות. לביאור זה מסכימים כל המבארים הנוצרים האחרונים. לפי זה משמעות "מקרא" כמו "למקרא העדה" (במדבר י ב), "לאסוף" או "להקהל". באופן ברור ביותר מסייע לפירוש זה ישעיה א יג, ששם המלים "קרא מקרא" ו"עצרה" מזדהות זו עם זו.

עצרה או "עצרת" הוראתן בכל כתבי הקודש שלאחר חמשה חומשי תורה: אסיפת חג, ואם כן, גם "קרא מקרא" שבישעיה פירושו: לקרוא לאסיפת חג.

בכל זאת יש לטעון נגד ביאור זה: א. בכל התורה אין משמעות "מקרא" אסיפה, במקום מלה זו אנו מוצאים "קהל". "אסף" והמלים הנגזרות מהם. "מקרא העדה" מציין רק את קריאת העם, החצוצרות משמשות כלים לקריאת העדה, והאסיפה היא תוצאת הקריאה, אבל המלה "מקרא" לעצמה אינה מציינת "אסיפה". במקום שיש חובה לאסוף את העם, היינו בחג הסוכות של שנת השביעית, זה נאמר בלשון "הקהל את העם" (דברים לא יב). ב. הפסוק "מועדי ה' אשר תקראו וגו'" יתפרש רק בדוחק, אם יניח שהוראת "מקרא" היא "אסיפה". ג. לפי זה היו "עצרת" "ומקרא קדש" היינו הך, ולמה נאמר ביום השמיני לסוכות, כי הוא יהיה "מקרא קדש" וגם "עצרת" ("ביום השמיני מקרא קדש יהיה לכם והקרבתם אשה לה' עצרת היא")? ומדוע נקראו בתורה רק השמיני בסוכות והשביעי של פסח בשם "עצרת"? – על עצרת ברצוננו לדבר עוד להלן במיוחד, אולם המלה "מקרא" נקבעה כבר בישעיה א יג כמונח לציון השם "חג" או "אסיפת חג", כמו "עצרה", וכפי שנבאר להלן, היתה לה מתחילה בתורה כוונה אחרת. בספר ישעיה נקרא גם מקום האסיפה "מקרא" (ישעיה ד ה). אולם מקום אסיפת חג נקרא גם בשם "מועד" (איכה ב ו, תהלים עד ח).

חז"ל למדים מתוך שני הפסוקים ב וד, שקביעת ראש החודש וממילא גם ימי המועדים נמסרה לחלוטין בידי הסנהדרין ושאותו יום שנקבע על ידי בית הדין לראש חודש, הוא התחלת החודש גם בתוקף החוק, והוא לא יזוז גם כשיתברר שבית הדין טעה בחשבונו (ראש השנה כה.).

פסוק ג

"**מלאכה**" (מן מַלְאַכָה), משורש "לאך", קרוא לוודאי שהוראתו "שרת", מכאן "מלאך" - משרת, שליח, מלאכה - מה שעובד ומשרת את האדם, העבודה היא מה שמעובד, המפעל המשמש לדבר מה, ואם נאסר לעשות מלאכה בשבת, הכוונה לאסור כל עבודה המשמשת את האדם לצורכו. ההגדרה המדויקת של המלאכות האסורות עברה במסורת.

"**שבת שבתון**", הוא ביטוי לחיזוק, קדושה עליונה. זה מלמד שבו אסורה כל מלאכה, אפילו הכנת צורכי אוכל נפש, שם זה נמצא גם בחוק יום הכפורים.

"**שבת היא לה'**". משפת ימי בראשית.

"**בכל מושבותיכם**". מלה זו, שהיא שכיחה הרבה, אומרת בוודאי לפי פשוטה, שהחוק נוהג לא רק בעיר הראשה, במקום המקדש, כי אם גם בכל מקומות הארץ (השוה לעיל על ג יז). לפסוק שלפנינו מעיר התלמוד (קדושין לו:) במיוחד: "סלקא דעתך אמינא הואיל ובענינא דמועדות כתיבא (השבת) תיבעי קידוש (בית דין) כי מועדות, קמשמע לן (בכל מושבותיכם)". ובאמת שונה השבת מן המועדים גם בזה, שאלה האחרונים תלויים בקביעת ראשי חדשים על פי בית הדין שאצל המקדש, ואילו שבת קבועה ועומדת מימי בראשית ובלתי תלויה בסידורי בית הדין. ואולי מטעם זה נוסף עוד בחג השבועות (פסוק כא) למלים "מקרא קודש", "בכל מושבותיכם", משום שגם חג השבועות לא היה טעון קביעות על פי בית הדין, שהרי על ידי קביעת חג הפסח נקבע גם חג השבועות.

הפסח וחג המצות

פסוק ה

ה-ח. "**בחדש הראשון**". לאיזה חודש הוא מתכוון כאן, מגיד לנו הכתוב בשמות יב ב, שם נאמר: "החדש הזה לכם ראש חדשים", החודש של יציאת מצרים יימנה כחודש הראשון. מכאן גם נשמע שבני ישראל מנו עד זמן יציאת מצרים חודש אחר כחודש הראשון. איזה חודש היה זה, נבאר להלן. בשמות יג ד נקרא החודש הראשון "חודש האביב", ואותו השם נמצא גם שם כג טו, ולד יח, בספר הברית ובחזרה עליו. לדעת היטציג (פסח ושבועות (גרמנית) ב, עמ' 21) ואחרים, משמעו של חודש האביב: ראש חודש של אביב. בזה קשורה ההשערה, שלפי החלקים הקדומים של ספר החוקים יצאו בני ישראל ממצרים באחד לחדש הראשון ושיש לחוג את חג המצות ביום זה. השערה זו עוררה כבר עד היסוד על ידי הנגסטנברג (Beitr. עמד 359 ואילך). קנובל (בביאורו לשמות כג טו) וברט (Die 7 Groppen עמ' 59 ואילך). "למועד חדש האביב" (שמות

כג טו) אין פירושו: "הזמן הקבוע של ראש חודש אביב", כי אילו היה זה הפשט, היתה המלה "למועד" מיותרת שהרי השם "חודש" מציין יום קבוע. ועוד: המלים "כאשר צויתיך" רומזות על מצוה שנאמרה מקודם, היינו על שמות יג ג, שם, "היום הזה" (פסוק ג) ו"היום אתם יוצאים וגו'" בפסוק ד, מוסבים על "ויהי בעצם היום הזה וגו'" (יב נא), שמכוון רק ליום החמשה עשר בניסן.

"**בארבעה עשר לחודש בין הערבים**". בפירוש "בין הערבים" יש מחלוקת. אך בטרם נבוא לבאר מלים אלו, רוצים אנו לקבוע מתי קיימו למעשה את שחיטת הפסח. מזמן הבית הראשון אין לנו ידיעות מוסמכות בענין זה. ברם, מסופר בכמה מקומות בכתבי הקודש, שהפסח נעשה בארבעה עשר לחודש. כך לפי במדבר ט ה, כבר בשנה השנית ליציאה, לפי דברי הימים-ב ל טו – בימי חזקיה המלך, לפי האמור שם לה א – בימי יאשיה. שולטץ בביאורו לדברים טז ו רוצה להסיק מתוך העובדה, שהתורה ציותה לשחוט את הפסח בארבעה עשר יום לחודש, שהקרבן נשחט לפני הערב שמש, שהרי לאחר שקיעת החמה עבר היום הארבעה עשר ובא היום החמשה-עשר. אולם בצדק משיב קייל, שגם ביום הכפורים אומר הכתוב על הערב השייך לעשירי לחודש: בתשעה לחודש בערב. לפי זה אין להביא ראיה מן הפסוקים המדברים על ארבעה עשר "בין הערבים", שהפסח נשחט לפני שקיעת החמה. הוכחה יותר חזקה נמצא בשני הפסוקים מדברי הימים הנזכרים לעיל, שם מסופר ששחטו את הפסח בארבעה עשר, בלי להוסיף "בערב" או "בין הערבים". שם וודאי נעשתה השחיטה מבעוד יום, כי לולא זאת לא היה הכתוב משמיט את המלה "בערב". מלבד זאת נאמר שם, לה יד, כי הכהנים הקטירו את החלבים "עד לילה". והנה מספר הפסחים היה אז למעלה מ – 37000 (השוה שם, פסוקים ז-ט) ובהכרח היתה השחיטה לפני שקיעת החמה, אם הספיקו לגמור את הקטר החלבים עד הלילה.

ידיעות יותר מדויקות וברורות יש בידינו על נוהג שחיטת הפסח בתקופת בית שני. המשנה בפסחים נח. אומרת: "תמיד נשחט... בערבי פסחים נשחט בשבע ומחצה וקרב בשמונה ומחצה... והפסח אחריו". זמן שחיטת הפסח היה לפי זה בערך אחרי כלות השעה התשיעית של היום (בשעה שלוש אחרי הצהרים). גם יוספוס מאשר כי הסדר למעשה כך היה בזמן בית שני, שהרי הוא מספר (מלחמות היהודים ו ט ג), כי בימי הנציב קסטיוס בזמן שלטונו של נירון נערכה ספירת הקרבנות של פסח ומספרם עלה ל – 256,500, ויוספוס מעיר: θύουσι μὲν ἀπὸ ἐνάτης ὥρας μέχρι ἑνδεκάτης. מן המשנה יוצא, שמה שיוספוס קורא "שעה תשיעית", הוא סוף השעה התשיעית, אלא

אם כן אותו יום שאליו התכוון, יום שבת היה, שבו התחילה השחיטה – לפי המשנה – שעה אחת קודם. ובכן, אפשר לקבוע בבטחה שלמעשה נעשתה השחיטה לפני שקיעת החמה. ויש עוד להביא בחשבון, שלפי המשנה קרב התמיד שעה ומחצה לפני קרבן פסח. ומכיון שבתמיד כתוב בדיוק כמו בפסח: "בין הערבים" (שמות כט לט), הרי יוצא שלמעשה היתה השעה השביעית של היום כשרה בעיני הציבור לכל המצוות שהיו טעונות "בין הערבים".

נשאלת עתה השאלה, איך לבאר את הביטוי "בין הערבים", ואם הנוהג של העם מילא את דרישת החוק או לא. רש"י בפירושו לשמות יב ו מעיר: "*משש שעות ולמעלה קרוי בין הערבים, שהשמש נוטה לבית מבואו לערוב ולשון בין הערבים נראה בעיני אותן שעות שבין עריבת היום לעריבת הלילה, עריבת היום בתחלת שבע שעות מכי ינטו צללי ערב, ועריבת הלילה בתחילת הלילה, ערב לשון נשף וחשך כמו* (ישעי' כד) *ערבה כל שמחה*". דעה זו מובעת בספרא לפסוק שלפנינו, בשני ספרי מכילתא לשמות, במכילתא לדברים, בספרי זוטא לבמדבר, בתלמוד ירושלמי ובתלמוד בבלי וברוב הביאורים שלנו. לפי דעה זו הרי הוראת "בין הערבים" היא הזמן שהשמש נוטה לערוב, פונה מנקודת הגובה שלה ל"עריבו של יום" (ביוונית: δείλη πρωΐα) עד התחלת הלילה, "עריבו של לילה" (ביוונית: δείλη ὀψία) השוה בוכרט, Hierozoicon עמ' 559.

בנוגע לדעת המכילתא הנזכרת, השוה מכילתא מהדורת פרידמן, דף ה ואילך, מכילתא דרבי שמעון דף י, ואת מראי המקומות שבלקוטי מכילתא שלי לדברים עמ' טז, ירושלמי ובבלי פסחים ריש פרק ה. אמנם פרידמן (מכילתא, שם) משער שיש במכילתא דעה מתאימה לדעתם של הקראים. אולם אין זה מתקבל על הדעת, שמקור זה יהא בו סתירה למשנה ולנוהג שבבית שני, השוה שאר הביאורים למכילתא. ואם אונקלוס ויונתן מתרגמים את המלה "בין הערבים" – "בין שמשיא" או "ביני שמשתא", לא ייתכן שהם מתכוונים לאותה שעה שקוראים אותה כרגיל "בין השמשות", היינו השעה שאחרי שקיעת החמה עד צאת הכוכבים (השוה שבת לב:), אלא "בין שמשיא" ודאי מציין בתרגום מילולי של "בין הערבים" ומתכוון אל כל השעות שאחרי הצהרים, השוה רמב"ן לשמות יב ו. לדעת ארליך ("מקרא כפשוטו" לשמות שם) פירוש "ערבים" אותו הערב יחד עם הערב הקודם או עם הערב שאחריו (שיש לקבוע בהתאם לאותו הענין), כמו שבערבית מציין رجبان את החודש רג'ב ואת החודש שלאחריו. ביאור זה אפשר להתאים למסורת העברית. יש מפקפקים (כגון גזניוס, קאוץ' c 88) אם "ערבים" היא

מלה זוגית, אבל הביטוי "בין הערבים" מעיד שכן הוא. השוה בינץ' לספר שמות עמוד 94.

מה שהראב"ע (לשמות יב ו) טוען נגד זה, הרי יסודו בהנחות מוטעות. ראשית, טוען הוא, שבכתוב (שמות ל ח): "ובהעלות אהרן את הנרות בין הערבים" מציין הביטוי "בין הערבים" את הזמן שלאחרי שקיעת החמה, שהרי נאמר (שם כז כא): "יערוך אותו אהרן ובניו מערב עד בוקר", ועוד, אומר הראב"ע, שבדברים טז ו כתוב במקום "בין הערביים": "בערב". אולם אין טענות אלו מערערות את דעותיהם של התלמוד ושל רש"י, שהרי גם הם מייחסים למלה "ערב" הוראה כפולה: "עריבו של יום" וגם עריבו של לילה, וכל מקום שנמצא "ערב" במקום "בין הערבים", הרי לפי הענין פירושו או הערב הראשון או עריבו של הערב השני, שם מתכוונים רק לזמן מצומצם ואילו "בין הערבים" מכוון לזמן יותר ממושך. הפסוק בדברים טז ו: "שם תזבח את הפסח בערב כבא השמש" קשה להבינו, שם נאמר אחרי "בערב" ליתר דיוק "כבא השמש", וכנראה מציין "בערב" השעה שאחרי שקיעת החמה, אולם הרמב"ן כבר ביאר את הפסוק ביאור מספיק. לפיו אין הכתוב "שם תזבח את הפסח" מצוה בשום פנים על שחיטת הפסח, אלא שיקיים את סעודת הפסח, כמו שמפרש אחר כך "ובשלת ואכלת". – בספרי דברים פיסקא קלג נאמר: "בערב אתה זובח, וכבוא השמש אתה אוכל, מועד צאתך ממצרים אתה שורף". לפי זה נכללו במצות "תזבח" כל מעשי הקרבן למן השחיטה עד גמר האכילה. אלה נמשכים מן "בערב", כלומר: מעריבו של יום, הערב הראשון, עד ל"מועד צאתך, היינו לבוקר השני.

הראב"ע מבאר את הביטוי "בין הערבים" באופן אחר. לדעתו הוא מציין את הזמן מביאת השמש עד חשכת הלילה, שעה ושליש השעה בערך. "ביאת השמש" הוא הערב הראשון ("עריבת השמש"), כשאור השמש שוקע מתחת לאופק, והערב השני הוא הזמן כשהאור נעלם כליל ("ביאת אורו", ברכות ב:), וזמן הבינים נקרא "בין הערבים". אולם הראב"ע מודה שיש קבלה שבעל פה ("הלכה למשה מסיני") "שיחלו לשחוט (את הפסח ואת התמיד) מהרגע שיתברר לאדם כי השמש נטה לצד מערב", שהרי בלתי אפשרי היה לשחוט בזמן קצר של שעה ושליש השעה את התמיד ואת כל הפסחים, אלא הכתוב מדבר על סוף הזמן שיש לגמור בו את מעשה השחיטה, וזהו ה"ערב האחרון". אולם, מכיון שמוכרחים להודות שאי אפשר היה לשחוט את הפסחים בזמן הקצר שבין שקיעת החמה עד חשכה, צריך גם להסכים לביאור של חכמינו לביטוי "בין הערבים". שהרי לא ייתכן להסכים לדעתו של הראב"ע, ש"בין הערבים" מציין את הזמן עד לשעה מסוימת,

שזה אינו כינוי לנקודת זמן, אלא לכמות הימשכות הזמן, אילולי זאת היה צריך לכתוב "בערב". למרות זאת סוברים רוב התיאולוגים האחרונים (גזניוס, קייל, קנובל ואחרים), כי דעתו של הראב"ע היא הנכונה, דעה אשר הנוהג השומרוני והקראי מותאם לה, אע"פ שגם הם מוכרחים להודות, שבחיי היהודים אי אפשר היה להוציאו לפועל. השבעים מתרגמים πρὸς ἑσπέραν, הוולגטה ad vesperum. דעה מיוחדת יש לאיוולד (Altrrth ובספרו Lehrbuch עמ' 475), לפיה נקרא המשך הזמן משלוש שעות לפני השקיעה עד שלוש שעות לאחריה "בין הערבים". היטציג (פסח ושבועות (גרמנית) עמ' 16 ואילך) מבאר "בין הערבים": תחום המבדיל בין הארבעה עשר בניסן ובין החמשה עשר בו. אך מכיון שבזמן כהרף עין אי אפשר לזבוח את הקרבנות, הוא מניח שהרחיבו תחום זה קדימה ואחורה לפי הצורך. וזהו "בין השמשות" של ר' יוסי בשבת לד: על כל פנים יש משען חזק לביאורם של חכמינו במנהג שבתקופת הבית השני, וייתכן שגם בזה של הבית הראשון, מה שאין כן לאחרים. מבחינה לשונית אפשר לתמוך בכל הביאורים (השוה עוד V. Gumpach, Alttetest Stud היידלברג 1852, עמ' 224-237).

"**פסח לה**'". נכון בהחלט מה שהעיר רש"י: "הקרבת קרבן ששמו פסח". וטעות היא בידי אלה שסבורים, כי"פסח" כאן פירושו חג הפסח, כלומר שמו של החג. אפילו בתפילות משתמשים לציון ימי החג בשם "חג המצות". הפסוק בשמות לד כה: "ולא ילין לבקר זבח חג הפסח" משמש בטעות להרבה מבארים הוכחה, ששבעת ימי חג המצות נקראים גם חג הפסח. הפסוק המקביל לזה הנזכר (שמות כג יח): "ולא ילין חלב חגי וגו'", מוכיח ברור, כי משמעות "חג" היא כאן קרבן (גם חכמינו הבינו כי "חג – חגיגה- קרבן חגיגה). "חג הפסח" הוא, איפוא, קרבן חג פסח, "ו"זבח חג הפסח" פירושו "זבח פסח" (שמות יב כז). מה שהכתוב משתמש כאן לציון קרבן הפסח בשלושה שמות, יש לו הקבלה בשם "זבח תודת שלמיו" (ויקרא ז טו). בכל שאר הפסוקים שבארבעת חומשי התורה הראשונה ששם "פסח" נזכר בהם אין אפילו הנחה מדומה לבאר את הפסח כאילו היה השם של החג. אמנם, בדברים וביהושע יש סגנון לשוני אחר. מלבד זאת, הביאור 'פסח' כשם חג אינו מובן, כי איך היו יכולים לקרוא כאן את "בין הערבים" "חג"? הלא היום הארבעה עשר נקרא "פסח" על שם הקרבן, ואם כן, כל היום הוא פסח, ולא רק שעת בין הערבים, כמו שיום הכפורים אינו נקרא כך באותן השעות שנעשו הכיפורים בלבד. על הפסוק ביהושע ה יא עיין להלן בפרשת העומר.

השם "פסח" נגזר בשמות יב כז מהשורש "פסח": קפץ, דלג, ובקשר עם "על" – פסוח על דבר, חוס עליו. גם בישעיה לא ה נמצאת המלה במובן "חוס", וכך מתאשרת המשמעות

שבתורה גם מצד אחר. רבים מן המבקרים האחרונים מתאמצים לדחות פירוש זה ומציעים בעקשנות ביאור אחר, באמרם שמובנה של המלה "פסח" היה מעיקרא שונה, אף על פי שאין בידיהם שום הוכחה נגד ההסבר שבתורה. לדעת ג'ורג' (חגים יהודיים (גרמנית) עמ' 392) פירוש "פסח": מעבר, וכאן הוא רומז על המעבר דרך ים סוף, לפי איוולד (Altrrth עמ' 466 ואילך) היה פסח נהוג עוד לפני תקופת משה רבנו, וכוונתו היתה בזמן המעבר אל השנה הבאה באביב, להביא קרבן חטאת, שהאל יעבור בשנה הבאה בחסד על העם. ועוד סוברים אחרים, כי הוראת פסח - מעבר של השמש אל חוג מזל טלה, סימן האביב. פירושים נוספים ראה בספרו של דילמאן, EL, מה' ג, עמ' 121. אנו מוכרחים לציין השערות כאלה כהמצאות שרירותיות, פחות או יותר חריפות. שאין להן שום סמך בדברי הימים (השוה עוד ביר, Symb. ב, עמ' 627 ואילך). לכן הנכון הוא לפרש את הפסח כקרבן שצווה משה רבנו בזמן היציאה ממצרים לזכר הצלת בכורי ישראל. עוד על ענין זה בביאור לשמות יב.

קרבן פסח שייך אל המועד של חג המצות ופותח אותו. כאן לא היה צורך לדבר עליו אלא בקיצור, כי הפרטים הובאו כבר בשמות פרק יב. מכיון ש"פסח" אינו בעצם שם חג, הרי ממילא אין מקום להשערתו של איוולד, שהפסח הוא כעין חג הקדמה לחג האביב, כמו שיום הכפורים משמש הכנה לחג האסיף. פסח אינו חג אלא קרבן שיש לאכלו בערב הראשון של חג המצות. יחד עם קרבן הפסח הובאו עוד קרבנות שקיבלו בזמן מאוחר את השם "חגיגה", אבל נכללו עוד בדברים טז ב ("וזבחת פסח... צאן ובקר") בשם "פסח". בימי יאשיהו, כשכל ישראל עלו לחוג את החג, הקריבו גם בקר לרוב לשם החג (השוה דברי הימים-ב לה ז). ומכיון שרק אכילת הפסח חלה בחג, ואילו ההקרבה נעשתה קודם לכן, אפשר להסיק מזה, שבפסח היה הטקס העיקרי אכילתו, ומטעם זה שייך הפסח לסוג השלמים. משום כך גם "מותר פסח קרב שלמים", זאת אומרת, פסחים שמאיזו סיבה שהיא לא נקרבו, היו קרבים שלמים (פסחים ע:). ואם אחדים מבין התיאולוגים הנוצרים (קנובל) מונים את הפסח בין העולות, אחרים (הנגסטנברג, שולטץ) בין החטאות, ועוד אחדים (קליפוט) שוללים ממנו את האופי של קרבן, הרי אין כדאי לאבד אף מלה כדי לסתור השערות אלו. ההלכות במסורת ישראל מוכיחות בבהירות מספקת, שמקומו של חג הפסח הוא בין קרבנות השלמים. וכך פוסקים רוב המבארים הראשונים כאחרונים. אלא ששונה קרבן הפסח משאר השלמים בזה, שמבשר הפסח לא ניתנו מתנות כהנים, אלא נאכל על ידי הבעלים עצמם. סעודת השלמים שיש בה חלק למזבח ה', לכהנים ולבעלים, מרמזת על דבקות העם בה' באמצעות הכהנים,

שהיו צריכים לשמש מופת לעם (ראה ביאור לתחילת פרק ג), ואילו סעודת הפסח מביאה את העם לדבקות בה' במישרין פעם אחת בשנה ורומזת לו את יעודו, להיותו כולו "ממלכת כהנים וגוי קדוש" ולהוליך את כל העמים בדרכי ה'.

פסוק 1

"**ובחמשה עשר יום לחדש... בארבעה עשר לחודש**". בספירות ימי החודש בא לרוב המספר היסודי במקום המספר הסידורי (גזניוס – קאוץ' עמ' 134).

"**חג המצוות לה**'". כתוב זה מתכוון לציין רק את יום החמשה עשר כ"חג" ולא את שבעת ימי המועד כולם. ועוד יותר ברור יוצא זה מתוך שמות יב יד, ששם כתוב: "והיה היום הזה לכם לזכרון, וחגתם אתו חג לה' לדרתיכם חקת עולם תחגהו". מכיון שהמלה "אתו" מוסבת אל "היום הזה", הרי רק יום החמשה עשר בניסן הוכרז בזה ל"חג". וכך הוא גם בבמדבר כח יז. שם בא האתנח מתחת למלה "חג", כדי לציין את יום החמשה עשר בניסן בלבד בתורת "חג". המלה "חג". הוא מונח בחוקי הכהנים שמציינים בו במיוחד את חגי העליה. חגה היא בערבית "עליה", בסורית מציינת חגגא "התקהלות אנשים" (השוה נילדקי, ב – DMZ כרך מא עמ' 719), המלה חג מתאימה, איפוא, לציין בה את שלוש הרגלים. ואם בחג המצות רק היום הראשון נקרא בשם זה (בעוד שבחג הסוכות נקראו בשם זה כל שבעת הימים), הרי בהכרח יש לזה טעם מיוחד. רק בזה יש לנמק שהיום שאחרי חמשה עשר בניסן הוא יום התחלת הקציר, שעליו ידובר להלן בפסוק ט ואילך, השוה להלן בפרשה: "זמן הנפת העומר".

אמנם, בזמן מאוחר יותר נקראו כל שבעת ימי חג המצות בשם "חג המצות", השוה דברי הימים-ב ל כא, לה יז, עזרא ו כב. גם יחזקאל (מה, כא וכג) קורא את כל ימי חג המצות בשם "חג" ומוכיח בזה שהוא עצמו משתמש בחוקותיו בסגנון ששלט בזמן מאוחר וקורא גם את הימים שאחרי החג בשם "חג". גם בתורה יש למצוא את הביטוי "חג" לציון העליה רק בלשון החוקים המדויקת ואילו בשפת העם יש לביטוי זה מובן רחב יותר. כך אומרים משה ואהרן (שמות י ט): "חג לה' לנו", ואהרן אומר (שם לב ה): "חג לה' מחר", וייתכן שמשום כך אמר משה בנאומו אל העם בענין יום השביעי של חג המצות, אשר נקרא בדברים טז ח בשם "עצרת": "וביום השביעי חג לה'" (שמות ג ו). לדעת הרמב"ן (השוה גם מכילתא לפסוק זה) צויין שם הזמן האחרון להבאת החגיגה. שגם הוא נקרא "חג" (שמות כג יח, מלאכי ב ג, תהלים קיח כז). לפי זה יש להבין את המלה "חג לה'" בשמות יג ו כאילו היה כתוב "קרבן חגיגה לה', כמו "פסח לה'", (ויקרא כג ה).

לפי התלמוד הוקרב יחד עם קרבן הפסח בארבעה עשר בניסן גם קרבן "חגיגה" ("חגיגת ארבעה עשר"), ועוד חגיגה אחת בחמשה עשר בניסן ("חגיגת חמשה עשר". השוה, למשל, פסחים ע.). ואפשר שהדברים בשמות יג ו מכוונים לזמן הכניסה לארץ ישראל, שאז הותרה הזביחה בבמות, ונצטוו להביא את החגיגה בשביעי, באשר הקריבו את הפסח במשותף ביום יד ניסן בבמה הגדולה (בגלגל, יהושע ה י), ואילו את החגיגה הביא כל אחד לבדו בבמה קטנה (דיני הבמות מובאים במשנה למלך להלכות קרבן פסח א ג).

"**שבעת ימים**". המספרים בעברית הם בעיקרם שמות עצם קיבוציים ובנויים בצורת נקבה ביחיד כמין סתמי או כמין משותף. ועל כן מתקשרים הם הרבה פעמים בסמיכות עם הדבר שנמנה (השוה איוולד 267 c גזניוס 134 a) טעם המצוה לאוכל שבעת ימים מצות ולא לאכול חמץ, נאמר בתורה עצמה, דברים טז ג: "לא תאכל עליו חמץ, שבעת ימים תאכל עליו מצות לחם עוני, כי בחפזון יצאת מארץ מצרים, למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חייך". "עליו", נמשך אל "פסח", שנזכר קודם לכן ושכולל גם את החגיגה (ראה לעיל בסמוך, והשוה ספרי), כלומר: על הפסח ועל החגיגה לא יאכלו חמץ אלא מצה. אם הפסח ושאר קרבנות החג מזכירים לנו שנבחרנו על ידי ה' ונועדנו לדביקות בה', מזכירה אותנו המצה שנמצאנו במצב עוני ועבדות ורק הזרוע הנטויה של ה' הוציאתנו משם, ושרק הודות לה' השגנו את החירות ועלינו להיות תמיד מוכנים להקריבה לו אם הוא מצוה לנו. כשאנחנו נמנעים מאכילת חמץ, מבטלים אנו בזה רצוננו מפני רצון ה'. רמז זה שבאיסור חמץ קרוב לאותה הכוונה שחז"ל מייחסים ל"שאור שבעיסה", שהוא סמל הרקבון, היצר הרע, כפי שביארנו לפי דרכנו בפסוק "כל שאור וכל דבש לא תקטירו" (לעיל ב יא). חגיגת שבעת ימים תחדיר אל לבנו עמוק את הרעיון המובע על ידה, "למען תזכור... כל ימי חייך", שלא יישכח מזכרוננו לעולם. כשם שעל הכהנים היתה מוטלת החובה להתכונן לתפקידם המיוחד במשך "שבעת ימי המילואים" (לעיל ח לג), כך יכין עצמו עם ישראל בכל שנה ושנה, החל מיום היוולדו לעם, שבעה ימים ("חוג שלם של ימים". הירש) לתפקידו להיות עם של עבדי ה'.

אף שכאן נקבע שהפסח יחול בארבעה עשר בניסן, ושבעת ימי חג המצות שלאחריו יחולו בימים חמשה עשר עד לעשרים ואחד בניסן (שמות יב יח). סבורים המבקרים, שבדברים טז ד וביחזקאל (מה כא ואילך) מזדהים זה עם זה יום הפסח והיום הראשון של חג המצות, ושיום הפסח הוא היום הראשון של שבוע המצות (וולהאוזן, Gesch, עמ' 107 ו-110: שטוירנגל, Deut. ע' 59). הנחה זו היא מוטעית בהחלט, בראשונה נעיין

ביחזקאל. שם (פסוק כא) נקבע הפסח ליום ארבעה עשר בניסן (אם קאונץ' בתרגומו לתורה סובר לגרוס "חמשה עשר" במקום "ארבעה עשר", הרי זו שרירות שאין לה על מה לסמוך). לפי ההנחה דלעיל גם שבוע המצות היה צריך להתחיל בארבעה עשר בניסן, ואילו יחזקאל עצמו קובע מיד אחרי זה (מה כה) את התחלת חג הסוכות בחמשה עשר בחודש, שמתוך היותו יום מילוי הירח, הוא מתאים בוודאי יותר לזה. אשר על כן אין ספק, כי "פסח" שביחזקאל מה כא הוא רק חג מוקדם שלאחריו בא חג שבעת ימים. וכמו בהרבה מקומות מניח הנביא כאן, שדברי התורה (שמות יב ו) ידועים לכל.

שמות יב ו מצוה: "והיה לכם למשמרת עד ארבעה עשר יום לחדש הזה... בין הערבים". ואחר כך נאמר בפסוק ח: "ואכלו את הבשר בלילה הזה וגו'" ורק אחרי זה בפסוק יד: "והיה היום הזה לכם לזכרון וחגתם אתו חג לה' לדרתיכם"! ואמנם, המבארים החדשים אומרים, כי "היום הזה" אין לו שום קשר למה שכתוב קודם, שהרי זה יכול להיות מכוון רק אל החמשה עשר בניסן, שאינו נזכר קודם לכן (השוה דילמאן ובינץ' לפסוק זה). אולם זה מתפרש בפשטות, כשנותנים את הדעת לכך, כי אמנם בנוגע לקרבן פסח, כמו בכל הקרבנות (השוה לעיל ז טו), הלילה שאחרי הארבעה עשר בניסן שייך ליום שלפניו, אבל בנוגע לשבתות ולמועדים שייך הלילה ליום שלאחריו, כמו שנקבע במפורש בשמות יב יח ובויקרא כג: כז, לב, וכמו שיוצא ברור גם מתוך בראשית פרק א (לפי ביאורו הנכון של הראב"ע לפסוק "ויהי ערב ויהי בקר", במאמרו "אגרת השבת"). לפי זה "היום הזה" בשמות יב יד הוא היום שבא, בפסוק ח, אחרי "בלילה הזה", היינו היום החמשה עשר. ולפי זה יש יחס ישר בין "היום הזה" (פסוק יד) לבין "בלילה הזה" (פסוק ח) וניתוק הפסוקים בשמות יב יד ואילך הוא למותר ואין לו שום מקום.

ובקשרנו את הפסוקים שבשמות יב עם הפסוק שביחזקל א מה כא, הרי החוק הקצר ביחזקאל מתבהר לעינינו. הנביא אומר: "בראשון בארבעה עשר יום לחדש יהיה לכם הפסח"! הוא מתכוון כאן לזמן ש"בין הערבים" ואל הלילה שלאחר יום ארבעה עשר (שמות יב: ו, ח), שהרי הוא שייך, ביחס לקרבנות, אל היום שעבר. ועוד ממשיך יחזקאל: "חג שבעות ימים מצות יאכל". ולפי זה חל רק אז "החג" יחד עם "הפסח", כשמתחילים לספור את שבעת הימים מן הערב של הפסח, שביחס לחג שייך הוא לחמשה עשר בניסן. מתוך פסוק כב יוצא ברור, שהיום הראשון של המועד אינו מזדהה בדיוק בכל הקיפו עם יום הפסח, כי בפסוק זה צוין יום הפסח במלים "ביום ההוא", ומיד אחר כך בפסוק כג נמנו שבעת ימי החג בפני עצמם.

השוואת הפסוקים ביחזקאל אל שמות יב, מוכיחה כי לנגד עיניו היה פרק זה בשמות:

שמות / יחזקאל

יב יב: אעשה שפטים, אני ה' / ה י (כה יא): ועשיתי בך שפטים

יב יג: למשחית / ה טז, ט ו: למשחית

יב כ: בכל מושבותיכם / ו ו (יד): בכל מושבותיכם

יב יא: נעליכם ברגליכם / כד כג: ונעליכם ברגליכם

יב מט: תורה אחת יהיה לאזרח ולגר הגר בתוככם / מז כב: ולהגרים הגרים בתוככם... והיו לכם כאזרח.

להלן נוכיח, כי גם חוק המועדים שבויקרא כג היה לנגד עיני הנביא יחזקאל.

כל זאת בנוגע ליחזקאל, ומה שנוגע לספר דברים, הנה הביא הכתוב (שם טז ד): "ולא ילין מן הבשר אשר תזבח בערב ביום הראשון לבקר" את החוקרים לידי ההנחה המוטעית, שהיום הראשון הוא היום שבערב שלאחריו חל הפסח (וולהאוזן שם, שטוירנאגל בביאורו לפסוק שלפנינו). אך פירוש זה יסודו בטעות גמורה. "בערב ביום הראשון" הוא הלילה שלפני יום הראשון, שהרי אחרי שקיעת החמה מסתיים היום והלילה שייך ליום המחרת (דברים כד טו). ביאור זה יוצא מסידור המלים. כי בכל מקום שהערב שייך אל היום שעבר, כתוב בראשונה היום ואחריו הלילה, למשל: שמות יב יח: "בארבעה עשר... בערב", שם: "האחד ועשרים... בערב": ויקרא כג לב: "בתשעה לחודש בערב", ואילו במשנה תורה (טז ד) נאמר "בערב ביום הראשון", משום שכאן הערב הוא לפני היום ושייך אליו, אמיתותו של פירוש זה יוצאת בוודאות גם מתוך הפסוקים בשמות יג, ג-ו. שם מדבר משה אל העם: "זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים... היום אתם יוצאים... שבעת ימים תאכל מצות"! ברור, שמשה מדבר אל העם ביום שלאחר ליל היציאה (שמות יב מב. אם אנו מוצאים בבמדבר לג ג ידיעה שהיציאה היתה בבוקר, אין זו סותרת מה שנאמר לעיל, משום שגם כאן וגם במשנה תורה מכת הבכורות ומתן רשות ליציאה (שמות יב לא), כבר נחשבים כהתחלת היציאה, אף על פי שעצם היציאה וודאי התחילה רק בבוקר), ולפי זה היום שלאחר ליל היציאה הוא היום הראשון של שבוע החג. והנה במשנה תורה טז: א, ו נאמר, שאכלו את הפסח בליל היציאה, הוי אומר שיום הראשון של שבוע החג הוא היום שלאחר אכילת הפסח. – על הפסוק בדברים טז ח ידובר להלן.

פסוק ז

"**ביום הראשון וגו' כל מלאכת עבודה וגו**'". ליום הראשון והאחרון של המועד יש קדושה יתירה, ולא תיעשה בהם "מלאכת עבודה". האיסור של "מלאכת עבודה" נאמר כאן, וגם

בבמדבר כח-כט חוזר עליו הכתוב בכל מועד ומועד מלבד ביום הכפורים. איך לבאר את הביטוי "מלאכת עבודה"? רש"י סבור, אפילו מלאכות החשובות לכם ("דבר האבד"), שמותרות בחול המועד, בא להגיד שבמועד אסורות גם עבודות אלו. הרמב"ן דוחה דעה זו בטענה, שאם זו היתה הכוונה, היתה התורה צריכה לאסור "כל מלאכת עבודה" גם בשבת וביום הכפורים. ועוד, שאם כן הרי היתה התורה צריכה לאסור בפירוש כל העבודות בחול המועד מלבד "דבר האבד", בעוד שלאמיתו של דבר כלל הוא בידי חז"ל (חגיגה יח.): "לא מסרן הכתוב אלא לחכמים", ומלבד זה, אין הענין של "דבר האבד" נכלל במושג "מלאכת עבודה". בשל טענות אלו בא הרמב"ן לידי מסקנה ש"מלאכת עבודה" כוללת כל מיני מלאכות שאינן נעשות לצרכי הכנת אוכל נפש, מלאכות אוכל נפש הן "מלאכות הנאה" ולא "מלאכת עבודה". בפעם הראשונה פירטה התורה בחוק המצות באריכות (שמות יב טז): "כל מלאכה לא יעשה בהם אך אשר יאכל לכל נפש". ואחר כך ניתן חוק זה בלשון קצרה יותר בביטוי: "כל מלאכת עבודה לא תעשו". אמנם, ויזל סובר, כי ביאורו של הרמב"ן אינו הולם את הביטוי "מלאכת עבודה" ורואה את עצמו נאלץ לנטות ממנו במידת מה, אך בכל זאת פירושו של הרמב"ן בלבד הוא הנכון. ויש רק להוסיף, כי "מלאכת עבודה" כאן ובבמדבר כח-כט הוא שם לכל סוגי מלאכות מלבד אוכל נפש. הוראת מונח זה אינה מוטלת בספק אחרי ביאורו המפורט של הכתוב בשמות יב טז. גם הביטוי "עבודה" כשלעצמו ממעט את ההכנות לצרכי אוכל, משום שאת אלו אפשר לקרוא בשם "מלאכה", אבל לא "עבודה" שהיא מייגעת. אמנם, יש גם בין המלאכות האסורות במועד כאלו שאין לקרוא אותן "עבודות", והביטוי "מלאכת עבודה", לפי ניתוח קפדני, אינו הולם את הענין שהוא בא לציין, אולם התורה לא אמרה גם, שמה שלא נכלל בסוג "עבודה", מותר ביום טוב, אלא רק ש"מלאכת עבודה" אסורה. ואפשר שנבחר הביטוי "מלאכת עבודה" כדוגמה לציין בו כל מלאכות חוץ מאלו להכנת צרכי אוכל נפש, וביטוי זה נעשה אחר כך למונח.

פסוק ח

"**והקרבתם אשה לה' שבעת ימים**". אין מובן "אשה" כאן אלא הקרבנות הרשומים בבמדבר כח בלבד. אלה נרשמו בספר רק בשנת הארבעים למסעות במדבר. מלכתחילה נמסרו בעל פה ומיד אחרי הקמת אוהל מועד הונהגו למעשה. כאן ניתן הצו לכבד את כל שבעת ימי החג על ידי קרבנות, ורק ביום הראשון וביום השביעי לשבות. ואשר לשאלת עשיית מלאכה בימי חולו של מועד, זו תבורר להלן בחוק חג הסוכות.

גייגר בכתב העת שלו Jüd Zeitchrift 1864/65 עמ' 181 ואילך, סבור שהביקורת העלתה שחוק איסור המלאכה ביום טוב עבר שלוש דרגות של התפתחות. הדרגה הראשונה שבספר שמות כג לב, ולד כא, אינה מצוה לשלושת המועדים הידועים לה שום איסור מלאכה. בדרגה השניה (שמות יג ו, ודברים טז ח) בולט יום השביעי של חג המצות במיוחד ורק הוא לבדו מצטיין באיסור מלאכת עבודה. ולבסוף באה המדרגה השלישית בשמות יב ובויקרא כג ובחומש הפקודים כח-כט. במקומות אלה צויינו עוד, חוץ משבת, היום הראשון והיום השביעי של חג המצות, חג השבועות, היום הראשון והיום השמיני של חג הסוכות ויום תקיעת שופר על ידי איסור מלאכה יותר קל, ואף יום הכיפורים הושוה לשבת. מלבד זה מציע גייגר את השערתו של היטציג ומעמיד פנים כאילו היתה זאת המצאה שלו עצמו, שלפיה צווה בשמות יג ג-י, כג טו, לד יח, ובדברים טז א, שחג המצות יתחיל בראש חודש האביב, ומכיון שלפי שמות יג ו ודברים טז ח רק היום השביעי מצטיין בקדושה יתירה, לפיכך ייחשבו הראשון והשביעי לחודש ניסן כחגים, ובזמן מאוחר יותר חגגו במקום אלה את החמשה עשר והעשרים ושנים לניסן, כפי שנצטוה בשמות יב ובויקרא כג, ובבמדבר כח, וכעין פשרה בין פרשיות אלו, השונות זו מזו, מופיעים הדברים ביחזקאל פרק מה (פסוקים יח-כד), שלפי גייגר רק באופן כזה הם מובנים לנו. שם מצווה, כי באחד לחודש ניסן ובשביעי בו יכופר הבית. זהו לפי דעתו, החג בשלב הישן, ולמרות זאת יהיה גם ביום הארבעה עשר חג הפסח ואחריו שבעת ימים חג המצות. הנה התמזגות של כל הידיעות השונות! עד כאן גייגר.

לפי דעה זו יש לדחות את כל הידיעות המספרות שעשו את הפסח בארבעה עשר בניסן כבר בימים הקדומים ביותר. בבמדבר ט א ואילך מסופר, כי בני ישראל עשו את הפסח בארבעה עשר לחודש הראשון, ושהטמאים שביניהם עשו אותו בחודש השני. בספר יהושע ה י כתוב שבני ישראל הקריבו מיד אחרי בואם אל ארץ הקודש קרבן פסח. לפי דברי הימים-ב ל טו הקריבו את הפסח בימי חזקיהו בארבעה עשר לחודש השני, משום שבארבעה עשר לחודש הראשון היו רבים מהם טמאים. בימי יאשיהו נמצא ספר משנה תורה (או כל התורה) ויאשיהו ציוה (מלכים-ב כג כא): "עשו פסח לה' אלהיכם ככתוב על ספר הברית". ברור שהוא התכוון אל משנה תורה טז א: "ועשית פסח". לדעת גייגר היה זה צריך להיות בראש חודש האביב. והנה מספר בעל דברי הימים כמה פרטים על דבר חגיגת הפסח ההיא. הוא יודע בדיוק כמה כבשים ניתנו לישראלים לפסחים וכמה בקר לחגיגות. וכמה ניתנו לכהנים וללויים. הוא יודע גם לכנות את ראשי הכהנים וראשי הלויים בשמותיהם (השוה דברי הימים-ב לה, ז-ט). הרי למראה רשימה מפורטת לפרטי

פרטים כזו מוכרחים להודות, שלנגד עיני המחבר היה מקור עתיק שממנו שאב. ואותו המקור, שבוודאי הוא בן אותו הזמן עצמו, מספר, שהפסח נשחט בארבעה עשר בניסן ואחריו הוחג חג הפסח שבעת ימים. הרי שיאשיהו וכל הכהנים והלוויים לא פירשו את "חודש האביב" שבמשנה תורה כ'ראש חודש אביב'. וכבר הוכחנו לעיל (בביאור לפסוק ה, בתחילתו) בניגוד לסברת היטציג, ש"חודש האביב" אין פירושו ראש חודש אביב.

ועתה נראה כמה מן האמת ההיסטורית יש בשאר דעותיו של גייגר. אם נתבונן קודם באותם הכתובים, שמיצגים לפי דעתו את השלב הראשון של התפתחות חוק המועדים, יתחוור לנו מיד, כי כתובים אלה קשורים בפרשה אחרת, ודווקא בזו שלדעת גייגר משתקף בה השלב השני. בשמות כג טו נאמר: "את חג המצות תשמור שבעת ימים תאכל מצות כאשר צויתיך למועד חדש האביב כי בו יצאת ממצרים", ברור כי המלים "כאשר צויתיך" חוזרות על פקודה שניתנה מקודם בתורה, והפסוק "למועד חדש וגו'" מלמד, שהמכוון בו הוא לשמות יג ג-י. שם כתובה המצוה: "זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים וגו' היום אתם יוצאים בחדש האביב וגו' ועבדת את העבודה הזאת בחדש הזה, שבעת ימים תאכל מצות וביום השביעי חג לה' וגו'". (אמנם, דעת המבקרים, שכמה מהשערותיהם נהרסות על ידי "כאשר צויתיך", שהיא הערה מזמן מאוחר. ברם, את הוכחותינו הצענו רק לאלה מן המבקרים שאינם נתפסים בחקירותיהם להשפעת ביקורת מגמתית). עוד יותר ברורה הכוונה אל שמות יג ג-י בפסוק אחר, שמייצג, כביכול, את השלב הראשון של ההתפתחות. בפסוק האחר נמצא לא רק גם "כאשר צויתיך", אלא שהוכנס בו לתוך דברי החוק מאמר מוסגר, שאינו מובן כלל אלא אחרי קריאת הדברים בשמות יג ג-טז. כאן מתחבר החוק על פדיון הבכור עם החוק על אכילת מצות. ה' מדבר אל משה: "קדש לי כל בכור" (יג א-ב). אחר כך מוסר משה חוק זה לעם, ומצוה קודם (פסוקים ג-י) לשמור את חג המצות, ואחר כך (יא-טז) להקדיש כל פטר רחם לה' (השוה פירושו של הירש לפסוקים אלה). בשמות לד, יח-כ קשורות שתי מצוות אלו גם כן יחד בהזכירן את פרק יג בשמות, כך שחוק פטר רחם ניכר כמאמר מוסגר בתוך חוק חג המצות. שכן המלים "ולא יראו פני ריקם" בסוף פסוק כ שייכות בלי ספק אל "כי בחדש האביב יצאת ממצרים" בסוף פסוק יח (השוה שם כג טו), החוק על פטר רחם, שמקומו בין שני אלה, הוא מאמר מוסגר. לפי זה נמצאת הסברה על השלב הראשון והשני של חוק המועדים במזל ביש מאד, כי לפיה הקדים בעל כרחו השלב השני את השלב הראשון.

ואם נוסיף לחקור, ניווכח שה"שלב השלישי" של גייגר הקדים את כל האחרים. שמות יג, ג-י, שעליו מרומז בשמות כג ולד, הוא עצמו מצידו דורש חוק אחר שעליו הוא נשען, וזה אינו אלא אותו פרק יב בשמות, שגייגר מכריז עליו שהוא שייך לשלב השלישי. כי הנה בשמות יג ה אומר משה אל העם: "והיה כי יביאך ה' אל ארץ הכנעני וגו' אשר נשבע וגו' ועבדת את העבודה הזאת בחודש הזה". משמעותה של "העבודה הזאת" לא פורשה בדברי משה בפרק יג. ואי אפשר להסכים עם ראב"ע ש"שבעת ימים תאכל מצות" שנאמר אחרי כן, היא היא העבודה, כי השם עבודה אינו מתאים לגמרי למעשה אכילת מצה, אלא יש לקבל את דעתם של רש"י על התורה, של התלמוד פסחים צו. ושל פרשנים אחרונים רבים, ש"עבודה" זו אינה אלא הקרבת קרבן פסח. ובלשון "ושמרתם את העבודה הזאת" נשתמרה המצוה לדורות בפרק יב פסוק כה.

גם דילמאן (EL מהדורה ג, עמ' 111) אומר, כי מתוך הביטוי "עבודה" בשמות יב, כא-כז והמליצה בפסוק כו (השוה שם יג ח, יד ואילך) יוצא שהם קרובים זה לזה עד כדי הכרח ליחס אותם למחבר אחד. אמנם, דילמאן סבור שאין הדברים ביב, כא-כז מתפרשים כביצוע של הצו שבא ביב, ג ואילך (P). אלא שיכים למקור אחר, כביכול (JE). ש"כאן אין זכר למספר הכבשים לכל משפחה ולאיכות הצאן וגם למשיכת הקרבן בעשירי לחודש, מלבד זה מוכיחה המלה "הפסח" (בפסוק כא), שהפסח היה כבר ידוע לעם, וזה מתאים להנחה, שלפי המקורות J ו-E רצה העם להשתחרר כדי לחוג חגיגה במדבר". עד כאן דילמאן (שם, עמוד 126).

ברם, על זה יש להשיב: תהיה השקפתם של המבקרים על הפסח שלפני תקופת משה כאשר תהיה (השוה דילמאן עמ' 119 ואילך), בכל אופן היה זה חג אביב. אבל החג שבני ישראל אמרו לחוג, הוא לגמרי בלתי תלוי בתקופת השנה, כי הרי פרעה מנהל משא ומתן עם משה על יציאת העם בתקופות שונות (השוה שמות ח כא ואילך ט כז ואילך, י כד ואילך), הרי שהחג היה בהכרח חג קרבנות כללי. מלבד זה היה החג מיועד לחול במדבר, ואילו הפסח נעשה במצרים, כפי שמלמד מפורש שמות יב כב ואילך. ולבסוף: מן הנמנע להניח, כי המצוה "ושחטו הפסח" בשמות יב כא מכוונת אל חג הפסח שלפני זמנו של משה, שהרי בפסוק כז ניתן מפורש הטעם לחגיגת פסח בדורות הבאים, הצלת ישראל "בנגפו את מצרים". אבל הפסוקים בשמות יב כא ואילך מתפרשים בפשטות, כשרואים בהם את ביצוע הצו האלוהי שבפרשה יב ג ואילך, אלא שנוספו דברי משה בדיבור בלתי ישיר. אף כי היא משתמשת בזה בצורה של דיבור ישיר. הדברים בפרק יב כא היו צריכים בעצם לבוא בצורה דלהלן: "ויקרא משה לכל זקני

ישראל ויצו אותם למשוך ולקחת להם צאן למשפחותיהם ולשחוט את הפסח". דוגמה מאלפת לזה, איך התורה משתמשת בדיבור הישיר במקום הדיבור הבלתי ישיר, נותן לנו הסיפור בבראשית יב יג: "אמרי נא אחתי את". כך נמסר דיבורו של משה בשמות יב כא רק בתמצית תוכנו, בחוזרו בקיצור על מה שכבר נאמר לעיל (יב ג ואילך) בצו ה' ביתר פירוט. "הפסח" (בפסוק כא) הוא אם כן אותו הפסח שמדובר עליו לעיל יב יא, ופרטי הפקודה ביב ג, ואיך רואים אותם כידועים מכבר. בפרטות אנו מדברים על כך בספר שמות למקום. אין זה מוטל, איפוא, בספק, כי הדיבורים "ושמרתם את הדבר הזה" וכן "ושמרתם את העבודה הזאת" בשמות יב, כד-כה מכוונים לפרק יב, א-כג כמו שהדיבור "ועבדת את העבודה הזאת" בשמות יג ה רומז על יב כד. השערת גייגר על שלושת שלבי התפתחות של איסור מלאכה ביום טוב אין לה, איפוא, יסוד.

עוד עלינו לבאר רק את הטעם, מדוע מצויין היום השביעי לחג המצות בשמות יג ו ובדברים טז ח באופן מיוחד, כאילו הוא לבדו ראוי לציון כזה. לא יקשה עלינו למצוא את הסיבה, אם רק נעיין בדברים בהמשכם. בצאת בני ישראל ממצרים חגגו רק את יום הראשון אחרי הפסח (השוה פסחים צו:). הצו על אכילת מצה שבעת ימים ניתן רק לדורות. והרי כך דיבר משה אל העם (יג, ג-ד): "זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים מבית עבדים... ולא יאכל חמץ. היום אתם יוצאים בחדש האביב". בפסוק ה הוסיף משה, שישראל יעשה גם אחרי כן את העבודה הזאת בארץ כנען, היינו את חג הפסח, אבל לא כמו בשנה ההיא, יום אחד בלבד, אלא שיאכל מצות שבעת ימים והיום השביעי, נוסף לכך, יהיה חג. על יום הראשון לא היה משה צריך לחזור, שהרי זה עתה חגגו אותו ומשה שינן להם: "ועבדת את העבודה הזאת", כלומר: לדורות. בספר דברים אנו מוצאים סידור דומה. בראשונה באה המצוה (טז א) לחוג את הפסח. אחרי זה באה הפקודה לא לזבוח את הפסח בכל מקום רק במקדש "ופנית בבקר והלכת לאהליך" (טז ז, על פירושו של "בבוקר" נדבר להלן בפסוק יא). בכל אופן שוננה כבר בזה החגיגה שביום ראשון. ואחר כך נאמר (בפסוק ח), שבבואו הביתה יש עוד לחוג ששת ימים, "ששת ימים תאכל מצות". בששת ימים אלה, שבהם אוכלים מצות בבית אחרי התחלת הקציר, מותר לאכול מן החדש (השוה דברי חז"ל בספרי, פ' קלד: "ששה מן החדש ויום אחד מן הישן"). ומכיון ששת ימים אלה הוחגו (ולא במקום המקדש), ומלבד זה הוחל הקציר בראשון לששת ימים אלה, היה צורך להוסיף: "וביום השביעי עצרת... לא תעשה מלאכה", כלומר: היום השביעי צריך להיות מקודש גם בבית על ידי שביתת מלאכה.

ליום הראשון מיותר לקבוע זאת. כי הרי אותו חגגו כחג חשוב במקום המקדש, ובו ביום אי אפשר להתחיל בקציר, כפי שנוכיח זאת להלן בפסוק יא.

פסוק י

ט-יא. כבר העירונו לעיל (בסוף הפתיחה לפרקנו), שמבקרים אחרונים מיחסים את הפסוקים ט-כב למקור אחר (H). שהוא שונה, כביכול, מהחוקים שלפניהם ושל אחרים (Pg). הנימוקים שבהם מנמקים דעה זו הם בעיקר אלה: א. הפתיחה "וידבר ה'" (בפסוק ט) מוכיחה, שיש להפריד פיסקה זו מן הקודמות לה (השוה ג'ורג' 126 וברתולט). ב. הפיסקא "כי תבאו וגו'" (בפסוק י) מזדהה עם יט כג, כה ב (H) ומתרחק מן Pg (בינץ' 412). ג. Pg קובע בכל המועדים את החודש ואת היום, בו חל המועד, ואילו כאן (פסוקים יא, טז) נקבע רק "ממחרת השבת", שלפיו אין חגי עבודת האדמה קשורים ביום מיוחד (קואנן 87, 269:, בינץ' וברתולט). אשר לפתיחה המיוחדת (פסוק ט), הרי היא מתבארת בזה, שהדיבור שלפנינו מתכוון בעיקר אל החג השני של השנה, אל חג השבועות, שפותח כרגיל, כבשאר כל המועדים, במלה "וידבר". ומכיון שחג השבועות, שפותח כרגיל, כבשאר כל המועדים, במלה "וידבר". ומכיון שחג שבועות זה, גם מבחינת אפיו (כחג סיום הקציר), גם מבחינת קביעות זמנו, קשור קשר הדוק עם העומר, היה צורך לאחד קרבן זה עם חג השבועות באותה הפרשה ולהפרידו מן חג הפסח.

בביטוי "כי תבואו וגו'" יש תמיד להשתמש במצוות, שאי אפשר היה, או לא היה צורך, לקיים אותן במדבר, ובשום אופן אינו מתרחק מן Pg. אדרבה, דווקא כאן, שכל המצוות נכנסו לתוקפן, מן ההכרח היה להדגיש באותן המצוות שאין לקיימן במדבר, שחובתן חלה מיום בואם אל הארץ (השוה לעיל יד לד, במדבר טו: ב, יח, לג נא, לד ב, לה י). ומה שנוגע לעובדה שלא נקבע התאריך של העומר ולא זה של חג השבועות, הרי המבקרים שמכחישים את אחדות הפרשה שלפנינו מוכרחים להודות שגם Pg לא קבע את התאריך במצוות אלו. כי לו היה נקבע ב- Pg תאריך לעומר או לחג שבועות, הלא היה R (=העורך), שלפי המבקרים האחרונים (השוה בינץ' וברתולט) הכניס לפסוקים ט-כב כל כך הרבה הוספות מתוך Pg, מכניס בוודאי גם את התאריך המדויק, כפי שעשה זאת לדעת המבקרים בפסוק לט. ועוד, מדוע לא נזכר בבמדבר כח כט שום תאריך לחג השבועות? זה מוכיח ברורות, כי בנוגע לענין זה לא נמצאו שום סתירות בין ספרי החוקים השונים, כביכול, במלים אחרות: שכל הפסוקים, שהמבקרים מייחדים אותם ל- Pg ול-H. כולם למחבר אחד הם. ובאמת היה הדבר מוזר מאד להניח שה"עורך"

לקח דווקא אותם החוקים שאין לקיימם במדבר, ממקור H. ואת האחרים ממקור Pg!. ומלבד זה הנה אנחנו מוצאים בפסוקים ט - כב כה הרבה ביטויים וסגנונות מתוך Pg. שהמבקרים במבוכתם רואים עצמם נאלצים לבקש להם מפלט בהנחות שמצילות בנקל מתוך כל הלבטים, היינו עיבודי הנוסח, הוספות, והגהות (השוה בינץ'), כשבכל מקום מזדקרת לעין מגמתה של הביקורת. על דיוק הזמן בביטוי "ממחרת השבת" ראה להלן ביאור מפורט.

כפי שכבר העירונו לעיל, במבוא לחוקי המועדים, נמסרו כל אותם חוקי הקרבנות, שהונהגו למעשה מיד, בתורה שבעל פה, וכאן נאמר רק ברמז "והקרבתם אשה לה'", ואילו אותם הקרבנות שאפשר היה להנהיגם רק בארץ הקודש, נרשמו בחוק שניתן בסיני. ולסוג אחרון זה שייך קודם כל העומר והקרבנות הכרוכים בו. בשאלה אם חובת העומר חלה מיד לאחר הכניסה או רק "לאחר ירושה וישיבה", חולקים ר' ישמעאל ור' עקיבא, השוה להלן. הקציר שעליו מדובר כאן התחיל בשעורה, שהיא מתבשלת בארץ ישראל מיד בראשית האביב, ואילו החיטה מתבשלת בזמן מאוחר הרבה. ומכיון שהחודש הראשון צריך היה להיות החודש של האביב, היינו החודש שבו מתבשלת התבואה, הרי מובן מאליו, שהשעורה הבשילה כבר בחג הפסח, ולא החיטה. ומשום כך לא מצאה התורה לנחוץ לקבוע במיוחד, איזה מין תבואה הוא, שממנו צריך להביא את העומר.

קרבן הביכורים נקרא כאן בשם "עומר". למלה זו יש בתורה שתי הוראות, בשמות ז טז ואילך היא שם של מידה שמכילה עשירית האיפה, ואילו בדברים כד יט מציינת מלה זו: אלומה. כך הובנה המלה גם כאן על ידי השבעים δράγμα הסורי (כפא), הוולגטה manipulum)) לותר, כמעט כל המבארים הנוצרים האחרונים וגם שד"ל, המעיר במאמר מוסגר, כי לפי הקבלה יש למלה הוראה אחרת. מתוך אונקלוס ותרגום יונתן אין להשיג פתרון, משום שהתרגום שלהם עצמו – עומרא – מתפרש לשתי פנים. אולם כמעט כל הפרשנים העברים החל מתקופת רש"י אוחזים בהוראה ש"עומר" הוא מידה. לאחר שכבר הבהרנו לעיל (בביאור לב יד), שמנחת הביכורים בויקרא ב, יד-טז היא היא קרבן העומר, הרי אין לבאר בשום פנים: עומר - אלומה, שכן אז היה פירוש "והניף את העומר" (וכן "עומר התנופה"), שהאלומה כולה הונפה. אולם לפי התיאור בויקרא ב, הכרח הוא להחליט, שרק הקרבן שהוכן מ"גרש כרמל", יחד עם השמן והלבונה, הונף, כפי שמלמדת בפירוש משנת מנחות י ד. אמנם, אפשר היה להניח ששמרו על הכינוי, "עומר" גם לאחר הכנת הקרבן, משום שהביאוהו מתחילה בצורת אלומה אל המקדש.

נראה, שזוהי גם דעתו של יוספוס (קדמוניות ג י ה), שמשתמש בשם δράγμα כדוגמת השבעים, למרות שבענין הכנת העומר הוא בדעה אחת עם המשנה. אולם, אילו היה זה נכון, היה צריך לבאר את המלה "עומר"כשבאה בפעם הראשונה במובן "אלומה" ואחר כך לתפוס אותה תמיד כשם הקרבן, מה שנראה דחוק ביותר. אך פחות מזה היה מתאים הביאור: עומר - מידה, כי אז היה מתמיה אותנו: א. שכאן נאמר הביטוי "עומר", ואילו שאר הפסוקים בקבעם את מידת המנחה, משתמשים בשם "עשרון" או "עשירית האיפה", ב. שדווקא קרבן זה נקרא "עומר", בעוד שרוב המנחות היתה מידתן "עשירית האיפה" והיו יכולות להקרא גם כן "עומר", ג. שבאותה הפרשה גופה, ב"שתי הלחם" (פסוק יז), נאמר: "שני עשרונים", ולא "שני העומר" (כשמות טז כב).

ועתה נראה איך ביארו חכמינו הראשונים את המלה. מויקרא רבה כח אפשר היה להסיק שהם פירשו, שעומר הוא שם למידת עשירית האיפה. שם נאמר: "אמר ר' ברכיה אמר הקב"ה למשה לך אמור לישראל כשהייתי נותן לכם את המן הייתי נותן עומר לכל אחד ואחד מכם הדא הוא דכתיב עומר לגלגלת ועכשיו שאתם נותנים לי את העומר אין לי אלא עומר אחד מכלכם". אך מתוך אמרת אגדה זו אין להסיק מסקנה בוודאות, כי היא היתה מוצדקת אף אם לשני השמות "עומר" באגדה זו היו שתי הוראות שונות. אולם בספרא נאמר: "והניף את העומר לפני ה', שלשה שמות יש לו עומר שבלים, עומר תנופה, עומר שמו". זה בא להגיד לפי דעתי (השוה גם ראב"ד, שם): עומר יש לו שלוש הוראות: א. עומר-שבלים, כלומר: אלומה, ב. עומר תנופה. זה שבפרשתנו, ג. "עומר" שמו, זהו שם המידה "עומר". וכאן נאמר בפירוש ש"עומר" שלפנינו אינו לא "אלומה", וגם לא מידה, אלא יש לו הוראה אחרת. לפי זה קרוב לוודאי הוא, שהוראתו כאן "מנחה" או "מתנת מכס" (בתרגום הגרמני שלנו שמרנו על הביטוי העברי, אך אין להבינו כאילו היה שם מידה, אלא הוא שם מיוחד לקרבן זה).

על האטימולוגיה של המלה קשה לעמוד בוודאות. אם הצדק עם פליישר (במילונו של לוי לתרגומים כרך ב עמוד 568), שהמלה "מוכס" (גובה המכס) ולפי זה גם "מכס" מוצאה מן מכסבערבית - מדכא, אז ייתכן ש"עמר" נגזרת מן "עמר - מדכא, עושק. גם בשומרונית "עמר" פירושו: כובש, השוה בראשית א כח. ואפשר שהוראת "עמר" היא "חלק" ומזה "עמר"- המידה, המנה היומית לכל אדם, ו"עמר" פירושו החלק שהוקדש לה' (כדוגמת "מכס" מן "כסס"). לפי פיסקה בירושלמי, שהרמב"ן לדברים כא יד מביאה, פירוש "עמר": עובד, ו"עמירא": פועל. אם זה נכון, היה עמר ביטוי מתאים לפרי הראשון

של עבודת האדמה. "ראשית קציר", שמביאים קרבן לה', להביע בזה כי הוא הנותן כוח לעשות חיל (דברים ח יח).

"**והבאתם... אל הכהן**". מלמד, ש"אין מצות קצירה בכהן" (ספרא). אגב: בויקרא ב צווה גם במנחות אחרות "והביאה אל הכהן" בעבודות שאינן כשרות אלא בכהן. אבל במנחת ביכורים חסרה המלה: "והביאה אל הכהן", משום שכבר ניתן צו זה בהר סיני. "והבאתם... והניף" קובע, שמיד אחרי ההבאה אל הכהן תיעשה התנופה. לפי זה היתה ההנפה המעשה הראשון של טכס הקרבן, שהיה כשר רק בכהן. המעשים האחרים אינם מפורטים כאן (השוה לעיל על ב יד).

פסוק יא

"**לרצונכם**", השוה ויקרא א ג. על "תנופה" ראה לעיל על ז ל.

זמן הנפת העומר וחג השבועות

(**קונטרס 'ממחרת השבת'**)

המלים "ממחרת השבת" (ויקרא כג יא), שבאות לקבוע את זמן הקרבת העומר וזמן חג השבועות הקשור בו, הן סתומות במידה כזו, שכבר בימי בית שני שררו חילוקי דעות בין הפרושים נאמני המסורת לבין הבייתוסים וכיתות אחרות הדוחים אותה, (הבייתוסים שנזכרים בספרות התלמוד, נקראים בשם זה – לפי אבות דרבי נתן פרק ח וגרץ די"י ג, מהדורה ד, עמוד 89 – על שם מייסד הכת, או מורם, בייתוס. לדעת, גייגר, Urschrif עמוד 102, הם קרובי משפחת שמעון ביתי, חותנו של הורדוס, שהועלה לדרגת כהן גדול. עזריה די רוסי ("מאור עינים") והרצפלד: Grschicchte. ג, עמוד 397 סבורים, שהבייתוסים הם ה"איסיים", שנזכרו על ידי יוספוס ופילון. אולם השוה יוסט "בן חנניה" ג, עמוד 79).

המחלוקת נמשכה אחרי כן בין הקראים, אוהדי הבייתוסים, ובין הרבנים, יורשי דעות הפרושים. בזמן יותר מאוחר נוספו על הפירושים העתיקים עוד השערות, והמחלוקת על כוונת שתי מלים אלו עוד לא באה לידי הכרעה. לדעת הפרושים יש היתרון, שהנוהג הדתי הקדום ביותר בישראל, עד כמה שאפשר לעמוד עליו, היה תמיד בהתאם לדעה זו, כפי שניווכח להלן, ואילו הדעות המאוחרות לא נתקבלו למעשה, וביאוריהן של הכיתות המתנגדות, ואפילו אלה של הבייתוסים, עד הופעתם של הקראים נשארו, כנראה, רק בבחינת מורין ואין עושין. הבה נבדוק את הדעות השונות בענין הוראת "ממחרת השבת" ונחקור איזו מהן מבוססת על הצד היותר טוב. ומכיון שכמעט כל המתנגדים לפרושים מאוחדים בענין אחד, היינו שלפיהם פירוש "השבת" שבת של השבוע, ופשוטו של

מקרא תומך לכאורה בדעה זו, נתחיל בחקר הענין ועם זה נשמור על סדר הזמנים. נעיין קודם בדעותיהם של מתנגדי המסורה העתיקים, ואחר כך באלה שמזמן מאוחר, עד שנגיע לבסוף לביסוס שיטתם העתיקה ביותר של הפרושים.

השקפת הבייתוסים והקראים

הבייתוסים היו אולי הראשונים שיצאו לערער על הנוהג להקריב את העומר ביום טז בניסן ולחוג אחרי שבעה שבועות החל מאותו יום את חג השבועות. הם ביארו, כי "השבת" שבויקרא כג יא, פירושו השבת של השבוע, וכוונת הכתוב, לדעתם, אל אותו יום שבת שחל בתוך השבוע של חג הפסח שעליו מדובר בפסוקים ד-ח, למחרת השבת ההיא יש להביא את העומר ושבעה שבועות אחרי זה לחוג את חג השבועות. לפי זה היה חל חג השבועות, כמו הנפת העומר, תמיד ביום הראשון של השבוע ("עצרת לעולם אחר השבת"). את דעת הבייתוסים אפשר לנו להכיר מתוך כתבי מתנגדיהם בלבד, השוה מגלת תענית פרק א, תוספתא ראש השנה פרק א, ספרא לויקרא כג טו, מנחות סה. ואילך, חגיגה יז. תענית יז: ועוד. מקור לא טהור ביותר הם בוודאי דברי דוד בן מרוואן אלמוקמץ, שהובאו על ידי הקראי יהודה הדסי, (אשכול הכפר, קוזלוב (אופטוריה) 1836, פרקים צז-צח).

מתוך טענותיהם של תנאים רבים (ר' ישמעאל, ר' יהודה בן בתירא, ר' יוסי בר חלפתא ור' יוסי בר יהודה) נגד הבייתוסים אפשר להסיק בוודאות, שלפי דעת הבייתוסים דורשת התורה, שהשבת שלמחרתה יונף העומר, תחול בתוך ימי הפסח, אבל יום העומר עצמו יכול לחול גם אחרי החג. זה קרה תמיד כשהיום הראשון של חג הפסח חל ביום הראשון לשבוע, במקרה כזה הוקרב העומר ביום הראשון שלאחריו, היינו אחרי גמר החג. להנחה זו הכריח הנוסח שבכתוב לפי תפיסת הבייתוסים, שהרי אם ביארו את הפסוקים כך, שהמלה "השבת" מכוונת אל השבת שבתוך שבעת ימי החג שנזכרו קודם, כי אז היה העיקר, שיום השבת ולא יום העומר יהיה אחד מבין שבעת ימי החג. אך שאלה אחרת היא אם הסבר זה מוצדק גם מצד השכל. לא קשה לגלות את הסתירה מיניה וביה בחוק כזה, שמצד אחד הוא קושר את העומר לחג הפסח, בדרשו שהוא יוקרב דווקא למחרת השבת שחל בחג הפסח. – כפי שבאמת נעשה ברוב השנים – ומצד אחר הוא מתיר את הקשר בין שתי חגיגות אלה על ידי זה שמתיר להקריב את העומר גם לאחר גמר חג הפסח. אולם בנימוקים הגיוניים אי אפשר היה לשכנע את הבייתוסים שהחזיקו בדברים ככתבם.

ואמנם, ספרות המסורת השתמשה בהוכחות מסוג אחר במלחמתה עם מתנגדים אלה, אולם לבסוף נפלה ההכרעה נגד הבייתוסים וההלכה נקבעה לפי הפסק של הפרושים. אימתי יצאו הבייתוסים בערעורם על הפרושים, אי אפשר לקבוע בוודאות. בתענית ובמנחות, שם, צויין, שר' יוחנן בן זכאי הוא שניצח אותם. לפי ירושלמי פסחים ו א, הלל הוא שהפריך דעתם של הבייתוסים. התנגדותם מוצאה, איפוא, מן המאה האחרונה, בערך, לפני חורבן הבית השני. לפי זה אין הבייתוסים הראשונים למתנגדי המסורת, ראה להלן 'דעה שלישית נגד המסורת'. המחלוקת נמשכה, כנראה, זמן ממושך והכבידה מאד על חכמי הפרושים. שהרי לשם זכר הנצחון הנהיגו ימים טובים למחצה, וגם סידרו טקסים השייכים להקרבת העומר ברוב פאר, ותיקנו, מלבד זה, שבמקרה שהיום למחרת חג השבועות חל ביום ראשון לשבוע, לא יופיע הכהן הגדול בבגדי שרד במקדש, שלא ייראה שאותו יום חוגגים את חג השבועות כדי לוותר לבייתוסים (מנחות סה. חגיגה יז.). העובדה, שהבייתוסים היו נאלצים עקב שיטתם להקריב את העומר אחרי חג הפסח, לא היתה, כנראה, לרצון לאחדים מחבריהם, וזה הניע אותם לחפש מוצא אחר. דוד בן מרוואן הבבלי (השוה פינסקר, ליקוטי קדמוניות, עמוד 167 ונספח עמוד מה ואילך) מודיע לנו על כת של צדוקים, - שהיו קרובים, כנראה, לבייתוסים והסכימו לשיטתם בשאלת העומר וחג השבועות, שלא כללו את יום השבת שחל בתוך שבעת ימי הפסח או שמונת ימי סוכות בתוך מספר ימי החג, אלא חגגו שבעה או שמונה ימים מלבד יום השבת. בזה התכוונו גם לבטל את הסתירה שבין מלכים-א ח סו, לבין דברי הימים-ב ז י (השוה יהודה הדסי, שם, פרק צח.). כך עלה בידה של כיתה זו להקריב את העומר בכל שנה בחג, כי אם חל יום הראשון של החג ביום הראשון של השבוע, כי אז, מכיון שהשבת לא נכללה בתוך שבעת הימים של חג פסח, היה יום הראשון של השבוע הבא יום העומר, עוד יום טוב. המודיע הנ"ל לא סיפר לנו איך התנהגה כיתה זו במקרה, שראש השנה או יום כפור חל ביום שבת, או במקרה שיום הראשון של חג הפסח או של חג הסוכות חל ביום שבת. אילו היו עקביים, היה להם לחוג ראש השנה בשני בתשרי, יום כיפור – באחד עשר בו, חג הפסח – תשעה ימים, וחג הסוכות – עשרה ימים. למותר יהיה לסתור דעה זו (בענין הסתירה בין מלכים לדברי הימים השוה מועד קטן ט.). ברם, אפשר לראות מכאן לאילו הנחות משונות הגיעו הכיתות בהתנגדותן למסורת.

לפני שנפנה אל הכתות הבאות, נמנה כאן את הנימוקים שהעלו חכמינו נגד שיטת הבייתוסים ובעד שיטת הפרושים, באותו סדר שנרשמו בתלמוד בבלי מנחות סה. ואילך:

א. "שהיו בייתוסין אומרים עצרת אחר השבת, נטפל להם רבן יוחנן בן זכאי ואמר להם: "שוטים, מנין לכם?" ולא היה אדם אחד שהיה משיבו חוץ מזקן אחד, שהיה מפטפט כנגדו ואמר: "משה רבינו אוהב ישראל היה ויודע שעצרת יום אחד הוא, עמד ותיקנה אחר שבת כדי שיהו ישראל מתענגים שני ימים". קרא עליו (ר' יוחנן) מקרא זה: "אחד עשר יום מחורב דרך הר שעיר, ואם משה רבנו אוהב ישראל היה למה איחרן במדבר ארבעים שנה?" אמר לו (הבייתוסי): "רבי, אתה פוטרני?" – אמר לו: "שוטה, ולא תהא תורה שלמה שלנו כשיחה בטלה שלכם?" (כלומר: אחרי שאתם מבססים את שיטתכם, שהיא רק פטפוט ריק, בראיות שאין בהן ממש, הרי גם אנחנו, שיש לנו תורה שלמה, זכאים להביא הוכחות כעין אלו), אולם את דעתנו אפשר להוכיח גם על ידי הכתובים שבתורה: "כתוב אחד אומר (ויקרא כג) תספרו חמשים יום' וכתוב אחד אומר (שם): 'שבע שבתות תמימות תהיינה', הא כיצד כאן ביום טוב שחל להיות בשבת (ואז כל שבוע הוא תמים), כאן ביום טוב שחל להיות באמצע שבת" (אז אין השבועות תמימים, אלא חמשים יום).

ב. "ר' אליעזר (בספרא: ר' יהודה בן בתירא) אומר: אינו צריך. הרי הוא אומר (דברים טז) 'תספר לך', ספירה תלויה בבית דין, שהם יודעים לקדש ממחרת השבת מחרת יום טוב, יצאת שבת בראשית שספירתה בכל אדם.

ג. ר' יהושע אומר: אמרה תורה מנה ימים וקדש חודש (כלומר: לספור מחודש עד חודש מספר ימים מסוים), מנה ימים וקדש עצרת, מה חודש סמוך לביאתו ניכר (חידוש המולד), אף עצרת סמוך לביאתו ניכרת (כלומר: צריך שהחג יחול ביום קבוע בחודש, כדי שגודל הלבנה ברקיע יהיה בחג השבועות של כל שנה ושנה כך, שדי רק פעם אחת לקבוע את זה ולדעת להבא לקבוע זמן החג), ואם תאמר עצרת לעולם אחר השבת (של כל שבוע), האיך תהא ניכרת משלפניה" (הרי יום החודש הזה בשבת השבועית של שנה זו שונה מזה של השנה שעברה בנוגע לגודל הלבנה, השוה תוספות ד"ה מה).

ד. "ר' ישמעאל אומר: אמרה תורה הבא עומר בפסח ושתי הלחם בעצרת, מה להלן רגל ותחילת רגל (חגיגות הרגל יש להן תשלומין כל הרגל, ולכן אפשר לדבר כאן על תחילת החג) אף כאן רגל ותחילת רגל", (ואילו לדעת הבייתוסים הביאו את העומר לפעמים בסוף הרגל ואפילו אחרי הרגל). וכמו שר' ישמעאל לומד מתוך הצד השוה, שאת העומר צריך הביא בתחית הרגל, כך לומדים ר' יהודה (או ר' יהושע) בן בתירה ור' יוסי על ידי גזירה שוה, משום שגם בעומר וגם בשתי הלחם נאמר "השבת'.

ה. "ר' יוסי בר יהודה אומר: הרי הוא אומר (שם): 'תספרו חמשים יום', כל ספירות שאתה סופר לא יהו אלא חמשים יום ואם תאמר ממחרת שבת בראשית (כדעת הבייתוסים), פעמים שאתה מוצא חמשים ואחד וכו' חמשים וששה" (לפי שיום הראשון של פסח גם הוא יום חשוב, שאחריו יכולים להתחיל את הספירה, הרי אם יום זה יחול ביום ראשון לשבוע ויקריבו את העומר ביום ראשון לשבוע הבא, היינו אחרי החג, היו סופרים מיום שני של החג עד לעצרת חמשים וששה יום).

ו. "ר' יוסי (בן חלפתא) אומר: ממחרת השבת וכו' וכי נאמר ממחרת השבת שבתוך הפסח? והלא לא נאמר אלא: 'ממחרת השבת', כל השנה כולה מלאה שבתות, צא ובדוק איזו שבת".

ז. "ר' שמעון בן אלעזר אומר (בירושלמי פסחים ו א נאמר זאת בשם הלל), כתוב אחד אומר (דברים טז): 'ששת ימים תאכל מצות' וכתוב אחד אומר (שמות יב): 'שבעת ימים תאכל מצות'. הא כיצד? מצה שאי אתה יכול לאכלה שבעה מן החדש, אתה יכול לאכלה ששה מן החדש" (מכיון שהכתוב במשנה תורה טז ז מתיר ללכת הביתה ביום שני של החג ולהתחיל בקצירה, נקבע שבבית יש עוד לאכלו מן החדש ששה ימים. ובזה נקבע בעקיפין יום השני של החג ליום העומר, שממנו ואילך מותר לאכול חדש. ראה פירושו של מלבי"ם לספרא ויקרא כג טו).

המחלוקת שעוררו הבייתוסים, התלקחה מחדש, לאחר שמעורריה כבר נשתכחו מזמן, על ידי הכיתות שקמו אחרי כן. אלה הלכו בעיקר בעקבותיהם של הבייתוסים, באשר חגגו את חג השבועות תמיד ביום ראשון בשבוע, אך בפרטים מסוימים הלכו בדרך אחרת (השוה יהודה הדסי, שם, ולהלן בפיסקה: דעת כיתות אחרות). כיתות אלו היו זריזות מאד ולא נרתעו אפילו מלשים את דעותיהן בפי פוסק גדול וזקן, כדי להקל באופן זה על התעמולה שלהם, (הקראים הביאו סמך לשיטתם מדברי ר' פינחס בן יאיר, שגם הוא סבור ש"השבת" - שבת בראשית, השוה פינסקר, שם, נספח עמ' טז, פירסט, תולדות הקראות א, עמ' 136, הערה 77 ופ. פראנקל בירחונו של גרץ, 1876, עמ' 115 ואילך). על אף כל אלה לא קנו להם, חוץ מחוג הקראים, כמעט שום חשיבות ונעלמו מהר כלעומת שהופיעו. הקראים קיבלו רק את התורה שבכתב (מקרא, קרא), ודחו את המסורת של רבותינו. בענין "ממחרת השבת" הם בדעה אחת עם הבייתוסים. ורק באותה הנקודה, שבה מתגלים חולשתה ורפיונה של שיטת הבייתוסים, כפי שראינו לעיל, נטו הקראים בחוש בריא מדרך קודמיהם. מתחילה אולי פקפקו מתי ראוי להקריב את העומר, כשיום ראשון של פסח חל בראשון לשבוע, ומתי להתחיל בספירת שבעה שבועות. הנסוח

המסורתי שבכתב הגיד להם שהשבת צריכה לחול בתוך הפסח, ואילו טעמים אחרים הניעו אותם לקבוע את "מחרת השבת" בתורת יום העומר בחג פסח. ולבסוף הכריעו לחוג את חג העומר תמיד בחג הפסח, וכך אם חל יום ראשון של פסח ביום ראשון של השבוע, לחוג את יום זה כחג העומר ומכאן ואילך להתחיל בספירה. לא נעלם מהם, כי פוגעים הם בפירוש הפשוט של הכתובים, אך השתדלו, עד כמה שהיו להם סיכויים להצליח להצדיק את מעשיהם זה, ונימקו אותו בכך, שיש בידם מורשת-מסורת, שהם מכריזים עליה בכל פעם שאינם מוצאים להם מפלט בפסוק, (השוה אהרן בן אליה מניקודמיה, "ספר מצות גדול" או "גן עדן" (נדפס בפעם הראשונה בקוזלוב 1866) ענין חג השבועות, פרקים ג-ד).

מתוך ספור בתוספתא ראש השנה פרק א, אפשר היה להסיק, שהבייתוסים וכן אחריהם הקראים, דרשו שבמקרה שהיום הראשון של פסח חל ביום ראשון בשבוע, יש להקריב ביום זה את העומר. כפי שמסופר שם שכרו פעם הבייתוסים עדי שקר שיעידו לפני הבית דין שראו את המולד. כוונתם היתה, כנראה, לקיים את שיטתם הם בענין העומר. באותה שנה היה ל' באדר בשבת. ביום זה לא נראה המולד, ויום המחרת, יום ראשון, היה צריך, איפוא, להיות הראשון לניסן. במקרה זה היה צריך לחול גם החמשה עשר בניסן, בראשון בשבוע, והעומר היה צריך להיקרב ביום שני בשבוע, בניגוד לדעת הבייתוסי, לפיכך שכרו הבייתוסים עדי שקר שיעידו לפני הבית דין שראו את המולד בשבת, כדי שיקבעו את השבת כראש חדש ניסן, והיה בא לפי זה העומר ביום ששה עשר בניסן המדומה, בראשון בשבוע, כפי שהבייתוסים דורשים. ומכיון שהבייתוסים ידעו, שהראשון והחמשה עשר בניסן חלים באמת ביום ראשון בשבוע, ובכל זאת השתדלו, שהעומר יוקרב ביום ראשון בשבוע, היינו ביום טו' האמיתי, היתה שיטתם עולה בד בבד עם זו של הקראים. אולם הפיסקה בתוספתא: "לפי שאין בייתוסין מודים שתהא עצרת אלא בא' בשבת", שמבארת את ניסיון ההערמה של הבייתוסים, כאילו היו רוצים לקיים בה את דעתם בענין הקרבת העומר, היא הוספה חשובה שלא זו בלבד שחסרה בתלמוד בבלי (שם כב:) ובירושלמי (שם ב א), ששם מובאת התוספתא, אלא גם גורמת קשיים אחרים, שאחדים מהם נזכרו כבר בתוספות ד"ה "להטעות". ולכן אין פיסקה זו יכולה לשמש סמך נגד דעת התנאים ר' ישמעאל, ר' יוסי בן יהודה, ר' יהושע בן בתירא ור' יוסי (שדבריהם הובאו בפירוט לעיל, ברשימת הנימוקים לדעת המסורת), שמעידים בבירור, שלפי הבייתוסים הוקרב העומר לפעמים אחר החג. לכן אפשר ונסיון

הזיוף של הבייתוסים התכוון לדבר אחר, אולי רק כדי להכעיס את הפרושים שלא רצו לקבל דעתם.

בזמן האחרון יש רק שנים מבין המבקרים אשר ממליצים על ההשקפה הבייתוסית-קראית, והם: פ. וו. שולטץ (Deutsche, Zeitschrift, ש' 1857, עמ' 224), ופירסט (Hebr. u. Chald. Handw., ערך שבת). מונק (ב-Reflexions sur le culte des anciens Hebreux etc. p.53, הנספח לכרך ד של קובץ המקרא מאת Cahen) אמנם סובר, שהכתובים מוצאים ביאור יותר נכון בדברי הבייתוסים מאשר בדברי הרבניים, ועם זה הוא מושפע כל כך משיטת המסורה, שהוא מצטרף לדעת האחרונים, (השוה ספרו: Palastina. מעובד בגרמנית על ידי לוי, עמ' 343, ו385 ואילך). לעומת זה סתרו ודחו הרצפלד (Gesch d. Volkes Israel, ג', עמ' 175 ואילך), קייל (Pentat. – Commentar u. Archaologe.), קורטץ (Alttest Opfercultus, עמ' 309), דילמאן (Bilbellexicon) של שנקל, ד, עמ' 511), ואחרים את הפירוש הקראי. אולם בביאורו לספר ויקרא (מהדורה ג, עמוד 643) מצטרף שוב דילמאן לדעת הקראים.

המהלומה המכרעת באה לבייתוסים כבר מצד ר' יוסי, ועל דבריו חזרו גם כל האחרונים, בהעירו (בתו"כ לויקרא כג טו ובמנחות סו.): "וכי נאמר ממחרת השבת שבתוך הפסח, והלא לא נאמר אלא ממחרת השבת... צא ובדוק איזו שבת!". לשוא טרחו הקראים להתגונן בזה שה"א הידיעה במלה השבת רומזת על אותה השבת שנכללת באותו החג של שבעת ימים שנזכר סמוך לפני כן (אהרן בן אליה, שם, פרק ג). ההנחה הזאת היתה מתקבלת רק אם היתה נזכרת קודם לכן במיוחד השבת שבחג הפסח. אבל הביטוי "שבעת ימים" אינו מבסס די צרכו את ההנחה, ש"השבת" מכוונת לאותה שבת שנכללה ממילא בתוכם. הדוגמאות שמתוכן משתדלים הקראים להוכיח את נכונות שיטתם, אינן מכוונות כלל. אדרבה, אנו יכולים להוכיח, שהצירוף "יום השבת", שמשמעותו, כפי שנברר להלן, הוא בהחלט שבת של השבוע, נמצא אף באותם הפסוקים, שמכוונים אל כל שבת ושבת של השנה, ושקודם להן נזכר חג של שבעת ימים. ביחזקאל מה כה מדובר על חג הסוכות של שבעת ימים ובפסוק הסמוך לו כתוב: "יום השבת", ואין איש שיעלה על דעתו, כי כאן הכוונה רק אל השבת שבתוך חג הסוכות. ואם פירוש "השבת" בויקרא כג יא הוא שבת של השבוע, אין להחליט ש"השבת" היא דווקא השבת שבתוך הפסח.

חוץ מזה הרי פקפקנותם של הקראים, אם השבת או אם היום ממחרת השבת צריכים לחול בתוך החג, דיה להכשיל את שיטתם, שכן אין להעלות על הדעת כי מחוקק

השאיר ענין זה בכוונה בלי הבהרה ובסתמיות, אלא, להפך, אילו היה רצונו לקבוע את יום ראשון של השבוע להקרבת העומר, היה מדייק בדבריו, עד שלא היה נשאר שום ספק איזה מן הימים יחול בתוך החג, אם יום הקרבת העומר או השבת לפני העומר. וכאן יש להשתמש בכללם של רבותינו: "לא בא הכתוב לסתום אלא לפרש". וגם אין למצוא שום יסוד הגיוני לכך, שהכתוב דורש להקריב את העומר דווקא ביום ראשון של השבוע שבתוך החג. בזה היה החוק סותר את עצמו באופן מתמיה, באשר הוא קובע את חג הפסח מצד אחד לחג הקציר, על ידי זה שדורש להתחיל בקציר ולהקריב את העומר בפסח, ומצד שני היה שולל חשיבות זאת מן החג, על ידי זה שקושר את טקס חג הקציר ביום ראשון בשבוע, ועושה אותו בעקיפין לטפל לגבי החג. הטענות נגד ההשקפה הבייתוסית-הקראית שהזכרנו עד כאן, אינן היחידות שאפשר להעלות נגדה, יש עוד חששות, אשר יחד אתה הן מערערות גם שיטת כיתות אחרות, שאנו עומדים להכיר אותה בזה.

שיטתן של כיתות אחרות

הכיתות שהזכרנו אותן קודם, החליטו כי "השבת" פירושו השבת של השבוע. אך מכיון שלא יכלו להשתחרר לגמרי מן המסורה העתיקה, שקבעה את העומר בחג הפסח, הוסיפו את הדרישה שיום השבת או יום העומר צריך לחול בחג הפסח. ובזה הסתבכו בקשיים שלא יכלו להחלץ מהם, מכיון שהכתוב אינו יודע דבר על שבת של שבוע שחל בתוך חג הפסח. המצב הזה הניע, כנראה, את מתנגדי המסורת, לנתק את כל הקשרים עמה ולקשור את יום העומר בתחילת הקציר. אולי היתה זו הכת השומרונית, שנקראה סבואים (השוה הרצפלד, שם, כרך ג, עמוד 599), שהנהיגה בפעם הראשונה את ניתוק חג העומר מקישוריו עם חג הפסח והתחילה את ספירת שבעת השבועות מיום ראשון של השבוע אחרי התחלת הקציר, בלי להתחשב מתי חלה התחלה זו. בזמן הופעת שיטת הקראים בערך, בימי פריחת הכיתות, בא אחד בשם משוי (משה) מבעל-בק והעמיד שיטות חדשות ובתוכן גם את זו, שאמנם יש לחוג את חג השבועות ביום ראשון של השבוע, אך איזה יום ראשון לא נקבע (השוה יהודה הדסי, שם. עמוד 98). איש מכיתה אחרת בשם בוכטן, החליט, שהעומר וחג השבועות הם בלתי תלויים בהחלט בחג הפסח, וספירת שבעה שבועות פותחת ביום הראשון של השבוע שחל אחרי התחלת הקציר, (השוה אהרן בן אליה, שם, פרק ג. פינסקר, שם, עמוד 93 ונספח עמוד 85. פירסט, תולדות הקראות, א, עמוד 97).

הואיל ופשטות לשון החוק גם בויקרא כג י וגם בדברים טז ט נראית כאילו היא מסייעת לשיטה זו, אין תימה שרבים חזרו עליה בזמן האחרון, מבלי שעלה על לב הרוב מהם, שהם רק חוזרים על רעיונותיהם של כיתות קדומות. כך, למשל, מחליט Cahen בפירושו לתורה, שחג העומר וחג הפסח הם חגים שאינם קשורים זה בזה, אבל הוא מסופק עדיין באיזה יום הוקרב העומר. ג'ורג' (Die Älteren Jüd Feste עמ' 129) וסאלשיטץ (Mosaiches Recht, עמ' 418), ובזמן האחרון גם נובאק (Arch.). בינץ' וברתולט (Comm. zu Lev.) סבורים בהחלט, כי העומר וספירת שבעת השבועות קשורות בהתחלת הקציר בלבד, אבל לא בחג הפסח, אך מניחים עם זה, שהקציר התחיל בוודאי ביום ראשון של השבוע, כי זה היה "דבר טבעי לגמרי". כנגד זה מניח הרצפלד (Geschichte ג, עמ' 176), שלדעתו אין זה "דבר טבעי לגמרי", שמתי שמתחיל הקציר, צריך העומר להיקרב ביום ראשון של השבוע שחל אחריו, וגם מירקס (Protest. Kirchenzeitung. 1865 No. 15) סובר, שזה תוכנו של החוק בויקרא כג י ואילך, אך יחד עם זה הוא רוצה להוכיח, שחוק זה סותר לחוקים אחרים.

גם ה"חבר" בספר הכוזרי מחליט שהתורה אינה קושרת את הנפת העומר בחג הפסח, אולם הוא מוסיף הסברה לענין, שהמסורה יכולה להתקיים בצידה. והריהו אומר (ג מא): "שלא נחלוק עם הקראים במה שהם טוענים עלינו מן המובן ממלת 'ממחרת השבת' ועד ממחרת השבת' שהוא מיום ראשון, ואחר כן נאמר שאחד מן הכהנים או השופטים או המלכים, הרצויים עם דעת הסנהדרין וכל החכמים ראה כי הכוונה מן המספר ההוא לשום חמשים יום בין בכורי קציר שעורים ובכורי קציר חטים, ושמירת שבעה שבועות שהם שבע שבתות תמימות, ונתן לנו דמיון בתחלת יום מהשבוע, לומר: אם תהיה ההתחלה 'מהחל חרמש בקמה' מיום ראשון – תגיעו עד יום הראשון, להקיש ממנו, שאם תהיה ההתחלה מיום שני – נגיע עד יום שני. ו'החל חרמש' מונח אלינו, בכל עת שנראה שהוא ראוי – נתחיל בו ונספור ממנו. וקבעו אותו שיהיה יום שני של פסח ולא יהיה בזה סתירה ל'תורה' מפני שהוא מן 'המקום אשר יבחר ה'' עם התנאים הנזכרים. ושמא היה זה בנבואה מאת הבורא". שד"ל (בספרו: פירוש על התורה, ג, עמוד 177), שדברים אלה מצאו חן בעיניו, האמין בטעות, כי גם ראב"ע הביע דעה זו ברמזים (השוה גם כרם חמד כרך ז עמ' 72).

אנו מצידנו מוכרחים להסכים לדברי ר"י מוסקטו, שוויתורים כאלה הם שלא לצורך ומשום כך גם אסורים. הקראים מתפארים בהודאה זו של החבר, אך אינם מודים, שהשקפת הרבניים אינה נפגעת על ידי זה, באשר הם שוללים מהסנהדרין את הזכות

לקבוע אחת ולתמיד את התחלת הקצירה והקרבת העומר ליום שני של חג הפסח, משום שעל ידי כך יבואו לחלל את יום השבת, אם אותו יום יחול בו (עי' מוסקטו לכוזרי ג מט, ואהרן בן אליה שם פרק א). גם ההנחה שזמן "ממחרת השבת" מכוון לתת דוגמה, אינה מתקבלת על הדעת, אלא ביטוי זה מתכוון בהחלט לקבוע יום מיוחד להנפת העומר. ובזה מתערערת דעתם של הקראים וגם זו של הכיתות והנוהים אחריהן כאחד. לעומר אין שום שייכות לשבת של השבוע או ליום הראשון של השבוע, ואין להבין, מאיזה טעם היה צריך להקריב אותו דווקא ביום ראשון של השבוע. ועוד: מכיון שלפי דברים טז ט היתה מתחילה גם הקצירה עם התחלת הספירה, היה מתמיה עוד יותר, שהמחוקק מזרז בעקיפין, להתחיל בקציר דווקא ביום ראשון של השבוע (קורטץ עמ' 308, הרצפלד עמ' 175, דילמאן Bibellex עמ' 511).

מלבד זאת, לו היינו מקבלים אחת ההנחות של שתי ההשקפות הנזכרות, היה נשמט מידינו הסדר הנאה של חגי השנה לפי הקצב של ימי השבת. חג הפסח הוא, כפי שהגדירו בצדק ראנקי (Unters.II S. 108) היסוד שעליו בנויים חגי ישראל השנתיים, ואמת המידה של בנין זה היא השבת. בין פסח ושבועות יש שבוע של שבועות, כשם שבין יובל אחד לשני יש שבוע של שמיטות, וכל המחזור של חגי האביב בנוי לפי התבנית 1+7x7+1 ימים. החג השלישי הגדול, סוכות, חל בחודש השביעי אחרי החג הראשון, ובחשבנו מפסח, הרי הוא השבת של החדשים. אבל אילו היינו מתחילים לספור את שבעת השבועות לא ביום שני של חג הפסח, אלא מיום ראשון לשבוע שבתוך חג הפסח או הראשון לשבוע אחר, אז היה ניתק חג הפסח מעמדתו היסודית בתוך שורת החגים שבמשך השנה (קייל ודילמאן, שם). ועוד: חג השבועות לא היה עוד חג קבוע אלא נודד, והיה משונה מכל החגים השנתיים האחרים, שהם קבועים ביום ידוע (לפי המסורת חג השבועות הוא קבוע, אלא שלא נקבע על ידי המולד של חודש סיון, אלא כבר על ידי המולד של ניסן. שבועות חל ביום הששים וחמשה החל ממולד ניסן. כעצרת של חג הפסח היה מוכרח חג השבועות להיקבע לפי מולד ניסן, עיין להלן). ולבסוף: בתנאים אלה לא היה יכול חג השבועות להיחשב כחג סיום ("עצרת של פסח"), שצריך להיות שוה לחג הסוכות, וגם להיות מרוחק מן החג העיקרי שבעה שבועות, כמו ש"שמיני עצרת" יוחג אחרי שבעה ימים. אבל יהיה זה תמיד נאות יותר לראות את כל מועדי השנה כשני חוגים של חגים. חוג חגי האביב וחוג חגי הסתיו, אשר לפיהם מוכרחים לקשור את חג השבועות אל חג הפסח, והשוה מדרש שיר השירים ז ב, פסיקתא דרב כהנא, 'ביום השמיני'.

אך עוד יותר יש לערער על הדעה, שלפיה יש להפריד לגמרי בין העומר ובין חג הפסח ולהזקיקו להתחלת הקציר בלבד. לפי דעה זו היה צריך, ראשית, להזכיר בספר במדבר כח-כט, מקום שנמנו כל החגים, גם את חג העומר. אין להסתפק בתירוץ, ששם נזכרו רק אותם החגים שלהם הוקדשו קרבנות מיוחדים, שעוד לא צווה עליהם, שהרי גם הארבעה עשר בניסן נזכר (שם כח טז) כיום פסח, ולפיכך לא היתה צריכה התורה לעבור בשתיקה גם על יום העומר, שבמדבר היה נכלל בשבעת ימי המצות. מירקס (שם) מודה בזה, אך הוא מניח, שבמדבר כח מייצג שלב מאוחר בהתפתחות חוקי המועדים מויקרא כג. לפי פרשת חוק זה (שבויקרא כג) היתה תנופת האלומה חג מיוחד בהתחלת הקציר, שעל פיו נקבע גם חג השבועות, ואילו במדבר כח אין הנפת העומר נזכרת וחג השבועות נקבע ביחס אל חג המצות. לא קשה לסתור הנחה זו. חוקי המועדים בויקרא כג ובמדבר כח-כט קשורים על כרחם זה בזה. בויקרא כג מרומז במלים "והקרבתם אשה לה'", שחוזרות תכופות, על הקרבנות הנזכרים במדבר כח-כט, כשם שהכתוב "בהקריבכם מנחה חדשה לה'", במדבר כח כו, מרמז בלא ספק על הפסוק "והקרבתם מנחה חדשה לה'" בויקרא כג טז, וכל הנחה שמוצאת סתירה כל כך בולטת בין ויקרא כג לבמדבר כח, פסקה גזר דין על עצמה. ועוד: הכתוב מצוה בכמה פסוקים (שמות יג ד-ה, כג טו, לד יח, דברים טז א) לחוג את חג הפסח בחודש האביב, מה שביארו חז"ל בצדק כך, שיש לעבר את השנה בחודש אחד, אם השעורה עוד לא הבשילה (השוה ספרי לדברים טז א), אך מה טעם לדרישה זו, שהשעורה תהיה בשלה, אם לא כדי להקריב באותו החג את הביכורים מאותה התבואה, היינו העומר? (השוה הנגסטנברג, Beiträge III עמ' 365).

ולבסוף: רק לכאורה תולה הכתוב שבויקרא כג ובדברים טז את הקרבת העומר וספירת שבעה שבועות בהתחלת הקציר בלבד, כי באמת הן נקשרות גם בחג הפסח. נתבונן בראשונה בפרשה שבמשנה תורה. שם (פסוק ח) נאמר: "שבעה שבועות תספר לך מהחל חרמש בקמה תחל לספר שבעה שבועות". והנה וודאי, שקביעת זמן "מהחל חרמש בקמה" לא נמסרה לכל אחד ואחד כחפץ לבו, כי באופן כזה היו מתחילים לספור וחוגגים את חג השבועות כל אחד ביום אחר. הרי בהכרח שהכתוב מניח כאן, שהקציר מתחיל כפי הרגיל בכל מקום ביום קבוע, או שאסור להתחיל בו לפני אותו היום הקבוע לקציר (מובן, שבמקרים יוצאים מן הכלל יכלו להתיר להקדים בקציר, השוה מנחות עא.). ואם נשאל: איזהו היום שנקבע להתחלת הקציר? – הרי החוק שלפני זה נותן לנו בעקיפין את התשובה המדוייקת. אם בפרשה טז פסוק א ניתן הצו לחוג את

הפסח בחודש האביב, כי אז כלולה בזה הדרישה לתקן את הלוח בצורה כזו, שביכורי השעורה יחולו בחג הפסח בערך. ואם כן, אפשר היה להתחיל באותו זמן בקציר. היום עוד לא נקבע עדיין בדיוק, וזה נעשה בפסוקים הבאים. לפי הכתובים ב-ז (שם) חובה היא לעלות אל עיר הקודש כדי לערוך שם בערב הראשון את סעודת הפסח, אבל ליום המחרת בבוקר רשאי כל אחד ואחד לעזוב את עיר הקודש וללכת הביתה. בעוד שאת חג הסוכות יש לחוג כל שבעת הימים בעיר הקודש (שם פסוק טו), הרי בחג הפסח רשאים כבר ביום שני בו לחזור הביתה. והטעם לכך אינו אלא זה, שהיום השני הוא הוא יום התחלת הקציר שעליו מדובר בפסוק ט. התבואה כבר הגיעה בחודש האביב לבישולה, רק הקציר עוד לא התחיל, משום שכל העם התכונן לעלות לעיר הקודש, וכיון שחזרו מעליה זו התחילו בקציר, ואלה שגרו בקרבת עיר הקודש יכלו ביום השני להתחיל בעבודתם. ולפי זה אם החוק מדבר בפסוק ט על יום "החל חרמש בקמה", הרי אי אפשר שיהיה זה יום אחר מאשר יום חזרם הביתה, שנזכר בפסוק ז.

(איזה יום אשר "בבוקר" שלו מתכוון הכתוב במשנה תורה טז ז, שנוי במחלוקת. לפי ההמשך יש קודם כל לחשוב על בוקרו של חמשה עשר בניסן, מכיון שבפסוק הקודם (שם ו) דובר על ערב הארבעה עשר. אלא שהיה תמוה מאד, שהתורה התירה לנסוע הביתה ביום הראשון של יום טוב. לכן רוצים מפרשים רבים לבאר את הענין כך, שהתורה חשבה במלה "לאהלך" על המעון הארעי שבעיר. כך סוברים ריהם (Die Gesetzgebung Mosis im Lande Moab עמוד 51): באכמאן (Die Festg. d. Pent. עמ' 147), קייל ושולטץ (בפירושיהם). הקראי אהרן בן אליה סובר (שם, "ענין פסח" פרק ג): עולי הרגל הקימו את אהליהם מסביב לירושלים ולשם הלכו בבוקר. כל אלה הפרשנים סוברים שאת קרבן הפסח אכלו כולם בקרבת בית המקדש ממש, ומסייע להם, כנראה, הפסוק בדברי הימים-ב לח יג. אולם סברה זו אינה עולה בד בבד עם החוקים שבמשנה תורה, שהרי שם לא מצווה לאכול את הפסח בקרבת המקדש (למשל בחצר), אלא רק "במקום אשר יבחר ה'", ו"המקום" פירושו שטח עיר הקודש כולו. באותו שטח יש גם לאכול את המעשרות וכו' (דברים יב יח), הנאכלים, לפי ויקרא י יד, בשטח כל המחנה שבמדבר. בכלל, לא יכול הכתוב לדרוש לאכול את סעודת הפסח בחצר המקדש, משום שלא היה שם די מקום בשביל כל העם. ואם ניתנה רשות לאכול את פסח מחוץ לחצר בית המקדש, הרי אין הבדל בין אם אכלו בקרבת המקדש או בכל מקום אחר בעיר. הכתוב אינו יודע כלום על הבדל בין מקום קרוב למקדש ובין מקומות מרוחקים יותר בתוך שטח העיר. בדברי הימים-ב לה יג, לא נמסר כי העם אכל את הקרבנות על

יד המקדש, אלא שהלויים צלו את הפסחים והגישום לעם. זה נעשה משום שהצליה דורשת בקיאות בהלכותיה (שמות יב, ח-ט), שרק הלויים ידעו אותן (בזה יש על כל פנים להודות, כי אלמלא כן היה כל אחד יכול לצלות את פסחו בעצמו), אבל אחרי שהפסחים היו כבר צלויים הלכו כולם לאהליהם ושם אכלו אותם. ואם נאכל הפסח באהליהם, כפי שגם המסורת מלמדת ברור (משנת פסחים ה י), הרי לא באה התורה בפסוק "והלכת לאהליך" אלא להתיר ללכת למקום מגוריהם. בלא זה אין פירוש "והלכת לאהלך" לפי הפשט הפשוט אלא היתר לנסוע הביתה, השוה יהושע כב ד, שופטים יט ט, כ ח, שמואל-ב כ א, מלכים-א יב טז. ולכן לא נוכל להסכים לדברי הראב"ע ורש"י, פסחים צה: שכבר ביום ט"ו היו רשאים לנסוע אל אכסניה מחוץ לחומות העיר, כדי להמשיך את הנסיעה אחר החג, זה פירוש דחוק מאד של הכתוב. גם לא ייתכן לבאר את הפסוק ברוחו של קנובל, שסבור שביום טוב מותר לנסוע הביתה (כמו שגם ראב"ע מביא בשם "מכחישים"), כי אף על פי שהתוספות בחגיגה יז: הוכיחו, כי הנסיעה ביום טוב אינה אסורה מדאורייתא, אין לחשוב, שהדין היה מתיר לכל החוגגים לנסוע במשך כל יום טוב, ואפילו אם הנסיעה אינה נחשבת ל"מלאכה" – וודאי לא נחשבה לאותה מנוחה שנדרשה ליום טוב (השוה רמב"ן ויקרא כג כד ואילך). תרגום יונתן ותוספות בכמה מקומות (סוכה מו. ראש השנה ה. ועוד) סוברים, כי "בבוקר" הוא ממחרת היום השביעי, אולם הנחה זו אי אפשר ליישב בהתאם לכתובים, שהרי שם אין אף רמז קל לזה שמדובר על בוקר יום שמיני. ולכן טוב נעשה אם נפרש לפי רש"י, שם, ובמקומות רבים בש"ס, אברבנאל, הרב מקלנבורג ועוד, שכאן מדובר על בוקר יום הששה עשר. ה"פסח", שעליו נאמר בפסוק ו שהוקרב בערב, אינו מציין את קרבן הצאן בלבד אלא גם את שלמי החגיגה, שאף הם נקראים בפרשה שלפנינו (דברים שם) "פסח" (השוה פסוק ב ודברי הימים-ב לה, ז-ח). ואם נאמר אחר-כך, בפסוק ז, "ובשלת ואכלת". הרי זה מדבר בשני מיני בישול, היינו, את השלמים יש לבשל באופן פשוט, ואת הפסח במובן המצומצם יש "לבשל באש". והנה נאכלו השלמים לא רק בערב הראשון, אלא גם למחרתו בט"ו בניסן (ויקרא ז טז, השוה תרגום יונתן לדברים טז ב). הפסוק "ובשלת ואכלת במקום אשר יבחר ה' אלהיך בו" מדבר לפי זה על חמשה עשר בניסן, ואם כתוב אחר-כך "ופנית בבקר והלכת לאהלך", הרי מובן מאליו כי זה מכוון אל בוקרו של הששה עשר בו (עיין אברבנאל). ומה שאין הכתוב מפרש ביתר ביאור, משום שסמך על כך שלא יפנו בבוקר של יום טוב ללכת הביתה).

ועכשיו כשנפנה לחקירת חוק העומר שבויקרא כג, הרי עלינו קודם כל להעיר, שפסוק י – "כי תבאו אל הארץ אשר אני נותן לכם וקצרתם את קצירה" – לא התכוון כלל לקבוע בדיוק יום מיוחד להקרבת העומר, שעליה ניתן הצו בחלק השני של הפסוק הנזכר, קביעת היום באה רק בפסוק שלאחריו במלים "ממחרת השבת", והחלק הראשון בפסוק י רוצה רק להזכיר את התנאים, שבהם תלוי קיום המצוה, שעליה מדובר אחר כך. כל הוכחה נוספת מיותרת, יש רק להתבונן בפסוקים אחדים שתוכנם דומה לפסוק שלפנינו. לעיל יט כג כתוב: "וכי תבאו אל הארץ ונטעתם כל עץ מאכל וערלתם ערלתו את פריו שלש שנים", בבמדבר טו, יח-יט: "בבאכם אל הארץ... והיה כי תבוא אל הארץ... וירשתה וישבת בה ולקחת מראשית כל פרי האדמה". בכל המקומות האלה מציינות המלים הראשונות של הפסוק את התנאים שבהם תלוי קיום המצוה הבאה, אבל אין בהם שום קביעת זמן, בו יש לקיים מצוות אלו. ולפי זה גם הפסוקים שלפנינו צריכים להתפרש בדרך זו.

ואם זה נכון, הרי מוכרחים להודות שחוק העומר בפסוק ט ואילך הוא רק תוספת לחוק הפסח, בה ניתנו הוראות על צורת חג הקציר בפסח. במדבר היה לחג פסח רק אופי היסטורי, כך הוא מופיע בפסוקים ה-ח, שחוזרים בקצרה על מה שכתוב בשמות יב. (בדומה לכך נראה להלן בביאור לפסוקים לט-מג, שהינם הוספה המלמדת איך לחוג את חג הסוכות בארץ הקודש. השוה עוד שולטץ (Deutsche Zeitschrift, 1857, עמ' 234) ואת הערת כהן, ב-Israelit, 1869, עמ' 913).

התוספת הזו לחוק הפסח, באה ללמד, כי לחג ההיסטורי יש לצרף גם את חג תחילת הקציר, כשהתנאים ירשו זאת: "כי תבאו אל הארץ... וקצרתם את קצירה...". טקס חג הקציר יכלול את המצוה: "והבאתם את עמר ראשית קצירכם אל הכהן והניף את העמר לפני ה' לרצונכם", ואחר זה קביעת המועד, באיזה יום יש לערוך את הטכס הזה: "ממחרת השבת יניפנו הכהן". בזה הוגד, שמיד אחרי השבת כשהגיע יום התחלת הקציר, יש להקריב את הקרבן לה' ולהניף אותו. יוצא מזה ברור, שהחוק גם בויקרא וגם בדברים חושב את שתי המצוות, העומר והפסח, כדבוקות זו בזו. להלן נביא עוד ראיה לכך, שהעומר הוקרב בפסח.

סברה שלישית מנוגדת למסורת

סברא נוספת מצאה בימים קדומים ובזמן האחרון את נציגיה. מאחר שאין אפשרות לקבל את ההנחה, ש"השבת" מציינת כאן שבת של השבוע, ומוכרחים לייחס לה את ההוראה שהיא יום חג פסח שדובר עליו קודם, כי אז יש מקום להשערה שלא היום

טוב הראשון, כי אם היום טוב האחרון, כלומר: שביעי של פסח, הוא הוא יום "השבת". ולכן מצא כבר המתרגם היווני לנחוץ להדגיש בדבריו כלומר ἐπαύριον τῆς (ἑορτῆς) πρώτης, הדגשה מיוחדת שיש להקריב את העומר אחר יום ראשון של החג ולא אחר יום האחרון בו. כך נזהר גם תרגום יונתן, בתרגומו: "מבתר יומא טבא קמאה דפסחא", ואינו מסתפק בתרגומו של אונקלוס: "מבתר יומא טבא". גם התלמוד (מנחות סו.) משתדל לסתור את הדעה, שהמלה "השבת" מציינת את היום האחרון של החג. ובאמת הובעה דעה זו בוודאות בפעם הראשונה בתרגום הסורי, בפשיטתא. היא מתרגמת "ממחרת השבת" בפסוק יא: "ובתר יומא (היינו: טבא) אחרנא" לפיה, איפוא, "השבת" - "יום טוב האחרון", כלומר: היום השני, או האחרון, של החג.

בטעות חשבו אי אלה, (כגון גייגר, אורשריפט 138, מונק, Palastina, שם, השוה גם שטיינשניידר בכתב העת של פראנקל, 1844, עמוד 358 ורפפורט, "ערך מלין", עמוד 256), שהסורי הולך בעקבות המסורה. שהוא מתרגם בפסוק טו רק "מן בתרה דיומא", בא משום שהוא חשב למיותר לחזור על המלה "אחרנא", שהרי מתוך תרגום הפסוק יא ידוע כבר שמדובר על יום טוב האחרון. יום השביעי של פסח נחשב, כנראה, בעיני אחדים ליום טוב כעין שבת, ומאלה יצא, כפי שאפשר להניח, מעשה הזיוף.

גייגר (ב- Jüd. Zeitschrift, עמ' 184) סבור, כי הנוסח שבדברים טז ח בכתבי יד עתיקים, שחוזרים עליו הסורי, השומרוני והשבעים במלים "כל מלאכה", הוא המקורי, ושבזמן מאוחר נמחקה המלה "כל", משום שנראה כמוזר שביום שביעי של יום טוב תהא אסורה כל מלאכה. גייגר אומר, שהתיקון נעשה בזמן מאוחר מאד, שהרי לעיני ר' ישמעאל היתה עוד הגירסא העתיקה. אנו נאלצים לערער על כך בהחלט, שעוד בזמן כה מאוחר נעשה תיקון מגמתי כזה בנוסח כתבי הקודש, ושנתקבלה אחר כך על ידי בעלי המסורה. כבר בזמנו של יוספוס היה מקובל בידי היהודים בכללם, שאיש לא העיז מעולם לפגוע בספרי הקודש על ידי הוספות, השמטות או שינויים מסוגים אחרים (יוספוס, נגד אפיון א יח), ומי שקרא רק דפים אחדים בתלמוד, יודע עד כמה נדחקו חכמינו לבאר פסוקים הקשים להבנה, או ליישב סתירות אף על פי שהיה בידם להעביר את כל הקשיים על ידי תיקון קל, וכאן היו מוחקים בלי סיבה מלה שלימה!

מלבד זה אי אפשר להאמין, שבזמן מן הזמנים היו רואים סיבה לעצמם למחוק את המלה "כל", שהרי המלה הזאת לא יכלה להביא לידי עבירה אלא רק לחגיגיות יתרה של החג, מה שלא היה גורם מכשול. ואם ראו בפסוק זה סתירה לשמות יב טז, הרי לא היו מסתפקים בהשמטת המלה "כל", אלא היו מבכרים להכניס הוספות כמו שעשו

השומרונים והשבעים. ולכן אנו סבורים, כי, אדרבה, הנוסח שלפנינו הוא המקורי, ושהמלה "כל" הוכנסה בזמן קדום ביותר על ידי מתנגדי המסורה מתוך מגמה מיוחדת. הנה ראינו שכבר השבעים התנגדו לשיטה שהסבירה, את "השבת" בויקרא כג יא כיום אחרון של החג. מי היה בעל ההצעה הזאת, אי אפשר לנו כיום לברר, על כל פנים, הסורי לא היה הראשון שהביע דעה זו. אלה אשר הצטרפו אליה, החליטו על יום האחרון של החג שהוא יום שבת. וודאי ראו הללו בדברים טז ח סמך לשיטתם, כמו קנובל בזמן האחרון (ראה להלן). בדברים אין איסור מלאכה בשום חג מן החגים, רק יום השביעי של חג הפסח מצטיין בזה. זאת שימש להם הוכחה, שיום זה צריך היה להיות, לפי הכתוב, כיום השבת. רק זאת היה למכשול, שכאן נאסרה רק "מלאכה" אחת ואילו בשבת נאסרה "כל מלאכה" (דברים ה יד). ועל הקושי הזה התגברו באמצעי פשוט, והוא, שהוסיפו בדברים טז ח תחילה, אולי, במחשבה בלבד, ובמרוצת הזמן גם בכתב, את המלה "כל". לא הפריע להם כלל, מה שבויקרא כג ח ובמדבר כח כה נאסרה בשביעי של פסח רק "מלאכת עבודה", ויש שפירשו בזמן קדום את הביטוי "מלאכת עבודה" באופן כזה, שהיה מתאים גם לשבת ויום הכפורים, כמו שיוצא להדיא מתוך השקפת הספרא, שמובאת ברש"י בויקרא כג ז, ושנתמכת עוד יותר על ידי העובדה, שדוקא הסורי מתרגם גם בחוק על יום הכפורים, במדבר כט ז, את האיסור בביטוי "מלאכת עבודה" (השוה שם). ועוד פחות הפריע להם שמות יב טז, כי בזמן פירסום פרשה זו עדיין לא ניתן חוק השבת, ולכן חשבו שאין צורך אלא בהוספת המלה הקצרה "כל". גירסה מזויפת מתוך מגמה כזו היתה גם לעיני השבעים והשומרוני, שנאלצו אחר כך, בכדי להצדיק את השערותיהם בענין העומר, להוסיף עוד הוספות אחרות ("עבודה", πλὴν ὅσα ποιηθήσεται ψυχῇ), והסורי מצא לנכון להשאיר את התוספת "כל", למזלנו שמרו כתבי היד העתיקים המדוייקים ביותר, שבהם השתמשו בעלי המסורת, ואשר בעקבותיהם הלכו התרגומים והוולגטה, על הנוסח המקורי, והסורי, מתוך שזיהה את "השבת" עם "יום טוב האחרון", גילה לנו שלא במתכוון את הזיוף שבתרגומו.

גם הפלשים שבחבש חוגגים את חג השבועות ביום החמשים ושבעה אחרי הפסח (ראה עבאדי ב־L'Univers Israelite, ש' 1851, עמ' 482), ואולי גם "ספר היובלים", בקבעו בפרק טו את חג השבועות באמצע החודש השליש, התחיל גם הוא בספירת שבעת השבועות למחרת יום האחרון של פסח (השוה ביר, ספר היובלים ויחסו אל המדרשים (גרמנית), עמ' 64 ואילך; דילמן Bibellexicon עמ' 510. בכלל יש לספר היובלים לוח השונה מן הלוח המסורתי, השוה גם פראנקל, מונאטסשריפט, ה, עמוד

391 ואילך). בזמן האחרון החליט קליפוט (Liturgische Abhandlungen, ד, עמ' 147 ואילך) להצטרף לדעת האומרים, כי "השבת" הוא יום האחרון של החג. גם הרצפלד (Gesch., ג, עמ' 176) מצדיק את ההנחה, שהעומר הוקרב אחרי היום האחרון של החג, ועם זאת הוא חושב, שהוראת המלה "השבת" כאן אינה יום "חג", אלא "שבוע של חג", כמו בפסוקים טו-טז (על זה יכולים להשיב, כי, אם אמנם התכוון הכתוב לציין את שבוע החג כשבוע הראשון ויש לספור לפיה עוד שבעה שבועות אחרים, הרי יחול חג השבועות לא "ממחרת השבת השביעית" אלא ביום המחרת אחרי השבת השמינית), תשובה זו פוגעת גם בשתי ההשקפות שנזכרו קודם לכן ובדעה שהובעה על ידי יעקוב (החומש עמ' 377, מדבריו נביא בסוף פיסקה זו, והשוה גם הערת מנדלסון לויקרא כג יא). גם היטציג (Ostern und Pfingsten. Heidelb. 1837; Ostern und Pfingsten) והופפלד (De primitiva et vera festorum apud im 2 Decalog, heidelb. 1838) סבורים כי העומר הוקרב אחרי יום (Hebraeos ratione, Halle 1852, part II, p. 16 האחרון של החג, אבל לדעתם "השבת" זוהי השבת של השבוע וקובעים הם השערה חדשה, שעליה אנו רוצים לעמוד להלן.

ועתה הבה נבחון אם רשאים אנו להניח, שהעומר הונף אחרי עבור היום האחרון של החג. קליפוט רוצה להוכיח את דעתו על ידי הפסוק ביהושע ה יא. שם נאמר, שעם ישראל אכלו מן התבואה החדשה "ממחרת הפסח". ביטוי זה יכולנו לפרש כוונתו כמו בחומש הפקודים לג ג, ליום טו' בניסן, אולם באופן זה היה הכתוב ביהושע סותר לויקרא כג יד, שלפיו אסור לאכול חדש לפני הקרבת העומר. ולפיכך מוכרחים לבאר את המלה "הפסח" כאן כ"חג פסח", ולפי זה אכלו בני ישראל ממחרת חג הפסח מן התבואה החדשה, ואם כן הביאו גם ביום הזה את העומר. אולם שם כתוב, כי בני ישראל אכלו מצות, ואחרי היום השביעי. של פסח הרי אין נאכלות מצות! על זה משיב קליפוט, כי מצות אלה לא היו מצות של פסח, אלא "חלות מנחה שהיו שייכות לחג הקציר". אולם הוא שכח, שלפי יהושע ה יא "אכלו בני ישראל", מצות, ואילו המנחה נאכלת רק על ידי כהנים. הכתובים ביהושע מספרים בלי ספק, שבני ישראל אכלו כבר בחג הפסח תבואה חדשה, והעומר אי אפשר היה שהביאוהו לאחר החג. הוכחתו של קליפוט נהפכה לפי זה להוכחה כנגדו (ולהלן נבאר כיצד יש לפרש את הפסוקים בספר יהושע).

אולם מלבד זה יש לערער על סברה זו: א. לו היה זה נכון, היה הכתוב מזכיר את חג העומר כחג בפני עצמו, כמו שמזכיר את חג הפסח ביום ארבעה עשר לניסן בבמדבר כח (השוה בפיסקה: שיטתן של כתות אחרות). ב. לו היו חלים הקרבת העומר ותחלת

הקציר רק אחרי שבעת ימי החג, אי אפשר היה להבין, מדוע הרשה החוק בדברים טז ז את החזרה הביתה מעיר הקודש כבר ביום השני של החג. ג. אין ספק שפסח היה לא רק חג זכרון היסטורי, אלא גם חג הקציר, בכך מוכרחים להודות גם אלה, שאומרים שהבאת העומר חלה מיד אחר החג ובזה הרי הם מודים שיש קשר בין קרבן זה ובין וקרבן חג הפסח. והנה היה זה מתמיה, שהטקס החגיגי של חג הקציר, היינו הנפת העומר, היה חל רק אחרי יום האחרון של חג הפסח, באמת post festum, (השוה ביר, Symbolik, ב' עמ' 621). ד. אפילו אם נודה בעל כרחנו, שאפשר ש"ממחרת השבת" מציין את היום אחרי עבור החג, גם אז היה זה מפוקפק מאד להניח, שהמחוקק כינה את היום שאחרי סוף החג בשם כה לא מדויק. הרי החג נקרא בשם "חג המצות" (פסוק ו), והיה מתאים, איפוא, יותר לקרוא את היום שאחרי החג בשם "ממחרת החג, כמו שיום זה נקרא אצלנו עד היום הזה: "אסרו חג", (השוה פירושו של וייז, לויקרא כג יא, והשוה בבלי סוכה מה: בירושלמי עבודה זרה א א, בסוף, נקרא היום שאחרי החג: "בריה דמועדא"). ה. לעיל בביאור על ב יד הבאנו כמה ראיות לזהותו של העומר עם "מנחת ביכורים", מתוך הראיה הששית שהבאנו שם, יש גם להסיק שהקרבן הזה הוקרב בחג הפסח. ומכיון שהצו לחוג את חג הפסח בחודש האביב נמצא, בלא ספק, בקשר הדוק לקרבן של מנחת ביכורים, שצריך היה להביאה מתבואת האביב, הרי מעידות גם יתר הראיות שהבאנו שם להוכחת הזהות של העומר ומנחת ביכורים, שהנפת העומר היתה צריכה לחול בחג הפסח.

להשלמת הענין נזכיר עוד את דבריו של יעקוב (שם), גם לדעתו פירוש "ממחרת השבת" יום שביעי של פסח, באשר פירוש "השבת" הוא: השבוע שמתחיל ביום בו מקריבים את הפסח. מלבד מה שהבאנו נגד זה לעיל בפיסקה זו. ומלבד אי האפשרות, שאותו החוק שכינה את היום קודם לכן (בפסוק ח): "ביום השביעי" ו"מקרא קדש" (בשמות יג ו: 'חג'), יקרא אותו כאן היום שאחר החג – היה זה מוזר מאד, שבדברים טז, ח-ט, מיד אחרי שצווה בו "לא תעשה מלאכה", צוין אותו יום כיום שבו "החל חרמש בקמה". – אגב יש להעיר, שיעקוב, בדברו על הלוח העברי העתיק, שכח להסביר את התופעה המתמיהה, שבפסוקים, בם הועמד חג הפסח בתוך חודש האביב, לא נזכר תאריך היום (על זאת דברנו, במבוא לחוקי המועדים).

השערתו של היטציג

לאחר שכל הדעות המתנגדות למסורת שלנו נתערערו, נעבור אל אותן הסברות שיסודן בהשערה שהציע היטציג ('פסח ושבועות', (גרמנית), א, עמ' 7 ואילך). הוא מבקש

להוכיח כי העברים הקדמונים היו נוהגים להתחיל לספור שבוע חדש עם התחדשות השנה בראש חודש ניסן, ואם יום האחרון של השנה החולפת לא חל ביום השבת, היו נוהגים או להאריך את ימי השבוע עד יום הראשון של ניסן ואת יום האחרון עשו שבת, או השאירו את השבוע האחרון של השנה החולפת בלתי שלם, ואת היום הראשון של השנה החדשה עשו ליום ראשון של השבוע. באופן זה חל בהכרח השביעי, הארבעה עשר והעשרים ואחד לניסן תמיד בשבת, ו"ממחרת השבת", שנזכר בויקרא כג יא, הוא יום ראשון של השבוע, שבא למחרת יום האחרון של חג פסח, יום כ"ב בניסן. לדעה זו הצטרף, כפי שכבר הזכרנו, גם הופפלד. אף־על־פי שכל הערעורים שהעלינו לעיל נגד שיטת הפשיטתא והנוהים אחריה, תקפים גם כנגד השערתו של היטציג, הננו רוצים בכל זאת לבחון במיוחד את ההשערה, שהיא יסוד הרעיון שלו, היינו שהעברים התחילו כל שנה חדשה בשבוע חדש, כדי לדון על פי זה גם על השקפה אחרת שיש לה אותו הבסיס.

מן ההכרח הוא להודות, שבזמן בית שני חשבו שטז ניסן הוא "ממחרת השבת", מעידים על זאת השבעים, פילון (de sept et fest. §20, II. 294), ויוספוס (קדמוניות ג י ה). בכל־זאת לא נרתע היטציג (שם, עמ' 30) מלהכריז, שעד חורבן בית שני התחילו תמיד ביום ראשון לניסן למנות ראשון לשבוע, וחשבו בימי פילון ויוספוס בטעות את "השבת" ליום ראשון של חג הפסח (איך באו לידי טעות זו, אין היטציג מוצא לנחוץ לחקור), וחגגו את היום הזה, שחל בעצם ביום ראשון לשבוע, כיום שבת, ואחרי שבת שניה זו החלו למנות מחדש את השבוע, באופן שגם חג השבועות חל ביום ראשון לשבוע. כמעט שמיותר להכחיש את הדעה הזאת, ואם היה צורך בזאת, הרי מוכיחות עובדות לאין מספר מתקופת הבית השני, שנמסרו לנו ממקורות תלמודיים במידה מספיקה, שאי אפשר שהתחילו תמיד את השנה החדשה ביום ראשון לשבוע. מכל מקום נביא כאן עובדות אחדות.

בפיסקה 'השקפת הביתוסים והקראים', ראינו שאחרי תבוסת הבייתוסים תיקנו, שהכהן הגדול לא לבש את בגדי השרד, כשחל חג השבועות בשבת ביום ראשון לשבוע. במשנה (ראש השנה ד א) נמסר: יום טוב של ראש השנה שחל להיות בשבת במקדש היו תוקעין אבל לא במדינה, משחרב בית המקדש התקין רבי יוחנן בן זכאי, שיהו תוקעין בכל מקום שיש בו בית דין. ואם היה כדברי היטציג, היינו שכל שנה חדשה התחילה בשבת, הרי לא יכול לחול ראש חדש תשרי בשבת. ועוד מסופר (במשנת סוכה ד ד): יום טוב הראשון של חג שחל להיות בשבת מוליכין את לולביהן (בערב החג) להר הבית. גם

מקרה זה לא ייתכן, אילו היה חל ראש חודש ניסן תמיד בראשון לשבוע. מינויו של הלל לנשיא היה קשור לפי התוספתא (פסחים פרק ד) במאורע דלהלן: פעם אחת חל ארבעה עשר להיות בשבת, שאלו את הלל הזקן: פסח מהו שידחה את השבת אמר להם... אף פסח קרבן צבור דוחה את השבת. אך לפי סברת היטציג היה חל ערב פסח בכל שנה ביום שבת, ומן הנמנע שהיה יכול לעלות ספק בנוגע לשחיטת הפסח בשבת. ואפשר אפילו להוכיח בראיה, שגם בימי עזרא לא חל יום הראשון של השנה ביום הראשון של השבוע, שהרי עזרא בא לירושלים בראשון לחדש החמישי (עזרא ז ט), ואילו היה חל הראשון לניסן ביום ראשון לשבוע, היה חל יום הראשון לחודש אב בשבת, והלא אי אפשר להניח שעזרא נסע בשבת, (להניח שספרו אז את ארבעה החדשים הראשונים שלא כרגיל: שנים כט' יום כל אחד, ושנים ל' יום כל אחד – זה מפוקפק מאד). לאור כל ההוכחות האלה אפשר להחליט בוודאות, כי לפחות בזמן בית שני לא התחילה תמיד השנה החדשה ביום הראשון לשבוע.

אולם היטציג רצה להביא ראיה לדעותיו מתוך סיפורו של יוספוס (קדמוניות יג ח ד), שבו מובאת ידיעה בשם ניקולאוס מדמשק, שלפיה הפסיק אנטיוכוס סידטיס את פעולות מלחמתו בפרתים על נהר ליקוס לשני ימים לרגלי בקשת הנסיך היהודי הורקנוס בשל חג עתיק יומין, שבו אסור היה ליהודים לקחת חלק במצעד צבאי. והוא מוסיף, שניקולאוס לא מסר דברי שקר (καὶ ταῦτα μὲν οὐ ψεύδεται λέγων) שהרי עמדו בערב שבועות שחל אחר השבת, וליהודים אסור לנסוע גם בשבת וגם בחג. מאין ידע יוספוס – כך שואל היטציג (שם א, עמ' 5) – שבאותו זמן חל שבועות אחר שבת? יוספוס לא הזכיר לא את תאריך השנה או תקופת השנה של מלחמת הפרתים, ועם כל זה הוא מספר כך, כאילו היה זה דבר המובן מאליו, שחג השבועות חל באותה שנה למחרת יום השבת של השבוע. זה היה מובן מאליו, סבור היטציג, רק אם מניחים, שחג השבועות חל תמיד ביום א. – אולם מאחר שנוכחנו לדעת מתוך התעודות שהבאנו לעיל, שבזמן יוספוס בלתי אפשרי היה שחג השבועות יחול תמיד בראשון לשבוע, יש להניח בהכרח, שסיפורו של ניקולאוס היה גם במקור עברי לעיני יוספוס. וממנו לקח והוסיף על דבריו של הראשון.

עצם הדבר שיוספוס אינו מביא את המקור העברי בשם אומרו, אינו מתמיה כלל, שהרי הוא השתמש כמעט בכל חיבורו במקורות עבריים, בלא להזכיר אותם בשמם. עד לזמנו של ארטאקסרקסס לונגימאנוס – כך כותב יוספוס עצמו (נגד אפיון א ח) – מגיעים סיפורי ההיסטוריה שבתנ"ך, וגם קורות זמנו של ארטאקסרקסס עד זמנו הוא (כלומר:

של יוספוס), מתוארים בפרוטרוט, אולם לספרים הללו אין אותה הסמכות שיש לספרי התנ"ך. אין להטיל כלל ספק בכך, שיוספוס השתמש לא רק בספרים הגנוזים, שהנם עוד כיום בידינו, אלא גם בספרי היסטוריה עבריים אחרים. יש כמה דברים בין הסיפורים של יוספוס, שנמצאים גם בידיעות התלמוד שמתוך סגנונם אפשר להכיר, שהם קטעים מתוך ספר היסטורי עתיק, (השוה יוספוס, קדמוניות יג י ה, עם בבלי קדושין סו. יוספוס, שם, יג י ג, עם סוטה לג. יוספוס, שם יד ב ב, עם בבא קמא פב:. עיין גרץ, תולדות היהודים, ג מהד' רביעית, עמוד 684 ואילך) את המקורות העבריים אין יוספוס קורא בשמם, רק את סופרי החוץ הוא נוקב בשמם, כדי לאמת את סיפוריו בפני קוראיו הלא יהודים. ובמקורות העבריים, שהיו נגד עיני יוספוס, וודאי נרשמו אותם שני הימים של החג, שבהם נח אנטיוכוס מתוך ויתור ליהודים, ביתר דיוק.

מלבד זאת הוכיח כבר וויזלר (Chronologische Synopse עמ' 450), שאותו מסע המלחמה של אנטיוכוס היה בשנת 130 לפני הספירה, בה חל, לפי שיטת הספירה של וואורם, היום הששה עשר בניסן - 26 באפריל, דווקא ביום ראשון לשבוע, (חשבון אחר של ב. גולדברג במאמרו "באו חשבון" ב"המגיד", ז, 1863, גליון יט-כ, הביא לאותן התוצאות, שחג השבועות בשנת מלחמת אנטיוכוס חל ביום ראשון לשבוע), ולפי זה אין להסיק שום מסקנה מתוך דברי יוספוס המובאים לעיל (בלא הצדקה מייחס לפי זה הרצפלד (Geschite ג, עמ' 175) חשיבות לכך "שבאותו המקרה היחידי, שמוזכר מזמנים קדומים חג שבועות, עם יום החול שבו חל להיות, היה דווקא יום הראשון לשבוע").

גם מתוך התנ"ך רוצה היטציג להוכיח (ואחריו קנובל: Pent. Comm. ב, עמ' 545), שהיהודים התחילו למנות ימי ראש השנה מיום ראשון לשבוע בכל שנה. לפי יחזקאל מה, יח-כ יש לכבד את השביעי לחודש ניסן על ידי קרבן מיוחד, ולזה לא היתה סיבה מספקת, אילולא היה חל יום זה בשבת. אולם אין להבין, איך ניתן להוכיח מתוך העובדה, שהשביעי בניסן חל בשבת, שביום זה היה צריך להביא חטאת לכפר את הבית. דווקא קרבן כזה אינו מתאים כלל ליום השבת, שהרי לפי התורה (במדבר כח ט-י) לא הביאו חטאת ביום השבת. מלבד זאת אי אפשר שקרבן החטאת ביחזקאל יהיה קרבן שבת, כי במקרה זה היה צריך להקריבו לא הכהן אלא הנשיא (ראה יחזקאל מה יז, מו ד). אמנם, גם באחד בניסן הקריב את החטאת המיוחדת הכהן, אף על פי שלפי פסוק יז היה, הנשיא חייב להקריב את חטאות ראש החודש, אולם זוהי ההוכחה, שאותו טקס הכפרה, לא היה מעשה חגיגי לכבודו של ראש החודש כפי שהיה יאות לו. אגב: אין

זה מתקבל כלל על הדעת, שיחזקאל ציוה להקריב קרבן מיוחד ביום השביעי לניסן. גם התלמוד וגם השבעים מתנגדים לכך.

והנה יחזקאל מה כ שימש רקע למבקרים רבים, שעליו בנו את השערותיהם. כל אחד רצה לבנות על "השבעה בניסן", שחשב שמצא אותו שם, בנין משלו. לדעתם של היטציג וקנובל (שם) היה זה כיבוד בתורת יום שבת, ג'ורג', במאמרו: Die הFeste ,lteren jüd. עמוד 299 ווכסלר ב- J□d. Zeitschrift של גייגר, ג, עמ' 113 סבורים, שזה היה יום כיפור מיסודו של יחזקאל, וגייגר (שם עמ' 180) הכיר בו את יום השביעי של חג המצות שהתחיל בראש חודש אביב. אך כולם שכחו לשאול את עצמם, האם באמת דיבר פעם יחזקאל על יום השביעי של ניסן? נעיין בכתובים שם (יחזקאל מה יח, כ-כא) וכך לשונם: "כה אמר אדני ה' בראשון באחד לחדש תקח פר בן בקר תמים וחטאת את המקדש... וכן תעשה בשבעה בחדש מאיש שגה ומפתי וכפרתם את הבית. בראשון בארבעה עשר יום לחדש יהיה לכם הפסח חג שבעות ימים מצות יאכל". האם מתכוון יחזקאל בדבריו "בשבעה בחדש" אל השבעה בניסן? התלמוד (מנחות מה.) אינו מסכים לכך ונותן את פירושו הוא לדברים ברוח המדרש. ובאמת, קשה להאמין, שיחזקאל התכוון לתת לשבעה בניסן חשיבות יתירה, מכמה טעמים:

א. הרי מפליא, שהנביא התקין טקס כפרה למקדש דווקא ביום מסויים, שאין לו שום ערך מיוחד לפי התורה. אמנם, נמצא בספר יחזקאל אי אלו צוויים, שסותרים את דברי התורה, אך יש להם תכונה שמציינת אותם, שהם נסמכים על דברי התורה, ברם, להניח, שהנביא מציין במיוחד יום אחד, שהתורה אינה מזכירה אותו כלל, לזה אין תקדים.

ב. הגירסה היתה צריכה להיות בשבעה "לחודש" ולא בשבעה "בחודש". כי בספר יחזקאל נפגשים אנו תכופות בציוני זמנים מסויימים, ובכל פעם נמצא, בלא שום יוצא מן הכלל, את יום החודש המכוון, בלשון "לחודש" ואף פעם לא "בחודש". בכלל שאין למצוא כמעט בכל המקרא, שמספר הימים של חודש פלוני יהיה קשור בצורת "בחודש", ורק כאן, ביחזקאל, הוא יהיה היחידי שיוצא מן הכלל הזה?

ג. עוד יתחזק בעינינו החשד כשנקרא את הפסוק הבא (כא) ונתבונן בביטוי שבו קורא הנביא את יום הארבעה עשר של ניסן: "בראשון בארבעה עשר יום לחודש". החזרה על המלה "בראשון" למה היא באה? אילו היה פירוש "בשבעה בחדש" שבא סמוך קודם לכן: יום השביעי לחודש ניסן, הלא היה מספיק לכנות את יום היד' של אותו החודש: "בארבעה עשר בחודש", אבל החזרה על המלה "בראשון", שזה עתה השתמש

בה הכתוב בפסוק יח, מראה בעליל, שבינתים, בפסוק כ, לא דובר על החודש הראשון אלא על חודש אחר.

ד. מוצאים אנו עוד סיוע בתרגום השבעים, בו מתורגם פסוק כ כך: καὶ οὕτως ποιήσεις κ. τ. λ. אין ספק שהשבעים פירשו את המלה ἐν τῷ μηνὶ τῷ ἑβδόμῳ μιᾷ τοῦ μηνὸς "בחודש" במובן ראש חודש (μιᾷ τοῦ μηνός). במקום "בשבעה" קראו אולי "בשביעי", אך אנו לא נהסס גם להבין את המספר היסודי "בשבעה" כמספר סדורי (השוה איוולד §287 k) ולתרגם את פסוק כ: וכך תעשה (בחודש) השביעי בראש חדש וכפרתם את הבית. החג שביום ראשון לתשרי נקרא גם כן "חודש", ככתוב "תקעו בחדש שופר" (תהלים פא ד), שם פירוש "בחדש" לפי התרגומים, והתלמוד והפרשנים העתיקים, הוא החג של יום ראשון לתשרי. גם פילון (de sept. et test.) קורא אותו בשם ἱερομηνία. ואם כן גם יחזקאל התכוון בשם "בחדש" אל ראש השנה. בכל אופן ברור, שבפסוק כ לא מדובר על יום השביעי שבחודש ניסן אלא על יום הראשון שבחודש תשרי. כשם שבראש חודש ניסן פותחת השנה של עבודות הקודש, כך מתחילה השנה לענין עבודות החול והכלכלה ביום ראשון לתשרי. בשני החדשים חלו, מלבד זה, מועדים חשובים, בניסן חג הפסח ובתשרי חג הסוכות. והנביא יחזקאל התקין קודם כל בפסוק יח, בראשון בחודש ניסן, שהוא יום ראשון לשנה, לחטא את המקדש. אחרי כן הוא מצַוה בפסוק כ אותו המעשה גם לראש השנה הכלכלית, ליום ראשון לחודש תשרי. להלן הוא מוסר מצוות למועדים החשובים, ומדבר ראשית כל, בפסוק כא, על החג שחל בניסן, וכאן היה צורך לחזור על המלה "בראשון", כי הרי סמוך קודם לכן דובר על החודש השביעי. בהמשך הענין, בפסוקים כב-כד, באים הקרבנות לחג הפסח, ולבסוף: הקרבנות המקבילים לחג שבתשרי, חג הסוכות, בפסוק כה. ראש החודש תשרי מקביל לראש החודש ניסן, כשם שהחג בחודש תשרי מקביל לחג שבחודש ניסן. לאור הסבר זה לא יוכל הפסוק ביחזקאל מה כ לשמש עוד סעד להשערת היטציג הנזכרת. (היטציג מדבר עוד על הקושי של σάββατον δευτερόπρωτον (לוקס ו א), אך אין אנו יכולים להיכנס כאן לתוך תוכו של הענין, ראה וויזלר, שם, עמוד 228 וכן Reallexicon של ווינר, ערך שבת).

בנידון דידן, לדעתו של היטציג משמש גם הביטוי "בין הערבים" שבחוק הפסח ראיה, שיום הארבעה עשר בניסן חל תמיד בשבת. הוא סובר, שאפשר לדחות את דעת חז"ל על ביטוי זה, שלפיה הוא מציין את הזמן בין נטיית השמש לערוב עד לשקיעתה ממש, וגם את סברת השומרונים והקראים, שלפיה הוא הזמן בין ביאת השמש ורדת החשכה הגמורה, ולבאר ביאור חדש, שלפיו "בין הערבים" הוא אותו הזמן של שקיעת השמש

אשר מפריד בין יום אחד ליום הבא אחריו, והכתוב משתמש בביטוי זה בשחיטת הפסח, משום שאסור היה להכין את כבש הפסח גם ביד בניסן שחל בשבת וגם בטו בניסן שהיה לו עמדה מכובדת כשבת עצמה, לפיכך נקבע זמן, שאינו שייך לא ליום שהגיע לקיצו ואף לא ליום שזה עתה התחיל, אלא באמצע בין שני הערבים, כלומר: הערב שסיים את השבת והערב שפתח את החג. כדי לדחות סברה זו די לנו להזכיר, שרוב הפרשנים האחרונים אינם מפרשים את המלה "בין הערבים" כפי שהיטציג ביאר אותה, אלא או לפי הקראים או לפי הרבניים. ברם, אף אילו תפיסתו של היטציג נכונה, שלפיה יש לשחוט את קרבן הפסח בקו התחום הזמני בין הארבעה עשר לבין החמשה עשר בניסן, לא היה בזה עוד סמך להנחה, שהארבעה עשר בניסן היה תמיד יום שבת. קודם כל מעידה דווקא אותה הפרשה, שבה מופיע בפעם הראשון הביטוי "בין הערבים", שהחוק אינו קובע שום דין מיוחד, המביא בחשבון את השבת שביום יד בניסן. שהרי באותה פרשה עצמה נאמר: "וביום הראשון... וביום השביעי מקרא קדש... כל מלאכה לא יעשה בהם, אם אשר יאכל לכל נפש הוא לבדו יעשה לכם" (שמות יב טו). ואילו היה יד בניסן תמיד יום שבת, כי אז היה שביעי של פסח אף הוא חל תמיד בשבת, ואם כך, היתה אסורה בו כל מלאכה, גם אלו שלצרכי אוכל נפש. ואיך אפשר להעלות על הדעת, שאותה פרשה עצמה תצוה, שביד בניסן לא ישחטו את הפסח לפני ערוב היום, משום שיום זה תמיד שבת, ואחר כך תתיר ביום כא בניסן להכין צרכי אוכל נפש, שעל כרחנו גם הוא שבת. מלבד זה, אי אפשר היה להסביר, מה טעם דרושה לשחיטת הפסח דווקא שעה, שאינה שייכת לא לשבת ולא ליום טוב. הרי ביום טוב מותר היה להכין את הפסח, כשם שהחוק מרשה להכין כל שאר צרכי אוכל נפש. יתר על כן, אפילו בשבת היה מותר לשחוט את הפסח, כמו את קרבן התמיד וקרבן מוסף של שבת. הרי גם בזמן בית שני לא חששו לשחוט את הפסח ביום השבת, כשיד בניסן היה חל במקרה בשבת, (עיין משנת פסחים ו א). ועוד, לא היה מובן, מה טעם נבחרה השעה "בין הערבים" גם לעבודות קרבנות אחרות: להקרבת קרבן תמיד של ערב (שמות כט לט), של הקטורת (שם ל ח) ושל פסח שני (במדבר ט יא) לא היה צורך דווקא בקביעת שעה שאינה שייכת לא ליום שמגיע לקיצו וגם לא ליום שמתחיל זה עתה. לפיכך אין קביעת זמן "בין הערבים" מוכיחה כלל, שיום יד בניסן היה חל תמיד בשבת.

אך אם דבר וודאי הוא, שבזמן בית שני אפשר היה לראש השנה לחול בכל יום שהוא של השבוע, ובכל ספרי התנ"ך אין למצוא אף רמז קל לזה, שבזמן מן הזמנים היה הכרח להתחיל את השנה ביום הראשון של השבוע, הרי השערתו של היטציג תלויה

על בלימה. אילו היו היהודים מתחילים כל שנה ביום ראשון של השבוע, הרי בהכרח היה נמצא זכר לזה בספרותם. אדרבה, פעמים אין ספור מודגשת מנוחת השבת ביום השביעי, ובשום מקום לא נזכר שביום אחד בשנה לא יום השביעי הוא יום השבת, אלא יום העשירי או האחד עשר, ובצדק העיר וויזלר (שם, עמוד 351), כי צורה כזו של לוח השנה הישראלי, שתמיד היא מסיימת את השנה בשבוע מקוטע, לא תיתכן מלכתחילה בשום פנים, מחמת קדושתו של הקצב של שבעה שבעה ימים לשבוע. ומלבד זאת מעיד הפסוק בויקרא כג ח נגד השערה זו. שם לא נאסרו ביום השביעי כל מיני מלאכה, אלא "כל מלאכת עבודה" בלבד. ואילו היתה מתחילה כל שנה בראשון לשבוע, היה חל היום השביעי של חג הפסח תמיד בשבת, שבו אסורה כל מלאכה, (וכך לגבי הכתוב בבמדבר כח כה).

דעתו של קנובל

קנובל תומך בהשערתו של היטציג, שאצל העברים הקדמונים היה היום הראשון של השנה גם היום הראשון של השבוע, אלא שאינו מודה, שהעומר הוקרב ביום כ"ב לניסן אחר החג, ולפיכך הוא מחליט (Pent.-Comment ב, עמ' 544, השוה גם עמ' 543) ש"ממחרת השבת" הוא יום ט"ו בניסן, היינו יום א' של פסח, שלדברי היטציג היה חל תמיד ביום ראשון של השבוע. גם קורטץ (Altt, opferc. עמ' 308 ואילך) רואה הכרח לעצמו להצטרף לדעה זו. אמנם, לא נעלם מקנובל, שויקרא כג ח מעיד בפירוש שיום השביעי לחג לא חל תמיד בשבת, אבל הוא דוחה את העדות הזאת בקלות, בהעירו: "המחוקק שחשב רק על חג המצות נשמטה על ידו בשוגג 'מלאכת עבודה'". הערה, שלא נשמעה כמותה, שלא היו מרשים לעצמם אפילו כלפי כתבן הדיוט! (וכך יצטרך לומר גם לגבי הכתוב בבמדבר כח כה), אבל אנחנו שואלים עוד: מדוע נאמר על יד בניסן, אשר לפי קנובל היה צריך להיות תמיד גם שבת, רק "בארבעה עשר לחדש... פסח לה'" (פסוק ה), ולא נוסף שהוא אוסר במלאכה? ואם הכתוב מסתמך על כך, שאיסור מלאכה בשבת ידוע לכל, ואין צורך לחזור עליו בכל מקרה, היה גם מיותר להזכיר את איסור מלאכה גם ביום שביעי של פסח.

אולם לפי סברת קנובל מלמד הכתוב בדברים טז ח, שחג הפסח מסיים בשבת, שהרי שם נאסרה ליום האחרון של החג כל מלאכה, ולא רק מלאכת עבודה, ובזה הובלט שזה היה שבת. אך הוכחה זו, כשנתבונן בה מקרוב, תיהפך להוכחה שכנגד. בכלל קנובל עצמו סובר הרי (שם ח"ב, עמ' 543) כי הביטוי "מלאכת עבודה" הוא מיוחד ל"כתב המקור", כביכול, ולכן אין טעם לשאול מפני מה דברים לא השתמש בו. כמו כן יכלנו

להשיב, שלדעתו היה צריך לכתוב "לא תעשה כל מלאכה" ולא "לא תעשה מלאכה", אילו נאסרה ביום שביעי כל מלאכה, השוה ראב"ע לדברים טז ח. אלא שעל זה יכול היה קנובל להשיב, שהשבעים, הסורי, השומרוני ועוד מגלות אחרות גורסים באמת "כל", אף שבדברינו לעיל (בקטע 'סברא שלישית מנוגדת למסורת', בהתייחסות לדברי גייגר) הראינו כי אין זו אלא גירסא מזוייפת. לכן מעדיפים אנו את השאלה: מדוע ראה ספר דברים לנחוץ לחזור על איסור מלאכה דווקא בשבת שהיא גם חג? הרי איסור מלאכה בשבת שונן כבר בעשרת הדברות (שם ה יב ואילך). ויותר נחוץ היה להזכיר פעם בספר זה את החוק, שבחג רגיל יש איסור מלאכה. ואם הכתוב רואה לנחוץ להדגיש במיוחד, שבשבת של החג אסור לעשות מלאכה, מדוע אינו מצוה זאת בחג הסוכות, שבהכרח חל בו גם שבת? אולם החוק אומר: "וביום השביעי עצרת לה' אלהיך לא תעשה מלאכה!". בתורת נימוק של איסור מלאכה ניתן הטעם, כמו בויקרא כג ו ובמדבר כט לה, שיום זה הוא עצרת. ואילו היה יום זה שבת, צריך היה לכתוב, כמו במשנה תורה ה יד: "ויום השביעי שבת לה' אלהיך לא תעשה כל מלאכה". אמנם, יש גם לשאול: מדוע לא נכתב בספר דברים בשום חג מן החגים, מלבד ביום שביעי של פסח, איסור מלאכה? אולם על זה השיבונו כבר לעיל, בביאור לפסוק ח, בסופו, תשובה מספיקה. ושצרכי אוכל נפש מותרים, אין צורך להגיד שוב, כשם שלא נחוץ להזכיר את השבתת המלאכה בחג השבועות ובחג הסוכות. והנה דווקא הפסוק בדברים טז ח מוכיח, שיום שביעי של פסח לא היה חל תמיד בשבת, כי אם לא כן, לא היה מובן לאיזו מטרה חוזר הכתוב על איסור מלאכה ביום זה.

עוד יותר ברור ובמישרין מעיד הפסוק הבא (דברים טז ט) נגד דעתו של קנובל. לפי פסוק זה מתחילה ספירת שבעת השבועות מיום החל חרמש בקמה, ואם כן, צריך להקריב גם את העומר ביום הראשון להתחלת הקציר. אך הרי אי אפשר להתחיל בקציר בטו בניסן, שהוא יום חג, וקצירה היא בוודאי אחת ממלאכות עבודה, ואם כן אי אפשר גם שיום זה יהיה יום הקרבת העומר. וגם היה זה, מלבד כל מה שהזכרנו לעיל, מתמיה מאד, שהיום הראשון של פסח היה נקרא בשם הנדיר "מחרת השבת", שאיש לא ידע את פירושו עד שבאו היטציג וקנובל עם הפירוש שלהם. האם באמת אי אפשר היה למצוא שם אחר ליום ראשון של חג פסח מלבד "מחרת השבת"? לאמיתו של דבר אין שם זה מתאים ליום חג. – אפשר אמנם לכנות יום שאינו חשוב כל כך כמו היום שלפניו, בשם "מחרת" של אותו היום, כמו שקוראים בן שאיננו חשוב ביותר, על שם אביו המפורסם, אבל מדוע יש לקרוא את יום הראשון של החג החשוב ביותר רק בשם "מחרת השבת",

כאילו יום זה כשהוא לעצמו אינו קדוש, ומקבל את כל חשיבותו רק מה שהוא בא אחר השבת? שחג, הנקרא סמוך קודם לכן בשם "חג" ו"מקרא קדש", יופיע פתאום כיום שאין לו חשיבות מצד עצמו בשם "מחרת השבת". אין להעלות על הדעת בשום אופן. ועובדה זו לבדה היתה מספיקה כדי להוכיח לנו את אי נכונותה של תפיסת קנובל, אף אילו לא היתה השערתו הבטילה של היטציג משמשת לה יסוד.

אמנם, בפסוק אחד נקרא יום טו בניסן "מחרת". בבמדבר לג ג נאמר: "ויסעו מרעמסס בחדש הראשון, בחמשה עשר יום לחדש הראשון ממחרת הפסח וגו'". אולם באותו זמן שבו יצאו בני ישראל ממצרים, לא היה עוד טו בניסן חג, או לפחות לא פורסם על ידי משה רק חוק קרבן הפסח (שמות יב, כא-כז), וכשנסעו בני ישראל מרעמסס סוכותה (שם פסוק לז) עשו אמנם את קרבן הפסח, אבל לא נודע להם עדיין, שיום זה עתיד להיות יום חג, היום הזה היה להם רק בחינת "מחרת הפסח". רק אחרי שבאו לסוכות, ניתן להם החוק על ידי משה, שמיום זה של היציאה יתחיל בעתיד חג של שבעת ימים (שמות יג, ג-י). הכתוב לא היה יכול לפי זה לספר שבני ישראל יצאו ביום הראשון של החג, אלא רק שיצאו למחרת הפסח ממצרים.

הערה זו מוליכה אותנו אל שאלה אחרת הנוגעת בענין זה, והיא: איזהו היום "מחרת הפסח" שמדובר עליו ביהושע ה יא? זה הפסוק העיקרי שעליו נשען קנובל ושהביא בעצם גם את קורטץ להצטרף אל דעתו. שם מסופר, בלא ספק, בהתחשב עם החוק בויקרא כג י ואילך, שבני ישראל שבאו לארץ כנען עשו את הפסח בערב של יד בניסן ואכלו ממחרת הפסח מצות וקלי מתבואת הארץ, באותו יום שבת גם המן, כי בני ישראל אכלו מתבואת הארץ. קנובל סובר בהחלט, ש"ממחרת הפסח" כאן פירושו טו בניסן, כמו בחומש הפקודים לח ג, וזה מלמדנו, שכבר ביום הטו התחילה אכילת החדש והוקרב גם העומר, שלפני הנפתו לא אכלו מן התבואה החדשה. גם הקראים ראו להביא מפסוק זה הוכחה לדעה שלהם. כי הם טוענים שבאותה שנה חל יום יד ניסן ביום שבת, ואז הוקרב העומר כבר ביום הראשון של החג, בטו בניסן, ואילו לפי המסורת שלנו אין להתאים את הפסוק ביהושע לחוק שבתורה, (השוה יהודה הדסי, שם, פרקים רכג-רלד, אהרן בן אליה, שם פרק ד).

אבל בצדק אומר הרמב"ם (יד החזקה, תמידין ומוספין, ז א): "ואם תאמר, שאותו הפסח בשבת אירע, כמו שדמו הטפשים, האיך תלה הכתוב היתר אכילתה לחדש בדבר שאינו העיקר ולא הסיבה אלא נקרה נקרה". בלי לרמוז אפילו ברמז קל, שהוא הוא היום שבו מרשה החוק שבתורה אכילת החדש. אולם כבר בזמן חכמי התלמוד היתה

שנויה במחלוקת השאלה, איך לפרש דבר זה לפי המסורה (מתמיה, מדוע אינם מביאים בהמשך הויכוח עם הבייתוסים פסוק זה מתוך ספר יהושע. אפשר, שהבייתוסים לא הכירו בו כמסמך. בתרגום השבעים חסרים "ממחרת הפסח" בפסוק יא והמלה "ממחרת" בפסוק יב. אך, כנראה, באה השמטה זו מתוך הבנה מוטעית). בירושלמי (חלה ב א) יש פלוגתא, אם "ממחרת הפסח" שביהושע ה יא, הוא טו או טז בניסן. אלה שסבורים שזה היה טו בניסן, סבורים שאיסור חדש לפני הקרבת העומר (ויקרא כג יד), היה עתיד לקבל תוקף רק אחרי כיבוש הארץ הקדושה וירושתה (השוה תוספות ראש השנה יג. ד"ה "דאקריב" ור"ש למשנת חלה ב ב). אחדים מחכמי ישראל, כגון ראב"ע, רד"ק ועוד, סוברים גם ש"ממחרת הפסח" הוא הטו בניסן, ויחד עם זאת סבורים הם, כי בני ישראל לא אכלו מן התבואה החדשה אלא מתבואה ישנה (השוה ראב"ע לויקרא כג יא, ורד"ק ליהושע ה יא), ואילו בתלמוד בבלי מוסכמת הדעה, ש"ממחרת הפסח" פירושו טז בניסן (ראש השנה יג. קידושין לח. כמו כן במכילתא לשמות טז לה, מצד התנאים ר' אליעזר ממודיעין, ר' אליעזר ור' יהושע, ובתוספתא סוטה פרק יא), וכך הבינו את המלה גם הרמב"ם ומלומדים יהודים אחרים בימי הביניים ומצאו דווקא בכתוב זה סמך נגד דעתם של הקראים ולזכות השיטה המסורתית.

בזמן האחרון שוב עסקו רבים בפסוק זה. היינו מרחיקים לכת, אילו הבאנו כאן את כל הדברים שנאמרו בענין זה (השוה "אגרות יש"ר" א, עמ' 86-93, ב 92-103 116-120, 131-136, רפפורט, "דברי שלום ואמת", עמוד ג ואילך, וכנגדם הירש, "ישורון" ז עמ' 546 ואילך, הביאורים ליהושע, ה, יא, ובמיוחד מלבי"ם וקייל, וכן בראכמאן, "חוקי המועדים שבתורה", עמוד 119). רק את זאת יש להעיר, כי כל אלה הסוברים לפרש את הכתוב ביהושע בדרך כזו שאין לו קשר לאיסור שבויקרא כג יד אינם צודקים. כי ראשית, רומזים התוכן והסגנון ביהושע ה יא באופן ברור למדי אל ויקרא כג יד, שנית לא היה מובן, מדוע לא אכלו בני ישראל כבר לפני מחרת הפסח מתבואת הארץ, אם לא שעיכבם האיסור שבויקרא כג יד, (אם לא נקבל את ההנחה המפוקפקת, שבני ישראל אכלו את המן דווקא עד יום החמשה עשר בניסן, יום צאתם ממצרים, כדי להשלים את אכילתו ביום מלאת ארבעים שנות הנדודים במדבר). ואם ברור, שבני ישראל רק מטעם זה אכלו מתבואת הארץ ממחרת הפסח, משום שרק ביום זה הקריבו את העומר, כי אז, אחרי שהוכחנו את טעותו של קנובל, הרי אי אפשר לפסוק, ש"ממחרת הפסח" פירושו יום טו בניסן, אלא משמעותו בהכרח, כדעת התלמוד והרמב"ם, יום טז בניסן.

התבוננות בלתי משוחדת בכל הסיפור בספר יהושע תביא גם כן לידי אותה מסקנה. בפרק ה פסוק י מסופר: "ויחנו בני ישראל בגלגל ויעשו את הפסח בארבעה עשר יום לחדש בערב...". השאלה הראשונה, שיש להבהירה, היא, אם בני ישראל רק הקריבו את קרבן הפסח או אם גם חגגו חג פסח. לא יקשה להוכיח, כי בני ישראל חגגו אז גם את ימי חג הפסח. קודם כל לא ייתכן לפקפק בזה, שבאותו זמן קיימו בני ישראל את חוקי התורה בשלימותם ושלא רק הקריבו את קרבן הפסח בערב של ארבעה עשר בניסן, אלא גם קיימו את שבעת ימי חג המצות. לפחות היתה זו דעתו של המספר ביהושע ה יא, כי הרי הוא נשען על החוק שבתורה. רק העובדה, שהפסוק אינו מדבר אלא על קרבן פסח בערב של יד בניסן, ולא על חג המצות, היתה יכולה לעורר בנו את הסברה, שבאותה שנה נתעכבו על ידי מקרים מיוחדים מלחוג את ימי חג המצות. אולם מה ישיבו על זאת, שגם בספר מלכים-ב כג, כא-כג מסופר, שהמלך יאשיהו ציוה לעשות את הפסח, ושבני ישראל עשו כן, "כי לא נעשה כפסח הזה מימי השופטים אשר שפטו את ישראל", אף שגם שם מסופר רק על קרבן פסח ולא על חג, הרי בכל זאת ברור לפי דברי הימים-ב לד, יז-יט וגם לפי ספר מלכים-ב עצמו, שהסתמך בלי ספק על דברים טז א, ואילך, שבימים ההם חגגו גם את שבעת ימי חג המצות?

הרי מתוך כך יוצא ברור, שעם כל פסח שעליו מדובר בתנ"ך יש לקשור גם את חג המצות, אף אם זה לא נזכר במיוחד. ועל כן אפשר להניח בבטחה, שגם בשנה השנית לצאת בני ישראל ממצרים (במדבר ט ה) וגם בפסח הראשון אחרי בואם ארצה הוחג חג המצות. וליתר חיזוק מסתייעת הנחה זו בפסוק "ויאכלו... ממחרת הפסח מצות וגו'". ואם זה נכון, הרי אחרי מה שהוכחנו לעיל, היה מתמיה הדבר שיום טו בניסן, שהוא עצמו היה יום קדוש, נקרא כאן בשם "מחרת הפסח" הפוגם במידה מסויימת באופי הקדושה העצמית שלו ומכנה אותו רק על שם הערב החגיגי שקדם לו. האם אין זה מסתבר יותר, שבספר יהושע נקרא יום טו בניסן עצמו, שבתחילתו נעשה קרבן הפסח, בשם "הפסח", ו"ממחרת הפסח" זהו יום טז בניסן? אמנם, עצם חג הפסח בא בערב של יד בניסן, שנקרא בשל כך "ליל שמורים" (שמות יב מב) וגם "ליל התקדש חג" (ישעיה ל כט), אולם זה לא סותר, שגם היום שלמחרתו ייקרא בשם "פסח". הרי התורה רואה בבירור את ערב יד ניסן ואת היום שלמחרתו כיום חג אחיד (שמות יב יד, "היום הזה" מציין גם את הערב של יד בניסן, שהרי קודם לכן דובר רק על ערב, ראה לעיל בביאור לפסוק ח) וקוראת אפילו את שלמי החגיגה, שקרבים ביום ראשון של חג, בשם "פסח" (דברים טז ב, השוה תרגום יונתן, קייל בפירושו, ולעיל בביאורינו שם).

ובכן אין ספק, שבספר יהושע מכונה היום הראשון של חג המצות בשם "הפסח", כשם שבזמן יותר מאוחר כונו כל שבעת הימים של חג המצות באותו השם והוא דחה כמעט כליל את השם חג המצות במשנה ובתלמוד, (השוה משנה פסחים א ז, ב ב ואילך, ג א, י ה, ראש השנה א, ב-ג.), לפי זה שונה השם "ממחרת הפסח" שבספר יהושע מאותו הביטוי שבבמדבר ל ג. באותו הפסוק על כרחנו אין פירוש "הפסח" אלא הערב של יד בניסן, משום שיום המחרת עוד לא הוכרז כחג, ואם כן "ממחרת הפסח" הוא שמו של חמשה עשר בניסן, אולם בזמן יהושע היה יום החמשה עשר עצמו חג, שנקרא "פסח", ו"ממחרת הפסח" היה שמו של ששה עשר בניסן. לטעות לא היה כאן לחשוש, משום שבאותו הפסוק שבתורה שאליו מוסב הענין כתוב "ממחרת השבת", שבוודאי לא יכול לציין את יום חמשה עשר בניסן.

גם מתוך זאת יוצא שכוונת "ממחרת הפסח" הוא היום שאחרי טו בניסן, שהרי המלה "הפסח" היתה מיותרת לגמרי, אילו היתה באה לסמן את היום שאחרי יד בניסן, שהואיל וסמוך קודם לכן (פסוק י) דובר על הערב של יד בניסן, היה מספיק לכתוב רק "ממחרת" כדי לציין את היום הטו (השוה למשל שמות יח יג, במדבר יז: ו, כג).

דעת המסורת

לאחר שנוכחנו לדעת, שכל הפירושים, ישנים וגם חדשים, שמתנגדים למסורת של קביעת הזמנים שבחוק אשר בספר ויקרא כג ט ואילך, מוטעים הם, נעיין עתה בשיטת המסורת, שמצאה את ביטויה כבר בתרגום השבעים ושנתקבלה על ידי רוב המחברים הקדומים, פילון, ויוספוס. בנוגע לשבעים, השוה פראנקל, Vorstudien zu den LXX עמ' 190 ואילך. (אין להבין מה שהרצפלד (Gesch. ג, עמ' 176) מחשיב כל כך את שינויי הגירסאות שאין להם ערך, עד שדעתם המקורית של השבעים עוד לא ברורה לו, בעוד שגם פילון, שלא השתמש אלא בשבעים בלבד, קבע בבהירות את הדעה המסורתית (דבריו ודברי יוספוס הובאו לעיל בקטע: 'השערתו של היטציג'). אך אפילו אם שינויי הגירסאות בפסוק יא היו מעוררים ספקות בדעתם של השבעים, הגירסה ἕως τῆς ἐπαύριον τῆς ἐσχάτης ἑβδομάδος בפסוק טז מוכיחה בהחלט, שהשבעים לא פירשו את המלה השבת כאילו היתה שבת השבוע, ושהשינויים של הגירסאות כולם בטעות יסודם). דעה זו נתקבלה על כל חכמינו ומלבד אלה על ידי רוב המבארים היהודים הראשונים והאחרונים והרבה מבארים נוצרים. מתוך הספרים החדשים יש להזכיר רק: את הביאורים לתורה של רוזנמילר, קייל, פיליפזון, הרקסהיימר, שד"ל, מקלנבורג, הירש, הרבה מתרגמים אחרונים, כגון: די ווטי, Archeol, איוולד

Alterthumer, ביר Symbolik, ב, עמ' 620, אידלר Handbuch der Chronol, עמ' 481, דידריך בספר Hallische Encycl, ווינר, Realwörterb, וואיהינגר בספר Encycl. Prot, דילמאן ב- Bibellexic. של שנקל, ערך Pfingsten. ומלבד אלה הציטאטות שהבאתי מספרי ראנקי, הנגסטנברג, באכמאן, וויזלר, מלבי"ם ואחרים נוספים שנביא להלן.

לפי דעה זו, כוונת "ממחרת השבת" בויקרא כג יא היא: היום למחרת הראשון של חג הפסח, היינו היום הששה עשר בניסן, ביום זה קרב העומר ומתחילה ספירה "שבע שבתות תמימות" (פסוק טו), ובמלאות הימים האלה, "ממחרת השבת השביעית", יום מחרתו של השבוע השביעי, חמשים יום אחרי הנפת העומר, יוחג חג השבועות. והננו לדחות קודם את כל הטענות שהובאו נגד הדעה הזאת, ואחר כך לסכם את ההוכחות המדברות בעדה. רובן של הטענות הללו (שמקורן בדברי החוקרים שהוזכרו וצויינו לעיל) אינן עשויות להחליש את כוחה של המסורת, ואפשר לפטור אותן בקצרה.

אם קליפוט סובר, שבמלה "השבת" הכוונה לשבת האחרונה ולא אל הראשונה, אפשר להשיב: אדרבה, אם כוונת "השבת" אל חג שנזכר בפרשה הקודמת, הרי יותר מתקבל על הדעת, שהוראתה ראשית החג ולא סיומו, מכיון שהראשון עולה בחשיבותו על האחרון בהרבה, שבו מקריבים את הקרבן העיקרי ובו באים לעליית הרגל אל המקדש, (השוה קומפף בירחונו של פראנקל, שנה יא, עמוד 147). ועוד, משום שאת היום האחרון של החג היה מתאים יותר לקרוא "מחרת החג". להלן טוען קליפוט, שלא מן היושר היה לקבוע את חג הקציר בהתחלת הפסח, שהא היה יום זכרון ליציאת מצרים. את זאת אפשר לדחות בפשטות: הרי היום השני אינו התחלת החג, ודרישת הכתוב שהחג יחול ב"חדש האביב" מוכיח בבירור, שהחג צריך להיות גם חג הקציר. קנובל וקורטץ סוברים, שאין להבין, מדוע דווקא היום השני של חג המצות, שבו יצא העם לעבודה ולא היה מתאסף בקרבת המקדש, היה צריך להצטיין על ידי קרבן מיוחד כזה. את זאת אפשר לתרץ: מכיון שלפי החוק היה צריך להניף את העומר ביום הראשון של הקציר, הרי אי אפשר היה לעשות זאת אלא דווקא ביום שהעם יצא לעבודתו, נוכחותו של העם לא נדרשה, כי גם בשעת הקרבת שאר קרבנות היום לא היה העם נוכח (השוה עוד קייל בתרגומו לתורה, ב, עמ' 149 ובאכמאן, שם. הטענה מתוך יהושע ה יא, כבר נדחתה לעיל, בתוך הדיון על דעתו של קנובל).

מונק העיר, שלפי הדעה המסורתית קשה להבין, מה טעם לא פורש היום בחודש בו חל חג השבועות? על השאלה הזאת, שכבר הקראים העלו אותה (אהרן בן אליה, שם, פרק ו), אפשר לענות בקלות, שלפי כוונת החוק היה צריך לקבוע את חג השבועות, שהוא

היה העצרת של חג הפסח, לא בהתאם לחודש סיון, אלא בהתאם לחג הפסח, ובזמנים שקבעו עוד את ימי ראש חודש לפי ראיית המולד, חל חג השבועות פעם בחמישי, ופעם בששי ופעם בשביעי בסיון (השוה תוספתא ערכין א ד, בבלי ראש השנה ו:). להלן שואל מונק: במקרה שיום הארבעים ותשעה אחרי הנפת העומר לא חל בשבת, מדוע לא נקבע ליום הארבעים ותשעה? התשובה הנכונה ביותר היא: משום שהמחוקק רצה שהחג יחול ביום החמשים, כמו ששנת היובל היתה צריכה להיות שנת החמשים, ולא שנת הארבעים ותשע. כך אפשר גם לתרץ בנקל את קושיותיו של הרצפלד: א) "העבודה בחול המועד לא נאסרה אמנם לגמרי, אבל כפי שאפשר לשער, היתה בוודאי די מצומצמת, ואיך אפשר להניח שדווקא אז התחילו בקציר?" – על זה יש להשיב: נניח, שהעבודה בימי חול המועד היתה מצומצמת מאד, אם כן היתה גם עבודת הקצירה בימי ההתחלה מצומצמת. ב) "אין להניח שהמנהג המאוחר, ששלוחי בי"ד יוצאין בליל הששה עשר בניסן לקצור את הקציר הראשון, היה ברוחה של התורה, אלא, כנראה, הכוונה היתה, שמן התבואה שקצרו הראשונים, יקחו להם העומר כדי להקריבו עוד באותו יום, ואם כן, היתה התחלת הקציר לא לבד בחולו של המועד, אלא ביום שכל העם היה עוד ליד המקדש, או לפי משנה תורה טז ז בדרך הביתה!", על זה אפשר להשיב: קרוב לוודאי שאת העומר הביאו ממקום קרוב מאד אל המקדש, ואם כן, היתה קיימת האפשרות לצאת אפילו בבוקרו של הששה עשר ולקצור ולהביא ולהקריב את העומר. אבל מה מניע אותנו להניח, שכוונת התורה היתה, שהעומר ייקצר עוד בליל הששה עשר? ג) את הדעה המסורתית סותרת העובדה, "שבתורה ניתן הצו להקרבת העומר אחר שהזכיר הכתוב את יום השביעי ולא קודם לכן". אבל את זאת קל להסביר בזה, שהיה צורך למסור את חוק העומר יחד עם חוק חג השבועות, ועל חג השבועות היה אפשר לדבר רק אחרי גמר פרשת הפסח.

כל הטענות הנזכרות הן קלות ערך עד כדי כך, שרוב נאמני המסורת לא חשבו אותן ראויות להתווכח עליהן. אולם טענות בעלות משקל הן אלו שנזכיר להלן, אשר העלו אותן בחלקן כבר הקראים (יהודה הדסי, שם, עמוד 223, אהרן בן אליה, שם, פרק ו), ובזמן האחרון חזרו עליהן מונק, ג'ורג', היטציג, זאלשיטץ, קנובל וקורטץ. ראשית: אין אנו מוצאים בשום מקום בכתובים שיום טוב ייקרא בשם "שבת". אם החגים בראשון, בעשירי, בחמשה עשר ובעשרים ושנים לחודש תשרי, נקראים בשם "שבתון" או "שבת שבתון", הרי זה בא, לדעתו של היטציג משום שהחודש השביעי כולו הוא בעצם חודש של שבת. ורק משום זה לא היה באמת כולו חג, משום שלא היה מעשי לשבות

ממלאכה בחודש של האסיף והבציר, וקיבלו לפחות, החגים של אותו החודש את השם "שבת" (יש לציין כי הקראים באו לכלל דעה נועזה, שהתורה לא כתבה בפסח "שבתון" בכוונה תחילה, משום שה' ידע מראש, שהפרושים יפרשו בעתיד את "השבת": החג, ואם יצוין חג הפסח כ"שבתון" היה משמש להם הוכחה מדומה לדבריהם!). שנית: אין "שבע שבתות תמימות" מציינות שבעה שבועות "מיום ליום", בלא להתחשב בשאלה מתי התחיל השבוע, "שבתות" מציינות רק אותם השבועות שמסתיימים בשבת. רק אלה נמנו לפי השבתות וגם נקראו "שבתות" (היטציג וקנובל). הקראים סבורים, שהוראת שבתות היא ימי שבת, וההוספה 'תמימות' באה להגיד, שהשבתות האלו הן מלאות, כלומר נמנו בצירוף ששת הימים שקדמו להן. שלישית: עוד פחות מוכנים מתנגדי המסורת להודות, שפירוש "ממחרת השבת" בפסוק טז, הוא "ביום שאחרי השבוע", מאחר שקודם לכן מסומן בביטוי זה "היום שאחר החג". אותו הביטוי אי אפשר שיהיה לו באותה הפרשה של החוק עצמה מובן שונה כפעם בפעם. ורביעית: אין להשתמש במלה זו לציין את הבוקר שבא אחריו אלא אם כן הוא בא אחרי יום אחד, אבל לא אחרי שבוע או אחרי גמר של חודש, משום שהביטוי "מחר" יכול לציין את הניגוד ליום שלפניו, שהוא "היום". אבל לא זמן ממושך יותר.

את הקושיות האלו נגד דעת המסורת ניסו לתרץ בדרכים שונות. את תירוצו של ה"חבר" בספר הכוזרי הבאנו כבר לעיל (בקטע 'השקפת הביתוסים והקראים'). ראב"ע סבור, שהנאמן למסורת יכול להשיב למתנגדים, שהפסח הראשון אחרי נתינת החוק חל אז דווקא בשבת, מה שהיה יכול לקרות, כפי שאפשר להוכיח מתוך השוואה בין שמות מ כג לבין ויקרא כד ח (לפי שמות מ כג, ערכו את לחם הפנים בא' בניסן ביום הקמת המשכן, וזה צריך לעשות, לפי ויקרא כד ח. ביום השבת: ואם הראשון בניסן היה חל ביום שבת, הרי חל גם יום ראשון של פסח בשבת) ולדעתו של ראב"ע, לקחה התורה אותה השנה לדוגמה וקראה את יום השני של החג "ממחרת השבת". אבל את ההוכחה הזאת סותר ראב"ע בעצמו בשמות מ, מלבד זה חל יום א בניסן של אותה השנה, לפי הקבלה שלנו, ביום ראשון לשבוע (עיין שבת פז:).

באופן דומה ניסה הרב מקלנבורג (הכתב והקבלה, כאן) להסביר את הביטוי "ממחרת השבת" מתוך הלוח של השנה הראשונה ליציאת מצרים, והוא חושב עוד, שיום ראשון של חג הפסח יכול להיקרא בשם "שבת", משום שבני ישראל, שיצאו ממצרים, היו מחויבים להוציא את החמץ מבתיהם, מה שנקרא (בשמות יב טו): "השבתת שאור". הירש משער קשר אל "שבת הארץ" (ויקרא כה ב), כיון שאסור היה לקצור לפני יום שני

של פסח, היה עד אותו יום "שבת הארץ", (ברם, היכן נקבע, מתי נגמרת שבת הארץ, אם השבת אין פירושה חג הפסח אלא שביתת הארץ?). את הקושי, שבראשונה מציינת "שבת" – יום טוב ואחר כך שבוע, רוצים אחדים מבין הפרשנים (כגון ראב"ע ורמב"ן) ליישב בזה, שמזכירים את הפסוק בשופטים י ד, שם מציינת המלה "עירים", בפעם הראשונה: בני אתונות, ובפעם האחרת "ערים", (אולם שם, כנראה, זהו לשון נופל על לשון). הרמב"ן אומר שאת "השבת" בפסוק יא אפשר לפרש גם במובן "שבוע" כלומר: הכתוב מצוה לראות את יום הנפת העומר כיום ראשון של שבוע ומאז לספור שבעה שבועות. לפי זה נקרא יום העומר "ממחרת השבת", היינו "יום ראשון לשבוע אחד", (אבל באופן כזה, לא היה ידוע, מתי צריך להניף את העומר. הרמב"ן חש, כנראה, בקושי זה, אך אינו מיישב אותו באופן משביע רצון).

גם וויזל מציע לפרש את "השבת" בשני הפסוקים (יא וטז), במובן "שבוע", אלא בפעם הראשונה: היום של שבוע החג, היינו טז בניסן, ואילו בפסוק טז: יום גמר שבעת השבועות, מאחר שהתנאי "שבע שבתות תמימות תהיינה" מראה, ש"ממחרת" האחרונה אינה מכוונת אל מחרת יום הראשון לספירה אלא ליום אחרי גמר שבעת השבועות. מנדלסון, שאף אחד מבין כל הביאורים אינם מניחים את דעתו, מתאמץ להוכיח, שפירושם של הקראים נתקל גם הוא בקשיים חזקים כאלה, ורואה עצמו נאלץ להתנחם בנחמה הקלושה: "שבקיה לקרא דדחיק ומוקי אנפשיה". במידה חזקה מזו מתיאש רֶגיו מהבנת הדברים האלה, השוה ישי"ר, עמוד 87. מוזרה היא הצעתו של ליכטנשטדט בחוברת בת עשרה דפים בשם "קונטרס ממחרת השבת" (מהדי פינסקר, וינה 1860), אשר לפיה ציותה אמנם התורה להקריב את העומר בפעם הראשונה ביום ראשון של השבוע, משום שביום זה היה צריך המן לשבות, שהמן נברא, לפי דעתו של המחבר, ביום הראשון לשבוע שלם, אבל הקרבת העומר שבאה בשנים הבאות אחרי כן, היתה צריכה לחול ביום החודש שבו אכלו בפעם הראשונה מתבואת הארץ, וזה חל, לפי מה שמסופר בספר יהושע, בששה עשר בניסן. אולם המחבר שכח, שבני ישראל היו עלולים לבא אולי בחדשי הקיץ או בחדשי הסתיו לארץ ישראל ואז היה צורך לחוג את חג השבועות, שהיה חג קציר חטים, בסתיו או בחורף!

ובאמת, כל התירוצים שהובאו לעיל לא דחוקים בלבד הם, אלא גם מודים בחלקם, שפירוש "השבת" בפסוק יא אינו יום טוב, מה שסותר את המסורת שלנו, שהרי לא התרגומים בלבד מתרגמים כאן "השבת" ל"יומא טבא", אלא גם הספרא והתלמוד מדגישים, ש"השבת" הוראתו כאן יום טוב, אנו נקבל את ההשקפה הישנה הזאת,

וניווכח, שהיא ירדה לכוונתו הנכונה של הכתוב. (פירושים נכונים אחרים, שנתנו נאמני המסורת, ישנים וגם חדשים, הובאו כבר לעיל ועוד יובאו להלן).

הבה נודה על האמת ראשית כל בשאלת פירוש "שבע שבתות תמימות" בפסוק טו. מוכרחים להודות שאין הפשט, כפי שהקראים סבורים, כי "שבע שבתות", היינו שבעה ימי שבת, וששההוספה "תמימות תהיינה" כאילו באה להגיד שימי השבתות יש לספור עם ימות החול השייכים להם (אהרן בן אליה שם פרק ב: "ועל כן אמר תמימות תהיינה, ר"ל השבתות עם ימות השבועות"). "שבתות" אין הוראתה אלא שבועות. כך מחליט אידלר (Handbuch d. Chronologie א, עמ' 841 בהערה) והיטציג (פסח ושבועות (גרמנית) א, עמ' 9) רואה עצמו נאלץ להסכים לו בפה מלא, משום שההוספה "תמימות" דורשת את הפירוש הזה. "תמימות תהיינה", כלומר: "תהיינה שלימות" – את זאת אפשר להגיד רק על "שבועות", באשר הם או שלימות או חסרות. ואם כן, הוראת שבת במובן "שבוע" היא מוחלטת. מלבד זאת יש סיבות לקבל ביאור זה, והן: שהרי בסורית וארמית המלה "שבתא" וביוונית המלה σάββατα גם כן מציינת "שבוע" ובלשון המשנה אין משתמשים במלה אחרת לסמן את השבוע אלא "שבת". המלה "שבוע", שנמצאת במקור: לציון השבוע, פירושה במשנה "שבע שנים", כמו בדניאל ט כד ואילך, (השוה, למשל משנה נדרים ח א, בבא מציעא ט א, סנהדרין ה א). ימי השבוע נקראים לפי סדרם: אחד בשבת, שני בשבת וכו', (השוה משנה תענית ד ג, כתובות א א). ואם הראב"ע והרמב"ן מפרשים בביטויים "באי השבת" ו"יוצאי השבת" (מלכים-ב יא: ה, ז, ט. דברי הימים-ב כג: ד, ח) את "השבת" במובן 'שבוע', הרי הם בוודאי צודקים. הלויים והכהנים ששרתו במקדש במשך השבוע נקראו בשם באי השבת ויוצאי השבת, כמו שמחלקת משרתי המלך נקראו (דברי הימים-א כז, א): "הבאה והיוצאת חדש בחדש", ואם מפרשים כאן "חדש": חודש ימים, הרי גם "שבת" מובנה שם: שבוע. גם בויקרא כה ח המובן הקולע של המלים "שבע שבתות שנים" הוא: שבעה שבועות של שנים, מה שמבואר אחר כך בתוספת: "שבע שנים שבע פעמים". "שבת שנים" היא "שבע שנים". והפסוק שלאחריו "והיו לך וגו'" אי אפשר לבארו אלא: והיה לך הזמן של שבעה שבועות של שנים תשע וארבעים שנה.

ומתעוררת אצלנו השאלה, איך השתלשל מובנה של המלה "שבת" והיה ל"שבוע"? אם אפשר היה להניח שהמלה "שבת" כווצה מן "שבעת", דוגמת "בל" מן "בעל" או "בי" מן "בעי", הרי אפשר היה בנקל להסביר זאת, אולם הנחה זו קשה לבסס אותה (השוה דליטש לבראשית ב ג), ויש להסכים עם ראב"ע (לשמות טז כג), רד"ק (מכלול, הוצאת

פיורדה, עמוד 171) ועוד אחרים מבין האחרונים, שמלת "שבת" כווצה מן "שַׁבָּתֶת" – זמן השובת, זמן שקט. ואם מלה זו מציינת גם שבוע, הרי השם של יום מנוחה נבחר לשם של שבעה ימים, משום שבמשך זמן כזה מוכרח לבוא יום מנוחה אחד (השוה רמב"ן לויקרא כג יא: בעבור שיש בכל שבעת ימים שבת אחת... יקרא שבוע אחד שבת אחת, כך גם רוזנמילר, Scholien zu Leviticius כג טז, ואחרים), וכך הוא גם לענין השם "חודש", שהוראתו בעיקר "לבנה חדשה". והשתמשו בו במובן זה תכופות, ואחר כך נקרא בשם זה משך הזמן, שבו מופיע לפחות הירח פעם אחת, וכך קיבלה המלה הזאת את מובנה "חודש ימים" (השוה וואיהינגר, Prot. Enc. מהדי ראשונה, יא, עמ' 476 ואילך ולעיל במבוא לחוקי המועדים). וכשם שהשם "חודש" יכול לציין לא רק את משך הזמן ממולד הלבנה עד מולדה הבא, אלא משך הזמן של כל חודש ימים, בלא להתחשב אם התחיל בראש חודש או לא (בראשית כט יד, ויקרא כז ו, במדבר ג מ, ט כב, יא כ, יח טז), כך גם המלה "שבת" מציינת לא רק משך זמן, שנגמר ביום שבת, כפי שחושבים היטציג וקנובל, אלא כל זמן שכולל שבעת ימים, ובתוכם בהכרח שבת אחת, (משנה נדרים ח א: "קונם יין שאני טועם... שבת אחת... אסור מיום ליום". השוה פירושו של הירש לפסוק טו).

מן העובדה, שבדברים (טז ט) צווה לספור "שבעה שבועות", ושהחג לא נקרא בשם "חג השבתות" אלא "חג השבועות" (שמות לד כב, במדבר כח כו, דברים טז י), יש להסיק שהמלה "שבתות" בויקרא כג טו מזדהית עם "שבועות". ורק על פי הנחה זו אנו מבינים היטב את הדרישה "תמימות תהיינה". כמו ש"שנה תמימה" (ויקרא כה ל) מציינת משך זמן של שנה שלמה, בלי שים לב ליום התחלת השנה, ובלבד שתיגמר באותו תאריך בו התחילה ("מיום ליום", השוה ערכין לא. ורש"י), כך גם ההוספה "תמימות תהיינה" למלה "שבתות" באה להגיד, כי שבועות אלה לא ייגמרו כפי סדר השבועות הרגיל, שנגמרים ביום השבת, אלא יהיו תמימים ומה שחסר על ידי קידום הגמר של שבעת ימים "מיום ליום", יושלם מתוך צירוף הימים החסרים מימי השבוע הבא. ברם, קביעות זו דרושה רק, אם אפשר להתחיל את הספירה בכל אחד מן הימים שבשבוע, אבל אילו היתה כוונתו של הכתוב שיש לספור את השבועות תמיד מיום ראשון לשבוע, אז היו השבועות תמיד תמימים, והצווי "תמימות תהיינה" היה מיותר לגמרי.

כנראה, שיש נימוק מיוחד לכך, מה שהכתוב משתמש כאן במלה "שבתות" כדי לציין את השבוע. וודאי היתה כאן הכוונה, להקביל את ספירת שבעת השבועות עד יום החמישים לספירת שבע השמיטות עד לשנת החמישים (ויקרא כה, ח-י) ועל ידי כך

מתבאר יפה, מדוע דווקא בויקרא נקראים השבועות "שבתות", מה שאין כן בשאר הספרים, (השוה וויזלר, Chronol. Syn, עמ' 348 ואילך). השנים שביובל מקבילות לימים שבספירה עד חג השבועות. שם נמשך זמן של ארבעים ותשע שנה בין יובל ליובל, וכאן יש תשעה וארבעים יום בין חג לחג. וכמו שמסתכם שם משך שבע שנים ל"שבת שנים", כן מסתכמים כאן שבעה ימים מאוחדים ל"שבת" (לפי דעת חכמינו בספרא לויקרא כה א, ניתנו החוקים שבויקרא כה, שהם ה"פרטות" לשמות כג, י-יא, לפני החוקים שבויקרא כג, שהם ה"פרטות" לשמות כג, יב-יז). השם "שבת" משקף את היחידה הנוצרת משבעה ימים, בעוד שהשם "שבוע" רומז על מספר השבעה של הימים. הביטוי "שבע שבתות" בחוק חג השבועות והיובל מייצג בבהירות מוחלטת את המספר הנקדש "שבעה", בתשעה וארבעים יום או בתשע וארבעים שנה, באשר הזמן נמשך שבעה שבועות ימים או שבע שבתות שנים. ההבדל בין ספירת תשע וארבעים שנה לבין ספירת תשעה וארבעים יום הוא רק בזה, שספירת השנים אינה נפסקת אלא נמשכת בלי הפסק, ואילו ספירת תשעה וארבעים יום נקבעה רק לתקופה מיוחדת של כל שנה. אולם אין להחליט, שכשם שבתשע וארבעים השנה כל שנה שביעית היא שנת חג (שמיטה), כך גם בתשעת וארבעים הימים, כל יום שביעי צריך להיות יום שבת, כי בחוק היובל העיקר הוא לספור "שבע שנים שבע פעמים" והעובדה שבמקרה כל שנה שביעית היא שנת שבתון, אין לה ולחוק היובל ולא כלום, השוה פירוש רש"י לויקרא כג ח. עוד יש לציין מה שמספר פילון (על התירפויטיים, ב, עמ' 481), שהם היו מתאספים מדי שבעה שבועות לחגיגה, ומעיר שזה הוא προεόρτιος τῆς μεγίστης ἑορτῆς, ἣν πεντηκοντὰς ἔλαχεν (השוה הרצפלד, גשיכטי, ג, עמ' 409). לפי זה הם ספרו משבעה שבועות לשבעה שבועות בלי הפסקה. השוה עוד את הערותיו הקולעות של הירש לויקרא כג טו, שמבארות יפה את השימוש במלה "שבתות" כאן.

ואם אין להטיל ספק בזה, שהביטוי "שבע שבתות" בפסוק טו מציין שבעה שבועות, הרי גם "השבת השביעית" בפסוק טז פירושה "השבוע השביעי". "השבת השביעית" אינה מציינת אלא את השבת השביעית מבין שבע השבתות, ואם אלה פירושן שבעה שבועות, גם מובן "השבת השביעית" אינו אלא "השבוע השביעי". ואין להתקשות בזה, שיום אחרי שבוע נקרא "ממחרת", כי הואיל ו"שבוע" כאן אינו שם לקיבוץ שבעה ימים, אלא לאיחודם של שבעה ימים ליחידה זמנית אחת, הרי אפשר לכנות את היום שלאחרי היחידה הזאת "מחרת". ומלבד זה רומזת "השבת השביעית" על השבוע השביעי, שספרו לפי הפסוק הקודם (טו), ו"ממחרת השבת השביעית" כוונתו: ביום המחרת של השלמת

ספירת השבוע השביעי. ובזה הרי משמעות "ממחרת" כאן היא היום אחרי השלמת המעשה שעליה דובר קודם לכן, בדיוק כמו שמלה זו מבוארת בפסוקים אחרים, כגון שמות יח יג, במדבר יז ו, ששם ענינה: היום אחרי המאורע שעליו סופר סמך קודם לכן: ואין הבדל אם אותו המעשה נמשך רק יום אחד או כמה שבועות, כי הרי המקרה תמיד ביום מיוחד, והביטוי "ממחרת" מוסב, כמובן, אל אותו יום הגמר.

ועתה עלינו לחקור, אם הדעה, שהמלה "השבת" בפסוק יא מציינת את היום הראשון של החג, היא מוצדקת באמת. מתנגדי המסורת בכללם מודים, שהביטוי "שבת", שלפיה הוראת שרשו מציין הוא יום שבת או יום מנוחה, ראוי גם לציון יום טוב, אך אינם רוצים להודות, שהשפה השתמשה בפועל במלה זו לציין בה את המועדים. אמנם, קוראים אנו שלימים אחד, חמשה עשר, ועשרים ושנים, לחודש תשרי נקבע "שבתון" (מנוחת שבת, מכאן, שיום כזה אפשר לכנות גם "שבת". ויקרא כג: כד, לט), ועוד, ימי החודש השביעי מצטיינים בשם זה, משום שכל החודש הזה הוא חודש של שבת. כבר ראב"ע בביאור הקצר שלו לשמות טז כג, הביע את הדעה, שהתורה השתמשה בכינויים "שבתון" ו"שבת שבתון" לציון ראש השנה ויום כפור וחג הסוכות, משום שחגים אלה חלים בחודש השביעי. אולם בתלמוד מעירים חכמינו שהתורה קבעה לכל החגים בלי יוצא מן הכלל, מלבד האיסור "לא תעשה מלאכה", גם מצוות עשה, לשבות בימים אלה, (השוה שבת כה. ופירוש הרמב"ן לויקרא כג כד). הרי שלדעתם הצווי "יהיה לכם שבתון" מכוון אל כל החגים, ולעומת זאת כולל ההיתר להכין צרכי אוכל נפש ביום ראשון ושביעי של פסח (שמות יב טז) גם כל שאר החגים (מלבד יום הכפורים, השוה מכילתא שם).

אם נעמיק לבחון, הרי נמצא שחכמינו צדקו. אם גם לכאורה נראה הדבר כהגיוני, שלימי החגים שבחודש תשרי ניתנה מצות "שבתון", משום שהחודש השביעי הוא חודש של שבת, הרי אין זה עומד בפני חקירה מעמיקה. אילו היו ראש השנה וחג הסוכות מצטיינים באמת בהשבתת עבודה בתור חגים של החודש השביעי, לא היו הכתובים מסתפקים בשם ריק גרידא, אלא היו קובעים ביחס אל צו ההשבתה גם סיבה ממשית, שמבדילה בין החגים שבחודש השביעי לשאר החגים. אבל לאמיתו של דבר אין שום הבדל בין חגי חודש תשרי לבין פסח ושבועות בענין שביתת מלאכה חוץ מיום הכפורים, אשר לא משום שהוא חל בחודש תשרי, אלא משום קדושתו בתורת יום כפרה היה שוה ליום השבת, בכל החגים אסורה באופן שוה רק "מלאכת עבודה". ועוד: אם השם "שבת" היה מגיע רק לחגים שחלים בחודש השביעי, ראש השנה, וסוכות שבבמדבר כח-כט, ששם שונן איסור מלאכה, אין זכר לשׂוֹנוּת כזאת של קיום "שבתון", והרי זה מוכיח

בבירור, שכל החגים הללו שווים בענין איסור מלאכה ואפילו בשמם אינם נבדלים זה מזה. זאת ועוד: אפילו בויקרא כג, פסוקים לג-לה, בחוק העיקרי של חג הסוכות, לא צווה "שבתון", ורק בהוספה (פסוקים לט-מג), יחד עם מילואים אחרים, מדובר על כך (על ענין הוספה זו, דברנו לעיל בקטע 'שיטתן של כתות אחרות, המבקרים לעומת זאת, לא יוכלו לטעון שהכתוב מכנה את מועדי החודש השביעי בשם "שבת", שהרי, לפי דעתם, אין הפסוקים לט-מג נכללים בספר "המקור", כביכול.), וכאן נזכר האיסור "כל מלאכת עבודה לא תעשו", שבפסוקים לה-לו, המצווה גם לפסח ושבועות (פסוקים ז-ח, כא), רק בביטוי הקצר "שבתון". משמע שביטוי זה הוא הסגנון החיובי של איסור מלאכת עבודה, (השוה ביר, Symbolik ב, עמ' 622, הערה 3).

ואם משום העובדה, שראש השנה, יום הכפורים וחג הסוכות חלים בחודש השביעי זכו לשם "שבת". הרי מן הראוי היה לקרוא גם לעשרים ואחד בניסן, שהוא יום שביעי לחג, בשם זה, בפרט אליבא דהיטציג, שלדעתו חל יום זה תמיד בשבת, ואין להבין, מה טעם לא הותקן כבר בפסוק ח ליום זה "שבתון". ועל אחת כמה וכמה לחג השבועות, שהוא מסיים את שבעת שבועות הקציר, ונקרא לפי זה "שבועות", וביסודו הונח המספר שבעה ביתר שאת. ואם נפליג עוד, הרי בעצם כל החגים דבוקים ברעיון של השבת, שהרי גם יום ראשון של פסח בא בסוף שני השבועות של השנה, והוא פותח את שעת ימי החג, כשם שהשבת מסיימת את השבוע. ועוד, מכיון שבתשרי מתחילה שנת המשק, הרי חל חג הפסח בחודש השביעי לשנה חדשה זו, ואם חג הפסח הוא חג הקציר, בוודאי יכול להקרא "שבת", משום שבענין הקציר התחשבו, כמובן, בסדר השנה המשקית, כשם שחג הסוכות צוין כחג האסיף וחל ב"צאת השנה" וב"תקופת השנה", (שמות כג טז, לד כב, השוה באכמן, שם עמוד 22 ואילך וגם 'אבן ספיר', ב, עמוד כד ולהלן בענין ראש השנה).

מתוך השיקולים האלה יש לנו להניח בעקבות חכמינו, שהצווי "שבתון" במועדים, שבא בפעם הראשונה בראש השנה, בונה בנין אב לכל החגים בלא יוצא מן הכלל, (לפי משנת עדויות ב י, נקראים במיוחד פסח ושבועות בשם "שבת"). כך דרכה של תורה גם בסגנון הרבה מצוות אחרות. צו, שמכוון לכמה מקרים דומים זה לזה, פורט רק בפסוק אחד או בפסוקים אחדים, והכתוב מניח שהוא יוסב אל כל האחרים ששווים לו. כך, למשל, לא נאמר בעולה, שנזכרה בפעם הראשונה (ויקרא א ג), שמקום שחיטתה בצפון המזבח, אלא רק בעולה השניה (פסוק יא) נמצא דין זה, והוא נשנה בקרבנות אחדים (ד: כד, כט, לג, ו יח), ואילו במקומות אחרים הוא חסר. עם כל זה מסכימים כמעט כל הפרשנים,

ששחיטת קודש קדשים צריכה להיעשות בצפון. וכך בענין הסמיכה. טקס זה בא כמעט בכל הקרבנות, רק במקומות בודדים הוא חסר, ורוב הפרשנים אינם מסכימים להוציא מסקנה, שבקרבנות שנשמטה בהם מצוות הסמיכה, לא היה צו זה נוהג (ראה מבוא לקרבנות: תורת הקרבנות לויקרא ו ז). ולפיכך לא נניח, גם בענין "שבתון", שרק אותם החגים שנזכרה בהם במיוחד מצוה זו, מצטיינים באופיים זה.

אמנם, אין ספק, שיש טעם לדבר, שבחג מסויים נזכרה מצווה "שבתון" ובמקום אחר נשמטה, וכל עוד לא גלינו את הסיבה, מפני מה נאמר בראש השנה וחג הסוכות "שבתון" אנו יכולים להוציא משפט, שרק אלה שאותה המלה נכתבה אצלם, ראוים לכך, ולא שאר החגים. ואם נוכיח, שהיתה סיבה מיוחדת, להדגיש את חובת השבתת המלאכה על ידי השם "שבתון" דווקא בראש השנה וחג הסוכות, ואילו בחגים האחרים היה דיוק זה מיותר, משום שהספיק הלאו של "מלאכת עבודה". הרי במקרה זה יהיה הכרח להודות, כי מצוות "שבתון" נוהגת בכל החגים וכי יש גם מקום לקרוא אותם בשם "שבת". ואנו סבורים, שהסיבה לציווי "שבתון" בראש השנה וחג הסוכות יכולה להיות רק משום שאת יום הכפורים היה צורך לכבד באופן מיוחד על ידי הסדר של "שבת שבתון. לשבת שבתון זה מקדים ראש השנה, שבו יש לשמור רק על "שבתון", ולא על "שבת שבתון", וכן גם בחג הסוכות, שחל אחר יום הכיפורים, יחול "שבתון" בלבד. וכדי להבליט את ההבדל שבין יום כיפור לבין הימים הטובים שלפניו ושלאחריו, מוצאה התורה לנחוץ להזכיר אצל יום הכיפורים את אופיו המיוחד כ"שבת שבתון". והבדל זה מודגש במיוחד בפסוקים כז ולט על ידי מלת השימוש "אך". קודם צווה (בפסוקים כג-כה): "בחדש השביעי באחד לחודש יהיה לכם שבתון (היינו: מנוחת שבת)... כל מלאכת עבודה לא תעשו". ואחרי כן (כז-לב) נאמר: "אך בעשור לחודש השביעי הזה יום הכפורים הוא... ועניתם את נפשותיכם... וכל מלאכה לא תעשו"... "שבת שבתון הוא לכם". לבסוף בא בפסוקים לג ואילך חוק חג הסוכות ובהוספה לחוק זה (פסוק לט וגו') הובלט בפעם הראשונה ההבדל בין חג זה לבין יום הכיפורים בפסוק: "אך בחמשה עשר יום לחודש השביעי... תחוגו את חג ה' (כלומר חג של שמחה ולא של עינוי) שבעת ימים, ביום הראשון שבתון וביום השמיני שבתון". ובכן, מסדר החוק בענין ימי המנוחה בחודש השביעי: ביום ראשון שבתון, אך בעשירי שבת שבתון, וביום חמשה עשר ועשרים ושנים, שוב שבתון בלבד.

על כך שאין הביטויים "שבתון" ו"שבת שבתון" מיותרים בצד ההגדרה "מלאכה" ו"מלאכת עבודה", אפשר ללמוד מתוך האמור לעיל (בקטע 'סברא שלישית מנוגדת

למסורת). עתה עלינו להעיר, כי החוקים על ראש השנה, יום כפור וסוכות, והביטויים "שבתון" ו"שבת שבתון" נמצאים – אחרי מה שהסברנו לעיל – קשורים זה בזה ליחידה אחת. ואם קרא עזרא הסופר באזני העם את חוק חג הסוכות שבויקרא כג לט-מג (נחמיה ח, יג טו), הרי בהכרח שהיו נמצאים בספרי תורה שלו גם החוקים על ראש השנה ויום כפור (ויקרא כג, כג-לב). ובזה נתבטלו השערותיהם של ווכסלר וגייגר (בכתב העת של גייגר כרך ב, עמוד 116) ולהלן עוד נדבר על כך בפרוטרוט.

ועתה יש צורך לברר את הוראתם של הביטויים "שבת", "שבתון", ו"שבת שבתון". "שבת", כפי שהסברנו לעיל, מציינת את הזמן של מנוחה ושקט. ואם יום מן הימים ייקרא בשם "שבת", הרי פירושו הוא אמנם יום מועד למנוחה, אולם אינו מגדיר את אופייה של המנוחה מהו. "שבתון" הוא שם מפשט והוראתו: מנוחה חגיגית, (השוה איוולד, Lehrbuch סעיף 163 b). כדי לציין דרגה מעולה של המנוחה, משתמשת השפה בסמיכות "שבת-שבתון = מנוחת-מנוחה, מנוחה קדושה (בהרכב זה "שבת" היא גם שם מופשט: השוה את הביטויים "קדש קדשים", "עבד עבדים" ועוד, איוולד שם 313 c), שניגוד לה "שבתון" = מנוחה גרידא. המלים "שבתון ו"שבת שבתון" אינן משמשות נשוא לזמן מסוים, אי אפשר לומר: היום הזה הוא מנוחה או מנוחת הקודש, אלא: ביום הזה שבתון או שבת שבתון, ולכן אין לקרוא ליום מנוחה בשם "השבתון" ולעומת זאת אפשר להשתמש במלה "שבת" כנשוא (השוה שמות כ י: "ויום השביעי שבת"), וגם לציון זמן של מנוחה. ואם נאמר על יום שבו חל "שבתון" או שבת-שבתון", הרי מניחים שיום זה הוא שבת, אלא שהכינוי מבאר את האופי של מנוחה זו. הצווי "כל מלאכה לא תעשו" (או "מלאכת-עבודה"), שחוזר בכל המועדים, מאציל על אותם הימים את רוח השבת. בחגי החודש השביעי, חגי צאת השנה, היה צורך לדייק ולפרט אצל כל אחד ואחד את אופיה של דרגת המנוחה, כדי להבליט את ההבדל שביניהם, ואילו בחגי האביב, שאין ביניהם הבדלים כאלה, משום שדרגת קדושתם שוה, היה מספיק לקבוע את איסור "מלאכת עבודה" בלבד. ולפי זה אין שום ספק, שכל המועדים שבהם חלה שביתה ממלאכה, הם בחינת שבת ברוח החוק, לפיכך נקראת שבת השבוע בפי חכמינו "שבת בראשית", ובזה היא נבדלת משאר החגים, השוה נדרים עח: ורא"ש שם.

עם זה אין הימים הטובים נקראים על פי רוב "שבת", אלא "חג" או "מועד", ביטויים שמגדירים את הימים האלה לא לפי הציון האופייני של שביתת מלאכה, אלא לפי הציון האופייני של התקהלות עם במקום אחד והתעצמות השמחה לפני ה' (השוה היטציג, פסח ושבועות (גרמנית) ב, עמ' 9). אולם "מועד" או "חג" במובן הרחב מציין את כל יום

טוב, ואף אותו שהעבודה מותרת בו בכלל. ולכן נקראו גם חמשת ימי הביניים בפסח וששת ימי הביניים של סוכות "חגים" ו"מועדים", (השוה ויקרא כג: ב, ד, ו, לד, לז, לט, מד. במדבר י י, טו ג, כח יז, כט: יב, לט). חכמינו קראו לימים אלה "חול המועד" (השוה מכילתא לשמות יב טז ואילך), ובניגוד לימים אלה נקראו אותם הימים, שבהם חובה לשבות: "שבתות המועד". ומכיון שעל פי רוב, כשמדברים על ימים טובים, מתכוונים לכלול בהם גם את ימי "חול המועד", משתמשים בשם "חגים" או "מועדים". ואם מתכוונים אל יום מימי החג שבו נוהג איסור מלאכה, אז – כדי שלא להאריך בדיבור כגון: "יום ראשון לחג" או "יום חמשה עשר לחודש" – יתאים על צד היותר טוב השם "שבת". ולכן לא היה בנמצא שם מתאים יותר לציון היום הששה עשר בניסן מאשר "ממחרת השבת", הרי החג עוד לא נסתיים, אך ה"שבת" של החג כבר עבר ומתחיל חולו של החג או של המועד. ואין מקום לטעות, כאילו "השבת" לא היה מתכוון ליום הראשון של החג אלא ליום האחרון, שהרי היום האחרון מסיים את החג והיום המחרת שלו נקרא בוודאי כרגיל "מחרת החג". ורק את יום טז בניסן קראו, כפי שאפשר לשער, "מחרת השבת".

ומתקבל על הדעת, כי הכינוי "מחרת השבת" נבחר גם מטעמים מסויימים אחרים לסמן את יום הששה עשר בניסן. ביום זה היה צריך להתחיל ספירת שבעת השבועות, שהם מקבילים אל שבע שבתות השנים לפני היובל, כפי שהסברנו לעיל. שנים אלו מוקפות שתי שנות יובל, אחת מזה ואחת מזה, וכך יהיו מוקפים גם ימי שבעת השבועות – שני ימים מצויינים. היום אחרי גמר שבעת השבועות הוא חל לעצמו, שכך הוא נראה בעיניו וכך הוא נקרא כבר בספר הברית (שמות כג טז). אולם היום שלפני "שבעת השבועות" הוא כשלעצמו איננו חג שלם, אלא ששת הימים הבאים אחריו משלימים אותו, אבל בתורת יום שבת הוא עצמאי, ואם התורה התכוונה להעמיד את היום שלפניו, בשם "מחרת השבת". שום יום אחר לא היה יכול לבוא במקומו. כי הרי "ממחרת הפסח" מתאים גם לחמשה עשר בניסן (במדבר לג ג), "ממחרת החג" היה פירושו כב בניסן, ו"ממחרת השבתון" אינו ביטוי נכון, משום ש"שבתון" אינו שם לזמן של מנוחה, כפי שהסברנו כבר. ואילו היתה משתמשת התורה בכינויים כגון "בראשון בששה עשר לחודש" או "ביום השני" (כמו בבמדבר כט יז), לא היתה עמדת יום תחילת הספירה בולטת. בתורת יום שממחרת ליום מובחר. ודווקא זה היה חשוב בעיני התורה, כלומר: היום הזה יכול לשמש פתיחה של תקופת שבעה שבועות, מפני שהוא יום אחר שבת. שבת זו ויום החמשים המקודש מאצילים על שבעת השבועות של הקציר רוח של

תקופה קדושה, (רב האי גאון דורש שיכבדו תקופה זו במיוחד גם בזה, שלא יעשו מלאכה משקיעת החמה עד אור הבוקר, השוה בית יוסף אורח חיים סימן תצג, השוה גם פירושו של רמב"ן לויקרא כג לו). ויום הראשון צויין בצדק כיום "שבת", בזה הוא מובדל במהותו מיום הקרבת העומר, שהוא "מחרת השבת". שניהם הינם באמת ימי חג, אך כיום מנוחה, כיום "שבת", לא היה היום הראשון של החג מתאים להתחלת הקציר, ואם כן גם לא להקרבת העומר, ברם, לאחר שעבר יום המנוחה ובא היום הראשון של עבודה, היינו "מחרת השבת", והקציר התחיל, יש להזדרז להביא עוד באותו יום את קרבן ה' (השוה באכמן, שם, 118). ולא לחנם הוסיף עוד הכתוב בפרשה זו, באותו יום שבת שבו חל, לא רק איסור של "מלאכת עבודה" בלבד, אלא של "כל מלאכה", את הצווי "שבת שבתון" (פסוקים ג ולב), משום שכאן מציין הביטוי "שבת" בלי שם לוואי גם שבת של חג (השוה דילמאן שם, 511).

עם כל מה שהסברנו עד כאן מתבטל גם הערעור, ש"ממחרת השבת" מציין פעם את היום אחרי החג ופעם את היום אחרי השבוע. כי הרי ראינו, שאין לביטוי מעבר פתאומי מהוראה אחת לחברתה, אלא הוא מתמצע דרך המלים "שבע שבתות תמימות תהיינה", והביטוי "השבת" מכוון בכך פעם אל יום השבת שנזכר סמוך לפני זה. בראשונה דובר על חג הפסח, שהיום הראשון והאחרון שלו זכו למעמד של קדושת שבת על ידי הצו "כל מלאכת עבודה לא תעשו". ואם אחר כך נאמר להניף "ממחרת השבת" את העומר, הרי הכוונה אל הראשונה משתי השבתות שהזכרתי. מאותה שבת יספרו שבע שבתות שצריכות להיות תמימות, כלומר: כל שבת ושבת תהיה בת שבעה ימים. ואם כן, אלה הן שבתות אחרות, יהינו תמימות. ולמחרת אחרי מלאות השבת השביעית של שבתות אלו יש לחוג את חג השבועות. על כרחנו אין פירושו של "השבת השביעית" אלא השבוע השביעי, שהרי לא הוזכרה שום שבת שביעית. אגב, המקרא משתמש לעתים תכופות בפרשה אחת באותו ביטוי בהוראות שונות, אף אם אין שם לשון נופל על לשון. כך, למשל, בויקרא ד יד: "ונודעה החטאת (כלומר: החטא) אשר חטאו עליה והקריבו הקהל פר בן בקר לחטאת" (כלומר: לקרבן חטאת): במגילת איכה ב ו מובנה של המלה 'מועד', פעם מקדש ופעם חג. בשמות מ ב: "ביום החדש הראשון באחד לחודש" אפשר לפרש רק: ביום ראש החודש הראשון, ביום הראשון לחודש (ביום" ו"החודש" מוקפות במקף ומובנם: ביום ראש החודש, השוה שמואל-א כ לד, יחזקאל מו: א, ו, התרגום: "ביומא ירחא קדמאה", כלומר, ביום של החודש הראשון, אינו נכון), ביחזקאל מה יז באה המלה "בחדשים" במובן "בימי ראשי חדשים", אחר כך בפסוק יח "לחודש" - חודש

ימים, אחר כך בפסוק כ "בחודש" - בראש חודש (לביאור הכתוב הזה, ראה לעיל בקטע: 'השערתו של היטציג'), אחר כך בפסוקים כא וכה "לחודש" - שוב חודש ימים, ולבסוף בפרק מו, פסוקים א, ג, ו יש למלה חודש שוב ההוראה של ראש חודש. ואם נמשיך לבדוק את לשון המשנה, הרי נמצא פעמים רבות שלמלה "שבת", יש באותה הלכה עצמה שני המובנים, פעם: "שבוע" ופעם "יום מנוחה", כך, למשל, בתענית ד ז: "שבת (כלומר: השבוע), שחל תשעה באב להיות בתוכה, אסור מלספר ומלכבס, ובחמישי מותרין מפני כבוד השבת" (כלומר: יום השבת): במגילה ג ד: "ראש חודש אדר שחל להיות בשבת קורין בפרשת שקלים, חל להיות בתוך השבת, מקדימין לשעבר", ועוד בכמה וכמה מקומות, (השוה משניות תענית ד ג, נדרים ח א, עדויות ד י, תוספתא שבת יח טז, בבא מציעא ח א, מכילתא שמות טז א, בבלי מנחות ס"ה: וואיהינגר בספר PRE, א, עמ' 477 הוכיח שהמלה σάββατα באה באותה פרשה בשני מובנים, היינו: שבוע ושבת). כך משתמשת המשנה במלה "פסח" בשתי הוראותיה: קרבן פסח וחג פסח, (השוה משניות פסחים, ב, ז-ח, ו ה, ועוד הרבה). מובן, שבכל המקומות הנזכרים לעיל אין מקום לטעות. ומכיון שגם בפרשת המועדים שלנו אפשר למצוא את הוראת המלה "שבת" בשני המובנים, בפרט אחרי שנוכחנו לדעת, שהביטויים "השבת" ו"שבתות" באו בשל סיבות מיוחדות.

אחרי שסילקנו – כפי שאנו סבורים – את הקשיים שעמדו בדרך להסכמה עם המסורה, הננו לסדר את שורת הנימוקים החיוביים, שמניעים אותנו להצטרף אל השקפתה. ההוכחה החשובה ביותר, שכשהיא לעצמה יש בכוחה לשכנע אותנו שהיא היא הנכונה, היא העובדה, שהיא הדעה המסורתית המקובלת פה אחד בכל מקורות המסורה להלכה למעשה. נוכח העדויות הרבות הרי למעלה מכל ספק הוא, שצורה זו של הנפת העומר היתה רווחת ומקובלת ונהוגה בזמן הבית השני, ואף אם עוררה ונדחתה משך תקופה ידועה על ידי הבייתוסים, הרי מיד שבה לתוקפה. ונוהג זה הוא המפיץ אור על חוקי התורה. ולכן צודק הרמב"ם, בהעירו (בהלכות תמידין ומוספין ז יא): "ומפי השמועה למדו... וכן ראו תמיד הנביאים והסנהדרין שבכל דור ודור שהיו מניפין את העומר בטו בניסן". ובאמת, אלמלי היינו מניחים שהחוק התכוון לסדר את הנפת העומר וחג השבועות בזמנים אחרים, שונים מאלה שהמסורה דורשת, לא היינו יכולים להבין, איך בא פתאום החידוש להקריב את העומר ביום שני של פסח ולספור מאותו יום שבעה שבועות עד חג השבועות. זה היה מתמיה תמיהה יתירה, משום שחידוש זה מתנגד למראית עין לפשט הפשוט של החוק עד כדי כך, שחכמי הפרושים

התגברו רק בקושי על טענות מתנגדיהם, כשאלה הנהיגו שיטה אחרת, בטענות שכנגד, ובנימוקים, שכוחם לאשר מנהג קיים, אבל מכל מקום אינם חזקים כל כך עד כדי לסתור מנהג ישן ולהביא לידי חידושים בנוהג (השווה לעיל: 'דעת הצדוקים והביתוסים'). רק אם נחזיק בדעה, שהחוק נתפרש מראשית צמיחתו כפי שפירשו אותו הפרושים, אפשר להבין את העובדה, שבמשך זמן רב חגגו את טז בניסן כיום חגיגת העומר, ואת יום החמישים לאחריו כיום חג השבועות בלי שאיש יערער על כך. את ההתנגדות שבאה בזמן מאוחר יותר, אפשר להבין בנקל. באותו זמן קראו בשם "שבת" רק את יום השביעי של השבוע ומשמעותם הפשוטה של הכתובים היתה כאילו לצד המתנגדים. ואם כן, אין בשום אופן לפקפק בזה, שהשיטה המסורתית היא המקורית, שהרי על יסוד הנחה זו אפשר להבין את התהוות השיטות המתנגדות, ואילו במקרה, שהנוהג המנוגד היה שולט, אי אפשר היה להסביר איך נוצר מנהג הפרושים.

ואם אמנם סברו כי פשוטו של מקרא הוא כאילו לצדם של אלה, שלדעתם פירוש "השבת" - שבת של השבוע, הרי זה כעין אשליה אופטית, אבל לאמיתו של דבר טעו הללו בהבנתה של המלה שבת בלשון התורה טעות גמורה, כפי שהוכח בראיות חותכות על ידי קימפף בירחונו של פראנקל, יא, עמוד 114 ואילך. בכל חמשת חומשי התורה, - מוכיח קימפף – לא מצוי השם "שבת" או "השבת" סתם בלי לוואי, ככינוי לשבת בראשית: הוראת "השבת" בתורה היא אותו יום מנוחה בלבד שעליו דובר סמוך קודם לכן, בין אם הוא שבת בראשית בין אם הוא חג אחר. מלבד זה יש ל"שבת" עוד הוראה, היינו "שבוע", משום שבמשך שבעת ימים יש תמיד יום חגיגי אחד, ולכן יכול הוא להיקרא בשם "חג" (על כך ראה לעיל בסמוך). ליום השבת של השבוע יש בתורה חמשה שמות, והם: א. "יום השביעי" (אחת לשבעה ימים): ב. "יום השבת" יום השבוע שנקבע לזמן מנוחה: ג. "שבת קודש" היום שמצטיין בקדושה מן הימים האחרים (ר' נחמיה ט יד), ד. "שבת ה'" (מצוי רק במספר רבים), היום הקדוש לה', ה. בדבר ה' "שבתותי" (גם כן רק בלשון רבים), כלומר: ימי שבתות ה'. המועדים האחרים, ובתוכם אפילו יום הכפורים, אינם נקראים "שבתות ה'" אלא "מועדי ישראל" ("שבתכם", ויקרא כג לב, עיין ראב"ע, שם. הטעם נאמר בברכות מ"ט: "ישראל דקדשינהו לזמנים").

אף אחד מחמשת הכינויים האלה אינו מצוי אצל יום חגיגי אחר מלבד יום השבת השבועי. לעומת זאת אין יום השבת נקרא בתורה בשם "השבת" גרידא אלא אם כן קדם לו אחד מחמשת השמות שנזכרו כשמות מיוחדים. קימפף מוסיף עוד ואומר, כי השימוש בשם "שבת", שמצוי בתורה, שולט בכל הספרים שמלפני חורבן בית ראשון,

והשם "שבת" כולל על פי רוב את כל החגים. אולם לזאת אין אנו מסכימים, בכתבים מזמן מאוחר צויין יום השבת של השבוע כיום המנוחה המיוחד ובביטוי "שבת" בלבד, כמו שיום השמחה העצומה ביותר, סוכות, נקרא כבר בימי שלמה וירבעם "חג" (השוה מלכים א ח: ב, סה, הסיפור שם לוּקַח בוודאי ממקור בן אותו הזמן, שם יב לב), אבל נוהג לשוני זה אין אנו מוצאים בתורה, ורק הדעה ההיא מבוססת, שלפיה השם "השבת" בויקרא כג יא מציין את יום חג הפסח שנזכר לפני כן. יש, איפוא, לבחור בין היום הראשון ובין היום האחרון של פסח, אולם הנימוקים שהבאנו לעיל מספיקים כדי להכריע לטובת המסורת ולקבוע את יום שני של פסח כיום העומר.

רק על יסוד הנחה זו נמצא את הדרך להבין את הסידור הזמני של הקרבת העומר, כפי שדורשת אותו כוונת התורה בקביעת חג הפסח. יש להודות, שחג הפסח הוא בעיקרו חג היסטורי, שנועד לשמור את הזכר ליציאת מצרים, אבל יחד עם זה צריך להעריך אותו גם כחג התחלת הקציר. רק צד זה הובא בחשבון בחוק, שיש לחוג חג זה תמיד בחודש האביב (שמות יג, ד-ה, כג טו, לד יח, דברים טז א). ערכו הדו צדדי של חג זה בא לידי ביטוי בשני מיני הקרבנות, שנועדו במיוחד למועד זה, קרבן פסח להנצחת זכר יציאת מצרים, וקרבן העומר לכבוד פתיחת עונת הקציר. ואם היום הראשון מוקדש לענין העיקרי של החג, לזכר היציאה, הרי מן הראוי, שהענין השני בדרגה, יבוא לידי ביטוי ביום השני של החג, שהוא גם מתאים יותר, משום שלפי דין התורה הוא מותר במלאכה, ובו יש אפשרות לפתוח בקציר. כל דעה המתנגדת למסורה זו, תגרור אחריה או את ביטול ערכו של הפסח בתורת חג הקציר, או שלא להתאימו לזמן הראוי לו, או אפילו להפריד את קרבן חג הקציר ממעשה התחלת הקציר ולהביאו ביום הראשון שנועד לזכר היציאה. ואם כן, הרי גם מבחינה זו מוכרחים אנו לקבוע בשביל הנפת העומר את היום השני של החג.

לאותה המסקנה מביא אותנו גם עיון אחר. לית מאן דפליג, שהקדשת העומר צריכה לבוא ביום התחלת הקציר ושהעומר בא ביום קבוע, צריך היה להיות ראשית קצירה (השוה ויקרא כג: י, טו, לדברים טז ט). ומצד אחר לא נקבע בשום מקום מועד מסויים להתחלת הקציר. לכאורה נראה, כי שני סידורים אלה סותרים זה את זה, שהרי אם הקציר יפתח דווקא ביום הקרבת העומר, ולהקרבה זו נועד יום מסויים, הרי גם להתחלת הקציר היה צורך לקבוע יום מיוחד. סתירה מדומה זו מתיישבת בהנחה, שיום העומר מוכרח לחול בתוך תקופה, שלפי תנאי הטבע צריך להתחיל בה בקציר, ויום כזה אינו אלא יום טז בניסן בלבד. חג הפסח צריך היה לחול בחודש האביב. ברם, חובה היתה

מוטלת על כל אנשי האומה לעלות לרגל לעיר הקודש (שמות כג יז, לד כג, דברים טז טז), ובוודאי לא התחיל איש בקציר לפני עלייתו לרגל, אלא ברי שכל אחד חיכה עד שיחזור מעיר הקודש ואז ניגש אל העבודה. והנה נקבע בדברים טז ז המועד לשיבה זו, והוא ממחרת חג הפסח (ראה לעיל בקטע: שיטתן של כתות אחרות), היינו: או יום החמשה עשר או הששה עשר בניסן, ובאחר משני הימים האלה היו יכולים להתחיל בקציר, אך מכיון שיום טו בניסן היה חג, שבו היתה אסורה כל מלאכת עבודה, הרי בהכרח היו מתחילים בקצירה ביום טז בניסן ובעצם היום הזה היו צריכים להקריב את העומר. אם לא כן, לא היה מובן, מדוע קובע החוק דווקא בחג הפסח את ההיתר לעזוב ממחרת החג את עיר הקודש. גם הפסוק ביהושע ה יא משאיר לנו רק את הברירה לקבוע את חג העומר או ביום א או ביום ב של פסח, לפי מה שדורשים את המלה "ממחרת הפסח", שהיא או החמשה עשר או הששה עשר בניסן. ומכיון שבוודאי אין לקבל את דעתו של קנובל הנשענת על השערתו של היטציג, שכפי שראינו למעלה עומדים בפניה הרבה קשיים אחרים, - הרי יש בפסוקים ביהושע הוכחה ברורה לסברה המקובלת בישראל. ולבסוף: סיוע נוסף למסורת מוצאים אנו בעובדה, שאם נתעלם מתפיסתו של קנובל – ואחרי מה שהסברנו לעיל, יש לנו הרשות לעשות זאת – יש בקביעת יום טז בניסן לחג העומר ראיה גם למסורה חשובה אחרת, הקובעת את חג השבועות לחג מתן תורה בסיני: ועל זה עיין להלן.

פסוק יב

יב-יג. אין הכתוב אומר והקרבתם על העומר וגו' (כמו להלן בפסוק יח: על הלחם), אלא "ועשיתם ביום", משום שחלק מן העומר גופו הובא על גבי המזבח ואין הוא זקוק למתיר אחר, ובזה הוכחה זהותם של העומר ושל מנחת ביכורים, ראה בביאור על ב יד.

"**ביום הניפכם**", בא ללמד, לפי מגילה כ: שזמנה של הנפת העומר היה ביום, ואילו הקצירה היתה בלילה שקדם לו. הכבש שהוקרב בא, כמובן, מלבד התמיד ומלבד קרבן המוסף (במדבר כח כד).

"**בן שנתו**". כמו לעיל יב ו. ראוי לתשומת לב הוא, שמנחת נסכים לכבש הזה היא שני עשרונים סולת, ואילו היין רק רביעית ההין (השוה לבמדבר טו ד ואילך). ומה בדבר השמן? לכאורה יש לשער, שאת מידת השמן צריך להתאים למידת הסולת, שבה היתה בלולה. אולם יש קבלה במנחות פט: שגם מידת השמן צריכה להיות הרגילה. אבל מה הטעם לשני עשרונים במנחה? על זה עונים קנובל, קייל ואחרים: משום שבחג הקציר היה צריך קרבן הסולת להיות מרובה יותר מן הרגיל. תשובה זו אינה מניחה את הדעת

במידה מספיקה, משום שבפסח התחיל רק קציר השעורה ועדיין לא הגיע קציר החיטה. ואם היתה הכוונה בהתחלת הקציר לכלול את הקצירה כולה, הרי גם השמן והיין היו צריכים לבוא כפליים. ואילו אם נניח – כפי שהעירונו לעיל – שהכבש לא בא על העומר אלא דווקא ביום העומר, הרי יתקבל על הדעת, שבאותו יום שהותרה התבואה החדשה יכיר ישראל בהכרה יותר ברורה את ה', שהוא הרועה שלו, ולכן יוכפל התמיד ("שני כבשים"). ביום זה יובאו גם דורונות במדה משופעת ביותר ולכן הוקרבו הנסכים במידה המרובה ביותר, היינו מנחת נסכים של בקר (במדבר ט, ט-י), וזוהי בדיוק מידת מנחת הנסכים של התמיד יחד עם הנסך של הכבש.

פסוק יג

"**ונסכה**". במקום כינוי הקנין – ו, בא תכופות – ה (עיין איוולד 247 d גזניוס קאוץ' 91 e) ומכיון שברגיל כתוב "נסכו", נסמכת על הכתיב הבלתי רגיל שבכאן (במנחות פט) ההלכה המקובלת, שגם השמן יבוא רק במידת רביעית ההין.

פסוק יד

יד. על "קלי וכרמל" ראה לעיל ביאור לפרק ב פסוק יד. לפי התרגומים של אונקלוס ויונתן יש להבין "כרמל" במובן "גריסין". כאן נמצא האיסור של "חדש" ונזכרו עוד מינים מיוחדים מלבד לחם, שהם מיוצגים בעומר. אבל "חדש" אסור בין אפוי או באופן אחר, אלא האיסור חל רק על חמשת המינים. השוה משנת חלה א א.

"**עד עצם וגו'**". חכמינו מבארים שהוא זמן אחר, שונה מזמן "עד הביאכם", ולדעת רב ושמואל (מנחות סח.) היה 'חדש' מותר בעצם היום אחר חורבן הבית. ויש מחלוקת בזה אם האיסור קיים גם בטז בניסן ("עד ועד בכלל") או לאו (שם סח:). אבל על כל פנים בזמן שבית המקדש היה קיים היה חדש מותר אחרי הקרבת העומר. לפי פשוטו של מקרא בא "עד עצם היום הזה" ללמד, שהאיסור "חדש" אינו תלוי בהקרבת העומר ונוהג בתוקפו בכל הזמנים גם אם לא קרב העומר מאיזה סיבה שהיא. ולפי זה נוהג, לדעת רוב הפוסקים, איסור זה גם בחוץ לארץ ובשל נכרים (קידושין לז.). השוה "פני יהושע" סוף קידושין. העומר, או "עצם היום הזה", מתיר כל מיני פירות שהשרישו עד אותו יום (מנחות עא.).

פסוק טו

טו-טז. "**שבע שבתות**". פיסקי הטעמים מבארים את הפסוק "שבע שבתות תמימות תהיינה" כמאמר מוסגר, ולפי זה הוא אינו המושא ל"וספרתם". ושיעור הכתוב הוא: וספרתם מיום אחרי הקרבת העומר עד מחרת השבת השביעית. אך מכיון שכוונת

"השבת" בפסוק הראשון היא יום החג, ובפסוק השני – השבוע, נאמר במאמר מוסגר: "שבע שבתות תמימות תהיינה", ללמד שפירוש "השבת השביעית" - ספירה לכל אחד ואחד". ואילו ביובל נאמר בלשון יחיד: "וספרת לך" (לקמן כה ח), משום ששם, כפי שמסבירים בתוספות, נצטווה בית הדין לספור. גם בזב ובזבה נאמר: "וספר לו... וספרה לה וגו'" (לעיל טו: יג, כח). התוספות בכתובות עב. מקשין, מה טעם אין הזבה מברכת, ומסופקים (במנחות, שם), אם בית דין מברך בספירת היובל. לי נראה, כי ביובל אין צורך לברך. כי לפי פשוטו של מקרא אין פירוש "וספרתם" ספירה בפה, אלא חישוב בחשבון, כמו בזב וזבה. רק מפי הקבלה שמענו, שכאן בספירת העומר יספרו באמירת פה מדוייקת, מה שאין כן, כמובן, ביובל, ומאותו טעם עצמו אין ברכה בזבה. המצוה לספור מיום חג הפסח עד יום חג השבועות מלמדת אותנו – לפי ביאורו של הירש – שהחירות שהשגנו בפסח אינה מטרה לעצמה, אלא אמצעי לרכישת קנין נעלה מזה. "כי לי בני ישראל עבדים... אשר הוצאתי אותם מארץ מצרים" – אומרת וחוזרת ואומרת התורה. ההשתעבדות הזאת לה' וקבלת עבודת ה' באו בחג השבועות בשעת מתן התורה בסיני. ומצוה היא לספור "שבע שבתות", היינו שבעה שבועות, שנתקדשו על ידי השבת שבתוכם. בעוד שהטמאים מתכוננים במשך שבעה ימים לטהר את עצמם, יעברו על עם ישראל שבע שבתות, כל אחת עם ששת ימי העבודה שלה, בהם יתכוננו לקבלת התורה.

פסוק טז

"**עד ממחרת השבת השביעית תספרו חמשים יום**". לפי רש"י "חמשים יום" הוא מספר סידורי ותוספת ביאור ל"ממחרת השבת השביעית". אך אין צורך לפרש כך, שהרי, כפי שהעירונו לעיל, אין הכוונה כאן שיספרו באמירת פה, אלא שיחשבו, ועד יום השבועות ועד בכלל הרי יתקבלו חמישים יום. באמירת פה סופרים רק ארבעים ותשעה יום, כך מלמדת הקבלה, שמפיה אנו שומעים שיש לספור בפה. במס' מנחות סו. למדנו: "מצוה למימני יומי ומצוה למימני שבועי", משום שהתורה מדברת גם על ימים וגם על שבועות. אמנם, מתוך דברי המקרא יוצא, שגם מספר השבועות (היינו: שבעה), וגם מספר הימים (היינו: תשעה וארבעים) חשובים לנו. ואם לפי הקבלה דרושה ספירה בפה, יש לתת ביטוי לשני מיני מספרים.

ביום החמישים יש להביא מנחה חדשה. שתי הלחם צריכות להיות – לפחות לכתחילה – מתבואה חדשה. זוהי עיקר כוונת המלה "חדשה". אבל המסורה באה גם ללמד, ששתי הלחם צריכות להיות המנחה הראשונה שמביאים מתבואה חדשה: "עומר מתיר חדש במדינה ושתי הלחם במקדש" (מנחות סח:), ואפילו מנחת קנאות, שהיא משעורה

(במדבר ה טו), אסור להקריבה מתבואה חדשה קודם לשתי הלחם. השאלה אם שתי הלחם (ועומר) מותרין בדיעבד מתבואה ישנה, שנויה במחלוקת (מנחות פג:). לדעת הרמב"ם (הלכות תמידין ומוספין ח ב) שתי הלחם כשרין בדיעבד מתבואה ישנה (השוה את הפירושים, שם).

פסוק יז

יז. "**ממושבותיכם**", בא ללמד שאין להביא שתי הלחם ממדינה זרה. וכך סדר הפסוק: "תביאו לחם תנופה שתים שני עשרונים... בכורים לה'", והשאר הוא מאמר מוסגר, כך לפי טעמי הנגינות. אפשר היה להתחיל את המאמר המוסגר גם במלים "שני עשרונים". ואפשר שהטעמים באו לרמוז את דרש הספרא: "שתים שיהיו שוות, שני עשרונים שיהיו שוות". אילו היו המלים שני עשרונים נקשרות עם המלה תהיינה, היו יכולים לחשוב, כי שתיהן יחד יכילו שני עשרונים, אבל האחת מותרת להיות, למשל, חמשת רבעי עשרון והשניה שלושה רבעים.

"**תביאו**". על הנקודה בתוך האל"ף עיין איוולד 21 e וגזניוס קאוץ' 14 d.

"**סלת תהיינה**". הן צריכות להיות: א. לחם, ואילו העומר בא מכרמל, ב. שני עשרונים, בעוד שהעומר היה מעשרון אחד, ג. צריכות להיות מחיטה, מה שכתוב כבר בשמות לד כב: "בכורי קציר חטים", וגם מפורט כאן במלה "סלת", ואילו העומר בא משעורה, ד. "חמץ תאפינה". בעוד שהעומר אסור לבוא חמץ, כמו שאר כל המנחות.

"**בכורים**". כך נקראות שתי הלחם גם כאן, גם בשמות לד כב, ובבמדבר כח כו, משום שהיו המנחה הראשונה. עם זה פוסקים חכמינו (משנת ביכורים א ג): אין מביאים בכורים קודם לעצרת, משום ששתי הלחם היו צריכות להיות הבכורים הראשונים. והנה גם העומר נקרא בשם ביכורים, אך גם "ראשית קציר", ושתי הלחם נקראות: ביכורי קציר וגם "קרבן ראשית" (לעיל ב יב). ביכורי הפירות הובאו "מראשית כל פרי האדמה" (דברים כו ב), גם הם נקראים "ראשית בכורי אדמתך" (שמות כג יט): חלה ותרומה נקראו גם "ראשית" (במדבר טו כ, יח יב). על פירושם של "ראשית" ו"בכורים" אין לנו צורך להתלבט הרבה. "ראשית", או הראשון באופן מוחלט, ראשון לכל, או ראשון באופן יחסי, שקדם לאחרים. אסור לקצור קודם שקצרו את העומר, לכן העומר הוא "ראשית קציר". ואסור לאכול מן הלחם קודם שהפרישו חלה ממנו, לכן נותנים מ"ראשית עריסותיכם". קודם שמביאים מן הפירות לצורך עצמם, יביאו ממנו לה' ביכורים, לכן נקראו שתי הלחם והביכורים "ראשית". קודם שבן ישראל נהנה מדגן תירוש ויצהר, ובטרם שיתן מעשר ללוי, עליו לתת לכהן תרומה, ולכן נקראת התרומה

גם בשם "ראשית" (במדבר יח יב). אולם "בכורים" הם הפירות שהבשילו בראשונה, בין אם הם תבואה או פירות אחרים. אפשר להביא ביכורים שאינם ראשית, היינו אם כבר אכלו בעצמם ממנו קודם שהביאו ממנו לה'. אבל חובה היא, להביא ראשית ביכורים. ישנה גם 'ראשית', שאינן ביכורים, כגון חלה ותרומה. ומכאן שהעומר ושתי הלחם הם גם 'ראשית' וגם 'ביכורים'. וכן ביכורים, עשויים להיקרא גם "ראשית", ואם הכתוב משתמש פעם במלה זו, פעם במלה האחרת, הדבר תלוי בהמשך הענינים. באותה הפרשה שבה מדובר על הדברים שאפשר להביא על המזבח, נקרא העומר בשם "בכורים" (לעיל ב יד) כי משום שזו היא מנחת ביכורים צריך להביא אותה "אביב קלוי באש וגו'", כי לולא זאת היו יכולים להביא קמח סולת. וכאן בשתי הלחם מודגש, שיהיו "בכורים", ולא לחם סתם כמו בלחם הפנים, ואילו בעומר נאמר בפירוש שצריך להיות "ראשית קציר". אם נאמר לעיל (ב יב), שקרבן ראשית מותר גם משאור ודבש, ניתן בזה ביטוי לרעיון כי זה קרבן ראשית. חמץ ודבש שהם מאכל אדם, לא יוקטרו לה', אך אם מתכוון אדם לתת קודם לה' מתוך יראת כבוד את ראשית המזונות שלו בטרם שנהנה מהם, כלומר: רוצים להביא קרבן ראשית, אז דווקא מזונותיו של האדם הן הקרבן המתאים. בחג הפסח, שמזונותיו של האדם הן מצה, גם קרבנו מצה, ובחג השבועות, שבן ישראל אוכל חמץ, יקריב גם לה' חמץ כך מקריבים גם מן הפירות המתוקים (דבש) את הביכורים לה' (השוה ביאור על ב יא).

פסוק יח

יח-כ. על סמך ההשערה, שהעולות והחטאות הנזכרות כאן, הן קרבנות החג, שעליהם מדובר בבמדבר פרק כח, פוסקים קנובל ועוד אחרים, שהמלים "שבעת" עד ל"חטאת" הן הוספה מזמן מאוחר, שאינה שייכת ל"כתב המקורי", כביכול. הנימוקים הם כדלקמן" א. "הכתב המקורי" אינו רוצה לדבר כאן על קרבנות החג, אלא אחר כך, בבמדבר כח-כט, הוא מונה אותם במפורט, ב. יש סתירה בין הכתובים כאן לבין ספר במדבר (שם כתוב: "פרים בני בקר שנים ואיל אחד", ואילו כאן: "פר בן בקר אחד ואילים שנים". קנובל סובר, כי זה שהשלים את הכתובים מצא את הדברים בתעודה אחרת ומשום ההבדל בינה לבין "הכתב המקורי" יחסם אל קרבנות הלוואי של שתי הלחם והכניס אותם לכאן. ב"כתב המקורי" היה הנוסח, כביכול, כזה: והקרבתם על הלחם שני כבשים בני שנה לזבח שלמים. אבל הנימוקים של קנובל אינם מוכיחים בשום פנים את אמיתותה של הנחתו, ועיקר השערתו, שכאן מדובר על הקרבנות בכללותם, היא בלי יסוד, אדרבה, כאן מדובר על קרבנות הלוואי של שתי הלחם. ואם יש מי שמתפלא

על הגדשת הקרבנות שליוו את הגשת שתי הלחם, הננו מעירים, שקרבנות אלה באו בעצם לשם קרבנות לכבוד הקציר, ושבחג הסוכות, עת האסיף, הביאו קרבנות במספר עוד יותר גדול (במדבר כט יג).

שדעתו זו של קנובל מוטעית היא, מוכיחים הדברים דלקמן: א. המסורה בספרא, במשנת מנחות ד, ב-ג, וכן ביוספוס (קדמוניות ג י ו) מלמדת, שבחג השבועות הקריבו שלושה פרים, שלושה פרים, שלושה אילים וארבעה עשר כבשים לעולה, שני שעירים לחטאת ושני כבשים לשלמים (רק ביוספוס נמצא בטעות: שני אילים במקום שלושה, מה שאפשר להבין בנקל). הנוהג שבזמן הבית השני ראה לפי זה רק את הקרבנות הנזכרים בחומש הפקודים כקרבנות כלליים, ואילו את הקרבנות בספר ויקרא כקרבנות לוואי השייכים לשתי הלחם. ב. היה זה בלתי מובן, אילו לא היה נזכר ב"כתב המקורי" בקשר להקרבת שתי הלחם שום קרבן עולה, ואילו בעומר יש לפחות עולה אחת בקשר להקרבתו (השוה קורטץ, Altt Opferc. עמ' 311). ג. אילו נמצא באמת נוסח אחד בחג השבועות, שנטה מן הנוסח המקורי, היו שינויים כאלה גם בשאר החגים, מדוע הכניסו דווקא בחג השבועות הוספות כאלו, כביכול? ד. הצו "קדש יהיו לה' לכהן" בפסוק כ הוא בלי ספק ניגוד ל"יהיו עולה לה'" בפסוק יח, ואם כן, אי אפשר שזה האחרון הוכנס כהוספה בזמן מאוחר. ה. המלים "על שני כבשים" בפסוק כ מבליטות ביתר דיוק, שהתנופה לא תיעשה גם בשאר הקרבנות. הפרשנים מזמן מאוחר נאלצים משום כך לציין גם את הקטע הזה כ"הוספה". אבל אילו היתה כאן "השלמה", היה המוסיף מסתפק בוודאי בהוספה אחת והיה מכניס אותה אחרי פסוק כ, ומלבד זה לא היה מובן, מה טעם לא דרש ה"משלים" – אם היה בנמצא כזה – המוסיף לשני כבשים שבמקור עוד קרבנות לוואי אחרים, מה טעם לא דרש תנופה גם באלה יחד עם שתי הלחם ?

מכל זה ברור, שכבר החוק המקורי ראה בכל מיני הקרבנות שנזכרו כאן קרבנות לוואי של שתי הלחם, למרות שרק השלמים היו קשורים במישרין אל שתי הלחם (השוה להלן). והואיל ולחג השבועות היתה מטרה כפולה (על כך ידובר להלן) צוו להקריב בו שני מיני קרבנות.

לפי סברת בינץ' הכניס ה"מוסיף" את ה"הוספה" כאן מתוךבמדבר כח כז, ורק מתוך שגגה החליף את מספר הפרים והאילים זה בזה. והנה נמצאים שני הפרים ואיל אחד כקרבן מוסף, שבבמדבר כח, גם קודם לכן, בראש חודש (פסוק יא) וחג המצות (פס' יט). בראש השנה ויום הכיפורים, שעליהם מדובר אחרי כן נמצא שוב כקרבן מוסף (במדבר כט ב ח), פר בן בקר אחד איל אחד. ואיך היה יכול "המוסיף" לטעות ולגרוס:

פר בן בקר אחד ואילים שנים? ועוד: מדוע לא הושאלו גם במועדים האחרים שבויקרא חלקים מתוך הקרבנות שבבמדבר?
בשם פרשנים יהודים יש להביא עוד דעות אחרות בקשר לקרבנות של חג השבועות. לדעת ראב"ע היה מקום לשנות שינוי מועט בשנה הראשונה, כך שבספר ויקרא ניתנו הקרבנות לשנה הראשונה, ואילו בחומש הפקודים נקבעו הקרבנות לזמנים שאחר כך. לפי פרשנים אחרים (המובאים על ידי ראב"ע), היה מסור להחלטתו של הכהן, אם להביא שני פרים ואיל אחד או פר אחד ושני אילים. דעה זו נדחתה במנחות מה:. משנשתנה הסדר בויקרא כג יח מזה שבבמדבר כח כז, צריכים היו, לדעת התלמוד, גם הקרבנות שבמקום אחד להיות שונים מן הקרבנות שבמקום השני. בויקרא נאמר "שבעת כבשים" בראשונה, ואילו בבמדבר באים שבעת הכבשים באחרונה. ואולי באים שבעת הכבשים בויקרא בראשונה, משום שמקבילים לכבש של העומר, זו תהיה גם הוכחה, ששבעת הכבשים הם לוואי לשתי הלחם.
לפי ר' דוד פרדו (בפירושו לספרי במדבר, פיסקא קמט) ו"כסף משנה" (הלכות תמידין ומוספין ח א) הכבשים הנזכרים כאן הם, לדעת ר' טרפון (מנחות שם), אותם שבחומש הפקודים כח כז, ואילו שאר הקרבנות היו שונים (השוה מלבי"ם), וכך היה יוצא: שלושה פרים, שלושה אילים ושבעה כבשים. אבל אין להסיק זאת מתוך מנחות מה: ואין להניח שר' טרפון הביע דעה, שהיא סותרת את הנוהג שבמקדש, אלא, אדרבה, אין בין התנאים שום חילוקי דעות בענין זה, כפי שכבר הסביר הראב"ד (בפירושו לספרא). כך הוחלט גם בספרי במדבר פסקא קמט ללא חילוקי דעות. חילוקי הדעות בין ר' טרפון ור' עקיבא במנחות שם, הם כנראה בזה, שהראשון מסיק מתוך "על הלחם שבעת כבשים", שרק הכבשים קשורים בלחם קשר הדוק, ורק בארץ הוקרבו, אבל לא במדבר. לעומת זאת חושב ר' עקיבא, שכל הקרבנות שבויקרא כג ה הוקרבו בקשר לשתי הלחם, ולפיכך לא חלו מצוות אלו על הדור שבמדבר, רק הקרבנות שנזכרו גם בבמדבר כח, כזה הובאו גם במדבר. זאת היא דעתם של רוב התנאים (ראה במבוא לחוקי המועדים).
"**ומנחתם ונסכיהם**". כמו בחומש הפקודים טו ד ואילך.

פסוק יט

"**ועשיתם... שלמים**". כאן חוברו החטאת והשלמים יחד, משום שחלבם של שני מיני הקרבנות יובא על המזבח וכל הבשר שייך לכהנים והוא בדרגת קודש קדשים.
אע"פ שלפי פסוקים אלה כל הקרבנות שבכאן נלוים אל שתי הלחם, הרי בכל זאת רק שני כבשי שלמים הם אותם הקרבנות, שעליהם קובעת ההלכה כשיטת ר' עקיבא

(מנחות מה:) "הלחם מעכב את הכבשים", כלומר: אם אין מקריבים שתי הלחם, גם הכבשים אינם קרבים. אבל במקרה הפוך: אם אין כבשים, מקריבים את הלחם. ברם, "הוזקקו זה לזה – מעכבין זה את זה", פירושו: אם הקריבו את הלחם עם הכבשים, והיו הלחם והכבשים מאוחדים פעם תוך מעשה הקרבנות (בשעת שחיטת הכבשים, מנחות מו.), הרי "שחיטת כבשים מקדשת לחם", שחיטת הכבשים גורמת ללחם להתקדש (השוה מנחות מז.), והכבשים משמשים "מתיר" ללחם (ראה ביאור לכב ג), ואי אפשר להביא את הלחם בלי הכבשים (מנחות מו.), אבל אם מקריבים לחם בלא כבשים, "יונפו ותעובר צורתן ויצאו לבית השריפה", אסורים הם באכילה מפני שחסר המתיר, ולכן יש להניף אותם, ואחר כך מניחים אותם במשך הלילה ושורפין אותם (בתורת "נותר", לעיל ח לב, מנחות מב:). מכל מקום לדעת רבה זוהי רק גזירה מדרבנן, אך בעצם נאכלים שתי הלחם במקרה כזה בלי מתיר (מנחות מו:). שני כבשים אלה הם שלמי ציבור היחידים שנזכרו בתורה. הם בדרגת קודש קדשים ונאכלים רק לזכרי כהונה בחצר המקדש. בשעת התנופה צרורים שני הכבשים (בעודם חיים) עם שתי הלחם, מוחזקים "זה בצד זה" (מנחות סב.) ומונפים יחד (השוה לעיל יד יב). מכאן, ששני הכבשים הם ביחס קרוב יותר לשתי הלחם מאשר שאר הקרבנות.

פסוק כ

"**על שני כבשים**". ראה לעיל.

"**קדש יהיו וגו'**". זה מוסב, לפי ביאורו הנכון של ר' עקיבא (מנחות מה:), אל "שתי הלחם". אף על פי שלעיל כתוב אצל שתי הלחם נשוא בלשון נקבה ("תאפינה", "תהיינה"), ושמשום כך קושר בין ננס, בניגוד לר' עקיבא, את המלה "יהיו" עם "כבשים", בכל זאת דעתו של ר' עקיבא היא הנכונה. כי לעיל משתמש הכתוב בצורת נקבה, משום שלפני "לחם" יש להשלים את המלה, ככרות" או "חלות", אבל כאן קשורה המלה "יהיו" עם "בכורים". ואילו בכבשים לא היה הכתוב מצוה שהם שייכים לכהן, שהרי חלק מהם הוקרב לה'. ואולם הצו שבשר הכבשים שייך לכהן ולא למקריב, אפשר לנמק בזה, שכאן שמדובר על קרבן ציבור, אי אפשר לדבר על המקריב עצמו.

"**לכהן**". נספח אל לה', ליתר ביאור לפי מנחות מה: "קנאו ה' ונתנו לכהן", זה מוכח מבמדבר ה ח.

פסוק כא

כא. "**וקראתם**". כמושא, יש להוסיף במחשבה "מקרא קדש", שבא כאן כנושא של הפסוק שלאחריו.

"**בעצם היום הזה**". היום קובע מקרא קודש ולא הקציר. את זאת מלמדות גם המלים "חוקת עולם וגו'", כפי שהעיר הרמב"ן בפירושו לפסוק טז, כמו לעיל פסוק יד, והשוה להלן פסוק לא. הצו "והקרבתם אשה", שרומז בכל הקרבנות על המוסף שנזכר בבמדבר, חסר כאן בחג השבועות, משום שצו זה מתכוון רק להודיע שהיום קודש ומצריך קרבן נוסף. על מין הקרבן וכמותו אין כאן מה להגיד. ומכיון שכבוד חג השבועות מובלט כבר על ידי קרבנות מיוחדים בפסוקים יז-יט, אפשר להשמיט כאן את הצו "והקרבתם אשה". – החג לא נקרא עוד כאן בשם מיוחד, כי הכתוב משתמש בשם "שבועות, רק אחר כך בקשר למצוה בפסוק טו, ראה מבוא לחוקי המועדים.

חג השבועות כחג מתן תורה

רוב הפרשנים היהודים, ראשונים ואחרונים, מחליטים פה אחד שחג השבועות הוא יום זכרון להתגלות בהר סיני, ובזמן האחרון צידד בן אמוזג בזכות דעה זו בדיון רחב (בפירושו על התורה לדברים טז ט), נגד כמה ערעורים. גם בין הפרשנים הנוצרים היו כאלה שהסכימו עמה והגנו עליה, (דידריך באנציקלופדיה של ארש-גרובר, ווייהינגר ב-PRE, ערך Pfingsten, קרויצר בספרו Symbolik ד, עמ' 478, ואחרים), אולם רוב הפרשנים הנוצרים שמזמן קרוב חושבים, שדעה זו אינה יכולה להיחשב אפילו כמסורת עתיקה, ועוד הרבה פחות מזה כדעת המקרא עצמו. אנו רוצים קודם להוכיח, שהמסורה העברית רואה בחג השבועות את חג הזכרון להתגלות בהר סיני, ואחרי כן לבחון, אם יש גם הוכחות לכך במקורות אחרים.

קיימת כעין הסכמה כללית, שערכו של חג השבועות כחג מתן תורה לא היה ידוע עוד לפילון וליוספוס, שהרי הם אינם מזכירים דבר בענין זה. אך מתוך שתיקתם של סופרים אלה אין להסיק, שהם לא ידעו על חשיבות החג הזה, לכל היותר יכולים להניח, שלא הודו בה, משום שהם החזיקו רק במקרא כפשוטו, שאמנם מכנה את חג השבועות כחג הקציר, כשם שגם אחדים מבין הרבנים מזמן מאוחר, כמו האברבנאל בפירושו לויקרא כג כא, ואחרים, אינם מכירים בערכו ההיסטורי של חג השבועות כחג מתן תורה, למרות שבזמנם היתה מסורה קבועה, שביום חג השבועות ניתנה התורה. אולם גם את זאת אין להסיק מתוך שתיקתם של פילון ויוספוס, שהרי הללו אינם מזכירים כלל גם את ערכו של יום ראשון לתשרי כראש שנה חדשה, למרות שבכל ספרות המשנה נקרא החג הזה בשם "ראש השנה", (שהכינוי 'ראש השנה' מקורו בימים קדומים, מוכח גם מתוך העובדה, שמסכת שלמה של המשנה המדברת על יום טוב זה, נקראת "ראש השנה"). ובתוספתא ראש השנה ב יג, מובאים, בשם בית שמאי ובית הלל דינים בענין הפולחן

בראש השנה (השוה הרצפלד, geschichte ג, עמוד 177) ויוספוס בעצמו לא בלבד שברשימת החגים (קדמוניות ג י ב) מעמיד הוא בראש את יום טוב של אחד בתשרי, אלא אומר בפירוש (שם א ג ג), שלפני מתן תורה על ידי משה התחילו למנות את השנה מאחד בתשרי, ומשה הנהיג את האחד בניסן לראש השנה לענין הפולחן הדתי בלבד, אך בשאר הענינים נשאר הסדר כמו שהיה קודם לכן (Μωυσῆς δὲ τὸν νισᾶν... μῆνα πρῶτον ἐπὶ ταῖς ἑορταῖς ὥρισε... οὗτος δ' αὐτῷ καὶ πρὸς ἁπάσας τὰς εἰς τὸ θεῖον τιμὰς ἦρχεν. Ἐπὶ μέντοι γε πράσεις καὶ ὠνὰς καὶ τὴν ἄλλην διοίκησιν τὸν πρῶτον κόσμον διεφύλαξε). וכמו שאין להוציא משפט, כי הסופרים הללו לא ידעו שיום האחד בתשרי היה ראש השנה או לא הודו בו, כן גם לאין להסיק משתיקתם על הקשר שבין חג השבועות ובין המאורע של מתן תורה, שהם לא ידעו עליו או שלא הודו בו. אדרבה, מתוך העובדה, שפילון קורא את חג השבועות (בחלק שני, עמ' תפא) μεγίστη ἑορτή, היה יותר מוצדק להסיק, כי כאן יש רמז, שהוא החשיב אותו כחג מתן תורה.

אולם אפשר להוכיח בדרך אחרת, שההכרה בחשיבות ההיסטורית של חג השבועות בשביל העדה היהודית היתה רווחת מאז ומתמיד. בתלמוד בבלי (פסחים סח:) נאמר בלא שום מחלוקת, שיש לשמוח בחג השבועות שמחה יתירה, משום שהוא היום שבו ניתנה התורה, זמן נתינת התורה, שלא נקבע בדיוק בתורה, צוין במכילתא לשמות טז א, ויט יא, בתרגום יונתן לשמות יט טז, ובבבלי ע"ז ג. שהוא חל בששה בסיון, ואף אם יש מחלוקת בדבר ביומא ד: ובשבת פו: ויש שקובעים אותו ליום שבעה בסיון, הרי אין אלה מתכוונים בזה שחג השבועות – יהיה היום שחל בו איזה שיהיה – הוא יום מתן התורה בסיני. לפי סברת התנאים האלה יכול היה היום החמישים אחרי חג העומר לחול ביום החמישה, או הששה או השבעה בסיון. אם היה יום ההתגלות על הר סיני בשבעה בסיון, הרי בא חג השבועות או ביום הזה עצמו או לפחות באחד משלושת ימי ההגבלה החגיגיים. (שמות יט יא, השוה יוספוס, קדמוניות ג ה א-ב), בהם התקדשו בני ישראל להיותם ראויים לקבלת התורה, (השוה פירושו של הירש כאן פסוק כא). בכל זאת רואה ר' יהודה בתוספתא ערכין א ד כ"סימן יפה לעולם", אם חג השבועות חל ביום שבעה בסיון, שהוא היום הגדול והמיוחד של ההתגלות עצמה, מכאן, שהקשר בין חג השבועות ובין מתן התורה הוכר גם על ידי אותם התנאים, שלפיהם חל יום זה בשבעה בסיון.

ברם, אין ספק, כי במשך כל זמן בית שני היתה רווחת הדעה גם בין התנאים וגם בעם, שחג השבועות אינו חג הקציר גרידא, אלא גם חג היסטורי. במשנת מנחות ד ג מסכימים כל התנאים, שבני ישראל חגגו את חג השבועות גם במדבר, ושם לא ייתכן שהיה חג הקציר. גם לא פקפקו בתקופת בית שני בכך, שאף בני ישראל שבגולה חגגו את החגים באותם הימים שחגגו אותם בארץ הקודש, והסיפור בספר טוביה ב א מניח, שאת חג השבועות חגגו בגולה, ממש כמו שחגגו אותו קודם לכן על אדמת המולדת. ודעות כאלו אפשר להצדיק רק אם היו קושרים את כל אחד מן החגים עם זכרו של מאורע היסטורי, אילו היה חג השבועות חג הקציר בלבד, אי אפשר היה בהחלט לחוג אותו בסיון דווקא, במקומות שלא היה שם קציר כלל, או שבהם חל הקציר בזמן אחר, לא כמו בארץ ישראל. ואם אומרים, שהקשר בין חג השבועות ובין ההתגלות בהר סיני נקבע בזמן שאחרי חורבן בית שני, שאז אבדה לו ליום זה חשיבותו בתורת יום קציר, הרי מוכרחים להודות, שגם בתוך תקופת בית שני, ואפילו קודם לכן, כבר בזמן גלות בבל, היה הכרח מתוך חשבונות כאלה להקנות חשיבות היסטורית לחג השבועות. ולכן הרעיון כי חג השבועות צריך להיות חג מתן התורה, צריך להחשב כמסורה עתיקה, שהיא היתה קיימת בכל אופן עוד לפני ימי פילון ויוספוס.

וזה מתאשר גם על ידי העובדה, שפרשת התורה שקוראים בחג השבועות, או לפחות ההפטרה מתוך הנביאים, מספרת על דבר ההתגלות. לפי תוספתא, המובאת במגילה לא. יש לקרוא בחג השבועות בדברים טז ט ואילך ולהפטרה חבקוק ג, ולפי אחרים – בשמות יט, ולהפטרה יחזקאל א. בכל אופן הזכירו בקריאת התורה בציבור בחג השבועות את ענין מתן תורה בסיני, שהרי חבקוק ג, ג ואילך מדבר לפי הפירושים העתיקים על ההתגלות בסיני. ובכן הוכרז בקריאת התורה בציבור חג השבועות כחג מתן תורה. ודעה זו מובעת גם בתפילה העיקרית של חג זה, שנתחברה – לדעת התלמוד בברכות לג. – על ידי "אנשי כנסת הגדולה" (השוה מאמרו של ווייס "עיון תפלה" "בישורון" של קובק שנה ד, עמוד 205 ואילך, בחלק העברי 155, השוה לדוגמא משנת סוכה ג יב, ראש השנה, ד. בבלי ברכות כ.). חג זה נקרא שם: "חג השבועות זמן מתן תורתנו", ואין שום ספק ששם זה יצא מידי מתקני התפילה הראשונים. אין להניח, כי בראשונה צויין בתפילה חג זה בשם אחר, כגון: יום הקציר, ובזמן יותר מאוחר, כשבאותה תקופה לא היה עוד קציר, ירש השם "זמן מתן תורתנו" את מקומו של השם העתיק, הרי, ראשית כל, אין בכל הספרות התלמודית אף זכר קל לשינוי זה של נוסח התפילה, ואילו שינויים אחרים, שבאו בעקבות החורבן וההוספות המאוחרות, נמסרו

לנו בדייקנות נאמנה (השוה פסחים לו:). שנית: אילו היו רואים הכרח לשנות את הנוסח, היו מכניסים גם בחג הסוכות שינוי בנוסח, ומחליפים את השם "זמן שמחתנו" בשם אחר, שהרי, חג "הסוכות" נקרא כך, משום שבו בזמן אוספו הפירות, ואם ציינו את חג הסוכות גם בתקופה שאחר החורבן "זמן שמחתנו", היו יכולים גם להשאיר את השם "זמן הקציר" לחג השבועות. אלא על כרחך נוסח "זמן מתן תורתנו" הוא מקורי, שנבחר עוד על ידי מחברי התפילה, ואנו מסיקים גם מכאן, שהדעה על הערך ההיסטורי של חג השבועות מושרשת במסורת עתיקה.

מתוך דעה זו על ערך חג השבועות צמח אולי השם המקובל של החג: "עצרת". בימי יוספוס נקרא חג השבועות בפי בני ישראל על פי רוב: "עצרתא", (יוספוס, קדמוניות ג י ו: σημαίνει τῇ πεντηκοστῇ, ἣν Ἑβραῖοι ἀσαρθὰ καλοῦσι. ההערה הנוספת שם: δὲ τοῦτο πεντηκοστήν נותנת מקום להשערה, שליוספוס לא היה ברור מה היא משמעותה העיקרית של המלה "עצרתא", אולם ראה את הערתו של האוורקמפ, שם). התרגומים בשפה הארמית תרגמו את המלה "בשבעותיכם" (במדבר כח כו): "בעצרתיכון", ובספרות המשנה דחה לגמרי השם עצרת את השם המקראי "שבועות". הצורה "עצרתא", שנפוצה בזמן בית שני בארץ ישראל, ושהיא הצורה הארמית של השם העברי, בדומה למלה "פסחא" שהיא גם כן ארמית על יסוד העברית, נותנת מקום לשער, שהשם עצרת נתקבל לקריאת חג השבועות, בזמן שהשפה העברית היתה חיה עדיין, כי לולא זאת היו קוראים את החג "כנישתא", שהוא התרגום הארמית ל"עצרת". בכל אופן יש להניח, כי ציון זה לחג השבועות הוא קדום ביותר, אף אם הוא נמצא רק ביוספוס ובמשנה. ונשאלת השאלה, משום מה החליפו את השם חג השבועות שבמקרא בשם "עצרת"?

אמנם, אין ספק כי מצאו הקבלה בין היחס של חג השבועות אל חג הפסח ליחס של בין שמיני עצרת לחג הסוכות ושבזמן מאוחר יותר נקרא חג השבועות גם "עצרת של פסח", (פסיקתא דרב כהנא 'ביום השמיני' ומדרש שיר השירים ז ב). אולם עובדה זו היתה, כנראה, התוצאה ולא הגורם לשם "עצרת". אם האלכסנדרונים מתרגמים עצרת שבמקרא ἐξόδιόν, הרי זה רק משום שבמקרא נקרא דווקא היום האחרון של החג כך, (ויקרא כג לו, במדבר כט לה, דברים טז ח). ברם, לאמיתו של דבר אין בשום פנים הוראת המלה הזו "גמר החג", ושימוש זה של מלה מקראית זו בא בזמן יותר מאוחר (בעמוס ה כא, יואל א יד, ישעיה א יג, מלכים-ב י כ, ירמיה ט א, משמעות "עצרת" היא אסיפה), וכן תעודות עתיקות אחרות (השוה גזניוס, Thesaurus ופירסט, מלון עברית וארמית,

ערך "עצרה" ו"עצרת") מוכיחים למעלה מכל ספק, כי משמעות המלה היתה בתקופה קדומה: אסיפה חגיגית (אין אנו מדברים כאן על פירוש המלה בתורה, השוה להלן, בחג הסוכות, בהערה). ואם היה פירוש הכינוי "עצרת", "אסיפה חגיגית", הרי לא יכול להיות מכוון לחג השבועות כדי לציין בו את גמר חג הפסח, אלא, להפך, אחרי שכבר נקרא שבועות בשם "עצרת", כינוהו, כדי להבדיל בינו ובין "שמיני עצרת" – הוא "עצרת של חג" – בשם "עצרת של פסח" (לפי זה גם דעתו של לוי (מלון ארמי, ערך "עצרתא"), שבשימוש המלה "עצרת" התכוונו נגד הבייתוסים, לא נכונה. חוץ מזה אין בשם זה סימן התנגדות ברור נגד הבייתוסים, ובמנחות סה. אנו מוצאים אותו בדברי הטענה של מלומד מכת זו).

לכן צודק הרצפלד בהשערתו (גשיכטי, ג, עמוד 197), שהשם "עצרת" מוצאו מהגולה, אולם אין אנו מודים להנחתו, שרק בזמן מאוחר של תקופת בית שני הונהג בארץ, כשם שאין אנו מסכימים להנחה שניה שלו, כי "לבני הגולה נראה החג הזה, שחסרו לו הטקסים המיוחדים, כאסיפה חגיגית בלבד". להנחתו הראשונה אין אנו מסכימים, משום שבמקרה זה לא היה הכוח לשם "עצרת" לדחות את השם העברי "שבועות", והנחתו השניה היא מפוקפקת משום שחג השבועות, כפי שראינו לעיל בראיות מן התלמוד ומספרו של פילון, נחשב לא פחות חשוב משאר החגים, אלא, אדרבה, כחג ממדרגה יותר גבוהה. אלא יותר הגיונית הסברה, שהשם החדש נתקבל בזמן הראשון של גלות בבל והשימוש בו נתקיים אחרי שוב העם לארץ ישראל, כמו שהעלו אתם את השמות החדשים של חדשי השנה מן הגולה (השוה ירושלמי ראש השנה א ב). בראשונה נקרא החג "שבועות" על שם גמר הקציר, שארך שבעה שבועות, "שבועות חוקות קציר" (ירמיה ה כד). וכשבאו בני ישראל אל הנכר ולא היה להם עוד שבועות קציר, לא היה עוד השם הזה מן הענין ואפשר שעורר עצב על אבדן אדמת המולדת, וכך עלתה חשיבותו ההיסטורית של החג, מאחר שהצד החקלאי אבד ערכו. אז העלה החג את זכרון היום הגדול הבלתי נשכח, "יום הקהל" (דברים ט י, י ד, יח טז), יום בו עמד העם "בלב אחד" מול הר סיני, כדי לשמוע את מצוות אלוהיו. לכן הוחג אותו חג ביתר פאר, החרות (פסח) אבדה, איסוף הפירות (סוכות) נשכח, ולא נשארה אלא התורה (שבועות), הנכס היקר מעל לכל, השריד היחיד מהדרת ימי קדם. העם התאסף, כפי שהתאספו פעם האבות, לפני ה', להודות ולהלל ולחוג בשמחה (ראה תרגום יונתן ל"עצרת" בויקרא כג לו, במדבר כט לה, ודברים טז ח), וכך הפך "יום הקהל" ליום האסיפה החשוב ביותר, ליום ה"עצרת" המיוחד, (השוה ספורנו לויקרא כג לו).

ומחשבות אלו מעוררת את ההשערה, שכבר בזמן גלות בבל העריכו את חג השבועות בתורת יום מתן תורה. וראה 'הכתב והקבלה' לדברים ט י.

אל זמנים קדומים יותר מוליכים רישומים אחרים. בדברי הימים-ב טו, ח ואילך מסופר: "וכשמוע אסא... ויקבץ את כל יהודה ובנימין והגרים עמהם מאפרים ומנשה ומשמעון, כי נפלו עליו מישראל לרוב בראותם כי ה' אלהיו עמו, ויקבצו ירושלם בחודש השלשי... ויזבחו לה'... בקר שבע מאות וצאן שבעת אלפים, ויבאו בברית לדרוש את ה'... וכל אשר לא ידרוש לה' אלהי ישראל יומת... וישבעו לה' בקול גדול ובתרועה ובחצצרות ובשופרות". אין, איפוא, להטיל ספק בדבר, שאסיפה זו בחודש השלישי חלה בזמן חג השבועות. הרי בעת ההיא באו יראי ה' גם בלא הזמנה מיוחדת אל המקדש, ואם ערכו באותו החודש עצמו אסיפה, הרי היה יום החג המתאים ביותר לדבר זה. ואם כל העם התאסף בחג השבועות ובא בברית לעבוד את ה' היחיד, ונשבע "בקול גדול ובתרועה ובחצוצרות ובשופרות", הלא זה העלה את זכר ההתחייבות החגיגית "נעשה ונשמע" (שמות כד ז). האם היה זה רק מקרה גרידא, שהעם נשבע שבועת אמונים לחוק דווקא בחג השבועות, או היתה זאת בכוונה תחילה, שבאותו יום שאי פעם ניתן החוק מה' בהר סיני בקולות ושופרות, יחדש העם שוב את הקשר עם החוק הזה בשבועה ותרועות? יש לנו יסוד להכריע כסברה האחרונה ולראות בסיפור זה הוכחה, שערכו ההיסטורי של חג השבועות היה מוכר כבר בימי אסא המלך, (השוה ווייהניגר ב – PRE עמ' 484 וראפפורט ב"המגיד", יב, גליון מג).

ובכן, אם השיקולים דלעיל מספיקים, כדי להחליט על עתיקותה של המסורת העברית, אשר לפיה חג השבועות הוא יום זכרון מתן תורה בסיני, הרי אפשר מעתה לחקור, אם יש עוד הוכחות המסייעות להנחה זו. אם נתבונן קודם כל בקביעת הזמן של מתן תורה בסיני, הרי נמצא, כי היא נראית בפרשה העיקרית (שמות יט) כרופפת במקצת. הזמן בו הגיע העם אל הר סיני, נקבע במלים "בחודש השלישי" (פסוק א), כשהכוונה היא בראש חודש השלישי, על זה בוודאי אין מקום לחלוק, שהרי ההוספה "ביום הזה" רומזת בהחלט על יום מסויים וקצוב (השוה במדבר ט א, כ א, שמואל-א כ ה, יח כד, [מלכים-ב ד כג], הושע ה ז, עמוס ח ה, ישעיה א יג-יד, זכריה א א, וקיהלר בביאורו שם, תהלים פא ד, דברי הימים-ב ב ג, ח יג, נחמיה י לד, השוה גם בן אמוזג, שם, סה ב ואילך), כך ביארו גם המכילתא, תרגום יונתן והתלמוד (שבת פו:) וכמעט כל הפרשנים מצטרפים אליהם, (אם יש כאלה שמסרבים לקבל ביאור זה, הרי זה מתוך נטיות מסויימות, השוה קורטץ, גשיכטי, ב, סעיף 416 עמ' 247 ואילך).

שלושה ימים ניתנו לעם להיכון (פסוק יא). לפי זה חל לכאורה מתן התורה בשלושה בסיון. אולם אין זה מוצדק לראות את כל הקורות, שהפסוקים שמות יט א-טו מספרים עליהם, כמאורע יום אחד, שכן רק בדרך נס אפשר היה כי ביום אחד א. באו בני ישראל מרפידים עד מדבר סיני, ב. משה עלה על ההר שגבהו, לכל הדעות, היה 6000 רגל, קיבל שם את דברי ה', ואחר כך ירד מן ההר, ג. דיבר עם העם, שהחליט פה אחד לקבל את התורה, ד. משה עלה שוב להר, והשיב את דבר העם אל ה', והעם קיבל את הצו להתכונן לקבלת התורה ושעוד באותו יום ירד כדי להוציא לפועל את פקודת ה'. ויש לשים לב לעובדה, כי לפי ידיעות מפי תיירים, הדרך מרפידים עד מדבר סיני הוא מהלך כמה שעות וכן גם העליה אל ההר והירידה ממנו. ואם כן, צודקים חכמינו בהחלט, שמחלקים את המאורעות הנזכרים לכמה ימים. לדעת המכילתא ותרגום יונתן הגיע העם אל הר סיני והקים את מחנהו ביום ראשון (פסוקים א-ב), ביום השני באו דברי ה' הראשונים אל משה ומסירת הדברים לעם (פסוקים ג-ח), הדיבור השני היה ביום השלישי (פסוק ט), הפקודה "לך אל העם... והיו נכונים ליום השלישי" (פסוק י ואילך) – ביום הרביעי. לפי זה ניתנה התורה בששה בסיון (ההבדל בין דעה זו לדעות אחרות הוא רק ביום אחד ולכל היותר בשני ימים. השוה בן אמוזג, שם, נז ב). אבל תהיה חלוקת הזמן לפרטיה איך שתהיה, הרי לפי הסבר הרמב"ן לשמות כד א יוצא מכתובים אחרים בוודאות, שפירסום עשרת הדברות היה בששה בסיון. לפי מה שמסופר בפרשה הקצרה בשמות כד, יב-יח, ניתנה למשה הפקודה ביום שלאחר ההתגלות הגדולה לעלות אל הר סיני כדי לקבל שם את לוחות האבן וחוקים נוספים. משה עלה אל ההר ביום השביעי, בא בעב הענן, שכיסה את ההר לאות השראת השכינה זה ששה ימים, ושהה על ההר ארבעים יום וארבעים לילה (שמות כד: יב, טו-טז, יח). ששת הימים שנזכרו בפסוק טז, הם בוודאי ששת הימים הראשונים של החודש השלישי, והיום השביעי היה יום השביעי בו. לפי זה יש כאן בבירור קביעת יום אחרי ההתגלות ליום השביעי, ומתן התורה ביום הששי בו. כך הוא לפי חשבונו של הרמב"ן, שהוא, לדעתנו, הנכון, ולפי זה יש לבאר את הפסוקים טו-טז ויח, כך: משה עלה אל ההר והענן כסה את ההר... ויבא משה בתוך הענן ויעל אל ההר וגו'. לפי ביאור זה אין צורך בהנחה, שמשה שהה ששה ימים לרגלי ההר באפס מעשה עד שה' קרא לו, הוא עלה רק ביום השביעי ומיד קרא לו ה', כמו בשמות יט ג. מסורה עתיקה מאוד שאין איש מערער עליה, מספרת גם היא, שמשה עלה בז בסיון, כדי לקבל את לוחות הברית (משנת תענית ד ו, ועיין ירושלמי שם, ובבלי שם כח: ויומא ד:).

לעומת ההנחה בענין קביעת זמן ההתגלות, שאפשר לקבלה בתורת השערה בלבד, יש נימוקים אחרים, שיש בהם כדי להוכיח לנו את ההכרח שבה. ראשית כל: אין להעלות על הדעת, שלכבוד זכרון מאורע כביר וחשוב ורב תוצאות כהתגלות בהר סיני ומתן התורה, שבדרך זו הגיעה לידיעת המין האנושי, לא נקבע שום יום מיוחד. משה רבנו החשיב את יום פרסום החוק עד כדי כך, - שכפי שכבר שמענו לעיל, קראו מספר פעמים "יום הקהל" ושינן שוב ושוב שלא לשכוח אותו ולשמור אותו בלב ולתאר לבנים בני בנים, "יום אשר עמדת לפני ה' אלהיך בחורב" (דברים ד, ט-י). משוררים ונביאים מזכירים בהתלהבות את היום הגדול והמיוחד הזה: "ה' – שרה דבורה – בצאתך משעיר, בצעדך משדה אדום, ארץ רעשה גם שמים נטפו, גם עבים נטפו מים, הרים נזלו מפני ה', זה סיני, מפני ה' אלהי ישראל" (שופטים ה, ד-ה). בצבעים מלהיבים דומים מתוארים המראות הנוראים של הר סיני בברכה האחרונה של משה (דברים לג ב): בדברי המשורר של פרק סח בתהלים: בנבואת חבקוק (ג ג), ואחרים, גילויים אלה שנתגלו לפני העם כולו, משמשים יסוד לעיקרי האמונה של ישראל. בהר סיני הראה ישראל לדעת "כי ה' הוא האלהים אין עוד מלבדו" (דברים ד לה), וכי אין תמונה שתתאר אותו (שם, ד טו ואילך), שהוא "השוכן מרום" משפיל לראות בבני אדם להודיע להם את רצונו (שם ד, לג לו), ומשה הוא רבם של הנביאים, שה' בחר בו ליתן על ידו את התורה לעם ישראל (שמות י ט). כלום ייתכן, - כך ישאל כל אחד ואחד – שלעלילה כה אדירה שריחפה תמיד לנגד עיניהם של בחירי עמנו, ושעלינו לזכור אותה כאת יום יציאת מצרים, שהיא חוזרת ונשנית על ידי המחוקק עצמו כעיקר ויסוד לכל חוקי התורה, - שלעלילה זו לא הוקדש יום זכרון?

ואם תופעה כזאת כשהיא לעצמה היתה בלתי מובנת, על אחת כמה וכמה היתה זאת חידה, אילו היה החוק קובע יום מסוים בכל שנה, באותו הזמן שבו חלה ההתגלות על הר סיני, - ליום טוב, אבל עם זה היה מקדיש אותו יום רק לשם חגיגת סיום הקציר, והיה מתעלם מלהזכיר דבר בענין קבלת התורה מה', שהיא היא מקור חייה הנצחיים של האומה (דברים לב מז). ואין להשיב על כך, שחג השבועות חל יום אחד או שני ימים קודם לחג מתן תורה או לאחריו. כי הרי זה היה עוד פחות מובן, אם החג היה כל כך קרוב ליום זכרון מתן תורה ולא היה נקבע לשני הדברים גם יחד, כאילו התכוונה התורה להשכיח מלב העם את חזיון "יום הקהל", או היתה מזלזלת בו. זה היה מעורר את הרושם, כאילו היו מכבדים רק את היום שבו אוספים את התבואה, מנת לחמנו של אותה שנה והוא לנו חג גדול, ואילו היום הגדול והנורא, שבו זכינו לחיי עולם, הננו

מזניחים. זה לא ייתכן! חס לו לחוק האלוהי לצוות דבר שעלול להביא לידי רעיונות כאלה (השוה בן אמוזג, עמוד נח ואילך). אלא: התורה קבעה את היום, שהיה ידוע לעם כיום קבלת התרה, ליום חג שנתי, שבו יחוגו גם את סיום הקציר. זמן הקציר אינו נמשך בכל שנה שבעה שבועות דווקא, יש שהקדימו לגמור את קציר התבואה שלהם: אולם את החג, שבו נותן העם תודה לה' על ברכת התבואה, ראוי לחוג ביום קבלת התורה, כדי שיזכור, שרק יחד עם התורה מקבל הוא את הלחם מידי האלהים החומרי תלוי בקבלת חוקת התורה.

ואם מצד אחד דורש מאורע כהתגלות ה' בהר סיני, שלזכרו יוקדש חג זכרון מיוחד, הרי ראוי מצד שני גם חג השבועות, שבדומה לפסח ולסוכות ישולב בו מאורע היסטורי. בשמות כג טו-טז, ולד יח, כב, נזכרים שלוש הרגלים וערכם ביחס לעבודת האדמה: חג הפסח יחל בחודש האביב בזמן התחלת הקציר, בחג השבועות יבוא חג גמר הקציר, ובחג הסוכות סיום איסוף הפירות והבציר. אולם לחג הפסח ולחג הסוכות נודעת מלבד החשיבות מבחינת הטבע גם חשיבות היסטורית, הראשון מזכיר את יציאת מצרים והאחרון את השגחת ה' על העם בלכתו במדבר (ויקרא כג מג), וודאי שגם לחג השבועות נודע ערך היסטורי, ואין זה אלא זכרון קבלת התורה בסיני. (השוה דידריך באנציקלופדיה של האללה חלק ג, כרך כ, עמוד 419, ווייהינגר ב – PRE שם, בן אמוזג, שם, עמוד נט ב).

אולם, בעוד שלמאורעות ההיסטוריים, שלהם הוקדשו החגיגות של פסח וסוכות, טקסי חג מובהקים (קרבן שה לפסח, לזכר הצלת בכורי ישראל, מצה, לאות החפזון בשעת היציאה, ישיבה בסוכה, סמל הבטחון בחסותו של ה') לא נתקן לחג השבועות שום טקס סמלי, להזכיר את חזיונות סיני. ויש טעם לדבר: חזיון סיני אינו עשוי להתגשם בסמל גשמי, אלא בני ישראל ישימו על לבם כי לא ראו "כל תמונה ביום דבר ה'... בחרב מתוך האש". (דברים ד טו), כדי שלא ייכשלו בעשיית פסל לדמות אלהים, אלא יזכרו את המראות הגדולות, ויחוגו ביום מתן תורה את סיום הקציר, למען יודו לה' על ברכת האדמה בהביאם את הביכורים אל המקדש, ויכירו כי ה' הוא האדון השליט על הכל ואותו חייבים לעבוד ואל מצוותיו צריכים לשמוע ולחזור, כאילו בכך על ההבטחה "נעשה ונשמע" (שמות כד ז).

ובזה צעדנו קדימה בדרך ישוב הקושיא המטרידה ביותר: מה טעם איך הכתובים מרמזים אף רמז קל על הקשר שבין חג השבועות בין המאורע של מתן תורה, ואילו בפסח וסוכות הובלטו היסודות ההיסטוריים בבהירות? אמנם, לאמיתו של דבר לא

הובאו נימוקים גם לחגים האחרים, פרט לחג הפסח. את כוונת החגים למדים או מתוך שמו של החג, או מתוך הזמן בו חל אותו חג, או מתוך סמלי המצוות שהתורה מחייבת את עשייתן, או מתוך רמזים שבתורה שמעידים בעקיפין על מהותם. כך, למשל, מתגלה מטרת החג מאליה בשמות המועדים של יום הכפורים, חג הקציר וחג האסיף, כשם שקביעת שמו של חג הפסח באביב מלמדת שחג זה מבליט גם את התחלת הקציר, כך מרמז הטעם שנותן הכתוב למצוות ישיבה בסוכה (ויקרא כג מג), שיש ביסודו מאורע היסטורי, וכן מעידים הרמזים לחידוש השנה בתשרי על יום תרועה שהוא ראש השנה, (השוה באכמן, שם, עמוד 22 ואילך). רק בחג הפסח נותנת התורה ביאור היסטורי מדויק בשמות יב יד (ובמקומות אחרים) בדברים אלה: "והיה היום הזה (של יציאת מצרים) לכם לזכרון וחגתם אותו חג לה'". ואפשר להבין זאת בשל החשיבות המיוחדות שהתורה מייחסת ליציאת מצרים, שהיא משמשת זירוז לעידוד לקבלת המצוות (השוה: ויקרא יא מה, כה לח, במדבר טו מא, דברים ה טו, טו: טז, יב). ומשום כך אין להתפלא, שהכתוב אינו מפרט את כוונות החג ביום מתן התורה. את שמו קיבל חג זה בהתאם ל"קציר" או "שבועות הקציר", כדי להדגיש את הצד האחד, ולצד האחר – להתגלות – לא היתה הכוונה להקדיש טקסים מיוחדים, מתוך הנימוקים שהבאנו לעיל. אבל העובדה שזמן חג השבועות מותאם לזמן מתן התורה, אומרת לנו שיש קשר בין החג ההוא ובין המאורע ההיסטורי הזה. ואולי נרמז בשם "שבועות", שמזכיר אמנם את שבועות הקציר, אך גם את שבועות הקציר שסופרים, - כי החג הזה מציין את המטרה, שאליה מתכוננים במשך שבעה שבועות, לזכור כי רכישת הטוב החמרי של הארץ היא רק האמצעי לקיום המצוות, השוה הירש לויקרא כג טו.

חוץ מזה נודע לנו ענין זה מתוך המסורה, ואין לנו רשות להטיל בו ספק, אף אם לא היינו מוצאים נימוקים לכך, מלבדה. הרי, למשל, אין גם שום הסדר בתורה, שיש שנים שצריך לעבר אותן, ואף על פי כן יש הרבה חוקרי עתיקות ומחשבי תקופות, שאין להם שום ספק שלעברים היתה השנה המעוברת ידועה. מי שמאמין בתורה שבעל פה, לא יתקשה כלל, אם ימצא בתורה שבכתב פסוקים מקוצרים, שהמסורה משלימה אותם, ואילו אלה, שאינם מודים בתורה שבעל פה שלנו, מוכרחים בתוקף העקיבות ללכת יד ביד עם אותם מבקרי המקרא, שמסיקים מתוך העובדה, שיש בתורה חוקים שניסוחם טעון השלמה, שהתורה לא ניתנה לפני הנוהג, אלא בד בבד אתו, או שצמחה מתוכו, (השוה מירקס בכתב העת של הילגנפלד לתיאולוגיה מדעית, שנת 1863, עמ' 177 וב-Prot. Kirchenzeitung, 1865, No. 17).

אולם יש עוד עובדה מסייעת להנחה, שחג השבועות הוא חג מתן התורה, והיא גם מסבירה לנו, מה טעם לא גילתה זאת התורה במיוחד. מוסכם הוא לא על ידי המסורת הישראלית בלבד, אלא גם על ידי גדולי החוקרים והמבארים, שבחג השבועות יש לראות את גמר חג הפסח (השוה מדרש שיר השירים ז ב, איוולד, קדמוניות מהד' ב, עמוד 399 ואילך, קייל בביאורו לויקרא כד טו ואילך, דילמאן בלקסיקון של שנקל, ערך Phingsten ועוד). בדומה לזה היה מתן התורה בסיני השלמת מעשה השחרור משיעבוד מצרים: "וגאלתי אתכם" (שמות ו ו) הוא רק אמצעי והתחלה ל"ולקחתי אתכם" (שם פסוק ז). כבר בתחילת שליחותו של משה (שם ג יב) דיבר ה' אליו לאמור: "בהוציאך את העם ממצרים תעבדון את האלהים על ההר הזה" (חורב), ומשה דיבר בכל פעם בשם ה' אל פרעה: "שלח את עמי ויחגו לי במדבר"(שם ה א, ז טז ועוד), חג זה ועבודת ה' בו נקראים בפי משה "חג לה'" (שם י, ט). גם משה וגם עם ישראל ציפו לכך, שעבודת ה' זו תיעשה בצורת העלאת המון קרבנות, וכשפרעה התאמץ למנוע הוצאת הבהמות על ידי בני ישראל, אמר אליו משה (שם י, כה-כו): "גם אתה תתן בידינו זבחים ועלת... ואנחנו לא נדע מה נעבד את ה' עד באנו שמה". אולם בבוא ישראל אל ההר, שנועד להיות מקום העבודה הזאת, לא נדרש ממנו שום הבאת קרבן, רק לשמוע בקול ה' ולשמור את בריתו (שם יט, ה), עובדה זו הזכיר גם הנביא ירמיהו (ז, כב-כג) כדי להוכיח, שהציות רצוי לה' יותר מן הקרבנות: "כי לא דברתי את אבותיכם ולא צויתים ביום הוציאי אותם מארץ מצרים על דברי עולה וזבח (אף על פי שהצטיידו בעולות וזבחים בשפע), כי אם את הדבר הזה צויתי אותם לאמר: שמעו בקולי והייתי לכם לאלהים ואתם תהיו לי לעם". לפי זה דיבר ירמיהו רק על הדיבור הראשון של ה' בסיני, והוא מציין את זמן הצווי הזה כמועד יציאת מצרים, משום שאותה שעה נעשתה העבודה, שעליה דובר שעתידה להיעשות אחרי היציאה. ומכאן, שהמסקנה שהסיקו תכופות מתוך פסוקים אלה, שכאילו ירמיה לא ידע את תורת הקרבנות שבתורה או לא הכיר בה, הוא בלתי מוצדקת כלל (ראה ביאור לעיל פרק שביעי, בסוף).

לפי זה חגג ישראל את עבודת ה' שלו ואת ה"חג לה'" בזה שעמד על הר סיני וקיבל את התורה ובכן, מהוה יציאת מצרים יחד עם עבודת ה' על הר סיני מאורע אחד מאוחד, השחרור הגופני והרוחני של ישראל מעבדות מצרים. וכשם שמבחינתם הטבעית של החגים פסח הוא התחלת הקציר ושבועות הסיום שלו, כך יש לראות מבחינה היסטורית בשבועות את הסיום של גאולת ישראל, ואם חג הפסח מוקדש לזכר יציאת מצרים, כך, כמובן, יוקדש סיום החג, שבועות, לגמר הגאולה, היינו לזכר מתן תורה בשבועות.

ומאחר שהתורה, בצוותה לספור את הימים מפסח ועד שבועות, רמזה על הקשר שבין שני החגים ("המצוה היא לספור מיום השחרור והתחלת המשק הלאומי העצמאי, ובזה צויינו ההישגים הלאומיים האלה כהקדמה ותנאי מוקדם ולא כמטרה... ההישג שאליו חותרת הספירה אין מטרתו אלא החוק האלהי", הירש), וציינה את עבודת ה' על הר סיני כתכלית השחרור ממצרים, וגם קבעה את מועד חג השבועות בהתאם לזמן מתן תורה – הרי כל זה מחייב שחג השבועות, בבחינת סיום השחרור ממצרים, הוא הוא חג מתן התורה.

דעה זו תמצא עוד חיזוק, כשנשים לב אל התופעה, שספירת שבעה שבועות עד חג השבועות, שהוא היום החמשים, מקבילה בדיוק לספירת שבע שבתות שנים עד שנת החמישים, שנת היובל, כפי שהראינו כבר לעיל בקטע 'דעת המסורת'. זה מוכיח לנו, שלחג השבועות יש קשר הדוק לשנת היובל, מה שנראה הגיוני, אם נכיר את חג השבועות כחג מתן התורה. ביום זה קרא ישראל את עצמו עבד ה', ומילא את פקודת ה': "בהוציאך את העם ממצרים... תעבדון את האלהים על ההר הזה". ומשום שכל אחד מישראל הוא עבד ה', אסור למכור אותו לעבד עולם. כל עבד עברי ישוחרר ביובל, "כי לי בני ישראל עבדים, עבדי הם אשר הוצאתי אותם מארץ מצרים" (ויקרא כה נה). כשם שישראל השיג שוב את חירותו, שאבדה לו במצרים, על ידי שקיבל עליו את השיעבוד לה', כך יקבל כל בן ישראל בשנת היובל את חירותו, שאבדה לו או שמכרה, כמתנה מחדש. גם כחג הטבע יש יחסים של קירבה בין חג השבועות ובין שנת היובל, שהרי כשמקדישים את ביכורי התבואה לה', מכריזים על האדמה שהיא קנין ה', וכך גם החזרת הקרקע ביובל מביעה, כי לה' הארץ והאדם הוא גר ותושב עליה.

רק אם רואים בחג השבועות לא את חג הקציר בלבד אלא גם את חג מתן התורה, מתיישבת הפליאה מכך שהתורה דורשת לחג זה שני קרבנות. שהרי בויקרא כג נצטוו לחג הפסח ולחג השבועות הקרבנות המכוונים לענין הקציר. אלה משופעים בהרבה בחג השבועות, שהוא גמר הקציר, מאשר ביום שני לפסח, בזמן התחלתו. ואילו בבמדבר כח, מצווים הקרבנות לפסח ולשבועות במידה שוה. קרבנות אלה מקריבים בחגים על שם ערכם ההיסטורי, בפסח על דבר העלאתם ממצרים ובשבועות על דבר מתן התורה, תכלית השיחרור. לשני מאורעות אלה מקדישה התורה שני חגים, החג העיקרי וחג הגמר שלו, והם הועמדו בדרגה אחת ושווים זה אל זה בקרבנות (ראה לעיל בביאור לפס' יח).

בהתחשב בכל מה שהבאנו לעיל, יש לראות את זאת לפחות לקרוב מאד לוודאי, שחג השבועות נקבע על ידי התורה גם ליום זכרון מתן התורה בסיני. אולם בדעה, שלחג השבועות יש ערך היסטורי, אפשר להחזיק רק, אם זמנו של חג השבועות בא יחד עם מאורע מתן תורה בסיני. הוכחנו לעיל, כי לפי קביעת הזמן המסורתית להנפת העומר אין הזמנים הנקבעים בשמות פרקים יט וכד מעמידים קשיים בפני ההנחה שלנו. וכנגד זה אלה שמתנגדים לזמן שנקבע על ידי המסורה להנפת העומר, אינם יכולים בשום אופן להסכים לדעה, שחג השבועות הוא חג היסטורי (מלבד קנובל), משום שלוחות המועדים אינם מכוונים זה לזה. ומכיון שיש לנו רשות להתעלם מהשערתו של קנובל, הרי יש אפשרות, לצרף את כל הנימוקים, העשויים לחזק את הדעה על דבר ערכו ההיסטורי של חג השבועות, גם אל ההוכחות בדבר אמיתות המסורה של כוונת "ממחרת השבת". ויש להתפלא, שהקראים קוראים את חג השבועות זמן מתן תורתנו, אף על פי שלדעתם אין יומו של חג זה קבוע ורק לעתים רחוקות הוא חל יחד עם יום מתן התורה. סתירה זו לדעת עצמם אי אפשר להם לטשטש באמתלאות של הבל, (השוה אהרן בן אליה, שם, פרק ט).

פסוק כב

הוספה לחוק חג הקציר

כב. אין ספק, כי החוק קשור קשר הדוק למצוה הראשונה בפרק זה, היינו מצוות העומר. מצוה זו מכוונת אל ראשית הקצירה, וסיום הפרשה קשור במעשה הגמר של הקציר. ראשית הקציר יהא מוקדש לה' והשארית לא תיאסף כולה בידי בעליו, אלא פאת השדה והלקט ייעזבו לעניים. ההכרה בה', שהוא אדון האדמה, שנותנים לה ביטוי בהקדשת ראשית הקציר, מחייבת נתינת פאה ולקט לעניים. "אני ה' אלהיכם", - כך מסיים הכתוב – אני אדון העשירים והעניים כאחד, שלכבודו הקדשתם יחד את ראשית קצירכם. וכך מתבאר שאף המצוה הזאת, שנאמרה כבר פעם אחת לעיל יט, ט-י (השוה שם את הביאור), נראה רצוי לחזור עליה כאן. במקום "לקצור, שלמעלה, כתוב כאן "בקצרך", ואף לחילוף נוסח זה יש טעם משלו. שהרי אפשר היה לטעות ולהסיק מתוך חיבור המלים "ראשית" ו"פאה" כי כשם שכל עם ישראל מקריב לה' קרבן אחד, כך מחויב כל העם להשאיר פאה אחת לעני, כגון, שהמדינה תקנה את פאת כל השדות שבקרבת המקדש לטובת העניים. ולכן מדגיש הכתוב, כי בניגוד למצות "ראשית קצירכם" דלעיל, כתוב כאן "בקצרך", שכל אחד ואחד צריך לדאוג לעניים. ולכן אין שום יסוד לדעתם של קנובל ואחרים, החושבים שהפסוק שלפנינו הוא הוספה מזמן מאוחר, או ששינוי

הגירסא "בקצרך" הוא הוכחה לרשימה מאוחרת. התכנית של הפרק, כפי שנתבארה לעיל במבוא לחוקי המועדים, והעובדה שהוא מחולק לשני חלקים שווים, שכל אחד מסיים בכתוב "אני ה' אלהיכם", מוכיחה די צרכה, שהפסוק שלפנינו קשור במקומו בחוק המועדים.

פסוק כד

יום טוב של ראש השנה

כג-כה. אנו מעירים כבר כאן, כי בעוד שכל מועד פותח במלים "דבר אל בני ישראל", הרי פתיחה זו חסרה ביום הכיפורים, שבא אחרי ראש השנה. לפי זה היו שני החוקים, זה של ראש השנה וזה של יום הכיפורים, מיועדים להינתן בדיבור אחד, אף שהם ניתנו למשה בשני דיבורים מפי ה'. ועל ידי זה קיבלו שני החגים, אם אמנם שונים הם בדיניהם, יחס של דמיון וקירבה במהותם. לכן, קודם שנברר את מהותם של ראש השנה ושל תקיעת שופר, עלינו לבדוק את הכוונה העיקרית של יום הכיפורים, אך קודם לכל זה, עלינו לנמק את השם "ראש השנה", שבחרנו בו בעקבות חכמינו.

הכתובים קוראים את המועד הזה בשם "זכרון תרועה" ו"יום תרועה". רק חז"ל השתמשו במשנה תמיד בשם "ראש השנה" ואך בתפילות שמרו על הציון של הכתובים "יום זכרון", ו"יום תרועה". אמנם, לדברי המשנה (ראש השנה א א) יש עוד ימים מסויימים בשנה, מלבד אחד בתשרי, המשמשים ראש השנה, אך מזמנים קדומים התרגלו לכנות את יום התרועה, "ראש השנה", שהוא עיקר, ולגבי רוב עסקי החיים האזרחיים מונים את הראשון לחודש תשרי כיום הראשון של השנה. "ההתחלה" הזאת של השנה לא קבעוה חכמי המשנה על דעתם עצמם, אלא, כמו עיבור השנה וקביעת החודש אחרי היראות המולד, כך גם ענין תחילת השנה יסודו בקבלה, שהיא מושרשת במסורה ובאה יחד עם התורה שבכתב, ומאותה התקופה ובאותה הסמכות ממש. על יסוד קבלה זו שקבעה את יום הראשון של החודש השביעי ראש השנה, עשה הכתוב יום זה למועד, שבו יתקעו בשופר, ולא מצא לנחוץ לדייק ולציין במיוחד, שיום התרועה הוא עם זה חג ראש השנה.

אבל ציון ערכו של אחד בתשרי כראש השנה, היה מיותר גם מטעם אחר, היינו משום שבני ישראל התחילו למנות את השנים כבר מזמנים קדומים שמלפני מתן תורה ביום זה. הדינים הפרטיים בענין השימוש בספירה העתיקה הזאת שמלפני מתן תורה, נמסרו בתורה שבעל פה, שבה מפורטות גם שאר ההלכות. תרגום יונתן למלכים-א ח ב אומר בפירוש, שהראשונים קראו את החודש השביעי "החודש הראשון", חז"ל קבלו להלכה,

שלפני מתן תורה היה תשרי החודש הראשון וששנת המבול התחילה בחודש זה, ולפי זה התחיל המבול על פי בראשית ז יא שבעה עשר במרחשון. כך אומר גם יוספוס (קדמוניות א ג ג), "שהחודש בו התחיל המבול, היה מרשונן" (-מרחשון). ולהלן העיר, שמשה רבינו סידר אמנם את עניני הפולחן לפי חודש ניסן, שהוא חודש השחרור, אבל בענינים אחרים השאיר את הסדר הישן (היינו התחלת השנה בתשרי) במקומו (ראה בראש הקטע 'חג השבועות במתן תורה'). סמך לקביעת זמן התחלת המבול בחודש מרחשוון אנו מוצאים בתופעת הטבע, שחודש זה הוא על פי רוב תקופת היורה ולכן הוא נקרא גם במלכים-א ו לח "ירח בול", היינו חודש הגשם. לפסוק האחרון מעירים חז"ל (ראה ילקוט), כי השם" בול" מרמז על ענין ה"מבול". ה' שלח את המבול המכלה את הכל דוקא באותה תקופת השנה, שבה הוא רגיל להוריד את ברכת הגשמים. אם ה' אמר אל משה (שמות יב ב): "החדש הזה (היינו: חודש יציאת מצרים) לכם ראש חדשים", מכאן, שעד אותו הזמן היו רגילים להתחיל את השנה בחודש אחר. על זה מורים גם פסוקים אחרים, כגון שמות ז א, ויט א, שבהם הוגדר במיוחד הביטוי: "לחודש השני (השלישי) "לצאתם מארץ מצרים", כיון שעד כאן, כלומר בספר בראשית, היה חודש מרחשוון החודש השני. ואם ברור, שכבר בזמן קדום לפני מתן תורה היה ראשון לתשרי ראש השנה, הרי נבין שהתורה מניחה שזה דבר ידוע ואינה מפרשת אותו בפרשת המועדים, כי הרי רק בענינים מסויימים שהמסורת קבעה אותם, מנו לפי יציאת מצרים אבל בשאר הדברים נשאר הסדר על מקומו.

בפרשת המועדים שבויקרא כג, הקובעת בפעם הראשונה לוח שלם של המועדים, ניתן משום כך ראשונה לכל מועד ומועד, חוץ מראש השנה, תיאור מהותו ושמו האופייני של המועד (חג המצות, יום הכיפורים, חג הסוכות), שביאורו נצא כבר במקום אחר בתורה, או – כמו בחג הסוכות בפרשה שלפנינו – הוא עומד בראש, ואחריו נמצאים הדינים המיוחדים ("מקרא קודש יהיה לכם... והקרבתם אשה...") לכל חג וחג. חג השבועות סוטה, לכאורה, מן הנוהג הזה, אבל באמת צויין על ידי מצות ספירה מפסח עד עצרת מהותו של החג האחרון די צרכו כיום עצרת של חג החירות. רק במועד יום האחד בתשרי חסר כל סימן בולט, החוק פותח מיד בדיני החג, "בחודש השביעי באחד לחודש יהיה לכם שבתון, זכרון תרועה מקרא קודש...". מכאן, שהכתוב מניח שאופיו של היום כראשון לשנה, כרגיל מאז, ידוע ולכן הוא מתחיל מיד בחוקים, בלי לתאר את מהותו של היום בפתיחה מיוחדת.

ההערות שלעיל שיכנעו אותנו, שמניעת התורה מלדבר על ראש השנה באחד בתשרי אינה סותרת בשום אופן את מסורת חכמינו, שמצוה לנו להתחיל את השנה האזרחית ביום זה. אך יש לנו גם הוכחות חיוביות לטובת המסורה הזאת וסמכותה. בצדק כבר העיר אברבנאל בפירושו לשמות יב, כי הסידור להתחלת השנה בחודש תשרי טבעי הוא לחלוטין ומתאים ליתר חוקי התורה. השנה, לפי תקופות הטבע ומחזור השמש, נחלקת לשני חלקים, שכל אחד מהם שוב מורכב משני חצאים. היום הטבעי באורך של 24 שעות נחלק לשני חצאים: הראשון מזריחת השמש עד חצות הלילה והשני מחצות עד זריחת השמש. לחלוקה זו מתאימים גם חלקי השנה. החלק היומי של היממה מתאים לתקופה שבין תקופת ניסן לתקופת הסתיו, זוהי התקופה שנחלקה לשנים על ידי תקופת תמוז. בדומה ללילה היא התקופה שבין הסתיו עד לאביב, החורף, שנחלק על ידי תקופת טבת (מקבילה לחצות הלילה) לשני פרקים. לא היה טבעי להתחיל את השנה בתקופת החמה, כמו שהיה לא טבעי להתחיל את היום בצהרים או בחצות הלילה, כי באופן כזה היו מתחלקים שני חלקי יום שונים לשני ימים נפרדים. ונשאלת רק השאלה, אם להתחיל את השנה בתקופת האביב או בתקופת הסתיו, כלומר: אם להתחיל באחד בניסן או באחד בתשרי, כפי שאפשר היה גם לפקפק, במה להתחיל את היממה, אם בזריחת השמש או בביאת השמש. אולם התורה פתרה מכבר שאלה זו בכמה דינים, בקבעה שהיום מתחיל בערב, אף כי לאור היתרון על החושך, אולם בבריאת העולם קדם החושך לאור ורק קריאת הבורא "יהי אור" סילקה את החושך. וכך גם דורשים סדרי הטבע, שבתקופת הסתיו תתחיל השנה. הרי זו עונת הזריעה, כשחצי השנה של החורף ממשמש ובא, זמן הריונו, כביכול, של הטבע, שאחריו בא החצי השני של השנה, ימי הלידה, תקופת ההבשלה ותקופת הקציר. ובזה אנו מבינים גם את טעמה של המצוה, ששנת הפולחן תתחיל בחודש ניסן. היא קשורה בסידור, שבמקדש היה הולך הלילה אחר היום. לא כאן המקום לבאר את ראש השנה של ניסן, מספיק לנו מה שביארנו על פי האברבנאל, שהטבע מחייב את ראש השנה האזרחי באחד בתשרי ומתאים לשאר הסידורים הזמניים שבתורה.

אבל מלבד זה יוצא ברור מתוך פרשיות אחרות שבתורה, שבראש חודש תשרי מתחילה שנה חדשה. לפי שמות כג טז יש לחוג את חג האסיף (חג הסוכות) "בצאת השנה" ולפי לד כב, שם – ב"תקופת השנה". בכינוי "בצאת השנה" בוודאי שלא התכוונו הכתובים להגיד, כי חודש תשרי יהיה החודש האחרון של השנה, אלא משום כך בא חג האסיף "בצאת השנה", מכיון שהחודש הראשון של השנה החדשה גובל עם השנה הישנה.

אבל באופן יותר ברור מציינות המלים "תקופת השנה", את זאת שבתשרי מתחילה שנה חדשה, שהרי באותה הגבלת זמן עצמה צויין בדברי הימים-ב כד כג (השוה שמואל-ב יא א) חודש ניסן של שנה חדשה למלך, (ואולי פירוש "צאת השנה" תחילת השנה, כמו "השמש יצא", כלומר: זרח. השוה ראיות מכריעות וכו', עמ' קט). ועוד: התורה ציותה לעשות כל שנה שביעית שנת שמיטה, שאסור לזרוע בה ולקצור. על כרחנו שהשנה הזאת תחל בזמן הזריעה, היינו בתשרי, כי אילו לא היו זורעים וקוצרים מניסן ועד ניסן, הרי היו צריכים לעזוב את התבואה של השנה השישית בשדה, ולא היה גם בשנה השמינית קציר, משום שבשביעית לא זרעו. גם שנת היובל שלאחר שנת השמיטה השביעית התחילה בתשרי, ובעשור לחודש זה, ביום הכיפורים, הכריזו דרור בכל הארץ בתקיעת שופר (השוה ביאור להלן פרק כה). ואם הכתוב (דברים יא, יא-יב) אומר, כי ארץ הקודש תשתה מים למטר השמים ועיני ה' דורשות אותה תמיד מראשית השנה ועד אחרית השנה, הרי המדובר הוא, כמובן, בשנה של תבואת השדה, שמתחילה בחודש תשרי. כאן אנו מוצאים בפעם הראשונה את השם "ראשית השנה" לזמן זה, ואילו ביחזקאל מ א נקרא היום העשירי בתשרי של שנת היובל בשם "ראש השנה", משום שבשנה ההיא התחילה השנה של היובל בעצם בעשירי לחודש, וראה להלן בפ' יוהכ"פ (בפסוק זה אפשר שהביטוי "ראש השנה" מתכוון לציין את כל חודש תשרי בתורת התחלת השנה).

ולבסוף אפשר להוכיח עוד מן התורה, בעקיפין, שאחד בתשרי הוא ראש השנה. שכן אם לא יום זה, איזה יום הוא? האם האחד בניסן? הרי אין יום זה מצטיין בתורה בשום דבר מראשי חדשים אחרים. כלום יעלה על הדעת, כי התורה שמעלה את ערכו של יום ראשון לכל חודש משאר כל הימים על ידי קרבנות מיוחדים, תעלים עין לגמרי מיום הראשון של ראש השנה ולא תסדר שום דבר, שמזכיר לאדם בתקופה כה חשובה את אלהיו? לא תיתכן זאת בתורה האלוהית, שבה נעשו כל הזמנים החשובים ל"מועדי ה'". אלא דווקא יום אחד בתשרי הוא החג שהוקדש לראש השנה. והטעם שיום אחד בניסן, אשר נקרא מפורש "ראשון לחדשי השנה", אינו חג מיוחד, הוא בזה, כי ניסן הועלה לדרגת ראשון לחדשים רק בשל המאורע החשוב שחל בו, היינו יציאת מצרים, ולפיכך אין חוגגים את הראשון לחודש ניסן אלא את יום החמשה עשר בו, שהוא יום היציאה. לא כן תשרי, ראש החדשים הטבעי, חודש בריאת העולם לפי חז"ל, מן ההכרח הוא שהיום הראשון של אותה שנה יהיה חג "ראש השנה". וגם מזה מוכח שבאחד בתשרי מתחילה שנה חדשה, שביחזקאל מה כ משווים אותו לאחד בניסן (ראה לעיל בקונטרס

ממחרת השבת, בקטע: 'השערתו של היטציג'). ואם החג צויין שם רק בשם "בחדש" הרי יש לו דוגמא בתהלים פא ד, שם צויין גם כן בשם "בחדש", לפי ביאורם של המסורה ורוב המפרשים, החג של אחד בתשרי בלבד. המלים "בכסה ליום חגנו" מבוארות על ידי חכמינו (ראש השנה ח: ראה תוספות שם "ד"ה שהחדש), שהן מוסבות אל ראש השנה, בפרשם את הביטוי "כסה" שהוא הלבנה המתכסה. אבן ג'נאח (ס' השרשים) מעיר, שבשפה הערבית מציין הביטוי "כס אלאשהר" את סוף החודש. לפי זה אפשר היה להבין את המלה "כסה" במובן ראש חדש, ונקרא כאן ראש השנה גם בשם "חג", אעפ"י שבתורה הוא לא נקרא כך. המבארים האחרונים מפרשים לעומת זאת "כסה" (במשלי ז כ: כסא), על פי הסורית, כיום מילוי הירח וקושרים אותו לחג הסוכות, אף כי ש"בחדש" מתכוון לראשון בתשרי (השוה: ביתגן בפירושו לתהלים, שם). כן הבינוה את המלה גם הפשיטתא, שמתרגמים "ובכסאא".

ביום זה יהיה: א. "שבתון", השוה לעיל בקונטרס ממחרת השבת, בקטע: דעת המסורת. ב. "זכרון תרועה" (משורש זכר, הוזכר), "זכרון תרועה" פירושו: ייזכרו על ידי הרעשה, תרועה. לא נאמר כאן במה יתקעו. בטעות חושבים קנובל ואחרים, שהכתוב מתכוון כאן אל התקיעות שנזכרו בבמדבר י י. על זה יש להשיב: א) בבמדבר יש ציווי לתקוע "על עולותיכם", אבל כאן מדובר רק אחר זה (בפסוק כה) על הקרבנות, ב) התקיעות בחצוצרות נוהגות בכל המועדים וראשי חדשים, וראש השנה לא היה נקרא במיוחד "יום תרועה", ג) המסורת היהדות החזיקה מאז ומתמיד שתוקעין בשופר, ד) בתקיעות יום הכיפורים של שנת היובל כה ט, נאמר מפורש: "והעברת שופר תרועה" ובצדק מניח התלמוד, ש"תרועה של יובל" היא אותה התרועה של ראש השנה, ה) בתהלים פא ד נאמר מפורש: "תקעו בחדש שופר. ולכן יש הכרח להחליט, שהכתוב מצוה ליום זה תקיעה בשופר. לפי ביאור חכמינו "תרועה" פירושה: "שברים" עם תקיעה פשוטה לפניהם ולאחריהם, ועוד מלמדת המסורת שצריכות להיות שלוש תרועות, ואם כן יש לתקוע לפי הדין תשעה קולות בראש השנה. בראש השנה לד. סומך התלמוד הלכות אלו על הכתובים:

ג. יום זה הוא גם "מקרא קודש", שאסור במלאכת עבודה, ונקרבים בו שני קרבנות, קרבן לראש חודש וקרבן לראש השנה.

בשוב ישראל מגלות בבל התחילו ביום זה להקריב קרבנות על המזבח (עזרא ג ו). בזמן מאוחר יותר, בימי נחמיה, קרא עזרא לפני העם את התורה. העם התעצב, אבל עזרא, נחמיה והכהנים עודדו אותו לחוג את החג בשמחה (נחמיה ח, ט-יא). גייגר (בכתב-העת

Jüd Zeitchrift 1863 בהערה למאמרו של ווכסלר) אומר, שהיום ההוא לא הוחג כחג מן התורה, אלא נהגו בו קדושה משום שבו קראו בתורה. אולם מלבד מה שהביטויים מתאימים רק אל יום טוב חוקי, אין לחשוב שאז לא חגגו את ראש השנה, אלא אם כן סבורים, כפי שגייגר אמנם ניסה להכיח, כי ראש השנה, תוקן אחרי גלות בבל. וזה לא ייתכן משום: א) שהתורה מעריכה כפי שביררנו למעלה, את יום האחד בתשרי כראש השנה, ב) פרק פא שבתהלים קדם בוודאי לעזרא (גם לפי ביתגן הוא מלפני התקופה שקדמה לגלות), ג) שם בנחמיה (פסוקים יג-יד) מסופר, שביום שנים בתשרי קראו את חוק הסוכות. ושם מכוון הענין, כפי שיוצא מתוך ההמשך באופן ברור, אל ויקרא כג, לט-מג. ופרשה זו אי אפשר להפריד מן הפרשיות על ראש השנה, ויום כיפור, לא רק מפני שהם קשורים זה לזה על ידי המלה "אך", אלא גם מפני שרומזים זה על זה בביטוי "שבתון". ראה לעיל בקטע 'דעת המסורת'.

האסכולה החדשה ביותר (זו של וולהאוזן), סבורה, שבתקופות קדומות חלה התחדשות השנה בסתיו ורק בתקופה שאחרי הגלות, שבה הופיע החוק של הכהנים (PC), כביכול, הועבר ראש השנה האזרחי לאביב, ושנת הפולחן בלבד נקבע לראש חודש בסתיו. אולם העובדה, כי כל חוקי החגים נעוצים בחג המצות ומסתיימים בחג הסוכות, כשהיא לעצמה, כבר מוכיחה במידה מספקת, כפי שהעיר דילמאן (Sitzungsbericht d. 924 Akad. v. Berin, 1881 s), שכבר בזמן קדום התחילו למנות את ימי השנה של הלוח באביב. אילו היה לכהנים רק לוח שמתחיל את השנה בתשרי, היתה מתחילה רשימת המועדים את השנה באחד בתשרי. וזה יוצא מתוך החלוח של יוספוס (קדמוניות ג י ב), שפותח בחג של האחד בתשרי, משום שבזמנו פתחו את השנה באחד בתשרי. השימוש בעונת האביב יוצא גם מתוך שמואל-ב יא א, מלכים-א כ: כב, כו, יואל ב כג. אחרוני המבקרים סותרים את דברי עצמם בענין זה. לפי דעתם ניתוסף חג ראש-השנה רק אחרי הגלות אל המועדים האחרים, בתורת וויתור לנוהג הישן להתחיל את השנה בסתיו. ולמרות זאת כאילו העבירו דווקא באותה תקופה, בהתאם לנוהג שבבבל, את חג ראש השנה האזרחי לתקופת האביב! הגיעו בעצמכם, שני חידושים אחרי גלות בבל בענין ראש השנה: ראשית, חג ראש השנה, ושנית: העברת ראש השנה מאחד בתשרי לאחד בניסן והחג לא הועבר לראש השנה שקם מחדש ביום אחד בניסן, אלא לראש השנה שמקודם, כלומר ליום אחד בתשרי. ומדוע לא בחרו ביום אחד בניסן? לכך אין ביאור כלל, והרי לכאורה היתה עונת האביב דווקא מתאימה לדחיית ראש השנה ליום אחד בניסן והיו יכולים להכניס את שני החידושים, שחלו באותו זמן, גם יחד. העובדה, כי

יום האחד בניסן אינו יום טוב של ראש השנה, מוצאת את פתרונה – כפי שהסברנו לעיל – רק במה שראש השנה הזה מקורו ביציאת מצרים, שהיתה בחמשה עשר בניסן.

פסוק כז

יום הכיפורים

כו-כח. מכיון שכאן לא נמסר דיבור חדש לישראל והחוק שלפנינו ניתן מיד אחר זה שקדם לו, היה מקום להתחיל את הפרשה במלה "אך". ביום הראשון לחודש השביעי שבתון, לא תעשה בו מלאכת עבודה, אך ביום העשור לחודש השביעי הזה יום כיפורים, שחובה בו לענות את הנפש ואסור לעשות בו מלאכה.

"**הזה**". החודש השביעי הזה שעליו דובר זה עתה. הביטוי "הכפורים" נמצא גם במקומות אחרים בקשר לקרבן החטאת, השוה שמות כט לו, ל טז, במדבר ה ח. ה"א הידיעה רומזת על המלה "הכפורים" בשמות ל י.

"**ועניתם**". "ענה נפש" הוא הביטוי העתיק ביותר לצום. כבר בימי השופטים היתה המלה "צום" שגורה בפי העם (שופטים כ כו), השוה להלן. הפיסקא "בעצם היום הזה" מוסבת גם אל "ועניתם את נפשותיכם", כמו כן ההנמקה "כי יום כפורים הוא" מוסבת גם אל מצוות העינוי, מה שיוצא בהדיא מתוך ויקרא טז: כט, ל. מכיון שהיום הוא יום של עינוי, מחויבים לצום ולשבות מכל מלאכה. איסור זה, האחרון, יוצא מתוך החובה הראשונה. צמצום איסור מלאכה (כלומר: רק איסור מלאכת עבודה) שבשאר מועדים בא מתוך ההיתר להכין צרכי אוכל נפש, אבל ביום צום, שאין צורך להכין אוכל נפש, יש לאסור כל מיני מלאכה. ומטעם זה נאמר כאן ולעיל טז כט וכן בבמדבר כט ז בכל פעם בראשונה "ועניתם וגו'", ואחר כך וכל מלאכה וגו'.

"**והקרבתם אשה**". מכוון בוודאי רק למוספין, שנזכרו בבמדבר כט א ואילך, ואילו הקרבנות שנצטוו בויקרא טז, מקורם בשם "כפורים" ובמטרה "לכפר עליכם". מתוך הפסוק "כי יום כפרים הוא" לומד ספרא, כי יום כפורים מכפר מכוח עצמו, אף אם לא הקריבו בו קרבנות ולא התענו ולא קיימו אותו כמקרא קודש (ראה בביאור לפסוק ד), אולם רק בתנאי שעשו תשובה.

פסוק כט

כט-ל. אחרי האזהרות באים העונשים: בראשונה על מי שאינו מתענה ואחר כך על מי שעושה מלאכה. העונש הוא "כרת", השוה לעיל כ ה.

"**תענה**" בסביל, משום שהמלה "נפש" צריכה לשמש נושא גם ל"ונכרתה".

פסוק ל

"**והאבדתי**". לדעת חכמינו פירוש ל"ונכרתה". ספרא: "לפי שהוא אומר כרת בכל מקום ואיני יודע מהו, לימד על הכרת שאינו אלא אבדן".

פסוק לב

לא-לב. בראשונה היה מן הצורך להשלים, כי העינוי ביום הכיפורים הוא חוק עולם ואינו תלוי במקדש אלא עומד בתוקפו בכל מושבות העם. המלים "חקת עולם וגו'", כשם שהן מוסבות אל החוק הקודם, כך מתכוונות הן גם אל החוק שלאחר כך, מה שמוכח מן הפסוק בויקרא טז לא (ראה לעיל). כאן מקדימה מצוות ההשבתה למצוות העינוי, כמו בכתוב המקביל בויקרא טז לא. וזה בא להגיד, שלא רק שביתת המלאכה אלא גם הצום אינו תלוי בקיום המקדש והבאת קרבנות. את "בתשעה לחדש" יש לקשור – כפי שפיסוק הטעמים מוכיח – אל "תשבתו שבתכם", ולא אל "ועניתם". גם בחוק הפסח, שמות ב יח, באה המצוה לאכול את המצות מערב עד ערב. ומפסח אפשר בוודאי להקיש על כל המועדים, שזמנם מערב עד ערב. ואולם בנוגע ליום הכפורים, המובדל משאר המועדים, היה צורך לחזור על הדין הזה. "תשבתו שבתכם", קובע שני זמנים: תשבתו "בערב" יום תשיעי, וגם "מערב עד ערב".

חז"ל מצאו כאן אסמכתא למצוה, שגם ביום הכיפורים וגם בשבת ושאר המועדים יש להוסיף קצת מחול על הקודש. אולם אין עונש כרת חל על חילול תוספת זו ביום הכיפורים. ועוד נסמך כאן הדין, כי בתשיעי יש להתחיל בצום רק בערב, ואילו ביום חייבים לאכול (יומא פא:). האכילה בערב יום הכיפורים מבליטה את העינוי ביום כפור, כהבעה נכונה לרעיון הכפרה (הירש).

מהותו של יום הכיפורים משתקפת באופן ברור ומדויק בשם שהוא מכונה בו. ביום זה ניתנת מחילה כללית וקרבים קרבנות לכפרה, כדי לטהר את הקודש "השוכן בתוך טומאות ישראל". לפי "סדר עולם" (השוה רש"י לדברים ט יח) ירד משה ביום הכיפורים מהר סיני ושני הלוחות השניים בידו ובישר את הסליחה על עוון העגל. אולם מאורע זה אי אפשר שהיה הגורם לקביעת יום הכיפורים בעשרה בתשרי, כי לפי מה שבררנו לעיל בהקדמה לחוקי המועדים, נקבע יום הכיפורים כבר במתן החוקים הראשונים בעליית משה הראשונה. אלא, להפך, ה' הקרה, כי דווקא באותו יום שנקבע כבר ליום כיפור נתבשר ישראל על הסליחה, כדי שעל ידי זה יווכחו לדעת, שיום זה נועד לכפרה. ועתה מתעוררת השאלה: מה טעם נקבע דווקא היום העשירי בתשרי ליום הסליחה השנתי? התשובה, שיום הכיפורים נקבע בחודש השבתון אינה מניחה את הדעת, שאם כן, היה

יותר מתאים לקבוע אותו ביום האחד בתשרי. ולכן אנו נוטים לדעתם של איוולד וקייל, שיום הכיפורים הוא חג ההכנות לחג הסוכות. חג הסוכות הוא החג הגדול של השמחה, בו ישמח ישראל, אחרי קבלו מיד אלוהיו את ברכתו המלאכה, בו יביע את רצונו במקום הקודש להתענג על עשרו בקרבת ה'. אולם שמחה זו אפשר להשיג רק לאחר שישראל התפייס עם ה' והתעורר לחיים חדשים מנוקים מעוון. רק אז אפשר לישראל להתייחד עם אלוהיו, כשהוא טהור מחטא. "מי יגור באהלך מי ישכן בהר קדשך, הולך תמים ופעל צדק וגו'" (תהלים טו), "מי יעלה בהר ה' ומי יקום במקום קדשו, נקי כפים ובר לבב וגו'" (שם כד). בחרטה ובתשובה, בצום ובשבתון ביום הכיפורים ייעשה ישראל ראוי לידבק בשכינה ויכין את עצמו לקראת השמחה הגדולה ביותר. וכשם שעם ישראל היו מצווים במצרים להכין את קרבן הפסח מעשרה בניסן כדי להתכונן ליציאה ביום החמשה עשר, כך היה עליו להתכונן החל מעשירי בתשרי לחג הסוכות. אולם בזה לא אבדה לו ליום כיפור עצמאותו וחשיבות עצמו, אלא הכוונה כי יום הכיפורים הוא היום המתאים ביותר לסידור ההכנה המוקדמת לקראת חג הסוכות. עם זה עומד יום הכיפורים השנתי בחשיבותו העצמאית כחג במטרה מיוחדת. שאפילו יום טוב של ראש השנה בא כהכנה לו.

וכך צריכים אנו להבין את ענינו של ראש השנה. בראשית השנה האזרחית, באותם הימים שהעם אוסף את תבואת ארצו אל מקום בטוח, ועומד להכין לחמו לשנה הבאה על ידי זריעת השדה, באותם הימים, שכל מעשי ישראל ודאגותיו, כל אושרו ותקוותיו של בן ישראל שקועים בנכסיו החומריים, בעצם הזמן ההוא, ביום הראשון של השנה החדשה, יישמע קול השופר, המזכיר את קול ה' הקורא את האדם אליו מתוך עסקיו, ומזהירו שקודם שיפנה ליהנות מאושרו ולשמוח בו, עליו לחלות את פני בוראו, ושכל עושרו הוא הבל וריק כל זמן שנפשו נפגמה מכתמי העבירות והוא מתהלך עלי אדמות כמורד האלוהים. קול ה' קורא לתשובה. וקול זה דומה לקול שופר היובל, כי הרי הוא הנותן אות לשיבת כל אדם וכל הנכנסים מעבדות זרים אל החירות שניתנה מיד ה' ואל היעוד המקורי, ואותה החשיבות שיש לתרועה של יובל ביחסים שבין אדם לחברו וביחסי הרכוש, יש לתרועה של ראש השנה ליחס המוסרי שבין אדם למקום, אלוהים ניצב בתוכנו, וקורא לנו לצאת מהתנכרותנו, מכל התרחקות שהתרחקנו מאתו בכל מקום ובכל זמן ובכל צורה שהיא, כשהתמסרנו לאחר ולא לו לבדו היחיד והמיוחד (הירש). ברוח התורה עצמה קראו חז"ל את עשרת הימים הראשונים של השנה "עשרת ימי תשובה". עשרת הימים האלה מתחילים בראש השנה, שבו קורא השופר לתשובה.

ומסתיימים ביום הכיפורים, יום הסליחה הגמורה לאלה שמיטיבים את מעשיהם. בצדק מעיר הירש, שהתרועה שעליה מדובר בבמדבר י ה מתפרשת כאות לעקירת המחנה, וגם אלה שקול התרועה בראש השנה מגיע אליהם, יתעוררו ויקומו, ייחלצו מתוך סבך עוונותיהם וילכו באור ה'. "אשרי העם ידעי תרועה ה' באור פניך יהלכון". (תהלים פט טז).

זמן מתן חוק יום הכיפורים

בין כל אותם המועדים שהחוק ציין אותם כמקודשים, הנועדים למנוחה ולהתרוממות מתוך השקיעה בהבלי החיים אל בורא עולם, לקח מאז ומתמיד מקום בראש, אותו היום שבו מיטיב ה' לעמו בכיפור ובכיסוי כל עוונותיו שבעבר וקורא לו לחדש את חייו ולשפר אותם. הרצינות הטבועה באופיו של יום זה, הקפדנות החמורה בדרישת קידוש היום ובברכה הנעלה שהוא מבשר, יחד עם העובדה כי רק פעם אחת בשנה הוא כובל את יצר האדם למשך מעת לעת, כל אלה השפיעו בכל הזמנים ומשפיעים גם היום, שאפילו אלה, שבמשך כל השנה פנו עורף למצוות, קידשו והעריצו את היום הזה וקיבלו על עצמם בנפש חפצה את כל הסיגופים במשך עשרים וארבע שעות, כדי לקבל על ידי כך היתר לחיים שרירותיים למשך השנה כולה. וכך מתבאר לנו אותו החזיון המתמיד, שהנביאים שהתרעמו על כל מיני עבירות על חוקי ה', אינם קובלים על חילול יום הכיפורים ועל פי רוב אף אינם מזכירים אותו. במקרה גם לא נזכר יום זה בחלק הסיפורי של התנ"ך, וכל מבקר מתון יבין גם את זאת, כי הסיבה היא, שלא היתה הזדמנות לדבר על המועד הזה. אם נדבר רק על הספרים שלפני הגלות, הרי נמצא שבחלקים ההיסטוריים של הנ"ך (התורה אינה נכנסת, כמובן, בחשבון זה) לא נזכרו חג השבועות וראש השנה אף פעם, חג הפסח נזכר פעמיים, בימי יהושע ובימי יאשיה. וחג הסוכות רק פעם אחת, בימי שלמה, ואילו היתה חלה חנוכת בית המקדש של שלמה במקרה בזמן אחר, ולא בחודש השביעי, כי אז לא היו גם לחג הסוכות שום רישומים בספרים שמלפני הגלות (אם אין מסכימים לאותם המבקרים, המייחסים את זכריה יד טז ואילך לתקופה שמלפני הגלות). ואמנם, הרבה מבקרים, כגון קנובל, איוולד, בליק, סטיהילין, די וויטי, שראדר, דילמאן, לא הרשו לעצמם להסיק מתוך העובדה, שיום הכיפורים אינו נזכר בספרי נ"ך, שום מסקנה שכוונתה לערער על עתיקותו של החג הזה, ורק בזמן האחרון מצאה חן השערתם של ג'ורג' וואטקי, שהתורה חוברה בימי הגלות או במאוחר יותר, בעיני מרבית המבקרים, והם השתמשו בין השאר גם בעובדה,

שחוק יום הכיפורים, שמלבד במקומו אינו נזכר עוד, אי אפשר שמקורו יהיה מזמן שלפני גלות בבל.

באריכות ובפרוטרוט ניסה ווכסלר בכה"ע של גייגר (שנת 1863, עמ' 113 ואילך), להראות כי יום הכיפורים לא היה ידוע בזמן בית ראשון, ואפילו לא בימי עזרא ונחמיה, ולכן הכתובים בתורה, שמדובר בהם על יום הכיפורים מקורם בזמן שאחרי גלות בבל, ולו מסכים גייגר עצמו בכה"ע שלו (1864/5, עמ' 179 ואילך) וכמובן גם אסכולת גראף וולהאוזן. ולכן אין אנו חושבים למותר לחקור ולבחון את הנימוקים שהביאו להוכחת שיטתם, שיום הכיפורים מוצאו מזמן מאוחר. אולי אפשר יהיה, אדרבה, להביא ראיה שיסוד יום הכיפורים הוא מתקופת משה רבינו.

כבר העירונו, שרשאים אנו לדחות כל "הוכחה מתוך שתיקה", כי הרי על יסוד זה שהתורה עוברת בשתיקה על מצוה זו או אחרת, אפשר היה לשלול את עתיקותם של הרוב המכריע של חוקי התורה. והאם אין זה מספיק, שיום הכיפורים נזכר בתורה בששה מקומות? ועוד: באחד הפסוקים הלאה (ויקרא כה ט) צווה להכריז ביום הכיפורים על שנת היובל בתקיעת שופר. ומשום שעל ידי זה נקשר חוק היובל בחוק יום הכיפורים, (הנחתם של כמה מן המבקרים האחרונים, שויקרא כה ט, כולו או חלקו, ניתוסף בזמן מאוחר, תופרך להלן), רואים המבקרים את הצורך לדחות גם את זמן פרסומו של חוק היובל לתקופה שלאחר הגלות. ועל כן כל הראיות, שיש להביא להוכחת המקור הקדום של חוק היובל, כוחן יפה גם בענין יום הכיפורים.

עד כמה קלושה ה"הוכחה מתוך שתיקה" אפשר לראות לא רק על יסוד הדוגמאות שהבאנו לעיל לגבי שבועות וסוכות, אלא גם מתוך דוגמה יותר מאלפת. הרי חוקי הקרבנות היו, אליבא דכולי עלמא, בימי בית ראשון אותן מצוות התורה שרוב העם שקד עליהם, והנביאים אינם נלאים להוכיח את בני העם על שחשבו שעושים טובה לה' בהקריבם קרבנות. פעמים אין מספר נזכרה בכתובים העלאת הקרבנות, עם כל זה נאמר רק בשני מקומות (מלבד ביחזקאל) בפירוש, שבזמן יותר קדום הקריבו גם חטאות. מבקרים אחרונים אומרים אפילו על סמך זה, שאת החטאות הנהיגו בזמן מאוחר מאד. אמנם, כתוב בתהלים (מ ז): "עולה וחטאה לא שאלת", אלא שפרק בתהלים אינו מפריע ביותר, מה שלא מתאים להשערה מסלקים הצידה לתקופה שלאחר הגלות. ואפילו הכתוב שבמלכים-ב יב יז: "כסף אשם וכסף חטאות", מציין, לדעתם, תשלום קנס. אולם דברי הנביא הושע (ד ה): "חטאת עמי יאכלו" מוכיחים בלא כל ספק את הקרבת חטאות באותו זמן, אלא שהוא מוכיח את הכהנים שהם אינם אוכלים את החטאת, כפי שכתוב

בתורה (לעיל י יז): "לשאת את עון העדה", אלא: "ואל עונם ישאו נפשו", כלומר: מצרפים נפש העם אל עוונם הם. על כל פנים רואים אנו מדבריו הקצרים של הנביא הזה, לא רק שהביאו קרבנות, אלא גם שהיו נאכלים לכהנים (ראה בביאור לפרק ה כד). ואם על החטאות, שהובאו לאלפים במשך השנה, מדברות רק שתי רשימות, שבלא ספק הן מזמן שלפני הגלות, מה פלא כי על יום הכיפורים שחל רק פעם אחת בשנה, לא מדובר כלל, (אף יוספוס קדמוניות יא י ג, מספר מאורע שלפי התלמוד יארע ביום הכיפורים, ואינו מזכיר את המועד הזה בשמו. האם גם בימיו לא הונהג עוד המועד הזה?).

אולם, האם באמת לא נזכר על דבר יום הכיפורים שום דבר בכתבי הקודש חוץ מבתורה? אמנם, מי שמחזיק בהנחה, שלפני הגלות לא היה קיים יום הכיפורים בכלל, לא ימצא את זכרו בשום מקום. אבל החוקר, שמאמין כי סדר החגים שבתוכם היה יום הכיפורים תופס את מקומו, מצוי היה מקדמת הימים, הוא ימצא אותו בלא התאמצות יתירה בכל מקום שבו מדברים הנביאים על המועדים בכללם, אף אם אינו נזכר בשם זה דווקא. כך הבין רב סעדיה גאון את הפסוק בהושע ב יג: חגה חדשה ושבתה וכל מועדה" – "חגה", אלו הם שלוש רגלים, "וכל מועדה", אלה שלושת המועדים האחרים: ראש השנה, יום הכיפורים, ושמיני עצרת (השוה רד"ק, שם). השבעים מצאו גם בישעיה א יג את "יום הכיפורים הגדול" (ἡμέρα μεγάλη… νηστεία), גם לפי הנוסח המסורתי קרוב לוודאי שבכנויים הכלליים: "קרא מקרא", "ועצרה", "ומועדיכם", כלול גם יום הכיפורים, בפרט לאחר ששלוש הרגלים נזכרו כבר קודם לכן בפסוק יב, במלים: "כי תבאו לראות פני" והמלה "עצרה" רומזת, כנראה, גם על צום (השוה יואל ב טו). את גירסת הנוסח שהיתה לפני השבעים כאן, אי אפשר לקבוע בוודאות. לדעת גרץ (מונטאסשריפט 1886, עמ' 195) קראו בסוף פסוק יג "צום ועצרה". ושמא ביארו את המלה "און" (שפירושה: עמל, טורח) "עינוי נפש" (צום).

ביתר וודאות אפשר להוכיח מתוך ספר יחזקאל שהוא מדבר על דבר יום הכיפורים, אם כי לא קרא אותו בפירוש בשמו. הלא כך כתוב ביחזקאל מו יא: "ובחגים ובמועדים תהיה המנחה וגו'", וזה אחרי שקודם לכן בפסוקים ג-ו, דובר על שבתות וראשי חדשים. ועוד מצוה הנביא בפרק מה פס' יז: "ועל הנשיא… בחגים ובחדשים ובשבתות, בכל מועדי בית ישראל הוא יעשה את החטאת ואת המנחה ואת העולה ואת השלמים". מכאן, שהנביא ידע חוץ משבת, ראש חודשים וחגים (שלוש רגלים) גם מועדים. והנה בויקרא כג נקראים כל הימים הטובים הנזכרים שם בשם מועדים, אבל רק שלושה מהם, היינו פסח שבועות וסוכות, הם גם חגים, ונקראו בשם זה כבר בספר הברית,

שמות כג: יד-טז, לד: יח, כב. גם יחזקאל (מה: כא, כג, כה), מציין את פסח וסוכות כחג. על חג השבועות אינו מדבר, אבל בוודאי הוא כולל אותו בתוך ה"חגים", כי הרי אותם החלקים של התורה, שלעת הכל הם המוקדמים ביותר, קוראים אותו בשם "חג". ואם יחזקאל יודע עוד "מועדים" מלבד ה"חגים", וודאי הוא מתכוון בשם זה אל ראש השנה ויום הכיפורים (ואולי גם אל שמיני עצרת), כשם שהתכוון במלים: "ומלא חפניך גחלי אש" (י ב) אל פיסקה ידועה בחוק יום הכיפורים (ויקרא טז יב). שהמלים "האיש לבוש הבדים", שבאותו הפסוק, רומזות על הכהן הגדול ביום הכיפורים – הראינו כבר בביאור לעיל טז ה.

ואף בפירוש נזכר "יום צום", שהוא יום הכיפורים, בישעיה פרק נח. זקש העיר בצדק ב"כרם חמד" ז, עמוד קכד ואילך, שבפרק זה לפנינו נאום שנשא הנביא לפני העם שהתאסף ביום הכיפורים שבשנת היובל. כי יום זה הזכיר התחייבות כפולה: המצוות הראשונות כלפי ה', צום ומנוחה, והשאר כלפי בני אדם, שיחרור העבדים והחזרת הנכסים שנקנו. את מצוות הצום קיימו בהקפדה, אבל את קיום המצוות האחרות עיכבו הקמצנות ואהבת הבצע של רוב בני העם. השופר הרים אמנם כבר את קולו בכל הארץ, אך הלחץ והעריצות עוד שררו בכל. אז קרא ה' אל נביאו, אשר משחו (לפי סא א ואילך) "לקרוא לשבויים דרור" (השוה: "וקראתם דרור" בחוק היובל, ויקרא כה י), "לקרוא שנת רצון", (גם איוולד, Alterth, מהדורה שניה, עמוד 424, ואחרים, רואים כאן רמז לחוק היובל וראיה שהחוק הזה היה נשמר על ידי טובי העם) – אל נביאו זה אומר ה': "כשופר הרם קולך" כאותו שופר שזה עתה נדם קולו בלי לעשות רושם, הרם אתה עכשיו את קלך "והד לעמי פשעם". הנביא מסביר אחר כך לעם הנתעה, שבצום בלבד אין ממלאים עוד את רצון ה' ועל כן אין לקוות לישועה ולהצלה מצידו, אלא מלבד הצום צריך למלאות גם את שאר דרישות היום: "הלא זה צום אבחרהו פתח חרצבות רשע התר אגדות מוטה ושלח רצוצים חפשים וכל מוטה תנתקו, הלוא פרס לרעב לחמך ועניים מרודים תביא בית".

אותו פרק נח בישעיה ייחסו אמנם המבקרים המאוחרים ביותר – שכבר גייגר קדם להם (בספרו אורשריפט) – לתקופה שלאחר הגלות, אולם, אף אם מאחרים אותו ביותר (כגון דוהם, שלדעתו מקורו בימי נחמיה), עם כל זה מוכיח היחס שבין פרק זה לבין חוק יום הכיפורים את ביטולה של אותה המסקנה, שהוסקה מן התעלמותו של פרק ח בספר נחמיה מענין יום הכיפורים. ועוד שהרי כפי שנראה להלן, נרמז בישעיה סא א-ב. אשר שייך לתקופה קדומה יותר, (השוה באודיסין, מבוא לכתבי הקודש, עמוד 395), על

שנת היובל, והרי חוק היובל נשען על חוק יום הכיפורים. ועוד יש להעיר, כי הפרשה שקודמת לפרק נח (נו ט-נז יג), המדברת על עבודת גילולים בישראל, מתאימה יותר לזמן שלפני הגלות, וכך אין דבר שמונע להכיר בדעה, שפרק נח שייך לתקופה שלפני הגלות, ולקבל את השקפתו של זקש, מלבד ה"אני מאמין" של המבקרים. אולם, קרוב מאד לוודאי, שלמימי יאשיהו התאמצו הנביאים להפיץ את תורת משה רבנו על כל דרישותיה וגם את חוק היובל, ושהם השתרשו לפחות בלב טובי העם.

ברם, ווכסלר (בכתב העת של גייגר 1863, עמוד 133 ואילך) סובר, שמצא רישומים גלויים לכך, שיום הכיפורים לא היה ידוע במשך כל ימי הבית הראשון ועוד זמן מה אחר הגלות. הבה נתבונן ברישומים אלה, הרישומים הראשונים נמצאים, כביכול, במלכים-א ח סה: "שלמה הקהיל את כל ישראל לחנוכת המקדש, היא נמשכה ארבעה עשר יום, ובתוכם גם יום הכיפורים אך הוא לא נעשה". -אולם, במטותא מינך, היכן כתוב שיום הכיפורים לא נעשה? – אין נזכר כאן, שיום אחד חגגו גם בתורת יום-כפורים! אבל הכתוב אינו מקפיד להזכיר זאת באופן מיוחד, כמו שאינו מזכיר שבמשך ארבע עשר יום אלה עשו גם את השבת פעמיים. אלא, כשם שהכתוב היה יכול להניח, כי הכל יודעים שבכל יום שביעי חלה שבת, כך יכול היה להניח שיום הכיפורים ידוע לכל אחד. ובכן, אין שום רמז על כך בכתוב שיום הכיפורים לא קויים אז, (שלא היתה סתירה בין שמחת חנוכת הבית ובין חגיגת הכיפורים, מוכיחה העובדה, כי בימי בית שני היתה נערכת ביום הכיפורים חגיגה עממית ומחולות, השוה משנת תענית ד ח. השוה גם "המגיד" 1876, עמוד 343). רק ר' יוחנן (מועד קטן ט.) אומר: "אותה שנה לא עשו ישראל את יום הכיפורים", אבל התלמוד מפרש, שרק את הצום לא קיימו, משום ש"אין שמחה בלא אכילה ושתייה", ואילו שאר המצות קיימו. ומה שנוגע לצום באותו יום הכיפורים, אין אנו מחוייבים לקבל את דברי האגדה של התלמוד, מותר לנו להסכים לדעתו של אברבנאל, שאמנם חגגו גם ביום הכיפורים בהקריבם קרבנות החג, אבל לא אכלו ביום הזה (השוה גם ראב"ע לבמדבר ז מח), ואם אמנם נקבל את השקפתו של התלמוד, הרי נקבל גם את טעמו שמתקבל על הדעת, שבאותה שנה אכלו ושתו ביום הכיפורים על סמך קל וחומר שלמדו, שלפיו קרבנות חנוכת הבית נאכלים אפילו ביום הכיפורים.

חשובה ומכריעה יותר, כביכול, היא הוכחה אחרת. בספר נחמיה פרק ח כתוב, כי ביום השני לחודש השביעי קרא עזרא לפני אסיפת עם בתורה ומצא כתוב בה: "אשר ישבו בני ישראל בסוכות בחג בחדש השביעי", ועל סמך זה הוחג חג הסוכות. ומה – כך שואל ווכסלר – בנוגע ליום הכיפורים? אולם, כבר העיר הרצפלד בספרו Geschichte

d. Volkes Israel I, עמ' 433, כי אותם הכתובים תופסים מרובה ולכן אין תופסים אף את המעט. הרי לכותב דברי- הימים של אותה תקופה היה ידוע בוודאי החג של יום הכיפורים והוא כעורך האחרון של ספרי עזרא ונחמיה לא היה משמיט את הידיעה, כי עם ישראל חגג גם את יום הכיפורים. אילו היה בכלל צורך להזכיר דבר כזה. אלא שזה נראה למותר, כשם שלא הזכיר גם את שמירת השבת. כאן מסופר רק שבאותה שנה חגגו ועשו להם סוכות בחגיגיות מיוחדת. והטעם להדגשה זו נמצא שם: "כי לא עשו מימי יהושע בן נון כן". קיום יום הכיפורים, אשר וודאי שמרו אותו גם בשנות הגלות וקודם לכן, לא נזכר לפי זה כלל. מלבד זה הראינו לעיל, (בקונטרס ממחרת השבת, בקטע 'דעת המסורת', ד"ה על כך שאין) שחוקי ראש השנה, יום הכיפורים וסוכות שבויקרא כג קשורים באופן הדוק זה בזה, כך שבספר התורה, שמתוכו קרא עזרא לפני העם את חוק הסוכות, היה נכלל גם חוק ראש השנה ויום הכיפורים, אין להבין כל עיקר, כיצד באים להסיק מתוך הסיפור שבספר נחמיה, שחוק יום הכיפורים לא נמצא עוד בזמן ההוא בספר התורה. שכן אפילו אם נניח (לא שנסכים), שלא עשו אז את יום הכיפורים, הרי אפשר, שהטעם הוא משום שחשבו אז על יסוד ויקרא טז, שתנאי הכרחי לחגיגת יום הכיפורים הוא גם נוכחותו של ארון הברית בקודש הקדשים.

ולבסוף מביאים עוד ראיה ממקום שלישי להוכיח, כי מוצאו של יום הכיפורים הוא מזמן מאוחר. הנביא יחזקאל כאילו לא ידע עד על יום זה. את זאת רוצים להסיק מתוך הפסוקים דלקמן. כתוב ביחזקאל מה יח-כ: "כה אמר ה' אלהים בראשון באחד לחדש תקח פר בן בקר תמים וחטאת את המקדש וכן תעשה בשבעה בחדש מאיש שגה ומפתי וכפרתם את הבית". כבר ג'ורג' (Die altern Jud. Feste, עמ' 299), הסיק מפסוקים אלה, שיחזקאל לא ידע כלל על יום הכיפורים שבתורה, ולכן קבע את טיהור המקדש, שלפי התורה צריך להיעשות ביום הכיפורים, ליום האחד והשבעה בניסן. ולזה הוסיף עוד ווכסלר (שם, עמוד 117), שיום שבעה בניסן נקבע לחגיגת כיפורים חשובה יותר, לכפר על אלה שחטאו מתוך שגגה ופתאות, "מאיש שגה ומפתי", וזה נעשה בשביעי לחודש, משום שהיום הראשון היה בלאו הכי חג. להחלטה זו, שיחזקאל לא ידע עדיין על יום הכפורים, נצטרפו כל אלה שלדעתם החוקים של יחזקאל הנביא קדמו לחוקי תורת כהנים של התורה. ואנחנו נוכיח, לעומת זאת, ראשית, כי על כרחנו ידע יחזקאל את יום הכיפורים. ואילו שדעתם של ג'ורג' ואחרים המחליטים, שיחזקאל אמר לקבוע בראשון ובשביעי לחודש ניסן חגיגת כיפורים, יסודה בטעות גמורה – אין צורך להוכיח במיוחד, כי כל מי שיקרא את הפסוק הקודם, יווכח זאת מאליו, שהרי מצווה

ביחזקאל מה יז, כי בשבתות, בחגים ואפילו בראשי חדשים יקריב הנשיא (רש"י: בכהן גדול מדבר) את כל קרבנות החג, היינו: החטאת, המנחה, עולות ושלמים. והנה בכל פעם שיחזקאל מדבר, על קרבנות השבת, המועדים וראשי החדשים, אינו שוכח לצוות שהנשיא יעשה את הקרבנות, השווה יחזקאל מה: יז, כב-כה. מו: ד-ז. והנה דווקא בפר של האחד והשבעה בניסן, אשר מובא לכיפור הקודש, אינו מזכיר את הנשיא שהוא צריך להקריבו, אלא: "ולקח הכהן מדם החטאת וגו'" (שם מה יט), שדיו בכהן הדיוט, ואם כן, אי אפשר שקרבן זה היה מכוון למעשה כיפורים גדול או קטן. יום כיפורים זה החדש או הישן של יחזקאל אינו אלא פרי דמיונם של המבקרים.

ברם, אפשר להוכיח בוודאות, כי יחזקאל ידע את חוק יום הכיפורים שבתורה. הנביא יחזקאל יודע ומזכיר בפירוש את חוק היובל. ביחזקאל מו יז נאמר: "וכי יתן (נשיא) מתנה מנחלתו לאחד מעבדיו והיתה לו עד שנת הדרור ושבת לנשיא". (השוה גם יחזקאל ז, יב-יג). "שנת הדרור" אינה, כמובן, אלא שנת היובל שעליה מצוה התורה (ויקרא כה י): "וקראתם דרור בארץ לכל יושביה". אין להניח, שיחזקאל התכוון לשנה אחרת, משום שבשום מקור אינה נזכרת שנה כזאת, וגם הביטוי "דרור" רומז על שנת היובל, ("לפרש את הביטוי "שנת הדרור" שהיא שנת השמיטה (השביעית), כפי שסבורים קואנן (Godsd עמ' 96) וולהאוזן, זהו מעשה שרירות ממש", דילמאן, EL מהד' ג עמ' 464).

אבל יחזקאל, אינו מזכיר את שנת היובל בלבד, אלא אף מונה מחזורים של שנות יובל. ביחזקאל פרק א, א-ב נאמר על השנה החמישית של גלות המלך יהויכין: "ויהי בשלשים שנה". לפי איזו ספירה נקבע מספר זה, לא כתוב. סקאליגר, רוזנמילר ואחרים סבורים, שזוהי ספירה בדויה לפי תקופת נבו-פלסר, שלא נזכרה לא בכתבי הקודש ולא בכתבי חול. בצדק דחו אידלר, האוורניק ואחרים פירוש זה, אולם גם את הנחתם, שהספירה מכוונת אל תקופת תיקוניו של יאשיהו, אעפ"י שהיא נסמכת על תרגום יונתן, אין לקחת בחשבון, כי בשום מקום אין אנו מוצאים שמנו לפי תקופות תיקונים כאלה. ולכן מוכרחים אנו לקבל את דעתם של סדר עולם, רש"י, רד"ק ועוד, שכאן הכוונה אל שנת השלושים ביובל. ודעה זו מתאשרת גם על ידי פסוקים אחרים. ביחזקאל מ א, אומר הנביא: "בעשרים וחמש שנה לגלותנו בראש השנה בעשור לחודש בארבע עשרה שנה אחר אשר הכתה העיר". הספירה "בראש השנה בעשור לחודש" אינה מדויקת ואינה מובנת. אנו זקוקים לביאורו של התלמוד – בניגוד לפירושים אחרים – במס' ערכין יב. "איזו היא שנה שראש השנה בעשור לחודש הוי אומר זה יובל". שנה

זו פותחת לפי ויקרא כה י בעשור לחודש השביעי בתקיעת שופר. לפי זה מודיע כאן הכתוב, ששנת העשרים וחמש לגלות המלך יהויכין היתה שנת יובל או שנת החמשים אחר היובל הקודם, ואם שנת העשרים וחמש לגלות היתה שנת החמשים אחר היובל, כי אז היתה השנה החמישית לגלות שנת השלושים אחרי שנת היובל, והפירוש של הספירה ביחזקאל א א מתאשר בכך. ועוד הוכחה: בירמיה כח א כתוב: "ויהי בשנה ההיא בראשית ממלכת צדקיה מלך יהודה בשנת הרביעית". את חשבון הספירה בשנה הרביעית, קבע כבר רד"ק, בצדק, שהיתה זו השנה הרביעית לתקופת השמיטה, (אף מכוונת לכך העובדה ששנת האחת עשרה לצדקיהו היתה שוב שנת שמיטה, כפי שמשמע מירמיהו לד ח ואילך ולב א). והנה ראשית ממלכת צדקיהו היתה בזמן גלות יהויכין (מלכים-ב כד, טו, יז). ואם יהויכין גלה בשנה הרביעית אחרי השמיטה, הרי היתה השנה השלישית לגלותו שוב שנת שמיטה, והשנה החמישית לגלותו היתה השנה השנית אחרי השמיטה, אבל גם שנת השלושים אחרי היובל היתה השנה השנית אחרי שמיטה, לפי זה מתאשרת מכמה צדדים הדעה כי יחזקאל נקט בראשית ספרו את הספירה לפי היובלות, ואין שום ספק, שיחזקאל ידע את חוק היובל, ואם כן, ידע גם את חוק יום הכיפורים הקשור בו. ולעיל הלא הראינו לדעת, כי באמור יחזקאל "מועדים" מתכוון הוא גם אל יום הכיפורים. ומה שנביא זה, בהזכירו את שורת המועדים, מדלג על יום הכיפורים, אינו מוכיח כלום, שהרי גם את חג השבועות אינו מזכיר, אף על פי שגם זה נזכר כבר בספר הברית (שמות כג. השוה גרץ, ב, עמוד 474).

ואשר למעשה הכיפור של יחזקאל, הרי הראינו לעיל (בקונטרס 'ממחרת השבת', בקטע: 'השערתו של היטציג'), שהוא לא חל באחד ובשבעה לחודש ניסן, אלא באחד בניסן ובאחד בתשרי, בתורת הכנה לחגים הגדולים שחלים בחדשים אלה. וזה לא ייפלא בעינינו. היתה זאת טעות לחשוב, כי התורה מצוה לטהר את המקדש רק פעם אחת בשנה. אמנם נכון, כי יום הכיפורים נועד להביא את הסליחה הגמורה. ביום זה יכופר לא רק על המקדש אלא אף על קודש הקדשים (השוה שמות ל י, ויקרא טז טז ואילך). אולם אותו הטקס שנעשה ביום הכיפורים בקודש, ייעשה, לפי ויקרא ד, ה-ז, טז-יח, בכל מקרה כשהכהן הגדול או כל עדת ישראל חטאו. גם במקרה זה צריך לטהר את המקדש, כלומר: רק את המקדש, ולא את קודש הקדשים, בהקרבת פר החטאת. מענין ביחוד, שגם יחזקאל מדבר, רק על טהרת המקדש (מה יח) או הבית (מה כ), ואינו מזכיר במיוחד שקודש הקדשים טעון טהרה, אף על פי שהוא מבדיל בדייקנות בין הקודש

לבין קודש הקדשים (מא ד). הוא גם אינו מצוה להביא מן הדם אל קודש הקדשים כפי שזה צווה ליום הכיפורים (ויקרא טז, יד-טו).

הצו אשר ביחזקאל, שלפיו יש להקריב באחד בניסן ובאחד בתשרי פר לחטאת לטהר את המקדש, מיוסד, כנראה, על חוקי התורה (ויקרא ד, ג-כא). החדשים ניסן ותשרי היו שניהם ראשי שנים, הראשון לפי החוק שבשמות יב ב, והאחרון, כפי שהזכרנו לעיל בביאור לפסוק כד, היה ראש השנה לפני התקופה ההיא, ונשאר במעלתו כראשית שנת המשק בנוגע לענינים שונים. בשני חדשים אלה חלים חגים חשובים, ומשום שאפשר להניח, שבמשך שנה שלמה חטאו פעם אחת לכל הפחות גם הכהן הגדול וגם העדה, לכן מצוה יחזקאל, כדי לקיים את הצו שבויקרא ד, ג-כא, להקריב פרים לחטאת על החטאים האלה. קרוב לוודאי, שבאחד בניסן היה צריך להקריב קרבן עבור הכהן הגדול (השוה ויקרא ד, ג-יב), ואילו באחד בתשרי הקריבו חטאת עבור העם כולו, "מאיש שגה ומפתי" (ויקרא ד, יג-כא), השוה מנחות מה. שם מתואר הקרבן שביחזקאל גם כ"פר העלם דבר של ציבור". שונה הוא החוק של יום הכיפורים, ביום הזה יכופרו לא רק חטאים שבשגגה ובפיתוי, אלא גם זדונות (ויקרא טז טז, ל לד), את הדם היו צריכים להביא אל קודש הקדשים (שם טז: יד-טו, לג). לפי זה אין שום קשר בין שני המעשים של טהרת המקדש שביחזקאל לבין חוק יום הכיפורים שבתורה. אלה שביחזקאל נמצאים בקשר לחוקי הקרבנות שבויקרא ד, ג-כא (השוה ביאור לעיל בראשית פרק טז). אמנם, בפירוש שלנו עוד לא התאמנו התאמה שלמה בין יחזקאל ובין התורה, אך אנו מסתפקים בזה כדי להוכיח, שחוקי יחזקאל נשענים על חוקי התורה ומיוסדים עליהם. סתירות בין ספר יחזקאל ובין התורה מצויות בלאו הכי לרוב, וכבר בזמן קדום הרגישו בהן וגם רצו לגנוז את ספר הנביא הזה ולהוציא אותו מתוך מערכת כתבי הקודש, אולם חנניה בן חזקיה הסביר את הספר כך, שהוסרו כל הקושיות (שבת יג:). לצערנו לא הגיעו לידינו ההסברים האלה של חנניה, ואנו נאלצים להסתפק בזה שהמתקנו במידת מה את הניגודים.

ומאחר שלא מצאנו שום רמז ברור לכך, שבזמן קדום לא הוחג יום הכיפורים, ודוקא הנביא יחזקאל, שעליו רצו להסתמך בהנחה, שיום הכיפורים לא ידוע היה, נתגלה כעד שמאשר לא בלבד את מציאות חוק יום הכיפורים, אלא גם את מציאות חוק היובל המיוסד עליו, הננו פונים לעיין בחוקי יום הכיפורים שבתורה.

את הרמז הראשון ליום הכיפורים יכולים אנו למצוא בשם "כפרת", שבו נקרא המכסה של ארון הברית הראינו כבר לעיל, בביאור לטז ב, שמכסה ארון הברית נקרא בשם

"כפרת", משום שעליו נעשתה העבודה החשובה ביותר ביום הכיפורים. ביום זה נכנס הכהן הגדול אל קודש הקדשים. כאן היה צריך להעלות את הקטורת ("וכסה ענן הקטרת את הכפרת"), כדי שענן הקטורת יכסה את הכפורת (ויקרא טז יג), אחר כך לקח מדם הפר והיזה פעם אחת על פני הכפורת ושבע פעמים לפני הכפורת, וכן עשה בדם השעיר (פסוק יד ואילך). מעשה הכיפורים הזה נעשה רק פעם אחת בשנה, היינו ביום הכיפורים, והיה כה חשוב, עד כי הוא טבע את שמו באותו הכלי שלפניו נעשתה ההזאה. וזהו מקורו של השם "בית הכפרת", שבו נקרא קודש הקדשים בספר דברי הימים, כיון ששם נכנסו רק פעם אחת בשנה לשם מעשה הכיפורים ליד הכפורת, מה שהיה יעודו החשוב ביותר. כך מוצאים אנו בכינוי "כפרת" עדות נאמנה למקורו של יום הכיפורים בזמנו של משה רבנו.

בפירוש נזכר יום הכיפורים בשמות ל י בפקודה לעשיית מזבח הזהב. וכך נאמר שם: "וכפר אהרן על קרנותיו אחת בשנה מדם חטאת הכפורים". לרשימה זו כאן, בפסוק שלא נכתב לשם כוונה מיוחדת, אלא כאילו דרך אגב, יש חשיבות יתירה, שהרי כאן וודאי שאין לדבר על הוספה מאוחרת, כיון שלגבי בן הדורות המאוחרים לא היה בה שום טעם. לכן אחיזת עינים ממש היא מצד ווכסלר, אם הוא מעמיד פני תם ושואל, מדוע לא נזכר יום הכיפורים בשמות ובמשנה תורה, בעוד שהוא בעצמו מביא אחר כך את הפסוק בשמות ל י, שבו מדובר ברורות על חג זה. לפיכך נשארת עוד רק השאלה: מה טעם עובר ספר דברים בשתיקה על יום הכיפורים? אולם, כלום זה הוא החוק היחידי בתורה שספר דברים אינו חוזר עליו? החוקים על נידה, נזיר, סוטה, הרבה דיני עריות, ואפילו מצוות מילה, החשובה ביותר, אינם נזכרים בספר דברים. מתוך שורת המועדים נזכרים רק שלוש רגלים (חגים אלה נשנים בספר דברים, משום שחוגגים אותם בבית המקדש, וספר דברים בא לשנן במיוחד את ייחודו של המקדש, השוה ראנקי, Untersuchungen uber den Pent. II, עמ' 374. ולעיל בפתיחה לחגי המועדים. כך מתכוון גם ספר הברית בספר שמות (פרקים כג ולד) להנהיג רק את שלוש הרגלים, השוה גרץ, ב, עמ' 473). ובעשרת הדברות חוזר הכתוב על חוק השבת. למועדים האחרים אין זכר, אף לא לראש חודש, אשר הוחג – כפי שהכל מודים – כבר בזמן קדום. יתר על כן: על שביתת השנה השביעית מדברת במשנה תורה פרשה שלימה. (טו, א-יא), אבל לא נזכר שם אף ברמז, שאסור לחרוש ולזרוע בשנה ההיא את השדות, אף על פי שחוק זה הובא כבר בספר הברית, שמות כג, י-יא. מתוך כל אלה רואים אנו, שספר דברים מניח שהחוקים שבספרים הקודמים ידועים, ומשום כך אין שום מקום לשאלה, מדוע לא נכתבה מצוה

זו או אחרת בספר דברים והיה זה סילוף גמור, אילו היו מסיקים מן העדר זכרה של איזו מצוה שהיא, שמקורה בזמן מאוחר יותר.

אחרי סקירתנו על ספר שמות הננו לפנות אל הפסוקים העיקריים שמדברים על יום הכיפורים, והם: ויקרא טז; כג, כו-לב, ובמדבר כט ז, ואילך. הראינו כבר בפתיחה לחוקי המועדים, שויקרא כג נמסר למשה לפני פרק טז. מתוך שלוש הפסקאות העיקריות שמדברות על יום הכיפורים, פורסם לפי זה ויקרא כג, כו-לב, על הר סיני, אחר כך, אחרי מות שני בני אהרן, ויקרא טז, ולבסוף בארבעים שנה למסע במדבר, סמוך למות משה – במדבר כט, ז-יא. בעזרת הנחה זו אפשר לדחות את הקושיה אותה הקשו על פרק טז בויקרא מצדדים שונים. איוולד (בספרו Alterth מהדורה שניה, עמוד 402) העיר, כי התיאור בויקרא טז עובר בוודאי רק בפסוק כט אל החגיגה שביום הכיפורים, ואילו לפי ההקדמה, שם, פסוק א, ואילך היו מצפים לענין אחר, ומאחר שפסוק א רומז על הטומאה החמורה שנגרמה למקדש בעוונם ובמותם של שני כהנים, הרי, כפי הנראה, צווה בטז לד, טקס טיהור דומה למקרה כזה. ווכסלר הפליג עוד (שם, עמוד 121), והוא אומר, שויקרא טז הוא "פרשה בלתי טבעית ומוזרה". החלק הראשון של הפרק עד פסוק כט מדבר על חג הכיפור, מתי ומתוך איזו סיבה בא הטקס הזה, על זה עובר הכתוב בשתיקה. רק בפסוק כט מתחילים הדינים על חזרת חג זה בכל שנה ושהוא חל בעשרה בתשרי, וקרובה ההשערה, שהקשר בין החלק הזה של הפסוק והחלק הראשון הוא רופף. בעמוד 124 הוא סבור, שהמשך החלק הראשון של פרשה טז מעורר את ההשערה, שכאן מדבר עוד הפסוק – כמו ביחזקאל – על יום הכיפורים של ניסן.

לפי מה שהסברנו לעיל, את הפרשה ביחזקאל, נשמט כל בסיס מתחת בנין השערה זו, ויש, כמובן, לדחות אותה לחלוטין. אולם, אם מתמיה הדבר, שבויקרא טז עד פסוק כט אין זכר לקביעת היום, ורק אחר כך נאמר מתי יש לקיים את יום הכיפורים, הרי תמיהה זו באה מתוך אי ידיעת העובדה, שויקרא טז אינו המקור העיקרי לחוק יום הכיפורים, אלא רק השלמה לחוק הראשי בפרק כג. והשלמה זו כתובה לפני הפסוקים הראשיים משום שהיא קשורה בחנוכת אוהל מועד. חוק הקרבנות ליום הכיפורים בויקרא טז והחוקים בבמדבר כט יש להם צד משותף, והוא, ששאר המצוות הנהוגות ביום זה נשנו בקצרה, אבל הוא שונה גם בצורתו מפרק כט ז ואילך שבספר במדבר. החוק האחרון המשלים נמסר במישרין. ולכן יש כאן חזרה קצרה על חוקי יום הכיפורים בתורת הקדמה (במדבר כט ז), ואחר כך באים חוקי הקרבנות: "והקרבתם וגו'" (פסוקים ח-יא). לעומת זה לא בא חוק הקרבנות שבפרק טז כצו לשם עצמו, אלא כדי להגביל

את הפקודה שניתנה מפאת מיתתם הפתאומית של שני בני אהרן. אהרן נצטוה אחרי מות שני בניו: "ואל יבא בכל עת אל הקודש", פירוש הדברים הוא כפי שהעירונו כבר (בביאור לטז ב), לדעת הרמב"ן: אל יבא בשום עת אל הקודש, ולפי הספרא: "בכל עת זה יום כפורים", כלומר: הכהן הגדול לא ייכנס אל הקודש אפילו ביום הכיפורים אלא בתנאים מסוימים. איסור כללי זה הוגבל אחר כך בפסוק ג' ואילך על ידי מתן רשות לבוא לקודש הקדשים, כדי לערוך שם את טקס הכיפור החגיגי. ולכן היה צורך להקדים בפסוקים ג-כח את כל תיאור מעשה הכפרה. הפסוקים כט ואילך קושרים אחר כך את יום העשירי בתשרי של כל שנה ליום הכפרה, שבו חייבים גם לשבות ולצום. אם מבינים כך את הפרק, לא ימצא בו שום דבר מוזר או לא טבעי, ויידחו השערותיהם של איוולד ושל ווכסלר כדברים שאין להם יסוד. השוה עוד פתיחה לפט"ז, וביאור לטז כד.

בעוד שני פסוקים מדובר בעקיפין על כפרת יום הכיפורים, שהמבקרים לא הרגישו בהם, אבל דווקא משום כך אין לציין אותם כהוספות מאוחרות. בבמדבר יח ז, נצטוה אהרן מאת ה': "ואתה ובניך אתך תשמרו את כהנתכם לכל דבר המזבח ולמבית לפרכת". שתי המלים האחרונות אינן מתכוונות אלא למעשה הכפרה ביום הכפורים (השוה ויקרא טז: ב, יב, טו). פסוק זה בבמדבר נשען בהכרח על החוקים בויקרא טז, וכך מכוונות גם המלים "אל הפרכת", הנמצאת בויקרא כא כג, אל ויקרא טז, השווה ביאור על כא כג.

ועתה נשאר לנו עוד לעיין רק בפסוק אחד, שבו הוזכר יום הכיפורים, והוא, אותו הפסוק שמקשר את יום כיפור לחוק היובל. בספר ויקרא כה ח-י כתוב: "וספרת לך שבע שבתת שנים שבע שנים שבע פעמים, והיו לך ימי שבע שבתת השנים תשע וארבעים שנה, והעברת שופר תרועה בחדש השביעי בעשור לחדש ביום הכפורים תעבירו שופר בכל ארצכם, וקדשתם את שנת החמשים שנה וקראתם דרור בארץ לכל יושביה, יובל הוא תהיה לכם". הכרזת שנת היובל בעשירי בתשרי אינה יכולה למצוא את טעמה אלא בקשר הרעיוני שבין חוק זה ובין חוק יום הכיפורים. ווכסלר עצמו אומר (שם, עמוד 123): "הכרזת שנת היובל ופתיחתה קשור כאן (ויקרא כה ט ואילך) לחג יום הכפורים. הקשר העיוני בולט לעין, לשניהם יש יסוד אחד: הפנימיות העמוקה ביותר, המסירות הבלתי מוגבלת והוויתור המוחלט על הסוביקטיביות. חוק היובל דורש לטובת החירות, השויון, המתקת הניגודים בבחינת הגורל והרכוש, מידה כל כך חזקה של מסירות וויתור, בטחון באל כל כך אמיץ – בשתי שנים בזו אחר זו היה אסור לזרוע ולקצור – עד שאפילו דרגת השיא של התפתחות הדתיות בישראל, לא הספיקה, כנראה, לקיים דרישה זו...".

אין השנה מתחילה בעשירי בחודש אלא ביום הראשון, אולם ההכרזה בפומבי באה רק ביום הכיפורים, יום זה, בו מקווים בני אדם לתקן את יחסם אל ה', שקולקל עקב חטאיהם ופשעיהם, הוכר כמתאים ביותר להכריז בו בתקיעה גדולה בשופר את ההתחדשות הכבירה, שמקימה שוב את היחסים הראשונים בין בני עם ה', החירות האישית של כל אחד ושוויון הקנין, כדי להקדיש את הכוחות המשוחררים הרבים לעבודת ה', האדון האחד והמיוחד.

חוק היובל קובע את כל הסידורים שבכל פרק כה בויקרא, במכירת הבתים והשדות, במכירת עבדים לישראלים ולזרים – הכל ישוחרר בשנת היובל, אך גם קודם ליובל ייגאל כל חלק שנמכר בידי המוכר עצמו או בידי קרוביו, ומשום כך נקרא קרוב זה בשם "גואל". סידור זה לא נשאר בספר החוקים בבחינת "אותיות פורחות", אלא השתרש עמוק בחיי האומה, כפי שמעידים מגילת רות כולה, ירמיה פרק לב, ויחזקאל ז יב-יג. ומלבד זה קשורים גם החוקים שבפרק כז בספר ויקרא (פסוקים יז-יח, כג-כד), אשר לפי המסופר במלכים-ב יב, ה, היו כתובים בספר התורה בימי יהואש, בחוק שנת היובל. ולבסוף: חוק היובל נזכר גם בבמדבר לו ד. שם מסופר על טענת ראשי מטה מנשה שעל ידי ביצוע החוק המוריש לבנות צלפחד את נחלת אביהן, תצומצם נחלת מטה מנשה, שעקב חוק היובל יינתן לצמצומה תוקף לצמיתות. פסוק זה האחרון מעיד גם על כך, שחוק היובל הוא מזמנו של משה רבנו. לסיפור בבמדבר לו, שבו נזכרים שמות חמש בנות צלפחד ומוצאן, ושעומד בקשר הדוק לבמדבר כז, א-יא וליהושע יז, א-ו, יש אופי היסטורי כה בולט, עד שרק המשפט הקדום השורר בין המבקרים האחרונים נגד PC יכול להכחיש את אמיתותו, (השוה גם גרץ במונאטסשריפט 1886, עמ' 236). כל מי שאינו נתפס למשפטים קדומים יסיק מכאן, שהחוק היה כבר בתוקפו בימי משה רבנו. נוספת לזה עוד עובדה, אשר כבר בליק (בספרו Einl עמוד 280) הדגיש אותה, שבזמן מאוחר יותר, אחרי כיבוש הארץ, כשיחסי הקנין הפרטי כבר התגבשו, וודאי שלא היה עולה על דעת מי שהוא לחוקק חוק כזה, אשר הוצאתו לפועל היתה כרוכה בקשיים גדולים. ואנחנו נוסיף עוד, שגם לפני כיבוש הארץ לא היה עלה על דעת מחוקק בשר ודם להכריז על חוק כזה, שבין השאר הוא קובע לא לזרוע ולא לקצור שתי שנים רצופות. חוק כזה, שנראה לשכל האנושי כבלתי מעשי, יכול להוציא רק מי שבכוחו להבטיח: "וצויתי את ברכתי לכם בשנה הששית ועשת את התבואה לשלש השנים", והוא הוציא אותו, אף על פי שהיה גלוי לפניו שיעבור זמן רב עד שיתגשם, והזמן שהחוק הזה שוב ייכנס לתקפו בחיים במלוא היקפו בא יבא. התחלת תקופה זו חזה באופן מפליא הנביא

ישעיהו בציור שנת יובל, כי יחד עם יום הנקם המיועד מאת ה' נזכרה תמיד בישעיה גם שנת שלומים, שנת רצון או שנת גאולה (השוה ישעיהו לד ח, סא ב, סג ד). בתורה (דברים לב מג) קשור יום זה של נקם בסליחה גדולה מאת ה' עצמו: "וכפר אדמתו עמו". הנה כי כן ראינו, שהתורה חוזרת על חוק יום הכיפורים פעמים תכופות יותר מאשר על כל שאר המצוות ושקשורות בו גם מצוות אחרות, שהיו נהוגות בעם מזמן, כפי שמעידה ההיסטוריה הנאמנה, וכי ה'כפורת', שהיא אות זכרון, מימי משה, מעידה על כך, יחד עם אזכורים מקראיים שאין לפקפק בהם, מעידים על מציאות חוק יום הכיפורים. עם כל זה אין אלה הראיות היחידות שמעידות כי מקורם של חוק יום הכפורים ושנת היובל הוא בימי משה רבנו. כשנתבונן בחוקים אלה, הן מצד תוכנם והן מצד צורתם, בה מתוארים הם בתורה, ניווכח במידה מתחזקת והולכת, שכאן לפנינו חוקים שעיקרם בתורת משה. (לדעתו של גראף (והנוהים אחריו), אשר בחיבורו de templo silonense שלל את מציאותו של אוהל מועד, לא שמנו כאן לבנו, סתירתה של השקפה זו תבוא במקום אחר).

אם נתבונן, קודם, בתוכנם של חוקים אלה, נמצא שהם קשורים קשר הדוק לשאר המועדים המקודשים מה' בידי משה. חוקי המועדים המקודשים הם כולם כאילו מדפוס אחד. רעיון אחד מונח ביסודם וצורה אחת לכולם. בקידוש המועדים יביע ישראל את הכרתו בה', שהוא בורא העולם ומקיימו וגם יודה שהוא האל שבחר את עם ישראל לממלכת כהנים ושומר ומכלכל אותו בהשגחה פרטית. ומה שנוגע לצורה, תופנו כל המועדים לפי תכנית המספר שבעה. היסוד הראשון של מועדים אלה הוא השבת השבועית, שראשיתה בתולדות בריאת העולם. כשם שה' ברא את העולם בששה ימים ושבת ביום השביעי, כך יחלק עם ישראל את המשך הזמן כולו למחזורים מצומצמים של שבעה שבעה ימים וישבות ממלאכתו וממעשהו בכל יום שביעי ויקידש כאילו את כל מאדו לה' לקרבן. רעיון השבת גדל על ידי התרחבות השבתון מיום אחד, היינו מהיום השביעי, לשנה שלימה, לשנה השביעית, שבה תשבות האדמה בארץ הקודש. כל תקופה של שבע שנים מהווה שבוע של שנים והשנה השביעית תהיה שנת שבתון, ולבסוף: התקופה הארוכה ביותר של שבע שבתות שנים מביאה לידי השבתון הגדול, שמחדש בכל פעם את מצב הקנין המקורי שנשתנה והלך במשך הזמן. השבת היומית תשבית את האדם היחיד, השבת השנתית תשבית את אדמת הארץ והשבת של שבע שבתות שנים מסדרת מחדש את קנין האומה כולה.

כשם שמטרת השבת השבועית היא ההכרה בה', שהוא בורא העולם ואדונו, כך יחדירו המועדים את ההכרה, שה' הוא מנהיגו של עם ישראל ומכלכלו, ובהתאם לעיקרון זה מהווה חג הפסח, שהוא זמן הולדתה של האומה, את היסוד למערכת שניה של מועדים, שישראל יחוג אותם בתורת אומה. לאחדים מן המועדים יש אופי של שבת, ומשום זה הם גם נקראים שבת, כלומר: שבת של ישראל (השוה לעיל, בסוף קונטרס 'ממחרת השבת'). מספר ימי שבתון אלה הוא שבעה בכל שנה ושנה, בהתאם למספר המקודש שבעה, היינו: יום ראשון ויום אחרון של חג הפסח, שבועות, ראש השנה, יום הכיפורים, יום ראשון לחג הסוכות ושמיני עצרת. מספר השבעה של המועדים, שלהם אופי שבתון, מעיד שהם שייכים למערכת חוקים אחידה. כל הימים המקודשים האלה של המערכת השניה מיועדים לשמחה (השוה דברים טז: יא, יד. נחמיה ח, ט-יא, משנת תענית ד ח), שלפסגתה תגיע בחג האסיף הנמשך שמונה ימים, שחל בדיוק בחדש השביעי אחרי יום הראשון לחג הפסח, כשם שחג השבועות חל שבעה שבועות אחרי התחלת חג הפסח, הראשון שבין החגים. אף ראש החודש השביעי יעלה בדרגתו על שאר ראשי החדשים, ולמועד, ששמחתו תעלה על זו של המועדים האחרים, יקדים יום הכנה על ידי יום כיפורים, שבו יכופרו עוונות האדם, שימצא עצמו מתפייס לה'. ואם כך, ששנת היובל יחד עם יום הכיפורים וכל שאר המועדים מהווים תוכנית אחידה של תיקון, הרי בהכרה, שכולם ממחוקק אחד ניתנו ובזמן אחד נוצרו, ולא ייתכן, איפוא, שזה היה זמן אחר ולא זמנו של משה רבנו.

אולם גם לסגנונם של חוקי יום הכיפורים והיובל יש צורה שמתאימה לתקופת משה רבנו, כלומר, אין בכל ההרצאה דבר הנושא אף סימנים קלושים ביותר שמעידים על זמנים יותר מאוחרים, כפי שהיה צריך להיות אילו נכתבו פרשיות אלו בתקופות מאוחרות. כל המצב על תנאיו המהווים את הרקע של החוקים האלה, הרי הם מתאימים לתקופת מסע ישראל במדבר. חוק היובל בפרק כה בויקרא פותח בדברים אלה: "כי תבאו אל הארץ אשר אני נותן לכם וגו", חוק יום הכיפורים נזכר בפעם הראשונה בהקמת המשכן וכליו (שמות ל י), והחוק בדבר הקרבנות העיקריים של היום הזה קשור במאורע היסטורי מזמן חנוכת אוהל מועד, שבוודאי איש אינו מפקפק בו, שהרי אושר בכמה מקומות (השוה ויקרא י א ואילך, טז א, במדבר ג ד, כו סא, דברי הימים-א כד ב). תנאי החיים משתקפים כאן בהרבה ביטויים: אוהל מועד שוכן בתוך ישראל בטומאתו (ויקרא טז טז), השכינה נראית בענן מעל לכפורת (טז ב, השוה לשמות טז י, ועוד), העם יושב במחנה אחד, האיש המוליך את השעיר לעזאזל, ירחץ קודם שישוב אל המחנה,

החטאות טעונות שריפה מחוץ למחנה, והשורף אותן ירחץ את בשרו קודם שישוב אל המחנה (ויקרא טז: כו-כח). הכהן שעושה את עבודת הקרבנות ביום הכיפורים, הוא תמיד אהרן (טז: ג, ו, ח ואילך), ולבסוף רואה המחוקק צורך לצוות, שבעתיד גם ממלא מקומו של אהרן במשרת כהן גדול יעשה את העבודות האלה (פסוק לב). ניסוח זה של החוק מתבאר רק מתוך ההנחה, שהחוק נוצר בזמן משה, מחוקק בזמן מאוחר יותר, לא היה מנסח בצורה זו.

את הנימוקים שהזכרנו באחרונה הביא כבר בליק (בספרו של רוזנמילר Report. I עמ' 1 ואילך; St. und Kr. 1831, עמ' 492 ואילך ו- Einleitung ins Alte Testament עמ' 183 ואילך). ואם אמנם קנובל (בפירושו לחומש ויהושע חלק ג, עמוד 592), ומבקרים אחרים, מתאמצים לדחות הוכחות אלו, בהעירם שגם מחבר מזמן מאוחר היה צריך לבחור בסגנון כזה, כדי לתאר איך הנהיג משה חוקים ידועים, הרי דברים אלה הם אמתלאות של הבל, שאין כוחן לבטל את הראיות דלעיל. נוכח העובדה שאיזה חוק שהוא מתואר כחוק שניתן בזמן מסויים על ידי מחוקק שנזכר שמו, והזמן, בו ניתן החוק, נמסר בדייקנות, כמו שנעשה בחוק שלפנינו במלים: "אחר מות שני בני אהרן". ומלבד זה הסגנון והביטויים וכל הטופס של החוק לא רק שאינם סותרים את קביעת הזמן שבספר התורה, אלא, אדרבה, משקפים בהרבה ביטויים וניבים את מצב אותה התקופה – הרי רק לנימוקים חותכים היה הכוח לכפות עלינו את קבלת ההנחה, שמחבר מזמן מאוחר היה מוכשר לחזות את המצב שהיה בימי משה רבנו ולתאר את החוקים הכרוכים בו במידה כה מוצלחת, שאפילו קנובל רואה צורך לעצמו לקרוא בהתפעלות: "הוא (כלומר: המחבר) מקיים באמת דמותו של משה על פי רוב באופן טוב"! אבל ראיות מכריעות כאלו אין למבקרים כלל, ובפרט אין להם ראיות כאלו בנוגע לחוק שלפנינו ולכל החוקים הקשורים בו, לכן מוכרחים לקבל את מקוריותו של חוק התורה.

מלבד זה אנחנו שואלים, מה היה יכול להניע מחבר מזמן מאוחר להרצות את חוק הקרבנות ליום הכיפורים דווקא בצורה כזו, כאילו ניתן בעקיפין במקרה מיוחד? מדוע לא קשר אותו לשאר חוקי המועדים? מדוע מדבר הוא תמיד על אהרן ומכריח את עצמו לחזור על החוק, כדי לחייב את ממלא מקומו? למה לו ביטויים כגון "השוכן אתם בתוך טומאותם" וכיוצא בו, שאין בהם צורך לענין החוק, וגם אינם הולמים את העתיד? ולבסוף: מה היה לו למחבר ספר היסוד, כביכול, לקרוע את חוקי המועדים, אשר היו כבר לפניו בצורה מאוחדת ולפזר אותם במקומות שונים, שבשל כך היה נאלץ לחזור

כמה פעמים על דינים מסויימים? רק על יסוד ההנחה, שהחוקים ניתנו בזה אחר זה בזמן משה, אפשר להבין את כל תופעות אלו די צרכן.
גם לשון החוקים היא כזו, שאינה מעוררת כל חשד שצמחה בזמן מאוחר, אדרבה, היא ממין מיוחד, כמו בכל שטח התורה, ואין דומה לה בשאר ספרי כתבי הקודש. כאן אנו רוצים להבליט אך אותם הביטויים, שרק בחוקים שלנו הם מצויים, או לפחות כאן הם רגילים, וכנראה כאן המקור שלהם: "ענה את נפש" – צום, "איש עתי" - איש מיועד, "ארץ גזרה - ארץ שממה, המלה שמתקשים לבארה "עזאזל", "נזירים" - גפנים בלתי גזומות, "דרור" – חופש, "לצמיתות" – לעולם, "גואל" – קרוב, "עקר" - חוטר, הם ביטויים חד פעמיים (ἅπαξ λεγόμενα) שאיש לא ישלול מהם את קדמותם, ושבחוקים שלפנינו נמצאים הם בפעם הראשונה. הביטוי "צום" לציון התענית עוד לא נמצא בתורה, שבה משתמשת השפה רק בביטוי "ענה את נפש", ואילו בשאר ספרי המקרא, החל מהעתיקים ביותר עד המאוחרים שבהם, ההיסטוריים, הנבואיים והשיריים משתמשים במלה "צום" פעמים אין ספור (השוה, למשל, שופטים כ כו, שמואל-א ז ו, לא יג, יואל א יד, ב: יב, טו. תהלים לה יג, סט יא, קט כד, אסתר ד טז, ט לא, עזרא ח כג, נחמיה א ד). הביטוי "ענה נפש" לבדו לא נמצא בספרים שאחרי התורה לציון הצום, רק פרק נח בישעיהו המדבר על יום הכיפורים והלוקח בכוונה את הביטויים מתוך התורה, משתמש ב"ענה נפש" בתורת הקבלה למלה "צום" (עניתי בצום נפשי", תהלים לה יג, מקשר את שני הביטויים יחד). הספרים שאחרי הגלות והמשנה הפכו את הביטוי העתיק "ענה נפש" ל"התענה" (השוה למשל, דניאל י יב, עזרא ח כא, משנת תענית א ד). בסיכומו של עיוננו אפשר, איפוא, לומר: אין שום הוכחה, אפילו הקלה ביותר, שהחוק בדבר יום הכיפורים, לא היה נהוג לפני גלות בבל, או זמן קצר אחריה, או שלא היה ידוע, אלא להפך יש רישומים רבים וברורים המעידים על ידיעת החוק ואף על חוק היובל הכרוך בו. הנביאים עמוס וישעיהו מדברים על מועדים בכלל, ואפשר מאד שגם יום הכיפורים נמצא בין אלה, בפרקים נח וסא שבישעיהו נשמר לנו נאום שנישא ביום הכיפורים ושם נזכר ברמז "שנת הדרור". ועוד: יחזקאל, אשר מזכיר את שנת היובל בפירוש, ומונה את התקופות לפי שנות היובל, הוכיח גם מלבד זה במלים ברורות, שיום הכיפורים היה ידוע לו. שנביא זה התכוון להנהיג יום כיפורים בחודש ניסן או בזמן אחר, זה הוא דבר בדוי מצד המבקרים. אלא יחזקאל, כנראה, תיכן תוכנית להקריב חטאות בראשון לניסן ובראשון לתשרי, לכפרת הכהן הגדול וכל העדה. בתורה חוזרים ונזכרים יום הכיפורים וחוק היובל הרבה יותר מאשר שאר החוקים. כבר בפקודה לבנין המשכן

וכליו נרמז מעשה הכפרה הגדול, בקראה את הכלי שבקודש קדשים, שעליו נערכה הכפרה, בשם "כפורת", ובעשית מזבח הזהב הועד, שעליו יוזה דם החטאת של יום הכיפורים. החוק העיקרי בדבר יום הכיפורים נמסר, לפי התורה, כדוגמת חוק היובל, למשה בהר סיני, ובשנה השנית, אחרי מות שני בני אהרן, נצטוו על החטאות, ובשנת הארבעים למסעם במדבר – על הקרבנות הכלליים של יום הכיפורים. החוק בדבר שנת היובל מובא עוד בקשר עם כמה מצוות התורה ונזכר בידיעה היסטורית מימי משה רבינו כמצוה הנודעת בעם. מתוך הקשר שבין חוק יום הכיפורים וחוק שנת היובל לבין שאר המועדים, שנצטוה משה מפי ה', מתוך הלשון והסגנון של החוקים בדבר יום הכיפורים ושנת היובל, ומתוך תנאי הזמן שעליהם נשענים חוקים אלה יוצא גם כן, שחוקים אלה ניתנו בהכרח דווקא בימי משה ורק באותו זמן הועלו בכתב על ספר.

פסוק לד

חג הסוכות

פסוק לה

לג-לו. "**לחודש השביעי הזה**". החודש הזה, שבו הוחגו ראש השנה ויום הכיפורים. המלה "הזה" קושרת את החג הבא אל שני החגים הקודמים, כך שכל החגים שבחודש השביעי צמודים זה לזה. אולם פיסקה זו אינה פותחת במלה "אך", והטעם, שלא להבליט מיד בתחילת הדיבור את חג הסוכות כמנוגד אל יום הכיפורים, אלא כמקושר בו. ביום הכיפורים נאמר: "ובעשור לחדש השביעי הזה", ובסוכות חסרה המלה "הזה", משום ששם הכוונה העיקרית היא קרבנות מוסף, ורק המוספין של ראש השנה ויום הכיפורים שווים, ואילו המוספין של סוכות שונים מהם.

"**חג הסוכות**". בספר הברית (שמות כג) ובמקבילה שלו (שם לד) נקרא החג "חג האסיף", בבמדבר: "חג" בלא שום לוואי, כך גם בהוספה, להלן פסוק לט, בספרים המאוחרים: "החג", הידוע והעיקרי, וכן גם במשנה. השם "חג הסוכות" נמצא רק כאן, ובמשנה תורה ובזכריה יד. כאן לא ניתן ביאור לשם, משום, שכנראה, המצוה של ישיבה בסוכה ניתנה לדורות באי הארץ, ולכן באה בהוספה מיוחדת, ואילו כאן ניתנו רק אותן המצוות שאפשר היה לקיימן גם במדבר. בשם "חג הסוכות" משתמש כאן הכתוב על שם העתיד, שעתידים לקרוא את החג בשם "סוכות". וזה מתאים כאן משום שמיד אחר כך באה המצוה השייכת לזה. בבמדבר כט, מקום שלא נזכרה מצוה זו, נקרא מועד זה רק בשם "חג". בדברים, מקום שבאה מצוות סוכה לזמן שבית המקדש קיים, הוא נקרא שוב חג הסוכות. – לפי יוספוס (קדמוניות ג י ד) נצטוו בני ישראל במדבר בטו בתשרי להקים

סוכות, כדי להכין את עצמם לקראת הקור החרפי, ולפי זה השתמשו כבר במדבר בשם "חג הסוכות". השוה להלן ביאור לפסוק מג.

"**ביום ראשון מקרא קדש כל מלאכת עבודה לא תעשו**". הקרבנות שונים בכל יום, השוה במדבר כט.

ביום השמיני שוב מקרא קודש, שבו מביאים קרבן. יום זה נקרא "עצרת". מלה זו פירושה בשאר ספרי המקרא: "אסיפת חג" (ראה לעיל בנוגע לחג השבועות), כך מתרגמים גם כאן התרגומים הארמיים, הסורי ורוב המתרגמים האחרים. לפי ספרי לבמדבר פ' קנא, משמעה הוא: "עצרו הכתוב מלצאת, אין עצירה אלא כניסה, שנאמר ואני עצור וגו'". וכוונת הכתוב היא לצוות כי יישארו גם בלילה הבא בעיר הקודש ולא ילכו הביתה, שהרי הוראת המלה "עצר" – סגר, לפי ירמיה לו ה, (ספרי במדבר הוא מדרש דבי רבי ישמעאל). אולם נראה שאין זה אלא דרש, שהרי לפי הפשט הפשוט הדיבור מכוון בוודאי רק אל היום, ולא אל הלילה הבא. אולם גם אם אין ספק, שבפסוקים אחדים בתנ"ך פירושה של המלה "עצרת" היה אספה, הרי בתורה אין הוראה זו מתאימה, שהרי: א) אי אפשר היה לכתוב "עצרת היא", פסוק זה מתכוון בהחלט לקרוא את היום בשם "עצרת", ב) אחרי המלה "עצרת" כתוב תמיד איסור מלאכה, מה שמוכיח שהמלאכה אסורה בגלל העצרת, מה שלא היה הולם אילו היתה הוראת "עצרת" אסיפת חג, ג) בדברים נקרא יום שביעי של פסח בשם "עצרת", אף על פי שהאסיפה העיקרית היא ביום הראשון של החג (ראה לעיל בביאור לפסוק ה). ועוד פחות אפשר להסכים לשבעים המתרגמים "עצרת" ἐξόδιόν (סיום החג), אם גם רבים מן המבקרים האחרונים (ביר, קייל ואחרים) חושבים זאת לנכון. מתנגדות לכך העובדות הבאות: א. איסור המלאכה הסמוך, ב. אין פירוש המלה "עצר" – סיים, ג. הוראה זו היא רק כעין ניחוש מתוך המשך הדברים, בלי הוכחה ברורה. ולכן יש לקבל את פירושם של מדרש דבי רבי עקיבא, ספרא, ספרי דברים (וחגיגה ט. ויח.), שגם מקצת המבארים האחרונים מסכימים לו. לפיהם הוראת המלה "עצר" – עכב. כשם שפירוש המלה "שבת" – הזמן שבו שובתים, כך מציינת "עצרת" את הזמן בו נעצר ומתעכב האדם מעסקיו הרגילים. בזמן מאוחר הועבר שם זה אל אסיפה, שהיו רגילים לערוך ביום זה (ראה לעיל, בביאור פסוק ד). אגב: ביאור זה מתאים במידה ידועה לפירוש ספרי במדבר שהבאנו לעיל, מכיון שהמלה בהוראתה עצור - סגור, כוללת את השביתה, שאין הולכים לשדה לעבודה, השוה שמות טז כט, תהלים קד כג. לדעת גרץ (מונאטסשריפט 1886, עמוד

194 ואילך) פירוש "עצרת" יום חגיגי, שבו נעצרים בבית המקדש ומתענים בו. אולם אי אפשר שהעם נצטווה על כך, שכן בבית המקדש לא היה מקום לעם.

מכיון שלפי ויקרא כג ה, יום ארבעה עשר בניסן, כיום הקרבת הפסח, שייך גם למועדים, הרי שביעי של פסח הוא גם יום שמיני לחג ודומה בנידון זה לשמיני עצרת של סוכות. והנה לפי זה כל מועד וכל שבת הם בעצם גם "עצרת", ומה טעם נקרא שם זה על היום שלאחר חג הסוכות ובדברים על שביעי של פסח בלבד? מה שנוגע ליום שאחרי חג הסוכות, הכוונה היא בוודאי להבדיל את היום משבעת ימי חג הסוכות הקודמים לו. זה הוא "רגל בפני עצמו" (סוכה מח.), שקראו אותו "עצרת" משום שאין בו מכל הטקסים הנוהגים בשבעת ימי הסוכות, ומציינים בו את יום ההשבתה מן המלאכה. בויקרא ובמדבר שביעי של פסח אינו נקרא "עצרת", כי הרי כאן נקרא היום הראשון בשם "חג המצות", ומצוות המצות (כלומר: איסור החמץ) משותפת ליום ראשון וליום שביעי, ולכן לא היה צורך להבדיל את יום השביעי מן היום הראשון. ואילו בדברים (פרק טז) היחס אחר. שם יום הראשון של פסח הוא יום חגיגת הפסח במקדש המרכזי, שנקרא, כמו ביהושע ה יא, בשם "פסח" (השוה בקונטרס 'ממחרת השבת', בקטע: 'דעתו של קנובל'), ואילו היום השביעי הוחג בבית ואין לו ענין אל הפסח. ולכן נקרא שם היום השביעי, בניגוד אל יום הראשון, רק "עצרת". הנביא עמוס מעביר את שמות החגים אל הקרבנות וקורא את הקרבנות של שלוש הרגלים "חגים" ואלה של שאר המועדים: "עצרות" (השוה עמוס ה כא ותרגום יונתן שם).

חז"ל בתלמוד (חגיגה יח.) ובמדרש (ספרא וספרי דברים) למדים מתוך הפסוקים, שאוסרים בשמיני של סוכות ובשביעי של פסח כל מלאכה, שגם בימי חול המועד אסורות מקצת מלאכות ואשר לפי זה היום טוב שלאחריהן נבדל רק בזה מימי חול המועד, שבו אסורה כל מלאכת עבודה, ועצם השם "מועד" (ואולי גם "מקראי קודש" בפסוק לז) מחייב בכל ימי הביניים מניעה במידה ידועה ממלאכה של יום חול רגיל. ואפילו בראש חודש היה רווח המנהג להפסיק את העסקים הרגילים. ועל אחת כמה וכמה ששבתו בימי חול המועד מאותן המלאכות שלא היו דחופות ושאפשר היה לדחותן, ובהתאם לכך היו גם ימים אלה ימי "עצרת", כלומר: ימי השבתה ממלאכות יום יומיות. אולם לא נקבע בכללים חוקיים, איזו מלאכה מותרת ואיזו אסורה: ענין זה היה מסור לבאי כוחו של העם, שעליהם היה לקבוע את הדרגות ("לא מסרן הכתוב אלא לחכמים", חגיגה שם). לעומת השבתה זו, שבאה בהתנדבות ובהקלה במידה ידועה, רצה הכתוב לציין את הימים הבאים אחריהם על ידי "עצרת" חוקית, שבהם היתה

אסורה כל מלאכת עבודה, ואפילו הדחופה ביותר. לפי ביאור זה של חכמינו היה השם "עצרת" שבתורה מיועד לאותם הימים שלאחרי ימי השבתה חלקית ומוגבלת, שהם היו אסורים בכל מלאכה (עצרת בכל מלאכה).

המבקרים האחרונים (ולהאוזן, קואנן ואחרים) סבורים, שחג שמיני עצרת ניתוסף לימי הסוכות אחרי גלות בבל (כמו ראש השנה ויום הכיפורים), ואילו לפי דברים (טז יג), וכן לפי מלכים-א ח סו, ויחזקאל מה כה, נמשך חג הסוכות רק שבעה ימים. ובנוגע ראש השנה ויום הכיפורים כבר ביררנו לעיל כל צרכו.

ושתיקת ספר דברים בענין שמיני עצרת, היה בה כדי להוכיח משהו רק אם היה זה יום שוה בדרגה לשבעת ימי החג הקודמים. ברם, בין בויקרא כג, ובין בבמדבר כט, מובדל שמיני עצרת מימי חג הסוכות בהדגשה יתירה וצויין כחג בפני עצמו, שאינו שייך לשורת החגים של שלוש רגלים, כשם שהנביא עמוס (ה, כא) מבדיל בין חגים לעצרות. וביחוד בולט זה בספר במדבר כט, ששם פרי החג הולכים ומתמעטים בהדרגה מיום ליום רק בשבעת ימי החג הראשונים, היינו: משלושה עשר-לשבעה פרים, בסך הכל שבעים פרים, ואילו עצרת נמצאת מחוץ לתוכנית הזאת של קרבנות החג. ועוד: בחגים מקריבים לפי הסידור שבספר במדבר כח-כט בכל יום לפחות שני פרים למוסף, ואילו בעצרת, וכן בראש השנה ויום הכיפורים, יש רק פר אחד בקרבן מוסף, מה שמוכיח ששלושת ימים אלה אינם נכללים בחגים. ומכיון שמשנה תורה מתכוון רק לדיני שלוש רגילם שבהן עולים לעיר הבחירה, כדי להדגיש את אחדות המקדש, הרי אפשר להבין, משום מה אין הוא מזכיר את חג העצרת. ובכך מבינים גם מה שהמלך שלמה שילח את העם, שנאסף לחגיגת שמחה, בשמיני עצרת, שהרי היום הזה נועד לחגיגה שקטה. שאין להביא ראיה מספר יחזקאל, הוברר כבר לעיל בחוק יום הכפורים, השוה עוד: ראיות מכריעות וכו', עמ' 106 ואילך.

הירושלמי נדרים ה (מובא בר"ן לבבלי מט.) סבור, שבלשון בני אדם נקרא גם שמיני עצרת חג, אך לא בלשון המקרא. הפוסקים המאוחרים (מובאים בשערי תשובה. לאורח חיים תרסח) משתדלים להוכיח, כי גם עצרת היא חג, כדי להצדיק את נוסח התפילה: "חג העצרת". אולם היידנהיים במחזורו מביא גירסה: "השמיני עצרת החג הזה". שלפיה מצויין היום השמיני כסיומו של החג (היינו של חג הסוכות).

פסוק לז

לז-לח. עתה, אחרי פירוט כל החגים אחד אחד וסיום לוח המועדים, ניתנה חתימה. "אלה הם המועדים אשר תקראו אותם מקראי קודש". לדעת ר' עקיבא (בספרא) מוסב

השם "מקרא קודש" גם אל ימי חול המועד, כך גם דעת המכילתא (לשמות יב טז). אך ויזל סבור, שכאן מדובר רק על חלק של המועדים, וכוונת הדברים: "אלה המועדים אשר קצתם תקראו מקראי קודש וקצתם תכבדו בהבאת קרבנות". אולם, אנו מוכרחים להחליט כדעת ר' עקיבא והמכילתא, ולהניח שגם ימי חול המועד נקראים מקראי קודש, אלא שאינם משיגים את מעלת הקדושה של הימים טובים, ומשום כך נקראו אלה האחרונים "מקראי קודש".

"**להקריב אשה לה**'", הוא המשך לאלה מועדי ה': "אלה הם המועדים אשר תקראו אותם מקראי קודש, ואלה המועדים אשר עליכם להביא בהם אשה לה'".

"**עולה וגו**'". לדעת הירש מציינת "עולה": עולת ראיה, ו"זבח": שלמי חגיגה ושמחה. אולם: א. זה נכלל כבר במלה "מתנותיכם" (ראה להלן), ב. לביאור זה לא היה הולם הביטוי "דבר יום ביומו", ג. יש צורך להבין "עולה ומנחה" כפירושו של "להקריב אשה", המקביל אל "והקרבתם אשה", שמציין את המוספין. בשל טענות אלו מוכרחים אנו להחליט לפי המבארים האחרים, ש"עולה" מכוונת אל המוספין שבספר במדבר כח-כט. אלא שאם כן מתעוררות, כפי שטוען ויזל, הקושיות: א) מפני מה לא נזכרה כאן חטאת? ב) למה מדובר כאן על "זבח"? הרי בין ה"מוספין" שבספר במדבר כח-כט אין זכר לשלמים. על הקושיא האחרונה השיבו כמה תשובות. ברם, אף אחת אינה מניחה את הדעת. המלבי"ם סובר, שב"זבח" מתכוון הכתוב גם אל "עולות", אבל זה היה מתמיה מאד, שעולה הוזכרה פעמים ובכל פעם בשם אחר. יש מתרצים, ש"זבח" מתכוון אל "כבשי עצרת" (פסוק יט), וגם זה אינו מניח את הדעת, מפני שמכאן יוצא, כנראה, שבכל החגים הקריבו זבחים. תירוץ שלישי הוא זה של ויזל, והוא: "זבח"היינו "חטאת", וזה עוד פחות משביע רצון, שהרי לחטאת אין נסכים. נראה, שאין כאן מוצא. אפילו הביקורת חסרת אונים היא, שהרי היא מוכרחה להודות שפרשתנו וגם הפרשיות כח-כט בספר במדבר שייכות אל PC, ואפילו מייחסים את הפיסקה האחרונה אל PS. הרי מכל מקום אין להעלות על הדעת סתירה בינו ובין Pg.

לפיכך מציעים אנו פתרונות אלה: א) שפרשתנו מכוונת אל התקופה שלפני הקמת המשכן, כלומר: תקופת הבמות, שבהן לא היו מקריבים אלא עולות ושלמים בלבד, והרי בפרשה שלפנינו לא כתוב בפירוש שהיא מכוונת לזמן יותר מאוחר, והפרקים כח-כט בספר במדבר מדברים על הזמן שאחרי הקמת המשכן, שאז הקריבו גם חטאות. ב) שמשום שבמדבר היו הכהנים מועטים ולא יכלו לאכול את כל החטאות, ומאידך גיסא

לא יכלו הישראלים לאכול אלא שלמים, ייתכן שבמקום החטאת הביאו אז שלמי זבחים, ואת החטאת סידרה התורה רק אחרי כן, לפני כניסתם אל ארץ הקודש.
ומי שנראו לו תירוצים אלה דחוקים, יכול להניח שהתורה מזכירה כאן בראשונה עולה ומנחה בתורת קרבנות שעלו כליל על המזבח, כי מנחת נסכים עולה כליל על המזבח (השוה משנת מנחות ו ב, תוספתא קרבנות ה ב, יוספוס, קדמוניות ג ט ד). אחר כך בא "זבח", שמכוון אל קרבנות שחלביהם הוקטרו על גבי המזבח והבשר נאכל לכהנים. לסוג זה שייכים השלמים של שבועות והחטאות של המועדים. שדומים בנידון זה לשלמים ההם ולכן גם נזכרו יחד אתם בפסוק יט (השוה לעיל ביאור לפסוק כ), ולבסוף באים הנסכים שמהם לא נשרף כלום על המזבח, אלא היו מנסכים אותם לבזיכים, שהיו מוכנים בקרן דרומית מערבית של המזבח ומשום יורדים דרך השיתין שבתוך המזבח אל עומק היסוד (משנת סוכה ד ט).
"**ומנחה... ונסכים**". יש להביא אותם בתורת הוספה אל העולה ואל זבח (שלמים). בעצם היה צריך לכתוב: "עולה וזבח ומנחה ונסכים", אבל מתוך הסדר שלפנינו למדים בספרא ובמנחות מד: הלכות אחרות.
"**דבר יום**". היינו החוק היומי, "ביומו" באותו יום, ואילו עבר זמנו אין לו תשלומין ("עבר זמנו בטל קרבנו").

פסוק לח

"**מלבד שבתות ה'**" אין לקשרו לקרבנות אלא ל"מועדי ה' אשר תקראו וגו'", את המועדים האלה תקראו "מקראי קודש" מלבד השבתות של כל שבוע, שעליהן אין מדובר בפרשה זו ואינן סובלות שינוי על ידי המועדים (השוה פתיחה לחוקי המועדים). "ומלבד מתנותיכם" הבא אחרי זה נמשך שוב אל "להקריב אשה" כלומר: קרבנות אלה הם מלבד המתנות שלא נסדרו כאן, והן "עולות ראיה" (השוה דברים טז יז: "איש כמתנת ידו") ומלבד הנדרים והנדבות (על ההבדל בין אלו לאלו, ראה ביאור לז יא), שגם אלה צריכים להיות קרבים במועדים, אבל, כפי שנמסר בקבלה, רק בחול המועד. במקום "מלבד וגו'" כתוב בספר במדבר כט לט: "לבד מנדריכם ונדבותיכם". את ההבדל בין "מלבד" ובין "לבד מ..." מבאר המלבי"ם אל נכון, שהביטוי הראשון אומר רק, שחוץ מן הדברים שנזכרו כאן יש עוד דברים אחרים, ואילו "לבד מ..." בא להדגיש, שהדברים הממועטים אינם נמנים במספר הדברים שנמנים כאן. ומכיון שבמדבר נקבע בדיוק מספר הקרבנות, הרי כונת "לבד מנדריכם" היא, שקרבנות נדרים אינם נמנים עם קרבנות חובה, והמספר של קרבנות חובה מוציא מכללו קרבנות נדרים. ואילו בויקרא, מקום

שלא נקבע מספר קרבנות חובה, מרמז "מלבד וגו'" שחוץ מקרבנות חובה יש להביא קרבנות נדבה.

פסוק לט

השלמה לחוק חג הסוכות

לט. כפי שכבר העירונו לעיל בפתיחה לחוקי המועדים, ייחסו רבים מן המבקרים האחרונים את הפסוקים לט-מג למקור אחר (H, השוה גם ביאור לפסוק ט). לדבריהם, עצם סידורו של הפסוק אחרי פסוקי הסיום לז-לח מגלה בבירור את מוצאו ממקור אחר, (קואנן, מבוא עמוד 86, בעקבות ג'ורג', הופפלד וקנובל). אולם תופעה כזו, שאותו המחבר עצמו ראה צורך מתוך סיבות שונות למסור דינים אחדים בתורת השלמה, דבר זה אינו רק מובן מאליו, אלא יוצא מתוך הכתובים עצמם באופן ברור. בויקרא ב יד בא הצו של מנחת בכורים אחרי חוק המנחה וסיומו באיסור: "כל המנחה לא תעשה חמץ..." ובצו: "וכל קרבן מנחתך במלח תמלח". הטעם לכך בררנו בביאור לפסוק הנ"ל. גם בויקרא יב ז בא בפסוק ח דין קרבנה של היולדת העניה. על ההשלמה שבפרקנו פסוק ט ואילך בענין חגיגת פסח בתורת חג הקציר העירונו ברורות כבר לעיל בביאור לפסוק זה, ולכן אין בסידורם של הפסוקים לט-מג, שעוד נבאר אותם להלן, כדי להוכיח שהם באו ממקור אחר.

שנית, טוענים המבקרים, שבחוק הכלול בפסוקים לט-מג, עדיין לא נזכר יום קבוע לחג הסוכות, ואשר לפיסקה "בחמשה עשר יום לחודש השביעי", אותה רואים הם כהוספה של העורך (RP), כביכול (קואנן, שם עמ' 87, בינץ' ואחרים). והנה מודה קואנן לכל הפחות בכך, שפסוק מא שייך ל – H, כלומר שלפחות מקור H מגביל את זמן חג הסוכות לחודש השביעי ורק את היום אינו קובע בדיוק. אולם כבר הוכחנו בפתיחה לחוקי המועדים, כי פסוק מא לוקח מספר שמות יב, יד (Pg), ואינו שייך, איפוא, למקור אחר (H). ואילו בינץ' מצידו מחליט, שגם פסוק מא הוא הוספה מתוך RP. ולפי זה אין H קובע אפילו את החודש שבו יחול חג הסוכות. והנה מלבד מה שאין להבין את כוונת ה"הוספה" הזאת, מוכיח הפסוק במלכים-א ח, ב, שכבר בימי שלמה הוחג חג הסוכות "בירח האתנים... הוא החודש השביעי". והטעם שלא נקבע שם היום של החודש, מתבאר על ידי מה שהוסבר לעיל שם, בסוף הפתיחה לחוקי המועדים. מלבד זה מוכיח הפסוק במלכים-א יב לב, שגם היום שחל בו חג הסוכות נקבע בדיוק כבר בימים הקדומים ביותר. ההנחה של המבקרים, ש – RP הוסיף את התאריך החדשי בפסוק לט, היא שרירותית, ונראית עוד פחות מבוססת נוכח העובדה, שלדעת אותם

הפרשנים עצמם לא ראה אותו העורך עצמו צורך לקבוע לעיל בפסוקים ט-כב את תאריך החג. השוה לעיל ביאור לפסוק ט.

שלישית, המבקרים מטעימים ש- H (בפסוקים לט-מג) וכן ספר דברים מדברים על שבעה ימי חג בלבד ואינם יודעים דבר על יום השמיני. הנחה זו נשענת על הנחה אחרת, שהיא עצמה זקוקה להוכחה, היינו שהפיסקה "ביום הראשון שבתון וביום השמיני שבתון" הועברה מן הפסוקים לה-לו והוכנסה לסוף פסוק לט (קואנן, שם, ואחרים). אולם, אילו היה פיסקה זו באה כהוספה, היה העורך מנסח אותה כמו בפסוק לו: "... וביום השמיני עצרת", ולא היה משוה בדרגה את יום השמיני ליום הראשון, שעל ידי כך הוא מביא לידי סתירה בין פסוק זה לבין הפסוקים לה-לו, וגם לא היה נקרא היום הראשון בשם "שבתון", אלא, כמו בפסוק לה: "מקרא קודש".

ברם, הטעם, שהפסוקים לט-מד ניתנו בצורת השלמה הוא פשוט. חוקי תורת כהנים וספר הקדושה הם חוקי מדבר במובן המדויק של המלה, כלומר: לא בלבד שניתנו בתקופת המדבר, אלא גם מכוונים לתקופה ההיא. נקח למשל את חוקי הצרעת, תמיד מתואר המצורע כיושב מחוץ למחנה (יג מו, יד: ג, ח): ואם החוק המדובר נועד לימים שבעיר, מקדים הכתוב את הנוסחה "כי תבואו אל ארץ כנען" (יד לד). ושכך הוא הדבר גם בחוקי המועדים, מראה לנו חוק הפסח (שמות יב), חוק פסח שני (במדבר ט, א-יד), חוק יום הכיפורים (השוה ויקרא טז, כו-כח) וכן המבוא לחוק העומר (ראה לעיל ביאור לפסוקים ה-ח). והנה דווקא חג הסוכות הוא מועד שלו הוקדשו מצוות מיוחדות שלא ניתנו להגשמה במדבר, בפרט החגיגות של שמחה ליד המקדש, כשאוחזים את אגודת הלולב ביד, לאות תודה על ברכת ה' באסיפת התבואה, והישיבה בסוכות לזכר החסות שקיבלו מה' במסע במדבר. לחלק זה של חגיגת ימי סוכות היה מן הצורך לייחד השלמה לעצמה, בדומה לחג תחילת הקציר בפסח, לעיל פסוק ט ואילך.

הרי שההשלמה שבפסוקים לט-מד מקבילה בדיוק להשלמה בפסוקים ט-יד. ומאחר שיום ראשון של פסח קיבל את הציון "שבת", מטעמים המובאים לעיל (בסוף קונטרס ממחרת השבת), נקרא גם יום ראשון של חג הסוכות "ביום הראשון שבתון", ולזה נוסף החוק, שגם ביום השמיני, אף שהחג של סוכות כבר עבר, יש לקיים "שבתון". שבכך מובלט גם הניגוד אל "שבת שבתון", שבו צויין יום הכיפורים, הסברנו לעיל שם. ההשלמה בפסוקים ט ואילך מתחילה במלים "וידבר... לאמר", משום שהיא קשורה בחג השבועות (לעיל שם), ואילו ההשלמה שלפנינו אין לה ענין בחג מיוחד, ועל כן לא נאמר בראשה "וידבר". אמנם, יתכן שהשלמה זו מקומה לפני פסוק הסיום "אלה

מועדי ה' וגו'", כדי שבזה ייגמר חוק המועדים כולו, אולם, מצד אחד שייכת עוד מהצוה על קרבנות נדבה, הנכללת בסיום, אל החוקים שבמדבר, ומקומה לפני המצוות המיועדות לעתיד: ומצד שני – וודאי זוהי הסיבה העיקרית לסידור מקומה של ההשלמה – היתה הכוונה, שהחלק השני של חוק המועדים, היינו מועדי הסתיו, יסתיימו, כמו החלק הראשון, בפיסקה החשובה: "אני ה' אלהיכם", כהמשך המתאים ביותר לפיסקה שלפניה: "כי בסכות הושבתי וגו'". השוה לעיל בסוף הפתיחה לחוקי המועדים.

ומכאן גם הוכחה חיובית לאחדותו של חוק המועדים כולו (מלבד האמור לעיל שם), כשם שגם במדבר פרק כט מעיד על הקשר של ההשלמה שלפנינו לחוק העיקרי. אמנם קשורים פסוקים יב ולה שבמדבר פרק כט, לויקרא כג, לד-לו על ידי שותפות הביטויים "מלאכת עבודה", "מקרא קודש" ו"עצרת", אבל גם סימנים אחרים מרמזים על ויקרא כג לט-מג. השם 'חג הסוכות' חסר בחומש הפקודים, החג נקרא, כמו בויקרא כג: לט, מא, "חג", כלומר: עצם החג, והפיסקה "וחגתם חג לה' שבעת ימים" (במדבר כט יג) מזדהה כמעט עם הפיסקה בויקרא כג - לט, מא. ויש עוד לשים לב לכך: בויקרא נאמר גם בחוק יום הכיפורים (כג כז), כמו בחוק הראשי של חג הסוכות (כג לד): "לחדש השביעי הזה", כאן מתכוונת המלה 'הזה' אל החדש בו חל ראש השנה (פסוק כד), ואילו בחוק ההשלמה של חג הסוכות (פסוק לט) חסרה המלה "הזה", משום שעל ידי ההוספה 'באספכם את תבואת הארץ', נרמז בבירור על החדש השביעי. והנה בחומש הפקודים (כט ז) ניתוספה בחוק יום הכיפורים המלה "הזה", ובחג הסוכות היא חסרה, לתמהוננו (השבעים, השומרוני, כמה כתבי יד עבריים וספרא גורסים אמנם שם "הזה", אבל גירסא זו היא כנראה רק תיקון לפי ויקרא כג לד), מה שמתבאר על ידי הקשר עם ההשלמה בויקרא כג לט (השוה גם לעיל בביאור פסוק לג).

ההשלמה גם נחוצה בהחלט לשם ביאור ומילואים. אין להעלות על הדעת ש- Pg המביא את חוקי הפולחן בפרטות מיוחדת (השוה למשל שמות יב), היה מסתפק בענין חג הסוכות החשוב ביותר ברשימות קצרות בלבד (פסוקים לד-לו) בפרט שהשם "חג הסוכות" לבדו בלי הסברה, שחיבים לשבת בסוכה, אינו מובן כלל. ובפסוקי ההשלמה מעידים הפתיחה במלה "אך", כמו בחוק יום הכיפורים (פסוק כז), וגם הביטוי "שבתון", כמו בראש השנה (פסוק כד), די ברור, שהוא היה קשור בחוקים הקודמים ואינו בא ממקור אחר. והמבקרים בעמדם על דעתם, שההשלמה בלתי תלויה ב- Pg נאלצים לבקש להם מפלט בהנחה החביבה עליהם, שיש כאן הערות נוספות, עיבוד מחדש

וכדומה, - כדרך שעושים זאת לעיל בפסוקים ט-כב – מבלי יכולת לתת טעם הגון לשינויים בנוסח העיקרי.

"**אך בחמשה עשר**". מאחר שעד כאן דובר על החג בלי לגעת בענין הקשר בינו ובין תבואת האדמה, ניתנת עתה בפתיחה במלה "אך" המצוה: אך באספכם את תבואת הארץ תחוגו את החג בצורה כזו, קביעת הזמן "בחמשה עשר יום וגו'", היתה צריכה להישנות, משום שאילולי החזרה היו יכולים לטעות ולחשוב, כי רק "באספכם את תבואת הארץ" יש לחוג חג זה, מבלי להתחשב ביום קבוע, כפי שבאמת חושבים קצתם של הפרשנים האחרונים. וייתכן שפרשה זו ניתנה סמוך, אחרי חוק יום הכיפורים, והמלה "אך" באה לחלק, שחג הסוכות אינו כיום הכיפורים, אלא הוא חג של שמחה ויום "שבתון" פשוט (ולא "שבת שבתון". ראה לעיל בסוף קונטרס ממחרת השבת).

"**באספכם את תבואת הארץ**", כוונתו בעיקר אסיפת פירות ובציר ענבים (ישעיה לב י, מיכה ז א), ולאו דווקא כל הפירות, אלא – כפי שמבאר הספרא – די אם בתשרי נאספו רוב הפירות, ודבר זה מסור לחכמי הדור, שבקביעת שנה מעוברת ישגיחו גם "שתעשה את החג באסיפת רוב הפירות".

"**תחוגו וגו**'". התלמוד (חגיגה ט.) מוצא כאן ולהלן פסוק מא, רמז לדין שכל יחיד חייב להביא בכל אחד מימי החגים חגיגה (כלומר קרבן של חג), הקרב לפי הלכות השלמים. לפי המסורה חייב היה כל אחד מישראל שלושה מיני קרבנות: א) עולת ראיה, היינו עולה בהיראותו לפני ה' בחצר המקדש, ב) שלמי חגיגה, קרבנות שלמים לשם החג, ג) שלמי שמחה, שלמים לסעודת שמחה, שמותר היה לקחת ממעשרות הבהמה (השוה משנה חגיגה ו, ב-ז, ורמב"ם הלכות חגיגה א-ב).

"**ביום... שבתון**", מלמד, מצד אחד, כפי שכבר העירונו, שיש לערוך "שבתון" כמו בראש השנה, ולא כמו ביום הכיפורים שבת שבתון, מצד שני כולל "שבתון" גם מלאכות שאינן בעצם מלאכות ממש, אלא שהן מפריעות את המנוחה (השוה רמב"ן לפסוק כד). על אלה נמנות עבודות, כגון איסוף פירות, מדידתם ושיקולם ומילוי חביות יין וכיוצא בהן. ולכן היה נחוץ לשנן לתקופת אוסף התבואות, מלבד את איסור המלאכות, גם את מצוות השבתון.

פסוק מ

מ. השאלה הראשונה המתעוררת כאן היא, אם יש לראות כאן מצוה מיוחדת לעצמה, או אם זאת הוראה, איך לעשות את הסוכות. כשנתבונן בפסוק כשהוא לעצמו, לא נטיל שום ספק שכאן מדובר על מצוה מיוחדת, על נטילת איגוד של ארבעת מינים, ביום הראשון

של החג ולא על עשיית סוכה. אמנם פיסקה אחת בספר נחמיה הטעתה אחדים. בנחמיה ח, יד-טו כתוב: "וימצאו כתוב בתורה אשר צוה ה' ביד משה אשר ישבו בני ישראל בסכות בחג בחדש השביעי, ואשר ישמיעו ויעבירו קול בכל עריהם ובירושלם לאמור צאו ההר והביאו עלי זית ועלי עץ שמן ועלי הדס ועלי תמרים ועלי עץ עבות לעשות סכת ככתוב". אמנם, המינים שנרשמו בנחמיה אינם בדיוק אותם המינים שבפסוק שלפנינו, אבל לכאורה יוצא מנחמיה, שכך הבינו בזמן ההוא את מצוות התורה לעשות סוכות. כבר הקראים היו נבוכים ולא ידעו איך לפתור שאלה זו. יהודה הדסי סובר, שכאן מדובר על הסוכות, אולם אהרן בן אליה מודיע, שבין חכמי הקראים יש חילוקי דעות בענין זה ושאחדים מבין אלה מסכימים לרבנים. גם הפרשנים הנוצרים מחולקים בדעותיהם. רוב חוקרי העתיקות הראשונים סבורים, שכאן, בפסוק מ, מתואר איגוד של צמחים מיוחד לחג, בהתאם למסורה הישראלית, אולם רוב הפרשנים האחרונים רואים בצמחים אלה חלקים ממלאכת הסוכה (השוה ביר, שם, עמ' 625 ופירושו של קייל). קנובל אומר, שפשט הכתובים כאן הוא כפי שהמסורה הישראלית הבינה אותו, אלא שהוא סובר, שבזמנו של עזרא יחסו בטעות את הכתובים אל עשיית הסוכה. אילו היתה סברתו נכונה היינו נאלצים לתפוס כך את משמעות הכתובים. ברם, עוד ניווכח לדעת, שעזרא לא יחס את הכתובים לסוכות.

קודם כל, אין לפקפק בזה, כי בזמן המכבים הבינו באותו הפסוק שהוא מתכוון אל איגוד הלולב. כשיהודה המכבי טיהר ביום כ"ה בכסלו את המקדש חגגו שמונה ימים כסדר חג הסוכות וגם נשאו כפות תמרים (מכבים-ב י, ו-ז). כששמעון כבש את חקרא נכנסו בו גם כן בהלל ובכפות תמרים (מכבים-א יג, נא). נראה שגם ערכו חגיגות שמחה בסדר דומה לחג הסוכות. כשאלכסנדר ינאי עמד בחג הסוכות לפני המזבח נרגם על ידי העם באתרוגים (יוספוס קדמוניות יג יג ה), וודאי שהפגין נגד הפרושים בשעת ניסוך המים (השוה גרץ, ג, מהדורה שניה, עמ' 473). והיה זה בלתי מובן, אילו היו מבינים בתחילת זמן בית שני בימי עזרא ונחמיה את הכתובים באופן אחר מאשר בימי החשמונאים. ומה היו יכולות, איפוא, להיות הסיבות שגרמו לשינוי מנהגי חג הסוכות? ומלבד זה בלתי מובן הוא, מה הביא את עזרא ונחמיה לידי טעות כזו?

אין ספק, שטעות היא לפרש את פסוק מ כאילו מכוון הוא לעשיית הסוכה. וזה יוצא מהטעמים דלהלן:

א) מתוך העובדה שבתורה כתוב רק: "ולקחתם לכם ביום הראשון פרי עץ הדר וגו'", בלא להזכיר את הסוכות כלל. רק בפסוק מב ניתנת המצוה לשבת בסוכות, אבל כמצוה בפני עצמה, שאין לה קשר לפסוק מ.
ב) לא היה מובן כלל, איך להשתמש בפרי עץ הדר בבנין הסוכות. נוסף לכך נזכר פרי זה בראש שאר כל המינים, ואילו בסוכה אפשר היה להשתמש בו רק לנוי. ועל כן רוצה קייל לפרש את המלה "פרי" במובן הרחב, שכולל גם הנצרים, היונקות והענפים, והוסיף עוד ש"פרי עץ הדר" הוא פרי עצי נוי, ושזהו המושג הכולל, שמתפלג לשלושת המינים של ענפי עץ שבאים אחריו. אולם ביאור זה אינו מתקבל על הדעת, משום שסמוך לזה נקראו הנצרים "ענף" ו"כפת", חוץ מזה מפוקפק הוא למדי אם "ערבי נחל" שייכים אל סוג "עצי נוי".
ג) המקום שנזכר בפסוק מ אינו מתאים לענין מצוות ישיבת סוכה. הרי כתוב כאן: "ולקחתם לכם ביום הראשון... ושמחתם לפני ה' אלהיכם שבעת ימים". "לפני ה' אלהיכם" ייאמר רק על המקדש או על עיר המקדש, ואילו הסוכות אי אפשר היה לעשותן כולן בעיר ומכל שכן במקדש (ואם אמנם נעשה זאת בימי עזרא, הרי יש לזכור, כי אז היה מספר מצומצם של יהודים בארץ ישראל).
ד) ב"כפות תמרים" יש לערוך שמחה, כמו שעשו גם בהזדמנויות שונות אחרי כן, בנענוע ענפי תמרים, ואילו הישיבה בסוכה נועדה להזכיר את הישיבה בסוכות במדבר, ולעורר את רגש התודה לה', לפי פסוק מ יש לקחת את ארבעת המינים ביום הראשון של החג עצמו, וקשה להעלות על הדעת שרק אז בנו את הסוכות. ואם ביר סובר, שזה היה מותר, כשם שהיתה מותרת זביחת הקרבנות, הרי נעלם ממנו, שפסוק מב אינו מצוה להקים סוכות כי אם לשבת בסוכות, בעוד שהקמת הסוכות נעשתה בוודאי לפני החג – ואם לפי זה כוונת הפסוק היא בהחלט, שיקחו את ארבעת המינים ביד, כדי לשמוח לפני ה', הרי אי אפשר להניח שעזרא ונחמיה והקהל הבינו, שכאן מדובר על עשיית סוכות. אם נעמיק לעיין בפסוק שבנחמיה, הרי ייראה לנו, ראשית כל, כמתמיה, שבו מובאים חמשה מיני נטעים, שמהם רק שנים, תמרים וענף עץ עבות, נזכרים גם בפסוק שלפנינו, שאר שלושת המינים אינם נמצאים כאן, והם: עלי זית ועלי עץ שמן ועלי הדס, ואילו פרי עץ הדר וערבי נחל חסרים בנחמיה. כל הנסיונותלהתאים את הפסוק שבנחמיה לפסוק שלפנינו, יש לדון עליהם כעל אמתלאות של הבל. פרשנים אחדים מבין הקראים מציעים לזהות "עלי זית ועלי עץ שמן" עם "פרי עץ הדר" ו"עלי הדס" עם "ערבי נחל"! ועוד יש סבורים, שהתורה הזכירה רק מינים אחדים לדוגמה ועזרא התיר עוד מינים

אחרים. אך, אם כן, הרי היו בעצם כל המינים, ואפילו פירות, מותרים לסוכה, ומפני מה מזכירה התורה ביחוד מינים אחדים, בלא לרמוז אפילו ברמז קל, שמותר לקחת גם מינים אחרים?

ואם שואלים אנו את פי חכמינו הקדמונים כיצד הם ביארו את הפסוק בנחמיה, הרי אנו מוצאים בספרא לויקרא כג מב ובמס' סוכה לו: בענין זה, מחלוקת בין ר' מאיר ור' יהודה. ר' יהודה סבור: "אין סוכה נוהגת אלא בארבעת מינים שבלולב", רק לדפנות מותר בכל דבר. לפי זה סיככו בימי עזרא את הסוכה בעלי תמרים ובעלי עץ עבות, ושלושת המינים האחרונים שימשו לדפנות. אף על פי שלפי דעת ר' יהודה אין ויקרא כג מ מדבר כלל על הסוכה אלא בענין איגוד של נטעים, מכל מקום הניעו אותו טעמים מיוחדים להחליט, ש"אין סוכה נוהגת אלא בארבעת מינים שבלולב". אולם ר' מאיר, שהלכה כמותו, סבור "סוכה של כל דבר", ולראיה הוא מביא דווקא את הפסוק שבנחמיה המוכיח, שגם מנטעים שאינם נזכרים בתורה עושים את הסוכה. בכל זאת יש עוד קשיים בהבנת הפסוק שבנחמיה. האם זה רק מקרה, ששם נצטוו גם בעלי תמרים ובעלי עץ עבות, וזה בתוספת המלים: "לעשות סוכות ככתוב", כאילו דווקא במיני נטעים אלה היו יכולים לקיים את דרישת הכתוב?

אולם, אם נעבור בהתעמקות יתירה על הפסוקים בנחמיה ח, יד-יח, לא יקשה עלינו למצוא ביאור משביע רצון שיתאים למסורה. נכון הוא, כי פסוקים אלה כשהם לעצמם מתמיהים מאד.

קודם כל קשה מבנהו של פסוק טו. במשפט המושא: "ואשר ישמיעו וגו'" חסר המפעיל, verbum regens. רש"י מוסיף: "וצוו" (כלומר: הם צוו...). בחומש המתורגם על ידי צונץ נוסף: "הם החליטו", השבעים מתרגמים (פסוק יד): "והם מצאו כתוב בספר התורה, שה' ציוה למשה, שבני ישראל ישבו בחג החודש השביעי בסוכות, (פסוק טו) ושיתקעו בשופרות בכל הערים שלהם ובירושלים: ויאמר עזרא: צאו ההר וגו'". אפשר ולפני בעלי השבעים היתה גירסא אחרת: אבל אפשר גם, שהעובדה שפסוק טו אינו כתוב בתורה, הניעה אותם להבין את המלה "לאמר" כפועל שמוסב אל "עזרא" כנושא, ולקשור את המלים הקודמות לצו לתקוע בחצוצרות (במדבר י י). ברם, אם רוצים להימנע מלדחוק את הפסוק, צריך להבין אותו כך, שהוא המשך של "אשר צוה וגו'" בפסוק יד (כך גם קאוץ'). לפי זה מוסר הכתוב (טו) מצות ה' נוספת, אמנם לא בניסוח המלולי של התורה, אלא כפי שהובן אז וכפי שהוצא אל הפועל.

ועוד קשה מה שפסוק יז שוב חוזר ומספר: "ויעשו... סוכות", אחר שכבר הודיע זאת פסוק טז. ושוב: הלא צריך שיהיה טעם לכך, שבפסוק טז נאמר: "ויעשו להם סכות", ואילו בפסוקים טו ויז חסרה המלה "להם" (או "לכם"), וזה מביאנו לידי השערה, שהביטוי "עשה סוכות" (בלא הכינוי המשלים) אין פירושו "לבנות סוכות", אלא כמו "עשה חג הסוכות" (דברים טז יג, עזרא ג ד), "לחוג את חג הסוכות", מצוה שכוללת גם שאר הטקסים של חג הסוכות. הרי כך גם פירושו של הביטוי "עשה פסח" (שמתחילה היתה כוונתו "לעשות את קרבן הפסח"), לפחות בספרים המאוחרים (אולי כבר בדברים טז א) "לחוג את חג הפסח" (השוה, למשל, דברי הימים-ב ל א, אל: ל יג). לפי זה מסופר בנחמיה ח, יד-טו, כי ראשי האבות שבאו אל עזרא "להשכיל את דברי התורה", מצאו כתוב, כי לפי מצוות ה' עליהם לשבת בסוכות ולצוות לעם להכין הכל לחגיגת חג הסכוות כהלכתו ("לעשות סכות ככתוב" מוכרחים לפרש כך, משום שלא מצינו בתורה שמצוה "לעשות סוכות", אלא "לשבת בסכות", כשם שגם בנחמיה ח יד כתוב "אשר ישבו וגו'"), ולתכלית זו צריכים היו לעלות על ההרים כדי להצטייד בעלים לסוכות ובנטעים לאיגוד הלולב. פרי עץ הדר לא נזכר, משום שבימי חג אוסף התבואה היה זה מוכן בידי כל אחד, וכך היו גם ערבי הנחל מצויים בכל מקום, ורק כפות תמרים וענף עץ עבות, והעלים הירוקים והיפים של זית ועצי שמן והדס היו מוכרחים להביא מן ההרים.

אם כן, נכונה היא תפיסת התלמוד (סוכה יב.) בביאור נחמיה ח טו, שלפיה לקחו את שלושת המינים הראשונים לסוכות והשנים האחרונים לאיגוד הלולב. ואחר כך מספר פסוק טז: "ויעשו להם סכות". מובן, שזה נעשה לפני החג, משום שהחג היה אסור במלאכה. ובפסוקים יז ויח (רישא) מסופר על חגיגת החג כך: "ויעשו כל הקהל השבים מן השבי סכות, וישבו בסכות, כי לא עשו מימי ישוע בן נון כן (כלומר: בהשתתפות כה גדולה וכללית, השוה פירושם של אבן יחיא ושל קייל)... ותהי שמחה גדולה מאד (שמחו עם הלולב והמינים האגודים בו, כפי המצווה בויקרא כג מ), ויקרא בספר תורת האלהים יום ביום..." ופסוק יח (סיפא) מסיים את הסיפור במלים: "ועשו חג שבעת ימים וביום השמיני עצרת כמשפט". הקרבנות אינם נזכרים כלל, משום שבהם לא השתתף העם כולו וגם משום שהקפידו להקריבם גם בזמנים הקדומים (השוה עזרא ג ד, דברי הימים-ב ח יג). הנה כי כן נמצאים הפסוקים שלפנינו בהתאמה גמורה עם הפשט המקובל של החוק לפי המסורת.

ועתה נפנה אל ביאור המלים:

"**פרי עץ הדר**" מתרגמים השבעים: καρπὸν ξύλου ὡραῖον, כלומר: פרי עץ הדור, הוולגטה: fructus arboris pulcherrimae. מה הוא פרי זה, אין יודעים לפי זה מתוך הפסוק אלא רק מתוך המסורה. וודאי היה זה מנהג רווח בתקופת תרגום השבעים לקחת אתרוגים, כמו בימי אלכסנדר ינאי. גם ההלכה מבינה כי "הדר" הוראתו "יפה", "נחמד", וקשרה תואר זה לכל המינים, שכולם צריכים להיות מהודרים, לא יבשים או בעלי מומין, השוה גם ויזל. עם כל זה מתמיה, שבעוד שהמינים האחרים הנקובים בשם, דווקא הפרי מכונה בשם כללי ולא מדויק. ואם אמנם לא הקפיד הכתוב איזה מן הפירות המהודרים נוטלים, הרי לא מובן, מה טעם לא עשה כן לענין המינים האחרים ולא מסר הדבר לטעמו של כל אחד ואחד. שנית: "הדר" אינו שם תואר, אלא שם עצם, שהוראתו "יופי", "הידור", ואילו היתה הכוונה לעץ נהדר, היה בא כאן ביטוי כמו בראשית ב ט, ג ו. ומלבד זה לא נמצא בכל כתבי הקודש הכינוי "עץ הדר" לעץ יפה. כשם שפירות יפים אינם נקראים "פרי עץ הדר". נמצאים רק הכינויים: "עץ נחמד", "עץ טוב" (בראשית שם), "פרי מגדים" (שה"ש ד יג) ו"פרי תאר" (ירמיה יא טז). שלישית: כיון שיש בארץ ישראל הרבה עצים יפים, לא היו הכל בוחרים דווקא באתרוג, ואם כך היה, הרי לא היה כבר בימי אלכסנדר ינאי מנהג כללי לקחת אתרוג. ועל כן למעלה מכל ספק הוא, שנתקיימה בידם מסורה מקובלת, ש"עץ הדר" אינו אלא אותו העץ המכונה בארמית "אתרוג". כבר העיר הרמב"ן, שהשורש הארמי "רגג" מובנו בעברית "חמד", ו"נחמד" מתרגם באונקלוס "מרגג": כך מזדהית המלה "הדר" עם "אתרוג", שמקורו בשורש "רגג", ולכן מתרגם אונקלוס "פרי עץ הדר": "פרי אלנא אתרוגין", יונתן מתרגם: "פרי אין משבח תרוגין", ודומה לכך התרגום הסורי: "פארי אלנא שפירא אטרוגא". גם אלה הבינו, לפי זה, כמו השבעים, ש"הדר" - "משובח", או "שפירא", אך הם הוסיפו, שמובנו "אתרוג". יהיה איך שיהיה, הרי אין ספק, שהתורה מתכוונת ב"פרי עץ הדר" אל הפרי שאנו קוראים אותו בשם "אתרוג".

יש עוד להעיר, שיוספוס בספרו קדמוניות ג י ד מדבר על μῆλον τῆς Περσέας, (פרי של "פרסיא"). אך מכיון שהוא מכנה את הפרי (שם יג יג ה) בשם κίτριον, אין ספק שהעץ פרסיא אינו אלא מין הציטרוס המיוחד, שמכנים: אתרוג (השוה רפופפורט, ערך מילין, עמ' 255), הידוע בשם "תפוחו של אדם הראשון". "תפוח גן עדן" ("פרי הציטרוס של אדם". Pomum Adami). במסכת סוכה נזכרו שלושה סימנים של אתרוג: א) "שטעם עצו ופריו שוה", (משמעות הדברים לפי הירש: "החומרים האתריים המהווים את הניחוח של הפרי, נמצאים כבר בתוך עצו ועליו של האילן ומורגשים בטעם"). ב) "הדר

באילנו משנה לשנה", כלומר: העץ אינו נשאר בלי פרי, משום ש"עד שבאין קטנים עדיין גדולים קיימין". ג) "שגדל על כל מים" ("הדר" ὕδωρ), כלומר, שיכול להתקיים על ידי השקאה מלאכותית. ידיעת הטבע של ימינו מאשרת הערות אלו של חכמינו: השוה גם הירש לפסוקים אלה.

"**כפת תמרים**" זה בהחלט ענף תמר. בשום אופן אין להסיק מלשון רבים, שיש לקחת ענפים רבים, שהרי ענף אחד הוא בעל ענפים רבים וכל ענף וענף יכול להיקרא בשם כפה, וייתכן כי "כפת" היא מלה המופיעה בצורת רבים בלבד (pl. tantum) ומציינת ענף תמר אחד.

"**ענף עץ עבות**", קשה יותר לעמוד על טיבו. אמנם, מיחזקאל ו יג ("אלה עבתה") וכ כח ("וכל עץ עבות") יוצא ברור, שביטוי זה הוראתו: עצים סבוכים או "עבותי עלים". אבל גם כאן יש לנו לחשוב על עץ מסוים. גם מתוך נחמיה ח יוצא, שהכוונה היא לעץ ידוע, שהרי נזכרו שם רק עצים ידועים למיניהם: "עלי זית ועלי עץ שמן, ועלי הדס ועלי תמרים", וכך הדבר גם ב"עלי עץ עבות". עבותי עלים הם אמנם, גם זית, עץ שמן והדס, משום כך היה אפשר לכנות גם את אלה "עץ עבות". השבעים תופשים "עבות" כתואר לענף, ורואים "ענף" כלשון רבים (מה שבאמת נכון הוא, כפי שניווכח). הם מתרגמים "ענף עץ עבות" κλάδους ξύλου δασεῖς, אך עם זה אין הם נוטים גם כאן מן המסורה, כשם שאינם נוטים ב"פרי עץ הדר". גם ההלכה רואה במלה "עבות" תואר (כלומר: משתרג: השוה סוכה לב:), למרות מה שהיא מכנה את העץ בשם "הדס". גם יוספוס (μυρσίνη), התרגומים הארמיים והפשיטתא הבינו שהכנוונה היא עץ הדס. אמנם, הקראים טוענים נגד זה, שמתוך נחמיה ח, ששם מדובר גם על "עץ עבות" וגם על "הדס", יוצא שאינם זהים. אולם על פירכא זו השיבו כבר חכמינו במסכת סוכה יב. שם הוער: "היינו הדס היינו עץ עבות? אמר ר' חסדא הדס שוטה לסוכה ועץ עבות ללולב". לפי זה "עץ עבות" מין הדס מיוחד, שהוא בעל עלים משולשים, ואילו "הדס" הוא מין אחר ("הדס שוטה" - הדס בר), שאינו כשר לאיגוד הלולב, אלא לסוכה בלבד. סדר המלים שבנחמיה מעיד, שדברי חכמינו הם נכונים. שם נזכרים קודם המינים שמשמשים לצורך הסוכה, ובסוף "עלי תמרים ועלי עץ עבות" השייכים לאיגוד הלולב. אם כדעת הקראים, שלפיהם הדס וערבי נחל מזדהים, היה מקומם של "עלי הדס" אחרי "עלי עץ עבות", ואפילו לדברי הפרשנים האומרים, כי לפי התורה מותר לקחת איזה מין שהוא, היה מן הראוי להקדים בנחמיה אותם המינים שנזכרו בתורה, היינו "תמרים" ו"ענף עץ עבות".

"**ענף**", אין פירושו ענף אחד בודד אלא קיבוץ של ענפים. השוה יחזקאל יז ח: "לעשות ענף", שם כג: "ונשא ענף", לא ג: "יפה ענף", ועוד. התנאים מחולקים בדעותיהם בענין זה. ר' ישמעאל סבור שלוקחים שלושה הדסים, ואילו לר' עקיבא די בהדס אחד, כשם שלדעתו די גם בערבה אחת, אף על פי שכתוב "ערבי" בלשון רבים (ראה סוכה לד:).

"**וערבי נחל**" - "ערבה" (השוה לאֶף Aram. Pflanzennamen עמוד 300). בסוכה לג: וכן בספרא נאמר, שלאו דווקא "הגדילות על הנחל", אלא הוזכר המין הגדל על פי רוב על יד נחלים, העלים צריכים להיות מוארכים ולא עגולים. בשבעים יש כאן שני תרגומים, שיש לראות בהם שתי גרסאות. בראשונה: ἰτέας - "ערבות" ואחר־כך: καὶ ἄγνου κλάδους ἐκ χειμάρρου ἄγνος השם ἄγνος מציין מין ערבה מסויים, לפי זה הכוונה: ענף של ערבה מותר, אף אם שעל יד הנחל. נראה, שיש לפנינו שתי דעות, שלפי האחת כל מין ערבה מותר, אף אם אינו גדל על הנחל, והשניה, שלפיה דרוש מין מסויים של ערבה, שגדילה על נחלי מים. אפשר, שהברייתא שבסוכה לג: ולד. – "ערבי נחל הגדילות על הנחל" – סבורה כדעה האחרונה: אולם הרא"ש אינו סבור כן (אך השוה ספר כפת תמרים, שם).

חכמינו למדים אל נכון מתוך שאין וא"ו החיבור ב"כפת תמרים", ואילו בכל שאר המינים כתובה וא"ו, שאת שלושת המינים האחרונים צריכים לאגוד יחד, ואילו את פרי עץ הדר יש לקחת לעצמו. הרצפלד (גשיכטע ג, עמ' 177) מערער על כך, ואומר: "מה שכותב יוספוס (קדמוניות יג יג ה), שנטלו בחג זה θύρσους ἐκ φοινίκων καὶ κιτρίων, פירושו, כנראה, שלא את פרי הציטרוס בלבד נשאו ביד, אלא צירפו אל האיגוד, ענף של ציטרוס כשפירותיו מחוברים אליו". אבל מי שקורא בעיון את הפיסקה המובאת מיוספוס יבחין מיד, שדעתו זו של הרצפלד אינה נכונה. יוספוס מספר שם: "כשאלכסנדר ינאי אמר פעם בסוכות להקריב קרבן כפי המנהג ועמד לפני המזבח, נרגם על ידי העם באתרוגים, כי כן מנהג היהודים לשאת בחג זה θύρσους ἐκ φοινίκων καὶ κιτρίων, כפי שסיפרנו במקום אחר". נראה בעליל, שאותו המקור, ממנו שאב יוספוס, לא הודיע אלא שאלכסנדר נרגם בחג הסוכות באתרוגים, ואילו הפיסקה "כי כן מנהג היהודים לשאת θύρσους וכו'" היא רק תוספת ביאור מצד יוספוס, שממנה אין ללמד כלום על המנהג בזמן אלכסנדר ינאי. המקור העברי שהיה לפני יוספוס, שנמצא, כנראה, גם בתלמוד (השוה גרץ, תולדות ישראל, ג, מהד' ב, עמ' 473) לא מצא לנחוץ, להוסיף את הביאור, שכן המנהג אצל היהודים ליטול בחג הסוכות אתרוגים, כי הרי ידע זאת אפילו כל תינוק בישראל, אולם יוספוס, שכתב בעיקר בשביל קוראים לא יהודים, היה נאלץ לבאר את סיפור המקור שהשתמש בו בתוספת הנזכרת לעיל. ונוסף לכך מוכיחה

הפסקה "כפי שסיפרנו לעיל", אשר בה נרמז על הפיסקה בקדמוניות ג י ד שכאן לפנינו בהחלט רק הערה מצד המחבר לשם ביאור הענין.

אך אם זה נכון, הרי הפיסקה תוכיח יותר מאשר ציפינו, היינו, שעוד בימי יוספוס היו נוהגים לאגוד ענף אתרוג עם שלושת שאר המינים, אולם מן הנמנע הוא לקבל הנחה זו. ר' אליעזר שהיה בערך בן דורו של יוספוס, פוסק בספרא בהחלט, שהאתרוג היה נבדל משאר שלושת המינים. ור' עקיבא, תלמידו של ר' אליעזר, מניח (שם) בוודאות, שנוטלים רק לולב אחד ואתרוג אחד, והוא מסיק מזה, שגם מן ההדס נוטלים רק ענף אחד, ואיך יתכן שבזמנו של יוספוס נטלו עוד ענף אתרוג עם הפירות שעליו?! אולם אין צורך להאריך, שהרי יוספוס בעצמו מבאר את הכל בביאור גמור. בספרו קדמוניות ג י ד כתוב: φέροντας ἐν ταῖς χερσὶν εἰρεσιώνην μυρσίνης καὶ ἰτέας σὺν κράδῃ φοίνικος πεποιημένην, τοῦ μήλου τοῦ τῆς περσέας προσόντος, כלומר: "נשאו ביד אגודה (בעצם זר) שהיתה עשויה הדסים וערבות יחד עם לולב והוסיפו עוד את פרי הפרסיא". לפי זה לא היה הפרי קשור בתוך האיגוד ואם יוספוס בקדמוניות יג יג ה סומך על מה שכתב בג י ד, הרי אי אפשר שהתכוון לומר במשפט: θύρσους φοινίκων καὶ κιτρίων, שנשאו ענפים של עצי ציטרון, כי בזה היה סותר את דברי עצמו. אלא ודאי כינה גם את הציטרוסים שנשאו בשם θύρσους, מפני שנשאו אותם יחד עם θύρσοις ונחשבו כשייכים אליהם, (בשם θύρσους משתמש יוספוס, משום שהיה שגור בפי קוראיו שאינם יהודים). או ש- θύρσους משמש כעין Zeugma, (קשר של שני משפטים על ידי פועל אחד שמתאים רק לאחד מהם) במקום θύρσους φοινίκων καὶ κάρπους κιτρίων. הרי, שמעולם לא נטלו את ארבעת המינים בסדר שונה מאשר ההלכה קובעת.

"**ושמחתם לפני ה'" וגו'**. לדעת ספרא וסוכה מא. נטלו את הלולב במקדש שבעה ימים ובגבולין יום אחד. לדעת הרמב"ם בפירושו למשניות, ירושלים כולה יש לה דין מקדש, כך גם הערוך ערך "גבול". גם בירושלמי סוכה ג ב נאמר: "ושמחתם שבעת ימים בירושלים". הביטוי "לפני ה' אלהיכם" בספר דברים מציין במקומות אחדים (כגון יב ז), את ירושלים כולה, ולעתים (כגון כו ה) את המקדש. כנגד זה דעת שאר המפרשים וגם הרמב"ם בעצמו, סוכה ולולב ז יג, ש"מקדש" במובנו המצומצם הוא מקום המקדש בלבד, בעוד שהעיר ירושלים שייכת אל הגבולין.

התורה כוללת בפסוק מ שתי מצוות: א. "ולקחתם לכם ביום הראשון וגו'", ב. "ושמחתם לפני ה' אלהיכם שבעת ימים". כלומר, שינענעו בשמחה את ארבעת המינים האלה במקדש. המצוה השניה אפשר לקיים במקדש בלבד, ואילו המצוה הראשונה חלה

גם בגבולין. אמנם, אפשר היה להניח שכאן רק מצוה אחת, היינו לשמוח בארבעת המינים שבעה ימים לפני ה', לפי זה לא היתה המצוה חלה מחוץ למקדש. אולם אם כן, היה הכתוב אומר: ולקחתם לכם פרי עץ הדר, כפות תמרים, ענף עץ עבות וערבי נחל ושמחתם לפני ה' אלהיכם שבעת ימים, המלים "ביום הראשון" היו מיותרות לגמרי. ומכיון שהכתוב מדבר על "היום הראשון" וגם על "שבעת ימים", הרי שכאן לפנינו שתי מצוות. אחת ליום ראשון ואחת לשבעת ימים. על טעם המצוה שלפנינו יש כבר במדרש דעות שונות, שהרב הירש מביא אותן ומבארן. דעות אחרות ראה ביר Symbolik חלק ב. אנו סבורים, שנכון יהיה לקשור מצוה זו למצוות סוכה. ראה להלן, ביאור לפסוק מב.

פסוק מא

מא. כמו שלעיל, בענין יום הכיפורים, חזר הכתוב בסוף על החוק כדי להכריז עליו כחוק לדורות עולם, כך חזר הכתוב גם על החוק שלנו כדי לקבוע שהוא אינו תלוי באסיפת התבואה, אלא צריך לראות אותו כ"חוקת עולם".

"**אותו**", מוסב אל "חג ה'" בפסוק לט.

"**שבעת ימים בשנה**". בא ללמד, כי רק פעם אחת בשנה יש לחוג חג של שבעת ימים ליד המקדש, הואיל ובחג הפסח חייבים להימצא ליד המקדש ביום הראשון בלבד ולפכך נקרא רק היום הראשון בשם "חג" (ראה לעיל בפתיחה לחוקי המועדים). "בשנה" דומה לביטוי "אחת בשנה" שבחוק יום הכיפורים (ויקרא טז לד ושמות ל י). ההדגשה החוזרת "בחודש השביעי תחגו אותו", היא שוב הגבלה ל"באספכם וגו'". לא בכל שטחה של ארץ ישראל גמרו את אסיפת התבואה בחודש השביעי, ואם ירבעם דחה את חג הסוכות לחודש השמיני, הרי השתדל בוודאי להצדיק את מעשיו בכך, שבצפון הארץ מתבשלים ונאספים הפירות בזמן מאוחר יותר. הלכך מצוה הכתוב "בחודש השביעי תחוגו אותו", שיש לחוג את החג בחודש השביעי בכל התנאים. אמנם, הלוח צריך להיקבע כך שבחודש השביעי תיגמר מלאכת האסיף ברובה, אבל את החג אסור להזיז מזמנו הקבוע.

פסוק מב

מב-מג. "בסכות". בעברית באים תכופות שמות עצם כגון זה בה"א הידיעה, או באות ב' היידוע כמו לפנינו, השוה גזניוס 126 q, איוולד 277 a.

"**האזרח**", (ראה ביאור ליט לד), יליד הארץ, בן הארץ, וגם בכלל בעל נחלה בארץ או תושב הקבוע בארץ. הניגוד לזה הם: א) "בן נכר", בן של ארץ נכריה, אינו ישראלי, באשר הוא מגזע אחר, ב) "גר", הנכרי, באשר הוא מתגורר בארץ ישראל, ומכיון שלעובד

גילולים לא יכלו להרשות להתגורר בארץ, היה עליו, לכל הפחות, לעזוב את פולחן האלילים, כדי להיות ג) "תושב", כלומר: להתישב באופן קבוע בישראל. אבל היו גם גרים, שקיבלו עליהם את היהדות בשלימותה, אלה נקראו "גרי צדק" והועמדו בדרגה שווה, בכל הענינים, עם האזרח בישראל. ואם ישאל השואל: מה טעם מצוה הכתוב כאן, שדווקא האזרח ישב בסוכות, ואילו בפסח וגם במצוות אחרות הושווה הגר לאזרח (שמות יב מח-מט, במדבר ט יד, טו: יג, כו, כט-ל)? אם קנובל סובר, שהפסוק שלפנינו מקנה לחג הסוכות אופי לאומי ועושה אותו לאות זכרון לישיבה בסוכות במדבר, ולפיכך היא מחייבת רק את האזרח, הישראלי, הרי זה מוכחש על ידי חוק הפסח, שהבאנו לעיל. קרבן הפסח הוכרז תכופות כקרבן לאומי, ואף על פי כן יכול גם הגר להקריב אותו כמו האזרח ("תורה אחת – חקה אחת").

הבה נתבונן בביאוריהם השונים של פרשנינו. רשב"ם מבאר: "כל האזרח. אפילו אותם שיש להם בתים (כמו התושבים הקבועים) ישבו בסוכות". על כך העיר ויזל: "אני סובר להפך. הכתוב מתכוון, שכל אזרח, אפילו אלה שמשך כל הקיץ יושבים בסוכות, מחוייבים לעשות לשם מצוה סוכה לחג, ועל כן פתח במלה "בסוכות". הרמב"ן סובר: "כל האזרח. כל אשר כאזרח רענן בביתו להוציא מפרשי ימים והולכי על דרך". בתרגום יונתן: "כל דכורא בישראל ואפילו זעירי דלא צריכין לאימהון" (= כל זכר בישראל ואפילו קטנים שאינם צריכים לאמם. השוה סוכה כח.). הספרא מעיר: "אזרח זה אזרח, האזרח, לרבות את הנשים, כל האזרח, לרבות את הקטנים, בישראל, לרבות את הגרים", (כך במהדורה קמא. המהדורות המאוחרות מתקנות את הגירסא לפי סוכה כח. "להוציא את הנשים", מה שסותר את דעת הספרא במקומות אחרים, השוה מלבי"ם אחרי מות עד). השוה עוד בענין בפסוק שלפנינו רגיו, "אגרות יש"ר", א פרק 8, ב עמ' קג ואילך, ועמ' קכ-קכא.

והנכון הוא, ש"כל האזרח בישראל" מתכוון להוציא רק גר תושב מן ההשתתפות במצוה הזאת. במצוות שבת (שמות כג יב) נאמר: "וביום השביעי תשבת למען ינוח... וינפש בן אמתך והגר". מכאן, שהגר (תושב), בדומה לעבד היה, כרגיל, עבד אצל האזרח בן ישראל ונחשב לבן בית. והנה בשבת חייבים לשבת רק האזרח, והוא אינו חייב לשתף בחג את אלה המשועבדים לו, את העבד ואת הגר העובדים אצלו. וכנגד זה אין המיעוט חל על גר צדק, משום שהוא נחשב כאזרח בישראל, שגם עליו חלה המצוה (במדבר טו טו). נקל לעמוד על הטעם, מדוע דווקא כאן ממעטים גר תושב על ידי "האזרח", כי לולא זאת, היו מניחים שכל בני הבית, לרבות גר תושב, מחוייבים לשבת יחד עם ראש

המשפחה. וייתכן שגם ההלכה "האזרח להוציא את הנשים" (סוכה כח.) מיוחסת על הסבר זה, שכן אם "האזרח" ממעט עבדים וגרים, הרי גם הנשים פטורות, משום שאלו הוקשו בענין מצוות לעבדים.

ועוד מלמד הכתוב במלה "האזרח", שדווקא על האזרח בעל נחלה בארץ מוטלת החובה לצאת פעם אחת בשנה מדירת קבע שלו ולבוא אל הסוכה לחסות בחסות אלוהיו, כדי לזכור שלפנים הלכו אבותיו זמן רב במדבר ללא אחוזה ונחלה, בחסות ענני הכבוד, והיו מוגנים מפני סועה וסער, אויבים ורודפים. ולכן ישים אל לבו כי רק בהשגחתו הנאמנה של ה' ימצא מחסה ומבטח. האזרח, שהתאזרח בארץ, יהיה משך שבעה ימים כנע ונד וגר בלי בית קבע, יוותר, כביכול, על אזרחותו, לפי משפט התורה "כי גרים ותושבים אתם עמדי" (לקמן כה כג, תהלים לט יג).

פסוק מג

על ידי הישיבה בסוכות יזכרו הדורות הבאים "כי בסוכות הושבתי וגו'". על טיבן של סוכות אלו יש חילוקי דעות. יוספוס (קדמוניות ג י ד) אומר: "בחמשה עשר לחודש השביעי, כשהחורף מתקרב ובא, צווה החוק לעשות סוכות כדי להתכונן לחורף, וכשיבואו אלה ארץ יעלו לעיר הקודש לחוג שם שמונה ימים...". לפי זה ישבו בני ישראל במדבר בסוכות גם בחודש תשרי, כשהחורף התקרב. גם ראב"ע משיב על השאלה: "למה בתשרי זאת המצוה (ולא בניסן)? – כי ענן ה' היה על המחנה יומם והשמש לא יכם ומימות תשרי החלו לעשות סוכות בעבור הקור".

אולם על דעה זו יש לערער: א. הביטוי "כי בסוכות הושבתי, אינו הולם את הסוכות שבני ישראל עשו כדי להתגונן מפני קור החורף. ב. "בהוציאי אותם מארץ מצרים" אינו מכוון בחוק שלפנינו אלא ליציאה בחודש ניסן בלבד, ולא לזמן של חצי שנה אחרי היציאה. ג. אם מצוה זו ניתנה בסיני, עוד לפני תשרי, הרי אי אפשר שיוחק חוק לזכרון מאורע שיארע אחרי כן.

ובכן יש לנו כאן ענין במאורע שאירע מיד אחרי היציאה ממצרים. נשאל, איפוא, את פי חכמינו, על מה מדובר כאן? בספרא שנינו: "כי בסוכות הושבתי את בני ישראל, רבי אליעזר אומר סוכות ממש היו, ר' עקיבא אומר בסוכות ענני כבוד היו". פיסקה זו מבוארת במכילתא בא (מהד' פרידמן ד ב): סכותה, סכות ממש, דכתיב ויעקב נסע סכותה [וגו' ולמקנהו עשה סוכות על כן קרא שם המקום סוכות]. דברי ר' אליעזר, וחכמים אומרים אין סוכות אלא מקום, שנאמר ויסעו מסוכות ויחנו באיתם, מה איתם מקום אף סוכות מקום, ר' עקיבא אומר אין סוכות אלא ענני כבוד וכו'". במכילתא דר'

שמעון בן יוחאי (עמוד כו) למדנו: "סכתה, ר' עקיבא אומר סכות ממש עשו להן בסכות, ר' אליעזר אומר ענני כבוד באו וחנו על גבי רעמסס וכו'", (דעותיהם של ר' אליעזר ושל ר' עקיבא התחלפו כאן (כמו בסוכה יא:), אבל במכילתא דרבי שמעון לפרק יג כ (עמוד 40) הגירסא נכונה). גם ר' אליעזר וגם ר' עקיבא קושרים את "כי בסכות הושבתי" אל הסיפור "ויסעו בני ישראל מרעמסס סכותה", היא התחנה הראשונה שבני ישראל חנו שם אחרי צאתם לחירות. לדעת ר' אליעזר נקרא שם המקום ההוא סוכות על שם שנבנו שם בידי ישראל סוכות ממש, ולדעת רבי עקיבא על שם עמוד הענן שסכך על הגאולים כעין סוכה (לדעת המכילתא דרבי שמעון המקום הזה, הוא לפי הדעה שלעיל, רעמסס, אין החכמים מביעים כאן דעה שלישית, אלא מפרשים שלפי ר' אליעזר "סוכות" הוא שם מקום, כמו "איתם", השוה מכילתא ליג כ). לפי זה רומזת הסוכה על המאורע שה' גאל את ישראל מיד המצרים והושיבם בסוכות תחת חסותו. בעוד שחג הפסח שומר את זכר שיחרורו של ישראל מן העבדות, יזכיר חג הסוכות צד אחר של חסד ה', והוא שה' לא עזב את העם הנגאל ביד המקרה, אלא הביאו תחת מחסה. וזה יזכרו דווקא בימי האסיף כשהבית מתמלא כל טוב, למען ידעו ישראל, שפעם נמק בעבדות ונגאל ביד ה' והובא בסוכות, שלא ירום לבבו מתוך השפע.

מבחינה זו משמשת מצוות ארבעת המינים השלמה למצוות הסוכה. ארבעת המינים מכילים ארבע דרגות של מיני העצים: א. ערבי נחל – עץ פשוט בלי טעם ובלי ריח, ב. ענף עץ עבות – עץ נודף ריח טוב, ג. כפות תמרים – עץ פרי, הדקל עושה פרי בלבד וחוץ מזה אינו מסב שום הנאה אחרת, ד. הדרגה העליונה, פרי עץ הדר – פרי עץ, שהוא שיא ההתפתחות של כל מערכת הצומח (השוה פירושו של הירש). כל העצים הללו, החל בפשוט ביותר, שהוא הערבה, וכלה בחשוב ביותר, הוא האתרוג, הם יבול האדמה שאין להשיגו במדבר, אך בהשגחת ה' הפך לישראל המדבר לארץ פוריה, שלא חסר בו לישראל כלום ("לא חסרת דבר", דברים ב ז). ולכן בבואו לארץ הקודש יקח מכל דרגות היבול וישמח בו לפני ה'. ובאותו זמן עצמו אף ישב בסוכות, כדי לזכור שה' הוציאו ממצרים והגן עליו במדבר. באמצעות הסוכה והלולב מכריז ישראל, שיבול אדמתו הוא מתנה מדי ה', באשר לפנים חנן אותו אלוהיו בחסותו ובהשגחתו במדבר, כמו שמחונן אותו בהן גם כעת בארצו הפוריה.

הכתוב בהושע יב י מעיד עדות ברורה וחשובה, שהחג הזה היה נוהג עוד בימי הנביאים הקדמונים, שם נאמר: "ואנכי ה' אלהיך מארץ מצרים עוד אושיבך באהלים כימי מועד". בזה מרמז, כנראה, הנביא על ויקרא כג, מב-מג, כפי שהוכיח בדברים משכנעים

הנגסטנברג (בספרו Auth. d. Pent. I, עמ' 77 ואילך). אפרים מתיימר לסמוך על עשרו, וקורא (שם יב ט): "מצאתי און לי". ועל זה הוכיחו ה': "ואנכי ה' אלהיך מארץ מצרים עוד אושיבך באהלים". באותו מצב אין אונים ועוני, כפי שהיית במדבר, ואשר בו תשב בכל שנה במועד חג הסוכות, כדי להזכיר לך את הימים הקדומים, בהם התמסרת לחסותו של ה' לבדו, ואף עתה עוד יש בידי לגרום לך לנדוד מתוך ארמנותיך ולהושיבך בסוכות, כמו בימי מועד. לפי זה היה ידוע להושע הנביא תוכן החוק שלפנינו, ולא עוד, אלא הוא היה בטוח, שגם קהל שומעיו ידעו אותו וגם את הנמקתו ההיסטורית.

גם יחזקאל הנביא מגלה בפסוק אחד, שהשלמת חוק חג הסכות שלפנינו היתה לנגד עיניו. בפרק כ הוא מתאר איך בני ישראל הכעיסו את ה' בפולחן במותיהם, ומוסיף (בפסוק כח): "ויראו כל גבעה רמה וכל עץ עבות ויזבחו שם את זבחיהם". ברור, שהנביא רומז כאן לדברים יב, שם (פסוק יג), נאסר להקריב קרבנות "בכל מקום אשר תראה", ועל עובדי האלילים מסופר (שם פסוק ב), שהם עובדים "את אלוהיהם על הרים הרמים ועל הגבעות ותחת כל עץ רענן". ואם הנביא יחזקאל לוקח את כל הביטויים מספר דברים ("ויראו", "גבעה רמה", "עץ"), ועם זה הוא משתמש במקום "עץ רענן" - בביטוי "עץ עבות" (השוה לעומת זאת יחזקאל ו יג), הרי רק זכר הפסוק בויקרא כג מ הביא אותו לידי כך (שיחזקאל ידע את כל המועדים שבפרקנו, וכמו כן את חוק הפסח שבשמות יב, וחוק יום הכיפורים בויקרא טז, כבר הוכחנו לעיל בביאור לפסוק ח, ובנושא זמן מתן חוק יום הכפורים). מה שלמרות כל זאת רואים המבקרים האחרונים את הפסוק שלפנינו כאילו נתחבר אחרי חורבן בית ראשון, מעורר רק השתוממות.

פסוק מד

מד. אונקלוס ויונתן מתרגמים: "ומלל משה ית סדר (יונתן: זמן סדורי) מועדיא דה' ואלפנון לבני ישראל". כנראה, מצאו התרגומים בפסוק הסיום הזה רמז, שמלבד חוקי המועדים הכתובים כאן, שמע משה רבנו מפי הגבורה גם הדינים בענין קביעת זמני המועדים וקביעת ראשי חדשים ושנות העיבור (השוה הביטוי: "סדר מועדות" בירושלמי, הובא לעיל בפתיחה לחוקי המועדים), ומסרם לבני ישראל. לפי זה יש במלים "וידבר משה" זכר לתורה שבעל פה בענין המועדים.

ואכן, קשה להבין את הפסוק כפשוטו. מה ראה הכתוב להגיד כאן במיוחד, שמשה מסר את החוק גם לבני ישראל? אותה חתימה נמצאת גם בסיום חוקי המועדים בבמדבר (ל א) ולעיל כא כד. הפסוק האחרון מבואר כך, שמשה מסר את החוק, שניתן במישרין לכהנים, גם לבני ישראל (ראה לעיל בביאור לכא כד). אולם בפרשת המועדים מעורר

סיפור זה תימהון. רמב"ן מפרש: "כי הפרשיות של מעלה אזהרות באהרן ובניו... רצה להזהיר בית דין של ישראל על כך". אולם דבר זה נאמר כבר בדיבור הפתיחה (פסוק ב): "דבר אל בני ישראל". ועוד, הרי גם לעיל בסוף פרק כ, היה צריך לכתוב סיום זה. הדרך אל הביאור הנכון נמצא בהערת הספרא, שלפיה יוצא מתוך פסוק זה, שמשה רבנו הגיד ענין כל מועד ומועד במועדו. ועוד יותר ברורים הם דברי הספרי לדברים טז א: "ששמע משה סדר מועדים מסיני ואמרה לישראל וחזר ושנאה להם בשעת מעשה" (השוה גם ספרי במדבר סו). לפי זה מודיע הפסוק שלפנינו, שמשה מסר את תורת המועדים מיד לאחר שקיבל אותה לעם. אף על פי שמוטל היה עליו לחזור על כל מועד ומועד בזמנו (השוה במדבר ט ד). בראשונה היה צריך ללמד את כל המועדים בכללותם ולהסבירם לפי ערכם.

פרק כד

פסוק א

נספח לחוקי המועדים

הפרשה שלפנינו מכילה שלושה חלקים: א. מצות נר תמיד במקדש, פסוקים א-ד, ב. דיני לחם התמיד, ה-ט, ג. קבוצת חוקים על גידוף השם ומעשי חבלה כלפי חברו, בקשר למעשה שהיה, י-כג.

אם נכון הדבר שחוקי המועדים נמסרו על ידי משה לבני ישראל מיד אחרי רדתו מהר סיני (כג מד), יש להניח, שמיד אחר כך קיבל משה הוראה מפי ה' להודיע לבני ישראל גם את מצוות נר תמיד ולחם התמיד. אלו היו צריכות לשמש השלמה לחוק המועדים, אמנם היינו מצפים למצוא כאן את מצות קרבן תמיד וקטורת תמיד. ובבמדבר כח נמצא, באמת, חוק קרבן התמיד בראש כל קרבנות החגים. ואולי זה הוא הטעם, שרק החוק בדבר נר התמיד ולחם התמיד ניתוספו אל חוקי קרבנות החג: במועדים מוסיפים אל קרבן התמיד עוד מוספין. המוספין הוקרבו לפי במדבר כח-כט בכל פעם "על עולת התמיד" או "מלבד עולת התמיד". אמנם, קטורת התמיד לא קיבלה הוספה, אבל פעם אחת בשנה הוסיפו עליה הוספה חשובה, היינו ביום הכיפורים, שבו הוכנסה מלבד קטורת תמיד הרגילה עוד מנה של קטורת אל קודש הקדשים. ורק נר התמיד ולחם התמיד נשארו במתכונתם ולא נשתנו במועדים. וזאת היה צורך להבליט על ידי סידור שתי המצוות הנזכרות סמוך לחוקי המועדים. והטעם לכך נובע, כנראה, מתוך כוונת המצות של נר התמיד ולחם תמיד, שעליו העירונו בקצרה בביאור לא יא, ובאריכות יש

לדבר על זה בשמות פרק כה. אפשר גם, ששבעת הנרות של המנורה מרמזות על שבעת שבתות החגים (ראה לעיל בפתיחה לחוקי המועדים) ושתים עשרה לחם התמיד – על שנים עשר ימי המועדים האחרים, ששה מהם בחג האביב (באשר גם יד בניסן נחשב לחג, כג ה) וששה בחג האסיף בסתיו.

קבוצת המצוות, שבאה אחרי זה (י-כג) אין לה, כפי הנראה, שום קשר לחוקי המועדים, וסידורן במקומן כאן אפשר היה לנמק רק בזה, שהמאורע שמספר עליו באותה הפרשה של שתי המצוות, אירע דווקא באותו פרק זמן, שמשה פירסם את החוקים שקיבל בסיני, וזה היה בין יום הכיפורים וחג הסוכות, או בימי חג הסוכות בשנה הראשונה לצאת בני ישראל ממצרים, (אמנם, לפי מדרשי ההלכה (ספרי, ספרא במדבר וספרי זוטא) אירע מאורע זה בעצם הזמן של אותו המעשה שעליו מסופר בבמדבר טו לב ואילך, והוא, בראש חודש אייר בשנה הראשונה לצאת בני ישראל ממצרים, היינו קודם מתן תורה, השוה מלבי"ם, אמור רמז). והנה הודגש בהזדמנות זו, שגם בדיני נפשות וגם בדיני ממונות "משפט אחד יהיה לכם כגר כאזרח יהיה", וקבוצת החוקים מסתיימת בנוסחא "אני ה' אלהיכם", בדיוק כמו חוק חג הסוכות (כג מג) וחוק מתנות עניים (שם, כב). האם לא התכוונו כאן הכתובים לרמז על הקשר הפנימי שבין המצוות שלפנינו ובין חוק חג הסוכות? אם האזרח הנהנה מכל הזכויות, יוצא דווקא באותם הימים שביתו מתמלא כל טוב, מדירת קבע שלו, כדי להכיר, שכמו הגר נטול הזכויות, הוא מוצא מבטח רק בחסות ה' (ראה ביאור לפסוק מב), הרי ישים אל לבו את חוקת התורה, שבפרק כד כב: "כגר כאזרח יהיה כי אני ה' אלהיכם". העשירים והעניים, הגרים והאזרחים, אל אחד להם – זוהי התורה, שבה מסתיימים שני חלקי חוקי המועדים וקבוצת החוקים שניתוספו להם. ואם חכמינו פסקו (השוה משנת סנהדרין יא ד ומזרחי לדברים יז יג), שהוצאה לפועל של משפט מות נדחית במקרים ידועים עד הרגל, הרי אפשר, שמעשה משפט מות על ידי רגימה באבן, שמסופר בפרשה כד, פסוק כג, יש לו קשר לחוקי המועדים. גם לפי מלכים-א כא, יב-יג הקהילו אסיפה גדולה, כדי להוציא לפועל משפט מות נגד מגדף ה'.

פסוק ב

ויקרא כד: **א-ד**. פסוקים אלה הם חזרה על הפסוקים בשמות כז, כ-כא. החוק שלפנינו הוא מורחב יותר. לדעת הרמב"ן נדבו ראשונה, לפי ס' שמות, שמן (הנשיאים, שם לה כח). אולם אחר שכלה אותו שמן, ניתנה פקודה לתת שמן משל ציבור, בדומה לשאר קרבנות ציבור. ומכיון שקרוב לוודאי, שחוק זה נתפרסם עוד לפני הקמת המשכן, נכון

יהיה להניח, בהתאם לדברי רש"י: "פרשת "ואתה תצוה" (שמות כז, כ-כא) לא נאמרה אלא על סדר מלאכת המשכן, לפרש צורך המנורה, וכן משמע, ואתה סופך לצוות את בני ישראל על כך", ואילו כאן עיקר המצוה.

"**זך**", לדעת ראב"ע מוסב אל "זית", הזיתים צריכים להיות נקיים, שלא יהיו ביניהם מעופשים או מכורסמים. ובאמת היו נוהגים גם בזמנים קדומים לנקות את הזיתים לפני הכתישה מן החול ומן העלים וכדומה (Geoponica ט יז יט). אולם במנחות פו: מייחסים את המלה "זך" לשמן: השמן צריך להיות נקי בלי שמרים.

"**כתית**". במשנת מנחות ח ד משמשת במקומה המלה "כתוש". את הזיתים כתשו בכלי שקראו "כותש" (טהרות ט ה), ושמו אותם אחרי כן לתוך סל, אותו השמן שנטף מאליו, הוא לבדו היה ראוי לשמן המאור במקדש. ולא אותו השמן שיוצא על ידי טעינת הקורה.

"**להעלות**", לפי הדעה (מנחות פח:), שהנרות לא היו מחוברים למנורה (ראה ביאור לשמות כה לז), אלא חוברו בכל יום בקנים, פירוש "להעלות" העלאת המנורות. ולעומת זה לפי הדעה, שהנרות והמנורה היו מחוברים, צריך לבאר "להעלות", שהוא מוסב אל השלהבת, כלומר: להעלות תמיד שלהבת הנרות. לפי הספרא פירושו "שתהא שלהבת עולה מאליה" כלומר: יש להחזיק את האש קרובה לפתילה עד שהלהבה עולה מאליה.

"**תמיד**". לפי רש"י (ואחרים) פירושו: "מלילה ללילה כמו "עולת תמיד" שאינה אלא מיום ליום" (הרמב"ן בפירושו לשמות כז כ מסרב לקבל דעה זו). אמנם, לדעת חכמים (תמיד ו א) אותו נר שמקומו היה "לפני ה'", הוא "נר מערבי", דולק היה גם ביום, כלומר: תמיד. בכל זאת אין המלה "תמיד" מוסבת אלא אל הדלקת הנר יום יום, כפי שמוכיח הפסוק שלאחריו (השוה חגיגה כו: ותוספות, שם, ד"ה מנורה) פסוק ג נמצא בשינויים קלים גם בשמות כז כא. לפי יוספוס (ג ח ג) נשארו שלושה נרות דולקים גם במשך היום (השוה גם פסודו-הקאטיוס המובא ביוספוס נגד אפיון א כב). לדעת הרמב"ם הושארו כל נרות המנורה דולקים כל היום (השוה תמידין ומוספין ג יב וכסף משנה שם). השוה בתשובות הרשב"א, סימן שט (מה' ווינה).

איזהו הנר שנקרא "נר מערבי" – זה תלוי בכיוון קני המנורה, שעמדה בצד הדרומי של המקדש, ויש מחלוקת על כך במנחות צח: לדעה אחת היו הקנים מכוונים מצפון לדרום: הנר האמצעי פנה לקודש קדשים, והנרות שהיו מופנים אל הנר האמצעי היו פונים קצתם לצפון וקצתם לדרום. לפי סידור זה נקרא הנר האמצעי שפנה למערב: נר מערבי, ואילו לדעה האחרת היו הקנים מכוונים בין מזרח למערב. לפי זה עלה הנר האמצעי ישר למעלה, בעוד שהנרות הצדדיים קצתם היו מופנים למערב וקצתם למזרח. לדעה זו

נר מערבי הוא האמצעי בין הנרות הנוטים לצד מערב. הוא נקרא כך ביחס לנר העומד על ידו, שהיה הקרוב ביותר אל פתח המקדש, שנקרא "נר מזרחי", השוה משנת תמיד ו א. לדעה השניה מסכימים רש"י ורוב הפרשנים, ואילו הרמב"ם (הלכות בית הבחירה ג ח) מסכים לדעה הראשונה.

פסוק ג

"**לפרכת העדת**". לשון קצרה של "לפרכת אשר על העדת" בשמות ("עדות" - לוחות העדות, שמות כה כא). חז"ל בספרא ובשבת כב: מקשרים ברוח האגדה את מלה "העדות" עם הפיסקה "באהל מועד יערוך אותו", כאילו היה נקרא נר התמיד "עדות", על שם ש"עדות היא לבאי עולם שהשכינה שורה בישראל... שנותן בה (בנר המערבי) שמן כמדת חברותיה וממנה היה מדליק ובה היה מסיים".

"**אהרן**", (בספר שמות: אהרן ובניו, השוה במדבר יח כח), אולי מפני שבפעם הראשונה אחרי המילואים היה על אהרן להדליק את הנרות (השוה שם ח ב ורמב"ן, שם).

"**מערב עד בוקר**", (השוה דברי הימים-ב יג יא). נתנו שמן במידה שיהיו הנרות דולקים מערב עד בוקר ("חצי לוג לילי טבת הארוכים").

פסוק ד

"**על המנורה וגו**'", שעשויה זהב טהור, (השוה שמות לא ח, לט לז). פסוק זה אינו נמצא בשמות ובא ללמד, לפי הספרא, שיעמיד את הנרות על "טהרה של מנורה", על גבי המנורה ממש (ظهر בערבית: גב), ולא ישים מתחתיהם דברים אחרים כדי לחוס על המנורה או לסמוך את הנרות. ועוד, "שלא יתקנם מבחוץ ויכניסם". הדלקת הנרות, כלומר: הפעולה הרוחנית, צריכה להיות תמיד "לפני ה'" ומול "עדות" ה'. פעולה רוחנית שנעשית "מבחוץ", כלומר: מבלי התחשב במקדש ה', אין לה מקום במקדש.

פסוק ה

ה-ט. "**סולת**". מחיים, כמו כל המנחות (חוץ משתים).

"**שתים עשרה חלות**". לפי מספר שנים עשר שבטי ישראל.

"**שני עשרונים**". פי שנים משיעור אוכל נפש ליום ("עומר לגלגלת"), המנחה הרגילה היתה בת עשרון לפחות (ראה ביאור לפרק ב א). כמו לעיל כג יז בשתי הלחם של חג השבועות, היתה גם כאן כל חלה, באשר היא באה מן הציבור, בת שני עשרונים, שהרי מיעוט רבים שנים. הלחם נקרא בשמות כה ל: "לחם פנים". רש"י, בהתאם למשנת מנחות צו. מפרש ש"פנים" מתכוון לצורת החלות. החלות היו "כמין תיבה פרוצה", שתי קצותיהן נטויים למעלה, והיו מכוונים כשני "פנים" אל קירות המקדש. הרשב"ם סובר:

"לחם פנים... לחם הראוי לפני שרים, לחם נאה... וכתיב (שמואל-א א ה): 'ולחנה יתן מנה אחת אפים', חלק יפה... כי את חנה אהב לכך אפים חשוב", (גם בבראשית רבה פרשה עט נקראים טובי העיר: "פנים שבעיר", וכן שם פרשה צא: "שאין פני הארץ אלא עשירים"). יש להעדיף פירוש זה על פירושו של רש"י, משום שהוא מתאים גם לדעה האחרת שבמנחות צד: שלפיה היתה צורת החלות "כמין ספינה רוקדת". לדעת ראב"ע בא שם זה, משום שהלחם עומד נגד פני ה'. יונתן מתרגם בשני הפסוקים: "לחמא גוואה - לחם פנימי, כלומר: שלפנים המקדש, לדעתו, איפוא, פְּנים-פְּנים, השוה ויקרא י יח.

"**יהיה**" לשון זכר לפני שם עצם ממין נקבה (גזניוס-קאוץ' 145, 70).

פסוק ו

"**אותם**", לשון זכר, אף על פי שמוסב אל חלה, וזה שכיח הרבה (כ ח, כב לא, במדבר כז ז).

"**שתים מערכות**". כדרך שבאבני האפוד היו ערוכים שנים עשר שבטי ישראל בשתי מערכות, כך היו גם כאן מסודרים בשתי מערכות הלחם.

"**על השלחן הטהור**" לפי פשוטו על השולחן שהיה מצופה זהב טהור. לדעת הספרא "על טהרו של שלחן" – על גבו של השולחן, השוה לעיל ביאור לפסוק ד. "על המערכת" לדעת אבא שאול ליד כל מערכת (ולא "מעל"), כך גם יוספוס, קדמוניות ג י ז.

פסוק ז

"**לאזכרה**", כחלק שהובא לקרבן, כמו קומץ ולבונה בשאר מנחות (השוה לעיל ביאור לפרק ב, פסוק ב). הלבונה הועמדה בשני בזיכים של זהב ליד שתי המערכות.

פסוק ח

"**ביום השבת**" בכל שבת הורד הלחם הישן מן השולחן והונח הלחם החדש.

"**תמיד**", פירושו כאן: בכל יום שבת, ואפשר שנקרא תמיד משום היה מונח תמיד על השולחן.

"**מאת בני ישראל**", הוקרב מאת הציבור כולו ולא מאת יחידים.

"**ברית עולם**". כשם שהשבת היא ברית עולם עם ישראל (שמות לא טז), כך יהיה גם הלחם שמניחים ביום זה לפני ה', אות ברית עולם, שבזכותה הוא מקוה ללחם ומקבלו מה' לכבודו.

פסוק ט

"**והיתה**", לדעת רש"י יש להשלים במחשבה בתורת נושא את המלה "מנחה", ולפי הרמב"ן מוסבת "והיתה", על כל אחת מהמערכות. והנכון יהיה לראות "ברית" כנושא.

"**ואכלהו**", ולזה יש לצרף במחשבה "לחם" כמושא.
"**במקום קדוש... חק עולם**". כמו "מנחה", לעיל ו, ט-י. לחם הפנים ככל מנחה, היה לחם מצה (מנחות ריש פרק ה, השוה יוספוס, קדמוניות ג ו ו, י ז, פילון Congr. erud. p 543 m).
קודם שהקטירו את הלבונה על המזבח היה צריך למלוח אותה (מנחות כ.). בכל זאת לא נכון, מה שהשבעים מוסיפים אחרי "לבנה זכה" את המלה "ומלח" (καὶ ἅλα), כי המלח לא הונח אף פעם אצל הלחם.
לחם הפנים נזכר בשמואל-א כא ז בקשר למקדש בנוב. אבל אם נתנו שם ממנו לדוד (שהיה זר), הרי זה היה מוצדק לדעת חכמינו (מנחות צה:). משום שדוד היה בסכנת נפשות ("אחזו בולמוס") ואפשר גם שאחר שנשבה הארון והותרו הבמות, התירו גם לחם הפנים לזרים (אולם המסורה אינה מסכימה לכך).
שאין לחם הפנים מכוון לשמש דורון לשולחן ה', כפי שסבורים קנובל ואחרים, אלא הוא סמל שה' נותן לחם לעמו דבר יום ביומו, דבר זה מובן מאליו מתוך מה שהסברנו במבוא לקרבנות ('ערכם של הקרבנות ומשמעותם). ואם, כפי שמורה הפסוק בשמואל-א, שהבאנו לעיל, חוק לחם הפנים קויים בעיר הכהנים נוב, הרי אין ספק שגם בשילה, מקום ששימשו כהני נוב קודם לכן, היו נזהרים בו. והנה אנו קוראים (שם ג ג), שבמקדש ההוא היה דולק גם נר התמיד, ובזה יש לנו עדות גמורה, שבשני כלי עבודת הקודש, שעליהם מדובר בפסוקים שלפנינו, נר התמיד ולחם התמיד, השתמשו למעשה כבר במקדש המרכזי הראשון, שהקימו בני ישראל בארץ הקודש (יהושע יח א), כשם שהיו מצויים בזמן מאוחר יותר בבית שבנה שלמה (מלכים-א ז מח-מט, דברי הימים-ב ד יט-כ, יג יא), וזה מוכיח כי מוצאן של מצוות אלו הוא מזמן משה רבנו. ובצדק העיר ה. ל. שטראק: "לולא שמר לנו עורכו של ספר שמואל את הסיפור על שהייתו של דוד בנוב, לא היתה לנו עדות על לחם הפנים, לפי דעת הביקורת "המודרנית", אלא מסוף ימי גלות בבל (מלכים-א ז, מח)", מכאן יש לדון, איזו זכות יש לאותה הביקורת להחליט על רוב החוקים המובאים רק ב –P שהם ניתנו אחרי גלות בבל.

פסוק י

י. "**ויצא**". לדעת ראב"ע יצא מאוהלו אל המחנה (במדבר טז כז, אסתר ד א). וקשה לי להסכים עם רמב"ן המפרש, כי "בתוך בני ישראל" מתכוון לציין את המקום לשם יצא האיש, אלא זה רוצה להדגיש כי העבירה נעשתה "בתוך בני ישראל", בפרהסיא.

"**בן אשה ישראלית**". היה נחשב, לפי ההלכה המקובלת (קידושין סו: סח: יבמות מה.), לישראלי. לספרא יש, כנראה, דעה שונה, השוה רמב"ן ומלבי"ם. הביטוי "בן הישראלית", שרומז שאינו נחשב כישראלי גמור, - בניגוד לציון "איש הישראלי" – בא להודיע כי לא היו לו זכויות מלאות כישראלי גמור. – "איש" בלי ה"א הידיעה ו"הישראלי" בה"א הידיעה, כמו בשמואל-ב יב ד (איוולד 293 a). גם בזה יש אולי רמז לכך כי האיש, בניגוד ליריבו, היה ישראל גמור.

פסוק יא

יא-יב. "**ויקב**", לפי אונקלוס "ופריש - וביטא. אולם מסתבר יותר תרגומם של יונתן וירושלמי, שלפיו "ויקב" יש שהוראתו בטא, ציין, אבל כאן, כמו בבמדבר כג ח, מובנו "וחריף" והמלה "ויקלל" שבאה אחר כך היא פירוש ל"ויקב".

"**את השם**", כמו אחרי כן (פסוק טז): "בנקבו שם" במקום "שם ה'", כך גם בדברים כח נח השערתו של גייגר (אורשריפט, עמ' 273 ואילך, וכן דילמאן), שכאן הוכנס שינוי בזמן מאוחר יותר, מוכחש כבר על ידי פסוק טז. ובוודאי שלא היו מעיזים להשמיט את השם הקדוש, והיו בוחרים במקומו בלשון נקיה, כמו במלכים-א כא י, איוב א ה, ועוד.

"**ויביאו אותו אל משה**". במעשה המקושש (במדבר טו לג) הביאו את העבריין "אל משה ואל אהרן ואל כל העדה", אבל כאן לא רצו לפרסם את חילול השם ברבים, לפיכך הביאו אותו רק אל משה (ויזל). לדעת חכמינו (סנהדרין עח:) היה הספק במקושש רק בנוגע לצורת העונש ("מה יעשה לו"), ואילו כאן לא היה העונש ידוע כלל. ומשום כך, כנראה, פנו שם מיד אל העדה (הסנהדרין, ראה ביאור לד יג), בתורת בית דין שהוציאה פסקי דין מוות, בעוד שכאן שאלו תחילה את פי משה בענין הדין.

"**ושם אמו**". בתולדות כל מלכי יהודה בספר מלכים נזכר שמה של אם המלך אחרי הסיפור על המלוכה וימי מלכותו ("ושם אמו פלונית"), השוה לדוגמא מלכים-א יד כא, טו: ב, י, מלכים-ב יב ב, יד ב, ועוד. חשיבות האישיות דרשה ששם האם יפורש, ואילו כאן פורש שם האם לבשתה, אחר שסופר על הנבלה שעשה בנה. שהרי על ידי קשריה עם האיש המצרי היתה האם אשמה בהכנת הגרעין לשעוריה הזאת בישראל.

פסוק יב

"**במשמר**". בה"א הידיעה, באותו משמר שנועד לפושעים.

"**לפרש**". משורש "פרש", להגיד, להודיע (במדבר טו לד). בתלמוד: באר, וחבר לו: פרס. הנושא: משה, שעליו היה להחליט על העונש לפי צו ה'.

פסוק יד

יג-יד. "**אל מחוץ למחנה**". כל משפט מות הוצא לפועל מחוץ למחנה (כל שלוש המחנות. סנהדרין מב. ראה מבוא לטומאה וטהרה, 'כונת חוקי הטומאה והטהרה').
"**וסמכו**". לפי ספר שושנה (פסוק לד) יש לסמוך גם על ראש פושעים אחרים, אולם מצוה זו נאמרה רק בברכת השם (רמב"ם עבודה זרה ב י).
"**השומעים**". העדים, והשופטים ששמעו מפי העדים (סנהדרין נו.). על כוונת סמיכה זו ראה לעיל על א ד.
"**ורגמו אותו**", ראה בביאור לפרק כ פסוק א. כאן בא 'ורגמו אותו', לעומת 'ורגמו בו' בפסוק טז. טעמו של עונש רגימה על חירוף וגידוף מתבאר במה שנאמר לעיל שם.

פסוק טו

טו-טז. "**ואל בני ישראל**". בהזדמנות זו יוכרזו החוקים הבאים.
"**כי יקלל אלהיו**". לפי סנהדרין נו. קללת שם המיוחד (ראה ביאור לא א, על שמות ה') במיתה, והכינויים (מידות או שמות כלליים, כגון אלהים, חנון, רחום) הם באזהרה בלבד, כלומר: לאו בעונש כרת. לדעת הרמב"ם (עבודה זרה ב ז) נחשב גם שם אדנות לשם המיוחד, אבל לדעת ר' מאיר הלוי שם המיוחד הוא רק שם הויה. פסוק טו מדבר לפי זה על גידוף בכינוי.
"**ונשא חטאו**", היינו עונש כרת (פסחים צג: השוה ביאור לכ יט).

פסוק טז

"**ונוקב שם ה'**". בסנהדרין נו. נשאלת השאלה: "אימא פרושי שמיה הוא" (פרושי - באותיותיו ופירושיה, רש"י) ויוציאו עונש מות על מה שמבטא את שם הויה, שהרי "ונוקב" פירושו גם מבטא. אולם התלמוד (שם) משיב: "אמר קרא (פסוק יא) 'ויקוב וקילל' למימרא דנוקב קללה הוא", אולם ר' לוי פוסק בפסיקתא דר' כהנא קמח א: "כל מי שהוא מפרש שמו של הקב"ה חייב מיתה, שנאמר: ונוקב שם וגו'".
"**בנקבו שם יומת**". לדעת ויזל המלה "שם" כאן (לא: השם) משמש גם שם המיוחד וגם כינוי. "יומת" לפי זה פירושו מיתה בידי שמים או מיתה בידי אדם (בית דין). אולם יותר נכון לפרש כאן "שם": שם המיוחד, ו"יומת": היינו בידי אדם. הטעם, שכאן לא כתוב השם בה"א הידיעה, משום שמניחים שמשמעותם של "שם" הוא כמו "שם ה'" בראש הפסוק.
"**רגום**". זרוק (באבן או בלי אבן), סקול. לפי דילמאן ואחרים בביאורם (לכ ב) משתמש רק P בביטוי "רגם", ואילו הספרים האחרים כותבים "סקל" אולם, מכיון שספר דברים

משתמש תמיד ב"סקל", גורס בכל זאת פעם אחת (כא כא) "רגם", ומשום שביהושע ז כה נמצאים שני הביטויים "רגם" ו"סקל" גם יחד, וגם בספר מלכים משמשים "רגם" (מלכים-א יב י) וגם "סקל" (שם כא י, יד-טו), מכאן, שהכתוב משתמש בשני הביטויים בערבוביא ואין להסיק משינוי הביטויים, שהם שני מקורות שונים. ועל ההבדל בין "רגם" לבין "סקל" עיין בספרו של הרב מקלנבורג, מה שהביא בשם רג'יו ("בכורי העתים" 1825, עמ' עח) וראה גם B. Wogue; Pent-Comment zu Lev. 20, 2.

פסוק יז

יז. לדעת ראב"ע באים החוקים שבפסוקים יז-כב כאן, משום שהניצים הכו זה את זה. אולם סדר זה של דיני רציחה וחבלה אחרי פרשת ברכת השם יש לו טעם חיצוני וטעם פנימי. לפי מסורת חז"ל חטא המגדף בבטאו המלה "יכה" (משנת סנהדרין ז ה), המשמשת כרגיל גם קללה כלפי בן אדם (משנת שבועות ד יג), ולכן השוה הכתוב בשמות כא: טו, יז, מקלל אביו ואמו למכה אביו ואמו, ומטעם זה מקשרת התורה דיני הכאה עם דיני קללה. אולם, כפי שהעיר הירש בצדק, יש לשני סוגי עבירות אלה גם קשר רעיוני. ערכו הרם של חיי האדם לעומת חיי הבהמה מנומק (בראשית ט ה) על ידי המושג "צלם אלקים". גם כאן עומד בראש החטאים שבין אדם לחברו הפשע החמור כלפי הויה ("ברכת השם המפורש", רק בשם המפורש נמצא ביטוי מתאים להווית ה'). "ה' בכבודו מייצג את היסוד של כל משפטי אדם וזכויותיו בתורת אישיות בעלת זכויות אנושיות".

"**ואיש וגו'**". השלמה לשמות כא יב, שבה נקבע, מצד אחד, שהרוצח ייהרג רק בתנאי שהוא "איש", היינו מבוגר, ולא קטן, ומצד שני, מה שנוגע לנרצח, חייבים על "כל נפש אדם", בין אם הוא איש, בין אשה או ילד.

פסוק יח

יח. בספר שמות פרקים כא-כב נקבעו תשלומי נזק במקרים שאדם הזיק את חברו על ידי ממונו או על ידי איזה גורם שהוא, כאן מדבר הכתוב על נזקים ישירים בידי האדם גופו ופוסק תשלומי נזק.

"**נפש בהמה**", מוצגת כאן בכוונה מול נפש האדם, באשר על הריגת בהמה חייב רק תשלומין, ואילו על רצח נקבע עונש מיתה, בהתחשב במעלת האדם שנברא בצלם אלקים (בראשית ט ו).

"**נפש תחת נפש**". לדעת ראב"ע: "נפש תחת נפש משמש לשנים הפסוקים", כלומר: גם אל הפסוק (יז) הקודם. במכה נפש בהמה אין הכוונה שהמזיק מחויב לשלם אותו מין בהמה, אלא שישיב את הנזק, כפי שמוכח מתוך הכתוב בשמות כא לד.

פסוק כ

יט-כ. הכתוב חוזר על הדינים שבשמות כא, כג-כד. שם הראינו (השוה גם מבוא לויקרא), שיחד עם הצווי ניתנה גם ההוראה על פה, שעל כל הנזקים האלה מותר, ואפילו מצוה, לקחת כופר.

"**שבר**". בכללו הוא כל חבלה בגוף, עם כל זה נזכרה במיוחד עין בתורת האבר היקר ביותר, ושן בתורת הקלה שבחבלות, כמו בשמות כא, כד-כה.

"**כן ינתן בו**". אף על פי שעונש זה לא הוצא מעולם לפועל והוחלף בעונש ממון, מכל מקום משתמשת התורה בביטויים אלה, משום שמתוכם אנו למדים על תשלום מלא של נזק, צער, ריפוי, שבת ובושת (משנת בבא קמא ח א). אילו היה כתוב, למשל, שלם ישלם, היינו למדים שרק את הנזק צריך לשלם: ואילו "כן ינתן בו" כולל כל סוגי תשלומין.

פסוק כא

כא. לדעת ספרי ורש"י כוונת הכתוב כאן אינה הריגה אלא פציעה, ו"אדם" כוונתו אב או אם (שמות כא טו). לפי פשוטו של הכתוב אפשר לבאר, שלעיל בפסוק יז מדובר על הריגה במישרין (לכן: "נפש אדם", "נפש בהמה"), ואילו הפסוק שלפנינו מדבר על הכאה, שגרמה במשך הזמן למיתה (ראה שמות כא יט). ואפשר שהחוק כולו חוזר ונשנה, כדי לחבר אליו את הפסוק שלאחריו: "משפט אחד וגו'", כי בלא זה היו מקשרים פסוק זה רק עם הפסוקים יט-כ.

פסוק כב

כב. "**משפט אחד**". המספר "אחד" יכול להצטרף לנושא בצורת נסמך, כמו "ארון אחד" (מלכים-ב יב י), "פחת אחד" (ישעיה לו ט). ראה איוולד 268 d.

"**כי אני ה'**" הוא הנמקה לשויון הזכויות, אני אלהי הגר והאזרח. כמו בכל החוקים שנזכר בהם הגר פירושו "גר צדק", כן גם כאן. השוה לעיל ביאור ליז ה.

פסוק כג

כג. כמו בכמה מקומות אחרים מסופר גם כאן במיוחד על הוצאתו לפועל של הצו האלוהי. השוה, למשל, שמות יב נ, טז לד, ויקרא ח לו, טז לד, במדבר ה: ד, כב ואילך.

"**ובני ישראל עשו וגו'**" מוסב גם אל הדינים האחרים של סקילה שאינם נזכרים כאן (ספרא, ראה לעיל על כ א). – החוק שלפנינו הוצא לפועל גם בימי אחאב. נבות נאשם כי ברך אלהים ומלך, ועבר על חוק התורה שבשמות כב כז, והוא הוצא, כמו המקלל בפסוק שלפנינו, מחוץ לעיר והומת בסקילה (מלכים-א כא, יג). השוה גם דברים יז ה.

פרק כה

פסוק א
שמיטה ויובל

אחרי ההפסקה הקצרה ממשיך הכתוב בחוקים בדבר הזמנים המקודשים, בחוקים על דבר שנות השמיטה והיובל והדינים התלויים בהם. חוקים אלה נמסרו למשה, כפי שנאמר בפירוש בפתיחה, בהר סיני. ומדוע נאמר רק בחוק השמיטה ובהטעמה מיוחדת, שניתן בהר סיני? הערה כזו אנו מוצאים עוד בסיומו של חוק (השוה ויקרא ז לח, כז לד), אבל לא בפתיחתו.

הספרא מעיר בקשר לפסוקים שלפנינו: "מה ענין שמיטה אצל הר סיני? והלא כל המצוות נאמרו מסיני, אלא מה שמיטה נאמרו כללותיה ודקדוקיה מסיני, אף כולם נאמרו כללותיהם ודקדוקיהם מסיני". לאחר שבספר הברית (שמות כג, י-יא), שנמסר בסיני, ניתן חוק השמיטה בכללותו, נאמר כאן בהוראות על הפרטים, שגם דקדוקים אלה נאמרו בסיני. וזה הוטעם כאן בפירוש, כדי שנוציא מזה את המסקנה, שכולם נאמרו יחד עם דקדוקיהם בהר סיני. זוהי דעתו של ר' עקיבא. לעומת זאת סבור ר' ישמעאל שרק "כללות נאמרו בסיני ופרטות באוהל מועד" (ראה מבוא לקרבנות: 'שתי הקבוצות שבחוקי הקרבנות'). לפי זה היה חוק השמיטה יוצא מן הכלל, שהרי גם פרטותיו נאמרו בסיני. ובזה מובנת כוונת הכתוב האומר בפתיחה, שהחוק שלפנינו, המשלים את הצו שניתן בסיני (שמות כג י), ניתן גם הוא בהר סיני.

רמב"ן סבור כי החוק בכללותו, שבשמות, נמסר יחד עם הלוחות הראשונים. ואילו החוק המפורט שלפנינו כאן נמסר למשה בזמן עלייתו השניה כדי לקבל את הלוחות השניים. בספר הברית מובא חוק השמיטה בקצרה. בברית השניה ניתוספו הפרטים וגם האזהרות. אחרי רדת משה מן ההר הודיע לעם קודם כל על הפקודה שניתנה לו עוד בארבעים יום הראשונים, להקים את אוהל מועד (שמות לה א ואילך). העם הזדרז בשמחה להוציא לפועל פקודה זו. האוהל הושלם, ובו נמסרו חוקי הקרבנות ושאר עבודות הכהנים. ולאחר שהודיע משה לעם את החוקים האלה, התכונן לפרסם את

הצוויים שקיבל בארבעים יום השניים, יחד עם אזהרות העונשין, כדי לכרות על יסוד זה ברית חדשה עם העם. זוהי דעת הרמב"ן, אולם, מכיון שעל הברית השניה הודיעו כבר בשמות לד כז, אלא ששם (לד כא) ניתן חוק השמיטה בקצרה כאילו מתוך כוונה, היה יותר נכון לפרש, שפרטי הדינים בענין שמיטה ניתנו כבר בספר הברית הראשונה, אבל נשארו תורה שבעל פה, ואילו בתוך התורה שבכתב נרשם החוק רק בצורה קצרה (שמות כג, י-יא), בזמן מאוחר נרשמו גם הפרטים של חוק השמיטה, ועל פי צו ה' הוכנסו לתורה. לפי זה יש כאן בפרשה לפנינו פיסקה מתוך תורה שבעל פה, המשמשת ביאור לשני הפסוקים בשמות כג, י-יא.

הסידור על יסוד המספר עשרה בפרשתנו הוא בולט לעין. החוק מצוה: א. לקדש את אדמת ישראל על ידי שמירת חוקי שבת הארץ: "ובשנה השביעית שבת שבתון יהיה לארץ שבת לה'..." (כה, ב-ז). ב. מקץ שבע שבתות שנים יש לקרוא שנת היובל, שבה יש להשיב כל אחוזה לבעליה הראשונים(כה, ח-יג). ג. במכירת קרקעות יש להתחשב בדיני היובל (כה, יד-יז). לשלושת החלקים הראשונים האלה של החוק נתוספו אזהרה והבטחה, שאם יקיימו מצוות אלו ישבו לבטח בארץ ויאכלו לשובע (כה, יח-כב). אחרי כן המשך החוקים: ד. גם בתוך תקופת היובל יש רשות לגאול את האחוזה מיד הקונה (כה, כג-כח). ה. השפעת חוק היובל על מכירת בתים (כה, כט-לא). ו. חוקים מיוחדים בענין אחוזת כהנים ולויים (כה, לב-לד). אחר כך, כשבא הכתוב לתאר את השפעת חוק היובל באם הבעל הראשון יתרושש ויימכר לעבד, ניתנים קודם כל החוקים דלהלן: ז. להחזיק בעני על ידי תמיכה והלואה בלי רבית, כדי להצילו שלא יימוט (כה, לה-לח), ח. חוקים בנוגע לעבד עברי ולעבד נכרי (כה, לט-מו). ט. דיני ישראל שנמכר לנכרי (כה, מז-נה). י. סיום, המזהיר מפני עבודת אלילים ומצוה לקדש את השבת ולהתייחס ביראה אל המקדש (כו, א-ב). הברכות והקללות הבאות אחר זה (כו, ג-יג, שם יד-מה), וכן הסיום (פסוק מו) קשורים אמנם גם הם קשר הדוק לחוקים שלפנינו, ברם, הם יתבארו בפרק מיוחד.

כבר דיברנו לעיל בביאור לפרק כג, בפיסקה "זמן מתן חוק יום הכיפורים", על שאלת הזמן בו נקבע חוק היובל. כאן רוצים אנו להוכיח, שכל הפרשה בויקרא כה א-כו ב היתה לנגד עיני הנביא יחזקאל, ששאל כמה ניבים וביטויים מתוך פרשה זו. יש להשוות את המקבילות שלהלן:

ויקרא / יחזקאל

כה י: וקראתם דרור. / מו יז: והיתה לו עד שנת הדרור.

שם, יג-יד: תשובו איש אל אחוזתו וכי תמכרו ממכר. / ז יג: כי המוכר אל הממכר לא ישוב.
שם יד: אל תונו איש וגו'. / יח ז (השוה שם יב טז, מו יח): ואיש לא יונה.
שם יח: וישבתם על הארץ לבטח. / כח כו: וישבו עליה לבטח.
שם לו (לז): אל תקח מאתו נשך ותרבית. / יח ח (שם יג יז, כב יב): בנשך לא יתן ותרבית לא יקח.
שם מו: והתנחלתם אתם לבניכם... אחזה. / מו יח, מאחזתו ינחל את בניו.
שם מג: מו (נג): לא תרדה בו בפרך. / לד ד: ובחזקה רדיתם אתם ובפרך.
שם מח: אחד מאחיו יגאלנו. / יא טו: אחיך אנשי גאלתך.
כו א: משכית. ח יב: משכיתו.
שם ב: את שבתותי תשמרו ומקדשי תיראו. / כג לח (השוה כב ח): טמאו את מקדשי... ואת שבתותי חללו.
(יש לשים לב ביחזקאל מו יח, למלה 'ינחל', יחזקאל משתמש כאן בהפעיל, כמו בדברים כא טז, ואילו בפרק מז יג, בהתפעל כמו P וישעיהו יד ב. ביחזקאל לד ד, הביטוי 'בחזקה' בא בתורת פירוש לביטוי העתיק 'בפרך').
ועוד הוכחנו (בביאור לפרק כג, בקטע על זמן מתן חוק יום הכפורים), כי יחזקאל מונה את השנים לפי תקופת היובל, ואם תקופה זו מתחילה יחד עם שנת ביצוע התקנות על ידי המלך יאשיהו, הרי זה מוכיח את צדקת השערתנו (שם), שמאז מלוך יאשיהו שאפו הנביאים לקיים את כל מצוות תורת משה. גם לדעת התלמוד הוחזרו לתוקפם חוקי היובל, שבוטלו אחרי גלות שבטי עבר הירדן, בשנת שמונה עשרה למלך יאשיהו (ערכין לב: השוה צוקרמן, Ueber Sabbatjahrcyclus und Jobelperioden S. 23 f).
המבקרים האחרונים (וולהאוזן, דריוור, בינץ', ואחרים) ניסו לחלק את הפרשה שלפנינו לשני חלקים ולייחס כל אחד מהם למקור אחר. אולם בצדק כבר הוציא נגדם דילמן (עמוד 658) את המשפט, כי אין בנסיונם זה ממש ואינו בר ביצוע. וביחוד נתערערה דעתם של וולהאוזן ואחרים, שחוק היובל (פסוקים ח-כד) הוכנס בזמן מאוחר לתוך חוק השמיטה של H והופרכה על ידי ההוכחות שהבאנו לעיל. העובדה שהפסוקים שהבאנו מיחזקאל מתייחסים אל כל חלקי פרשתנו, מוכיחה במידה מספקת, שבימי נביא זה לא עיקר חוק היובל לבד אל גם הדינים הקשורים בו, הוכרו כמצוות ה', וההנחה, שדינים אלה באו ממקורות שונים משוללת כל יסוד. וכל הכתובים שהמבקרים רוצים להסתייע בהם לשלילת האחדות בפרשתנו, יבוארו להלן כל אחד במקומו.

ועוד מחליטים המבקרים האחרונים, שחוק השמיטה עבר גלגולים של התפתחות. לפי שמות כג י-יא, צוותה התורה, לדעתם, רק להפקיר את הפירות בשנה השביעית, השנה השביעית היא שם רק תאריך יחסי. בדברים טו א ואילך (השוה עוד שם לא י) מדובר אמנם על זמן מוחלט, אולם רק במה שנוגע לשמיטת כספים. ורק ב – PC ניתן חוק בדבר שנת שמיטת קרקע מוחלטת, בהתאם ליום השבת השבועי. – אולם כי מי שאינו משוחד על ידי דעות קדומות יודה, שהפסוקים ויקרא כה, א-ז הם הביאור הנכון היחידי לחוק שבשמות כג, י-יא.

את הכוונה במלה "והשביעית" שבפסוק יא, ניתן ללמוד בוודאות גמורה מתוך פסוק יב שלאחריו, בו מדובר על היום השביעי המוחלט, ומכאן שגם השנה השביעית היא השביעית המוחלטת. גם בדברים טו א (לא י) הובן החוק באופן כזה, כפי שהפרשנים מודים. אבל לא עלתה על דעת ספר דברים לבטל את השמיטה ולהפכה לשנת שמיטת כספים. ואדרבה, שמיטת הכספים היא תוצאה משמיטת קרקעות: משום שהעני אינו זורע ואין לו קציר הגון, לכן תישמטנה חובותיו בסוף השנה ההיא.

גם החוק של מעשר עני בכל שנה שלישית (דברים יד כח) מבוסס על חוק שנת השמיטה, כי רק לפי תכנית זו יש בכל תקופה של שבע שנים שתי שנות מעשר עני, היינו השנה השלישית והששית, אשר אחריהן באה השנה השביעית, שאין בה שום מעשר. ואילו היתה השנה השביעית שנת שמיטת כספים בלבד, בלי שביתת הארץ, היו דרושות לפי ספר דברים שני מחזורי שנים שונים זה מזה: מחזור אחד של שנות מעשר עני, שלש שלש שנים, ומחזור שני של שבע שבע שנים לשמיטת כספים.

ועוד: גם בשמות כג, י-יא בא איסור עבודת השדה בשנה השביעית, כי לולא זאת לא היה פסוק י מזכיר את הזריעה ("תזרע"). וגם לא היתה באה המצוה "שש שנים תזרע את ארצך", אדרבה, היה צריך לצוות לזרוע בשנה השביעית, שהרי היו שכיחים אנשים שלא היו זורעים בשביעית, משום שאסור לקצור. ולבסוף מלמדת המצוה על דבר השבת, שבאה בסמוך, שבשנה השביעית חייבים לשבות. ובכן משמשים הדברים בויקרא כה, א-ז הביאור הנכון לשמות כג, י-יא. על זה מעידה עדות רבת משמעות גם התעודה שבספר נחמיה פרק י. שם מסופר על כריתת אמנה עם שבי הגולה (פסוק לב), שהתחייבו לקיים את חוק שנת השבתון. הכל מודים שלפניהם היה החוק שב-PC. ולמרות זאת, מה הם הביטויים שהשתמשו בהם בכתב האמנה? שם כתוב: "ונטש את השנה השביעית ומשא כל יד". "ונטש את השנה השביעית" – ביטוי הלקוח מתוך שמות כג יא: "והשביעית תשמטנה ונטשתה", והביטוי "ומשא כל יד" מקביל לחוק שבדברים

טו ב: "שמוט כל בעל משה ידו". הרי יוצא ברור שהכנסת הגדולה וכן עזרא ונחמיה מצאו את המצוות של השנה השביעית, שבשמות, ויקרא ודברים, בהתאמה גמורה אחת לחברתה, וזה הנכון.

ספרות:

Kranold de anno Hebr. jubilaeo Gott: 837, Volde de anno Hebr. jubilaea Gott. 1837; Bahr, symbolik II 569 ff. 601 ff; Hupfeld de prim. fest rat. part III, 1858 הלקסיקונים והאנציקלופדיות של ווינר, שנקל, הרצוג וריהם ערך Sabbath- u. Jobelyahe; ספרי הארכיאולוגיה של איוולד, קייל, נובאק ובנצינגר; צוקרמן, uber Sabbathjahrcyclus u. Jabelperiode, Breslau 1857; קלוסטרמאן, der Pentateuch 1893 S. 419 ff.

פסוק ב

ויקרא כה: **א-ב**. "**כי תבואו**". לדעת רבותינו לא יצא חוק זה לפועל אלא לאחר שבע שנות הכיבוש ושבע שנות החלוקה, היינו לאחר ארבע עשרה שנה לביאתם אל הארץ. השוה ספרא לפסוק שלפנינו, סדר עולם, פיסקה יא, ערכין יב: ואילך, זבחים קיח: ולפי זה התחילה הספירה הראשונה של שנת השמיטה בשנת החמש עשרה אחרי הכניסה, שנת העשרים ואחת היתה השמיטה הראשונה ושנת הששים וארבע שנת היובל הראשונה. "**ושבתה הארץ**". בסנהדרין לט. העירו חז"ל: "אמר הקב"ה לישראל זרעו שש והשמיטו שבע, כדי שתדעו שהארץ שלי היא". בעלות ה' על הארץ המרומזת כאן על ידי שנת השבת, אינה, כנראה, אותו דבר שהיובל רוצה להביע בפסוק כג. כי זה האחרון מתכוון לחנך את האדם להיות ענוותן, שלא ירום לבבו בשל רכוש הקרקע שלו, ואילו חוק שנת השבתון ישוה לנגד עיני ישראל את קדושת הארץ, היינו, שהארץ, שהיא שייכת לה' ועומדת תחת השגחתו המיוחדת של ה', דורשת מאת תושביה חיים קדושים ואינה סובלת אוכלוסיה מושחתת, ומקיאה אותה (לעיל יח כה, השוה רמב"ן, שם). ומתוך כך מבינים, שהזלזול בשנת השמיטה גרם לגלות ישראל מארצו (כו לד).

פסוק ג

ג-ד. "**תזמר**", משורש "זמר" (גיזום האילנות).

"**כרם**", כולל גם מטעים אחרים (כגון זיתים, שמות כג יא, השוה שופטים טו ה).

"**תבואתה**", מוסב אל "ארץ" (פסוק ב).

פסוק ד

"**שבת שבתון**", אותו הביטוי כמו בשבת השבוע, לעיל כג ג ושמות טז כג, לא טו. גם בחוק יום הכיפורים נאמר "שבת שבתון" (לעיל כג לב), אבל רק "לכם" (לישראל). ואילו כאן, וכן בשבת השבוע, נאמר: "שבת לה'". בעוד שהאדם שובת יום אחד בשבוע, שובתת הארץ שנה אחת בכל שבע שנים (השוה מלבי"ם).

"**לא תזרע**". כאן נזכרו ארבעה סוגי עבודות בשדה: זריעה, זמירה, קצירה, ובצירה. ומשום שהזמירה מועילה לגידול, והיה מיותר להזכיר אותה, שהרי היא בכלל זריעה וכן מיותרת בצירה שכן היא בכלל קצירה, לכן למד ר' יוחנן (והלכה כמותו) מזה (מועד קטן ג.), כי בשנת השמיטה אסורות רק אותן העבודות שפורטו כאן (שמשום כך הוא מכנה אותן "אבות"), ולא עבודות אחרות דומות להן ("תולדות"). אולם לפי דעת ר' אלעזר כל העבודות שבשדה (אבות ותולדות) אסורות בשנת השמיטה מן התורה, כמו שבשבת השבוע אסורות גם אבות וגם תולדות (השוה שבת צו:). ברם, גם אליבא דר' יוחנן אסורות התולדות בשנת השמיטה לפחות מדרבנן.

פסוק ה

ה. "**ספיח**". משורש "ספח" - "הוסיף", מה שניתוסף על הקצירה מן הגרגירים שנפלו בשעת הקצירה בשנה שעברה. וכן "ספח" קרוב ל"שפך", היינו מה שנשפך מן התבואה, גם היום נזרע חלק גדול של השדות בארץ ישראל מאליהם בגרעינים מתוך שבלים בשלות (פ. שוברט, Reise ג, עמ' 115, 166, וראה מקורות נוספים, בספרו של קנובל ובמפרשים לישעיהו לז ל). לדעת הרמב"ם (הלכות שמיטה ויובל ד א) הספיחים גדלים, מלבד "מן הזרע שנפל בה מקודם שביעית", גם "מן העיקרים שנקצרו מקודם" (לפי אבן ג'נאח זה הוא הנקרא "שחיס"), ובפירושו למשנת כלאים ב ה אומר הרמב"ם: "ויש מן הצמח מה שיזרעוהו ויקצרוהו ואחר כך יצמח פעם שנית ופעם שלישית... וזה הצמח שיצמח בפעם שניה נקרא "ספיח" ועליו נאמר: את ספיח קצירך, ומה שיצמח פעם שלישית נקרא "שחיס" ועליו הכתוב אומר (ישעי' לז): "אכול השנה ספיח ובשנה השנית שחיס".

"**לא תקצור**". בנוגע לאיסור ספיחין, יש מחלוקת בין ר' עקיבא לבין החכמים. הספרא מעיר בקשר לפסוק כ דלהלן: "הן לא נזרע ולא נאסף את תבואתנו", אם אין זורעים מה אנו אוספים? אמר ר' עקיבא: מכאן סמכו חכמים על הספיחים שיהיו אסורים בשביעית, וחכמים אומרים: אין ספיחים אסורים מדברי תורה אלא מדברי סופרים, אם כן למה נאמר "הן לא נזרע ולא נאסוף"? אמרת לנו לא תזרעו ומה שאנו אוספין אין מכניסין

לקיום, אמרת לנו בערוהו, ומה אנו אוכלין מן הביעור ואילך?". דברי ר' עקיבא מובאים בפסחים נא: לפי התוספות ד"ה כל (וכן גם הראב"ד לספרא) יש לפרש כך, שלדעת ר' עקיבא הספיח אסור מן התורה אפילו קודם זמן הביעור (ראה להלן ביאור לפסוק ז), ובכל צורה, הן אם אספו אותו כקציר, הן שהכריזו עליו כעל הפקר. ואילו החכמים סוברים (והדעה הזאת קבע הרמב"ם להלכה), שהספיחים נאסרו רק מדברי סופרים. אולם בפירוש כוונת "לא תקצור" מחולקות הדעות. לפי רש"י והרמב"ם (הל' שמטה ויובל ד א): לא תקצור כדרך הקוצרים, אלא רק על ידי שינוי או אחר שהפקיר אותו, ואילו לדעת רבנו תם אסור לקצור אם לא הופקר אלא משומר. ואפילו מופקר אסור כדרך הקוצרים, כי אם על ידי שינוי.

"**ואת ענבי נזירך**". לפי הרמב"ן: "ענבי נזירך כמו ספיח קצירך, ולא תבצור כמו לא תקצור... ויזהיר בשדה ויזהיר בכרם, והגפן שלא עבדו ולא חפר ולא זמר אותו יקרא נזיר, כי הזירו והפרישו ממנו כאילו אינו שלו". לדעת מנדלסון נקראת הגפן, שענפיה לא נגזמו, "נזיר" משום שדומה לנזיר שמגדל שערו ואינו מסתפר, כך גם איוולד Alterth עמ' 489 וכל הפרשנים האחרונים.

"**לא תבצור**", אסור אפילו לר' עקיבא "כדרך הבוצרים" בלבד, כפי שמלמד הספרא. ואילו לפי רש"י והרמב"ם מותר על ידי שינוי אפילו במשומר, ולדעת רבנו תם רק אם מופקר מותר על ידי שינוי, ובמשומר אסור בכל אופן. לפי הגר"א לשביעית ח ו אפילו במופקר ועל ידי שינוי אסור לקצור ולבצור, רק לתלוש ביד מותר. השוה עוד "פאת השולחן" כד א.

"**שנת שבתון וגו'**" מנמק את הפסוקים הקודמים.

פסוק ו

ו-ז. בשמות כג יא נזכרו "אביוני עמך" ו"חית השדה", שהאוכל שבשדה בשנת השמיטה שייך להם, ואין זה סותר לחוק שלנו (כפי שסוברים קנובל והופפל), שהרי הכתוב בשמות אינו שולל מאת בעל השדה ומשפחתו את הזכות ליהנות מ"שבת הארץ". הכוונה היא רק שלא יהנו בתורת בעלים, אלא כזוכים מן ההפקר, ולזה כיוון הצו "ונטשתה", ואילו הפיסקה הבאה "ואכלו אביוני עמך" מציינת את המטרה בלבד: כדי שאביוני עמך יוכלו לאכול ממנו צריך אתה להניח אותו הפקר. ומכל שכן שאין להסיק, שלפי הפסוק שלפנינו (בויקרא) אין העניים זכאים לקחת את פירות שנת השמיטה, משום שאלה הרי נכללים (כפי שכבר העיר דילמן) ב"שכיר" ו"תושב" (דברים כד יד). במלים "לכם" ו"לך" פונה כאן הכתוב אל כל האומה, שבה, נכללו כמובן, גם העניים,

רק את העבדים והשפחות והשכירים והתושבים הנכרים היה צורך להזכיר לחוד, משום שלא נכללו ב"לך".

"**והיתה שבת וגו'**". כתוב זה בא ללמדנו שב"לא תקצר" וב"לא תבצר", שבפסוקים הקודמים, לא נאסרו הפירות באכילה. לפי ר' עקיבא, שאוסר את הספיחין, קשה לבאר פסוק זה. ויש הכרח להסכים לדעתו של ליכטנשטיין (בספרו "שם עולם"), שמניח כי ר' עקיבא מייחס את הפסוק אל הצמחים שגדלים בלי זריעה וכן על פירות עצים שאין מטפלים בהם, שהם מותרים באכילה אפילו אליבא דידיה, ואילו לדעת החכמים כלולים ב"שבת הארץ" גם הספיחים. ובית הלל מקילים עוד יותר, שמתירים פירות אפילו של אותן השדות שעיבדו אותן בשביעית (שדה שניטייבה. השוה ספרא ומשנת שביעית ד ב). לדעתם כל פירות "שבת הארץ" מותרים בין אם שבתה הארץ ובין אם לא שבתה.

"**לכם**". לכולכם, כעניים כעשירים.

"**מלאכה**", מגביל את ההנאה רק לאכילה ומה שדומה לאכילה (השוה בבא קמא קב.). ופירות שביעית אסור גם להשחית (פסחים נב:) וכן אסור לסחור בהם (משנת שביעית ז ג, ח ג). מה שמיוחד למאכל אדם אין מאכילים לבהמה ואין משתמשים בו לשם רפואה (שם ח א). הגבלת ההנאה בפירות שביעית תביע את הכוונה, כי הפירות צמחו מאדמה מקודשת השייכת לה'.

"**ולשכירך ולתושבך**". לפי ספרא: "מן הגוים". כבר הערנו לעיל (כב י), כי כשכיר כן גם התושב היו נכרים, שכירי בני ישראל.

פסוק ז

"**ולבהמתך ולחיה**". הצירוף של בהמה וחיה מלמד לפי פסחים נב: "כל זמן שחיה אוכלת מן השדה האכל לבהמה שבבית כלה לחיה מן השדה כלה לבהמתך מן הבית" (כך גם ספרא). אותו זמן שסוג מסוים של תבואה כלה מן השדה, נקרא "שעת הביעור" של סוג זה. ובענין "ביעור" יש מחלוקת בין ר' יהודה ור' יוסי. לדעת ר' יהודה רק העניים מותרים לאכול לאחר הביעור (על פי שמות כג יא), ואילו לפני הביעור מותרים גם העשירים. בנוגע לדעת ר' יוסי, שנפסקה להלכה, יש שתי נוסחאות: הרמב"ם (הלכות שמיטה ויובל ז ג, השוה ראב"ד שם) גורס: "ר' יוסי אומר אחד עניים ואחד עשירים אין אוכלים אחר הביעור". אחר הביעור הכל אסורים בפירות שביעית. לפי זה דעת הרמב"ם היא, כי "ביעור" משמעותו ביעור הפירות מן העולם (ראה פירוש המשניות לרמב"ם, שביעית ה ג, ט ב). לעומת זאת גורסים רש"י, תוספות פסחים נב:, רמב"ן ורבים אחרים. "ר' יוסי אומר אחד עניים ואחד עשירים אוכלים אחר הביעור". לפי דעה זו "ביעור" כוונתו ביעור

מן הבית, כלומר: עושים את הפירות הפקר, ואחר שנעשו הפקר הכל מותרים בהם, אפילו הבעלים לשעבר.
אין בתנ"ך רישומים על דבר קיום חוק השמיטה הלכה למעשה בזמן הבית הראשון. איוולד (Alterth 489) משער, כי יש למצוא הוכחה בשימוש הרב של הביטוי "נזירים" לציון הגפנים שענפיהם (שערותיהם) אינם מקוצצים, שהעם שמר על קדושת שנת השמיטה. מכל מקום יש להסיק מתוך הפסוקים ויקרא כו: לד-לה, מג, דברי הימים-ב לו כא, שעל פי רוב לא קיימו אותה. לעומת זאת ברור, שאחרי בנין בית שני קיימו את המצוות האלה בלא הפסק. השוה נחמיה, י לב, מכבים-א ו: מט, נג, יוספוס, קדמוניות יא ח ו, יג ח א, יד י ו, טז ב, טו א ב, "מלחמות היהודים" א ב ד, פילון בספרו של אוסביוס praep. Ev. 8. 7, צוקרמן שם עמוד 26 ואילך, קאספרי ב Stud. u. Krit 1877– עמ' 181 ואילך, הרצפלד, גשיכטי וכו', ב, עמ' 458 ואילך, ג עמ' 155, גרץ גשיכטי וכו', מהד' ד, ג, עמ' 652 ואילך, ושירר, גשיכטי וכו' מהד' ג א, עמ' 34 ואילך.

פסוק ח

ח-י. "**וספרת לך**". לעיל כג טו כתוב "וספרתם לכם", משום שהספירה חובה על כל אחד ואחד, אבל כאן ניתנה המצוה לכלל ישראל והרשות העליונה (בית דין הגדול), כממלאת מקומה של העם כולו, חייבת לקיים את הספירה הזאת (השוה רמב"ם ספר המצות עשין קמ).
"**שבתות שנים**", שבוע של שנים (שבת - שבוע, כג טו).
"**ימי**" - הזמן (בראשית כה ז, מז ח, שמות יג י). כדרך שצריך לספור בעומר גם את תשעת וארבעים היום וגם את שבעת השבועות, כך יש לספור גם כאן את שבתות השנים וגם כל שנה ושנה. כך לדוגמא, בראש השנה של שנת השלושים יש לספור: "היום שלושים שנה שהן ארבע שמיטות ושתי שנים ליובל" (השוה ספרא). ועל ידי זה מתבאר מדוע חוזר הכתוב כמה פעמים על המספרים: "שבע שבתת שנים שבע שנים שבע פעמים והיו לך ימי שבע שבתת השנים תשע וארבעים שנה" (השוה הירש). אם ספירה זו מצריכה גם ברכה, עיין לעיל על כג טז.

פסוק ט

"**והעברת שופר תרועה**". קודם כל החובה על בית דין לתקוע בשופר ואחר כך חובה על כל אחד ואחד בארץ, מה שמובע במלים "תעבירו שופר" (רמב"ם, הל' שמיטה ויובל י י, לפי ראש השנה ל. וספרא). כמו בכל ראש השנה, כך תקעו גם ביום הכיפורים של שנת היובל: תקיעה, תרועה, תקיעה. טעם התקיעות מפורש לעיל בתקיעות של

ראש השנה, "זוהי קריאה אל המדינה, שמזמינה את כל אחד ואחד ואת הכל אל ה' כאדוניהם ובעליהם לשבור מוטות העבדות, ולהחזיר את כל אחד ואחד ואת הכל אל מעמדם החברתי החדש והאיתן, שכל אחד יש לו הזכות בו" (הירש).

"**ביום הכפורים**". היום שבו כל אחד יתפייס עם ה' וישוב אליו נועד גם בשנת היובל לקריאה לשיבת כל האומה אל החופש הניתן לכל האנשים מאת ה' ולחזרה מעבדות האדם לעבודת ה'. אולם בעוד שהיחיד זקוק להכנה מרובה לשם התאחדות עם השכינה, ולפיכך הוא נקרא לתשובה על ידי קול השופר כבר בראש השנה, תצא הקריאה אל המדינה כולם ביום הכיפורים, שביחס אליה מספיקה קריאה אחת, שהרי היא בעלת יכולת, שבכוחה להסיר מכשולים וליישר את הדרך. ועל כן יתקעו בשופר אך ביום הכיפורים.

פסוק זה רואים המבקרים האחרונים כהוספה מזמן מאוחר (לפי בינץ' – ל- RP), החלק השני של הפסוק "ביום הכפורים וגו'" הוא, כביכול, מזמן מאוחר יותר (RPS). בינץ' סבור: "פסוק ט מפריע את הקשר שבין הפסוקים ח וי". – אולם לאמיתו של דבר מפריע פסוק זה רק את חוגי המבקרים, שלדעתם אין ב- H תאריכים מסויימים ויום הכיפורים לא נודע עדיין בימי עזרא. מי שאינו ניגש במשפטים קדומים כאלה אל כתבי הקודש, לא ימצא בהם שום דבר מפריע.

ניתן להוכיח, שלא החלק הראשון ולא החלק השני הוכנס בזמן מאוחר לתוך הכתובים, מתוך השיקולים דלהלן: א. מתקן מזמן מאוחר היה מסתפק בכך, שהיה מכניס את קביעת הזמן אחרי המלים "וקדשתם את שנת החמשים", בלא להמציא מצוה חדשה ("והעברת שופר וגו'"). ב. מתקן מזמן מאוחר היה מצווה להשתמש, לפי במדבר י ב ואילך, בחצוצרות ולא בשופר (ראה ביאור לכג כה). ג. את התחלת שנת היובל היה קובע ליום הראשון בתשרי ולא ליום העשירי, כמו לעיל כג כד. גם לא היה עולה על דעת יחזקאל הנביא (מ, א) לקבוע: "בראש השנה בעשור לחדש", אילו לא היה לומד זאת מתוך הפסוק שלפנינו (ראה לעיל פכ"ג על זמן מתן חוק יום הכפורים). ד. השם "יובל" בפסוק י לקוח רק מתוך הפקודה לתקוע ביובל בפסוק ט. וכן גם אי אפשר לייחס את החלק השני של הפסוק לזמן מאוחר יותר, שכן: ה. מתקן מאוחר כזה היה מסתפק בהוספת שתי המלים "ביום הכפורים". ו. קביעת היום העשירי לחודש ליום הכרזת היובל, אף על פי שהשנה כבר התחילה ביום הראשון בו, מתבארת רק על ידי הקשר הרעיוני שבין היובל ובין יום הכיפורים: "ביום הכפורים" הוא לפי זה חלק בלתי נפרד של קביעת הזמן בפסוק שלפנינו (השוה בביאור פכ"ג על זמן מתן חוק יום הכפורים).

ז. גם על קביעת המקום ("בכל ארצכם") אי אפשר לוותר, כיון שלביטוי "העבר שופר" כמו "העבר קול", שייך תמיד ציון המקום, (השוה שמות לו ו, עזרא א א, י ז). ח. כפל המלים, שבהן עיקר המצוה, היא בכלל תופעה רגילה בפרק שלנו (כמו בדרך כלל ב-P), כך בפסוק י: "**ושבתם** איש אל אחזתו ואיש אל משפחתו **תשבו**, בפסוק מא: "**ושב** אל משפחתו ואל אחזת אבותיו **ישוב**", בפסוקים מח-מט: "אחד מאחיו **יגאלנו**, או דודו או בן דודו **יגאלנו** או משאר בשרו ממשפחתו **יגאלנו**". הניב "**והעברת** שופר בחדש השביעי ביום הכפורים **תעבירו** שופר" הוא, איפוא, מיוחד למחוקק העיקרי, ולא למתקן נוסח, שאפשר לייחס לו אך פניות וביקורת מתוך מגמה.

פסוק י

"**וקדשתם וגו'**". מצוה על בית הדין הגדול שיקדש את שנת היובל (רמב"ם שמיטה ויובל י א).

"**וקראתם דרור**". השוה ישעיה סא א, ירמיהו לד ח, יחזקאל מו יז. "דרר" הוראתו העיקרית היא, כנראה, "התנועע באופן חפשי ומהיר", ומכאן "צפור דרור", הצפור שמעופפת מהר, "מר דרור", המור שנוזל מעצמו באופן חפשי, ובסורית "דררא" – הלוחם, לגבי בן אדם מציין "דרור" חופש גמור ומצב של אי תלות, גם במה שנוגע לנכסים וקרקעות. לפי זה הפסוק "ושבתם וגו'" הוא הפירוש למלה "דרור" (ראה גם להלן ביאור לפסוק לט).

"**לכל יושביה**", בא ללמד, לפי ערכין לב: וספרא, שחוק זה חל רק בזמן שכל בני ישראל התושבים נמצאים בארץ, לפיכך משגלה מן הארץ אף חלק מהעם, בטל החוק.

"**יובל**", משמעותו, לפי עדותו של ר' עקיבא (ראש השנה כו.), במדינת ערב: "איל", ולדעת ר' לוי (ירושלמי ברכות ט א) "כבש". אפשר שהכוונה היא ו ا بـلـة היינו כבשים צעירים, ואילו בפיניקית פירוש "יבל" – "איל", וכנראה, זאת היתה הוראת המלה בעברית הקדומה, ומזה "קרן היובל" ו"שופר היובל". לפי זה נקראת השנה הזאת על שם התקיעה ב"שופר היובל", באשר היא מסמלת את קריאת ה' המשחררת את כל אחד. ואפשר שבזמן מאוחר יותר, לאחר שהשם הזה נקבע לציון שנת החופש, שימש במובן חופש, עד ש"שנת היובל" הזדהתה עם "שנת הדרור", ויוספוס צודק בקבעו (קדמוניות ג יב ג): ἐλευθερίαν σημαίνει τοὔνομα.

"**יובל הוא תהיה לכם**", פירושו לפי הספרא, כי השנה כשהיא לעצמה היא שנת יובל, אף אם לא קויימו כל מצוותיה (השוה ראש השנה ט: וירושלמי שם ג ה). קדושת שנת

היובל חלה לפי ראש השנה ח: כבר ביום א בתשרי, אלא שהחזרת האחוזות לבעליהם הראשונים ושיבת העבדים לביתם החלו בעשרה בתשרי (השוה גם ספרא).
בענין היחס בין שמיטה לבין יובל יש מחלוקת בין החכמים ור' יהודה בראש השנה ט. לדעת החכמים, שנתקבלה גם להלכה על ידי הפוסקים (ראה רמב"ם שמיטה ויובל י ז), אין שנת היובל נכללת בתקופות של שבע שבתות השנים, אלא אחרי שנת היובל חלה בשנת החמשים ושבע השמיטה הראשונה, ואילו לדעת ר' יהודה שנת החמשים, היינו שנת היובל עצמה, היא גם השנה הראשונה של השמיטה הבאה, כך ששנת החמשים ושש היא השמיטה הראשונה אחרי היובל הקודם (בטעות חשבו מחשבי תקופות נוצריים אחדים, שר' יהודה קבע את שנת הארבעים ותשע לשנת היובל). בנוגע ליובלות בימי בית ראשון, התחילה ספירת שמיטות ויובלות ארבע עשרה שנה אחרי כיבוש הארץ, שהרי הכיבוש נמשך שבע שנים וחלוקת הארץ שוב שבע שנים. מחשבי תקופות יהודיים קובעים ביחס לימי הבית הראשון, לפי חז"ל, את שנת הששים וארבע אחרי הכניסה ליובל הראשון, ושנת המאה וארבע עשרה ליובל השני וכו'.
ביחס לימי בית שני יש חילוקי דעות. שכן על אף העובדה, שבתקופה ההיא לא קיימו את חוק היובל, משום שעם ישראל לא ישב כולו על אדמתו, הרי בכל זאת ספרו, לפי דעת רבותינו, לשם רמז את שנות היובל כדי לכוון על ידי זה את שנות השמיטה ("מנו יובלות לקדש שמיטין", ערכין לב:), כך שגם בתקופה ההיא היתה שנת החמשים ושבע השנה השמינית במחזור, ואילו לר' יהודה היתה זאת שנת החמשים ושש. בענין זה קובעים הגאונים את ההלכה כר' יהודה. השוה רמב"ם, שמיטה ויובל י ה וכסף משנה, שם. אחר שהוברר מבחינה היסטורית ששנות 177 ו-275 למנין שטרות היו שנות שמיטה (מכבים-א טז יד-טז, יוספוס, קדמוניות יג ח א, יד טז ב, צוקרמן, שם עמ' 32 ואילך), הרי זהו החשבון הנכון. וזה מתאים למסורה, ששנת חורבן בית שני היתה מוצאי שביעית. כך ששנת 3829 לבריאת עולם היתה שנת שמיטה. וכן אושרו כשנות שמיטה שנות 4935 ו-4949 לבריאת עולם: השוה את הלוח אצל צוקרמן, עמ' 43 ואילך. השמיטה האחרונה היתה תרס"ג - 5663 לבריאת עולם.
לדעת צוקרמן (שם, עמ' 14 ואילך), היתה הכוונה בהנהגת תקופות היובל להתאים את מחזורי השמש והירח זה אל זה, וגם קלוסטרמן (בספרו על התורה) ניסה להוכיח את חשיבות ספירת היובלות לגבי קביעת הלוח. אולם, מאחר שבכתבי הקודש אין לזה שום רמז, וטעם חוק היובל כשהוא לעצמו ברור, הרי נדמה לנו שאין להתחשב בספירות כאלו. – "ספר היובלות" מונה למשך כל הזמן תקופות של יובלות בנות 49 שנה כלאחד.

השוה עוד ציטוט מתוך ספר היובלות, בביאור עתיק לדברי הימים שהוציא קירכהיים, עמ' 36.

פסוק יא

יא-יב. שני הפסוקים האלה מצוים, שבשנת היובל יקיימו גם את דיני השמיטה פסוק יא מצווה את המצוות של השבתת הארץ שבפסוקים ו-ז – לשנת היובל. מן הכתוב "קדש תהיה לכם" אנו למדים, שפירות היובל והשמיטה, כמו פירות קודש, מעבירים את קדושתם על תמורתם. אבל בעוד שקודש נעשה חולין על ידי פדייה, נשארים פירות שביעית אחרי פדיונם קודש, כמו שהיו קודם לכן. אולם, אין איסור שביעית ויובל חל על הדבר שנתחלף על פירות שביעית ויובל, בהתחלפם באחרים, באים האחרים במקומם והם יוצאין לחולין. וכן אמרו (עבודה זרה נד:): "לקח בפירות שביעית בשר אלו ואלו מתבערין בשביעית, לקח בבשר דגים יצא בשר נכנסו דגים, בדגים יין – יצאו דגים נכנס יין... הא כיצד? אחרון אחרון נתפס בשביעית ופרי עצמו אסור".

"**יובל הוא שנת החמישים שנה**". מבנה הפסוק דומה לזה שביחזקאל יא טו, כא טז (דילמן).

פסוק יב

"**מן השדה**". ממה שאתם עוזבים ומפקירים בשדה רשות לכם לאכול עם העניים ועם חית השדה (רמב"ם, שמיטה ויובל ד כד), ואחר שכלה מן השדה אתה צריך לבער הכל מן הבית (רש"י, ראה ביאור לפסוק ו).

פסוק יג

יג. פסוק זה חוזר על הצו שבפסוק י, כדי לפתוח בשורת החוקים שבפסוקים יד-יח העוסקים בפרטי דיני הגאולה והחזרת הקרקעות. פסוק יג משמש לפי זה כעין כותבת בראש הצווים הבאים, כמו להלן בפסוק כד (השוה שם). חכמינו מסיקים עוד כמה הלכות מתוך פסוקים אלה, שהם לכאורה מיותרים. ואולי יש קשר סיבתי בין קדושת הקרקע והשבתתה ובין שיבתו של כל אחד אל אחוזתו. שכן לא רק מי שמכר את אחוזתו אלא כל אחד, יראה את נחלתו כאילו קיבלה בשנת היובל מחדש מיד ה', ועל כן יחשוב אותה לקודש בשנה זו (לפי בכורות נב: כלולה כאן גם החובה להחזיר ביובל אף מתנות קרקע).

פסוק יד

יד. לשון רבים של "תמכרו" משתנה במלה "לעמיתך" ובפסוק הבא ללשון יחיד, כמו, לדוגמא, בהושע ד ח, ירמיה טז ז (איוולד 319 a). וההמשך של הפועל המסויים

בא במלים "או קנה" במקור (השוה איוולד 351 c, גזניוס-קאוץ' 113 z). לפי פשטות המשמעות מדברת כאן התורה, כפי שפירש רש"י, על מכירת קרקעות, ומצוה לחשב בדיוק, כמה שנים חסרות עוד עד היובל, ולקבוע לפי זה את המחיר, כדי שלא יונו זה את זה. רמב"ן הוסיף עוד, שהכלל "אין אונאה לקרקעות" יש לו תוקף רק באונאה במחיר הקרקעות, אבל לא כשהאונאה היא במידה, במשקל ובמנין. ולפי זה החוק עומד בתוקפו גם בקרקעות שבפרשתנו, שהרי בה מצוה לדייק בחישוב השנים. ועוד סובר הרמב"ן, שהאונאה אסורה אפילו במידה קטנה ביותר, גם במטלטלין וגם בקרקעות, אף על פי שלענין ביטול המכירה ולענין הצוויים יש הבדל בין אלה לאלה וגם יש הבדלים לפי שיעור האונאה (ראה משנת בבא מציעא ד ג-ד והשוה לפירוש שלי שם). אבל הרא"ש (משנת בבא מציעא ד כ) מסופק אם באונאה בפחות משתות עוברים על חוק התורה (עיין שולחן ערוך, חושן משפט רכז, סמ"ע יד).

ברם, אף על פי שהתורה מתכוונת בראש וראשונה לקרקעות, הרי בכל זאת חל לפי המסורת איסור האונאה בכל מכירה וקנין, בהתחשב בכלליות שבסגנון לשונו של האיסור, והתלמוד מיסב אפילו את המלים "או קנה מיד עמיתך" דוקא אל מטלטלין, "דבר הנקנה מיד ליד" (בבא מציעא מז:). הספרא מסיק מהפסוק "או קנה מיד... אל תונו", שבממכר קרקעות אין דיני אונאה נוהגים. אולם לפי דעת רבינו תם (בבא מציעא נז. תוס' ד"ה אמר), באונאה בחצי המחיר המכירה בטלה. גם בעבדים, בשטרות ובהקדשות אין דין אונאה נוהג (ספרא).

פסוק טז

טו-טז. כשם שבפסוק ד מדברת התורה אל המוכר וגם אל הקונה, כך גם כאן, אך בסדר הפוך: תחילה אל הקונה ואחר כך אל המוכר. הקונה, ששואף להפחית את מחיר השדה, בהתחשב במספר השנים שחלפו משנת היובל, הוזהר לדייק במספר השנים ש"אחר היובל", והמוכר ידקדק בחישוב מספר השנים שנותרו עד היובל הבא. ספורנו מבאר, ש"אחר היובל" מוסב אל "תקנה" כלומר, לא יקנו את השדה אלא אחר היובל, ולא מיד בתוך היובל, תיכף לאחר שהבעלים קיבל בחזרה את השדה. בתלמוד (ערכין כט.) יש מחלוקת ב"המוכר שדהו בשנת היובל עצמה, רב אמר: מכורה ויוצאה (ביובל, וזה הלוקח איבד מעותיו רש"י) ושמואל אמר: אינה מכורה כל עיקר" (והמעות חוזרין רש"י). פסוק טז אומר ביתר בהירות, שאת דמי הקניה צריך להרבות או להמעיט, לפי רוב השנים או מיעוט השנים. מתוך הפסוק "במספר שני תבואות וגו'" מסיקה המשנה (ערכין שם), את ההלכה, שצריך למכור את השדה לכל הפחות לזמן של שתי שני

תבואות ואסור לגאלו לפני תום שתי שנים, ואם מכרו שנה אחת קודם היובל, צריך להחזירו רק שנה אחת אחר היובל. שנת השמיטה וכן שנות בצורת אינן נמנות במספר שנתיים אלו. כינוי הגוף במלה "מקנתו" מוסב אל "ממכר" (דילמן).

פסוק יז

יז. כאן חוזרת התורה על אסור אונאה ומזהירה שלא להונות גם בדרך אחרת, שבה אין בני אדם מרגישים בנקל בהונאה וקל להצטדק בפני הבריות. ולכן מוסיף הכתוב: "ויראת מאלהיך" (ויזל). חז"ל למדים מפסוק זה, שנראה כמיותר, שאסור להונות אפילו בדברים (בבא מציעא נה:).

פסוק יח

יח-יט. לאחר שבמלים "כי אני ה' אלהיכם" מסתיימים שלושת סדרי החוקים הראשונים, מפסיק הדיבור בתוספת של מוסר השכל שבפסוקים יח-כב את הרצאת החוקים. זהו המקום הראשון שראוי להפסקה כזו, שהרי כאן נסתיים חוק שמיטה ויובל, ובפסוק כג מתחיל ענין הגאולה (ירמיהו לב ז: "משפט הגאלה"). וכך נמצא המאמר המוסגר הנוסף במקומו הנכון (ולא כקנובל וולהאוזן). – בפסוק יח מבטיח לנו ה', שאם נשמור את חוקותיו יגן בעדנו מפני סכנות מן החוץ, ובפסוק יט הוא מבטיח לנו ברכה ופריון, שנשב לבטח בארץ ולא נהיה מוכרחים להגר ממנה מפני הרעב. השוה ספר רות.

פסוק כ

כ-כב. הבטחון מפני הרעב שהובטח בפסוק יט יכול היה להתערער על ידי שנת השבתון משום שלא נזרע ולא נקצור, אולם ה' יתן לנו את ברכתו במידה כזו, שהעם לא ידע מחסור אף בזמן ההוא.

"**בשנה השביעית**", לפי הרמב"ן הכוונה היא: "וכי תאמרו בשנה השביעית: מה נאכל (כלומר: בשנה השמינית)", שהרי לשנה השביעית מספקת התבואה של השנה השישית. אולם ביאור זה דחוק. ובצדק העיר מנדלסון, כי כל שנה כתיקונה מספקת לחלק של אותה שנה, וגם לחלק של השנה הבאה, בהיות קציר השעורה בחודש ניסן וקציר החיטים בחדש סיון, כך, שבשעת הדחק אפשר ליהנות באותה שנה עצמה מן הקצירה. אמנם, גם בשנה שקודמת לה שנה ברוכה, אין משתמשים בתבואה החדשה אלא בסוף השנה, כשהתבואה נאספה כבר מן הגורן, מכל מקום, מכיון ששפע כזה בלתי רגיל הוא, הרי תתגנב דאגה אל לב תושבי הארץ גם בנוגע לשנה השביעית. מובן, כי "בשנה השביעית" רק ראשית המחסור, אבל הוא נמשך בשנה הבאה, השוה "ביום המשח אותו", לעיל ו יג.

"**הן**". השוה לעיל י יח-יט, ושמות ד א.
"**ולא נאסוף**". אף מה שיצמח מאליו אסור לנו לאסוף, ראה לעיל פסוק ה ואילך.

פסוק כא

"**ועשת**". צורה נושנה במקום "ועשתה", השוה לקמן כו לד, בראשית לג יא (איוולד 194 a גזניוס 75 m).
"**לשלש השנים**". לדעת רש"י הכוונה היא: חלק מהשנה השישית, השנה השביעית כולה וחלק מהשנה השמינית (ולכן לא נאמר: "לשלש שנים", אלא ל"שלש השנים", כלומר: לאותן שלוש השנים שהכתוב מתכוון להן). זהו גם הפשט הפשוט, כי אין להניח שהכוונה היא, כפי שהרמב"ן סובר: "לשלש השנים, בעבור שנת היובל, שתעשה הששית לכל שנת השמיטה והיובל והשנה שאחרי היובל", מקרה שחוזר רק פעם במשך חמישים שנה. אמנם, לאותה שנה היה צורך שלשנת השמיטה תקדמנה שתי שנים של שפע שתבואתן היתה מספיקה לארבע שנים.

פסוק כב

"**ישן**". הברכה שיאכלו ישן הובטחה, בפרק כו פסוק י, גם לשנים רגילות.
"**עד השנה התשיעית**". עד ראשית השנה התשיעית, בסתיו, כשאוספים את תבואת השנה השמינית. כינוי הגוף של "תבואתה" מוסב אל "השנה השמינית".

פסוק כג

כג. לדעת הרמב"ם זה לאו שחל על המוכר כעל הקונה, למכור או לקנות קרקעות, אפילו אם שניהם מסכימים. ואולם לפי הרמב"ן: "אין זה לאו ללקות עליו, אבל הוא טעם, יאמר הנהיגו ביניכם היובל ואל יקשה בעיניכם, כי לי הארץ" (השוה "משנה למלך" שמיטה ויובל יא א). ובכך נמצא גם טעם לחוק הבא אחר כך בענין גאולת הקרקע, שהרי אפילו עד שנת היובל לא יימכר קרקע מכירה גמורה ("לצמיתות"), אלא צריך לתת למוכר זכות הגאולה בכל עת (אולם השוה לעיל ביאור לפסוק טז). ומשום כך לא נכתב דין זה לעיל ליד חוק היובל, אלא כאן בקשר לחוק הגאולה, שבמובן ידוע הוא שומר עוד ביתר יעילות על זכויות הבעלים הראשונים על קרקעותיו.
"**לצמיתות**", (מן "הצמת", הכחד, משורש "צמת" = הקפא, השוה صمت בערבית) לחלוטין, לעולם, השוה "כלה", לגמרי.
"**אתם עמדי**". ביחס לה', הננו גרים בארץ, לפי בבא מציעא עט. אסורה רק מכירה לצמיתות אבל שדה שנמכר, למשל, לששים שנה לא היה חוזר בשנת היובל. אולם בצדק

אומר הירש, שמכירה כגון זו, שמבטלת מראש את חוק היובל, אין לה תוקף מצד הדין, השוה שם.

פסוק כד

כד. פסוק זה הוא כעין כותרת לחוקים הבאים בענין גאולת קרקעות, שאפשרית גם בתוך התקופות בין יובל ליובל. לפי הרמב"ם (ספר המצות, עשין קלח) והרמב"ן, בפירושו, כוונת הפסוק שבשנת היובל יחזירו את הקרקע בלי דמי פדיון (אולם מנדלסון העיר בצדק, כי הגאולה וההחזרה ביובל הם ענינים נפרדים, כפי שמוכיח פסוק לא: "גאלה תהיה לו וביובל יצא"), יחד עם זה מעיר הרמב"ן, שחוק זה חל רק בארץ ישראל הנושבת (וגם בעבר הירדן), אבל לא בחוץ לארץ.

פסוק כה

כה. "**כי ימוך**" (הביטוי "מוך" נמצא, מלבד בתורה, רק עוד בנוסח יווני של ירמיהו יז ד). ראה להלן בביאור לפרק כו פסוק לג. הכתוב מלמד ש"לא ימכור אדם ביתו או שדה אחוזתו אלא אם כן העני... אבל למכור לו להניח הדמים בכיסו... אינו רשאי אלא למזונות בלבד" (רמב"ם שמיטה ויובל יא ג), וגם במקרה כזה רק מאחוזתו, חלק ממנה.
"**הקרוב**", לקרוב המשפחתי יש זכות קדימה (ספרא).
"**וגאל**". יש לו רשות, אבל אין עליו חובה, דברי ר' יהושע בקדושין כא. ולדעת ר' אליעזר היא חובה.

פסוק כו

כו-כז. "**לא יהיה לו גואל**". אין לו קרוב שיש ברצונו לגאול, כך לדעת ר' יהושע, או (לפי ר' אליעזר) שיש ביכלתו לגאול (ספרא). – מכיון שבפסוק כו המלה "כי" באה אחרי הנושא, בעוד שבפסוק הקודם (כה) המלה "כי" באה בראש הפסוק, מכאן, שאותו המחוקק השתמש באותה המלה בערבוביא, ראה ביאור לעיל על א ב.
"**והשיגה ידו**". רק אם הוא משיג את כסף מחירו, אבל לא ילווה (ספרא).
"**ומצא**", בא ללמד, "שלא ימכור ברחוק ויגאל בקרוב, ברעה ויגאל ביפה".
"**כדי**". את הכל בבת אחת אבל לא חציו (ספרא, ערכין ל:).

פסוק כז

"**וחשב**". הכתוב מתכוון אל המוכר.
"**את שני**". את כסף ממכרו עליו לראות כמחיר הקרקע, שהקונה משלם עבור השימוש בקרקע עד היובל. ומן הסכום שקיבל יש לו לנכות לפי החשבון בעד השימוש במשך השנים שהיה ביד הקונה ובעד העודף הוא יכול לגאול את האחוזה. ובנוגע לחדשים

העודפים על מספר השנים, יד המוכר על העליונה. השוה ספרא ופירושו של הראב"ד ותוספות ערכין לא. ד"ה "תניא".

"**לאיש אשר וגו**'". אם הקונה הראשון מכרה לקונה שני במחיר יותר גבוה, יחשב המוכר עם הקונה הראשון, ואילו אם מכרה בזול יותר, יחשב עם הקונה השני. וכן יד המוכר תמיד על העליונה, אם דמי השדה השביחו ביד המוכר או הפחיתו (ספרא, ערכין ל.).

"**ושב לאחזתו**". זה רק במקרה שבעל האחוזה בעצמו גואל, אולם אם אחד מקרוביו יגאל, לא ישוב הבעל אל אחוזתו, מכיון שהקרוב פודה לעצמו ומחזיק בה עד שנת היובל.

פסוק כח

כח. "**מצאה ידו די**". עיין לעיל ה ז.

"**עד שנת היובל וגו**'". עד התחלת שנת היובל, שהרי החזרת האחוזות באה בהתחלת היובל יחד עם השמטת כספים בשנת הארבעים ותשע, כי שנה שביעית משמטת רק בסוף השנה (ראה ביאור לדברים טו א), השוה "לחם משנה" ו"משנה למלך", ערכין וחרמין ד כד. מחוקקים אחרים בזמן קדום התקינו תקנות להגנת אחוזות הקרקע בידי בעליהן, השוה ההוכחות בספרי קנובל ודילמן. אותן הדוגמאות מוכיחות שמכל מקום מכילה הפרשה שלנו חוק עתיק מאד, שהיה מכוון לשימוש מעשי בחברה, ולא חוק שהופיע אחרי גלות יהודה, כפי שחושבים מבקרים אחרונים, וגם חוק הגאולה הכה בוודאי שרשים עמוקים בחיי ישראל בזמן קדום. זה מוכח גם מתוך הלשון שבה הבטוי "גואל" משמש כשם נרדף ל"אח", "רע" ו"קרוב", השוה מלכים-א טז יא, יחזקאל יא טו (ששם התיקון "גולתך" במקום "גאולתך" מכניס שיבוש), רות ב כ, ג: ט, יב, ועוד בהרבה מקומות. "משפט הגאלה" (ירמיהו לב ז) או "הגאלה" (שם שם ח, רות ד ז) היה בזמן קדום תקנה ידועה בישראל ומוכרת לכל (ראה לעיל בביאור פכ"ג, על זמן חוק יום הכפורים, לקדמות היובל). ואולם מה שמציין את החוק שלנו ומרימו מעל החוקים הנראים דומים לו, הוא העיקרון שעליו הוא מיוסד, היינו שה' הוא אדון הארץ ושכל תושביה הם גרים ותושבים עמו.

פסוק כט

כט. משפט הגאולה לבית מושב עיר חומה שונה בענינים רבים ממשפט הגאולה לשדה: א. את השדה אפשר לגאול רק בתום שתי שני תבואות (ראה לעיל ביאור לפסוק טו), ואילו בית חומה אפשר לגאול מיד, ב. שדה אחוזה יכול לגאול גם קרובו של המוכר, ואילו בית חומה יכול להיגאל רק על ידי המוכר עצמו, ג. בשדה אחוזה יש לנכות מן החשבון הנאת השנים שעברו, ואילו בגאולת בית עיר חומה צריך המוכר להחזיר

לקונה את המחיר המלא בשעת הגאולה, ד. בית עיר חומה אפשר לגאול רק עד תום שנת הממכר, ואילו שדה אחוזה – בכל זמן, אחרי תום שתי השנים הראשונות, ה. שדה אחוזה שלא נגאל חוזר לבעליו ביובל, ואילו בית עיר חומה שלא נגאל בזמנו נשאר בידי הקונה לצמיתות.

"**בית מושב וגו'**". לפי ערכין לג: זהו רק בית בעיר שהיתה מתחילה מוקפת חומה ולבסוף יושבה, ועוד, העיר צריכה להיות מוקפת חומה מימות יהושע בן נון, ואם אינה כזו, ייחשבו הבתים שבעיר כאלה שבערי הפרזות.

"**שנת ממכרו**". את השנה צריך למנות מיום ליום, מעת הימכר הבית ולא לפי תקופת השנה האזרחית.

"**ימים**", משמעו שנה מלאה "מעת לעת ומשעה לשעה" (ערכין לא.). ראה שמות יג י, ו"שנה תמימה" בפסוק הבא.

פסוק ל

ל. "**עד מלאת לו**". אף אם הקונה הראשון מוכר אותו לקונה שני, מונים מזמן המכירה הראשונה לכן נאמר "לו" (ספרא).

"**שנה תמימה**", בשנה מעוברת שלשה עשר חודש, לדעת רבי שנת חמה, שס"ה יום (ספרא וערכין לא:).

"**יוקם**" בצירוף ל'. השוה בראשית כג, יז-יח

"**אשר לא חמה**", הכתיב לא והקרי לו (השוה לעיל יא כא, ושמות כא ח), לפי ערכין לב. הכוונה היא, שאף אם עתה אין לעיר חומה, אם רק בימות יהושע בן נון היתה מוקפת, רואין אותה כעיר חומה. "לו" בלשון זכר יכול להיות מכוון גם אל "עיר", השוה שמואל-ב יז, יג (חוץ מזה, "עיר נקבה היא, והוצרך לכתוב 'לה', אלא מתוך שצריך לכתוב "לא" בפנים, תקנו "לו" במסורת, זה נופל על זה". רש"י). אך יותר נכון לקשור אותו ל"בית", כמו בפסוק הבא. וזאת היתה בוודאי כוונתו של ר' יהודה בספרא: "פרט לבית הבנוי בחומה" (השוה יהושע ב טו), משום שבמקרה כזה העיר מוקפת, אבל לא הבית מוקף.

"**לַצמיתת**", כדבר ידוע, משום שענינה ידוע מתוך פסוק כג דלעיל.

"**לדורותיו**", בא ללמד, שאפילו במותו של הקונה אינו יוצא לחרות.

"**לא יצא ביובל**", אף אם היובל חל באמצע השנה הראשונה, אינו יוצא לחירות, רק על ידי גאולה במשך השנה הראשונה של המכירה הוא יוצא לחירות.

פסוק לא

לא. "**חצרים**", חוות וכפרים, במלה זו כלולים כאן כל המקומות הפרזים, כפי שמלמד "אשר אין להם חומה" שאחריה. ביהושע יט ו ואילך, נקראים המקומות השייכים אל ערים "חצריהן".

"**ובתי החצרים וגו**'", שם-עצם נפרד.

"**יחשב**". כל אחד יחשב על השדות: לשון יחיד כמו לעיל יט ח: "יחשב על", השוה שמואל-ב ד, ב.

"**גאולה תהיה לו**". לפי ערכין לג. זה בא ללמד, שיש לו עוד יתרון לעומת השדות, והוא, שאפשר לגאול אותו מיד, ואין צורך להשאירו בידי הקונה שתי שנים. – בענין בתי הקדש עיין להלן ביאור לכז, יד-טו.

פסוק לב

לב-לג. "**וערי הלוים וגו**'". על דבר ערים אלו עיין במדבר לה, א-ח. לפי דעת רבי בערכין לג: חל חוק זה רק על אותם הלויים, שמכרו אחוזה בתוך ערי הלויים, ולא על ישראלים, שקיבלו בירושה (מצד האם) אחוזה בערי הלויים ומכרוה וגם לא על לויים שקיבלו אחוזה בערים אחרות ומכרוה. לדעת החכמים החולקים על רבי, חל חוק זה גם אם עברו לידי בן ישראל אחר (על ידי ירושה). דעה זו נתקבלה להלכה. לכאורה נראה לפי זה הפסוק "גאולת עולם תהיה ללוים" בלתי מובן די צרכו. אך אפשר שהפסוק מכוון אל קרובים ממדרגה ראשונה של לוי שמכר את אחוזתו (בדומה לזה כבר ביאר הרמב"ן). ללויים בתורת קרוביו של הלוי שנמצא במצב דחוק, יש תמיד הזכות (ואף החובה) לגאול את האחוזה שנמכרה. מובן, כי לקרוב ממדרגה ראשונה שידו משגת, יש זכות קדימה. ולפי זה מתפרש הפסוק הבא בפשטות: "ואשר יגאל מן הלוים", כלומר: אם אחד הקרובים (במדרגה הראשונה) יגאל אחוזה זו (השוה "ואשר לא צדה", שמות כא יג), "ויצא ממכר בית וגו'", יצא ביתו שמכר, היינו הבית אשר ב"עיר אחזתו" ("ועיר אחזתו" כמו "עצבונך והרונך", בראשית ג טז) ביובל אל בעליו הראשונים.

פסוק לג

התיקון של המבקרים (איוולד, דילמן ואחרים), שקוראים כאן "אשר לא יגאל מן הלוים", הוא לפי זה לא רק מיותר אלא גם מפרש את הפסוק באופן דחוק, ואפשר לציינו בהשוואה אל הביאור שלנו כבלתי נכון בהחלט. – ואם חז"ל (ערכין לג:) מסיקים מתוך הפסוק "ואשר יגאל מן הלוים", שגם אם לוי קנה אחוזה מלוי חברו קיים דין גאולה, אין להניח, שהם הבינו "יגאל" במשמעות מכירה, או לפי אחד משאר הביאורים הדחוקים,

אדרבה, גם לפי ביאורנו הפשוט יש להסיק אותה ההלכה של חכמינו, שכן הלוי שגואל, גואל אותה קודם כל לעצמו, והוא בעצם קונה את האחוזה ואף על פי כן הוא חייב להחזירה ביובל לבעליה הראשונים (אמנם, אין הנוסח שבספרא מתאים לביאורנו זה, אולם הוא מכוון אל נוסח הברייתא שמובא בתלמוד, השוה רמב"ן). לא היה כל צורך להשמיענו, כי אחוזתו של לוי שנמכרה לישראל, חוזרת ביובל לבעליה, משום שזה מובן מאליו, אלא וודאי שהיו סבורים, שאם נמכרה ללוי, תישאר בידו לצמיתות, שהרי מספיק שהאחוזה נשארת בידי שבט לוי, על כן בא הכתוב ללמדנו, שגם מכירה כזו חוזרת ביובל לבעלה הראשון.

"**הִוא**", לשון נקבה בהתאם לנשוא, כמו בירמיהו י ג (איוולד 319 c).

פסוק לד

לד. "**וּשְׂדֵה**". החטף-פתח בא להבליט את תנועת השוא, השוה "וזהב", בראשית ב יב.

"**מגרש**". השוה במדבר לה ב ואילך.

"**לא ימכר**". אין פירושו שבכלל אין למכור אותו, ואפילו עד היובל, כי לזה לא היה מתאים הנימוק "כי אחזת עולם", שהרי המכירה עד היובל אינה משמיטה לחלוטין את האחוזה מתחת ידי בעליה. ואילו היתה משמעותו שלא יימכר לעולם, הרי לא היו לשדות הלויים שום יתרון על אותם של שאר ישראלים. לכן מבארים חכמינו, שהכתוב שלפנינו בא ללמד, שאפילו במקרה שנזכר להלן, כז- כ-כא, לא תישאר האחוזה בידי הקונה לצמיתות, אלא חוזרת ביובל.

שלושת הפסוקים האחרונים המדברים על הערים והשדות שנועדו בספר במדבר לה ללויים, מעמידים אותנו, לכאורה, בפני קשיים כרונולוגיים. לפי הכתובת בפסוק א ניתן החוק הזה בהר סיני, ואם כן כבר בהר סיני נועדו הערים הללו ללויים, מה שנראה כסותר את הידיעה שבספר במדבר ג: יא, מד, שלפיה רק בשנה השנית (השוה שם א א) התפקדו הלויים לעבודת המקדש במקום הבכורים. אמנם, הקושי יוסר על ידי הסברו של הרמב"ן, שלפיו נאמר הפרק שלנו בזמן מסירת הלוחות השניים. באותו זמן כבר נבחרו הלוים, כפי שמעידים הכתובים בשמות לב כט, ובדברים י ח. אולם עוד היה נשאר הקושי, שכאן משמע שכבר בהר סיני דובר על ערי הלוים והמגרשים, ואילו לפי במדבר לה א, בא ההסדר לתת את הערים האלו ללויים רק בערבות מואב. ובכן, היה צורך לקבל את ההנחה, שהפקודה בדבר הערים ניתנה כבר בהר סיני ושבספר במדבר לה א מסופר רק, שצו זה נשנה בערבות מואב (ראה מבוא לקרבנות: 'שתי הקבוצות שבחוקי הקרבנות'). ברם, ייתכן גם ששלושת הפסוקים (לב-לד) ניתוספו על-פי צו ה'

בזמן מאוחר על המצוות שפורסמו בסיני. לפי זה היו המלים "בהר סיני", בכתובת (לעיל פסוק א) מכוונות רק לחלק מן החוקים.
אולם גם בדרך אחרת אפשר היה להסביר, שהפסוקים שלפנינו נמסרו כבר על הר סיני. כי הנה תמוה, שהפסוקים בבמדבר פרק לה מדברים רק על ערי לויים ולא על ערי כהנים, ואילו בספר יהושע פרק כא מסופר, שמתוך ארבעים ושמונה ערי הלויים נמסרו שלוש עשרה לכהנים בני אהרן. מכאן יוצא, על כרחנו, שהביטוי לויים בספר במדבר לה כולל גם את הכהנים, ובכן, נקראו כאן הכהנים בשם "לויים", כמו שנמצא תכופות במקומות אחרים, וודאי משום שערים אלו ניתנו להם בתורת חלק הלויים בארץ הקודש. וכך ייתכן, שגם הפסוקים שלפנינו, המדברים על ערי הלויים, מכוונים לפי שעה אל ערי הכהנים, שהרי כבר פורסם הצו, שלא יתנו נחלה לכהנים כי אם רק ערים לשבת ומגרשים לבהמתם. גם נכללות בהן ערי המקלט, שנזכרו כבר בשמות א יג. מובן מאליו, שהסדר זה היה יכול לחול לאחר זמן, כאשר גם ללויים שלא מזרע אהרן חילקו את עריהם, גם על ערים אלו. ובכן, כוללים הפסוקים לב-לד את הדינים בדבר אחוזות הכהנים. – לפי זה אין כל הכרח לקבל השערתם של וולהאוזן ואחרים, שפיסקה זו היא תוספת מאוחרת, ואף אין כל הצדקה לה, כפי שהעיר כבר דילמן, בשים לב אל הלשון כאן, שהוא לשונו של P.

פסוק לה

לה. "**ומטה ידו**". לא יחכו עד שיפול, אלא כשימוך יתמכו בו בעוד מועד.
"**עמך**". בקרבתך, כל אחד יעזור קודם כל לאותם העניים הקרובים אליו.
"**והחזקת בו**". השוה יחזקאל טז מט, דניאל יא.
"**גר ותושב וגו'**". חכמינו למדים מכאן, שגם גר תושב, היינו הגר שקיבל עליו רק את שבע מצוות בני נח בלבד, "אתה מצווה להחיותו". הספרא לפסוק זה אומר: "גר" זה "גר צדק" ו"תושב" זה "גר תושב". אפשר להבין גם כך (כפי שמבאר מלבי"ם), שהתורה מדברת רק על גר תושב והוא"ו הוא וא"ו הפירוט, "גר" היינו גר תושב. אבל לדעת הספרא "גר זה גר צדק", כלומר: אילו היה כתוב "גר" לבד היו מבארים: גר צדק.
ואולם ביתר פשטות אפשר לבאר את פסוק שלפנינו לפי הפרשנים האחרונים ש"גר ותושב" מכוונות אל העני: כגר כאזרח, כן יחיה אחיך עמך (בראשית כג ד). ביאור זה אפשר להתאים לדברי חז"ל. אבל הכתוב מניח, כי המצוה להחזיק בגר תושב היא ידועה (על פי המסורת שבעל פה). לפי זה, מכיון שלגר צדק וגר תושב לא היתה נחלה בארץ, היו זקוקים לתמיכת האזרחים, כך גם נחשבים הגרים, לעיל בפסוק ו, לעניים שזקוקים

לתמיכה. עניים אלה התקימו קצתם על מסחר, וקצתם על עבודה שכורה או על צדקה והרי אפשר שהיינו סבורים, שהאזרח הישראלי אינו ראוי לתמיכה כל זמן שלא מכר את אחוזתו וירד למצבו של גר תושב, לכן מצוה הכתוב: "ומטה ידו עמך", מיד שימוט אחיך, עוד קודם שמכר את אחוזתו, "והחזקת בו", כדי שעוד עתה, קודם שמכר את אחוזתו, יתפרנס עמך ולא יוכרח למכור את אחוזתו. וזאת אפשר להשיג על פי רוב על ידי מלוה בלי רבית, ולכן: "אל תקח מאתו נשך וגו'". את החובה להחזיק בגר ותושב אפשר למצוא כאן בעקיפין בהשוואת העני הישראלי אל גר ותושב.

פסוק לו

לו-לז. לדעת חז"ל בבבא מציעא ס: אין הבדל בין נשך לתרבית, ושני הביטויים משמשים הן לכסף הן לאוכל, כפי שיוצא גם מתוך דברים כג כ, אם כן "נשך" ו"תרבית" הם שני ביטויים שונים לציון הרבית (השוה: משלי כח ח, יחזקאל יח יז, כב יב) לפי שתי התוצאות שלה, כאשר הלווה מפסיד ("נשך") וכאשר המלוה מרוויח ("תרבית"). לפי הרמב"ן: "הנשך הוא שילונו מנה ליתן לו ברביתו ה' שקלים בכל שנה, ויקרא כן בעבור כי אחריתו כנחש ישוך, שמבצבץ ועולה: התרבית הוא שילונו עד זמן פלוני... כי זה אינו נושך... אבל הוא רבית, ולכך אמר את כספך לא תתן לו בנשך ובמרבית לא תתן אכלך", כי המנהג להלוות את הכסף בנשך, בכל שנה יתן כך, והאוכל ילונו עד הקציר ואז יפרענו מגרנו בתוספת קצוב", ויזל העיר, כי לפי משמעו הפשוט אוסר "אל תקח" ליקח נשך אפילו אם הלווה מציעו מרצונו, ומכיון שבמקרה כזה היו מקילים להרשות לעצמם זאת, ולראותה כמתנת נדבה, מוסיף הכתוב: "ויראת מאלהיך".
"**וחי**". אין זו סמיכות, אלא פעול בזמן עבר בצורה מצומצמת (ראה איוולד 142 b גזניוס 76 i).

פסוק לז

"**את כספך וגו**'", אוסר להלוות ברבית קצוצה (השוה שמות כב כד). מתוך "וחי אחיך עמך" מסיק ר' אלעזר (בבא מציעא סא: נגד ר' יוחנן): "רבית קצוצה יוצאה בדיינין... אמר קרא: "וחי אחיך עמך", אהדר ליה כי היכי דניחי" (החזר לו כדי שיוכל להתקיים).
לח. מכיון שכל רכושכם בא לכם מה', ולא עוד אלא שאפילו אתם גופכם נהייתם בנפלאותיו בלבד עצמאים ומוכשרים לרכוש לכם נכסים, על כן עליכם לקיים את הדרישה החמורה ביותר, כגון זו של וויתור על רבית, בחיבה ובמשמעת.

פסוק לח

לט-מא. לפי שמות כא ב ואילך, ודברים טו יב ואילך, יצא עבד עברי בשנה השביעית לעבדותו לחפשי. בחוקה זו ראו המבקרים סתירה לחוקה שלפנינו, המצוה על שיחרור עבדים בכל שנת חמישים שהיא שנת יובל. כדי ליישב קושיא זו העלו הרבה מפרשים, בצדק, שהתורה קבעה שני זמנים, שבהם יוצא העבד לחפשי, השנה השביעית לעבדותו, ושנת היובל. על פי רוב יצא העבד לחפשי אחרי שש שנות עבדות, ואם נמכר סמוך לשנת היובל, לא המתין עד תום שש השנים אלא השתחרר כבר בשנת היובל. השיחרור בשנה השביעית לעבדות בא אצל כל עבד לפי זמן כניסתו לעבדות, ואילו שנת היובל היתה שנת דרור כללית, שהביאה חרות לכל העבדים העבריים בעת ובעונה אחת. לדעת החכמים (קידושין יד:), שנתקבלה על ידי הרמב"ם (הלכות עבדים ג יב) להלכה, היתה הרשות ביד עבד, שמכר עצמו, לישאר בעבדות זמן ארוך יותר משש שנים, אולם ר' אלעזר חולק על זה. עיין בפרטות בביאור לשמות כא ב.

החוק האלוהי מצא לנחוץ להתקין את שתי התקנות. השיחרור בשנה השביעית היה דרוש לטובת העבדים. אי אפשר היה לדחות את שחרורם של כל העבדים עד שנת היובל, שהרי כך לא היה יכול העבד במקרים רבים לצפות להגיע עוד לשנת הדרור. ואת השיחרור בשנת היובל רצתה התורה לקבוע, משום שלכך דרוש היה זמן, שבו ישתחרר כל איש בן האומה הנבחרת, והעבדות תיפסק בבת אחת, כדי שתבוא הכרה בלב ישראל, שהאומה כולה מוכנה לעבודת ה' ושום איש ישראל לא נועד להיות "עבד לעבדים". לכן הוכרזה האמירה הנאה: "כי לי בני ישראל עבדים" רק בחוק היובל (לקמן פסוקים מב נה), כי רק בזמן שעם ישראל כולו חפשי, מתאמתת הקריאה הזאת בשלימותה, ואילו בשיחרורו של העבד בשנה השישית לעבדותו, יצא רק עבד זה, והאחר, שעדיין לא הגיעה שנתו השישית לקיצה, עודנו נמק בעבדותו. החרות הכללית נקראת "דרור", ומשום כך משתמש ירמיהו לד ח, בזמן שכל העבדים יצאו לחפשי, בביטוי "דרור", כמו ויקרא כה י, ויחזקאל מו יז (השוה גם ערכין לג.).

אבל לא רק לעבדים העבריים הביאה שנת היובל חופש, אם פגעה בהם לפני תום שנתם השישית, אלא גם עבד עברי שלא רצה לצאת לחפשי, ובגלל זה נרצעה אזנו על פי מצוות התורה בשמות כא ו ודברים טו יז, אף הוא יצא לחפשי לפי ההלכה שבמסורה. אמנם, החוק קובע על עבד נרצע: "ועבדו לעולם", "והיה לך עבד עולם", אולם חכמינו במכילתא ובקידושין טו. וגם יוספוס (קדמוניות ד ה כח), מוסרים בוודאות, שגם עבד זה עובד רק עד שנת היובל. אמנם, לכאורה, המסורה סותרת את הכתוב, ואף הגר"א מעיר בפירושו

על התורה (שמות כ ו), שכאן, כמו במקומות האחרונים, "הלכה עוקרת המקרא", (וראה גם רשב"ם לפסוק זה). לפיכך מחליטים אחדים מבין המבארים האחרונים, כי הנרצע אינו יוצא ביובל לחפשי, באשר רק אותם העבדים, שלא וויתרו קודם לכן מרצונם הם על חירותם, משתחררים בשנה זו (השוה, לדוגמא, קייל בפירושו לויקרא כה לט). אולם אחרי עיון מדוקדק נמצא, שהמסורה העברית מבוססת היטב ואינה סותרת כלל את תוכן הכתובים.

ראשית, יכולים אנו לקבוע בוודאות, שלפי החוק שבויקרא כה, לט-מב אין העבד העברי יכול לוותר על זכותו לצאת ביובל לחפשי, כי לולא זאת היה בא כאן גם הצו, מה דינו של עבד האומר: "אהבתי את אדוני... לא אצא חפשי", כמו שבא למקרה כזה צו מיוחד בשמות כא ה ובדברים טו טז. כל כוונת החוק כאן מתנגדת לוויתור על השיחרור ביובל, שהרי לא לעבד היחיד בלבד מכוון מתן החירות, אלא האומה הישראלית כולה חייבת לבטל את השיעבוד לגמרי ואין הרשות לשום איש להמשיך בעבדותו מרצונו הוא. באותו הצורה ממש שבה נאמר על החזרת האחוזות: "והארץ לא למכר לצמיתות כי לי הארץ" (פסוק כג). ואין רשות לשום אדם לוותר על השבת השדות, כן גם נאסר על כל אחד מישראל בכתובים "כי עבדי הם", "כי לי בני ישראל עבדים" (פסוקים מב נה) להמשיך בעבדותו בשנת היובל. ואם ברור, שעבד עברי אשר שנת היובל קוראה לו דרור, משתחרר בעל כרחו, הרי וודאי שאפילו זה, שבשנה השביעית לעבדותו וויתר על חירותו, יצא לחפשי בשנת היובל, שהרי מלכתחילה לא יכול היה לוותר על כך ובשנת היובל בוטלה העבדות לכל בני ישראל לפי גזירת החוק, אפילו נגד רצונם של יחידים.

אחרי הנחה זו לא ימצאו סתירה בין הכתובים "ועבדו לעולם", "והיה לך עבד עולם" ובין הנוהג המסורתי. אין ספק שבדברים אלה התכוונה התורה אך לקבוע, כי במקרה שאדוניו לא ישחרר אותו, מחויב העבד לעבדו לעולם, כי העבד, שבתום שש שנות עבודתו וויתר (בפני בית דין, שמות כא ו) על חירותו, איבד את זכותו לתבוע את חירותו אחרי עבור עוד שש שנים אחרות של עבדות. בוויתורו פעם אחת על שיחרורו איבד את זכותו לדרוש אותו עוד. אולם אין זאת אומרת שלאדוניו יש הרשות להחזיק בעבד זה עולמית. כי אין משמעות "ועבדו לעולם" או "והיה לך עבד עולם" כמשמעות "לעולם בו תעבוד". החוק בנוגע לעבד כנעני הוא: "לעולם בהם תעבודו" (להלן פסוק מו), משמעו, אגב, שאין לשחררו ביובל. לא כן בנוגע לעבד עברי, למרות שוויתר על שיחרורו ואיבד על ידי כך את זכותו לתבוע את שיחרורו, הרי יכולות לבוא סיבות שתכרחנה את אדוניו לשחררו אפילו נגד רצונו הוא. סיבה כזו היא ביטול העבדות בכל המדינה, שאז אין

רצונו או זכותו של היחיד בא בחשבון כי לטובת העיקרון של החופש מבוטלות כל הזכויות של היחידים. במקרה כזה חייב האדון בעצמו לשחרר את העבד, שהוא לפי הדין "עבד עולם", כן הוא חייב גם להחזיר את האחוזה שנמכרה לו לצמיתות, במקרה שהמדינה הכריזה שנת יובל. ברם, אם מאיזו סיבה שהיא לא הכריזה המדינה חופש כללי, אז מוכרח העבד באמת לעבוד את אדוניו לעולם (אולם השוה להלן).

פסוק לט

"**וכי ימוך... ונמכר לך**", כאן מביא הכתוב את החוק בנוגע למי שמכר עצמו מאונס, ויש מחלוקת בין התנאים, אם עבד כזה יכול למכור את עצמו לשש שנים בלבד או אף לזמן ארוך יותר (ראה לעיל בביאור לפסוק לט).

"**לא תעבוד בו עבודת עבד**", אוסר לעבוד בו עבודה בזויה. ספרא כאן ומכילתא לשמות כב מונות בין אלו: רחיצת רגלים, פשיטת נעלים, נשיאת אדוניו באפריון וכיוצא באלה.

פסוק מ

"**כשכיר כתושב**". כמו שכיר שמשכיר עצמו לזמן קצר (השוה לקמן פסוק נג), וכמו גר תושב, שעבד אצל בן ישראל בשכר.

"**עד שנת היובל**". עבד יעבוד לכל היותר עד היובל. לדעת המכילתא לשמות, בא "כשכיר וגו'" ללמד, שיש למסור לעבד עברי רק עבודה במקצוע שלמד ובו הוא רגיל.

"**יעבוד עמך**", בא ללמד, לפי הספרא, שאסור להטיל עליו עבודות בשביל אחרים, כגון לשרת בתורת בלן.

פסוק מא

"**הוא ובניו**", בא להורות, שהאדון מחויב לפרנס גם את בני העבד בזמן עבדותו.

"**ושב אל משפחתו**". לפי דעת חז"ל בקידושין כא: "אין עבד עברי כהן נרצע... אמר קרא: "ושב אל משפחתו", למוחזק שבמשפחתו". כלומר: משום שנעשה על ידי כך בעל מום ואינו יכול לשוב אל עבודת הכהונה של משפחתו. ואפילו לדעת ר' יהודה (מכות יב.), שאין להחזיר את העבד אל משרתו וכהונתו, מכל מקום אין להשפילו בזמן עבדותו במידה כזו, שלא יעיז לשוב אל משפחתו מלא בושה וכלימה. ייתכן שלזה מתכוון הכתוב: "ושב אל משפחתו וגו'".

מתוך הפיסקה "ואל אחוזת וגו'" משמע, שהכתוב מניח שהעבד מכר את כל קרקעותיו בטרם שמכר את עצמו. ומכיון שלא היו רגילים למכור את הקרקעות כל זמן שהיו להם מטלטלין, הרי זה מסייע לדברי חכמינו, שלא ימכור אדם עצמו אלא אם כן אין לו שום רכוש להתפרנס ממנו. ראה רמב"ם, הלכות עבדים א א. בערכין כט. אמרו: "אין עבד

עברי נוהג אלא בזמן שהיובל נוהג". על ההבדל שבין מוכר עצמו ובין מכרוהו בית דין עיין קידושין יד:

פסוק מב

מב-מג. "**כי עבדי**", הוא הנמקה לכל החוקים הקודמים ולבאים אחרי כן.
"**לא ימכרו וגו**'", וודאי שאינו מתכוון בעיקר לאיסור מכירה לעבד עולם, שהרי אם כן היתה זו חזרה מיותרת. אלא כאן מזהיר הכתוב, לפי הספרא, שלא למכור עבדים עבריים כדרך שהיו נוהגים למכור עבדים.

פסוק מג

"**לא תרדה וגו**'", כולל, לפי אותו המדרש, את האיסור לעבוד בו עבודות שלא לצורך, ולפי הרמב"ם (הלכות עבדים א ו) כוללת אזהרה זו גם מלאכות שאין להן קצבה, כגון לחפור עד אשר ישוב אדונו. בכל המקרים האלה אין מטרת הבעלים להרוויח אלא להכניע ולענות את העבד, ומשום שכוונה כזאת אינה נראית לעינים, מוסיף הכתוב: "ויראת מאלהיך", עי' רש"י.

פסוק מד

מד-מו. כאן בא הכתוב להורות מי הם העבדים שמותר לקחתם לאחוזה. "ועבדך... לך". הכוונה: מה שנוגע לעבדיך השייכים לך, - הרי כך דינם ("יהיה לך", בניגוד לבני ישראל שעליהם נעמר: "עבדי הם").
"**מאת הגוים**". העבדים שלכם יהיו מן הגויים. לדעת רש"י (בסוטה לה:) היה מותר לקבל רק את הגויים שישבו מחוץ לארץ ישראל, אף אם נמנו על שבע אומות, כגרים תושבים, בתנאי שיקבלו עליהם שבע מצוות בני נח, אבל אלה שישבו בארץ ישראל לא נתקבלו, כי הם התגיירו רק מתוך פחד. לפי זה כולל אמנם "אשר סביבותיכם" גם את שבע האומות, אבל רק אם ישבו מחוץ לארץ ישראל. אולם לדעת הרמב"ם (מלכים ו א) והרמב"ן (בפירושו לדברים כ י) היה מותר לקבל גם את תושבי ארץ ישראל אם התגיירו: לפי זה אין כוונת הפיסקה "אשר סביבותיכם" למעט את העמים שישבו בארץ ישראל. ולדעת הרמב"ן והראב"ד באים הדברים האלה ללמד, שמבני חוץ לארץ היה מותר לחלוטין לקנות עבדים. ואילו מבני הארץ היה מותר לקבל רק בתנאי שקיבלו את שבע המצוות. אבל לדעת הרמב"ם אין קונים עבדים גם מבני חוץ לארץ אלא אחרי קבלתם את שבע המצוות, ולפי זה נאמר "אשר סביבותיכם", משום שלא עלה על דעתם, שאלה שישבו בארץ יתגיירו. על דעותיהם השונות של רש"י, רמב"ם ורמב"ן עיין משנה למלך הלכות עבדים ו א.

פסוק מה

"**וגם מבני וגו**'". גר תושב יכול למכור גם את עצמו וגם את בניו לעבדים.

"**וממשפחתם וגו**'", בא ללמד, לפי קידושין סז: שמותר לקנות בן כנענית שהוליד גוי בן חוץ לארץ, אבל בן כנעני שהולידה בת חוץ לארץ, נחשב לכנעני משום שאצל הגויים הבן הולך אחר הזכר.

פסוק מו

"**והתנחלתם וגו**'", תקבלו אותם לנחלה, תרכשו אותם.

"**אחריכם**", הם עוברים בירושה. הביטויים "נחלה" וגם "לרשת אחוזה" מוכיחים שהעבדים שווים לקרקעות. השוה ספרא.

"**לעולם בהם תעבודו**". לפי פשטות הלשון אומר הכתוב רק, שעבדים אלה אינם יוצאים ביובל. גם ר' ישמעאל (סוטה ג.). מבאר כך, שחוק זה משמעותו רשות ולא חובה, אולם לדעת ר' עקיבא, שנקבעה להלכה, מצוה זו היא חובה. בבחינה מסויימת הרי היתה זאת השפלה לעבד העברי, אילו היו משחררים אותו יחד עם העבד הכנעני. ועל כן אפשר היה להבין את דברי ר' עקיבא, שרק חובה היא לא לשחרר עבד כנעני ביובל. אולם שמואל (גטין לח:), הוסיף, שאסור לשחרר בכלל עבד כנעני (לפי זה מחמיר שמואל יותר מאשר ר' עקיבא, כי לולא זאת היה שמואל אומר בקיצור: הלכה כרבי עקיבא). למעשה, העבדות בבית ישראלי, הנוהג עם העבד כחוק התורה (השוה רמב"ם, סוף הלכות עבדים), היא הרבה יותר נוחה לעבד מאשר החירות, המביאה אותו לבטלה ולמעשי תועבה.

"**איש באחיו**". לדעת רש"י: לרבות את הנשיא והמלך, שלא ירדו בעם בפרך, כפי שהורה גם הנביא יחזקאל (לד ד).

פסוק מז

מז. "**גר ותושב**". הכוונה היא כאן, כמו "גר תושב" להלן בפסוק זה, אותו האיש, כלומר: הגר, שנהיה לתושב, השוה בראשית כג ד. הביטויים "עמך" ו"עמו" מורים, לדעת רש"י ותורת כהנים, שדבקות בישראל ("עמך") ברכה לגר תושב, ואילו הירידה לדרגה המוסרית של גר תושב ("עמו") גורמת כליה לישראל.

"**ונמכר**". התורה אינה מביטה בעין יפה על כך, אך בדיעבד אי אפשר לבטל את המכירה אלא בדרך המשפט ואסור לעשות שום עוול לגר.

"**לעקר**". לפי ראב"ע "עקר" שרש, נצר. לדעת אונקלוס: "לארמאי" – לגוי, לפי זה "עקר" הוא איש ממשפחת גר, אבל הוא עצמו איננו גר אלא גוי. והטעם שגוי זה אינו נקרא

נכרי, הוא (לדעת הרמב"ן) משום שהישראלי בא על ידי התקשרותו עם הגר לידי כך, למכור את עצמו לקרוב שלו, שהוא נכרי. לדעת חז"ל בקידושין כ. "עקר" מובנו: עבודה זרה. וכשם שהגבעונים נעשו על ידי בני ישראל עבדי המקדש, כך אפשר היה, שבן ישראל שירד מנכסיו, מכר עצמו לעבד בבית פולחן של עכו"ם שבארץ או בחוץ לארץ, שהיה שייך לקרובי גר שבארץ ישראל. ולפי זה היתה הוראת "עקר" בדומה ל - ִ בערבית - החלק המצוין ביותר של הבית, שכפי המשוער היו מנדבים אותו לפסל (השוה: פסל מיכה). ועוד: "עיקר" - ראש כל הנמצאים, אלוהים, וכך היה אפשר לציין את העבודה זרה כ"עיקר" של משפחת הגר.

פסוק מח

מח-מט. "**אחרי נמכר**". אף על פי שעשה שלא כהוגן במכרו את עצמו, אל יתנו לו לרדת עוד יותר (קדושין כ:).

"**גאולה תהיה לו**". חובה היא על כלל ישראל, ובראש וראשונה חובה על הקרובים (רמב"ם הלכות עבדים ב ז). אולם קודם לכל האחרים חייב הוא לפדות את עצמו כשתשיג ידו, ולפי דעת הרמב"ם (שם): "יש לו ללוות ולגאול את עמו מן העובד כוכבים וגואל לחצאין".

פסוק נ

נ-נב. "**וחשב עם קנהו**". לפי בבא קמא קיח. מחייב כתוב זה לדקדק גם עם הנכרי.

"**משנת המכרו לו עד שנת היובל**". לפי מספר השנים משנת הימכרו עד היובל צריך לחשב את הממכר לכל שנה ושנה, ולפי מספר השנים עד היובל צריך להשיב את גאולתו. כמובן, אפשר לאיש למכור עצמו למספר מסויים של שנים ולהשתחרר קודם היובל, אולם מי שמכר את עצמו לנכרי סתם, בלי לקצוב את מספר השנים, אינו יוצא אחרי שש שנים, כדין עבד עברי שמכר עצמו לבן ישראל סתם (דעת רש"י).

"**כימי שכיר יהיה עמו**". כשם ששכיר יום מחשב את שכרו לפי זמן העבודה שלו, כך יש לעבד זה לחשב את כסף ממכרו כשכר עבודה בעד הזמן עד היובל, וחלק מכסף ממכרו שעוד לא השתכר בעבודה, יש לו להשיב ככסף גאולתו, לכן אומר הכתוב: "ישיב גאולתו". – ממה שנאמר בפסוק נא: "ישיב גאולתו מכסף מקנתו" ובפסוק נב: "כפי שניו ישיב" יש להסיק, לפי הספרא, שאין לו להרבות את מחיר עבודתו למעלה מכסף מקנתו שקיבל, אף על פי שעלה בערכו, כגון על ידי השתלמותו בעבודתו: אבל, אם ירד ערך עבודתו מכסף ממכרו, כגון בגלל זקנתו או מחלתו, יש להוריד את כסף גאולתו (לכן: "כפי שניו"). תקנה זו, שיד העבד העומד להיגאל תמיד על העליונה, ויכול לחשב את

כסף גאולתו לטובתו, נוהג לא רק בעבד שנמכר לנכרי, אלא גם במקרה שעבד נמכר לישראל, כמו לעיל לט-מב. זה למד הספרא מתוך גזירה שוה "שכיר – שכיר", פסוקים מ ונ.

פסוק נג

נג. "**כשכיר**". לא יתנהג עמו כעם עבד אלא כעם שכיר שמשכיר את עצמו שנה שנה (עיין לעיל פסוק מ).

"**לעיניך**". רק במקרה שאתה רואה את זאת, אתה מחויב להיטפל לענין, אבל אינך מחויב ליכנס אל הנכרי, לראות איך הוא מתנהג כלפי עבדו.

פסוק נד

נד. "**באלה**", מלמד, שרק בדרכים הנזכרות לעיל הוא יכול להשתחרר, ולא אחרי שש שנות עבודה. לעומת זה אינו חייב לעבוד את גואלו, בין אם זה קרובו בין אם הוא זר, והוא משוחרר לגמרי (דעת רבי נגד דעתם של ר' עקיבא ור' יוסי הגלילי, קידושין טו:).

"**הוא ובניו**", מלמד, שהאדון מחוייב לכלכל גם את בניו אתו, כמו לעיל פסוק מא.

פסוק נה

נה. "**כי לי בני ישראל עבדים**", הנמקה וסיום לחוק העבד העברי (כמו לעיל פסוק מב). מהאמור "עבדי הם" מסיק רב בבבא קמא קטז: ש"פועל יכול לחזור בו אפילו בחצי היום".

פרק כו

פסוק א

הוספה כהקדמה לברכות וקללות

ויקרא כו: א-ב. לפני התוכחה והאזהרה לשמירת מצוות ה', באו עוד חמש דרישות חשובות שאפשר לראותן כהוספה על חמש דברות ראשונות מתוך עשרת הדברות, וכיסוד לכריתת הברית שבאה אחר כך, (בדומה לזה באה בשמות לד, יא-כו, לפני כריתת הברית, עשיריה של מצוות):

א. איסור עשיית אלילים, השוה לעיל יט ד. זה אוסר עבודת אלילים ואפילו עשייתן.

ב. איסור פסל ומצבה. "פסל" – אף אם הכוונה לעשות דמות אלקים חיים, "מצבה" – שהיתה עוד מותרת בימי האבות, אבל אחר-כך נאסרה מן התורה, משום שמנהג עכו"ם זה היה מביא לידי פולחן אלילים, השוה דברים טז, כב.

ג. איסור אבן משכית (במדבר לג נב) לפי ספרא ומגילה כב: הוא איסור לרצף באבנים שטח אדמה מחוץ למקדש ("משכית" מן שכה - שכך, כסה), כדי להשתחוות עליו לפני ה'. ייתכן שהיה מנהג לציין שטח ארץ שמצאוהו ראוי לעבודת ה' על ידי כיסוי באבנים או באבן אחת גדולה ולהבדילו מן הסביבה, כדי להשתחוות עליו לפני ה', והתורה אסרה לעשות זאת מחוץ למקום הנבחר לה'. ה' בוחר לו את המקום, לעשות אותו מקום תפילה ואסור לנו לבחור אותו כרצוננו, ראה דברים יב ד ואילך. אם אנו משתחווים במקומות שאינם מובדלים עלידי אבן משכית, הרי אנו עושים זאת, כפי שמעיר הירש, משום שרואים אנו באותו שטח חלק מסביבת בית המקדש. לפי ביאור זה מקביל איסור זה לצו החמישי "ומקדשי תיראו". מתוך יראת כבוד כלפי המקום אשר ה' בחר בו, אין לנו להפריש מקום אחר כמקדש.

התרגום של אונקלוס, "ואבן סגידא" (= אבן להשתחוות עליה) נראה כמתאים לדעה זו. אבל יונתן, הבין כנראה, את הפסוק באופן אחר, שהרי הוא מתרגם: "ואבן מצייר לא תתנון בארעכון למגחן עלה, ברם סַטיוּ חקיק בציורין ודיוקנין תשוון בארעית מקדשיכון ולא למסגוד לה'". לפי תרגום זה פירוש "אבן משכית": אבן חקוקה ציורים (מן "שכה" - הסתכל, השוה במדבר לג נב). הביטוי "למגחן עלה" בא ללמד שגם השתחוויה פשוטה, בלי פישוט ידים ורגלים, אסורה. הביטוי "השתחווה" מציין גם כריעה פשוטה, כפי שאנו למדים מירושלמי עבודה זרה ד א. אבל במקדש מותר היה לעשות סטיו בציורים ודמויות. "סטיו" מציין, ברגיל, אולם של עמודים (στοά, אולם בתרגום למגילת אסתר (א, ו) תרגמו "רצפת": "סטיו כביש", מרצפת הקרקע, אך אפשר, שכאן הוראה אחרת יש למלה, ואולי נשתבשה הגירסא). ברם, הפיסקה "לא למסגד לה", אומרת, שגם במקדש אסורה ההשתחוויה על אבנים בעלות צורות ולכן נראה שלפי תרגום יונתן יש בפסוק שלפנינו שני לאוין: מחוץ למקדש אסור להעמיד אבנים "למגחן עלה", כלומר: אפילו לשם כריעה פשוטה, ואילו במקדש היה זה מותר אבל אסור "למסגד לה" (בתפילה), ואם כן, היה פישוט ידים ורגלים בפני הציורים אסור. קרוב לוודאי, שיונתן שאב את ביאורו מתוך מכילתא דרבי ישמעאל, שאינה מצויה אצלנו, ואנחנו מחזיקים בביאור זה של "אבן משכית", משום שיש לו סמך בס' במדבר לג נב (כך מבאר גם הרשב"ם).

אולם ייתכן, שגם הספרא וגם התלמוד כיוונו לביאור זה, אלא שהתורה השתמשה בשם "אבן משכית" מפני שהיה מנהג להעמיד אבנים מצויירות לציון מקומות התפילה, מכל מקום אסורה ההשתחוויה גם על אבנים אחרות. כנראה, שלפי תרגום יונתן מתכוון הכתוב לאסור אבן מצויירת כדי להרחיק את פולחן האלילים. וזה גם נרמז בתרגום

ירושלמי "ואבן דטעו", אבן של הטעות, כלומר: של עבודה זרה, (ושמא היתה "אבן הטועים" במשנת תענית ג ח, שריד מפולחן עבודה זרה עתיק?). הפשיטתא מתרגמת: "וכאפא דסגדתא לא תעבדון בארעכון ואל תסגדון להון". גם היא, כמו יונתן, הבינה שיש כאן שני איסורים, אבל מתרגמת "אבן משכית" כאונקלוס. מלבד זה נראה שיונתן ופשיטתא הבינו, ש"לא תעשו לכם אלילים ופסל" הוא הלאו הראשון, ו"לא תקימו לכם" מוסב רק אל "מצבה".

"**כי אני ה'**". נימוק לכל שלושת הלאוין:

פסוק ב

ד-ה. שמירת שבת ומורא מקדש (ראה לעיל יט ל). שתי מצוות חשובות אלו חזרו ונשנו כאן, כדי להניח אותן ליסוד כריתת הברית. המלה "שבתותי" כוללת כאן בוודאי גם שמיטות ויובלות.

פסוק ג

הברכות והקללות

(פרק כו, ג-מו)

הברכות שבפרקנו פסוקים ג-יג והקללות בפסוקים יד-מ, מראות קשר הדוק לחוקי השבת והיובל, שהרי בפסוק לד נאמר: "אז תרצה הארץ את שבתותיה... ואתם בארץ אויביכם", ובפסוק מג: "והארץ תעזב מהם ותרץ את שבתתיה בהשמה מהם", גם מתוך קביעת מקום נתינת החוקים האלה בפסוק מו (בהר סיני), הדומה לזה שבפרק כה פסוק א, יוצא שיש קשר בין הפרקים כה וכו.

מכל מקום, אין לייחס את הברכות והקללות אל המצוות הכלולות בפרק כה בלבד. עצם הביטויים הכלליים לציון המצוות: "חקותי", "משפטי", "מצותי" (בפסוקים ג, טו, מג), הדומים לאלה שבפרקים יח ואילך (השוה יח: ד-ה, כו, יט לז, כ כב, כב לא), מראים שהכרזות אלו מכוונות אל קבוצה רבה של מצוות, לפחות אל כל ספר הקדושה שבויקרא. ואם נשים עוד לב לכך שבפסוק הסיום (מו), נזכרו גם "התורות", נקבל את ההנחה, שהברכות והקללות מכוונות גם אל תורות הכהנים שבספר זה. יתר על כן: אם בפסוק טו באה התוצאה הסופית של בזיון מצוות ה', והיא הפרת הברית, אשר כרת ה' עם ישראל, ובפסוק מה בא זכרון הברית בהר סיני ומלבד זה עוד נזכרה "הברית" בפסוקים ט, כה, ומד, הרי מתכוונות התוכחות בפרק שלפנינו להקיף ולכלול לא בלבד את המצוות שבספר ויקרא, אלא גם את המצוות שבספר הברית, בשמות פרקים כ-כג

(שם כד ז). – הברכות והקללות מהוות יחד עשר הכרזות, והן חמש ברכות וחמש קללות, כפי שיתבאר להלן. וזה מתאים גם לעשרת דברי הברית (שמות לד כח).
גם קובץ המצוות שבספר שמות פרקים כ-כג מסתיים בדברי מוסר (כג, כ-לג), כשם שספר דברים גומר (שם פרק כח) בהכרזה של ברכות וקללות. תוכחות והכרזות כאלו היו לפי זה חלקים עיקריים של ספר הברית, שהיה קשור בספר החוקים. לכן מסתיימים הברכות והקללות בדברים כח במלים: "אלה דברי הברית" (שם שם, סט), והקללות נקראות בשם "אלות הברית" (שם כט כ). זה יוצא גם מתוך ירמיהו יא: ב-ג, ו, ח. מה שאומר הנביא בפסוק זה האחרון: "ואביא עליהם את כל דברי הברית", רומז בבירור לקללות כ"דברי הברית" של ספר דברים, ובצדק ראו המבארים שלנו (רש"י, רשב"ם ועוד) בפיסקה "מלבד הברית אשר כרת אתם בחורב" (שם כח סט) רמז להכרזות של ברכות וקללות שבסיני חורב בויקרא כו (השוה עוד להלן ביאור פסוק מו, שגם שם מרמז לברית זו). לפי זה נאמר שם בפירוש, שהתוכחה שלפנינו הוכרזה קודם לזו שבספר דברים. אולם יש עוד עובדות אחרות המוכיחות על כך:
א. בדברי התוכחה של ספר דברים יש מספר ביטויים הלקוחים מתוך התוכחה שבויקרא:
דברים כח / ויקרא כו
בשחפת ובקדחת (כב). / את השחפת ואת הקדחת (טז).
שמיך... נחשבת והארץ... ברזל (כג). / שמיכם כברזל ואת ארצכם כנחשה (יט).
נגף לפני אויביך (כה). / ונגפתם לפני אויביכם (יז).
ואין מחריד (כו). / ואין מחריד (ו).
ועיניך... וכלות (לב). וכליון עינים ודאבון נפש (סה). / מכלות עינים ומדיבות נפש (טז: השוה שמואל-א ב, לג).
ואכלת... בשר בניך ובנתיך (נג). / ואכלתם בשר בניכם ובשר בנתיכם (כט).
יש לשים לב לשינויי הלשון: "נחושה" הפיוטית שבויקרא שונתה במשנה תורה ל"נחושת".
בנוגע ל'ואין מחריד, מסתבר, שהפסוק בויקרא הוא המקורי, שהרי שם "ואין מחריד" הוא השלמה ל"ושכבתם", ואילו במשנה תורה הוא מיותר לגמרי.
ב. במקום פסוקים קצרים שבספר ויקרא, באים במשנה תורה אמרות ארוכות, כגון על דבר הבצורת והרזון שבויקרא כו יט-כ: "ונתתי את שמיכם כברזל ואת ארצכם כנחשה... ולא תתן ארצכם את יבולה ועץ הארץ לא יתן פריו", בדברים כח, כג-כד: "והיו שמיך

אשר על ראשך נחשת והארץ אשר תחתיך ברזל, יתן ה' את מטר ארצך אבק ועפר...", לח-מ: "זרע רב תוציא השדה ומעט תאסף... כרמים תטע ועבדת ויין לא תשתה... זיתים יהיו לך... ושמן לא תסוך", מב: "כל עצך ופרי אדמתך יירש הצלצל".

הכנעה על ידי האויב: בויקרא כו יז: "ונגפתם לפני אויביכם ורדו בכם שנאיכם", כה: "ונתתם ביד אויב", ובדברים כח, כה-כו: "יתן ה' נגף לפני איביך... והיתה נבלתך למאכל...", ל-לג: "והיית אך עשוק וגזול... צאנך נתנות לאיביך... פרי אדמתך וכל יגיעך יאכל עם אשר לא ידעת", מח-נב: "ועבדת את איביך... ישא ה' עליך גוי מרחוק... גוי עז פנים... והצר לך בכל שעריך".

הרעב, אכילת בשר בנים: ויקרא כו כט: "ואכלתם בשר בניכם ובשר בנתיכם תאכלו", בדברים כח, נג-נז: ואכלת פרי בטנך... תרע עינו באחיו... מבשר בניו אשר יאכל... תרע עינה באיש חיקה... ובבניה אשר תלד כי תאכלם בחסר כל בסתר במצור ובמצוק".

המחלות: בויקרא כו טז. "את השחפת ואת הקדחת" ובדברים כח כב: "יככה ה' בשחפת ובקדחת ובדלקת ובחרחר...", כז-כח: "יככה ה' בשחין מצרים... אשר לא תוכל להרפא, יככה ה' בשגעון ובעורון ובתמהון לבב", לה: "יככה ה' בשחין רע על הברכים... מכף רגלך ועד קדקדך", נט-סא: "והפלא ה' את מכתך ואת מכות זרעך... והשיב בכך את כל מדוה מצרים... גם כל חלי וכל מכה אשר לא כתוב בספר התורה...", ועוד ועוד.

ג. בויקרא מסתיימות הקללות בחזרת העם בתשובה והתחדשות הברית אתו, ובדברים, ששם נאמרו התנחומים באריכות, הוקדשה להן פרשה מיוחדת (שם י, א-י).

ד. הקללות שבספר ויקרא נאמרו בפיסקאות מובדלות באופן בולט זו מזו (פסוקים טז-יז, יח-כ, כא-כב, כג-כו, כז-לט). ואם במשנה תורה, שגם שם מחריפות האזהרות בהדרגה ומגיעות לשיאן באיום בגלות, לא נאמר בכל זאת שבמקרה המרי המתמיד תבואנה המכות בזו אחר זו, הרי זה יכול להתפרש רק בכך ששם סומכת התוכחה על ההכרזה שלפנינו בויקרא כו, שכאן נאמרו הדברים בגלוי, כפי שנזכר שם גם בפסוק המסיים את הברית שנכרתה בחורב. וכדאי להעיר, שגם הנביא עמוס (ד, ו-יא) מנבא את אזהרתו כתוכחה בת חמש פיסקאות, שכל אחת מהן מסיימת בחרוז: "ולא שבתם עדי נאם ה'" (פסוקים ו, ח-יא). החלוקה הזאת לחמשה היא, כנראה, על פי הדוגמא שלפנינו כאן.

במיוחד ראויה לתשומת לב העובדה, שאפשר על נקלה להוכיח, שהתוכחה כאן היתה לעיניו של הנביא יחזקאל, שמביא תכופות מלה במלה פסוקים מתוכה. נשוה נא קודם כל את הבטחותיו של יחזקאל לד, כה-ל, לברכות בויקרא כו, ד-יג:

יחזקאל לד / ויקרא כו

וכרתי להם ברית שלום והשבתי חיה רעה מן הארץ (כה). / ונתתי שלום בארץ – והשבתי חיה רעה מן הארץ (ו: השוה גם הושע ב כ, במדבר כה יב).

וישבו במדבר לבטח (כה). והיו על אדמתם לבטח (כז). / וישבתם לבטח בארצכם (ה).

וישבו לבטח ואין מחריד (כח). / ושכבתם ואין מחריד (ו).

והורדתי הגשם בעתו (כו). / ונתתי גשמיכם בעתם (ד).

ונתן עץ השדה את פריו והארץ תתן יבולה (כז). / ונתנה הארץ יבולה ועץ השדה יתן פריו (ד).

בשברי את מטות עלם (כז). / ואשבור מטת עלכם (יג).

והצלתים מיד העובדים בהם (כז). / מהיות להם עבדים (יג).

ואני ה' אהיה להם לאלהים (כד). / והייתי לכם לאלהים (יב).

אני ה' אלהיהם (ל). / אני ה' אלהיכם (יג).

והמה עמי (ל). / ואתם תהיו לי לעם (יב).

הרי רואים ברור, כיצד יחזקאל לוקח את ההבטחות מספר ויקרא ומתאים אותן אל הצאן שממשילן לישראל. ולכן מתחיל הוא בהבטחה: "והשבתי חיה רעה מן הארץ", מה שבשביל הצאן חשוב ביותר, ואילו בויקרא באות ברכות אחרות בראש. שיחזקאל לקח את הביטויים מתוך ספר ויקרא, יוצא גם מתוך העובדה שאצלו באו ה"חיות" פעמיים, קודם בדרך ציור, כרודפי החלשות (-הצאן), ואחרי כן כמכת מדינה (פסוק כח) של חיות ממש. במקום "וישבתם לבטח בארצכם" אומר יחזקאל ביחס אל הצאן: "וישבו במדבר לבטח", אמנם הוא חוזר ואומר להלן: "וחיו על אדמתם לבטח", "וישבו לבטח". אחר כך אינו משתמש במליצה זו של הצאן, באמרו "בשברי את מטות עלם" (פסוק כז).

הברכות שבספר ויקרא מרחפות לנגד רוח הנביא גם במאמרים אחרים והן שגורות בפיו:

יחזקאל / ויקרא כו

בחקתי לכו ואת משפטי שמרו ועשו אתם (כ יט). / אם בחקתי תלכו ואת מצותי תשמרו ועשיתם אתם (ג).

ופניתי אליכם... והרביתי (לו, ט-י). / ופניתי אליכם... והרביתי אתכם (ט).

חרב תעבר בארץ (יד יז). / וחרב לא תעבר בארצכם (ו).

ונתתי את מקדשי בתוכם... משכני (לז, כו-כז). / ונתתי משכני בתוככם (יא).

אולם תכופות יותר מאשר בברכות, משתמש יחזקאל בציורי ההתראות שבספר ויקרא כו מלה במלה:

יחזקאל / ויקרא כו

הנני שובר מטה לחם... ואכלו לחם במשקל (ד טז, (ה טז, יד יג). / בשברי לכם מטה לחם... והשיבו לחמכם במשקל (כו).
ונמקו בעונם (ד יז, ועוד). / ימקו בעונם (לט).
ושלחתי... וחיה רעה ושכלך (ה יז (יד טו)). / והשלחתי... חית השדה ושכלה אתכם (כב).
והכרתי... ובהמה (יד: יג, יז). / והכריתה את בהמתכם (כב).
אני מביא עליכם חרב (ו ג (ה יז, יד יז, לג ב)). / והבאתי עליכם חרב (כה).
ואבדתי במותיכם ונשמו מזבחותיכם ונשברו חמניכם ונתתי את פגרי... לפני גלוליהם (ו, ג-ה). / והשמדתי את במותיכם והכרתי את חמניכם ונתתי את פגריכם על פגרי גלוליכם (ל).
העים תחרבנה והבמות תישמנה (ו ו). / ונתתי את עריכם חרבה והשמותי את מקדשיכם (לא).
מעלו אשר מעל בי (יז כ). / במעלם אשר מעלו בי (מ).
יען וביען (יג י). / יען וביען (מג).
וחקתי מאסו (כ כד). / ואם בחקתי תמאסו (טו).
ונתתי את הארץ שממה (לג כח (לה ד)). / והיתה ארצכם שממה (לג).
ונשבת גאון עזה (לג, כח (ז כד, כד כא)). / ושברתי את גאון עזכם (יט).
מארצות אויביהם (לט כז). / בארצות אויביהם (לו).
הפר את בריתו (יז טז (יח-יט)). / להפרכם את בריתי (טו).
על ההקבלות האלו יש להעיר:
א. על 'והכרתי... ובהמה', באודיסין (Einl. in A.T.S. 192) מעיר: כאן מושפע יחזקאל מן התורה, אותן ההתרעות של משלחת חיות השדה (אצל יחזקאל בתורת ביאור: "חיות רעות"), שתשמדנה את החיות הביתיות, קשורות ב- H זו בזו, ואילו יחזקאל הפריד ביניהן ועשה אותן לשתי התראות (ה יז, יד: יג, טו).
ב. קלוסטרמן (Pent. עמ' 381) רוצה לגרוס גם בתורה "על פני גלוליכם" במקום "על פגרי גלוליכם", וכמו ביחזקאל. אולם, מכיון שלמלה פגר יש בארמית הוראת "הַכְרַת", משמש הצירוף "פגריכם על פגרי גלוליכם" משחק מלים קולע כזה, שמוכרחים להכיר בנכונות הביטוי שבתורה. בזמנו של יחזקאל לא היה שכיח עוד הביטוי "פגר" במובן "חורבה", ולכן שינה אותו הנביא.
ג. התורה אינה משתמשת במלה "במות" לכינוי מקומות קדושים (אלא על מקומות פולחן עבודה זרה), לכן נאמר בה "והשמותי את מקדשיכם", משא"כ ביחזקאל.

קלוסטרמאן (שם עמ' 380) מעיר במיוחד על דבר זה: התוכחה השניה של יחזקאל בפרק ו ב ואילך, יש לה צורה של נבואת איום על ההרים והעמקים של ישראל, כמקומות עבודה זרה, ואילו התוכחה בויקרא כו פונה אל ישראל עצמו. ואם אנו מוצאים שיחזקאל משתמש באותם הביטויים, שנאמרו בויקרא כו, שמלכתחילה היו לקוחים כדי להטיף אותם לבני אדם וזקוקים לשינויים כדי להתאים אותם אל מקומות עבודה זרה, הרי זו הוכחה שיחזקאל הוא המחקה וסמכותו הנעלה של ספר ויקרא היא שקבעה את ביטוייו לעומת הצורה השונה שהיתה צריכה לבוא בשל שינוי הרעיון. אגב: להלן, בסוף פרק זה, יוכח באופן בהיר, שליחזקאל היו ידועים לא רק H, אלא גם החלקים האחרים של PC וגם השתמש בהם.

רוב המבקרים האחרונים (וולהאוזן, Prolegomeno, מהדורה ד, 392, סמנד, EZ עמ' XXVII ואחרים) מייחסים את פרק כו שבספר ויקרא לתקופת גלות בבל או לתקופה שאחריה. אולם לראיותיהם העיקריות, שהם מביאים מתוך הודעה על הגלות ותוצאותיה המרות, יש ערך רק בעיני אלה, החושבים שאי אפשר היה לנבא בזמנו של משה רבנו או בזמן קדום אחר, כשמדינת ישראל היתה עומדת עדיין על תילה במלוא פריחתה, על הגלות עם כל מאורעות האימים הכרוכים בה.

לעומת הפקפקנים האלה יש להעיר על דברים אלה: לחוקי חמורבי, כמו, להבדיל, לחוקי התורה, נלווה נאום התראה, שמבטיח למקיים המצוות אושר וברכה, ומקלל את מפירי החוק בדברים חריפים. והנה אנו מביאים כאן פסוקים אחדים מתוך אותו נאום ההתראה (לפי תרגומו של ווינקלר):

אם אותו הנשיא ישמע אל דברי אשר רשמתי בכתובת שלי... יאריך שמש את ימי מלכותו, על נתיניו ימשול בצדק... ואם אותו הנשיא לא ישמע אל דברי, ובתוכחתי ימאס ואת קללת אלהים לא ייירא, ויפר את החוק שנתתי... אותו האיש, אם מלך אם אדון, פאטֶזי או אזרח, יהי שמו מה שיהיה, האל הגדול... ימנע ממנו את זיו מלכותו, ישבור את שרביטו ויקלל את מזלו. האל בל, החורץ את הגורל... יתן לו שנות שלטון של אנחות, ימי שני חיים מעטים, שנות רעבון, חושך בלי אור, מות בעינים פקוחות ייחרץ כגורלו, **חורבן עיר הבירה שלו, גלות נתיניו**... בלתיס האם הגדולה... תקטרג עליו בפני מלך בל ויתן בפיו **קללת חורבן ארצו, השמדת עמו**, שפיכת חייו כמים. אֶא, הנסיך הגדול, יכלא את נהרותיו במעיניהם, לא יצמיח בארצו את התבואה... הדד, אל הפריון, יעצור את מטר השמים ושטף המים במעינות, יחריב את ארצו ברעב ובחוסר כל... איסתר, אלת המלחמה והקרב... ידכא את אנשי מלחמתו... **ויתן אותו ביד אויביו** ויוליכנו **שבוי**

לארץ אויביו... נין כַּרַך... יביא עליו חליים רעים, קדחת ממארת, פצעים קשים, אשר לא יוכלו להרפא... עד שיהרסו את חייו... האלים הגדולים של השמים והארץ... יביאו על ארצו, על נתיניו וצבאותיו קללות ופורעניות, פי בל יקללנו קללה נמרצת אשר לא ישיב אותה, ושתפגע בו מיד.

כך כתב חמורבי כמה מאות שנים לפני זמנו של משה רבינו. יעמידו נא את האזהרות האלו מול ההתראות והקללות שבויקרא כו ובדברים כח, וישאלו את עצמם, אם יש טעם מכריע להתנגד לדעה שמשה רבינו רשם את הפסוקים האלה, מלבד הנימוק היחידי, שהוא חשוב אמנם לגבי הכופרים בנבואה, **שקללותיו של משה רבינו נתקיימו בעליל בעם ישראל**.

ג. מאמר התנאי, הדורש משמעת וקיום מצוות ה', מחלק את צוויי התורה לשני סוגים: "חוקות" ו"מצוות". להלן באזהרות נזכרים עוד "משפטים", ובמקומות אחרים גם "עדות" ו"תורות". ובכן, צריך להבין את המלה "מצוות" כשם כולל של כל הצווים. ומה שנאמר במיוחד "הליכה בחוקות", פירושו לפי הספרא: "היות עמלים בתורה", אם תראו בתורה את היסוד אשר עליו עליכם ללכת תמיד ותהיו עמלים לחקור את היסוד הזה, שהוא חייכם, להכירו ולהבינו על בוריו. "ואת מצותי תשמרו וגו'". עשיית המצוות בשמירה מעולה וזהירות. התוצאה תהיה:

פסוק ד

ברכה ראשונה: פוריות הארץ

ד-ה. "**גשמיכם**". כל מיני גשמים: יורה ומלקוש (דברים יא יד). ריבוי הגשמים וגשמים בעתם אינם רק תנאי לפוריות הארץ, אלא גם כפי שמעיר הרמב"ן: "יהיה האויר זך וטוב והמעינות והנהרות טובים ויהיה זה סבת בריאות לגופים".

פסוק ה

"**והשיג וגו'**"... הדיש יימשך עד הבציר, והבציר עד הזריעה.

"**לחמכם לשובע**". לדעת חז"ל זאת היא ברכה חדשה, שהאוכל יתברך במעיהם ויועיל להתפתחות האדם, השוה שמות כג כה.

"**וישבתם לבטח**". לא תצטרכו לנוד מארצכם מחמת מחסור, ראה לעיל כה יח.

ברכה שניה: שלום בארץ

פסוק ו

ו. "**שלום בארץ**". השלום בפנים הארץ שבא בשל השפע הכלכלי.

"**ושכבתם**". תוכלו לישון במנוחה, לא יפריעו בני עוולה את שנתכם.

"**חיה רעה**", אף חיות רעות לא ישביתו את שלוכמם (השוה איוב ה כג), משום שלא יזיקו, שהפראות תעבור מן הארץ (יחזקאל לד כה). שד"ל: בגלל השלום יישארו התושבים במקומם והחיות הרעות לא יתפרצו (השוה רמב"ן).
"**וחרב לא תעבור**". לא יעברו קלגסים בארץ (השוה מלכים-ב כג, כט).
ברכה שלישית: נצחון על אויבים מבחוץ

פסוק ז

ז-ח. "**ורדפתם**". לכשיעיז אויב לתקוף אתכם, תנצחו אותו בקלות.
"**ונפלו... לחרב**". יפלו בחרב (השוה שמות כא יח).

פסוק ח

"**חמשה מאה וגו**'". אמנם, היחס המספרי אינו שוה, אולם כאשר ירבה מספרכם כן יכול להתרבות גם עודף יחס העצמה של אויביכם.
"**ונפלו אויביכם**". בחזרה זו נאמר לנו, שלמרות עודף כוחות כה גדול, יפלו אויביכם לפניכם, ולא רק שינוסו מפניכם.
ברכה רביעית: השגחתו הפרטית של ה', ריבוי העם יחד עם פריחה כלכלית

פסוק ט

ט-י. "**ופניתי אליכם**". ביטוי להשגחה הפרטית מצד ה', שעל ידה אין עם ישראל תלוי בחוקות הטבע הרגילות, אלא יבורך בדרך על טבעית מה'.
"**והפריתי... והרביתי**". הברכה הראשונה מכוונת לפריו, לריבוי הבנים, והברכה השניה לתמותה מועטת, כך שמספר בני העם ילך ויגדל (אולם ראה ויזל).
"**והקימתי וגו**'". אני אקיים את הבטחות הברית, כך שעל אף ריבוי האוכלוסיה לא תלקה האמידות של היחידים.

פסוק י

"**ואכלתם ישן**", (השוה לעיל כה כב). זה יבוא על ידי פריון מיוחד היוצא מן הגדר הרגיל של האדמה (פסוק זה אין מקומו, איפוא, אחרי פסוק ה, כפי שסובר בינץ', שכן שם מדבר הכתוב על פריון טבעי). "ישן". מן השנה שעברה: "נושן". מן השנה שלפני הקודמת (בבא בתרא צח. השוה גם שם צא:). ברכה זו כוללת גם קיום הפירות ואיכותם הטובה.

פסוק יא

ברכה חמישית: השראת השכינה בישראל

יא-יב. הבשורה הנעלה ביותר היא, ששכינת ה' תשרה בתוך ישראל (השוה דברי הכוזרי המובאים בסוף מבוא לקרבנות).

"**ונתתי משכני**". היא ההשגחה האלהית הגלויה שקובעת את גורל ישראל.

"**ולא תגעל נפשי**". הרמב"ן מתקשה בפסוק זה: "שיאמר הקב"ה כי בשמרנו כל המצוות ועשותנו רצונו לא ימאס אותנו בגעול נפשו וכן בעברנו על בריתו... אמר לא מאסתים ולא געלתים". (לקמן פסוק מד). אולם כבר העיר ויזל אל נכון, שפסוק מד סותר, לכאורה, גם את פסוק ל ("וגעלה נפשי אתכם"), ולכן יש להניח שיש דרגות שונות של גיעול. בשכון קדוש ישראל בתוכנו, הדרישות מבני ישראל הן חמורות יותר, והפגיעה הקלה ביותר יכולה לגרום התרחקות השכינה מאתנו (השוה יהושע כד יט), וכאן ניתנה ההבטחה (לפי מאמר חז"ל (שבת קד. "הבא לטהר מסייעין אותו"), שאם נחליט בהחלטה גמורה ללכת בדרכיו, ישמרנו ה' מעוונות העלולים לגרום להסתלקות השכינה.

פסוק יב

"**והתהלכתי וגו'**". בעוד ש"הלך" מציין הליכה בכון למטרה מסויימת, הרי משמעות "התהלך" היא הליכה לכאן ולכאן, כשמשתהים פה ושם, כדי להתבונן בדברים שפוגשים בדרך. ובאופן ציורי מובטח לנו כאן, כי כביכול יעבור בתוכנו ממקום למקום וישגיח על מעשינו שימצאו חן בעיניו, ושיתגלה לנו פעם כאן פעם כאן.

"**והייתי לכם לאלהים**". וארא לכם תמיד בנפלאותי.

"**ואתם תהיו לי לעם**". אתם תצטיינו בין העמים.

פסוק יג

יג. סיום הפרק בא להגיד, כי ה', שכבר התגלה לעם ישראל כעושה נפלאות, הוא האלהים שנותן ברכות אלו שיש להאמין בהן.

"**ואשבור**". לא בלבד שהסירותי מכם את עול המצרים (השוה בראשית כז מ), אלא אף שברתי אותו עד שלא יכולו שוב להטילו עליכם.

"**מטת**". אלה הם מוטות העול שמימין ומשמאל מסביב לצואר מוחזקות בחבל: בספרא הם נקראים בשם: "סמלונים" (ראה ערוך ערך "עול"). "מטת עלכם" כולל גם את העול עצמו, השוה ספרא: "שובר את העול ומקצץ הסמלונים".

"**קוממיות**". מלה שאין לה חבר, תואר-הפועל (משורש "קום"), זקופים, כבני חורין.

פסוק יד

יד-טו. לפי הספרא יש כאן רשימה של שבע דרגות מרידה בה' וחוקיו, שבהן הולכים ויורדים מדחי אל דחי. דרגה א: אינכם שומעים בקולי, כלומר: אינכם לומדים את מצוות

ה'. והואיל וחוקי ה' אינם מובנים אלא בעזרת פירוש החכמים על פי המסורה, הרי הדרגה הראשונה של הבגידה היא "אם לא תשמעו למדרש חכמים". שאין רוצים לשמוע את ביאורי חכמינו וסבורים שמספיק לקרוא את התורה שבכתב ואין צורך להתייגע בתורה שבעל פה. דרגה ב: "ולא תעשו וגו'". מי שאינו לומד, יחדל גם עד מהרה לקיים במעשה את המצוות. דרגה ג: "ואם בחקתי תמאסו". לא די להם שמתרשלים בקיום המצוות, אלא הן נבזות בעיניהם ו"מואס באחרים", מבזים אחרים שמקיימין את המצוות בחיים. דרגה ד: "משפטי תגעל נפשכם". מתעבים את המשפטים, אלה הדינים והמידות, שעל פיהם מסיקים מתוך הכתובים את הפסק לקיום מעשי של המצוות (השוה ספרי: "מבוא למדרשי הלכה" עמוד 4, הערה 4). הבחילה בשיטת לימוד זו באה לידי ביטוי בשנאה לנושאי תורה זו, "שונא את החכמים". דרגה ה: "לבלתי עשות". משתדלים למנוע את מעשי המצוות ("בלת" - השמיד, "לבלתי עשות": לבטל את עשיית המצוות). דרגה ו: "את כל מצותי". "לבלתי" מוסב גם אל "מצותי". אין מחשיבין את המצוות כמצוות ה', "כופר במצוות שנמרו בסיני". דרגה ז: "להפרכם את בריתי", פורקים עול לגמרי, כופרים במציאות ה' ("כופר בעיקר"), ובכך מתפרקת לגמרי הברית שבין ה' לבין בני אדם ("הַפְרְכֶם" הפעיל מן "פרר", במקום "הַפֶּרְכֶם"). – פירוש זה של הספרא מתאשר על ידי הנסיון.

פסוק טז

טז-יז. ראב"ע (בביאורו לפסוק יג) מעיר: "וריקי מוח אמרו, כי הקללות רבות מהברכות, ולא אמרו אמת, רק נאמרו הברכות לכלל, ונאמרו בקללות פרטים לירא ולהפחיד השומעים". מלבד זה יש לברכות יתרון על הקללות, משום שהללו באות בבת אחת, אם יקיימו את המצוות, ואילו הקללות באות אחת אחת, החל בקלות שבהן, כדי להחזיר את העם למוטב ורק אם מוסיפים לחטוא הן מתגברות עד הדרגה הגבוהה ביותר.

בצדק רומז ויזל על יחזקאל יד כא, שם נחלקו הפורענויות לארבעה סוגים: א. חרב, ב. רעב, ג. חיה רעה, ד. דבר. חרב האויב, היא הקללה על הפרת הברית, כפי שמבואר להלן בפסוק כה. עקב הברית הזאת נבחר עם ישראל מתוך כל העמים, סגולת ה', שכל האויבים אינם יכולים לנגוע בו לרעה בלי להיענש, ואם עם ישראל מפר את הברית, הוא נופל לפני חרב אויביו. הרעב בא בגלל חילול הארץ, שניתנה לעם בכדי שיתנהג בה בקדושה, ואם תנאי זה לא קויים, לא תתן הארץ את פריה. חיה רעה מתגברת על האדם, אם הוא שוכח את ייעודו ומאבד את צלם אלוקים, שהם נותנים לו את הזכות לשלוט בעולם החיות. ולבסוף בא הדבר על הארץ, אשר תושביה מורדים במעשיהם

ברצונו של ה', ובשל אי ציותם הם נענשים, כאדם הראשון, במיתה. ארבע פורענויות אלו מובאות גם כאן חליפות, כפי שהן באות והולכות ומחריפות.

"**זאת**", כלומר: לפי מעשיכם, "מידה כנגד מידה" (משנת סוטה, א, ז-ט). בראשונה תבוא "בהלה" (יחזקאל כו כא, "בלהות"), אלו הן המחלות המבשרות את המוות ("דבר"), משום שלא שמעו בקול ה'.

"**שחפת**" (דברים כח כב), דומה ל- سحا ف בערבית.

"**ואת הקדחת**", (שם שם).

"**מכלות עינים ומדיבות נפש**". אותו הביטוי בדברים כח סה ובשמואל-א ב, לג. הן מרמזות על היאוש מלהתרפאות ממחלות אלו. ההתראה השניה מאיימת ברעב הבא מחמת התפרצויות אויבים, השוה שופטים ו, ג-ד.

"**לריק**" – לחינם, ללא תועלת.

פסוק יז

"**ונתתי פני**". כמו לעיל יז י, כ: ג, ו.

"**ונגפתם וגו'**". מכה זו חזקה יותר מאשר העדר ה' בקרבכם בלבד (במדבר יד מב).

"**ונסתם וגו'**". גם להלן פסוקים לו-לז, מתואר מורך הלב באופן זה, ובצורה שונה בספר דברים כח כה.

פסוק יח

יח-כ. האיום השני: רעב. "עד אלה", "עד ועד בכלל", עד שפורענויות אלו באו, כלומר: על אף העונשים האלה. בפסוקים כג וכז כתוב "באלה", "בזאת".

"**ליסרה**" שם-פועל של פיעל עם סיומת ה (איוולד 238 d, גזניוס 52 p).

"**שבע**", יש מבינים מספר זה ככתבו, באשר חושבים למצוא בכל קבוצת עונשים שבע פורענויות בדיוק, כשם שמצאנו לעיל, לפי הספרא, שבע דרגות של מרידה בה', בפסוקים יד-טו, השוה רש"י ו-Bertheau, sieben Gruppen 241. אולם יותר פשוט לבאר את המלה, לפי רוב הפרשנים, שהיא מציינת מספר לא מסויים, כפול ומכופל, כמו ישעיה ד א, תהלים עט יב, ועוד.

פסוק יט

"**גאון עזכם**". גבורת העם נובעת משפע הפריון, יחזקאל לג כח. מתגאים בו כאשר הוא ישנו ונכלמים כשאיננו, ירמיהו יד יג. ביחזקאל כד כא צוין המקדש כ"גאון עוזכם".

"**שמיכם כברזל**", ההפך במשנה תורה כח כג, השוה ספרא ורש"י.

"**נחשה**", בסגנון פיוטי במקום נחושת.

פסוק כ

"**עץ הארץ**", מתחלף ב"עץ השדה", כמו "חית הארץ" ב"חית השדה". השומרוני, לפי שיטתו להתאים את הנוסחאות, מתקן גם כאן "עץ השדה", כמו בפסוק ד.

פסוק כא

כא-כב. האיום השלישי: חיות רעות. "קרי". מן "קרה" – פגע, התיצב לנגד. "הלך קרי עם פלוני" - המרה את פי פלוני, ניגודו: "הלך אחרי פלוני". ביטוי זה נמצא רק כאן. לפי ספרא פירוש "קרי" – ארעי, מקרי. ובספרא: "אתם עשיתם את דיני ארעי בעולם (לא כאילו באו מידי) אף אני אעשה אתכם ארעי בעולם". לא יהיה לכם קיום יציב. גם יונתן מתרגם: "בארעי": ואילו אונקלוס מתרגם: "בקשיו" - בקושי, בעקשנות. כנראה, שהוא גוזרו מן "קרר" - היות קר, קפוי, מוצק.

פסוק כב

"**והשלחתי**". ההפעיל משמש לציון פתוח חרצובותיהן של החיות, שמות ח יז.
"**חית השדה**". דרכה להתפרץ למקומות ישוב.
"**ושכלה**", על ידי הריגת הילדים, "והמעיטה" גם את הגדולים.
"**ונשמו**". יפחדו מאימת החיות הרעות ללכת בדרכים. רש"י מוצא גם כאן רמז לשבעה עונשין.

פסוק כג

כג-כו. האיום הרביעי: חרב האויב, שיהיו אנוסים להכנע לה בלחץ הדבר והרעב. "לא תוסרו" - לא תקבלו מוסר, "לי", ממני, כמו בראשית יד יט, שמות יב טז.

פסוק כה

"**נוקמת נקם ברית**". הביטוי לקוח מתוך הרגלי החיים, שלפיהם אוחזים כנגד מפירי ברית באמצעים חמורים ביותר, כפי שמסופר במעשה נבוכדנצר וצדקיהו (מלכים-ב כה, ו-ז), השוה יחזקאל יז יא ואילך. ספרא המכנה את סימוי העינים של צדקיהו, נקם שאינו בברית, הריהו רוצה לומר בזה, שעונש זה אינו מתאים למשפט התורה, עיין רש"י ביחזקאל כג כד (השוה גם "קרבן אהרן" ומלבי"ם, שרוצים להגיה בספרא).
"**ברית**". כלומר: הברית שנכרתה בסיני.
"**אל עריכם**". נסים אל הערים מפני האויב (ירמיהו ד ה).
"**דבר**". זה מכריח אותם להוציא את המתים החוצה, ושם נופלים הם בידי האויב (ספרא).

פסוק כו

"**מטה לחם**". כל מיני מזונות הסועדים את הלב: בראשית יח ה, שופטים יט ה, תהלים קד טו (השוה גם ישעיהו ג א).

"**בתנור אחד**". מתוך מחסור בעצים (ספרא).

"**במשקל**". הלחם יתפורר לפיתים, כתוצאה מן הרקבון שבתבואה ומשום שאינו אפוי כראוי, וישיבו אותו לנשים לפי משקל (ספרא: "פת נפולת", השוה בבא בתרא צג: "פת ניפולין").

"**ולא תשבעו**". ההפך של "ואכלתם.. לשבע" לעיל פסוק ה. עיין רש"י. לפי יחזקאל ד טז, שכפי שיש לשער התכוין בנבואתו אל הפסקה שלפנינו, פירוש "במשקל" הלחם יהיה מועט, עד שיהיה צורך לשקול אותו בצמצום. כך מבארים הרשב"ם, הראב"ע ואחרים. אולם הפיסקה "והשיבו... במשקל" מסייעת לפירוש הספרא, שכן הוספתו של הרשב"ם: "כי במשקל הביאוהו לתנור ובמשקל השיבוהו", אינה מתאימה לסגנון הלשון. גם ביאורו של ארליד, ש"והשיבו" מכוון לחלוקה בבית, אינו מדוייק. ובכן לא התכוון יחזקאל לבאר את דברי התורה, אלא השתמש כאן כבהרבה מקומות אחרים (השוה יחזקאל כד ו: "לנתחיה" לויקרא א ו, שם שם ז, לויקרא יז יג) בביטויים לקוחים מן התורה במובן שונה מכפי שהם משתמשים במקורם. כאן אפשר להיווכח, שיחזקאל הוא המעתיק, כי גם הביטוי באותו פסוק: "ומים במשורה" לקוח מתוך ויקרא יט לה.

פסוק כז

כז-כח. האיום החמישי, אבדן גמור של המדינה, חורבן המקדש ופיזור העם, מכיל לפי ספירת קדמוננו שלוש פעמים שבע פורענויות, וכך מכילה התוכחה של ויקרא שבע פעמים שבע, כלומר תשע וארבעים פורענויות.

בתוכחה שבמשנה תורה מונים המדרשים את המספר הכפול, היינו תשעים ושמונה קללות, השוה רש"י לדברים כט יב, ותנחומא מהדורת בובר נצבים, פרשה ב. מספרים אלה קובע חזקיה בן ר' חייא. לפי זה מקור הספירה הוא מתקופת התנאים.

פסוק כח

כח. "**חמת קרי**", החימה שבקרי, כלומר שבעונש, יתגשם מיד ברעב האיום, בזמן המצור, שינתק את כל הקשרים המשפחתיים (השוה מלכים-ב ו כח-כט, איכה ב כ, ד י, יוספוס, מלחמת היהודים ו ג ד). יחזקאל ה י מגדיל עוד את מידת הצרות, באמרו, כי הבנים יאכלו את בשר אבותיהם. דברים כח, נג-נז וירמיהו יט ט מרחיבים עוד את האיומים האלה.

פסוק ל

ל. העונש השני באיום חמישי זה מביא את חורבן מקומות הפולחן, וראשית כל את הבלתי חוקיים, והם הבמות, שקצתם הקודשו לעבודת אלילים (השוה במדבר לג נב), וקצתם הוקמו בניגוד לאיסור (ראה דברים יב ח), אחרי-כן ייחרבו החמנים, עמוד החמה שהועלו על מזבחות הבעל (דברי הימים ב לד ד).

"**פגרי גלוליכם**". פגרי תועבה, זה כינוי של גנאי ולעג לכל האלילים, דומה לכך בירמיהו טז יח: "בנבלת שקוציהם". אולם אפשר לבאר את המלה "פגרי", על פי "פגר" בארמית - "הרס", במובן "הריסות".

"**גלולים**". השוה "גללים" שבתלמוד. צואת בהמה.

"**וגעלה נפשי**". ההפך לפסוק יא, אבל משום שבא כשיא העונשין, הוא מציין בוודא את הגיעול החריף ביותר. והוא מוסב, כנראה, על אלה, השוכבים פגרים לפני האלילים ועמדו, איפוא, במריים עד נשימתם האחרונה.

פסוק לא

לא. אחרי חורבן הערים יהיו לשמה גם המקדשים שנבנו כחוק. הם נקראים "מקדשיכם", ולא עוד "מקדשי" (כמו בפסוק ב), משום שה' הרחיק מתוכם את כבודו מזמן. לשון רבים, משום שהיו בהם חלקים שונים (כא כג).

"**ולא אריח**", כלומר: לא אקבל ברצון.

בספרא: "מקדשיכם" לרבות בתי כנסיות ובתי מדרשות. מכאן מסיק ר' יהודה (משנת מגילה כח.): "קדושתן אף כשהן שוממין". בצדק מעיר הירש, שהכתוב מתאר את המצב בזמן החורבן כך, שעבודת ה' ופולחן האלילים שימשו בו זה ליד זה: במות - בעל - עצבים ליד בתים מקודשים ועבודת קרבנות מתוקנת. מצב כזה גורם אדישות ומביא, כמובן, לידי חורבן המקומות הקדושים, שאינם מתאימים עוד לגמרי ליעודם.

פסוק לב

לב. לא רק בדרך הטבע תשם הארץ מבלי יושביה, אלא הכל יכירו את אצבע ה' שארץ זו, שמלפנים היתה כה פוריה, הנה כעת נהייתה למדבר ולא תתן אף את היבול הרגיל לתושביה. ואף אם יש בהשגחה אלוהית זו נחמה לישראל, באשר אף לאויביו אין תקומה על האדמה הזאת, מכל מקום תהיה ארץ זו למופת והתראה לעמים, שאדמה שהיתה כגן עדן תחת שלטון ה', הפכה בגלל המרד בה' למדבר מעורר זועה (ראה דברים כט כא-כו).

פסוק לג

לג. הגלות היא העונש הקשה ביותר שנועד לאומה. מנותקת מאדמת המולדת ונדחית אל הנכר, לא תוכל לחדש את נעוריה, בהקבצה לעם אחד ובמקום אחד, כי אם יתפזרו אבריה לארבע רוחות העולם, וכך ימשיך כל אחד בפני עצמו את חייו האומללים.

"**והריקותי**". חרבו של ה' תגרשם הרחק ממולדתם (יחזקאל ה: ב, יב, יב יד).

"**והיתה**". היא תישאר שממה, מאחר שבלעדיכם אינה יכולה לשגשג ומכם נמנעה השיבה אליה.

"**ועריכם יהיו חרבה**". הנושא נקבה והנשוא זכר, כמו בראשית מא כז. אותה צורה נמצאת גם בירמיהו יז ד: "ושמטתה ובך ומנחלתך", כוונת הדברים היא "ושמטת מנחלתך", כפי שכבר מבארים התרגום והמפרשים העבריים: "אתה תקיים שמיטה בנחלתך". פירוש "ובך" הוא: בעצמך (ולא רק "ידך", כמו בדברים טו ג), או באשמתך. בשבעים לירמיהו חסר התרגום. הוולגטה גורסת: "לבדך" (Sola), תרגומים יווניים אחרים גורסים לפני "מנחלתך": "ותמוך" (ταπεινωθήσῃ), מה שרומז על ויקרא כה כה, ויכול לשמש הוכחה כי "מוך" אינה מלה עברית מאוחרת. הצעת תיקונם של האחרונים (לפי גראף) לגרוס "יד" במקום "ובך" אינה נראית נכונה. הפסוק שאחר זה בירמיהו: "והעבדתיך את אויביך בארץ וגו'" משמש כאילו פירוש לפיסקה שלפנינו "ואתם בארצות אויביכם".

פסוק לד

לד-לה. שני פסוקים אלה צריך לראות כמאמר מוסגר, כי פסוק לו הוא המשך לפסוק לג. האיום שהארץ תישם מזמין הזדמנות להכריז, בדרך אגב, ששממון זה ישמש ריצוי החוב לארץ, שנצטבר במשך מאות בשנים בהזניחם את קיום החוק.

"**תרצה**", מן רצה – היות מרוצה, וכאן פירושו: קבל חזרה, כמו נרצה (ישעיה מ ב) – נפרע, בהפעיל "הרצה" - שלם: בלשון התלמוד: מונה (כסף), השוה שבת כב. הארץ תקבל את שבתותיה ותשלם אותן לה' (השוה לעיל כה ב). לדעת "סדר עולם" היו שבעים שנות גלות בבל ריצוי כנגד שבעים שנות שמיטה ויובל, שבני ישראל לא שמרו בארצם – כמובא ברש"י כאן וליחזקאל ד, ד.

פסוק לה

"**השמה**". שם הפועל של הופעל. הָ בסוף הוא סיומת בלא מפיק, כמו "מוקדה" לעיל ו ב.

"**את אשר**", השוה בראשית ל כט, דברים ט ז. הגלות באה בשל הזנחת שמיטות ויובלות, לפי רעיון שביסוד מצוה זו, שהוא כה חשוב בחיי הכלל והפרט, ולא עוד אלא שהזלזול בו מביא לידי מרד בה' (ראה לעיל כה א).

פסוק לו

לו-לז. פסוקים אלה מתארים את מצב שארית ישראל שגלתה. "מרך" – רוך לבב, רפיון ידים. גם במשנה תורה (כח סה ואילך) מודגש במיוחד היאוש והרוגז בגלות. תחת השגחת ה' הרגיש ישראל את עצמו חזק אף נגד האויב החזק ביותר, ואילו בהיותו נעזב מה' הוא מפחד תמיד, ואין בו העוז לעמוד בפני האויב החלש ביותר.

פסוק לז

"**וכשלו איש באחיו**". החמרת הקללה הקודמת. לא בלבד שיפלו באין רודף אלא אף איש באחיו ייכשלו.

"**כמפני חרב**", השוה גזניוס-קאוץ', מה' כז עמ' 118 הערה 1.

"**תקומה**". מעמד. לא תהינו לעמוד בפניהם בקומה זקופה, ההפך מ"קוממיות" (לעיל פסוק יג). במלים אלו עובר הכתוב אל גוף שני וממשיך בו.

פסוק לח

לח-לט. "ואבדתם בגוים" רומז לדעת ר' עקיבא על עשרת השבטים, שאבדו בין הגויים. "**ואכלה וגו'**". באשר ארץ האויבים תכלה אותם. במשנת סנהדרין י ג אומר ר' עקיבא: עשרת השבטים אינן עתידין לחזור, אולם ר' אליעזר חולק עליו.

פסוק לט

"**והנשארים בכם**". השארית, אחרי שרובם יאבדו בארץ אויביהם, ואין זה אותו דבר שבפסוק לו, שמדבר על שארית הגולה כולה.

"**ימקו וגו'**". ביאור לפסוק זה נותן יחזקאל (לג י), שם מקונן ישראל: "פשעינו וחטאתינו עלינו, ובם אנחנו נמקים ואיך נחיה". החוטא שאינו מתעורר לתשובה, הולך ושוקע בעבירות עד שנאחז בטירוף, שאין לו מנוס מכליה, ושאחת היא לו, אם ירבה לחטוא עוד או לא. וכך הוא עובר מן העולם במובן המוסרי ונימוק, באשר יוסיף חטא על פשע. "מקק – מוק, מוג, המוס, המוג,: כמוהו תהלים קו מג, מזה: "וַיָּמֹגּוּ".

"**אתם ימקו**". יש מפרשים שמוסב אל פניהם, ופירושו: "אשר נמצאים אתם", כלומר: כשמעשה אבותיהם בידיהם, הם נענשים גם בגלל עוונות אבותיהם. אולם פסקי הטעמים סותרים פירוש זה. על ענין זה דיברנו באריכות בפסוק "פוקד עון אבות" (שמות כ ה). לפי מה שביארנו שם, מוסבת המלה "אתם" על הבנים: יחד עם האבות ימקו גם

הבנים. זהו עונש לאבות. לדעת ראב"ע קשור "אתם" ל"עונם", כלומר: עוונות האבות מקשרים לעונותיהם הם ושניהם יחד גורמים את עונשם.

פסוק מ

מ-מב. דעתנו כדעת ויזל, כי "והתודו" זוהי מצוה, כמו במדבר ה ז. בניגוד לאמור על אל שהקשו את ערפם: "ימקו בעונם", קורא הכתוב כאן אל אותם העשויים לקבל תוכחה: "והתודו וגו'". ווידוי כזה התוודה דניאל (ט ד ואילך), כן גם עזרא (ט ו ואילך), השוה גם נחמיה ט ו ואילך ותהלים קו ו.

"**במעלם**". משלים ל"עון": כלומר: העוון שעשו במעלם, השוה יחזקאל לט כג, דניאל ט ז, דברי הימים-א ט, א.

"**ואף**", גם זה שייך אל הווידוי, "אשר הלכו", מפני שהלכו בקרי.

פסוק מא

"**אף אני וגו'**", גם אני עשיתי כך נגדם. הם יתוודו שעוונותיהם גרמו להם את העונש שהגיע להם.

"**והבאתי אותם**", אינו אלא המשך של "אני אלך" והוא חלק מן הווידוי. את הפסוק קשה להבין, משום שהאיום הקודם בפסוק לח חמור הרבה יותר. ואמנם השבעים גורסים: "והאבדתי" במקום "והבאתי" (ואולי מתכוון ב"והבאתי" לביטוי בלשון נקיה?, השוה לעיל כג ל. שם מדבר גם ה' בגוף ראשון, מה שלפי המבקרים האחרונים אפייני ל- H. ולמרות זאת מחליטים, כי חוק יום הכפורים מאוחר הוא!). לדעת הספרא: "זו מדה טובה לישראל... אני מעמיד נביאים עליהם ומחזירים אותם למוטב תחת כנפיי" ולא יתנום לאבדון. לפי זה יש, אולי, להשלים [במחשבה] בפסוק שלפנינו אחרי "והבאתי אתם" – "אלי", השוה צפניה ג כ. לדעת הרמב"ן: "הוא רמז, שהביאם אל הארץ ולא נכבשה לפניהם אבל היו להם צרים ואויבים שם". השוה נחמיה ט, לו-לז.

"**או אז וגו'**". לדעת אבן ג'נח (ספר השרשים, ערך "או") הוראת "או" כמו וא"ו החיבור, הוא מביא לראיה מויקרא ד כג, י טז, יט כ, במדבר טו ו, דברים יג ב. זה היה הביאור הפשוט ביותר, אם אך היתה הוראה זו של "או" ברורה למדי. פרשנים אחרונים מבארים "או אז" - "האם אז" (קנובל), "או (בלשון אחרת". דילמן, בינץ'). משמעו הפשוט ביותר הוא: "אם", השוה לעיל על ד כג (כך גם רש"י). המשך הפסוק הוא "וזכרתי" בפסוק הבא. לדעת הרמב"ן הוראת "או אז" – "ואז", כלומר: זה או זה, או עד הזמן שיכנע לבבם הערל, או עד הזמן שירצו את עוונם באורך הגלות" (בהאריך גלותם זמן כה רב). הווידוי

("והתודו") הוא הפתיחה לתיקון הדרך, שלא יושלם אלא אחרי הכנעה גמורה, וריצוי העון בלב שלם, וצידוק הדין, שאז ישיגו את סליחת ה'.
"**לבבם הערל**". השוה דברים י טז, ל ו.
"**ירצו את עונם**". יקבלו את תשלומם, כלומר: עתידים ליתן את הדין (השוה ישעיהו מ ב).

פסוק מב

"**וזכרתי**". ברית-אבות הזכיר גם משה רבינו בתחינתו בשמות לב יג, וגם בשורת הגאולה מעבדות מצרים קשורה בברית זו (שם ו, ג-ה).
"**בריתי יעקב**", (השוה ירמיהו לג כ: "בריתי היום"). בריתי - בריתו של יעקב. בסמיכות עשוי לבא כינוי הגוף גם בשם הראשון.
על הסדר ההפוך בשורת שמות האבות עמדו כבר הראשונים. הפירוש הפשוט ביותר הוא זה של בעל הטורים: "אני זוכר מאין באתם ומונה וממשמש היחס עד למעלה עד בן יעקב, בן יצחק, בן אברהם".
"**והארץ אזכור**". הארץ תתאבל, כביכול, כשתיעזב מבניה, לכן יזכור ה' את הארץ ויחזיר לה את בניה, השוה, לדוגמא, ישעיהו מט יז ואילך.

פסוק מג

מג-מד. גם שני פסוקים אלה הם מאמר מוסגר, שבא להגיד, שההבטחה הקודמת, אינה יכולה להתקיים לפני הזמן המיועד מראש. כשם שלגאולה מעבדות מצרים נקבע שעבוד ארבע מאות שנה, כך נקבע זמן של שבעים שנה לגלות בבל, עד שנרצה עוונם. הארץ תיעזב מבניה עד שתרצה את שבתותיה (ירמיהו כה יא, דברי הימים-ב לו, כא). ואל ידחקו בני ישראל את הקץ לפני הזמן המיועד: ביחוד הואיל וה' לא מאס אותם גם בארץ גלותם, כדי להפר בריתו אתם, אלא תמיד נגלה עליהם כאלוהיהם.
"**מהם**". לא "על ידיהם", אלא "תתרוקן מהם".
"**ותרץ**". בקוניונקטיב, "כדי" שתרץ (דלמן).
"**בָּהְשַׁמָּה**" - בְּהָשַׁמָּה.
"**יען וביען**". הדגשה יתירה במקום "יען" בלבד. כעונש בגלל מרדם צריכים הם להיות מנודים זמן מסויים מן הארץ (השוה יחזקאל יג י, שם לו ג, "יען ביען". – לפי הספרא והראב"ע מוסב "יען" אל "במשפטי מאסו", "וביען" אל "ואת חקתי געלה נפשם". לפי זה הביטוי הדומה לו ביחזקאל יג י הוא בהחלט זכר לביטוי שבתורה. אולם השוה תרגום יונתן שם, ולפסוק לו ג, שגם שם הוא קושר את הבטוי לשתי הפסקאות.

פסוק מד

"**ואף גם זאת**". מוסיף עוד סיבה לכך, שצריכים הם לסבול בגלות לפי הזמן שנקבע, היינו משום שאף בארץ אויביהם אינם נעזבים מה' כדי "לכלותם", אלא כדי להחזירם למוטב. "**לא מאסתים ולא געלתים**", אף אם "במשפטי מאסו ואת חקתי געלה נפשם", לא גמלתי להם מידה כנגד מידה.

פסוק מה

מה. פסוק זה ממשיך את ההבטחה שבפסוק מב. מלבד הבריתות עם האבות יזכור ה' עוד את הברית שכרת ה' עם אבותינו (בחורב), שהוציאם ממצרים והבטיח להיות להם לאלוהים (שמות יט, ה-ו – "ראשונים", כך נקרא גם הדור הראשון שנכנס לארץ, דברים יט יד (השוה ישעיהו סא ד).

"**לעיני הגוים**", מדגיש שה' קידש את שמו לעיני העמים ביציאת ישראל ממצרים. ואינו רוצה לחללו עתה על ידי הישארו בגלות (השוה יחזקאל כ: ט, מא). יש לשים לב לכך, שבשורות הנחמה מפסוק מב ואילך פונות תמיד אל ישראל בלשון נסתר ואילו בהתראות משמשת לשון נוכח. ייתכן, שזה מתכוון לרמוז, שהנחמות לא נאמרו אל אותם האנשים שנענשו, אלא אל "הנשארים" (פסוק לט).

פסוק מו

מו. חתימה זו אינה מוסבת אל התוכחה בלבד, אלא גם אל כל החוקים שניתנו בסיני, הקודמים לה, ושבהם קשורים הדיבורים. חוקים אלה שניתנו בסיני נקראו גם "חקתי" ו"משפטי", לעיל כח יח. אבל השם "תורות" לא נזכר באלה, לכן צריך לייחס את הדיבור גם אל התורות, שניתנו בספר ויקרא (השוה פרקים ו-ז, יא מו, יב ז, יג נט, יד: לב, נד-נז, טו לב), אשר נמסרו כולם או קצתם עם החוקים שמסיני. וגם ראוי לתשומת לב, כי כשם שספר ויקרא מכיל עשר תורות (ראה ביאור לטו לב), כך מכילים החוקים והמשפטים, שניתנו עד כאן, עשר פרשיות. והם עשרת הפרקים, טז-כה, ועוד שני פסוקים (כו, א-ב). כל פרק מביא שורות של חוקים התלויים זה בזה. ואם מונים את הפרקים יח וכ כפרק אחד, משום שתוכנם אחד, הרי יש למנות את פרק כז כשורה העשירית. בהתאם לשילוש-"חוקים" "משפטים" ו"תורות", נחלקה גם האזהרה לשלוש פרשיות, הנפרדות זו מזו על ידי פ (פתוחות) וס (סתומות), ואלו הן: א. הברכות (פסוקים ג-יג), הנפרדות מן הקללות על ידי פ, ב. העונשין המוקדמים (פס' יד-כו), ג. העונשין החמורים ("חמת קרי"), שאחריהם באה התשובה (פס' כז-מה), שנבדלים מן הקודמים להם ב-ס. הפיסקה "בינו ובין בני ישראל" מתכוונת לברית אשר כרת ה' על ידי האזהרות עם בני ישראל. על

זה רומזות גם המלים "אשר נתן", השוה בראשית יז ב: "ואתנה בריתי ביני ובינך. לפי זה נכללת ב"חוקים" גם "ברית עולם". השוה לעיל כד, ח-ט: "ברית עולם", "חק עולם", ובמדבר יח יט: "לחק עולם ברית מלח עולם".

בצדק אומר הרמב"ן (בביאורו לפסוק טז): "האלות האלה ירמזו לגלות הראשון, כי בבית הראשון היו כל דברי הברית הזאת הגלות והגאולה ממנו... כן התרה בהם וכן הגיע אליהם, אם כן דבר ה' ברור הוא שעל הגלות ההוא דבר הכתוב, ותסתכל עוד בענין הגאולה ממנו... בעלותם מבבל שלא שבו רק יהודה ובנימין... ושבו בדלות ועבודת מלכי פרס... אבל הברית שבמשנה תורה רמז לגלותנו זה ולגאולה שנגאל ממנו... והגאולה בברית ההיא השנית גאולה שלמה... אמר (דברים ל) והיה כי יבאו עליך... והבטיח והטיבך והרבך מאבותיך". שהתוכחה שלפנינו כאן בספר ויקרא, מדברת רק על גלות בבל, זה מרומז ברור בפסוקים לד ואילך ומג. והרמב"ן (שם) מביא הוכחות מפורטות, שהאיומים בדברים פרק כח קולעים בדיוק אל האסונות של הבית השני שבאו עלינו מידי הרומיים.

בין יחזקאל לת"כ

עם פרק כו שלפנינו הגיע לסיומו אותו חלק של התורה, אשר המבקרים האחרונים מסמנים אותו ב-H, כלומר: ספר הקדושה. הערנו כבר במבוא לפי"ז, שפרק יז בספר ויקרא נחשב על ידיהם שלא בצדק כחוק קדושה דווקא, ושיש לראותו כהוספה לאותו חלק של ספר ויקרא, שאנחנו קראנו אותו בשם "חוק הכהנים", משום שמשלים את חוקי הקרבנות וחוקי המאכלים והטומאות והטהרות. ומצד אחד יש לראות את ויקרא כז כהוספה אל ספר הקדושה, כפי שעוד נוכיח במפורט להלן במבוא לפרק זה. כאן יוכח עוד, כי אין מן הראוי להפריד את החלק השני של ספר ויקרא, ספר הקדושה (H), מן החלק הראשון, ספר הכהנים, אדרבה, שני חלקים אלו קשורים זה בזה ומהווים ספר אחיד. ראשית יש להזכיר שוב, מה שהבאנו כבר בפרקים הקודמים, כדי להוכיח את האחדות של Pg (Priesterlichen grundschrift), עם H (Heiligkeitsgesetz). השוה לעיל פתיחה לחוקי הקדושה, פתיחה לחוקי המועדים, ובפכ"ג בראשית קונטרס 'ממחרת השבת', ובביאור לכג לט. מלבד זה יש להעיר כדלקמן:

ספר הכהנים אי אפשר שהצטמצם רק בתחום דיני הפולחן ומלכות שמים (תיאוקרטיה). החטאות שעליהן נצטוה בויקרא ד: ב, יג, כז, להקריבן בשל "מצות ה' אשר לא תעשינה", לא ייתכן שמתכוונות רק לחוקי הפולחן, ביחוד יש להתחשב בזה,

שבמקומות שמפרט את העבירות שבגללן יש להביא קרבנות, נזכרות גם עבירות נגד המוסר (ה: א, ד, כא-כב).

אין להכחיש, כי Pg מכיל גם את עשרת הדברות, שהרי אלו היו חרותות על לוחות העדות שבארון (שמות כה כא), והנה עשרת הדברות – החוק היסודי שנשמר בקודש הקדשים – מכילים בעיקר חוקים מוסריים, האם אפשר כי Pg לא הכניס בתוך ספרו חוקים כאלה? ואם הכניס אותם, היכן יש למוצאם, אם לא ב-H וביחוד בפרשיות יח-כ, וגם בפרשה כה של ספר ויקרא?

בסיפור על המבול של Pg נמצאת הפיסקה: "וירא אלהים את הארץ והנה נשחתה כי השחית כל בשר את דרכו על הארץ, ויאמר אלהים לנח קץ כל בשר בא לפני, כי מלאה הארץ חמס מפניהם והנני משחיתם את הארץ". הרי, לא מפני שמנעו מה' את קרבנותיו או הרסו את מקדשיו, הוחלט לפי Pg להשחית את בני האדם, אלא משום שהשחיתו דרכם ומילאו את הארץ חמס. וספר כזה לא היה מכיל חוקים מוסריים? ודווקא אותו החוק, שמטרתו הוא לעצור בעד חמס ועושק בין אדם לחברו (ויקרא יח-כ), יחסר בו? Pg יודע רק עבדים שנקנו מנכרים או שהם "ילידי בית" של אלה (בראשית יז, יב-יג, שמות יב מד). וזה מתאים בדיוק עם H (ויקרא כב יא). שם כתוב שהעברים בל יהיו עבדים ורק מן הנכרים יכולים לקנות עבד (כה, מד-מה). לפי זה קדם דין זה לפיסקאות על "יליד בית" ו"מקנת כסף". וזה מוכיח שיש קשר בין Pg ו-H.

בביאורנו להלן פרק כז נביא הוכחה על הקשר שבין פרק זה ל-Pg. והנה פרק זה מזכיר תכופות את חוק היובל ש-H מביא אותו (פסוקים יז-יח, כא, כג) כך מרמז גם במדבר לו ד, שלפי דילמן ואחרים הוא חלק מן Pg, על שנת היובל.

עוד יש להעיר על הדמיון בשימוש הלשון המופיע לעינינו באופן שוה גם ב-Pg וגם ב-H. והוא ההישנות התכופה של פועל (או של מלה אחרת), המודגש במיוחד: תופעה, שעזרה לנו כבר לעיל כה ט לדרוש שפסוק זה, שהמבקרים החדשים ראו בו תוספת של זמן מאוחר, יוחזר למקומו המקורי ב-H הישנות כזו שהוכחנו לעיל ביחס ל-H. היא אפיינית ל-Pg דווקא גם בחלקים סיפוריים. והרי דוגמאות: בראשית יז, יא-יג, "**ונמלתם** את בשר ערלתכם... ובן שמנת ימים **ימול**... **המול ימול** יליד ביתך", שם כג, ט-יא: "**ויתן** לי את מערת... בכסף מלא **יתננה** לי... השדה **נתתי** לך והמערה אשר בו לך **נתתיה** לעיני בני עמי **נתתיה**". שם לה יב: "לך **אתננה** ולזרעך אחריך **אתן** את הארץ", שמות יב ח: "**ואכלו** את הבשר... ומצות על מרורים **יאכלהו**", שם פסוק יא: "וככה **תאכלו** אתו... **ואכלתם** אתו בחפזון".

על תופעה סגנונית אחרת כבר העירונו בביאור לפרק א פסוק ב, בתחילתו, והיא סידור המלה "כי" אחרי הנושא. גם סגולה מיוחדת זו משותפת היא ל-Pg ול-H גם יחד. היא נמצאת שמונה פעמים בויקרא פרקים א-ה (א ב. ב א. ד ב. ה: א, ד, טו, יז, כא): שנים עשר פעמים שם יב-יג, טו (יב ב. יג: ב, ט, יח, כט, לח, מ, מז. טו ב. טז: יט, כה): שנים עשר פעמים שם יט: כא-כב, כד-כה, (יט כ. כא ט. כב: יב-יד. כז כד. טו: יז, יט. כה: כו, כט. כז ב) ותשע פעמים בספר במדבר (ה, ו, יב, כ: ו, ב: ט, י: כז, ח: ל, ג-ד). על הרוב כתוב "כי" אחרי הנושאים: אשה, איש נפש, אדם (לג פעמים), שימוש לשון זה נמצא מלבד במלכים-א ח, לז (שלוש פעמים) ובישעיהו כח טו – בספר יחזקאל בלבד: ועל זה עוד להלן.

גם ההקבלות בין החוקים בספר הקדושה ובין חוקי חמורבי מעידות על העתיקות של הראשון. על זה העיר כבר ד. ה. מיללר בספרו Die Gesetze Hammurabis und dia mosaische Gesetzgebung. Wien 1903. לפי חוקי חמורבי סעיף 60 על הגנן לטפל בנטעים שלו משך ארבע שנים ורק בשנה החמישית הוא רשאי למסרם להנאה, השוה ויקרא יט, כג-כה (מיללר שם עמ' 101). חמורבי סעיף 129 קובע את הדין: כי תימצא אשת איש שוכבת עם איש זר, יקשרו את שניהם ויזרקו אותם לתוך המים, אלא אם כן יחונן הבעל את אשתו, או המלך את עבדו (השוה: ווינקלר, Hammurabi עמוד כב הערה ה), השוה ויקרא כ י.

ולבסוף: הנביא יחזקאל הוא עד מובהק גם לעתיקותם של Pg ו-H וגם להשתייכותם זה לזה. כבר לעיל בפרשיות הבודדות של H הראינו, שאלה היו לנגד עיניו של הנביא (השוה לעיל: מבוא לחוקי הקדושה, מבוא לחוקי קדושה לכהנים, ביאור לכג מג, פתיחה לשמיטה ויובל, ובסוף הביאור לפי"ז). ברם, אפשר גם להוכיח בוודאות כי Pg היה נגד עיניו של יחזקאל וממנו שאב. השוה:

יחזקאל / Pg

רקיע (בראשית א ו). / רקיע (1) (א כב).

כל נפש חיה... אשר שרצו (שם א כא). / כל נפש חיה אשר ישרץ(2) (מז ט).

למינה... בדגת הים (שם א, כה-כו). / למינה... כדגת הים (מז י).

אדם... כדמותנו (שם א כו). / דמות כמראה אדם (א כו).

ולכל חית הארץ ולכל עוף השמים... לאכלה (שם א ל). / לחית הארץ ולעוף השמים נתתיך לאכלה (כט ה, השוה לג כז, לד ה, לט ד).

ביום הבראם (שם ה ב). / מיום הבראך (כח טו).

ותמלא הארץ חמס (שם ו יא). / מלאו את הארץ חמס (ח יז, השוה ז כג).
והקימותי את בריתי אתך שם ו יח). / והקימותי אני את בריתי אתך (טז סב).
כל צפור כל כנף (שם ז יד). / כל צפור כל כנף (יז כג).
חית הארץ ועל כל עוף השמים בכל אשר תרמש האדמה ובכל דגי הים (שם ט ב). / דגי הים ועוף השמים וחית השדה(3) וכל הרמש הרמש על האדמה וכל האדם אשר על פני האדמה (לח כ).
ונראתה הקשת בענן (שם ט יד). / כמראה הקשת אשר יהיה בענן (א כח).
במאוד מאוד (שם יז ב, שמות א ז). / במאוד מאוד (ט ט, טז יג).
והקימותי את בריתי... לברית עולם (שם יז ז). / והקימותי לך ברית עולם (טז ס).
בעצם היום הזה (שם יז כו, ועוד). / בעצם היום הזה (כד ב ועוד).
מקניהם וקנינם (שם לד כג). / עשה מקנה וקנין (לח יב (יג)).
ארץ מגוריהם (שם לו ז, ועוד). / מארץ מגוריהם(4) (כ לח).
ושמי ה' לא נודעתי להם... לכן אמור... אני ה' (שמות ו: ג, ו). / ואודע להם בארץ מצרים... אני ה'(5) (כ ה).
והוצאתי אתכם... והבאתי אתכם אל הארץ אשר נשאתי את ידי לתת אתה לאברהם ליצחק וליעקב (שם ו: ו, ח). / ביום ההוא נשאתי ידי להם להוציאם... ואביאם אל הארץ אשר נשאתי את ידי לתת אתה להם (לאבותיכם) (כ ו, כח מב).
וידעתם כי אני ה' (שם ו, ז, ועוד). / וידעתם כי אני ה' (כ לח, ועוד).
ונתתי אתה לכם מורשה (שם ו ח). / לנו היא נתנה הארץ למורשה (יא טו (כה י, לג כד)).
בנטתי ידי על מצרים (שם ז ה). / ונטיתי את ידי עליו (יד ט (יג, ועוד)).
נעליכם ברגליכם (שם יב יא). / ונעליכם ברגליכם (כד כג).
ובכל אלהי... אעשה שפטים (שם יב יב). / ועשיתי בך שפטים (ה י (כה יא ועוד)).
למשחית (שם יב יג). / למשחית (ה טז, ט ו).
בכל מושבותיכם (שם יב כ). / בכל מושבותיכם (ו ו (יד ועוד)).
בן נכר... ערל (שם יב: מג, מח). / בן נכר ערל (מד ט).
תורה אחת יהיה לאזרח ולגר הגר בתוככם (שם יב מט). / ולהגרים הגרים בתוככם... והיו לכם כאזרח (מז כב).
ושכנתי בתוכם (שם כה ח). / ושכנתי בתוכם (מג ט).
ושש... תחשים (שם כה, ד-ה). / תחש... בשש (טז י).
הכרובים... סוככים (שם כה כ). / כרוב הסוכך (כח טז (יד)).
חוברות אשה אל אחותה (שם כו ג). / חוברות אשה אל אחותה (א ט).

אודם פטדה וברקת... נפך ספיר ויהלום... תרשיש ושהם וישפה (שם כח: יז-יח, כ). / אודם פטדה ויהלום תרשיש שוהם וישפה ספיר נופך וברקת (כח יג).
עשרים גרה השקל (שם ל יג). / והשקל עשרים גרה (מה יב).
את שבתותי... אות הוא בינו וביניכם... לדעת כי אני ה' מקדשכם (שם לא יג). / את שבתותי נתתי להם להיות לאות ביני וביניהם לדעת כי אני ה' מקדשם (כ יב).
וכבוד ה' מלא את המשכן (שם מ לד). / מלא כבוד ה' הבית (מג ה).
דבר אל בני ישראל ואמרת אליהם (ויקרא א ב ועוד). / דבר אל בית ישראל... ואמרת אליהם (כ כז (יד ד)).
לנתחיה (שם א ו). ריח נחוח ל' (שם א ט, ועוד). ועשה מאחת מהנה (שם ד ב (ה ד)). / לנתחיה לנתחיה (כד ו). ריח ניחוח ל' (ו יג (טז יט)). ועשה אח מאחד מאלה (יח י).
ולקח הכהן מדם החטאת באצבעו ונתן (שם ד כה). / ולקח הכהן מדם החטאת ונתן (מה יט).
נפש כי תמעול מעל וחטאה (שם ה טו). / ארץ כי תחטא לי למעול מעל (יד יג).
יעשה לכל מלאכה (שם ז כד) / לא יעשה למלאכה (טו ה).
אקדש... אכבד (שם י ג). / ונכבדתי... ונקדשתי (כח כב).
יין ושכר אל תשת (שם י ט). / ויין לא ישתו (מד כא).
ולהבדיל בין הקדש ובין החול ובין הטמא ובין הטהור (שם י י). / בין קדש לחול לא הבדילו ובין הטמא לטהור לא הודיעו (כב כו (מב כ, מד כג)).
ולא תטמאו את נפשותיכם (שם יא מד, ועוד). / נפשי לא מטמאה (ד יד).
ועל שפם יעטה (שם יג מה). / ולא תעטה עם שפם (כד יז (כב)).
אשר תשיג ידו (שם יד כב). / כאשר תשיג ידו (מו ז).
ונתץ את הבית את אבניו ואת עציו ואת כל עפר (שם יד מה). / ובתי חמדתך יתצו ואבניך ועציך ועפריך (כו יב).
בד... ילבש (שם טז ד (לב)). / לבוש הבדים (י ב ז).
מלא המחתה גחלי אש... ומלא חפניו (שם טז יב). / ומלא חפנך גחלי אש (י ב).
יהיה קדש לא יחליפנו ולא ימיר (שם כז, ט-י). / ולא ימכרו ממנו ולא ימיר... כי קדש (מח יד).
אשר יעבור תחת השבט (שם כז לב). / והעברתי אתכם תחת השבט(6) (כ לז).
ומעלה בו מעל (במדבר ה ב). / במעלם בי מעל (כ כז).
מזכרת עון (שם ה טו). / מזכיר עון (כא כח).
ארבעים יום יום לשנה יום לשנה (שם יד לד). / ארבעים יום יום לשנה יום לשנה (ד ו).

תשאו את עונותיכם (שם שם, ועוד). / ונשאו עונם (יד י, מד י).
אני ה' דברתי (שם יד לה). / אני ה' דברתי (ה יג).
מראשית עריסותיכם תתנו לה' (שם טו כא). / וראשית עריסותיכם תתנו לכהן (מד ל).
את ה' הוא מגדף (שם טו ל). / גדפו אותי (כ כז).
דבר ה' בזה ואת מצותו הפר (שם טו לא). / בזית אלה להפר ברית (טז נט (יז: טז, יח-יט)).
אחרי לבבכם ואחרי עיניכם אשר אתם זונים אחריהם (שם טו לט). / את לבם הזונה... ואת עיניהם הזונות אחרי... (ו ט).
רב לכם (שם טז ג). / רב לכם (מד ו).
ולעמוד לפני העדה לשרתם (שם טז ט). / יעמדו לפניהם לשרתם (מד יא).
פרח מטה... ויוצא פרח ויצץ ציץ (שם יז כג). / יצאה הצפירה צץ המטה פרח הזדון (ז י).
לבני מרי (שם יז כה). / בית המרי (יב ב, ועוד).
ושמרו את משמרת אהל מועד... ואת משמרת המזבח (שם יח, ד-ה). / שומרי משמרת הבית... שומרי משמרת המזבח (מ, מה-מו).
בכורי כל אשר בארצם (שם יח יג). / וראשית כל בכורי כל (מד ל).
מנחתם... חטאתם... אשמם... כל חרם בישראל לך יהיה (שם יח: ט, יד). / המנחה החטאת והאשם וכל חרם בישראל להם יהיה (מד כט).
בארצם לא תנחל... אני חלקך ונחלתך (שם יח כ). / אני נחלתם ואחזה לא תתנו להם בישראל (מד כח).
מי נדה לא זרק עליו (שם יט יג). / וזרקתי עליכם מים טהורים (לו כה).
מי מריבת קדש (שם כז יד, דברים לב נא). / מי מריבות (מריבת) קדש(7) (מז יט, מח כח).
כבשים בני שנה תמימים... ליום (שם כח ג). / וכבש בן שנתו תמים... ליום (מו יג).
ואת הכסף את הנחשת את הברזל את הבדיל ואת העופרת (שם לא כב). / בכסף ברזל בדי ועופרת... וכלי נחשת (כז, יב-יג).
ונפש אדם (שם לא לה). / בנפש אדם (כז יג).
והתנחלתם את הארץ (שם לג נד). / תתנחלו את הארץ (מז יג).
אשר תפל לכם בנחלה (שם לד ב). / ונפלה הארץ... לכם בנחלה (מז יד).
נחלה מצרים (שם לד ה). / נחלה(8) (מז יט).
הים הגדול וגבול זה יהיה לכם (שם לד ו). / הים הגדול מגבול(9)... זאת (מז כ).
גבול ים (שם שם). / פאת ים (שם שם).

תוצאות הגבול (שם לד ח). / תוצאות העיר (מח ל).
ומגרש לערים (שם לה ב, ועוד). / מגרש לעיר(10) (מח יז, ועוד).

הערות לטבלה

1. ש"רקיע" ביחזקאל מזדהה עם "רקיע" שבבראשית, הוכיח הלוי ב- Rech. Bibl. ב, עמ' 250 ואילך, בראיות מוכיחות נגד קורניץ.
2. הביטויים "נפש חיה" ו"שרץ" מיוחדים לפי הביקורת ל – Pg. אולם "ישרץ" לשון זכר על-יד "נפש חיה" מכוון אל "שרץ נפש חיה" בבראשית א, כ.
3. כאן יש לראות איך שבזכרונו של יחזקאל מתקבצים פסוקים ממקומות שונים שבתורה. כי בתורה משתמש BD תמיד ב"חית הארץ", ואלו IE ב"חית השדה". בעוד שיחזקאל לוקח, איפוא, את כל השורה מתוך Pg. נשאר הביטוי "חית השדה" כזכר מתוך IE וכן סוף הפסוק "וכל האדם אשר על פני האדמה" הושאל מתוך IE (במדבר יב, ג). השוה דוגמה דומה לאלו לעיל בביאור לכג מג, בסופו.
4. הביטוי "ארץ מגורים" ברור, שמקורו בסיפור על האבות שב-P.
5. כל אחד יבין, שיחזקאל התכוון בדברים אלה לשמות ו, ג ואילך.
6. השאלה זו מצד יחזקאל סותרת גם את דעתו של קואינן ואחרים, שלפיה הוכנסה הפיסקה בויקרא כז, לב-לג (שמדברת על מעשר-בהמה) לתוך התורה, אחרי ימי עזרא. השוה להלן לפסוקים אלה.
7. השם אינו מבואר ביחזקאל: ומקורו אינו אלא Pg.
8. הלוי, שם עמ' 279 מעיר בדברים קולעים, כי המלה "נחלה" כאן, מתאימה ל"נחלה מצרים" שבספר במדבר לד ה. ועוד: יחזקאל משתמש כאן בשם "תמר" במקום השם שנתיישן: "מדבר צין" או "צנה" שבספר במדבר לד ג-ד, ואנו מוסיפים, כי המלה "צין", בבמדבר לג, לו, מתורגמת על ידי יונתן: ב"ציני טור פרזלא", וזה מזדהה עם "צני הר הברזל" שבמשנת סוכה ג א, שמציין מין תמר מסויים.
9. אין ספק, שיחזקאל מבאר כאן את הפסוק הקשה ב-P וביהושע טו: יב, מז. בענין הוראת המלה "וגבול" השוה איוולד, Lehrb 277 c.
10. יש עוד לשים לב לכך, שיחזקאל מחקה גם את סידורה של המלה "כי" אחר הנושא, שדיברנו עליו כבר לעיל בראשית פיסקה זו, לפי דרכו של P, ומכיון שהרגל זה נמצא רק בחוקים אחדים, נראה הדבר, שהוא מיוחד לסגנונם של החוקים, אשר בהם האיש או הדבר שבו עוסק החוק, נזכר בראש הפסוק. ומאחר שיחזקאל נוהג כך בנוגע למלה "כי", עשר פעמים בנאומיו (ג: יט, כא. יד: ט, יג. יח: ה, יח, כא. לג: ב, ו, ט), הרי וודאי,

שהוא התכוון לחקות את סגנונו של ספר ויקרא. זה יוצא בהחלט מתוך השוואה בין יחזקאל יד יג: "ארץ כי תחטא לי למעל מעל" עם ויקרא ה: א, טו, כא.
כדי להבליט את טעותם של אלה האומרים, כי ספר יחזקאל הוא הוא המקור, שממנו שאבו H ו- Pg הננו להזכיר, כי יחזקאל שאל לא רק מתוך P בלבד, אלא השתמש עוד במקורות רבים אחרים ולקח מתוכם ביטויים ומליצות ושילב אותם בכל נאומיו, עד שבמקומות שאנו מוצאים הקבלות בין יחזקאל וספרים אחרים, אין שום צורך לחפש את המקורות בספר יחזקאל. ובעוד שבענין זה מורים אנו על ספרנו ראיות מכריעות וכו' עמוד לד ואילך, הרינו מביאים כאן הקבלות אחדות בין ספר יחזקאל מצד אחד ומשנה תורה וירמיהו מצד שני.

דברים / יחזקאל

סמל... תבנית כל בהמה... תבנית כל רמש (ד, טז-יח). / סמל... תבנית רמש ובהמה (ח: ה, י).
את השמש... והשתחוית (ד יט). / משתחויתם קדמה לשמש (ח טז).
ונשארתם מתי מספר (ד כז). / והותרתי מהם אנשי מספר (יב טז).
ועבדתם... עץ ואבן (ד כח, כח סד). / לשרת עץ ואבן (כ לב).
וביד חזקה ובזרוע נטויה (ד לד, ה טו). / ביד חזקה ובזרוע נטויה (כ לג).
בך בחר ה' (ז ו, ועוד). / בחרי בישראל (כ ה).
ההרים הרמים ועל הגבעות ותחת כל עץ רענן (יב ב). / גבעה רמה... ההרים ותחת כל עץ רענן (ו יג (כ כח)).
תגדעון ואבדתם (יב ג). / ואבדתי... ונגדעו (ו: ג, ו).
ולא תחוס עיניך... ולא תחמול (יג ט). / ולא תחוס עיני... לא אחמול (ה יא, ועוד).
ועל פיהם יהיה כל ריב (כא, ה (יט יז)). / ועל ריב המה יעמדו למשפט (מד כד).
לא יומתו אבות על בנים... איש בחטאו יומתו (כד טז). / הנפש החטאת היא תמות בן לא ישא בעון האב (י, כ).
עשיתי ככל אשר צויתני (כו יד). / עשיתי כאשר צויתני (ט יא).
מקלה אביו ואמו (כז טז). / אב ואם הקלו בך (כב ז).
מטה משפט גר יתום ואלמנה (כז יט). / לגר... יתום ואלמנה2 הונו (שם שם).
לקח שחד להכות נפש דם נקי (כז כה). / שחד לקחו בך למען שפך דם (כב יב).
לזעוה (כח כה (ירמיהו טו, ד)). / לזעוה (כג מו).
לשמה למשל... לאות (כח: לז, מו). / והשמותיהו לאות ולמשלים (יד ח).
את שקוציהם ואת גלוליהם (כט טז). / בגלוליהם ובשקוציהם (לז כג).

אשר הדיחך... שמה (ל א). / אשר אדיחם שם (ד יג).
ושב... את שבותך ורחמך (ל ג). / אשיב את שבות יעקב ורחמתי (לט כה).
וקבצך מכל העמים... ומל... את לבבך (ל: ג, ו). / וקבצתי אתכם מן העמים... אשר נפצותם בהם... ונתתי להם לב אחד (יא: יז, יט, ועוד).
והסתרתי פני מהם (לא יז). / ואסתר פני מהם (לט כד).
אספה עלימו רעות... חצי... מזי רעב (לב, כג-כד). / חצי הרעב הרעים... אוסף עליכם (ה טז).
יורו משפטיך ליעקב (לג י). / ואת עמי יורו (מד כג).

ירמיהו / יחזקאל

אל תירא מפניהם... אל תחת מפניהם (א: ח, יז). / אל תירא... ומפניהם אל תחת (כ ו (ג ט)).
ופניו מפני צפונה (א יג). / מפנה צפנה (ט ב).
ודברת אליהם (א יז). / ודברת את דברי אליהם (ב ז).
זכרתי לך חסד נעוריך (ב ב). / זכרתי את ימי נעוריך (טז מג (ס)).
ההימיר גוי אלהים (ב יא). / ותמר את משפטי לרשעה מן הגוים (ה ו).
ארץ חמדה נחלת צבי (ג יט). / צבי היא לכל הארצות (כ: ו, טו).
עינים להם ולא יראו אזנים להם ולא ישמעו (ה כא). / עינים להם... ולא ראו אזנים להם... ולא שמעו (יב ב).
ובתקוע תקעו (ו א). / תקעו בתקוע (ז יד).
שלום שלום ואין שלום (ו יד (ד, י)). / שלום ואין שלום (יג י).
פן תקע נפשי ממך (ו ח). / ותקע נפשי מהם (כג, יז-יח).
לא יאספו ולא יקברו... על פני האדמה (ח ב) / על פני השדה... לא תאסף ולא תקבץ (כט ה).
שממה מבלי יושב... מבלי עובר (ט, י-יא). / שממה מבלי עובר (יד טו).
לא תאבד תורה מכהן ועצה מחכם (יח יח). / ותורה תאבד מכהן ועצה מזקנים (ז כו).
סערת ה' חמה (כג יט). / רוח סערות בחמתי (יג, יג).
את החרב את הרעב ואת הדבר (כד י). / בחרב ברעב ובדבר יפלו (ו, יא).
לשממות עולם (כה יב (נא: כו, סב)). / שממות עולם (לה ט).
אבות אכלו בסר ושני בנים תקהינה (לא כח). / אבות יאכלו בסר ושני בנים תקהינה (יח ב).

בקרבם ועל לבם... והייתי להם לאלהים והמה יהיו לי לעם (לא לב). / בקרבכם... לב בשר... והיו לי לעם ואני אהיה להם לאלהים (יא, יט-כ).
נוה רועים מרבצים צאן (לג יב). / לנוה גמלים... למרבץ צאן (כה ה).
והשבית ממנה אדם ובהמה (לו כט). / והכרתי ממנה אדם ובהמה (יד יג).
וזרתים לכל הרחות (מט לו). / לכל רוח יפרשו (יז כא).
ושובבתי את ישראל (נ יט). / בשובבי אותם מן העמים (לט כז).
1. המלה "מתי", שנתיישנה, מופיעה כאן בצורה שונה: "אנשי", כך שונתה "שאר ל-"הותר", שרגילה אצל יחזקאל.
2. הצירוף "גר יתום ואלמנה" שכיח מאוד במשנה תורה.
ביחוד מאלפים אותם הפסוקים, שבהם מאחד יחזקאל ביטויים מתוך P ומקורות אחרים בפסוק אחד, משום שהם מוכיחים בבירור, שיחזקאל היה המאוחר בזמן, שמצרף חלקים אחדים, שנשארו בזכרונו, במקום אחד. כך, למשל, מצטט יחזקאל בפרק יח כ את הפסוק מספר דברים כד טז בביטויים של P: "הנפש החוטאת", לפי "נפש כי תחטא" בויקרא ד ב, "לא ישא בעון", לפי "עונו ישא" בויקרא יט ח ועוד.
דוגמה מצויינת לצירוף ביטויים שלוקחו מתוך P ו- JE ניתנה לעיל (בהערות לטבלה ראשונה שבפיסקה זו, הערה 3), ועוד הראינו בביאור לכג מד, כיצד נביא זה מזווג ביטוי מתוך חוק המועדים של H עם ביטויים מתוך ספר דברים. את פיזור ישראל בגויים מציין P (ויקרא כו לג) בביטוי "זרה בגוים", ואילו במשנה תורה: "הפץ בעמים" (דברים ד כז, כח סד), יחזקאל מקשר על פי רוב את שני הביטויים ויוצר את הניבים "הפץ בגוים" ו"זרה בארצות" (יב טו. כ: כג, כב. טו כט. יב: ל, כג, כו. לו יט). השוה יא טז, שם בהתחשב בפסוק הקודם, הוא משתמש במלה "הרחקתים" (השוה עוד: ו ט, יא יז, כ: לד, מא).
לשיבת ישראל לארצו משמש בספר דברים הביטוי "קבץ מן העמים" (ל ג), יחזקאל שואל את הביטוי הזה, אבל מקשר את המלה "קבץ" במקום אחר (לט כז), עם "מארצות אויביהם", שבויקרא כו, לו, לט. בפרק ה פסוק טז פותח יחזקאל בהתראה, הלקוחה מתוך ספר דברים: "בשלחי את חצי וגו'" (דברים לב כג), אבל גומר את הפסוק "ושברתי לכם מטה לחם" ע"פ ויקרא כו כו: "בשברי לכם מטה לחם". גם בפרק ו, ג-ו משובצים ניבים בסגנון של משנה תורה, שלוקחו ברובן מתוך ויקרא כו ("ונגדעו", "ואבדתי" בפסוק ג ובפסוק ו). יחזקאל יד ח מכיל ארבעה משפטים, שאחד מהם, "לאות ולמשלים", רומז בביטוייו על דברים כח לז, ואילו כל השאר לקוח מתוך P. בפרק כב,

ו-ח מונה יחזקאל את החטאים שעשו בירושלים, רובם הם עבירות על מצוות שב-H (ויקרא פרקים ט, כ, כה), בכל זאת משתמש הנביא בפסוק ז בביטויו של ספר דברים (כז, טז) ולא בזה של ספר ויקרא (כ, ט). בהזכירו בפרק מד את חובות הכהנים, מביא יחזקאל בין חוקי P גם חוקים מתוך ספר דברים (יט יז, כא ה, לג י).

מתוך ההשאלות הרבות מכתבי הקודש שאנחנו מוצאים בספר יחזקאל על כל שעל וצעד (במיוחד בפרק כ), יוצאת ממילא ההשערה, שיחזקאל שאב גם מ-D וגם ממקורות אחרים, ולעומת זאת רחוק הוא מן האמת, ש-P, שלא מצאנו בו שום דוגמה להשאלה מספרים אחרים, ושלשונו וביטוייו בכל מקום מתגלים בוודאות כמקוריים, השתמש דווקא בספר יחזקאל בלבד. ועוד: אלמלי היה ספר יחזקאל, המקור שממנו שאב P(Pg ו- H) כל אותם המליצות והביטויים שהזכרנו לעיל, כיצד אירע שבירר לו דווקא אותם הביטויים שהם שם מקוריים, ואילו את כל הביטויים שהם משותפים ליחזקאל עם ספר דברים, ירמיהו ואחרים, מסלק הוא בקפדנות הצידה? שמא הקפיד P לשאול רק את הביטויים המקוריים מתוך ספר יחזקאל, ולשם כך ערך ביקורת על ספר זה, כדי להבחין מה מקורי ומה חיקוי בו? מדוע אין ב-P זכר לביטויים: "הקל אב ואם", "הדיח", "אנשי מספר", "לא תחוס ולא תחמול", "עץ רענן", "זעוה", "שקוצים", "סמל", "השב שבות" ועוד, אשר יחזקאל לקח מספר דברים וממקורות אחרים?. הרי זה מעיד כמאה עדים שלא ספר יחזקאל, כי אם P, הוא המקור שהיה נגד עיני יחזקאל. שיחזקאל סומך בחוקותיו על P הוכחנו לעיל בביאור חוקת הפסח (כג ה), ובאותו הפרק בנוגע לזמן מתן חוק יום הכפורים, השוה גם "ראיות מכריעות וכו'" עמ' מא ואילך.

(לכאורה יש כאן לשאול שאלה מנוגדת: מפני מה אין יחזקאל משתמש גם בביטויים "הלך קרי" או "קאה הארץ"? אך התשובה בצד השאלה: "קרי" הוראתו בלשון המשנה "מקרה לילה" (דברים כג יא), וקרוב לוודאי שכך הבינו את המלה כבר בימי יחזקאל, ולכן אי אפשר היה להשתמש בה באותה ההוראה שיש לה בויקרא כו, כך גם לא השתמשו בזמן מאוחר בביטוי "קאה" לגבי דוממים).

ואם אחרי כל זאת הוברר בהחלט, שיחזקאל השתמש במיוחד גם ב- Pg וגם ב-H, הרי אין להטיל שום ספק בהנחה, שקובצי החוקים האלה היו לפניו, בספר חוקים אחיד. הרי הוא מביא את דברי שניהם באותה הפרשה כגילויי ה' מזמן משה רבנו. כך מתאר יחזקאל בפרק כ, ה-ו את התגלות ה' לפי שמות ו ה ואילך (Pg) וממשיך (שם, יא-יב) בסידור החוקים שבויקרא יח, ובשמות לא יג ואילך (H), ומסיים את דברו (פסוק מ-מא) ברמז על הקרבנות (ויקרא א ט) ועל מתנות המקדש (במדבר יח) של Pg.

– בפרק מד פסוקים טו-לא הוא עורך רשימה של דינים בשביל הכהנים ומתנותיהם, שברובם המכריע לוקחו, לא רק מבחינת תוכנם, אלא גם מבחינת לשונם, מתוך Pg ו-H. אין להעלות על הדעת שהיה נביא, שהחשיב שני ספרי חוק, אשר לדעת המבקרים האחרונים הם סותרים זה את זה, כחוקים אלוהיים וניתנים מה', והשתמש בהם באותו אופן כפי שהשתמש בהם יחזקאל. יחזקאל הוא עד, לא רק לאחידותם של Pg ו- H, אלא גם לעובדה, שהחוקים שבאותם הספרים ניתנו לבני ישראל במדבר אחרי צאתם מארץ מצרים.

ולזה נוסף, שספר החוק גופו מציג עצמו בדברים ברורים, שהוא ספר שניתן במדבר, ושהוא מזהיר בדברים נמרצים (ויקרא יח ג) את בני-ישראל: "כמעשה ארץ מצרים אשר ישבתם בה לא תעשו וכמעשה ארץ כנען אשר אני מביא אתכם שמה לא תעשו". רק משה רבנו היה יכול לכתוב כך. שהרי מן הנמנע לחלוטין, שמישהו שחי בזמן מאוחר, היה קורא במרמה את שמו של משה על ספר כגון ספר הקדושה, שהכל מודים בערכו הנשגב. השוה גם גרץ ב- MGWJ. 1886, עמ' 233 ואילך.

ספרות לחוק הקדושה:

בכה"ע של Klostermann, der Pentateuch S. 368-418; Franz Delitzsch Luthard, Zeitschrift Fur Kirchliche Wissenschaft 1880 S. 617-626; L. Horst, Lev. 17-26 und Hezekiel 1881; Baentsch, Das Heiligkeitsgesetz, Lev. 17-26, 1893; D. Hoffmann, Die wichtigsten Instanzen gengen die Gr.-Wellh. Hypothese (1903) S. 16 ff.; Die das Heiligkeitsgesetz Behandelnden Abschnitte in den Einleitungen von Riehm, Cornill, Holzinger, Kuenen (deutsch von Weber), Driver (deutsch von Rothstein), H. L. Strack und Baudissin הביאורים; האחרונים לספר ויקרא, פרקים יז ואילך, מאת Dillmann, Strak, Baentsch und Bertholet.

פרק כז

פסוק א

הקדשות על ידי נדר והקדשות אחרות

הוספה לספר הקדושה

בתורת השלמה לחוקי הקדושה ניתנו דינים על בני אדם ודברים שהוקדשו למקדש בנדרים מיוחדים ואשר אפשר לפדותם בכסף שניתן למקדש, או ששייכים לה', ונוהגים

בהם חוקים מיוחדים, ובכן, מדבר הפרק על: א. הקדשת בני אדם לה' על ידי נדר ואשר יש לפדותם לפי הערכה קבועה (ב-ח), ב. הקדשת בהמות טהורות וטמאות (ט-יג), ג. הקדשות בתים ופדיונם (טו-טז), ד. הקדשת שדות אחוזה (יז-כא), ה. הקדשת שדות מקנה (כב-כה). אחר כך חוקים על דברים שהם קודש לה', והם: ו. בכורות בהמות טהורות וטמאות (כו-כז), ז. חרם מן האדם ומן הנכסים (כח), ח. בני אדם מוחרמים למיתה (כט), ט. מעשר מתבואות הארץ (ל-לא), י. מעשר בהמה (לב-לג). ולבסוף, החתימה (פסוק לד), שבה מסתיים הספר כולו.

את הטעם, שפרשה זו לא סודרה לפני התוכחה (פרק כו), אפשר אולי למצוא בזה, שנראה היה מתאים יותר לסיים ספר ויקרא בפרק של חוקים, או משום שהתוכחה מתאימה יותר, בשל הכתובים כו, לד-לה, להמשך חוקי השמיטות והיובלות (פרק כה). מה שנוגע לקדמותה של הפרשה שלפנינו, מחליטים המבקרים האחרונים, (וולהאוזן, קואינן, בינץ' וברתולט), שהיא הופיעה אחרי גלות בבל והיא צעירה עוד מ- Pg. נציין כאן מתוך הביאורים שלנו להלן לחוקים בודדים, הננו מדגישים כאן במיוחד את הראיות הבאות להוכחת קדמותם של החוקים:

א. רוב ההקדשות שהפרשה מדברת עליהן, שייכות למקדש, כך ערך נפשות, פדיון בהמות טמאות, בתים ושדות, ובכלל כל נכסי ערך. כבר משה רבנו הכניס אחרי המלחמה על מדין כל נדבות זהב אל אוהל מועד (במדבר לא נד), ומימות יהושע בן נון היה בנמצא "אוצר ה'" (יהושע ו יט), או "אוצר בית ה'" (שם שם, כד), שנשמר בו כל עושרה של העיר יריחו. גם בתקופת המלכים השתמשו באוצר זה לצרכי המקדש והמדינה (מלכים-א ז נא, יד כו, טו יח, מלכים-ב יב ה, כב ד). אבל החוק שלפנינו אינו יודע עדיין דבר על "אוצר ה'", ואפילו על אוהל מועד אינו מזכיר כלום (כפי שהוזכר בס' במדבר לא נג), משום שהחוק נמסר בסיני, לפני הקמת אוהל מועד.

ב. בימי המלך יהואש היה החוק על דבר נדרי בני אדם, שערכם הקבוע הוכנס אל המקדש, נוהג מקובל בעם. "איש כסף נפשות ערכו" (מלכים-ב יב, ה) אין פירושו אלא: ערך הנפש, שכל אחד נדר, לפי ההערכה הקבועה. "ערך" נהיה כבר למונח, כמו במשנה, לערכו של כל האיש, כפי שקבעה התורה לפי גילו. לפי המשנה נדרו בלשון: "ערכי עלי" (כלומר: אני מתחייב לתת את ערכי לקודש). ולפי ש"ערך" זה נחשב לפדיון של אותו בן אדם, נקרא גם בשם "כסף נפשות" או, ביתר דיוק, "כסף נפשות ערך". אותו סיפור דרך אגב, הוא עדות נאמנה על קדמות חוקי הערכין שבתורתנו.

ג. להערכת הנדרים שנקבעו בפרק שלפנינו מתאימות גם הקצבות שאר הפדיונות החוקיים, היינו: פדיון הבכורים (במדבר יח טז) והלויים (שם ג מז) וכן גם הפדיון בעד עבד שהומת (שמות כא לב), עיין להלן ביאור לפסוק ד. הביטוי "ערכך" שבא בתורה תכופות, מקורו יכול להיות רק בפרק שלפנינו (השוה ויקרא ה טו, יח כה, במדבר יח טז).

ד. בין הצוויים על דבר הבכורים בפרק שלפנינו (פסוקים כו-כז) מרגישים בהיעדר המצוה על דבר פדיון בכור אדם, מכאן, שהחוק שלפנינו קדם לבמדבר יח, שבו נזכרה ההערכה לפדיון בכור אדם (פסוק טז). בבחינת חוק מסיני, נחשבת לפרשתנו המצוה כפי שכתובה בשמות יג ב, אשר לפיה כל בכור קודש לה' ואין לו פדיון כלל.

ה. מתמיה, שבפרשתנו בצוויים על דבר הקדשת בתים (פסוקים יד-טו) אין הכתוב מתחשב בחוק היובל, כמו בהקדשת השדות (פס' טז-כד). אם נכונה השערתנו, לעיל כה לד, שהמלים "בהר סיני" ויקרא כה א אינן מוסבות על כל המצוות שבפרק כה, כי אז רשות להניח, שכל הדינים בענין החזרת הבתים בשנת היובל (כה, כט-לד) ניתנו רק בערבות מואב לאחר סידור ערי הלויים ביחד עם המצוות על דבר בתי הלויים, ומטעם זה לא יכול עדיין החוק שלפנינו להתחשב בהם.

ו. על מוצאו הקדום של החוק שלפנינו מעיד הדין של "חרם" (פסוק כט), וכן של מעשר ופדיונו (פסוקים ל-לא), השוה להלן במקומם.

ז. שפרשתנו היתה לפני הנביא יחזקאל, מוכיח יחזקאל כ לז, מח יד, השוה לעיל 'בין יחזקאל ות"כ', בטבלת ההשוואות.

החתימה בפסוק לד, מציינת את החוק שלפנינו כחוק מסיני, ותוכנו מעיד, שעוד בזמן עלייתו הראשונה של משה נמסר לו. עוד אין בו זכר לאהרן, לאוהל מועד וללויים. ומשום שמדבר על דבר קדושה והקדשה, מתאים סידורו כהוספה לחוק הקדושות.

פסוק ב

ויקרא כז: א-ג. "יפלא נדר", השוה ביאורנו לעיל כב כא.

"**בערכך**", מתחיל באופן-משנה ראשון של "נדר", כלומר: אם הנדר הוא "ערך נפשות" וגו', את הסוג השני מביא פסוק ט. על המלה "ערכך" ראה ביאור לעיל ה טו, והלוי Journal Asiat. 548,XIV 1899. מכיון שאי אפשר להקדיש בני אדם, מדבר הכתוב רק על "ערך נפשות". הבי"ת כמו במלה "בבקר" לעיל כב כא.

"**בערכך נפשות לה'**". הערך שיש לאדם לענין הקדש לה', שונה מהערך שיש לאדם לפי כוחו הגופני. זה האחרון נקרא בפי חכמינו "דמים", ואם מישהו נודר "דמי פלוני

עלי" (כלומר: אני מתחייב לתת לקודש מחירו של אדם), יש לו לתת את מחירו של אותו אדם לפי ערכו של עבד בשוק. ואילו "ערך" מציין המכסה שהתורה קבעה לאדם, לתת את שוויו לקודש, ולענין זה שווים כל בני האדם מאותו מין ומאותו גיל, על אף ההבדלים שביניהם לפי כוחם הגופני או הרוחני. ערכין אלה הם שנקבעים בפרשתנו ולפי זה יש לשלם, אם נודרים "ערך פלוני עלי" (עיין ערכין ריש פרק ג).

פסוק ג

"**בן עשרים** – **בן ששים**". הכתוב מדבר כאן בכל מקום על מלאות השנים עשרים או ששים. זה יוצא מתוך פסוק ז: "מבן ששים שנה ומעלה". שלפיו שנת הששים כשנים שלמטה הימנה. והוא הדין בכל הגילאים שנמנים בפרשתנו (ערכין יח.). הישנות המלה "והיה" באה עקב ההרכב הממושך של הנושא, השוה שמות ד ט.

"**בשקל הקדש**". ראה להלן פסוק כה, ששם ניתנה מצוה זו באופן כללי לכל הערכים. – הגיל מבן עשרים ועד בן ששים שנה, שהוא המוכשר ביותר, נזכר בראשונה, וגם לקודש יש לגיל זה הערך הגדול ביותר, היינו: חמשים שקל (השוה מלכים-ב טו כ).

פסוק ד

ד. מכיון שלנקבה ניתנו פחות מצוות, מובן, שערכה קל מערך האיש. הערך של שלושים שקל מקביל לערך העבד שהומת על ידי שור (שמות כא לב), משום שעבד או אמה חייבין באותן המצוות שהאשה חייבת בהן. ומשום כך גם שם ערך העבד וערך השפחה שווים. אמנם, שם אין הבדל לענין הגיל, כנראה, היתה הכוונה להשוות את ערך כולם זה לזה.

פסוק ה

ה. ערכה של אשה בגיל שלמטה מעשרים שנה, הוא פחות באופן יחסי מערך האיש באותו גיל (החצי מערך האיש), מאשר בגיל שבין עשרים לששים (3/5 מערך האיש). ייתכן שהטעם הוא, משום שהאשה מסתכנת יותר, כפי שיוצא ממאמר חז"ל, סנהדרין ק:

פסוק ו

ו. "**חמשה שקלים**", כמו בפדיון בכור אדם, במדבר יח טז. היחס שבין ערכה של אשה לבין ערכו של איש בגיל זה של תינוק הוא יחס של 3:5, משום שהסכנות שעליהן מדובר בסנהדרין ק: עדיין אינן מצויות בגיל זה. בתינוק הערך הוא החלק העשירי של הערך הגבוה ביותר, היינו: עשירית מחמשים – 5, עשירית משלושים - 3.

פסוק ז

ז. בגיל של זקנה נקבע היחס בין ערך האשה לערך האיש לפי 2:3, משום שהאיש מפסיד על ידי הזקנה יותר מאשר האשה, רש"י לפי ערכין יט.

פסוק ח

ח. "**מך הוא מערכך**", פירושו לפי הספרא: "אם הוא עני מליתן ערך", היינו: את הערך הקצוב בתורה. ייתכן שמ"ם מביעה את יחס הדמיון: הוא דל ברכושו מכפי הסכום הקצוב בשבילו.

"**והעמידו**", כלומר: המעריך הנודר יעמיד אותו, את הנערך, "לפני הכהן". מכאן, שרק את ערכו של בן אדם חי אפשר לנדור ולא של מת או גוסס, שאי אפשר להעמידו לפני הכהן. אבל אם הנערך היה בשעת הנדר בחיים, יש לשלם את הנדר גם אחר מותו (ספרא, ערכין כ.).

"**על פי אשר תשיג**". הקלה זו, שיש לקחת בחשבון את מצבו הנוכחי של המעריך, בלי התחייבות לזמן יותר מאוחר. כשיוטב מצבו, להשלים את הסכום, נוהגת רק בערכין, ואילו בנדר "דמי פלוני עלי", מי שידו אינה משגת לשלם את הנדר בשלימותו חייב להשלימו אחר כך כשתשיג ידו (ערכין כ.). – אגב: "אף על פי שאמרו חייבי ערכין ממשכנין אותן, נותנין לו מזון שלושים יום וכסות שנים עשר חודש, מטה מוצעת... אם היה אומן נותנין לו שני כלי אומנות מכל מין ומין..." (שם כג: בבא מציעא קד.): וקוראין את זה: "מסדרין" (כנראה מן סִדֵּר - עָרַךְ), ויש שגורסין: "מסרדין" (מן "שריד" - שארית).

פסוק ט

ט-י. "**ואם בהמה**". ואם מה שנודר, אינו ערך אדם, אלא בהמה שאפשר להקריבה, אסור לפדות אותה, אלא תהיה קודש ותובא קרבן על המזבח ("בהמה" היא מושא הקשור אל "לפלא נדר" בפסוק ב).

"**אשר יקריבו וגו'**". כלומר: בהמות טהורות, שמותר להקריבן, בניגוד ל"בהמה טמאה", שבפסוק יא.

"**כל אשר וגו'**". לפי פשטות הלשון אין הכוונה לנדר של קרבן, כי כאן מדובר רק על מתנת גבוה (יתן... לה'). זהו נדר למקדש, היינו "לבדק הבית". ראה ביאור על ה יד.

"**ממנו**" לנקיבה, כמו לעיל ו ח. אף על פי, שהבהמה לא הוקדשה לקרבן, תהיה קודש, ואסור להפקיעה מן ההקדש. ומה שיש לעשות עם בהמות כאלו, מלמדנו הרמב"ם בהלכות ערכין וחרמין ה ז (לפי משנת שקלים ד ו ובריית‍א בתמורה לג:): "המקדיש את בהמתו סתם... רואין כל בהמה תמימה הראויה להקריב על גבי המזבח, זכרים ימכרו

לצרכי עולות ויקריבו אותן עולות, והנקבות ימכרו לצרכי שלמים ויקריבו אותן שלמים, ודמים יפלו לבדק הבית, שסתם הקדשות לבדק הבית, ועל זה נאמר: "ואם בהמה אשר יקריבו ממנה קרבן לה' כל אשר יתן ממנו לה' יהיה קדש", כלומר, כל הראוי לקרבן על גבי המזבח יקרב".

אבל לאו דווקא כשמקדיש הבהמה סתם, אלא אפילו אמר בפירוש: "לבדק הבית", אסור להפקיעה מן המזבח (רמב"ם, שם הלכה ה). שבכלל אסור היה להקדיש לבדק הבית, בהמות ראויות למזבח, מסיק התלמוד (תמורה ו.) מתוך ויקרא כב כג, אלא, שמכל מקום אם עשה כך, הרי זה עשוי, אך צריך לנהוג בבהמה כפי הוראת הרמב"ם ולהשאירה למזבח. אולם לפי דעת תוספות זבחים נט: ההלכה, שבהמות ראויות למזבח אסור להפקיען גם בתורת קדשי בדק הבית מן המזבח, היא רק תקנה דרבנן. ולפי זה אין הכתוב שלפנינו מדבר על "קדשי בדק הבית" אלא על "קדשי מזבח". גם ביאור זה אפשר לקבלו, שהרי "לפלא נדר" (בפסוק ב) מוסב גם אל "ואם בהמה" שבפסוק ט, והמלה "נדר" מציינת גם בפרק כב פסוק כג, בהמה שהוקדשה למזבח. "כל אשר יתן" מכוון לפי זה אל "ההפרשה": אחרי שמסרו בהמה לתשלום של נדר, תהיה זו קודש ואסור להמיר אותה. חוץ מזה מסיק התלמוד (תמורה יא.) מן הכתוב "כל אשר יתן וגו'", הלכות בנוגע למקרה שמקדישים רק חלק מן הבהמה לקודש.

פסוק י

"**לא יחליפנו ולא ימיר**" לדעת ל. שפירא, שמובאת על ידי הרב מקלנבורג והרב הירש, ההבדל בין "החלף" ובין "המר" הוא בזה, ש"החלף" מציין שנותנים טוב תחת רע, ו"המר" שנותנים רע תחת טוב, ולפי זה משלים "טוב ברע" את "לא יחליפנו", ו"רע בטוב" את "לא ימיר". אולם לדעת ויזל ומנדלסון "החלף" זהו חליפת שני דברים שאינם דומים זה לזה, ו"המר" הוא חליפת שני דברים הדומים זה לזה. אבל מכיון שסוף הפסוק מדבר רק על 'המר', ולהלן בפסוק לג גם כן כתוב רק "המר", לא ייתכן לקבוע הבדל זה. אף הרמב"ם מונה גם בספר המצוות וגם ביד החזקה (תמורה א א) "לא יחליפנו" ו"לא ימיר" רק כמצוה אחת. חכמינו במסכת תמורה ט. דורשים: "לא יחליפנו" בשל אחרים. אולם תמורה זו חלה רק אם האחד הצהיר: כל הרוצה להמיר – ימיר. החוק של תמורה חל רק בקרבן בהמה, קדשי מזבח, קרבן יחיד ישראל, ואינו חל בעופות ומנחות, קדשי בדק הבית, שותפים וציבור, ונכרים. גם נקבע להלכה: אין תמורה עושה תמורה. לפי זה אם ימירו בהמה שהיא תמורה, תמורתה אינה קודש. כך גם ולד קדשים אינו עושה תמורה (ראה ספרא ותמורה יב.).

טוב ברע ו"רע בטוב" פירושו לפי תמורה ט. תמים כנגד בעל מום (שהוא קודש, באם קדם הקדשן את מומן, ראה להלן פסוק יא וחולין קל.) וכן להפך: כי בדברים יז א נאמר על בהמה בעלת מום "כל דבר רע".

"**ואם המר... והיה**". לחלק השני של המשפט מקדים "והיה", כמו בשמות ד טז, במדבר כא ח, שופטים ז ד (השוה איוולד 345 b).

"**הוא**", הקרבן. או השור, או השה.

"**יהיה קודש**". בנוגע לטעמו של חוק זה השוה רמב"ם סוף הלכות תמורה. אפשר שבזה יש חילול הקודש, אם ימיר אותו בחולין, ולכן קנסוהו ששניהם יהיו קודש. אמנם, בהמה בעלת מום מותר להחליף בהצהרה: "הרי זו מחוללת על זו" (תמורה כו:), משום שבזה מועברת קדושת הקרבן על החולין, ואילו בהצהרה "הרי זו תמורת זו" בא החולין במקום המקודש והקדש מחולל (השוה ביאורו של הרב הירש, שמאריך בדבר). יש עוד להזכיר, שרק המתכפר, אשר לכפרתו מיועד הקרבן, יכול לקדש על ידי התמורה, אבל לא אחר בלי הסכמת המתכפר (תמורה י.). קדושת הבהמה שהוקדשה, עוברת גם על הבהמה שבאה במקומה, כך שתמורת עולה תהיה עולה, וכן גם בשלמים. רק בחטאת ואשם חלים חוקים מיוחדים לענין תמורה (ראה משנת תמורה פרק ג).

פסוק יא

יא-יג. "**ואם כל בהמה טמאה וגו'**". לדעת רש"י (השוה ספרא ותמורה לב:) בקרבן בעל מום הכתוב מדבר. ולפי זה פירוש ההגדרה "אשר לא יקריבו" שהבהמה היא בבחינת טמאה, שאינה ראויה לקרבן. עם זה יש לפי ההלכה להבדיל בין קדם מומן להקדשן לבין קדם הקדשן את מומן. במקרה הראשון הן מקבלות רק קדושת דמים ולאחרי הפדיון הן יוצאות לחולין גמורין ואף אחר מותן יכולות בהמות כאלו להיפדות, ואינן טעונות העמדה לפני הכהן קודם הפדיון, (לתנא דבי לוי בתמורה לג. יש דעה אחרת בזה, אולם הדעה ההיא היא דעת יחיד), ואילו בהמה, שמומה באה אחרי ההקדשה קיבלה קדושת הגוף ומותרת רק במידה מצומצמת לצרכים, אבל אסורות בגיזה ועבודה (ראה רש"י לדברים יב טו). בהמות כאלו מותרות לפדותן רק בעודן בחיים, מפני שטעונות לפני הפדיון העמדה והערכה, לפי הכתובים יא-יב. לפי דעתו של רש"י הכתוב מדבר כאן על מקרה זה בלבד, שהרי כתוב: "והעמיד... והעריך".

לעומת זאת מעיר הרמב"ן לפסוק כז: "והכתוב של מעלה ואם כל בהמה טמאה אשר לא יקריבו ממנה על פי פשוטו בבהמה טמאה, ועל מדרש רבותינו הכתוב מיותר בעבור

שכפל טמאה אשר לא יקריבו ממנה קרבן לה', לפיכך ידרש... ואשר לא יקריבו ממנה קרבן לה' לרבות בעלי מומין קבועין שאין מקריבין מהם קרבן לה'".

"**לפני הכהן**". לדעת חז"ל בסנהדרין יד: לא צריך להיות דווקא כהן, אלא שכל המטלטלין המוקדשים נערכים על ידי שלושה מומחין, אולם לדברי ר' יהודה אחד מהם צריך להיות כהן. להערכת קרקעות ובני אדם הכל מודים שצריכים להיות עשרה מעריכים וביניהם כהן (רמב"ם ערכין וחרמין ח ב).

"**והעמיד את הבהמה**". גם בהמה טמאה שהוקדשה לבדק הבית, טעונה העמדה והערכה (רמב"ם שם ה יב).

פסוק יב

"**והעריך... בין טוב ובין רע וגו'**". לפי רלב"ג מוסב "בין טוב ובין רע" על תוצאת ההערכה, כלומר: אין הבדל בין אם התוצאה היתה לטובת ההקדש או לרעתו, בכל מקרה היא עומדת בתוקפה (השוה: בבא מציעא נז. תמורה כז:). לפי הפשט הפשוט יש לבאר בעקבות מנדלסון: הוא יקבע את הערך ויבדיל בין טוב ובין רע.

"**כערכך הכהן**" - כערך הכהן, לפי הערך שהכהן קבע.

"**כן יהיה**". סכום זה צריך לשלם כל איש שבדעתו לפדותו מההקדש, אלא שעל המקדיש יש להוסיף עוד חומש. שהמלה "ואם גאל יגאלנה" מכוונת אל הבעל שהקדיש את הדבר, מוכיח הספרא אל נכון מתוך פסוק טו. מלבד זה כוללת החובה "ואם גאל יגאלנה וגו'" גם את אשתו ויורשיו של המקדיש.

פסוק יג

"**חמישתו**". החמישית לפי החשבון שלמעלה ה טז.

פסוק יד

יד-טו. "**ביתו**". הסיומת – ו באה ללמד שזכות ההקדשה היא רק בשלו ולא בשל אחרים, ומצד אחד בא הכתוב ללמד בדוגמה "ביתו", שהדבר המוקדש צריך שיימצא ברשותו של המקדיש, כדוגמת ביתו. ולכן אין לו הרשות להקדיש דבר שנגזל ממנו והורחק מרשותו (בבא קמא סח:).

"**בין טוב ובין רע**", עיין לעיל פסוק יב.

"**כן יקום**" (עיין לעיל כה ל), כן יקום בשביל זר, שעומד לפדותו מן ההקדש. ולענין היובל כך הדין, לפי כה כט ואילך: אם הבית נמצא בעיר חומה, הוא נשאר ביד הגואל לצמיתות, אם היה שנה אחת ברשותו, ואם הבית בעיר אשר אין לה חומה, על הגואל להחזירו ביובל לבעליו הראשון (רמב"ם ערכין וחרמין ה ד).

פסוק טו

"**המקדיש**", גם אשתו ובניו (תו"כ). הבעלים יכולים לפדות בית מן ההקדש גם אחרי עבור שנה, אף על פי שאם נמכר, היה נשאר בידי הקונה לעולם אחרי תום שנה אחת (ערכין לא:). – מה הטעם שלא הזכיר הכתוב בפרשה זו דיני היובל, עיין בפתיחה לפרק זה.

פסוק טז

טז-יח. בהקדשת שדות יש להבדיל בין "שדה אחוזה", שהוא רכושו לצמיתות, לבין שדה מקנה (להלן פסוק כב), שרוכשים רק עד ליובל הבא.

"**משדה אחזה**". חלק משדה אחוזתו (עיין לעיל כה כה).

"**והיה ערכך וגו'**". בזה נקבע רק הערך אשר לפיו נערך שדה אחוזה, אבל בפסוק יט נוסף, כי על המקדיש בעצמו להוסיף עוד לסכום הערכה זה חמישית. הערך הקבוע הזה היה בתוקף רק בנוגע לשדה אחוזה, אבל שדה מקנה נפדה לפי השער בשעת הפדיון (ערכין יד.).

חומר או "כור" הוא (לפי יחזקאל מה יד) - 10 איפה - 30 סאה. "זרע חמר" זהו שטח שאפשר לזרוע בו כמידת כור. וכיון ש"בית סאה" היה שוה לחצי שטחו של חצר אוהל מועד, היינו חמשים אמה על חמשים אמה, או 2500 אמות מרובעות, יוצא שבית כור השתרע על שטח של 75,000 אמות מרובעות, או מרובע, שהצלע שלו הוא "מאתים ארבע ושבעים אמות בקירוב" (רמב"ם ערכין וחרמין ד ד). לפי המידות של הזמן החדש החשבונות שונים הם. השוה צוקרמן, Das jud. Massystem, Braslau 1867; הילדסהיימר, Abhabdlung uber judisch-rituelle Masse und Geldwerthe, im Bericht der Sisanstader Rabbinatsschule, Prag 1868.

"**בחמשים שקל כסף**". ערך שדה כזה נקבע כערך איש במיטב שנותיו (עיין לעיל פסוק ג). ייתכן, ששדה שזוהי מידת שטחו, היה מספיק לכלכל נפש אחת, כפי שמעיר הירש. אולם, מכיון שהמצב משתנה מזמן לזמן, ואילו החוקים האלוהיים קבועים ועומדים, יש לראות על כל פנים בחוקים כאלה – כפי שמעיר הראב"ע – חוקים שאין לנמקם בטעמים.

פסוק יז

"**אם משנת היובל**". הכוונה אל סוף שנת היובל, שהרי במשך שנת היובל אי אפשר להקדיש שדה, לפי מר שמואל (ערכין כד.), שאת דעתו מקבל הרמב"ם להלכה (ערכין וחרמין ד י).

"**כערכך יקום**". כלומר: בשעת הפדיון צריך לחשב את ערכו כפי שהוא באותה שעה בערכו המלא, היינו כל חומר זרע בחמשים שקל.

פסוק יח

"**אחר היובל**". לפחות שנה שלמה אחר היובל, כי בתוך השנה הראשונה אחר היובל אין עוד שום גרעון, שהרי אין חשבון חדשים להקדש (ערכין כד:).

"**על פי השנים הנותרות**". לפי מספר השנים שחסרות עוד עד מלאות היובל, יש לקבוע את כסף הפדיון. ומאחר שעבור 49 שנה משלמים 50 שקל, משלמים בעד כל שנה ושנה 1 ועוד 1/49 שקל. חכמינו קבעו בעד כל שנה שקל אחד (או סלע אחד) ועוד פונדיון (dupondium). ואף על פי ששקל אחד שווה רק 48 פונדיון, בכל זאת מחשבים אותו בסכום של 49 פונדיון, משום שהקלבון לפרוטרוט בכל שקל עולה לפונדיון (בכורות נ.).

"**ונגרע מערכך**". מובן, שאינו מוסב אל ה"שנים הנותרות", אלא אל השנים שעברו משנת היובל עד שנת הפדיון. השנים שחסרות עוד עד היובל מחשבים סלע אחד ופונדיון לשנה, וסכום זה נגרע מסכום ההערכה המקורית של 50 שקלים. "ונגרע" הוא לפי זה סתמי, כלומר: יש לגרוע "מערכך" חלק מהערך (לא כן היא דעתו של הרב מקלנבורג, השוה שם).

פסוק יט

יט. לאחר השווי נקבע "כערכך", על המקדיש, אם רצונו לפדות בערך זה, עוד להוסיף חמישית הכסף.

"**וקם לו**". נשאר ברשותו ואינו חייב להחזירו ביובל לכהנים, כמו בשדה החרם (פסוקים כא וכח). אבל לפי קבלת חז"ל צריך להיות הערך המינימלי של כסף הפדיון לא פחות מערך שתי שנים, היינו לפי כל זרע חומר שני שקלים ושני פונדיונים. זאת למדו חכמינו מתוך הפסוק (יח): "על פי השנים הנותרות", מכיון שאין שנים פחות משתים. לפי זה אם הקדיש איש שדה פחות משתי שנים לפני היובל, אין לו דין גירוע, אלא יכול לפדותו רק לפי כסף ההערכה המלא (50 שקל לכל זרע חומר).

פסוק כ

כ-כא. פסוקים אלה מתבארים בדרך פשוטה לפי פירוש רש"י, שלפיו זכות הבעלים לפדות אחוזתו, קיימת רק כל עוד שגזבר ההקדש לא מכרו לאיש אחר. לפיכך נאמר כאן: "ואם לא יגאל וגו'". אם בעל האחוזה אינו גואל אותה כלל (עד שנת היובל), או (כך נוסף) אם מכר (כלומר: הגזבר) לאיש אחר, שאי אפשר עוד לבעלים לגאול אותה, הרי וכו'. הפיסקה "ואם מכר" יכולה לשמש גם משפט ביניים, כלומר: אם לא יגאל ואחר שהשדה

נמכר לאחר, לא יוכל להגאל. ואין שום תימה בכך, שמצרפים אל "ואם מכר" נושא שונה (היינו: הגזבר) מן הנושא שלו "ואם לא יגאל", שהרי מובן מאליו, שכל משפט מדבר על אותו האיש שהענין מכוון אליו: הפדיון הוא ענין של הבעלים, והמכירה היא רק ענין של הכהנים גזברי ההקדש. כמו כן נאמר בפסוק כח "לא ימכר ולא יגאל" ובפסוק כז "ואם לא יגאל ונמכר", שפירושו שדברים שהוקדשו, או שנגאלים על ידי הבעלים או שנמכרים על ידי הגזבר. אבל טעות היא בהחלט הביאור של המבקרים האחרונים (קנובל, קייל, דילמן, שטראק ואחרים), הסבורים כי "ואם מכר" מכוון, כמו "ואם לא יגאל", אל הבעלים, אשר, מכיון שמכרו את רכוש ההקדש, נענשים בזה שמפסידים את הזכות לפדות אותו. זה לא יעלה על הדעת. אין לשום אדם, פרט לגזבר ההקדש, הזכות, למכור את רכוש ההקדש. ואם איש עושה את זאת, הרי המכירה בטילה והשדה נשאר ברשות ההקדש כמו קודם לכן, ומי שנהנה ממנו, מועל בקדשים. ואיך היתה התורה יכולה להתיר שהשדה ישאר בידי הקונה עד היובל ("בצאתו ביובל")?

דעה שונה בענין החוקים שלפנינו להרמב"ם, לפי הגירסא שלו במשנת ערכין כה. (השוה רמב"ם, יד החזקה, ערכין וחרמין ד כ). לדעת הרמב"ם יש לבעלים עד שנת היובל תמיד הרשות לפדות את השדה גם מיד האיש שקנה אותו מן ההקדש, כך שאז אינו חוזר ביובל. רק אם לא נפדה עד היובל, הוא עובר לרשות ההקדש בשביל הכהנים. לפי זה אין הלאו "לא יגאל עוד" קובע רק שאין לו עוד פדיון בשנת היובל. "ואם מכר" בא להגיד, שאף על פי שהגזבר מכר את השדה לאחר, וההקדש קיבל בדרך זו את כסף הפדיון מאיש אחר, בכל זאת לא יוכל להיגאל על ידי הבעל הראשון, אלא יישאר בידי ההקדש לצמיתות.

פסוק כא

"**בצאתו ביובל**". פירושו לפי כה כח: כשיצא מידי הקונה ביובל. אולם "בצאתו" מכוון גם אל "ואם לא יגאל", שהרי אז יוצא השדה מרשות ההקדש לרשותם של הכהנים.

"**כשדה החרם**", השוה פסוק כח.

"**לכהן**". לאותו כהן שמשמרתו עובדת בתחילת שנת היובל.

"**אחזתו**". של המקדיש (רשב"ם), אולם מסתבר יותר, שמוסב אל הכהן שלרשותו עבר. "תהיה" לשון נקבה, משום שאינה קשורה במלה "שדה" שהוא הנושא, אלא במלה "אחזה" שהיא הנשוא, כמו לעיל כה לג, יהושע יג יד. ההעברה מרשות ההקדש לרשות הכהנים נעשית, אם ההקדש כבר קיבל את הערך מידי אחר (היינו: "אם מכר... לאיש אחר"), בחינם, בלא כל פדיון. אולם אם עוד לא נגאל השדה על ידי שום איש מן ההקדש,

יכולים הכהנים לקבלו רק בתשלומין של דמי הפדיון לטובת ההקדש (ערכין כה:), ודווקא לפי אותו השער שנקבע לעיל, היינו חמשים שקל לזרע חומר (רמב"ם, ערכין וחרמין ד יט, כסף משנה שם, לחם משנה שם ד כו).

ייתכן, שהעיקרון שעליו מבוססים חוקים אלה, היא ההנחה, שכל המקדיש שדהו מתכוון בכל מקרה, כמו במכירה, להקנות להקדש את הנאת שדהו עד שנת היובל. עם זה מראה אותו האיש, שמזניח את גאולת שדהו (ולפי רש"י גם זה שלא גאל בטרם מכרו ההקדש), שבדעתו להשאיר גם אחר היובל את השדה חרם לכהנים. ומי שמקדיש שדהו פחות משתי שנים לפי היובל, וודאי שהוא רצה למסור להקדש את כל שדהו (שהרי וודאי שאיש לא יקדיש פחות משתי שני תבואות להקדש). לכן הוא חייב, לפי הקבלה, לשלם את הערך המלא של סכום ההערכה, היינו חמשים שקל לכל זרע חומר.

פסוק כב

כב-כד. אשר לשדה מקנה, יש למקדיש הזכות להקדיש רק את ערך ההנאה שלו עד בוא שנת היובל.

"**אשר לא משדה אחוזתו**", בא להגיד (לפי ערכין כו:), ששדה זה לא יכול ליהפך לעולם לשדה אחוזה, ובא למעט מקרה כדוגמת בן שקנה מאביו שדה, והקדישו עוד בחיי אביו, ואחר כך מת אביו והשדה הפך לשדה אחוזה, שדה כזה עובר לרשות הכהנים כמו שדה אחוזה.

פסוק כג

"**וחשב לו וגו'**". אין כאן שער קבוע, כמו בשדה אחוזה, אלא תמיד יש לחשב את ערך ההנאה עד היובל, אשר על המקדיש לשלם בלי תוספת חומש. לפי ר' אליעזר גם כאן השער קבוע, כמו בשדה אחוזה (ערכין יד.).

"**מכסת**" (משורש "כסס" - חתך) מנה, חשב את הסכום. ראה שמות יב ד.

"**ביום ההוא**", בא ללמד, שההערכה היא תמיד לפי הזמן והמקום (ערכין כד.).

פסוק כד

"**בשנת היובל**" הוא חוזר על כל פנים בלא פדיון אל הבעלים הראשונים, אף אם לא נפדה, כך פסק הרמב"ם בהלכות ערכין וחרמין ד כו, כנראה, שזאת היא גם דעתו של רש"י, עיין משנה למלך, שם.

פסוק כה

כה. "**בשקל הקדש**". הגדרה זו וודאי היתה נחוצה, משום שהיו גם סוגי שקל אחרים, פחותי ערך. השוה שמואל-ב יד כו: "אבן המלך" - משקל המלך. מדברי התלמוד (בכורות

ה.) משמע, שבזמן המקרא לא הבדילו בין שקל הקודש ובין שקל החולין, אף על פי שככר הקודש (= 3000 שקל) היה כפלים מככר החולין. אבל בזמן המשנה הוערך שקל הקודש בכפלים משקל חולין, השוה צוקרמן, Uber talm. Gewichte u. Munzen s. 9 ff.

"**עשרים גרה**". עיין שמות ל יג, במדבר ג מז, יח טז, יחזקאל מה יב. לפי התרגום גרה זהה ל'אגורה' שבספר שמואל-א ב לו. גרה מתורגם בתרגומים: "מעא" השבעים: ὀβολός, מוצא המלה מעורפל, על פי רוב מבארים אותה כמו "גרגר" (של דגן). השקל שבתורה מכיל עשרים גרה, וזה שמזמן מאוחר כ"ד גרה או כ"ד מעא. שקל הקודש נקרא בזמן המשנה "סלע", ואילו "שקל" - חצי סלע היה שקל החולין. לפי חישובים בזמן אחרון משקלו של שקל זה 14.55 גרם (השוה, Riehm Handworterbuch, Art, sekel).

פסוק כו

כו-כז. אל החוקים על דבר ההקדשות דלעיל נלווים בפסוקים כו וכח שתי דוגמאות יוצאות מן הכלל, הפותחות במלה "אך", שאין חל עליהן דין הקדשה, והן: א. בכור: ב. חרם.

"**לא יקדיש**". כלומר: לא יקדישו אותו לשם קרבן אחר מפני שהוא קדוש מבטן בתורת בכור, ומה שכתוב בדברים טו יט: "כל הבכור... תקדיש", הכוונה היא שם פשוטה: "שמצוה לומר הרי אתה קדוש לבכורה" (רש"י, השוה מכילתא, פסחא טז). אולם דעת ספרא וספרי היא, שאמנם אין להקדיש את הבכור לקדושת המזבח ("הקדש מזבח"), אבל אפשר להקדישו "הקדש עלוי" (כלומר: הקדש ערך), הערך, שיש לבכור בשביל הבעלים (כגון הזכות לתת אותו לאחד הקרובים הכהנים) ואשר הבעל משלם להקדש (כך רש"י בתמורה לב. שונה היא דעתם של תוספות שם, ד"ה מקדישין).

מתוך המלה "בבהמה" מסיק ספרא, שגם בקרבנות אחרים אסור לשנות קדושת בהמת קרבן לקדושה אחרת (תמורה שם): אבל "אשר יבכר" בא ללמד שהבכור נקדש רק בצאתו מרחם אמו, ולכן לפי לידתו אפשר להקדישו לקרבן אחר (שם כה.).

"**אם שור אם שה לה' הוא**". מכיון שכבר נקדש לה' אסור להקדישו לקרבן אחר.

פסוק כז

"**ואם בבהמה הטמאה וגו'**". לפי רש"י אין הכתוב הזה מדבר על בכור בהמה טמאה, משום שזה אינו טעון פדיון. אבל לא ייתכן שכאן מדובר על פטר חמור, שהרי זה אינו נפדה אלא בשה (שמות יג יג) הניתן לכהן ולא לקודש. אלא הכתוב מדבר כאן על כל מיני בהמה טמאה, שהקדישו אותם לבדק הבית. אבל הרמב"ן, לפי פירושו כאן לפסוק

יא (ראה לעיל שם), מוכרח לייחס את הכתוב שלפנינו אל בכור. אולם הכתוב בא ללמד כאן, שלבכור בהמה טמאה (חוץ מפטר חמור) לעצמו אין שום קדושה, ואם איש מקדיש בכור כזה, הריהו קדוש לבדק הבית ואפשר לפדותו לפי ערכו. לפי זה יש להשלים עוד אחר "ואם בבהמה הטמאה" את המלה "יקדיש", השוה גם במדבר יח טו וספרי שם.

"**ואם לא יגאל**". הפדיון על ידי הבעלים נקרא "גאולה" (רש"י). "ונמכר" - אז יימכר לאחרים. וייתכן שהתורה התחשבה במנהג קדמון להקדיש לגבוה גם בכורות בהמות טמאות לאות תודה לה', לכן ציותה התורה במקרה כזה לגאול אותם.

פסוק כח

כח-כט. "חרם" (השוה ḥַ֫רַם בערבית), דבר האסור ליהנות ממנו לשימוש של חולין, זוהי מדרגה גבוהה יותר של ההקדש לה'. במדרש ילמדנו, מובא ברמב"ן לפסוק כט, כתוב: "ר' עקיבא אומר החרם הוא השבועה והשבועה הוא החרם, אנשי יבש עברו על החרם ונתחייבו מיתה" (שופטים כא: ה, ח). ולפי זה "חרם" היא הקדשה בשבועה. גם יונתן בן שאול היה צריך ליענש במיתה משום שעבר על שבועת חרם כזו, אלא שהעם פדה אותו משום שסבר, שבמקרה זה היה מותר לנהוג אחרת מכפי שצווה בפסוק כט שלפנינו (שמואל-א יד, מד-מה). אך פסוק כח מדבר במקרה שמישהו מחרים מהונו ("מכל אשר לו") לה'.

"**מאדם**", זה עבד, "ומשדה אחזתו", ראה לעיל פסוק כא.

"**לא ימכר**". אסור למכור אותו לאחרים, "ולא יגאל", ולא יפדה על ידי הבעלים.

"**קדש קדשים וגו'**". לכהנים יינתן, ראה לעיל פסוק כא, ובמדבר יח יד. במס' ערכין כח: יש מחלוקת התנאים בזה, אם סתם חרמים שייכים לכהנים או למטרות של בדק בית. ההלכה קובעת שזה שייך לכהנים, ולפי זה מדבר הכתוב שלפנינו על סתם חרמים. דברי חרם ממין זה, כל זמן שנמצאו ברשות הבעלים, הם, לפי הכתוב שלפנינו, קודש קדשים, אולם אחר שנמסרו לכהן נחשבים (לפי במדבר יח יד), כרכושו והרי הם חולין (ערכין כט.).

פסוק כט

"**כל חרם... מן האדם וגו'**". הפסוק הקודם מדבר על בני אדם שהם קנינו של המחרים ("אשר לו"), ואילו פסוק זה מדבר על מקרה, שמישהו מחרים בן אדם סתם שאינו שייך למחרים. אולם מכיון שאין להניח שיש לכל איש, יהיה מי שיהיה, הזכות להטיל חרם על מישהו ולמסור אותו להורג, הרי על כרחנו, שכאן הכוונה על חרם שגוף משפטי מוסמך, בית דין, או העם בכללו, או באי כוחו, הכריזו את החרם, כפי שמוכיח ברור

הביטוי הסתמי "יחרם". כי פסק דין מות נחשב לפרקים כחרם, על זה מעיד הפסוק בשמות כב יט: "זובח לאלהים יָחָרֵם". יש עוד דוגמאות מסוג זה במקרא, כגון: הכנענים (במדבר כא, ב-ג) העיר יריחו (יהושע ו, יז), מקום שהוחרם אפילו האיש שלקח מן החרם (שם ז טז), העמלקי (שמואל-א טו, ג), דוגמאות אחרות הובאו כבר לעיל בביאורנו לפסוק כח. בצדק העיר הרמב"ן, כי הדין שלפנינו הטעה את השופט יפתח, שחשב בטעות שהוא חייב לקיים את נדרו בבתו (השוה את האמור לעיל על החרם בשבועה), בלי לשים לב לעובדה, שחוק זה היה מותר לקיים רק באלו שהתחייבו. אחרת היתה דעתו של העם בימי שאול, שפדה אפילו את החייב (יונתן), משום שהיה מקום להניח שהוא חטא בשגגה.

ובעוד שאנחנו מוצאים בזמן קדום דוגמאות לרוב, שחוק זה הוצא לפועל, הרי בזמן מאוחר יותר אין אנו מוצאים מקרים כאלה. בימי עזרא הוכרז פעם חרם, אבל זה חל רק על רכושו של הנידון בחרם (השוה עזרא י ח). ההבדל בין החרם שגזר עזרא, ובין זה אשר בשופטים כא ה ואילך, על אנשי יבש גלעד, בולט וניכר. ומכאן מובן כמה מחוסרת טעם היא ההנחה, שהחוק שלפנינו הוא מן הזמן שאחרי גלות בבל. – חז"ל בספרא ובערכין ו: מסיקים עוד מתוך פסוק זה את ההלכה, כי חייבי מיתות בית דין אי אפשר להקדישׁ לפי ערכם ושנדר כזה בטל.

לפי קנובל כולל החרם בפסוק שלפנינו דרגות שונות, והן: א. המתת כל נפש וכל בהמה ושריפת כל רכוש שבעיר הנידחת והעיר עמה (דברים יג יג ואילך). ב. המתת כל נפש וכל בהמה ומסירת כל המתכת שבשלל להקדש (כביריחו, יהושע ו יז ואילך, השוה שמואל-א טו ג). ג. המתת כל בני האדם אגב ביזת הרכוש (דברים ב, לד-לה. ג, ו-ז. כ, טז-יז. יהושע ח: ב, כו-כח. י כח ואילך, יא יד). ד. המתת כל אדם חוץ מן הבתולות (במדבר לא, ז-יא, יז-יח. שופטים כא יא ואילך). ה. המתת כל הגברים (דברים כ, יג-יד).

פסוק ל

ל-לא. בביאור שלנו לס' דברים יב ו, ויד כב, הוכחנו בפרוטרוט, שהפסוק שלפנינו מדבר על אותו המעשר אשר חכמינו קוראים אותו בשם "מעשר שני" (השוה ספרי "ראיות מכריעות וכו'", עמ' קלד ואילך). מעשר זה היה נוהג כבר קודם מתן תורה, כפי שהוכח שם, ולכן הוזכר כאן (וכן בדברים יב ו: ואת מעשרותיכם) כדבר ידוע מכבר. לעומת זאת לא נכלל מעשר לוי בין המצות הראשונות שמסיני (שאליהן שייכת פרשת המצוות שלפנינו). אפשר, שבמדבר יח, הפרק שבו צווה על מעשר לוי, נמסר אחרי מחלוקת

קורח (כפי שמניח, כנראה, גם ספרי שם פ' קיז). בכל אופן אין להניח שמדובר כאן על מעשר ראשון.

"**מזרע**... **מפרי**". לא כל תבואות ופירות חייבים במעשר, אלא חלק מהם בלבד. לפי פירושו הפשוט של הספרא כאן והספרי לדברים יד כב, רק אותם מיני היבול שאינם ראויים לאכילה פטורים ממעשר. כך פוסק גם הרמב"ם להלכה (תרומות ב א, השוה משנה למלך, שם). כנגד זה פוסקים הראב"ד ותוספות, כי מדאורייתא רק דגן, תירוש ויצהר חייבים במעשר, והמינים האחרים חייבים רק מדרבנן. דעה מפשרת ל"ספר יראים" ולסמ"ג. לפי דעתם חייבים במעשר ראשון רק דגן תירוש ויצהר, ואילו במעשר שני חייבים גם פירות אחרים מדאורייתא. דעה זו מתאימה על צד היותר טוב לפסוק שלפנינו ולדעת הספרא (ראה מלבי"ם קיב). אולם בעל "טורי אבן", לראש השנה טו: העלה כמה ערעורים נגד דעה זו.

"**קדש לה**'". על קביעת תשמישי המעשרות עיין דברים יד כב ואילך.

פסוק לא

"**ואם גאל וגו**'". רק אם הבעלים עצמם פודים מעשר שני שלהם, חייבים להוסיף חמישית. השוה לעיל פסוק טו. כל זמן שמעשר שני לא נגאל, הריהו עומד בקדושתו, אף בירושלים עצמה, מקום שנהנים ממנו הבעלים. על דבר הזהירות שיש לנהוג בו משום קדושתו עיין משנת מעשר שני פרק א.

פסוק לב

לב-לג. חוץ ממעשר שני או מעשר-קודש של תבואת הארץ יש עוד מעשר בהמה, שגם לו אותה כוונה ושגם הוא היה נוהג עוד קודם מתן תורה, שהרי כשיעקב אבינו נדר את הנדר "וכל אשר תתן לי עשר אעשרנו לך" (בראשית כח כב), התכוון בלי ספק בעיקר לבהמות, משום שהן היו עיקר רכושו. קואנן (Godsdienst van Israel II S. 268 ff.) אומר, שהפיסקה שלפנינו על דבר מעשר בהמה היא הוספה מימי נחמיה. הוא סומך בעיקר על נחמיה י לז-לט, יב מד-מז, יג: ה, יב, מקום שם לא נזכר בין המתנות, שבהן התחייבו בני ישראל, בשום מקום מעשר בהמה. – דעה זו נשענת על ההנחה המוטעית, שבפרשתנו צווה לתת את מעשר הבהמה לכהנים. אבל אם מפרשים אל נכון, לפי המסורה העברית, שמעשר בהמה, כמו מעשר שני, נאכל בירושלים בקדושה, כי אז אין להוציא שום מסקנה מתוך שתיקתו של נחמיה בענין זה. שהרי שם התחייבו רק במתנות לזכות הכהנים, ואשר למעשרות, שהבעלים בעצם הורשו לאכול בירושלים, לא היו קשיים לענין ההפרשה בטהרה, משום שרוב העם ישב באותו זמן בירושלים עצמה

או בקרבתה, בפרט מאחר שכל הגברים היו חייבים לעלות שלוש פעמים בשנה לרגל. וזאת היא הסיבה שבאותם המקומות אין זכר למעשר שני או מעשר קודש ("מעשר קדשים", דברי הימים-ב לא, ו), אף על פי שבדברים נצטוו עליו. גם דילמן דוחה את דעתו של קואנן מטעמים אחרים (השוה שם). ולפי זה יש לנו לראות (נגד דעתו של קואנן) את הפסוק בדברי הימים-ב לא, ו, שלפיו הביאו גם את מעשר הבהמה לירושלים, לא כדעת יחיד של מחבר דברי הימים, אלא כעובדה ממש (השוה עוד: "ראיות מכריעות וכו'" עמ' קלה ואילך).

"**מעשר בקר וצאן**". רק מהריבוי הטבעי השנתי של העדר יש להפריש מעשר בהמה. אבל אין העדר אסור לפני ההפרשה בבחינת "טבל", כשם שזה אסור בתבואה לפני ההפרשה (השוה, למשל, את באורי למשנת סנהדרין ח ב), מכל מקום היתה מצוה על כל אחד לתת מעשר מן הבהמה (בכורות נח.). מי שקנה ולדות בהמה או קבלם במתנה אחרי שעברו על אלה שמונה ימים, היה פטור מלעשר (שם נו.).

"**כל... תחת השבט**", השוה ירמיהו לג יג.

"**שבט**". מקל הרועה, מיכה ז יד. "כיצד מעשרן כונסן לדיר, ועושה להן פתח קטן, כדי שלא יהיו שנים יכולין לצאת כאחת, ומונה בשבט אחד, שנים, וכו' והיוצא עשירי סוקרו בסיקרא ואומר: הרי זה מעשר" (משנת בכורות ט ז). מתוך המלה "העשירי" מסיקים חכמינו, שגם זה שנקרא, אפילו בטעות, עשירי, וגם זה שיצא בסדר כעשירי, אף אם בטעות לא נקרא עשירי, ייקרא עליו שם מעשר. ומכאן ההלכה: "קרא לתשיעי עשירי, ולעשירי תשיעי ולאחד עשר עשירי, שלשתם מקודשין", אלא שדינם שונה: "התשיעי נאכל במומו, והעשירי – מעשר, ואחד-עשר קרב שלמים" (שם, שם, ח). ואם קרא במתכוון את זה שאינו עשירי – עשירי, הרי זה שנוי במחלוקת במס' נזיר לב. (עיין משנה למלך הל' בכורות, ח א).

"**יהיה קודש**". הקדושה היא בזה, שייקרב כקרבן ודמו ינתן מתנה כנגד היסוד (משנת זבחים ה ח), האימורין מוקטרין על גבי המזבח והבשר נאכל כולו לבעלים בירושלים (רמב"ם בכורות ו ד).

פסוק לג

"**בין טוב לרע**". בין הוא תמים בין הוא בעל מום ייקרא עליו שם מעשר, אלא שבעל מום נאכל בכל מקום (השוה לעיל פסוק י).

"**ותמורתו יהיה קדש**". אלא שהתמורה אינה באה קרבן על המזבח, אלא הבהמה רועה עד שתסתאב ואחרי כן נאכלת לבעלים (תמורה כא.).

"**לא יגאל**". בדומה למקרה שבפסוק כח, אסורה גם כאן המכירה.
המצוה להפריש מעשר קדשים או מעשר שני וכמו כן מעשר בהמה, שרשה ביעודה של האומה הישראלית, להיות עם קדוש. בתורת גוי קדוש יחשיב גם את כל אשר לו, כקדוש ומיועד רק לשימוש לדברים טובים ולמטרות משובחות. הכל יהיה כאילו מסומן בכתובת: "קודש לה'", שעומד לקדם את המטרות הנעלות הרצויות לה' (השוה זכריה יד כ). לכן מוטל על ישראל ראשית כל להקדיש את ביכורי אדמתו ואת המעשר לה' ולהביאו אל עיר הקודש. המעשר נחשב כאן גומר וכאחרון (השוה הירש, בראשית יד כ). הביכורים, שהם הראשית, והעולים בקדושתם על המעשר, נאכלים לכהנים, והמעשר לכל ישראל, בקדושה. וכמו שהראשון והעשירי מן התבואות נחשבים קודש לה', כן גם בריבוי השנתי של הבהמות, שבהן כתוב על הראשונה "לה' הוא" (לעיל פסוק כו) ו"כל הבכור... תקדיש לה'" (דברים טו יט), ועל המעשר נאמר (כאן פסוק לב): "העשירי יהיה קודש לה'". וגם קדשים אלה יש להביא אל מקום הקודש. הבכור, בתורת המעולה, נאכל לכהנים, והמעשר לכל אדם מישראל, בקדושה. בהקדשה זו של הראשון ושל העשירי מביעה האומה בצורה חגיגית, שישתמש כל אחד מבניה, בכל מה שיתן לו ה' לשם קיום רצון ה' ולהיות גוי קדוש ונאמן לאלהיו. ראה בפרוטרוט בביאורי לדברים פרק יד.

פסוק לד

לד. "**אלה המצות**", השוה את החתימה בפרק כו, פסוק מו. ואם חתימה זו מכוונת רק אל החוקים הקודמים לתוכחה בפרק כה, הרי אפשר היה לראות אותה כסיום של כל החוקים שמסיני, שספר ויקרא מכיל אותם, בדומה לבמדבר לו יג שמסיים את החוקים שניתנו בערבות מואב. ואם החתימה כו מו מתכוונת לכלול ב"חוקים ומשפטים ותורות" כל המצוות שבספר ויקרא שניתנו בסיני, הרי מצטמצמת החתימה כאן רק בתחומי פרק כז. וגם במקרה זה הוא דומה לחתימה של במדבר לו יג, משום שגם זו מסיימת את הפרשיות הקודמות לה, היינו לג: נ-לו, יב. והחתימה המסיימת היתה צריכה לבוא כאן, משום שהמצוות הבאות בספר במדבר לא ניתנו בהר סיני אלא באוהל מועד (במדבר א א). השוה מבוא לקרבנות.

תרומתו של רד"צ הופמן לחיי האמונה

תרומתו של רד"צ הופמן לחיי האמונה

כל הנותן עינו בחיבורי הרד"צ, יודע הוא, כי קשה שלא להישבות בקסמו, לא רק יוצאי ירך בית מדרשו, אלא כל איש אשר רוח בו, כל אחד ואחד נדמה לו כאומתו. כל זמן שאתה ממשמש בדבריו אתה מוצא בהם טעם.

הכנות והפשטות של המורה הגדול, זורחות מבין שורותיו, וצובעות בגוון מיוחד את הדברים העתיקים. המדע והמחקר שטפו ורצו קדימה, סחפו עמם את כל הקורות הנטועות, אשר נחשבו לבטוחות, הפכו על פניהן את האבנים הגדולות שהיו כאבני פינה. ומעל הזמן מצווה לנו ברכה הרב המופלא מברלין, ודבריו חיים וקיימים ומדברים אף אל בן דורינו.

מה סוד כחו של רד"צ?

יודעים אנו כי גורלם של הרבה מלומדים לפניו ואחריו, שנטלו על עצמם את המשימה הגדולה של הטלת כסותם בין תורה ומדע, לקה בכפליים מבחינות מסויימות. חוקרים לגלגו על דבריהם בחשבם אותם כאפולוגטיקנים, ויושבי בית המדרש מתלשים שערות שחורות שמקרוב צימחו, ויוציאו את היושבים בתווך קרחים מכאן ומכאן. ואילו רד"צ – מלומדים זקנים ממנו, נכרים כבני ברית, עשו אזנם כאפרכסת, ואף הכניסו ספרו ברשימות הביבליוגרפיות. וחכמי בית המדרש שיחרו לפתחו, כגדול הפוסקים באשכנז. בהתבוננו על מקומו של רד"צ בהיסטוריה של היהדות החרדית בגרמניה, נראה כיצד עומד הוא בפסגת הצלחתה של זו, זמנו היה השיא, זריחת אורה של השיטה, שיסד הדור הקודם לו, והזמן שאחריו היה זה שקצר את הפירות, שנטע רד"צ. במרווח הקצר שנותר לו עד לחורבן יהדות אשכנז לפני מלחה"ע.

אביה הרוחני של יהדות גרמניה בדורות האחרונים, רבי שמשון בן רפאל הירש, היה איש רוח משכמו ומעלה, הוגה דעות אשר יצק תוכן חדש אל כל היהדות בת זמנו. הקימה מהמסד הראשוני ביותר, ויסד דרך בעבודת ה' רוחנית לאומית, בהשראת פסוקי התורה, מבראשית ועד וזאת הברכה.

בהכירינו את אותו דור אומלל שבו שתלה ההשגחה העליונה את רש"ר, שסלל לו את הדרך החוצה מכבלי תרבות המערב הגרמנית, נדע כי באותם ימים היתה רוחו כרוח האל על העצמות היבשות. אמת, עדיין היו אלפים רבים של שומרי היהדות הנאמנה, אבל המגמה היתה כלפי מטה, לצאת יצאו רבים, לשוב לא שב אפילו אחד. רש"ר פתח פתח לעולמה של תשובה והתחדשות, של רוח חדשה שתסחוף עמה את העצים והאבנים, שתטיף לחלוחית של שמן בנרות העתיקים והכבויים זה כמה דורות.

ובהופיע רש"ר, עם התמנותו בחצי ימיו לרבה של מורביה (1847 תר"ז, רבנות מורביה כללה 52 קהילות) ובהמשך בפרנקפורט (1851 תרי"א), נשמעה איוושת הרוח בראשי הבכאים, והענפים נעו, הסמדר הנץ, והדודאים נתנו ריח. תורתו שגיבש זה כבר ב'אגרות צפון' וב'חורב', באה לידי ביטוי מעשי, בידיו ניתנה האפשרות לברוא ממלכת כהנים וגוי קדוש, על פי הרעיונות שנטע זה כבר ב'חורב'. במשך כמאה שנים ריחפה רוחו על פני יהדות אשכנז.

אך ימיו היו ימי ראשית, אין בדעתנו להיכנס לדילמה שהעלו חכמים יוצאי הדור האחרון ליהדות אשכנז, אם הרש"ר בחר בדרכו "לכתחלה", או "בדיעבד", כדי להתמודד מול הסכנות הרוחניות. שכן דומה שדרכו הרוחנית היא נעלית מהספק הזה, הדיון כדאי הוא לגבי פרטים מסויימים מהוראותיו, האם יש להעתיקם לזמן ומסיבות אחרים, אבל שרשה של שיטה רוחנית הוא בעליונים, ושם אין 'לכתחלה' ואין 'דיעבד', אלא מהות השיטה היא היכולת לשמור על הרוחניות ועל הטהרה בעולם השפל, העמוס בחליפות המסיבות והתנאים.

אנשי גרמניה של המאה ה19, חדורים בולמוס של 'גרמניות' היו, השינויים המהירים שחלו בעולם הרוח המערבי, נתנו את התחושה כאילו שינוי ירד לעולם, ומטבעו הוא שהדת היא דבר 'ישן', והנאורות והלאומיות האירופית הן דבר 'עכשוי' ומחוייב המציאות. ושום כח והגיון שבעולם לא יכל לעמוד בפני תחושה זו, רק תנועה רוחנית נגדית, רק תורה חדשה ועכשוית, נעלית וטהורה אף כלפי חוץ, מהתורות הנורדיות והמערב אירופאיות, יכלה להשיב ולקיים את חיי הרוח של אומה זו, בית אב בישראל.

רד"צ הופמן, נולד בהונגריה (ר"ח כסליו תר"ד), למד בישיבתו של מהר"ם שיק, ממשיך דרכו של החת"ס במלחמתו ברפורמה, ובאמצו כלפיה את ההגדרה שאפילו ערקתא דמסנא אסור לשנות בסגנון של רפורמה. מטבעו חריף ובקי היה, וכבר בגיל 7 פלפל בהלכה, בהמשך נכנס לבית המדרש לרבנים של ר"ע הילדסהיימר באייזנשטט. הצעד הזה מלמד כי מטבעו ראה את עצמו כבר בצעירותו מתאים לשלב גם חקירה וחכמה בלימוד התורה. ובהמשך אנו מוצאים אותו לומד פילוסופיה, היסטוריה, ולשונות המזרח, באוניב' פרידריך וילהלם. כמנהג המוכשרים שבנערים החרדים באשכנז של הימים ההם.

עם נשואיו של רד"צ, מינהו רש"ר למורה בביה"ס הריאלי שייסד (תרל"ג), ובכך זרע את האילן הגדול, מבלי שהכיר עדיין באותו הזמן את הפוטנציאל הגלום בו. מי שזיהה את כחו היה רבי עזריאל הילדסהיימר, שייסד באותו זמן את בית המדרש לרבנים (תרל"ד),

והזמינו ללמד בו תלמוד ופוסקים. רבי עזריאל היה רב פעלים ואיש מעש, אבל לא היה לו את היכולת המחקרית הפנומנלית הדרושה לייסד מדעי יהדות חדשים, טהורים ונאמנים, ובעיניו החדות הוא מצא את רד"צ כמודה דרך עתידי וכיורש למקומו.

רד"צ זכה להתקרב לשלשת גדולי אשכנז של אותם ימים, רש"ר הירש, ריי"ד במברגר, ור"ע הילדסהיימר. אך בעוד רש"ר, שהציב את המסד, עסק בבניית הרוח והמבנה החברתי-רוחני החדש, ריי"ד עסק בשימור המבנה החברתי החרדי הישן, ור"ע עמד בתווך וגיבש את רעיונו, שאין די בתורה עם דרך ארץ, אלא יש צורך במדעי יהדות נאמנים, לא כאלו שמטרתם להשיב את אפיקורוס – "אד הוק", אלא כאלו שמטרתם לברר ולעיין, לאזן ולחקר, את החלקים בתורתינו הקדושה שבידינו לחקור. אחד הפעלים היוצאים מכך הוא גם, שלא תהיה לכפירה דריסת רגל.

רד"צ לקח לו לנס את דרכו של ר"ע, והוא היה האדם המתאים ליישמה. עבודתו המחקרית של רד"צ, לא היתה אפולוגטיקה, היא היתה תרומה משמעותית למדעי היהדות, שהעיסוק העיקרי בהם עד לאותו זמן היה טפל למגמות ספרותיות וחברתיות, של משכילים מכאן, ושל אנשי רוח חרדים מאידך. עבודת הדוקטורט שלו היתה בנושא "מר שמואל ראש הישיבה בבבל", הוא חקר, שיחזר, וביאר, את מכילתא דרשב"י ומדרש תנאים לדברים, באופן מדוייק ובהיר המאיר את עיני הלומד כמו את עיני החוקר, כך גם לגבי משניות נזיקין וטהרות. ובפרט לגבי חיבורו המפורסם על המשנה הראשונה, שביסס לראשונה את מציאות המשניות שקדמו לרבינו הקדוש, וחיבורו 'מבוא למדרשי ההלכה' ביסס את ההבדל בין בית מדרשו של רבי ישמעאל לבית מדרשו של רבי עקיבא. נוספו לאלו עשרות רבות של חיבורים ומאמרים בכל מקצועות התורה ההלכה והמחקר. במשך 48 שנים לימד רד"צ בבית המדרש בברלין תורה, גמרא ופוסקים, ולא 'תשובות' מן המוכן לשאלות שונות. רד"צ היה איש המעשה בתחום המחקר והעיון, ותורותיו התפרסו על כל תחומי מדעי היהדות, הש"ס, והפוסקים, וכך מתאר בנו: מרגלא היה בפומא של אבי מורי זצ"ל: Nulla dies sine linea - אל יעבור עליך יום בלי חידוש (הקדמה ל'מלמד להועיל').

התקופה הזו הביאה בכנפיה פריחה עצומה לעולם התורה במדינות אשכנז. בימי רש"ר הירש, כאשר עיקר התזה הדתית היתה רוחנית לאומית, לא היו הדברים פשוטים כ"כ בחיי המעשה. הויכוח הנוקב בין רש"ר לבין ריי"ד במברגר על היפרדות הקהילות, הטיל צל על החיים, ובודאי פגם באוירת ה"ממלכת כהנים וגוי קדוש" שצריכה היתה להיווצר בחברת בני 'חורב' (ראה גם: 'אשא דעי למרחוק', זכרונות הרב ב"ז יעקובזון). התורה

שבכתב של יהודי גרמניה, נחרטה כבר אז על הלוחות, אבל התורה שבעל פה, המנחה באורח מישור, היתה צריכה עוד זיקוק ובירור.
החומר הגלמי שנכנס בשערי בתי החינוך של קהילת רש"ר, היה במצב שונה לגמרי, מבניהם של אותם תלמידים כעבור דור, כאשר באו המוכשרים שבהם בשערי בית המדרש של רבי דוד צבי.
רש"ר הירש, בקבעו את סדרי קהילתו, מוכרח היה להכין בית כנסת מפואר בסגנון מודרני, שמקהלת גברים שרה בו, ומתחילה אף נמנעו מאמירת כל נדרי, דבר שנחשב כ'מתקדם' (כמו גם הנהגתו לעשות חופה תחת כיפת ביהכנ"ס). כח דיבורו של רש"ר הירש היה נפלא במינו, והקהילה סבבה סביב אישיותו, כחבר הפרלמנט של מוראביה, היה רש"ר איש העולם הזה במלא מובן המלה, וכמובן הרבה יותר מזה איש הרוח, היודע לחיות את חיי העולם הזה על פי תכניתו הקדושה של בורא העולם.
הרב הירש היה איש התורה שבכתב, התורה וההלכה כולה היו עבורו בבחינת אש מן השמים, כח החיים של היקום, אשר אין לחקור עליו אלא להסבירו בלבד. וההסבר היחודי שלו הוא שאיפשר את החיים המודרניים והמתקדמים, יחד עם רוח הטהרה והקשר הרגשי המיוחד לתורה ולהלכה. בסוד היצירה הקושר אש ומים זה בזה. אפיינית לו היא המלחמה שאסר על זכריה פרנקל, שטען על סמך דוגמאות שונות בראשונים, שהלכות למשה מסיני הן הלכות עתיקות גרידא אך לאו דוקא מסיני.
רד"צ היה איש התורה שבעל פה, כאותו כח נפלא ומיוחד בו גילו חז"ל בתורה נפלאות שהקורא תושב"כ לא יידעם, ולפעמים אף יתפלא איך העיזו חכמים, כפי שאמרו בעצמם "אלמלא מקרא כתוב אי אפשר לאמרו", אף שיודעים אנו שכל דבריהם כגחלי אש, ואם ריק הוא מאיתנו הוא ריק. ואם אין אנו מבינים כך בפשט המקרא, הרי שיש לנו עוד ללמוד ולעיין בדבריהם, ואם הלכה עוקבת מקרא, אחרי ההלכה הולכים. כך רואים אנו בבואה של עצמה זו, בשילוב המיוחד הקושר תום ועזות, פשטות עם תעצומות, ואמת בצדק, אצל רד"צ.
מה סוד כחו של רד"צ? שאלנו, זה הוא סודו, היותו "איש ההלכה". היותו בעל בית, בעל בית על המשנה, על התוספתא, ספרי, וספרא. בהשתלמו בתורה ובהלכה משך שנים רבות, בכשרונו המיוחד ובסדרנותו הנדירה, מצא את סוד ההלכה, את הכח שהנחילו לנו חז"ל, לעבור את כל המעקשים והספקות. את הדרכים הישנות והטובות לפתור את הדילמות המעיקות שהחרידו רבים מאנשי שלומינו.

אם נשווה את התמודדותו עם הכפירה, מול התמודדות אחרים באותו הזמן. נבין עד כמה גדול היה כחו של אותו סב בשנים ובחכמה, בשתיקתו, בקצרנותו, באיזון שבין שאלה לתשובה, שבין ספק לודאי.

לא רחוק מברלין, בשנת תרנ"ה, השנה בה ניתנה סדרת ההרצאות על התפלה מפי רד"צ בברלין, התיישב בהמבורג הגאון הליטאי רבי יצחק אייזיק הלוי, והחל לכתוב ולפרסם את חיבורו 'דורות הראשונים'.

מצב מדעי היהדות שבאותו הזמן, בלי ספק נגע אל לב כל מסתכל, איך בשנים מועטות, בלא שהצטבר שום ידע מספיק באף אחד מענפי המחקר, כבר בירכו אנשי חכמת ישראל על המוגמר והתוו להם, כל אחד כמיטב כשרונו ומליצתו, סדר השתלשלות התורה וההלכה, באופן שונה במפגיע מהמתואר במסורת. והקורא ההדיוט שאינו מבחין בין מחקר, לבין דרשנות מוסווה, ממיר את מסורת אבותיו, בהתאם לאפנה ולתיאוריה הרווחת באותו הזמן בחוג הסופרים והמליצים.

בדבר זה הסכימו רד"צ ורי"א, עכ"פ באופן מסויים, כפי שמתאר ריי"א "הי' פה ד"ר האפממאן שי'... אמר לי כי עיקר הדבר מה שכל מה שנכתב עד עתה אינו, הוא מפני שהיה קודם הזמן, ועתה אפשר לכתוב דברי הימים, והדברים האלה מפי האפפמאן הנם באמת ההודאה היותר גדולה וענין גדול", (אגרות ריי"א הלוי, 35, ראה גם ספר הזכרון לריי"א הלוי עמ' 109. משותף נוסף היה לשני הגדולים האלו, ששניהם היו מיוזמי ומייסדי אגודת ישראל העולמית, רד"צ אף היה חבר המועצה הרבנית הראשונה של אגו"י, עד יום פטירתו).

אך כיצד לגשת לאותו "דבר שאינו" שנכתב עד עתה, בזה נחלקו דרכי שני הענקים הללו. מחד, נראה כאילו רד"צ, יליד הונגריה, תלמיד הכתב סופר והמהר"ם שיק, השתקן והנחבא, הלך עקב בצד אגודל, והבליע תחת שפמו את התשובות לשאלות הבוערות. ואילו ריי"א, הליטאי השנון והחריף, מגאוני ישיבת וולז'ין, העסקן הממולח, הכריז מלחמה בכל כח ותוקף גבורתו, ויפרק לשבבים את כל חכמת אשכנז.

אמנם, במבט בוחן, בפרספקטיבה היסטורית, אם עשה הדוה"ר רושם עז מבחינה פסיכולוגית, בהראותו קלון "סופרי אשכנז המגבבים לעפר בעפר כל דברי ימינו", וגם כמה קביעות היסטוריות שלו השתרשו והוכרה נכונותן. הרי בסופו של דבר, השפעתו במקצוע ההיסטוריה אינה רבה. ואין פלא בדבר, שהרי לא למד הרי"א היסטוריה לשם היסטוריה, ואם בגודל כשרונו ובקיאותו היה עבורו התלמוד כולו כמונח בקופסה, וגם ספרי יוספוס קלט בסקירה, מקוצר המושג ועומק המשיג. הרי עדיין לימודו היה לשם

סתירה, לפרוע שלמת פרנקל גרץ ווייס ברשות הרבים, ולהציגם ערום ועריה. והרי הנקל להם היה לכתוב גבוהה גבוהה מבלי לעיין ולהכיר באמת את דברי התלמוד אשר חרצו עליהם משפט. עוד לפני שנכנסים לחקור את מגמותיהם הדרשניות והסוציאליות.

בדברי הלוי ניכרת החרדה, במובן החיובי, זו המרכיבה את הכינוי 'חרדים', חוסר היכולת לדון בדברי החוקרים במתון, שהרי גם אם נניח שלא היו כל הסופרים והחוקרים רק מגבבי דברים, עדיין יש מקום לסלול דרכים היסטוריות ולקדם את המחקר והידע. אלא שהעיסוק בשאלות יסודות האמונה והשקפה, לא דבר ריק הוא, ומוצדקת היא החרדה להיכשל, ומובנת היא האימה להשאיר שאלה בלא תשובה. ולכן מקדים הלוי מכה לתרופה, ובצדק אומר הוא בין השורות: אין זה דיון סתמי, ואין כאן שתי דרכים, אין כאן שאלה ואין כאן תשובה. אבל יש כאן מלחמת עולם לעם עולם, מול מבקשי נפשו. ובמלחמה, כמו במלחמה, אין משוא פנים, לא לאלו שאותם הוא מכנה בציניקניות 'חכם', ואף לא לחכמי ישראל באמת ההולכים בדרך אחרת. זו דרך המלחמה במשכילים, שהכרנו אצל רבותינו שבמזרח אירופה.

הופמן אינו צריך לכלי מלחמה, כי בנאי אמן הוא, ועיקר דרכו הוא לבנות את שיטתו בדרך של מחקר הגיוני ופשוט. מכיון שאומר הוא את הדברים הפשוטים והישרים, אין הוא צריך לפולמוס, ורק דרך אגב בסוף דבריו הוא מבאר לאלו סברות שנאמרו לפניו אין צורך בעקבות ביאורו, ולאלו אין קיום אחר דבריו. אך מנין לו הבטחון הזה בהצלחתו? והרי בודאי יתכן לפעמים שמחקר פשוט והגיוני לא יתרץ לנו את כל השאלות, ולא יבהיר את הדברים כל צרכם.

כאן מבינים אנו ללבו של הלוי, חלק ממוקד דבריו היה ביטול האומרים, גילוי קלון סופרי ההשכלה לעין השמש, באשר זו דרך בטוחה לביטול סמכותם. כאשר אין ספק שידיעתם והבנתם בתלמוד לא הגיעה לקרסולי הענק שבגאונים ההוא. על כן, גם אם מחקרו לא השיג את תכלית הדברים, הרי בודאי רואה הקורא שדברי האחרים לדברי בורות נחשבים בצל בקיאותו וחריפותו. וחם השמש ונמס. ומן הצד השני, גם בעצם התיאוריות ההיסטוריות שהציע הלוי, רואים אנו שמבחינתו האמת וקיומה וקיום התורה תלוי בנכונות דבריו, כי לו יתברר שחלילה גם הוא בטועים, וגם הוא נכשל באותם דברים שכיו"ב הוכיח את קודמיו, א"כ נפלה הגנתו על מסורתינו. ולכן מצדו, ספרו הוא האמת היחידה ואין בלתה במחקר ההיסטורי.

על מאמרו של רד"צ בשבח הדוה"ר, הגיב הלוי: "הארטיקעל של האפמאן... כבר הביאו לי... ומצא חן בעיני מאד, הוא ידבר בקור רוח, אבל אני לא אביט על תהלות ותשבחות.

העיקר אצלי הוא הענין עצמו, וזה כתב בטוטו"ד, ואין ספק כלל שהם דברי האפמאן כי הכותבים האחרים לא יוכלו בשום אופן לכתוב ארטיקעל בהשכל ודעת כזה" (אגרת 42). אין ספק בהשכל ודעת של דברי רד"צ, אבל "הוא ידבר בקור רוח". וזו באמת התכונה המייחדת את רד"צ, כתיבתו האובייקטיבית לכאורה.

אבל באמת, סוד חיוניותה של תורת רד"צ, היא היותה תורתו של איש ההלכה, המזיגה וההרמוניה המוחלטת של ההלכה בכל חלק וחלק מתורתו. אם ננתח את תורת הרב הירש, איש התורה שבכתב, הרי לתורתו יש סגנון יחודי משלה, בפרשנות, בהבעה, ובמסרים הרוחניים. אשר אם נפתח את ספר תשובותיו בהלכה (שמש ומרפא), לא נמצא בהכרח את הקו המשותף ביניהם. להיפך, היחודיות של התורה הרוחנית של הרב הירש, מנותקת כביכול משפת ההלכה האוניברסלית. וכך מספר הרב רוזנהיים בזכרונותיו שבני הקהילות האחרות היו מקניטים אותם: "לא יהדות אתם לומדים, אלא הירשיות". ואילו רד"צ, החיל את הניתוח ההלכתי על הסוגיות המחשבתיות, שרגילים לגשת אליהן באופן אחר, ובד"כ גם מי שידיו רב לו בתחום, אינו עוסק בהן במודל הניתוח ההלכתי.

רד"צ היה הראשון שניסח (בהקדמתו לויקרא) את משפט האלמוות היהודי: "אני מודה ברצון כי בשל עיקרי אמונתי לא יכולתי להגיע לידי מסקנה שהתורה לא נכתבה ע"י משה רבינו... אולם... התאמצתי תמיד להסתמך רק על נימוקים כאלה שאפשר היה להכיר בצדקתם גם מתוך השקפה שונה משלי", וכך, אין פרץ ואין צווחה, רד"צ כחוקר אינו מתיימר להיות אובייקטיבי, והרי אין חוקר אובייקטיבי, ואינו אלא מספק למתלבט את הנימוקים אשר אינם צריכים סובייקטיביות ואינם מאפשרים אותה. הוא אף אינו מתיימר לספק את הטיעונים האלו תמיד: "רצוני שיחסם של קוראי מבין היהודים אל נימוקי... יקבע ברוח המימרא של גביהה בן פסיסא, אם ינצחוני אמרו הדיוט שבנו ניצחתם ואם אני אנצחם אמרו להם תורת משה נצחתכם". והוא אף מוסיף, "מקוה אני שיהא בפירושי לכל הפחות כדי לזרז אחרים, המחוננים בכשרונות רוחניים גדולים משלי, לערוך חקירות ולהכשיר את הקרקע לתוצאות רצויות יותר". מתוך הכרה בכך שמלאכת ביאור התורה שבכתב ושבע"פ בהתאם להשקפות המתחדשות על כרחנו בעידן המודרני, אינה מלאכה עבור אדם אחד, הרי דבריו לא באו להכריז על סיום המלאכה, אלא להיפך, על תחלתה. את כתביו ומאמריו מעולם לא ריכז, ולא הפנה אליהם אחרים, תלמידיו ערכו לראשונה רשימה ביבליוגרפית של מאמריו בספר היובל 'לדוד צבי' שיצא לרגל מלאות לו שבעים (לפי הרשום שם: 24 ספרים, ועוד כ300

מאמרים. אין זה כולל דברים רבים שהתפרסמו בסוף ימיו ואחרי פטירתו, וחלקם עדיין בכתב יד, כדוגמת רוב הספר מלמד להועיל). כי אין הדברים תלויים בתורתו ובחדושיו, אלא בדרך שהתווה. רד"צ אינו מבליט את עצמו, אלא ששכינה למראשותיו, וכאשר הוא מרכין ראשו בענוה, אור ה' זורח על כל העם אשר במחנה.

לימוד הרובד המחקרי, אי אפשר לו שייעשה לשם מטרה כל שהיא. אין המדובר לנהוג כאילו לומדים את המקצוע, ובאמת המטרה הנסתרת היא רק למצוא תשובה לשאלה מסויימת. רק מתוך האידיאל של הבירור והלימוד והחקירה, שאינו מבדיל בגישתו בין סוגי הלימוד והבירור השונים (אם כי כמובן יש לימודים הנחוצים יותר, כמו לימוד ההלכה, ואף לגבי מצוות תלמוד תורה יש הבדלים באיכות הנושא הנלמד וטיב החקירה), יכול איש ההלכה להתמודד עם כל המהמורות והקשיים, הבאים לעוסק בנושא תוך חרדה, ומראש הוא נצמד לסוג מסויים של תשובה, ויהבו משליך על חיבור ספציפי אשר יושיעו.

וכך גם לגבי הצד השני, של מחקר תורה והלכה בלי לימוד, אין לו שום קיום עבור איש ההלכה. אין הכוונה לקריאת הטקסט ולהבנת האמור בו, אלא ללימוד תורה לשם לימוד ובירור, לקיום דבר ה' ביד יהושע בן נון: "לא ימוש ספר התורה הזה מפיך, והגית בו יומם ולילה", כפי שמספר תלמידו: "לא ייחס חשיבות לאותם הלומדים ה'מבקרים' אשר מימיהם לא למדו כמנהג הישיבות ולא ידעו לפלפל את הפלפול הנהוג" (ר"י וולגמוט, במאמרו הנז' בהערה 1703). הפלפול הנהוג הוא רוח בית המדרש, וכמובן אינו נהוג רק בעת הזו, אף שהוא לובש פנים חדשות כל דור, הרי גם רבינא ורב אשי עסקו ב'פלפול הנהוג' שהיה רוח בית המדרש בדורם, המתרוקן מכלי אל כלי, יש מיש, מימות משה רבינו עליו השלום.

מצאנו כמה פעמים בהיסטוריה, שאחרי עמוד מנהיג שהוא "בעל מלחמות", עומד להמשיכו, המנהיג שאחריו, "זורע צדקות", ועל קרקע כל המלחמות שעשה הראשון, זורע השני צדקות בלי מלחמה ובלי חרדה, כמו שמצינו באברהם וביצחק, ובעוד רבים. רד"צ מיאן להתערב בשאלת הפרדת הקהילות, וזיכהו ה' לשבת על כסאו שנים רבות ולעסוק בכל חלקי התורה בשובה ונחת, בהשקט ובנעימה.

בזמנו של רד"צ פרח בית המדרש, והוא הפך ליותר תלמודי, כרב שעלה מא"י לבבל, והפכה ממקום של בעלי בתים שכמעט ולא היו בו גדולי תורה, למרכז התורה העולמי, שבסופו של דבר עלה על של א"י. כך עלה רד"צ מהונגריה התורנית, ושיקע פלפולו בבית המדרש, בסופו של התהליך נקרא לכהן פאר אחריו בקודש, הרב אליהו קפלן,

העילוי הליטאי בוגר הישיבות, חניך תנועת המוסר, ואחריו רי"י ויינברג, גם הוא בן ישיבה ליטאי. וכי היה אפשר להעלות על הדעת בתקופת הרב הירש, שאדם כזה, שכל כולו הוויית הישיבה הליטאית, יעמוד בראש בית מדרש לרבנים בברלין? רק שאר רוחו של רד"צ יכל להוות ראש גשר עצום כזה, ולחבר את שני העולמות. נכון שאחרי פטירתו החטופה של ר"א קפלן, והרעת המצב בגרמניה לקראת מלחה"ע ה2, התרועעו יסודות הבית הגדול הזה. אבל עינינו הרואות, שאחרי הקמת עולם התורה מחדש בא"י, היה לבוגרי בית המדרש והקהילה החרדית בגרמניה, חלק גדול מאד. מחנכים ומורים, רבני קהילות ומחברי ספרים, ספרי לימוד לבתי ספר, וספרי עיון ודרשות.

אך עולם יחודי זה, לא יכל לפרוח אלא באשכנז, בה המסגרת לכל עזות הרוח ורוממותה, היתה התומה האשכנזית, הסדר והכבוד, ההיררכיה וההנהגה הלאומית. בצדק חרדו רבותינו שבמזרח אירופה מלימוד באקדמיה, או מעיסוק בשאלות אלו, ללא חומת הגנה שכל דבריה כגחלי אש, כדוגמת 'דורות הראשונים'. שכן ההמון מבוהל הוא, ולא ישמע לקול מלחשים, וכי אפשר לסמוך על צעירים חסרי יציבות, החיים באנרכיה של העולם המודרני, שיעדיפו את המסורת העתיקה, על קורס מודרני באקדמיה?

לא כן היה באשכנז, משמצא ר"ע הילדסהיימר את האיש הנכון, והציבו במקום הנכון, דמותו רבת ההוד נעשתה לסמכות עליונה, כנשיא וראש הגולה בימי קדמוננו. וכשיש מקור סמכות, ממנו דורשים הלכה, ממנו מבינים דרכי מחקר, ועל ידיו מתבארות קושיות וסתומות, מה לי אקדמיה, ומה לי כל שאר תחומי והיבטי החיים המודרניים, כי "יש לנו אב זקן". (ור' זירא היה שואל מר' יהודה, מפני מה עיזי מסגו ברישא). אותה ההערצה שנחלו בני הקהלה הזו לרבותיהם, אין למצוא דוגמתה בשום קהילה בלתי חסידית אחרת. גם האב הרוחני, רש"ר, לא זכה להערצה הזו, כאשר המחלוקת על היפרדות הקהילות, ועוד מתיחויות, העיבו על אורו הגדול.

אותה תמימות ואותו ציות לסמכות, שהביאה את יהודי גרמניה של מנדלסון בהמוניהם לנהור אחרי ה'בילדונג' בלי נטות ימין ושמאל, ובלי שום שמץ של עצמאות. הביאה את הקהילות האורטודוקסיות בגרמניה של ימי רד"צ, לשיא של התלכדות סביב נשיאם, בדומה לקהילה ישראלית בימי השופטים, בטרם נגזרו גזרות דרבנן, בלב החיים המודרניים והארציים של ברלין בשלהי המאה ה19 וראשית ה20, האירה רוחניות הקהילות, מתוך חיי המעשה הטהורים, ולא מתוך גדרות וחרדות.

הדבקות וההתבטלות לרב, מתבטאים במעשה הציורי אותו תיאר הרב יונה מרצבך (לפי רב"ש המבורגר: הרב יונה מרצבך, פרקי חיים, עמ' 21): רגעים אחדים קודם פטירתו,

לחש רד"צ לר' יונה מרצבך שהוא חוזר בו משתי תשובות בהלכה שכתב, והתלמיד שנתיירא שישכח, נפנה וכתב את הדברים על הכפור שעל החלון! רגע לפני מיתתו, ואין המורה הגדול עוסק בוידוי, או במצבו עצמו, אלא רואה לנכון, מתוך רגש האחריות לקהילתו ותלמידיו, לתקן פסק הלכה שלדעתו מוטעה הוא. ואף התלמיד, שידע שישנם עוד פוסקי הלכה, לא עסק בעת גסיסתו של רבו, אלא בכתיבת סימנים על החלון באצבעו. והיו הדברים מובנים מאליהם, ביחסים נאדרים כאלו בין רב לתלמידיו. אשר מעם מזבחו נלקח למות.

יתכן, שהתלמיד האשכנזי המצוי, לא היה חריף ומפולפל ועצמאי, כעילויים שבישיבות ליטא, שחלק מהם הכרנום בזקנותם, כעומדים בראשות הישיבות בא"י. הלכך בעיני הלוי: "בארץ אשכנז, הארטהעדאקסים המעטים גם אצלם כמעט שהתורה אבדה שהרי הרוב הגדול מהרבנים הצעירים הנם עמי הארצים וכמעט כל הסעמענאריסטים בורים פשוטו כמשמעו" (אגרת 86). אפשר בהחלט שלעומת העילויים הנזכרים, היו תלמידי בית המדרש יותר סטנדרטיים, אבל קשה לקבוע שהיו בורים "פשוטו כמשמעו", שהרי בהמ"ד לרבנים בברלין היווה המוסד היחידי מבין הישיבות הלומדות תלמוד, שבחן את תלמידיו בבחינות סדרתיות על החומר התלמודי, ורמת השיעורים אליה נכנס התלמיד נקבעה לפי תוצאות המבחנים. (אגב, בכתב היד של החיבור 'על התפלה', אכן ניכר היה במקומות שונים שהדברים נכתבו גם עבור אלו שאינם בקיאים בספרותינו כל צרכם).

רד"צ היווה עבור תלמידיו חזות הכל, העומד בראש. מציאות שאיננו מכירים בתרבותינו, שאותה הכתובת לה אנו נדרשים בביאור הגמרא והראשונים, נידרש לה לפסיקת ההלכה, ואותה הכתובת שמנהלת את עניני הקהילה, היא זו שתדריכינו במדע ומחקר. למרות היותו קר רוח, כתכונת אנשי אשכנז באופן כללי, וכראוי לאדם גדול ומנהיג בעמיו, כפי שתיארו תלמידיו כיצד בעת שברון לבו הגדול אחר פטירת בנו בגיל צעיר מתוך יסורים, מיד השיב נפשו בלימוד התורה החביב עליו. שאר רוחו, ועמידתו תמיד כבן המתחטא לפני אביו, הורגשו סביבותיו (היה מכבד את ה' בגרונו, בעברו תדיר לפני התיבה בנעימה), ותלמידיו תיארו בערגה לא רק את תכונתו האישית, עניו וסבלן כהלל הזקן ("מוכן היה לשמש את הקטן שבתלמידיו, ומימיו לא נעלב, ואין איש יכול להעליבו", ליפשיץ הנ"ל הערה 1702). אלא גם את הקשר הקרוב לבוראו: "כיצד התגבר האיש הזה אשר אך בקושי עצר כח לקום על רגליו על חולשתו, והתייצב לפני בוראו בשעת תפלה במרץ נעורים" (שם). את מחויבותו ודבקותו במטרה מתאר הרב מרצבך (וכן רא"א קפלן), כיצד שעה קלה לפני פטירתו ביקש את משקפיו ואת הגמרא

ממנה תכנן לומר את השיעור באותו יום. ככהן בעבודתו על המזבח, מוקף תלמידיו החרדים למוצא פיו, ומכין את התורה שבדעתו להנחילם, נלקח לשמי מעלה. ובו ביום, יט' חשון תרפ"ב, עמדו תלמידיו לפני מיטתו, וקראו "זה שעתיים שכבה נר המערבי, ויהדות המערב נתייתמה"...

יחודו של רד"צ היה בהרמוניה בין כל חלקי דעתו ותורתו, וכשיש הרמוניה אין מתח ואין חרדה, והאיזון נרכש אצל התלמידים. היכולת האינטלקטואלית והמנטלית להכיל את כל חלקי העבודה, אינה יכולה לעבור בירושה מרב לתלמיד, אבל יכולה היא לנסוך בטחון בתלמיד, לספק לו את ההשראה והרוגע, ואת הנאמנות למסורת, הנובעת גם מההתגשמות הרוח המסרתית בבית המדרש בו גדל, ללא מתח ופחד.

אפיינית ליוצאי גרמניה היא תפיסתו את חיי המדינה שסביבו, לא כ"גלות" גרידא, קשר רשעים שמטרתינו היא להיטיב מצבינו בו. אלא כמו תמונה תנכי"ת, בה מצפים אנו מהמלכים והשרים לנהוג בהתאם ליראת אלהים, ור"י ליפשיץ (שם) מספר כיצד הגיב רד"צ ברגש לתחילת התמוטטות מעמד הקיסרות בגרמניה, וכשקולו רועד אמר שהדברים באו לידי כך, משום שהקיסרות לא מחתה מספיק ב"משפט פריטש", ובכך הידרדר כבוד שמים בממלכה הגרמנית... אגב, במשפט זה, נדרשו השלטונות אליו כראש הרבנים, והוא העניק לנושא חוות דעת מדעית. רד"צ לא זלזל באינטלגנציה של ה'גויים' ע"י נתינת דברי דרוש מליציים שכל דרשן בעל רטוריקה יכל לכתוב בשעה קלה, ואף לא ציפה לאיזה 'וורט' שיפול לפיו משמים ויטה את ה'לב מלכים ושרים'. אלא "עשה אז לילות כימים ובמשך חדשים רבים עבד עד שלש בלילה כדי להשלים את חוות דעתו המדעית המדוייקת שהיתה גדולה בהיקפו של חיבור" (ר"י וולגמוט, שם. הוא מזכיר חיבור זה גם במלמד להועיל ב נה, ותקציר של החיבור התפרסם ב'שמעתין' 85, תשמ"ו, עמ' 85).

יש מקום לתהיה, האמנם היופי והפשטות שבדבריו, כולם שיקוף מדוייק של בניית הדברים בדרך לימודו, "כמין ימא לטיגני", או שישנה בכל אופן איזו מלאכותיות, איזה תחכום המביא לידי מבנה שנראה פשוט וחסר פניות?

והנה השיטה אותה פיתח רש"ר הירש באריכות בכל חבוריו, העוסקת ברוח הדברים ברמה האינדבידואלית, מנקודת המבט הסובייקטיבית של בן המאה ה19, לא רק במשמעות של דברי התורה והנביאים, אלא גם במשמעות המלים, בצליל שלהן, בקשרים האינטואיטיביים שיש ביניהן. אינה באה לידי ביטוי משמעותי בפירושי רד"צ לתורה. ואין היא מתאימה כ"כ למהלך מחשבתו, (שכן אין הדברים ניתנים להוכחה,

במקביל להרבה תורות רומנטיות אחרות ששררו במאה ה18, שהמקדם העיקרי שלהם היה חינן וקסמן). ואילו בחיבור' על התפלה', נראה שרד"צ משתמש יותר בדרכו של רש"ר, בהבנת עבודת ה', ובהסברת דברי רבותינו על התפלות. מכאן מסתבר, כפי שהיה ראוי להניח, שבבית המדרש לרבנים נהגתה תורת רש"ר גם בפי רד"צ, ורק בפנותו לחיבוריו על המקרא השתדל להקציעם ולבססם באופן שיתאים ל'הערות מוקדמות כלליות' אשר קבע בהקדמתו לויקרא. והרי ודאי מן הראוי הוא, שעבודה שבלב של תלמידי בית המדרש בברלין, תהיה על פי תורת הרועה הרוחני הרש"ר.

אין תלמידיו של רד"צ מתאמצים תדיר ליישב דבריו, או להתפלמס על נכונות טענותיו השונות, כי ההערצה הזו, אינה מבוססת בהכרח על האמונה בצדקת הרב בכל דבריו. הטיעונים שהוליד מוחו, אינם אלא חלק מפירותיו, ואין להעתיק את נקודת המשקל על נצחיות הפירות האלו. אלא על זיוו של האילן, על הכח המוליד שהנחיל לבאים מכחו. קבלתם המוחלטת את דבריו, נבעה מן היחס המיוחד שבינו לבינם, שהוא הרב ונשיא קהל עדת ישראל, והם תלמידיו הכפופים לו, הצייתנות היתה תפקידם, אבל לא נבעה מפולחן טקסט, מהפיכת כתביו לקאנון המתיימר להיות נצחי ופותר את כל הבעיות. אלא מהקבלה המוחלטת של דרכו.

האקרוסטיכון הפשוט שעל מצבתו, מסיים: "זך מדעו – נעם טעמו, לנצח יחיו בעלומים", ומשקף את הקשר הבריא והפשוט שבין רד"צ לתלמידיו, השואפים לראות אותו בעלומיו, כפי רעננות מחשבתו וצלילות דעתו עד רגעיו האחרונים. רוח החיים הזו היא הזורמת בחיבוריו המופלאים, ולנצח תחיה בעלומים.