

מבחר מפירושי הספר

# הכתב והקבלה

## ויקרא

רבי יעקב צבי מקלנבורג

מהדורה מעוצבת

עיצוב: זהבה גרליץ

בחירת הפירושים, פיסוק, הדגשות, הסברים וההדרה:

יהודה איזנברג

[אתר דעת](#)

ירושלים תשע"ח

3	<b>פרשת ויקרא</b>
3	פרק א
12	פרק ב
14	פרק ג
18	פרק ד
23	פרק ה
28	<b>פרשת צו</b>
28	פרק ו
31	פרק ז
36	פרק ח
38	<b>פרשת שמיני</b>
38	פרק ט
40	פרק י
44	פרק יא
51	<b>פרשת תזריע</b>
51	פרק יב
51	<b>פרשת מצורע</b>
51	פרק יד
53	דיני נידה
55	<b>פרשת אחרי מות</b>
55	פרק טז
68	פרק יז
71	פרק יח
82	<b>פרשת קדושים</b>
82	פרק יט
96	פרק כ
104	<b>פרשת אמור</b>
104	פרק כא
112	פרק כב
119	פרק כג
123	[ספירת העומר]
125	[ממחרת השבת]
140	פרק כד
145	<b>פרשת בהר</b>
145	פרק כה
161	פרק כו
161	<b>פרשת בחקותי</b>
171	פרק כז

## פרשת ויקרא

### פרק א

**א ויקרא וגו' וידבר.** אינם פעלים עצמיים, רק המה פעלים מסבבים כאשר הרחבנו לדבר בזה (בראשית א' כ"ח), כמה יש בזה מן ההגשמה, כשנתאר לבורא יתברך שמו תוארי הדיבור הגשמי, אשר לא יתכנו בלתי כלי המבטא, ואינם נאותים רק לעצם גופני, לא להרוחני המרומם, לכן כשהלשונות אלו נאמרו אצלו יתברך, תרגום ויקרא - וידבר.

**מאהל מועד.** פירוש אהל הקבוע והמזומן אל הצבור, וכתרגום **אונקלוס** משכן זמנא. ונראה לי בטעם **אונקלוס** שתרגם אהל מועד משכן זימנא, שפירש מועד על הזמן, כמו לאותות ולמועדים דתרגומו לזמנין, לפי שהמשכן במדבר לא היה רק בנין לפי שעה, שבנסוע המחנה הורידוהו וסותרו כל חלקי בנינו, ולא היה משמש רק בזמן חנות המחנה, וההפך ממנו מקדש שעשה שלמה, שנקרא בית עולמים שהיה עומד כמה מאות שנה, ונקרא כן על שם הכתוב זאת מנוחתי עדי עד, מכון לשבתך עולמים. (עיין **רמב"ם** ריש הלכות בית הבחירה).

ובמכילתא דרשב"י - **זוהר** (כי תשא קצ"ד)

וקרא לו אהל מועד אתייהיב ביה זמנא וכו' מזמן לזמן, קרא ליה אהל מועד דהא שריא ביה זמן קצוב.

ולרש"י פירוש 'מועד' - לשון וועד, כמו שכתוב תצווה (כ"ט מ"ג) ונועדתי שמה בדיבור, כמלך הקובע מקום וועד לדבר עם עבדיו, שם אוהל שנתוועד ב"ה עם משה וישראל.

**וידבר ה' אליו מאהל מועד לאמר.** כאן אמר מאהל מועד, שהוא המשכן מחוץ לפרוכת, ובמקום אחר (תרומה כ"ה כ"ב) אמר ודברתי אתך מעל הכפורת מבין שני הכרובים. נמצא שני כתובים מכחישים זה את זה, עיין **רש"י** כאן ושם בפרשת תרומה בשם **הספרא**;

אמנם על דרך הפשט יש לומר, שאין מ"ם **מאהל מועד** להוראת המקום שממנו הדבור יוצא, אבל הוא מ"ם העניין, להורות העניין שממנו ידבר, כי מכאן ואילך הדבור הוא מענייני קרבנות הנעשים באהל מועד. כך שמעתי מפי איש עמיתי מ' **שמואל חן טוב**.  
וסמוכים לפירוש זה מצאתי **במכילתא דרשב"י - זוהר** (ויקרא ד' ב')

וידבר ה' אליו מאהל מועד לאמר, מאי אמר ליה? מאהל מועד, מעסקי אהל מועד.

**וידבר... לאמור.** דעת המפרשים כי מלת לאמר בכל התורה לאמר לישראל, והטעם אמר ה' למשה אמור לישראל דברי אלה, אמנם אין זה מספיק לכל המקומות, ובפרט במאמר המצוות שנאמר בהם "וידבר ה' אל משה לאמר דבר אל בני ישראל ואמרת אליהם", וכן "ויאמר ה' אל משה לאמר דבר אל בני ישראל ואמרת אליהם", וכן השיב הרמב"ן על פירוש זה ממקומות רבות.

ויש מפרשים שבכל מקום שהוזכרו דברי האומר כמות שהם בלי לשנות הגוף מנוכח אל נסתר, יבא מלת לאמר, ואלו לא הוסיף תיבת לאמר, לא יתכן לדבר בלשון נוכח, כי אם היה צריך לשנות הגוף אל נסתר. וזה דעת הרשב"ם בשמות, בויצו פרעה לכל עמו לאמר. טעם לאמר: וכן אמר להם. כל לאמר שבתורה הוא כפל לשון של ויצו, או של ויקרא, או [1] של וידבר, או של ויאמר. והוכיח פירוש זה בפ' שמיני: וידבר ה' אל משה ואהרן לאמר אליהם, שפירוש אליהם אל משה ואהרן, ומזה הוכחה על כל לאמר שפירושו למשה.

והיטב ממנו פירש הרמב"ן (בפ' וארא) שכתב:

והנכון בעיני כי מלת לאמר, להורות על בירור העניין בכל מקום, וידבר ה' אל משה, באמירה גמורה לא אמירה מסופקת ולא ברמז דבר, ולכן יתמיד בזה בכל התורה, כי נבואת משה פה אל פה ידבר בו ולא בחידות, כי המקור לבירור העניין, עכ"ד.

אמנם מדמציין בכמה מקומות בסיפורי מעשים אמירות גמורות וברורות, ולא מסופקות וברמיזות, ולא הוזכר בהם מלת לאמר (כבראשית א' כ"ח): ויאמר להם ה' פרו ורבו, ויאמר ה' לנח קץ כל בשר, ויאמר ה' לנח בא אתה וכל ביתך, ויאמר ה' אל אברם לך לך מארצך, נראה לי להוסיף על הרמב"ן שנכלל במלת לאמר המוזכר באמרי המצוות, גם פירוש המצווה וביאורה.

כי המצוות הכתובות בתורה אינם רק כללי המצוות, אמנם פרטותיהם אינם מבוארות במקרא, ובאמת גם פרטותיהם ודקדוקיהם ופירושיהם נאמרו למשה בסיני, ועל זה רמזה התורה במלת לאמר, להודיע שדבורו יתברך אל משה בענייני המצוות הייתה אמירה גמורה וברורה עם פרטותיהם ופירושיהם.

ויש מהוראת לאמר ביאור פרטי הדברים הנדברים תחילה בדרך סתמי, כמו "ויקרא את שמו נח לאמר זה ינחמוני", "ויקרא את שמו יוסף לאמר יוסף ה' לי בן אחר". שבמלת נח ויוסף לבד, נעלם ממנו טעם קריאת שמות אלה, וכשרצה לבאר התכלית המכוון בקריאת שם זה, הקדים תחילה מלת לאמר, כלומר המובן הפרטי בזה: אם הנחמה, אם ההוספה.

וכן (ש"ב ה') ויאמר לדוד **לאמר** לא תבוא הנה כי אם הסירך העורים והפסחים **לאמר** לא יבא דוד הנה, מלת לאמר הראשון, הוא להוראת סגנון הלשון, ולאמר השני, הוא ביאור למאמר "הסירך העורים והפסחים"; והטעם הם החליטו בנפשם כי מן הנמנע שיבוא דוד שמה לחסרון יכולתו, אבל העלימו כוונתם זאת ונמנעו מלומר לו דברים כאלו בבירור גמור, לכן אמרו מאמר סתום, לא תבוא כי אם הסירך. ובא הכתוב לבאר שפנימיות מחשבתם במאמר זה הוא, שלא יבוא הנה, כלומר לא יוכל לבוא הנה בכל אופן, לכן הקדים מלת לאמר, ולזה נאמר תחילה לא תבוא בנוכח, ואחר כך לא יבוא בנסתר. (כעין זה כתב בס' **מי מלא**);

וממה שפירש **רש"י** (כי תבא כ"ו) את ה' האמרת וה' האמירך לשון הבדלה והפרשה, יש סמך גדול להבין בלשון אמירה עניין הביאור והפירוש, שהוא בעצמו גם כן הבדלה והפרשה. כי כל מאמר סתום סובל כמה פנים והבנות מתחלפות אמתיים וכזביים, ואחר ששוקלין בפלס השכל והדמיון היטב להוציא פנים אחד מכל שאר הפנים, כפי שנראה להמבאר שהפנים הזה הוא האמתי שבמאמר, נופל עליו לשון פרישה ופירוש, כלשון הכתוב (נחמיה ח') בתורת ה' מפורש, דהיינו הבדלה ופרישת פנים האמיתי מכל שאר פנים המדומיים בהבנת המאמר;

והתלמודיים ישמשו לשון אמירה על הפירוש והביאור, אמרו (חולין ק"ד) הוא תני לה והוא אמר לה, כלומר קיבל מרבו מאמר סתום והוא פירשו וביארו מדעתו כמו שכתב שם **רש"י**.

ובמכילתא דרשב"י – זוהר (ויחי ד' רל"ט)

וידבר ה' אל משה לאמר, מאי לאמר לגלאה מה דהוה סתים לגו.

ובמכילתא דרשב"י - זוהר סוף פרשת האזינו (דף ש' ע"א),

בכל אתר לאמר כמה דאת אמר וידבר ה' אל משה לאמר, וידבר ה' אליו מאהל מועד לאמר, דאתייהיב רשו לגלאה.

וכן כתב הגר"א דבור הוא דבור התורה עצמה כמו שהיא כתובה לפנינו, והאמירה הוא הפנימיות שבתורה כוונותיה וטעמיה.

וכן כתב הרב"ח - רבנו בחיי (ביתרו) כל דברי הקדוש ברוך הוא יש בהם נגלה ונסתר, ויבא הדבור על הנגלה, והאמירה על הנסתר, זהו טעם וידבר ה' אל משה לאמר, כי הגיד למשה הנגלה והנסתר.

וכן דעת רז"ל במדרש איכה כי מאסו את תורת ה' צבאות זו תורה שבכתב ואת אמרת וכו' זו תורה שבע"פ.

וכן הרנ"ו (נפתלי הרץ וויזל) פירש לשון וידבר לאמר על התורה שבכתב ושבע"פ, אלא

שלדעתו דבור הוא על שבע"פ ואמירה על שבכתב.

**ב. דבר וגו' ואמרת.** דבר, הודיעם עניין קרבן העולה בכלל. ואמרת. הודיעם פרטי הפעולות שבקרבן העולה, והוא שיהא מפשיט ומנתח.

ועניין השחיטה שתהיה בצפון ולא בשאר הרוחות, וכן שיודיעם מי השוחט והעצים שהם קשרים לקרבן, וזה ביאור דבר אל בני"י ואמרת אליהם בכל מקומות שבתורה, הדבור על כלל המצווה, והאמירה על פרטיה, וכן דבר אל בני"י שבמצות ציצית, שיודיעם תחילה מצות ציצית בכלל, ואמרת אליהם בפרטי, והפרט הוא מה שבא בקבלה, שמונה חוטין בכל כנף שהם ל"ב אל ארבעת רבעיו, וחמשה קשרים, כל זה נכלל במה שאמר "ואמרת אליהם", כי פרטי המצות לא יתבארו מהכתובים כלל (רב"ח - רבנו בחיי).

**קרבן.** נקרא כן משתי בחינות:

**האחד** מצד היותו נקרב אל המזבח,

**והשני** מפני שהמעשה ההיא יעשה קריבה רבה בין הבעלים המקריבים אותו ובין האלוהים, וכמו שכתוב ומי גוי גדול אשר לו אלוהים קרובים אליו.

**מן הבהמה.** שרשו **המה**. והוא תכונת הבעלי חיים הבלתי מדברים, רק מוציאים קול המיון בעלמא, וכן בל' ערבי נקרא מי שאינו יכול לדבר, בהם, והמה הקולות המשונות המיוחסות לבעלי חיים בכתבי קדש. שאגה, נעירה, הגה, לגורים ואריות, גאיה לשור, נביחה לכלב, שקיקה לדוב וכדומה, אשר המה מוציאים את רעישת שאון הקולות האלה, על פי חוק טבעם, לא בבחירה וחפץ רצוני, כהאדם הנקרא מדבר [ב] ומבלי יסוד החליטו בעלי הלשון, שהשם הזה אינו כולל רק חיות הולכי ארבע כי אדרבה שורש המלה יורה כדעת התלמוד, שהכניסו תחת שם זה גם העופות בעלי צפצוף (עיין **תוספות** ב"ק י"ז ד"ה קמל"ן), וכל בהמתך לרבות העופות (ב"ק נ"ד ע"ש), ע' תמורה י"א ב' בעוף מהו הבהמה אמר רחמנא.

והנה להיות השם מכל גוף משתנה על פי ידי פעולותיו, הן למעלה הן לחסרון, כמו האדם בעשותו המעשים המעולים, הרימוהו ממדרגתו ותארוהו בשם אלוקים, אני אמרתי אלוהים אתם, אלוהים לא תקלל, ובהיותם עושים המעשים המגונים, יתוארו בשם הבהמה, ובהמה רבה (עיין **רש"י** סוף יונה), כן הבהמה, כשנעשה בה מעשה הבלתי ראוי בערכה, דרך משל טבעה הוא להוליד בדומה, ולהיות נרבעת לשכמותה, אבל כשנרבעת לאדם, אז יצאת מכלל טבעה, ואינה נופלת עוד תחת שם הבהמה, וזהו שאמרו חז"ל מן הבהמה להוציא את הרובע

~~~~~

והנרבע.

**מן הבקר.** תחת שם זה נכנסים כל בהמות החרישה כשור, פר וכו', כאמור הבקר היו חורשות, אם יחרוש איש בבקרים, והנה בהיות הבהמה טרפה וחולה שאינה ראויה לחרישה, או שהקצוה לאלוקות כדרך הקדמונים, לא יפול עליה עוד תאר בקר, וזהו שאמרו חז"ל מן הבקר להוציא הטרפה והנעבד.

**מן הצאן.** שם זה הונח על בהמה דקה ככבשים ועזים ומסתעף הוא משורש יצא, להיות טבע הדקות האלה, לבלתי היות בדיר כנוס תמיד, רק לצאת השדה לרעות, וגם לשאוף האוויר, לא כן הבהמות הגסות שאינם צריכים לזה, ויוכלו להתקיים כל השנה ברפת, והנה בהיות הדקה הזאת כלואה בדיר לסבה מה, אם להיותה נוגחת ומזקת, או מחמת שהקצוה לתקרובה, אינה נכנסת עוד תחת שם צאן שהוראתו היציאה החופשית, וזהו שדרשו חז"ל מן הצאן להוציא המוקצה והנוגח שהמית. והארכתי בזה, להראות שמשורש המלה בעצמה דקדקו רז"ל דרשתם, לא ממעוטי מלת מן, דאם לא כן היה להם לאחוז דרך קצרה כמו שאמרו לקמן שם. מן הכבשים, מן הצאן, ומן העזים, פרט לזקן, ולחולה, ולמזוהם. וכן משמע בגמרא (תמורה כ"ח) ששאלו ואיפוך אנא? מן הבהמה להוציא את הנעבד כו'. ומכל מקום תלו חז"ל אחר כך את של זה בזה, ופסולי בקר פוסלים גם בצאן וכו' כמבואר בגמרא.

#### צאן

**ג. עולה.** קרבן שאין ממנו חלק לכהן ולבעלים שכולה עולה לאישים, מעניין בהעלותך את הנרות, על ההדלקה שהשלהבת עולה.

והנה אחרי שמצאנו בכמה מקומות ששם עֹלָה בעי"ן פתוחה ובו"י נראית נכתב עולה בעי"ן חלומה ווא"ו נחה, כמו ועולתה קפצה פיה (איוב ה') יחפשו עולות (תהלים ס"ד) אף בלב עולות תפעלון (שם נ"ח) שונא גזל בעולה (ישעיה ס"א) לדעת המתרגם שם, אשר יורו כולם על המעֹות מעשיו, אם כן קרוב גם כן לומר שהונח שם עולה על הקרבן הבא לכפר על מעשי עֹלָה, וכדעת רבותינו שהעולה מכפרת על המבטל במזיד עשה, ועל העובר במזיד לא תעשה הנתק לעשה, (כמו שפירש הרמב"ן בנרצה לו לכפר עליו, וביארו היטב בקרבן אהרן<sup>1</sup>, ודומה בזה לשם חטאת ואשם שהונח על הקרבן הבאים לכפר על החטא והאשם, ככה שם עולה הונח על הקרבן הבא לכפר על מעשים הנעשים בעֹלה.

וברבה ראש פרשת תצוה אמר רשב"י אין העולה בא אלא על הרהורי הלב, וזה גם כן נכלל

---

<sup>1</sup> אהרן אבן חיים 1555-1632 מרבני מרוקו חיבר את ספרו על ספרי מדרשי הלכה על תורת כהנים ועל המידות שהתורה נדרשת בהן. בפירוש לתורת כהנים. באחרית ימיו עלה לארץ ישראל.

בהוראת שם עולה כעניין אף בלב עולות תפעלון.

**לרצונו.** יביאנו בכוונה שיהיה לו לרצון לפני ה' להפיק רצונו של המקום ב"ה, כך פירשוהו על דרך הפשט, אמנם כינוי הוי"ו לא יסכים לזה, כי לשון לרצונו יש לדרוש לרצון הדבק במקריב, והיה מן הראוי לומר לרצון לו, בשתי תיבות, **וכתרגום אונקלוס** לרעוא ליה. ועוד דכוונה זו יש לה מקום בדברים שהם עיקר הכפרה, כזריקת הדם והקטרת החלבים לא כשיביאוהו הבעלים מביתם לפתח העזרה.

ויותר יתיישב לפי העניין מה שאמר הרי"א (ר' יצחק אברבנאל). לרצונו לפני ה', רוצה לומר שיקריב האדם את עצמו ורצונו וחפצו לפני ה', כאלו המקריב מורה חיוב הקרבת עצמו בכל כחות נפשו לעבודת בוראו, ושכל מאוויו וחפצו הם לדבקה בו ולעלות על מזבח קדשו הרוחני כמו שיעלה אותו העולה על מזבח בית מקדשו בארץ, ובזה יתרצה העבד אל אדוניו ויעשה נחת רוח לפניו, וזה נאות מאד שיבאר לנו הכתוב בזה התכלית המכוון בכל מיני הקרבנות. אמנם עדיין מלת לרצונו אינו מבואר היטב לפירוש זה, לכן נראה לי שהוא מעניין אז תרצה הארץ, והרצת את שבתותיה (בחקותי כ"ו) שפירש ה**ראב"ע** ור"ש ב"מ (= רשב"ם) עניין השלמה, וכן עד ירצה כשכיר יומו (איוב י"ד) וכן כי נרצה עונה (ישעיה מ'), כי דבר הבא להשלים חסרונו של דבר אחר, בזה הדבר נתרצה ונתפייס.

וטעם **יקריב אותו לרצונו לפני ה'**, שהבעלים בעת הבאתם את קרבנם יכוונו שהקרבת בהמה זו היא באה תחתיו ובמקומו, כי ימצא את עצמו מחויב בראותו את זביחת הבעלי חיים וניתוחו ושרפתו יחשוב בלבו כי כל אלה הדברים היו ראויים להיעשות בגופו ובאבריו ובחלבו ובדמו, והבהמה תהיה תחתיו להשלמתו, וזהו לרצונו שבעל הקרבן בהתייבבו עליו ורואה פרטי העבודה בו בתפילותיו ובוידויו בעת סמיכתו על ראש הקרבן, יתבונן היטב אל הפרטיים הנעשים בפועל [2] בקרבנו עד שתהיה התכונה קבועה בנפשו. כי הנפעלות בעת העשותן בפעל יעשו רושם גדול בנפש, ובזה תהיינה כל פעולותיו מן אז והלאה מכוונות רק לרצון לפני ה' בעיונו ובמעשיו וידבק בו.

**ד. וסמך.** לא אמר והניח ידו או ושם ידו, רק וסמך שהוא לשון המשמש לחלושים ולנופלים שהם נשענים בכל כחם על עוזריהם, וגם המטה שהאדם נשען עליו בכל כחו אמר (מ"ב י"ח) אשר יסמוך איש עליו ובא בכפו ונקבה, ואמר (שופטים ט"ז) וילפת שמשון ויסמוך עליו, ויט בכח ויפל הבית, ועל דרך משל סומך ה' לכל הנופלים, כי יפול לא יוטל כי ה' סומך ידו, למדנו מזה שהסמיכה על הקרבן היא בכח הסומך, וזה שאמרו (זבחים ל"ג) כל הסומך ראשו ורובו





מכניס בכל כחו בעיניו (רנ"ו - נפתלי הרץ וויזל), ותרגום וסמך.

**ונרצה לו.** יסכים ברצונו לנקות עצמו מכתמי פשעיו וחטאיו מלת ונרצה על הרצון הפשוט העולה קרב לב איש לעשות דבר מה, כעניין לעשות כרצון איש ואיש, והנפעל יורה על שיתפעל האדם בעצמו בשימת לב ונפש על חטאיו ורוע מעשיו וגדולת מי שחטא נגדו, עד שתטהר מחשבתו, ויעלה ברצון נפשו הטהורה ההסכמה להתחרט ולהתוודות על מה שעשה נגד רצונו יתברך.

ודומה מלת **ונרצה**, למלת **ונמכר** (כי ימוך אחיך ונמכר) ולמלת **ונגאל** (או השיגה ידו ונגאל) שהוא פועל בעצמו המכירה והגאולה, כן ונרצה שהוא פועל בעצמו את רצונו. ומלת לכפר פירוש להתוודות, כמו וכפר בעדו ובעד ביתו (לקמן ט"ז ו') שפירושו יתוודה עונותיו ועונות אנשי ביתו כמו שכתב שם **רש"י**, וכתרגום **יונתן בן עוזיאל** כפרה באשתעות מליא, והיינו וידיי דברים. ובזה המקרא על מקומו.

**וסמך... ונרצה**, וכדעת רבותינו כל הסומך מתודה על קרבנו וידיי דברים, והיא העיקר התכליתי המכוון בכל הקרבנות.

והמפרשים יאמרו בטעם ונרצה שהוא שב על השי"ת כלומר שיתרצה לו הש"י לכפר עליו מה שחטא, או שהוא חוזר על הקרבן, כלומר שיקובל הקרבן ברצון להתכפר בו על חטאו; ולדבריהם אין כאן מקומו, ויותר היה ראוי לומר כן אחר הזריקה וההקטרה, שהם עיקר הכפרה לפי המקובל, לא כאן בסמיכה שהיא התחלת ההקרבה, עיין זבחים ו' וכי סמיכה מכפרת והלא אין כפרה אלא בדם.

**ט. המזבחה.** המקום המיוחד לזריקת דם הזבחים ולהקטרת חלבי הזבחים נקרא מזבח, ולשון זבח הונח על הקרבנות הנזבחים לשם הב"ה כמו שאמרו (ס"פ כי תשא), והמתרגמו שהוא לשון מקום גבוה, אינו לפי כוונת התיבה.

**עולה אשה ריח נחוח.** היטב אמר בזה בס' **מעשי ה**<sup>2</sup> (מאמר ב' פ' כ"ז):

מה שנאמר בקרבנות ריח ניחוח לה', לא לספר מעלת הקרבנות בא כי אם מעשה האיש ומחשבותיו, כי המביא קרבן לא יחשוב שבקרבנו לבד נתכפר עונו, אבל יעלה בדעתו שקרבנו אינו כי אם ריח ניחוח אל מה שהוא עתיד לעשות, ואם איננו מתקן

<sup>2</sup> אליעזר אשכנזי בן איליה הרופא 1513-1586 היה רב פרשן מקרא חוקר ומחבר ספרים תורניים. ספרו מעשה השם על התורה מחולק לארבעה חלקים מעשה בראשית מעשי אבות מעשי מצרים מעשי תורה. הוציא פירוש על מגילת אסתר יוסף לקח.

מעשיו נאמר עליו. למה לי רוב זבחיכם, והושאל אליו יתברך לשון ריח ניחוח, כי כאשר הריח הטוב הבא מרחוק עד על הדבר בעצמו היותו טוב, כמו כן יהיה הקרבן לפני ה' כמבשר על המעשים הטובים שעתיד המקריב לעשות מכאן והלאה, ונקרא ריח כי על כל דבר נרגש אל המרגיש טרם בוא אליו יושאל לו בלשוננו לשון ריח כבאיוב מרחוק יריח מלחמה שפירושו ירגיש, ואמר אם כן כל המביא קרבן יתן דעתו לעשות תשובה ולהתקרב אליו יתברך עד שמקרבן זה יריח ה' מעשיו הטובים שיעשה מהיום, עכ"ד.

ולתת תבלין לדבריו הנעימים יש לי לבאר שאר תיבות המאמר גם כן על כוונה זו, והוא, עולה, להתעלות ולהתרומם במעלה ובחשיבות המעשים והמידות, הפך הירידה למדרגה התחתונה במעשים ומידות הפחתיות ובזויות כעניין ואת עלית על כולנה, כי המעשים הטובים הם נעלים ומרומם לחשיבותם.

**אשה**, להישאר אמיץ וחזק על משמרת עבודת ה' מעניין זכרו זאת והתאוששו (ישעיה מ"ו) דתרגומו ואתקפו, והוא ההתחזקות בדעות ישרות ובמעשים נכונים לבלי השתנות אל היפוכם בכל המון התאוות הזמניות המתרגשות לבא אל תוך חדרי לב האדם.

**ריח ניחוח**. שירצו לה' מעשיו הטובים ודרכיו הישרים אשר יבחר לעשות מהיום והלאה, כי המעשים טובים מכונים בשם ריח, ריח לו כלבנון, ואמרו רז"ל ריח עולה, ריח תפלה, ריח מעשים, ומזה יורח את ריח בגדיו, עיין מה שכתבתי שם. ובירח ה' את ריח הניחוח העירוני כוונה אחרת קרובה לזה.

**ניחוח**, שורשו נוח ויורה על השפלה וירידה, כאשר יניח ידו (פ' בשלח) הפך כאשר ירים ידו. וכן דעת רבותינו באמרם (זבחים מ"ו) לשם נחת רוח כלומר לשם השפלת הרוח והכנעתו; נחת כמו ונחת זרועו יראה (ישעיה למ"ד) רוצה לומר השפלת זרועו והורדתו (עיין שם **רש"י** ור"ש ב"מ = רשב"ם), מפני שמי נחת הוא (מלאכי ב') שהוא לשון הכנעה (כברש"י ברכות די"ב), וכפל החי"ת בניחוח להורות על חוזק ההשפלה והכנעה. ושם 'רוח' יורה בכתבי קדש על הכח הגדול שבנפש האדם שבו חושב מחשבות.

כמו שכתב רנ"ו (נפתלי הרץ וויזל):

כי נטועים בנפש האדם כחות והפוכי כחות, ואלה הכחות שוקטים נחים בנפש, לא ימושו ממקומם ואינם מתפשטים בלב כלל כל זמן שאין הרוח נושב בהם, הדמה

בדעתך שהאדם יושב ואינו חושב מחשבות כלל, לא ירגיש שום כח מכחות נפשו, לא אהבה ולא שנאה לא רחמים ולא אכזריות, עד שיתעורר אחד מהם על ידי הרוח, על דרך משל שהחל לחשוב ברוב עשרו ברוחב לבבו יתפשט רוחו בכח הגאווה שבו וירוויחנה עד שתמשול בלב ועבר עליו רוח הגאווה ותמלא הנפש כולה מחשבות גאווה, וכן באיזה כח שיתלבש הרוח ויוציאהו ממסגרותיו וירחיבנה. וכמו שאמרו ועבר עליו רוח קנאה ולא יכול עוד להתאפק, וקנא את אשתו, כי כשהרוח יגביה עצמו ועולה על הלב יבא לידי המעשה, וכן בכל דבר ודבר לטוב ולרע; ומידת שפל רוח הוא שרוחו שפלה בקרבו ואינו מגביה עצמו, לפי שמשפיל רוחו ומכניעו למטה ואינו מניחו לעלות על הלב, וכשמתלבש בכח ידוע שאינו נכון כפי דרך חכמת התורה, משפילו למטה וכובש אותו במקומו, וזו מעלה נפלאה, כי בהיות הרוח נשפל ולא יעלה כי אם ברצון האדם, יוכל לקיים כל המצות ולהשתמר מעון, וזהו תכונת הצדיק הגמור, רוחו שפל בקרבו ודעתו וחכמתו מושלים על רוחו, מעירים אותו לעת הנכון כפי התורה והחכמה ויצווהו להתלבש במידה ידועה, ולהעלותה לפעול בה פעולה של חכמת התורה, וכל מי שאינו שליט ברוחו ומניחו להגביה עצמו כפי שרירותו, כמעט יעבור על קלות וחמורות, אבל המושל ברוחו ושולט עליו להשפילו עד שלא יעלה כי אם ברצון הלב בחכמה ודעת, יוכל לקיים הכל ותעלנה בידו תורה ומעשים טובים.

וכל זה כללה התורה בלשון ריח ניחוח בכל הקרבנות, והוא הנחת רוח שאמרו רבותינו. ונראה ברור שהבינו שם ריח, כמו רוח, אמנם מדשינה המקרא רוח בריח, למדונו שבא להורות על תנאי הרביעי שהזבח נזבח על שמו והוא לשם ריח, לאפוקי אברים שצלאן והעלן.

**ורש"י** פירש נחת רוח זה כלשון נחת רוח עשיתי לבעלי, לכן פירש נחת הוא [3] לפני הקדוש ברוך הוא שאמר ונעשה רצונו. (**ואונקלוס** שתרגם דמתקבל ברעוא נוטה גם כן קצת לזה אלא דהווי ליה לתרגם דתתקבל), ואינני מבין דכוונה זו כבר נכללה בתנאי הששי שהוא להשם, גם יש לפירושו הגשמה יתירה אשר אנו מצווים להרחיקה לבלי תכלית.

**יב. ונתח אותו.** שם **נתח** מורה **לר' שלמה פפנהיים** על חלוקה הנעשה על איזה סדר מיוחד אם חלוקת בעלי חיים לאברים, כעין שיעשו הטבחים והרופאים, או התחלק לחתיכות קטנות לקדרה כעין שיעשו המבשלות, על אלה העניינים הונח שם נתח בפרטות, כמו וינתח לעצמיה לשנים עשר נתחים (שופטים י"ט) אסף נתחיה אליה כל נתח טוב (יחזקאל כ"ד), וכן כאן.

**יג. והקטיר.** שם קיטור הונח **לר' שלמה פפנהיים** - על האדים והחלקים המימיים העולים מן

גשם לח כשיחום באור. כמו שאנו רואים בתבשיל חם ולח כשמנערים אותו מן הקדרה אל הקערה שיוצא ממנו הבל בצורת עשן ואינם עשן, כי עשן הוא עצמית החלקים המלחיים שהגשם מורכב מהם בעצמותו, ולפיכך יש להם טעם חריף המזיק לעיניים, אבל הקיטור אינו כי אם חלקי המים הסגורים בגשם על צד המקרה, ועל ידי שהגשם מתפשט ביותר על ידי חום האור ועל ידי כך יתפתחו החלקים המימיים ממסגרתם ויעלו למעלה על ידי הרוח הסגור בהם, כי הרוח הסגור משיאם למעלה, ולפי שאינם אלא חלקים מימיים אינם מזיקים לעיניים כמו העשן;

**טו. ונמצה דמו.** אין וי"ו ונמצה מהפך לעתיד אבל שמושית היא, והמלה עבר ועניינה וכבר נמצה דמו קודם הקטרת הראש, ועיין רש"י.

**יז. בכנפיו.** במקום כנפיו והבי"ת בי"ת הכלי כמו בבית בשדה, והכנפיים הם אותם שעופף בהם (רמב"ן).

## פרק ב

**[ד] א. ונפש.** תרגם **אונקלוס** ואנש, לפי שהאדם בעל בחירה ורצון, ונפש ישומש על הרצון כמו יש את נפשכם.

**קרבן מנחה.** שם מנחה ישמש גם על המס והארנוני הניתן מן העבד אל יד המושל בו. כמו (ש"ב י"ח) ותהי מואב לדוד לעבדים נושאי מנחה, (מ"ב י"ז) ויהי לי הושע עבד וישב לי מנחה, מזה נראה לי שהוא משורש **נח** שהוראתו גם ההשפלה וההורדה מלמעלה למטה כמו כאשר יניח ידו, שהוא הפך ירים ידו (בשלח).

ולפי זה הוראת שם מנחה דבר שהעבד מראה בו הכנעתו לאדוניו, יורה בו שפלת מדרגתו נגד מי שנתעלה עליו במדרגה. ולכוננה זו ישמש שם מנחה בשלוח גם על כל מתנה הנתונה מאדם לחברו, כמו מנחה לעשו אחיו, שרצה יעקב להראות לעיני עשו שהוא נכנע תחתיו ומכבדו כאדון על העבד; ולהפך על המתנה הניתנת מן הנכבד אל השפל ממנו במדרגה הונח שם משאת (ויתן משאת כיד המלך, ותרב משאת בנימין) על שם התנשאות המקבל בקבלת מתנה זו להיותו יקר בעיני הנותן לכבדו בזה.

ולדברינו מצאנו טעם שקראו רז"ל תפלה שאחר חצות היום בשם תפלת מנחה, כי מחצות היום ואילך השמש שוקעת ממעמדה באמצע הרקיע ומשפלת ויורדת למטה עד גמר

שקיעתה, דומה למליצת רפה היום לערוב (שופטים י"ט) והיום רד מאד (שם),

והנה העני שביתו ריקן ואין בידו מאומה להקריב ממנו קרבן רק עשירית האיפה, והמעט הלזה שבידו יביאנו להש"י, יראה בזה גודל כניעתו יותר מן העשיר המביא פר, לכן על קרבן זה שהוא מעט מאד בכמותו הונח שם 'קרבן מנחה'. וזהו שאמרו רבותינו מי דרכו להתנדב מנחה - עני.

**ורשב"ם** פירש מנחה דורון משורש נחה לפי שמביאה לקרבן, ואין שם דורון ומתנה נאות אצלו יתברך.

**סלת יהיה קרבנו.** פירוש שלא יתנדב ויביא מנחה אלא מן החטין, אף שהצבור מביאים מנחת חוב מן השעורים כגון מנחת העומר, אבל ליחיד לא הותר להביא מנחה אלא מן החטין (**תורת כהנים**).

**ורש"י** פירש סלת יהיה קרבנו, האומר הרי עלי מנחה סתם מביא מנחת סלת, דברי יחיד הם ונדחו מהלכה, דרבנן פליגי עליה ואמרו דמביא מאיזה שירצה; ודע דסתם סלת הוא מן החטים כמבואר **בתורת כהנים**.

**סלת.** שהוסר ממנו הקליפה והחרצן עד שהוא מזוכך ונקי ביותר, עיין מה שכתבתי ראש פרשת וירא.

**ט. אזכרתה.** הקומץ העולה לגבוה הוא זיכרון המנחה שבו נזכרו בעליו לטובה, וכל ריח העולה מן הדבר המריח יכונה בשם זכר ואזכרה, כמו (הושע י"ד) זכרו כיון לבנון (**רש"י וראב"ע**).

**יג. מלח ברית אלוהיך.** חבור נפלא, הפעל משם מלח הוא ממלח טהור קדש (כי תשא) שתרגום ממולח מעורב, דומה לו ויראו המלחים (יונה) מלחיק וחובליך (יחזקאל כ"ו) על שם שמנהיגי הספינה מהפכים ומערבים את המים במשוטות. ויראה ששימוש שורש מלח על החורבן והשיממון כמו ארץ מלחה, משכנותיו מלחה (איוב ל"ט) הוא גם כן מעניין תערובות, וכמו שהונח שם תערובות על החורבן והשיממון, כמו ארץ ציה וערבה, שמתו ערבה ביתו (שם) במדבר בערבה, על שם שנשתנו שם סדרי מעשה בראשית ונתבלבלו ונתערבו שם יסודות וכחות הטבע לבלי הוציא פרי ותבואה למאכל אדם ובהמה, ואמר על בלבול סדר מאורות השמים (ישעיה נ"א) שמים כעשן נמלחו כלומר כוכבי השמים וכסיליהם נתבלבלו וישנו את סדר תפקידם ומשטרם בארץ (ע"ש **רש"י**), ואמר על סמרטוטי הבגדים הישנים

הקרועים (ירמיה ל"ח) בלויי סחבות ומלחים, קרויים סחבות, על שם שנסחבים ונשלכים ממקום למקום, ונקראים מלחים על שם בלבול סדר הנחתם במקום מיוחד כראוי לבגד המצטרך לצורכי אדם.

ורז"ל ישמשו שורש מלח גם כן לעניין התערבות והתדבקות הדברים יחד כאומרם (בויקרא רבה) כאדם שמלחים שני נסרים שני כרעי המטה ומדביקים זה בזה (והערוך מצא דומה לזה בלשון ישמעאל, עיין שם). והמלח בעצמו נקרא בשמו על שם תערובות שני יסודות הפכיות שבו, כי בעצם המלח נתערבו ונתאחדו בו יחד בפרט, יסוד האש עם יסוד המים, ולהתערבות יסוד אש שבו נמנה המלח (פ"ד דשבת) למוסיף חום והבל, והנה להתערבות שני היסודות הפכיות שבו כי בעצם המלח נתערבו ונתאחדו בו יסוד התחתון עם יסוד העליון קרא את המלח בשם ברית אלוהים, כלומר חבור נפלא. ולהגדיל הדבר סמך אותו לאלוהים, כמו עיר גדולה לאלוהים, חרדת אלוהים וכדומה.

ומה שהזכיר עניין ברית אלוהים שבמלח בענינא דקרבנות, יתכן לומר לפי שהיה בימי קדם מהם עובדי האש כמו עבודת מולך, ומהם עובדי מים כאומרם, השוחט לשם ימים ונהרות, גדא דנהר, ואמרו (פ"ק דתענית) כותיים עובדים לאש וקדרים עובדים למים. ולזה צייתה התורה להקריב מלח על כל הקרבנות לשם הש"י, להורות בו היפך דעות כזביות אלה, ושאין בידי שר של אש ושל מים ממשלה בתחתונים בלתי לה' לבדו, **לכן קרא פה את המלח בשם 'ברית אלוהים'. כלומר חבור נפלא מאש וממים, והוא מעשה האלוהים.**

**יד. אביב.** גרגרים שעורים מבוכרות ומבושלות. עיין מה שכתבתי בוארא בהשעורה אביב.

**[4] כרמל.** בעוד שהכר מלא, שהתבואה לחה ומלאה בקשין שלה. ועל כן נקראו המלילות כרמל (רש"י).

## פרק ג

**א. זבח שלמים.** כן הוא קרוי בכל הפרשה ואין כן עולה וחטאת ואשם, שלא נסמך להן מלת זבח, והטעם לפי שבשר השלמים נאכל לבעלים וקורא לבני ביתו ולאזהביו ומיודעיו שיאכלו מזבחם ובמושב רעים יהלל את ה' ויספר להם חסדיו, גם להרבות אוכלים שלא יבוא בשר קודש לידי נותר לכן נקראו זבח שלמים, כי זבח הוא סעודה של שמחה כמו וקרא לך ואכלת מזבחך, כי זבח היום לעם בבמה (ש"א ט') כי זבח משפחה לנו בעיר (שם ב'), מה שאין כן שאר הקרבנות שאינן לסעודת הבעלים אינן קרויים זבח, וכבשי עצרת הם סעודת שמחה

לכהנים (רנ"ו - נפתלי הרץ וויזל).

**שלמים.** פירש רשב"ם לשון תשלומים שצריך לשלם את נדרו.

ורנ"ו (נפתלי הרץ וויזל) טען עליו דאם כן גם נודר עולה חייב לשלם ותקרא גם היא כן, גם אינו נכון לפי דקדוק המלה כי הנפרד מן תשלומים שלום, כמו באו ימי השלום, וברבים שלומים כמו שנת שלומים. ואין בזה כדי להשיב, כי העולה אף שהיא באה בנדבה, מכל מקום מתערב עמה קצת חיובי, לכפר על הרהורי הלב ועל עברו במזיד על לאו הניתק לעשה, לכן יקראנה הכתוב בשם עולה שהמכוון בה הסיבה הגורמת אל נדבתה, (כמו שאמרו לעיל א' ג'). מה שאין כן שלמים היא נדבה גמורה, ואין בה סבה הגורמת אל נדבתו, ושפיר חל עליה ענין תשלום הנדר.

ונראה שלזה התכוון הרמב"ן במה שכתב על שם שלמים, כמו אבנים שלמות, כלומר שבקרבת שלמים אין בה שום פגם וקלקול כי אינה באה רק מצד נדבת הלב, מה שאין כן בעולה אף שגם היא באה בנדבה, מכל מקום יש בנדבה זו צד פגם מסבה הגורמת לנדבה זו. גם מדקדוק המלה אינה טענה, כי בכל השמות ישמור הלשון הטעם ולא המלה, כשם נח מן ינחמנו וכדומה לאין מספר.

והנה רבותינו בתורת כהנים<sup>(3)</sup> אמרו:

שלמים שמטילין שלום בעולם, שלמים שיש בה שלום למזבח ולכהנים ולמזבח, שלמים מי שהוא שלם מביא ולא און.

ואין ספק שאין זה מהם טעם העיקרי לשם שלמים, והראייה שייחסו שלומים אלו גם לשאר הקרבנות ואפילו לחטאות ואשמות, כמבואר בתורת כהנים, אבל כל אלה לשם שלמים הוראה צדדית.

ורנ"ו (נפתלי הרץ וויזל) פירש שלמים מעניין 'השלום אביך הזקן'. עניין הצלחה, וקרבת שלמים בא מבעלים אשר בא עליו ברכת ה' ומרוב שמחה יקריב שלמים. וזה לא יתכן כי הקרבן הבא לכמו אלה תודה יקרא לא שלמים. גם מה יענה על ויעלו עולות ושלמים דשופטים (כ' כ"ו. ושם כ"א ד') שהיה בעת צום ויום בכי.

והנכון כפירוש רשב"ם לשון תשלומים. וכן משמעות לשון זבחי שלמים עלי היום שלמתי נדרי

<sup>3</sup> הספרא – "הספרא" נקרא גם "תורת כהנים" הוא מדרש הלכה לספר ויקרא. הספרא כולל ברייתו מדיני סדר קדשים וטהרות ע"פ י"ג מידות ר' ישמעאל. לדעת הרמב"ם חיברו רב וסתמו דאליבא דר' יהודה בר אילעאי. המלבי"ם אומר כי נסדר ע"י ר' חייא הגדול. לספרא נתוספו עוד דרשות והלכות דבי ר' ישמעאל, על הספרא נתחברו פירושים רבים.

(משלי ז') דרישא וסיפא חד ענינא כרוב הלשונות במשלי.

**ד. על הכבד.** סמוך לכבד כמו על הנשים (שמות ל"ה כ"ב), וללמדנו שיטול קצת הסמוך לנטול שיטול מן הכבד עמה מעט (**הראב"ד**).

**על הכליות.** מלבד הכליות, ושיעור הכתוב ואת היותרת יקח כולה סמוך לכבד שנטול קצת מן הכבד עמה, מלבד הכליות הנזכר קודם לכן. והא דנזכרו הכליות פעם שנית, להורות שיסיר היותרת אף על פי שאבדו הכליות, שאינם מעכבים ליותרת, כמו שאמרו בתורת כהנים יסיר יותרת אף על פי שאין כליות. עיין **צדה לדרך** על **רש"י** בזה. ובפרשת ראה (ט"ז ג') תאכל עליו מצות מבואר מלת עליו להסתלקות הדבר ממציאותו.

**ה. על העולה.** פירש **רש"י** תמוה, כי כמה מקראות יורו לנו כבר שתקדים התמיד לכל הקרבן. ורנ"ו (**נפתלי הרץ וויזל**) פירש על העולה כמו סמוך לעולה, לפי שבפרשת העולה אמר ונתנו בני אהרן הכהן וגו' וערכו עצים על האש וערכו את הנתחים וגו' והיה צריך כאן לחזור ולומר כל הסדר האמור שם, לכן אמר בקצור, על העולה, כלומר סמוך לה כסדר שערך נתחי העולה על העצים הערוכים על האש.

ודבריו נכונים בפשט המקרא, אבל מלת על אינו מכוון לפירושו. ובאמת מצאנו מלת על שהמכוון בו סדור דבר זה דומה בעניינו אל סדור דבר אחר כמו ושפטו העדה על המשפטים האלה (מסעי ל"ה) דתרגמו **יונתן בן עוזיאל** על סדר דיניא האילין, וכן (שופטים י"ז) ועל המשפט אשר יאמרו לך תעשה, וכמו רוב מלת על המוזכר בראשי מזמורים, למנצח על נגינת, למנצח על יונת אלים, שהמכוון בהם שנגינת שיר זה דומה לניגון כלי השיר כנודע. עיין מה שכתבתי (מסעי ל"ה ו') ועליהם תתנו, וכן כאן אמר: והקטירו אותו וגו' על העולה. פירוש יקטירו אותו בדרך ובאופן הקטרת העולה.

**ט. חלבו האליה.** כבר התעורר **רמב"ן** דאף על פי שהאליה היא שמנה מאד, אין שמנה נקרא חלב, ואין לומר כי מלת חלבו הוא כלל לכל המורם מן הבהמה, ואחר כך באו הפרטים: האליה תמימה וגו', דאם כן היה ראוי טעם מפסיק בין הכלל ובין הפרט הבא אחריו, וכאן סמוך חלבו האליה בנגינה.

והנכון נראה לי שאות וי"ו שבחלבו הוא כמלת **של**. כמו וחיתו ארץ (בראשית וכמו שכתבתי שם) שפירושו חיה של ארץ, וכמו בשר בנפשו דמו שפירושו בנפש של דמו, וכמו שכתב שם. וכן כאן חלבו האליה פירושו חלב של האליה, והוא החלב המחובר באליה בצד הפנימי. וזה





שאמר בתורת כהנים: חלבו האליה - להביא את החלב הסמוך לאליה, זה החלב שבין הפקוקלית, [ה] והוא החלב שבעיקר הירכיים; ולא הסמיך הנסמך לסומך כרוב המקומות לומר: חלב האליה. דאם כן היה משמעותו רק להקריב חלב האליה לבד, ובאמת האליה בעצמה כולה קרבה.

והרמב"ן פירש חלבו האליה, חלבו באליה, ואין זה משמעות הלשון.

**י. חקת עולם.** חיוב דבר הבלתי מבורר מענינו היותו מחויב מצד הטבע או מצד המוסר או מצד השכל, רק המצווה על החיוב ההוא הוא לבדו יודע טעמו של זה החיוב, ומטעם הכמוס עמו אינו רוצה לגלות טעמו של דבר - זהו הנקרא בלשונינו חוק. ונותן החוק, יקרא מחוקק, והוא שם מושאל מלשון חקיקה ורשימה על לוח אבן ועץ או שאר דבר.

והעניין בזה כי כל דבר שחיובו מבורר מצד חיוב הטבעי המוסר והשכל, אי אפשר שיהיה נשכח לעולם, כי כל זמן שבני אדם חיים על האדמה נתברר להם תמיד חיוב זה הדבר, מה שאין כן דבר שלא נתברר חיובו למקבלים, הוא קל שישתכח ויתבטל ברוב הימים מאחר שלא נודע טעמו של הדבר או שישתנה על ידי תוספת וגרעון. וכדי להצילו מן השכחה והשינוי היה צריך מיד בעת נתינתו שיהיה נכתב בספר לזיכרון למשמרת לדורות הבאים, ועדיין היה אפשר שיומחק הכתוב ברבות הזמן, לפיכך היו חוקקין את דברי החוק על לוח אבן ובכתיבה שוקעת שהוא כתב המתקיים ביותר מכל מיני כתיבות, שכל אות ואות הנחקק הרי הוא כמונח בקופסא משומר מן ההפסד. משום כך נקרא כל דבר חיוב שלא נתגלה טעמו בשם חק על שם ההצטרפות שיהיה חקוק בספר לזכר עולם, וכמו שאמרו ועל ספר חקה ותהי ליום אחרון לעד עד עולם (ישעיה ל'), וכן (איוב י"ט) מי יתן בספר ויחקו לעד בצור יכתבון (רש"פ - ר' שלמה פפנהיים).

**כל חלב.** שם חלב בלשון הקודש השומן הנפרד שאינו עם הבשר כדבר אחד, כי השומן המתערב בבשר שאינו נפרד ממנו יקרא שומן, כעניין וישמן ישורון ויבעט, ובשרי כחש משמן, והחלב הוא הנפרש עליו קרום ונקלף, לא יתערב הלשון בהם בשום מקום, כאמרנו בשר שמן לא בשר חלב, וכן בשאר לשונות העמים שמותיהן חלוקים, והכתוב שאמר 'כל חלב לא תאכלו', אין שומן שעל גבי האליה בכלל כי איננו חלב בשמו וטבעו, ואם היה כל שומן - חלב, יאסור כל שומן שבבהמה בכתפות ובצדדין, אבל כל הנקרא חלב נאסר אף על פי שאינו קרב למזבח כגון החלב שעל הטחול, ושאינו נקרא מותר אף על פי שהוא קרב, כגון הכליות והיותרת מן הכבד וכן האליה, לשון הרמב"ן בקוצר, עיין שם שהאריך בזה בדברים נעימים

שלא ליתן פתחון פה לחלוק, וכן דברי הרנ"ו (נפתלי הרץ וויזל) ביאורו נכונים מאד בזה כי הראה בו שכל המקראות מבררים יושר קבלת רבותינו בזה.

## פרק ד

**ג. לאשמת העם.** הלמ"ד מורה על ההקש והדמיון כמו (איוב ל"ט) הקשיח בניה ללא לה שפירש רש"י כאילו אינו שלה, ויחשבה עלי לשכרה (ש"א א') דתרגומו כאתתא רויא, וכן ויהי לה לבן דמשה, תרגם **יונתן בן עוזיאל** והוה לה חביב הי כביר, וטעמו אם הכהן המשיח יחטא חטא הדומה לאשמת וחטא העם, כאמרם (בתורת כהנים ובהוריות ד' ו') לאשמת העם הרי משיח כצבור, מה הצבור שהן בית דין אינם חייבים בקרבן עד שיהיו חכמים ראויים להוראה ויטעו בהוראה ויעשו העושים על פיהם ויורה לבטל מקצת ולקיים מקצת, כך המשיח בכל דרכים אלה שיהיה חכם מופלא ויטעה בהוראת עצמו ועשה מעשה בשגגת הוראתו לבדה.

**לחטאת.** להסרת החטא, כמו וחטאו ביום השביעי, שענינו טהרת הדבר, והבא לכפר החטא נקראת חטאת.

**ה. ולקח וגו' מדם הפר.** לרבותינו (זבחים כ"ה) צריך לקבל את כל דם הפר, ולזה אין אות מ"ם משרתת למלת דם לפרשו מקצת דם, אבל היא משרתת למלת הפר כאלו כתיב דם מהפר, והמכוון שקבלת הדם צריכה להיות מן הפר, אבל אם נשפך הדם על הרצפה פסול לאוספו לכלי שהרי לא נתקבל מהפר, ואמרו גורעין ומוסיפין ודורשין, גורעין אות מ"ם ממלת דם ומוסיפין אותו על מלת הפר.

והרב בעל **קרבן אהרן** בפירושו לתורת כהנים מתקשה בדרשה זו, ואמר כיון דרצון הכתוב לומר דם מהפר למה שם כותב התורה המ"ם בזולת מקומה, ואנחנו נגרע אותה משם ונוסיפה בתיבה אחרת, היה לו להניחה במקומה, ודחק מאד בתירוץ, עיין שם.

**ולדעתי** אין כאן מן הקושי כל כך, דבאמת גם קבלת מקצת דם מהפר כשר אם לא אסף לכלי הדם הנשפך (כמו שכתב הרמב"ם פ"א מפסולי המקודשין ה' כ"ו עיין שם בכסף משנה), אם כן אין אות מ"ם יתירה לגמרי במלת דם, דבא גם כן להורות בהכשר קבלת מקצת דם, ולרז"ל מ"ם זו משמשת גם למלת הפר, ודבר זה נהוג בכתבי קדש, ומצאנו אות מ"ם חסרה לגמרי במקום הראוי, כמו הישמרו לכם עלות בהר (יתרו י"ט) שמובנו מעלות, ומצאנו גם כן (ראה ט"ו) כי יהיה ברך אביון מאחד אחיך, דמהראוי אחד מאחיך, כי המ"ם ממלה ראשונה משרת רק למלה שניה, וכן אין לאל ידך הלמ"ד ממלה ראשונה אינה משמשת רק למלה השניה כמו אל לידך כמו שאמרו המפרשים, ואם כן אין שום זרות בקרא דילן בפרשה זו, ומזה מיושב

קושית התוספות שם, למה לא מקשו בעלי התלמוד גם בזה סכינא חריפא מפסקי לקרא, והדברים פשוטים מאד לדברינו.

**ו. פני פרכת.** הפרכת הייתה פרושה בכל רוחב המשכן מכותל הדרומי עד כותל הצפוני שהם עשר אמות ובאמצע רוחב הפרכת תהיה ההזאה (עיין **קרבן אהרן** בפירוש **לתורת כהנים**) לפי זה יהיה **פני** מעניין אל הקדש פנימה הפך החיצון, וכל אמצעי הוא תוך [5] ופנימי, נגד צדדי החיצוניים.

**ז. קרנות.** כל עוקץ הבולט מראשו של דבר הושאל עליו שם קרן, ממה שהקרן בבעלי חיים הוא עוקץ בולט מראשו, כמו קרן בן שמן, וכן נאמר על התועפיות והבליטה המעלותית, כמו אצמיח קרן לדוד, ובשמי תרום קרנו, ואמה על אמה ברום אמה הנתון בראש המזבח בכל זויות שבה נקרא קרן.

#### ציור מזבח העולה

**יג. כל עדת.** אלו סנהדרין (**רש"י** מרבתינו), אפשר שפירשו שם עדת מלשון עדי וקישוט, מן את הנזר ואת העדות (מ"ב י"א) כלומר אותן המיוחסים והחשובים שבעם, וכמו שאמרו **בתורת כהנים** העדה המיוחדת שבישראל והם הסנהדרי הגדולה המשובחים במידותיהם הטובות וביתרון מעלותיהם בחכמת התורה, וממה שאמר (פינחס כ"ז) וכל בני ישראל וכל העדה, מוכרחים אנו לפרש עדה הסנהדרין. ואם נתבונן על הוראות הפרטית שבמלת עד לפי התחלפות האותיות המתחברות עמו לפניו ובאמצעו, יצא לנו אמתות הנחת שם עדה על הסנהדרין, כי יורה:

א, על כנסיה וחברה המתאספת לדבר אחד ושפטו העדה.  
ו**יורה ב**, על התורה והמצות בכלל, ועדותי זו אלמדם (תהלים קל"ב) ויקם עדות ביעקב ותורה, צור תעודה חתום תורה (ישעיה ח')  
**ו**יורה ג', על יחוד ושימת גבול לדבר במקום או בזמן או בפעולה וכדומה, כמו ואם לבנו יעדנה, ונועדתי לך שם.

וכל הוראות האלה מתאחדים בשם עדה להוראת הסנהדרין, כי הם הם הכנסיה הגדולה בענין התורה, לייחד לכל מצווה ומצווה, אם הזמן באיזה מן הזמנים המצווה נהגת ובאיזה זמן לא, אם המקום באיזה מן המקומות חיוב קיום המצווה, אם באיש על איזה מן האנשים

חיוב המצוה מוטלת ומי מהם הפטור, אם באופן הפעולה איזה מן האופנים הפרטיים מצטרפים אל כל מצווה ומצווה כדי לקיימם כראוי כפי דעת נותן התורה יתברך, כי כל אלה אינם מפורשים בתורה שבכתב, וצריכים להתבאר על ידי התורה שבעל פה, והסנהדרין הם המקבלים הנאמנים של תורה שבעל פה, ולכן הונח אליהם שם עדה, ובזה נכון אמרם (במכילתא דרשב"י - זוהר אמור דף צ' ע"ב) לתורה ולתעודה, לתורה דא תורה שבכתב ולתעודה דא תורה שבעל פה.

**ונעלם דבר.** פירש נעלם מהם חלק מה מן המצוה שלא נתעלם מהם עיקר המצווה רק חלק ממנה (כבהוריות פ"א), ומלת דבר כמו אין נגרע מעבודתכם דבר דתרגומו מדעם וכן בהרבה מקומות.

**ואשמו.** פירש ומתחייבים עונש שממון הנפש, ביאר בזה באיזה מצוה לא תעשה יתחייב העובר חטאת, על זה אמר מלת ואשמו והיינו בעברו על מצות לא תעשה שחייבה התורה על זדונה כרת, והוא שממון הנפש הנכלל במלת ואשמו, כי גזרת שמם ואשם מעניין אחד הם כמו שכתב הר"ש ב"מ (= רשב"ם) בפסוק תאשם שומרון (הושע י"ד) ויאשמו יושבי בה (ישעיה כ"ז) ושונאי צדיק יאשמו (תהלים ל"ד) האשימם אלוהים (שם ה'), והוראתם הריקות וההתרחקות מחברת האדם, כמו שממה מאין יושב (ירמיה ל"ב) וערים נשמות יושיבו (ישעיה נ"ד), ואמר על ההתרחקות בן אדם מחברת מרעיו ומיודעיו, אך עתה הלאני השמות כל עדתי (איוב ט"ז) רוצה לומר הלאני והרחקני מחברות בני אדם (מעניין זרה הלאה) עד שמקום קבוץ רעי ואוהבי הוא שמם.

והונח גם כן להוראת שוממת הנפש בהיותה ריקה ומרוחקת מתענוגים הרוחניים והישארותה גלמודה ובדודה מאחיזת עולם הנפשות, והוא בעצמו עניין הכרת הנאמר אצל הנפשות, והוא התבודדותה להיות עזובה וגלמודה שכולה מחברת הנפשות העליונות והשתארותה כרותה מהן בדודה ואשומה.

כמו שכתבו במכילתא דרשב"י - זוהר (תרומה):

ואית נפשא וכו' דכתיב בה ונכרתה הנפש ההיא מלפני אני ה' מאי מלפני דלא שרי' עלה רוחא וכד רוחא לא שרי' עלה לית לה שותפו כלל במה דלעילא וכו', עיין שם.

ובמכילתא דר' ישמעאל (בא, ובסוף כי תשא) ונכרתה אין הכרתה אלא הפסקה. וכן בספרי (בהעלותך, שלח).

הנה לפי המבואר עניין הכרת היה בעצמו עניין שוממות הנפש, וזהו המכוון כאן במלת ואשמו. ודין זה שאין חייבים חטאת אלא על לא תעשה שזדונה כרת למדוהו רבותינו **בתורת כהנים** ובתלמוד בהיקש מעבודה זרה, והוא פשט המקרא לפי דברינו, וסרה בזה תלונת קלי הדעת החושבים שהפשט סותר את המקובל, אבל המה תואמים יחדיו; והמפרשים יאמרו ואשמו ישימו עצמם אשמים בהתוודותם שיזכירו את חטאתם מצד עצמם, ומה שאמר במקרא אחר כך ונודעה וגו' רוצה לומר על ידי אחרים (עיין **ר"ש ב"מ (= רשב"ם)**) ובמה שכתב בדבור (שאחרי זה), ואמנם הוא דחוק כי היעלה על הדעת לטעות לחלק בין שנודע לו מעצמו או על ידי אחרים עד שהוצרך הכתב להודיענו השתוותם יחד, וגם אם מלת ואשמו יורה על התוודעות החטא היה יותר ראוי לחברו במקרא שלאחריו לא להפרידו ממנו ולחברו במה שלפניו, וביותר קשה לדבריהם התנגדויות המקרא אל המקובל, דלפי המקרא יתחייב חטאת כל העובר על אחת משס"ה לא תעשה, ולהמקובל אין חטאת אלא בל"ד לאוין שענשן כרת.

**יד. ונודעה החטאת.** לרבותינו (בתורת כהנים ובהוריות) דווקא שנודע להם מעצמם מה שחטאו בהוראה, אבל אם שכחו עצמו של חטא שהורו בו, כגון שנסתפק להם מה זה התיורו, אם מקצת חלבים אם מקצת דמים, אף על פי שהעם מודיעים אותם מה שהורו להם, פטורים מקרבן (עיין **רמב"ם** פי"ד משגגות ה"ד) לפי זה ונודעה הוא מפעל מצד הפועל, כעניין כי ימוך [1] אחיך ונמכר לך, דמוכר עצמו מיירי לא בנמכר על ידי אחרים, וכמו שכתבנו וארא ו' ג' לא נודעתי.

**חטאו עליה.** פירוש חטאו בסבתה, כי מלת על עניינו גם לסבה גורמת וכטעם בעבור, כמו אל ירע בעיניך על הנער, על הברכה אשר ברכו, ומוסב על מלת עדת שבמקרא הקודם, וטעמו אשר חטאו בסבת העדה שעשו המעשה מפני שתלו בהוראת בית דין כי אם ידע אחד מן העושים שטעו בית דין, ואף על פי כן עשה על פיהם חייב חטאת בפני עצמו.

**כ. וכפר הכהן.** אין זה פעולה עצמית רק פעולה מסבבית, כי אין ביד הכהן עצמו לכפר רק בעבודתו אשר יעשה לפי המצווה עליו הוא מסבב הכפרה מאדון הסליחות.

**כג. הודע אליו חטאתו.** דעת רבותינו שמשמעותו שנודע לו מעצמו ולא שיודיעוהו אחרים, יכול אף על פי שאינו מכחיש יהא פטור תלמוד לומר או הודע אליו מכל מקום (יבמות פ"ז כריתות י"א).

**או הודע אליו.** כמו אם הודע, יש הרבה או משמשים בלשון אם (**רש"י**) ויתכן שבכוונה שינה

הכתוב לכתוב מלת או, שיש בו גם הוראת מלת אולי כלומר הלוואי כמו או אז יכנע לבבם הערל (בחקותי כ"ז מ"א) עיין שם רש"י, ומסתעף מלת או משורש אוה, אוה למושב לו, בכל אות נפשם, שעניינם חפץ ורצון, ויש אם כן במלת או הוראה משותפת, כמלת אם לתנאי, וכמלת הלוואי ואולי, יטעמו כטעם שניהם, כלומר תנאי רצוני והוא הנרצה בכאן, כי כשיזדמן חטא לאדם בשגגה בלא ידיעה טובה גדולה הוא אליו אם יתוודע לו שגגת חטאו בכדי שיפקח על נפשו מכאן ואילך להתבונן היטב על כל תנועה ממעשיו שלא תארע עוד תקלה לידו, והזהר כל אדם לפשפש תמיד במעשיו ולמשמש בהם ולראות אם הם כולם זכים ונקיים ואין בהם מכשל עוון אשר חטא, ואשרי לו לאדם אם תתוודע אליו השגגה שנזדמנה לידו למען ידע להבא וישמור לנפשו בזהירות יותר גדולה, כי יראה גודל חיובו לדקדק בכל מעשיו ולשקול דרכיו במאזני צדק, כי כמו שבחלאי הגוף נוח לו לאדם אם ירגיש מיד בראשית חוליו כי אז הרפואה קלה עליו, כי אם ראשית החלי היא בלתי נרגשת היא הולכות ומתרבה עד שכמעט אין תרופה למכתו, ככה נוח לו לאדם להתוודע מיד משגגת מעשיו בעוד שלא התגברה עליו חלי נפשו כי אז רפואתה קרובה וקלה עליו, לכן אמר הכתוב כאן או הודע אליו חטאתו (תנאי רצוני) כלומר הלוואי שישים אל לבו לפשפש ולמשמש ויתוודע שגגו - והתבונן כי רק כאן בנשיא, ובפרשה שאחריה בנפש אחת תחטא, אמר קרא לשון או, כי ליחיד אפשר ששגגת חטאו ישאר תמיד בהעלם לנפשו, אמנם דעתו נוחה עליו יותר אם יתוודע לכן אמר בו לשון או, כי חפצו ורצונו להתוודע, אבל למעלה בכל עדת ישראל ישגו אמר סתם ונודעה החטאת, כי שגגה כזו בודאי תתוודע, דלא משכחת לה שכל הסנהדרין וכל הקהל שעשו על פיהם, כולם ישארו תמיד בהעלם שגגתם, ובודאי יתוודע לאחד מהם, לכן לא יתכן שם לומר מלת או שהוא לשון הלוואי, (עיין מה שכתבתי נשא ה' למ"ד) או איש.

**כה. ולקח וגו' באצבעו.** בתורת כהנים ובתלמוד (זבחים כ"ד) מפרשים אותו על קבלת הדם מהבהמה בכלי ביד ימינו דכל מקום שנאמר אצבע אינו אלא בימין.

ומן התימה דבמצורע שנאמר (מצורע י"ד כ"ה) ולקח הכהן מדם האשם, מפרשים אותו על טבילת האצבע בדם (כבזבחים מ"ז ב') לקיחה בעצמו של כהן (עיין שם בתוספות), הנה שם לא נאמר מלת באצבעו מכל מקום מפרשים לשון ולקח על טבילת האצבע בדם, והכא שמבואר מלת באצבעו לא נפרשנו על טבילת האצבע כי אם על קבלת הדם בכלי? ונראה לי דלפי ההוראה העיקרית בשם אצבע יש להבין בו גם הוראת הכלי, כי עיקר הוראת שם אצבע הוא אחיזה ותפיסה והחלקים הפרטיים שבאבר היד שתשמישם לאחוז ולתפוס דבר בהם נקראו אצבע על שם התפיסה והאחיזה שנעשה על ידם (כמבואר בכי תשא בכתובים באצבע אלוהים), כמו כן הכלי שהוא מחזיק ותופס דבר אל תוכו יקרא אצבע, כמו שהונח שם כלי עליו



מלשון יכיל [6] ויכולת שהוא מכיל ומזיק מה שבא אל תוכו (מעניין אשר יכולו המים), ולפי זה טעם ולקח באצבעו, לקחת הדם בכלי, כלומר בכלי המיוחד לשרת בקדש. אמנם לא אמר בכלי כי אם באצבעו להורות גם על החלקים הפרטיים שבאבר היד, שבהם יחזיק הכלי, אשר לפי המקובל יד הימין דווקא. ולפי זה פי שנים בהוראת אצבעו, הכלי ואבר היד, והתוספות כתבו דבחטאת דכתיב ולקח באצבעו, ובאצבעו לא שייך קבלה על כורחך דהקבלה בכלי ובאצבעו היינו דעביד אוזן לכלי ולקחו באצבעו.

## פרק ה

**א. קול אלה.** שהשביעוהו שהוא עד בדבר מן הדברים בין בראיה בין בידיעה ואיים עליו באלה שאם לא יעיד עדותו ישא עליו עונש השבועה. אות וי"ו במלת והוא תשמש במקום ש"ן כמו דבר אל בני" ויסעו, ומאמר ואם לא יגיד הוא איום האלה, עיין תוספות ב"ק נ"ו א' ד"ה פשיטא, וביאור המפרשים במקרא זה דחוק מאד.

**והוא עד.** לרבותינו חיוב העדים בקרבן שבועה אינה רק בשכפר עדות ממון יש שהתובע תבע את העדים להעיד לו עדות שיתחייב הנתבע ליתן לו ממון, והם כפרו עדותו ונשבעו, שבכפירתם הפסידוהו ממון, וזהו שאמר קרא, או ראה או ידע, כלומר בעדות המתקיימת בראייה בלא ידיעה, ובידיעה בלא ראייה (ואין לך עדות זו בלא זו אלא בתביעת ממון) כיצד מנה מניתי לך בפני פלוני ופלוני ובאו פלוני ופלוני ויעידו הם ראו שמניתי לך אבל לא הודעתים אם הם מתנה או הלוואה או פירעון, ואמר ליה הלה יבואו פלוני ופלוני ויעידו שמניתי לי בפניהם, ואני פורע לך, זוהי ראייה בלא ידיעה, ידיעה בלא ראייה כיצד, מנה הודית לי בפני פלוני ופלוני יבאו ויעידו, זוהי ידיעה בלא ראייה, ודווקא בשני עדים, כי הם בכפירתם מפסידין ממון, אבל אם לא השביע רק עד אחד להעיד לו וכפר, פטור מקרבן שבועת עדות, שאין עדות עד אחד מחייבת ממון, ואפילו האמינו הנתבע לעד אחד ואמר ליה הרי את מקובל עלי כשנים, אמרו **בירושלמי** שאינו חייב קרבן שבועה, כיון שעד אחד אינו כשר להעיד עדות ממון, אם כן מה הוא, והוא עד דאמר קרא דמשמעו עד אחד, דהא דאמרינן כל מקום שנאמר בתורה עד הוא שנים, אין זה מאמר מוחלט (עיין מה שכתבתי נשא ה' י"ג ועד אין בה) מכל שכן כאן שנאמר אצלו מלת נפש, ואף דמשכחת קרבן שבועה גם בעד אחד, בעד מיתת בעלה של אשה, ובעד זנות אשה אחר קנוי וסתירה, וגם בששניהם חשודים התובע והנתבע, מכל מקום קשה לאוקמי קרא בהנך גוונא דכולהו מילתא דלא שכיחא אינון, ואין דרך המקרא לדבר רק במילתא דשכיחא, אלא על כורחך קרא משתעי בשהשביע שני עדים, האחד מהם כפר עדותו והשני הודה, זה שכפר עדותו חייב קרבן שבועה, כמבואר שבועות ל"ב.

**ב. נפש אשר תגע.** פירשו בו רבותינו דלאחר טומאה זו יאכל קדשים או יכנס למקדש שהוא דבר שזדונו כרת, עיין רש"י.

וכן אמרו בתורת כהנים:

מנין שאינו מדבר אלא בטומאת מקדש וקודשיו, הזהיר וענש על טומאה וחייב קרבן על הטומאה, מה עונש ואזהרה בטומאת מקדש וקודשיו, אף קרבן על טומאת מקדש וקודשיו;

ואין זה מהם תוספת על המקרא, כי דעתם זה מבואר בלשון המקרא עצמו, כי למה שפירשתי למעלה מלת ואשמו שענינו שוממת הנפש והוא בעצמו הנקרא במקומות אחרים בלשון כרת, יהיה גם במקרא דילן ואשם פירושו ימצא את עצמו בחיוב שממון הנפש, והיינו בעברו על דבר שזדונו כרת שאכל קודש או נכנס למקדש בטומאה. ובדרך זה נפרש מה שאמר, ואם נפש כי תחטא (לקמן י"ז), שמדבר לדעת רבותינו דווקא במי שבא ספק כרת על ידו, הנה אמרה תורה ולא ידע ואשם פירושו שלא ידע אם נתחייב שממון נפש והיינו ספק כרת, וכן והיה כי יחטא ואשם (לקמן כ"ג) הנאמר בנשבע לשקר פירשנו בדרך זו, כי אין לך חיוב שממון נפש וכרת יותר כמו שתפש שם אלוהים לשקר, ראה איך הועילה לנו קבלת רבותינו להבין לשונות המקראות על פשטן ובדרך יותר סלולה מרודפי הפשט, ברוך שבחר בהם ובמשנתם.

הנה יסוד דעתי בפירוש מלת אשם מצאתי בעזה"י ברמב"ן סוף סדר זה, ועתה ראיתי שהרנ"ו (נפתלי הרץ וויזל) בביאורו הביא דברי הרמב"ן אלה (בפ' י"ט) וזה לשונו:

הרמב"ן אמר כי שם אשם מורה על דבר גדול שבענשו ראוי להיות שמם נאבד בו וכבדה חטאתו מאד, ע"כ. וכתב עליו וסוף סוף גם בכל השוגגים המתכפרים בחטאת נכתב לשון אשמה, ובנשא נאמר ואשמה הנפש היא ושם ידבר על כלל הלאוין שנאמר מכל חטאת האדם ופרטו גזל הגר, עכ"ד הרנ"ו (נפתלי הרץ וויזל)

והם דברי שגגה, דלפי מה שבארנו היא הנותנת ובכוונה גדולה אמרה תורה בשגגת חטאת לשון אשמה להורות לנו העניין הגדול שאין חטאת רק בדבר שזדונו כרת, וכן בנשא בגזל דמיירי בנשבע על שקר לכוונה זו הזכירה התורה שם לשון אשמה.

**בנבלת חיה טמאה.** אמרו בתורת כהנים:

מה תלמוד לומר טמאה, שיכול אין לי אלא כולה, כזית ממנה מנין? תלמוד לומר טמאה.

לדבריהם אין שם טמאה תואר לחיה, אלא לנבלת הקודם לו רוצה לומר בנבלת טמאה, ירצה נבלה המטומאה ואין פחות מכזית מטמאה בנבלה, דמיון לזה שמן זית זך (שמות כ"ז) דמילת



זך תאר לשמן ולא לזית, עיין מה שכתבתי שם. אמנם בנבלת שרץ טמא, דלא אמר טמאה בה"א, שמעינן שאינו מוסב על נבלת רק על שרץ, כי רק שמונה שרצים נבלתם מטמא לא נבלת שאר שרצים, ולזה מלת נבלת מופסק בטפחא, ותרגום שרץ טמא [ז] דמטהר נבלת חיה ובהמה טהורה, ובתורת כהנים אמרו דמלת טמא דשרץ בא לרבות דמו צרופו ועירובו.

**ונעלם ממנו.** שכח שנגע בדבר המטמא.

**והוא טמא ואשם.** ובעודו טמא עשה דבר שיש בה שממון נפש כגון שאכל קדש או נכנס למקדש.

**ג. ונעלם ממנו.** והוא ידע ואשם. אחר שידע היותו טמא נעלם ממנו, ובשעת ההעלם האשים נפשו בקדש או במקדש, והייתה לו אם כן ידיעה בתחילה וידיעה בסוף והעלם בינתיים. והוא ידע. שיעורו ידע כבר קודם ההעלם.

והתבונן בפרשת מטות התחילה התורה לדבר מעניין נדר ומשבועה, כי ידר נדר או השבע שבועה, ואחר כך לא הזכירה רק נדר ואסור, כי תדר נדר ואסרה אסר, את נדרה ואסרה, כל נדריה וכל אסר, מבואר מזה שקראה התורה את השבועה בשם אסר, הרי שהמכוון בשם שבועה מאסר הנפש, ואמרו בילקוט על פס' מלך אסור ברהטים מלך מלכי המלכים הקב"ה אינו יכול לעבור על שבועתו, אין אסור אלא שבועה, ואמרו (פ"ד דשבועות) אוסריכם אני הוא לשון שבועה. ומזה תבין למה נקראת שבועה ברית (כבפסחים ל"ח) א"ל ברית הן הן הדברים שנאמרו לו למשה מסיני, ופירש רש"י ברית שבועה, כי שם ברית עיקר הוראתו התקשרות וזה בעצמו הוראת שבועה. עיין מה שכתבתי בחקותי בשבע על חטאתיכם, ובראה בשבע שבועות תספור.

**ונעלם ממנו.** נשכח ממנו שנשבע על דבר זה.

**והוא ידע ואשם.** ידע אחר שנעלמה ממנו השבועה שעבר עליה מפני העלם שבועה, כגון נשבע שלא יאכל תאנים ואחר כך נעלמה ממנו השבועה ואכל תאנים ואחר כך זכר עניין שבועתו ויודע שכבר עבר עליה.

**ה. והתודה.** פירשוהו לשון הודאה, כעניין הודה לו בקנקנים המורגל בפי רבותינו, ואין זה נכון לדעתי כי עיקר הוידוי אינו הודאת החטא אבל העיקר בו ההסכמה הגמורה לעזיבת החטא

כמו שאמרו הרמב"ם (בהלכות תשובה) יגמור בלבו שלא ישוב לזה החטא לעולם, כמו שאמרו יעזוב רשע דרכו וגו' ולא נאמר עוד אלוהים למעל ידי, וזהו עיקרו של וידוי, ואם נפרש לשון והתודה הודאת החטא לבד, חסר במובנו העיקר המכוון בוידוי, גם תקשה לר' עקיבא דסובר (יומא פ"ו) דאין לפרש החטא בשעת וידוי, וכן לר"כ דאמר (ברכות ל"ד) חציף עלי מאן דמפרש חטאיה, הלא להך פירושא מפורש במקרא שלפנינו דצריך לפרש החטא (והפוסקים שכתבו דבלחש מותר לפרש החטא לכולי עלמא, אין זה דבר ברור כל כך למעיין בבית יוסף אורח חיים סי' תפ"ז), גם לשון והתודה בלשון התפעל אין לו מובן לפירוש זה.

לכן נראה לי לפרש מלת והתודה לפי העיקר המכוון בעניין וידוי החטא, והוא עזיבת והרחקת החטא, כי שורשו ידה אשר הוראתו הרחקה והשלכה, כמו וידו אבן בי, ידו עליה גורל, והמקום המוצנע המרוחק מחברת בני אדם נקרא יד, כמו ויד תהיה לך מחוץ למחנה, וכן חלק המופרש מן הכלל נקרא יד כמו חמש ידות (בראשית מ"ג), והמכוון בלשון וידוי חטא, הרחקת ועזיבת החטא, ולפי שצריך התחזקות רב להתרחקות החטא אחרי שנעשה אצלו כטבע שני לכן נאמר בלשון התפעל והתוודה.

**חטא עליה.** רוצה לומר שיתוודה בסומכו ידיו על ראש קרבנו, וקיצרה התורה בזה להשענה על מה שכבר התבאר שהוידוי [7] יהיה עם הסמיכה על ראש הבעלי חיים (רלב"ג).

**ז. והביא את וגו'.** טעמו והביא אשר חטא אשמו, כלומר האיש אשר חטא יביא, וכן (לקמן י"א) והביא את קרבנו אשר חטא, טעמו והביא אשר חטא את קרבנו, ולזה דרשוהו בתורת כהנים לקרבן חובתו ונדבתו, ואחרים לא פירשו כן.

**טו. תמעל מעל.** עניין מעילה לר' שלמה פפנהיים הוא לשון העדר חששא ומניעת הדיוק על המעשה אם הוא מגונה או לא, אם יקפיד עליו זולתו או לא, והוא משורש על, לשון העלאה, שמעלה מחשבתו למעלה מן הדבר ואינו חושש לדייק בו ואינו עניין בזיון, שבביזיון מכוון לבזות אבל במעילה אינו מכוון לבזות רק שאינו חושש בדבר, ואמר במי מריבה על אשר מעלתם בי רוצה לומר לא חששתם לדייק תמיד בדברי הגדול האומר דבר, אני אמרתי ודברתם, ואתם הסכמתם אל ההכאה, דומה לכי התעללת בי דבלק שפירשוהו לשון גנאי ובזיון, וכן התעללתי במצרים, וקרוב לומר שמעניין זה כי עלית משכבי אביך כלומר בזית, ועומד נגד חללת דסיפיה.

**יז. ולא ידע ואשם.** אינו יודע אם האשים נפשו, כגון חלב ושומן לפניו וכסבור שתיהן היתר

ואכל אחת מהן, א"ל של חלב הייתה ולא ידע אם זו של חלב אכל.

**יח. שגגתו אשר שגג.** אשר שגג שאם בא לפניו ספק חלב ולא ידע בינתיים אינו חייב אלא אחת, ידע בינתיים חייב על כל אחת ואחת (**הגר"א** והוא **מתורת כהנים**, ועיין שם **בקרבת אהרן**). כי לשון אשר שגג, משמעותו אף אם יהיו שגגות רבות יביא קרבן אחד ואין זה אלא בלא ידע בינתיים, כבמתניתין כריתות י"א ב', ובהוריות (ח' א'), ולפירושם ממקרא זה למעט כהן משוח מאשם תלוי ואף שבשגגתו חייב חטאת קבוע מכל מקום בלא הודע אינו מביא אשם תלוי. מדכתיב שגגתו אשר שגג, מי שחטאו בשגגת מעשה הוא דחייב אשם תלוי בלא הודע יצא כהן משוח שחטאו בהעלם דבר ושגגת מעשה עיין שם וצריך ביאור אך נילף הנך תרי ילפותות מחד לשנא.

**כג. והשיב וגו' אשר גזל וגו' אשר עשק.** עי"ן הפעל קמוצה ואין כאן לא סוף פסוק ולא אתנח, ואמר **רשד"ל** – (**שד"ל** – ר' שמואל דוד לוצאטו) לתת טעם ברור על דרך הפשט, כי הנקודות משתנות בהפסק מאמר, והפסק מאמר הוא על הרוב באתנח וסוף פסוק, אבל יש מאמרים העשויים חוליות חוליות ופסקי פסקי שאי אפשר שיבוא אתנחתא סוף פסוק בכל חלק מחלקיהם ומכל מקום יש בהם הפסק מאמר כאלו היה בהם אתנחתא סוף פסוק, על כן דינם כאתנחתא סוף פסוק בעניין השתנות הנקודות, גם כי יש בהם זקף ושאר טעמים מפסיקין זולת אתנחתא סוף פסוק.

לכן כאן שישנם שני דברים נבדלים זה מזה ואין אחד מהם תלוי בחברו או מחובר אליו הם קמוצים, וכן אחרי ה' אלוהיכם תלכו ואותו תיראו ואת מצוותיו תשמורו ובקולו תשמעו ואותו תעבדו ובו תדבקון, הלא כל אלה דברים נבדלים זה מזה ויש בכלם הפסק מאמר בכח, אם לא בפעל, וכן מות יומתו דמיהם במ, וכן דם יחשב לאיש ההוא דם שפך ונכרת וגו' וכן אשר ימצא אתו יהיה לי עבד ואתם תהיו נקיים, וכן את ראשו לא יפרע ובגדיו וגו', וכן ותהי להם הלבנה לאבן והחמר וגו', וכן את בכורתי לקח והנה וגו', וכאלה רבים בנביאים וכתובים, ואב לכולם בשקל הקדש תיקח עשרים גרה השקל, הנה אם אתנחתא סוף פסוק אין כאן, הפסק מאמר יש כאן, ובזה נבין גם למה לפעמים לא נשתנו הנקודות באתנחתא סוף פסוק כי ידיעת ההפכים אחת, כגון ויתן את קולו בבכי וישמעו מצרים, ענינו כל כך נתן קולו עד ששמעו מצרים והוא עניין אחד ואין כאן הפסק מאמר.

**כד. וחמשתיו.** חמשיות הרבה שאם כפר בחומש מוסיף חומש על אותו חומש (**רש"י**) ולא דווקא לעניין חומש דחומשא, דהוא הדין בנשבע וחזר ונשבע על הקרן גופיה משלם חומש על כל אחד ואחד, שאם היה הקרן ארבעה וכפר ונשבע שלשה פעמים והודה משלם שבעה,



דרבא גופיה דמוקמי ליה לקרא בחומש דחומשא (ב"מ נ"ד ב') הוא מוקמי ליה בקרן גופיה (ב"ק ס"ה וק"ח) ותרוייהו דרשינן מניה (עיין **פני יהושע** ב"מ שם בשם **תורת חיים**). אמנם ברהיטא דלישנא דקרא יותר נכון [8] לפרשו בחומשין הרבה על הקרן גופיה, דמניה קרא משתעי, ושלם אותו בראשו היינו הקרן, ועל זה אמר וחמשתיו יוסף עליו, היינו על הקרן כמה חמשיות.

## פרשת צו

### פרק ו

**ב. צו את אהרן.** כי הכל על הכהנים שהוא אכילת הקדשים ואגבן נאמר פרשת אכילת שלמים וכן לחמי תודה שאין מהם למזבח. ולכן נאמר כאן פרשת שלמים באחרונה, שקודם נאמר קדשי קדשים הנאכלים לכהנים, אבל בפרשת ויקרא נאמר פרשת הנדבה קודם, והנה בפרשה זו נתחדש דיני שירי קרבן של כל קרבן וקרבן, ומה שכתוב בכל אחד זאת תורת שהוא דינים הנוספים על עיקר הדבר, וכן זאת תורת המצורע, שעיקר דיני המצורע נאמר בפרשת תזריע וכאן ביום טהרתו, וכן כאן הוא דיני אכילת הקדשים ובעולה זמן הקטרתו. (כתב יד הגר"א).

**ג. ושמו אצל המזבח.** יש הבדל בין לשון שימה ללשון נתינה כמו שאמרו רש"פ - ר' שלמה פפנהיים, לשון שימה ישמש כשיהיה שם איזה סדר מחויב ונאות, ושיהיה מן הצורך לשיהיה הדבר מסודר ומדובק דווקא במקום או בזמן בעניין זה, לא במקום בזמן ובעניין אחר, כי הברחים ואדנים לא היו צריכים סדר וערך כי היו שווים זה לזה, אמר בהם לשון נתינה גרידא בלא סדר וערך, ויתן את בריחיו, אבל הקרשים היו צריכים סדר בין קרש לחברו שלא יהיה ביניהם רווח כלל, וכמו שאמרו שהיו רושמיין על קרשי המשכן לידע איזה בן זוגו לפיכך אמר בהם לשון שימה וישם את קרשיו, וכן אמר ויתן את העדות אל הארון, וישם את הבדים אל הארון, שבארון לא היה הקפד אם העדות היה מונח בצפון או בדרומו לכן אמר בעדות לשון נתינה, אבל הבדים היה צורך שלא יכנסו או שלא יבלטו יותר מדאי לכן אמר בהם לשון שימה, ומזה תקיש על שאר מקומות שבכל מקום שישמש בלשון שימה יש שם איזה צורך של סדר וערכה אם במקום אם בזמן, כמו וישם ה' מועד לאמר, ואם בעניין כמו הן גביר שמתי לך, וישמני לאב לפרעה, אשר שמתי במצרים, וכן בלחם הפנים שהיו נעשות בצורה מיוחדת לא כתיב בהו ונתת אלא ושמתי, כמו שאמרו **תוספות** ר"פ שתי לחם, וכן כאן מדאמר לשון שימה ולא לשון נתינה משמעותו על הסדר הראוי, ומזה יצא לרבנותינו בתורת כהנים לומר. ושמו בנחת, ושמו כלו, ושמו שלא יפזר.

**ד. הדשן.** יש הבדל פרטי בין אפר לדשן, לר' שלמה פפנהיים שם דשן מורה על החלקים הדקים השמניים שנשארו אחר שריפת מין גשם שיש בו שמנונית זהו נקרא דשן והוא עניין כל דשן הנזכר אצל הקרבנות, שכל בעל חי יש בו שמנונית, כמו והרים את הדשן אשר תאכל האש את העולה, שהוא הנשאר מן הקרבנות הנשרפות על גבי המזבח שהיה חותה מן המאוכלות הפנימיות, והיינו האפר הנשאר מן הקרבנות ולא מן האפר הנשאר מן העצים שבמערכה, אלא שזה שאמר ודשנו את המזבח (במדבר ד' י"ג) כולל את הדשן והאפר ביחד שהיה צריך לסלק הכל בשעת המסעות שלא יתטנף הבגד שהיו מכסין בו את המזבח ומשום קצור נקט חד מנייהו, ושם דשן מושאל מן דשן המורה בהנחה ראשונה על השמנונית, כמו ואכל ושבע ודשן, דשנת בשמן ראשי. ושם אפר מורה על החלקים הדקים העפריים והמלחיים הנשארים אחר שרפת הגשם ושורש אפר פר מלשון התפוררות, שבאמת אין הגשם כלה ואבד לגמרי מכח השרפה אך חלקי הרכבתו מתפוררים מכח האש קצתם עולים למעלה באוויר מצד עוצם קלותם והוא העשן, וקצתם נשארים למטה מחמת כובדם והוא העפר.

**ח. בקומצו.** שלא יעשה מדה לקומץ (רש"י ביומא מ"ז) ואמרו עוד שם, בקומצו, שלא יהא מבורץ מבצבץ מכל צד ויוצא. ויראה דהנך תרתי מאות בי"ת ילפינן, כי יש לאות בי"ת שני פנים, אם בי"ת הכלי או בי"ת התוך, ויורה אם כן על שני דברים שתהיה הקמיצה בעצמות קומצו דווקא ולא על ידי כלי מדידה, וגם שלא תהא ההרמה רק בתוך קומצו ולא שיצא ממנו לחוץ, והרא"ם כתב דשלא יעשה מדה לקומץ ילפינן מדלא כתיב מלא קומצו, הוא דחוק.

**יג. זה קרבן וגו'.** קרבן זה של אהרן ובניו אשר יקריבו בפעם ראשון ביום שיתחנכו (שכל כהן בין כהן גדול בין כהן הדיוט כשנמשח למלאת ידו לעבוד עבודה צריך שיקריב תחלה מנחה) קרבן זה יהיה מנחה תמיד, ופירוש אחר כך מי הוא זה אשר יהיה אצלו החיוב למנחה תמיד ואמר, הכהן המשיח וגו' שהכהן הגדול לבדו יעשנה תמיד כל יום, אבל לכהן הדיוט אין החיוב רק כשעושה עבודה ראשונה צריך להתחנך במנחה זו, וטעם ביום המשח ביום שמתחנך לעבודה, ככתוב (שמות מ') ואת בניו תקריב ומשחת אותם כאשר משחת את אביהם וכהנו לי, וכן (במדבר ג') אלה שמות בני אהרן הכהנים המשוחים אשר מלא ידם לכהן, אבל תואר משיח אינו אלא לכהן גדול אשר יוצק על ראשו שמן המשחה, ולפי זה מאמר, זה קרבן אשר יקריבו ביום, הוא הנושא, והנשוא הוא, מנחה תמיד, וטעם, זה קרבן, כמו זה לחמנו (יהושע ט') זה סיני (שופטים ה') זה אלוהים (תהלים מ"ח), ובזה המקרא מבואר על פשוטו כדעת רבותינו שהוא מדבר ממנחת כל כהן כשעושה עבודה ראשונה וממנחה תמידית של כהן גדול. והמפרשים זה קרבן, בחסרון דבור המציאות, וכאילו כתוב זה הוא קרבן, ואשר יקריבו

הנשוא, קשה עליהם מאמר ביום המשח עם מנחה תמיד דהוי תרתי דסתר לן יחליפו בי"ת ביום במ"ם מיום המשח כלראב"ע, ויוסיפו אות וי"ו במלת מנחה כדברי רנ"ו (נפתלי הרץ וויזל).

**יט. הכהן המחטא.** אין הה"א להוראת התייחדות וידיעה להוציא כהן אחד פרטי מכלל הכהנים וליחד את המחטא לבדו לאכילת החטאת, אבל היא ה"א המחלטת כמו החכם עיניו בראשו עיניו כל חכם, האדם יראה לעיניים עיניו כל אדם, וכן רבה רעת האדם עיניו כלל המין רוצה לומר כלל אדם, וכן כאן תשמש הה"א להחלטת מציאות העצם ולא תיחד אותו בפרטית, וכל כהן הראוי לעשות החטאת יוכל לאכלו, והיא דעת רבותינו. ולפי זה אין לפרש, יאכלנה יאכל אותה כמו רוב הכינויים התלויים בפעלים שיוורו על סימן הפעול, אבל הכינוי יורה על יה"ג שממנו כמלת ממנו, כמו בני יצאוני (ירמיה יו"ד) שפירש יצאו ממני, וכן בעיצובן תאכלנה (בראשית ג') שפירש שאכל ממנה, כלומר מן האדמה, כן יאכלנה כאן פירש יאכל ממנה, כי לכל כהן הראוי לחיטוי יגיע לו חלק ממנה לאכלו, וזה שאמרו (זבחים צ"ט) מאי יאכלנה, כלומר יקח חלקו ממנו.

**כ. בבשרה.** בבשר ולא בעצמות ולא בגידים ולא בקרנים ולא בטלפים (ספרא), מדהקפיד קרא בבשרה למדנו שהנגיעה איננה נגיעה בשטחית הדבר לבד רק נגיעת ההתאחדות והבליעה, וזה לא שייך בנגיעת דבר דלא שייכה בה פליטה רק בנגיעת הבשר שיש בה לחלוחיות ושמונית הנפלטים ממנו בשעת צליה, ועיקר אכילת קדשים הייתה על ידי צליה, והקרא מעניין האכילה משתעי באמרו בחצר אהל מועד יאכלוה, לכן אמרו על זה בתורת כהנים ובתלמוד, אשר יגע, יכול אף על פי שלא בלע, תלמוד לומר בבשרה עד שיבלע, וכבר מבואר העניין למעלה במנחה.

**כא. ומורק.** לשון ההרקה, להוציא מה שבלוע בו כמו ואת המרק שפוך (שופטים) ומרק פיגולים כליהם (ישעיה מ"ה), ונקראו המים שנתבשל בהם הבשר מרק לפי שיש בו מריקת הבשר, וכן תמרוקי נשים שמריקין הזוהמא מן הבשר, גם מרקו הרמחים שיוציאום מתעריהן, גם נחושת מרוק שהוציא ממנו העפרורית והוא נחושת טוב, ויאמר כאן על הוצאת הבלוע בו ואין זה אלא על ידי הגעלה בחמין (רנ"ו (נפתלי הרץ וויזל)), ויש אומרים תמצית שורש מרק הוא חרירה ובשול.

**ומורק.** לפלוט את בליעתו דבשבישל בו חטאת היום ויבא למחר לבשל בו חטאת פולט חטאת של אתמול בחטאת של היום ויהיה הנותר מעורב בקדשים. ואימתי תהיה המריקה,



להרמב"ם בסוף אכילה, אחר אכילת סעודת צהרים ממרק הכלי קודם סעודת ערב. ולרש"י ותוספות הייתה המריקה אחר שנעשה נותר דהיינו אחר יום ולילה הבא אחריו. (עיין רמב"ם פ"ק ממעשה הקרבנות הי"ד ובתוספות זבחים צ"ז ד"ה ממתין דתליא בגרסאות אי הייתה המריקה לרבנן קודם שנעשה נותר או אח"כ). ואם תאמר לרש"י מפני מה הצריכה תורה מריקה ושבירה הלא לא נעשה בליעתן נותר אלא בבקר ולרש"י דלינת לילה פוגמת, אינו אלא נותן טעם לפגם ומותר, כבר כתב הרא"ש (ס"פ השוכר את הפועל) דאף על פי שבשנפגם מותר מהתורה אם נעשה נותר מ"מ גזירת הכתוב הוא שבירה בכלי חרס ומריקה בכלי נחשת.

## פרק ז

**ז. הכהן אשר יכפר.** ה"א המחלטת כלעיל י"ט, וכל כהן הראוי לכפרה יש בו חלק, וכן הכהן המקריב כל כהן מבית אב העובדים באותו יום יש לו חלק בעורות, וכן לכהן הזורק (דלקמן י"ד) כל כהן הראוי לזריקה מאנשי בית אב של יום, וכן המקריב את דם השלמים (לקמן ל"ג) כל כהן הראוי להקריב מאנשי בית אב.

**ט. לכהן המקריב.** לרבנותינו המכוון לבית אב של יום שמקריבין אותה, כמו שכתב רש"י. כי הכהנים היו נחלקים לכ"ד משמרות וכל משמרה נחלקה לששה בתי אבות, וכל בית אב מקריב ביום א' בשבוע, ולזה אף שהמקריב אינו אלא אחד מהם, כיון שכולם מוכנים ומזומנים להקריב באותו יום כולם יקראו מקריבים, ועליהם אמר לכהן המקריב. לפי זה לכהן אינו מיוחד הפרטי המקריב דווקא, כי אם כל אחד מכהני בית אב, וכדלעיל ו' י"ט.

וכן המקריב אינו מתפרש על דרך הפועל כי אם על דרך התאר, וכעניין מבכור פרעה היושב על כסאו (בא י"ב כ"ט) דהיושב פירושו על כורחך הראוי לישב שמוכן ומזומן לכך (כמו שכתב ראב"ע שם) כן המקריב פירושו הראוי להקריב שמוכן ועומד לכך. אמנם הדבר ברור אף דלרבנותינו כל כהני בית אב של היום זוכים בו, מכל מקום אין לומר בהם כל אחד הרוצה ליטול חלקו ילך ויטול לעצמו, דהא הקפידה תורה בנסוע המחנה להפקיד ממונה מיוחד אשר רק ברשותו יטול כל אחד מכלי המשכן לשאת, כמו שאמרו (במדבר ד' י"ט) אהרן ובניו יבאו ושמו אותם איש איש על עבודתו ואל משאו, ואין אחד מהם רשאי להקדים את חברו ליטול לשאת כרצונו רק כפי אשר יצווה מן הממונה, וכמו שספרו ביומא פ"ב בתרומות הדשן שדחפו זה אל זה, ואם בכלי המשכן הקפידה תורה שיהיה הכל על הסדר הראוי, כל שכן בקדשים עצמם.

אבל הכהן המקריב באמת הוא זוכה לבדו במה שהקריב, ויש לו בו טובת הנאה לחלקו לכל אנשי בית אב, והכהן המקריב דומה בזה לישראל [10] במתנות כהונה ולוויה שזכתה תורה לישראל טובת הנאה שאין שום כהן רשאי ליטול המתנות בלא רשות בעליו, כמו שאמר הכתוב (נשא ה' י') ואיש את קודשיו לו יהיה (עיין שם רש"י) ככה לכהן המקריב לו תהיה האמור כאן טעמו הכהן המקריב את המנחה הוא זוכה בה, ומהכרע המקראות למדונו רבותינו שאין הכהן המקריב זוכה לעצמו לבדו, אלא עשאתו תורה כבעלים עליו להיות לו בו טובת הנאה שהוא יחלקו לכהני בית אב, ואין אחד מהם רשאי ליטול ממנו בלא רשותו.

ולכן אמר קרא בלשון יחיד לכהן המקריב לו תהיה, דעיקר קרא מן הכהן המקריב באמת קמשתעי וכאמור, ובדרך זה יבוארו כל המקומות שבפרשה זו שאמרו בהם רבותינו לכל אנשי משמר ולבית אב, המכוון בו המחטא והמקריב זוכה בו לבדו והוא בעליו שיש לו בו טובת הנאה שהוא יחלקו להם, ואין לאחרים ליטול ממנו בלא רשותו. ובזה אין רבותינו מוציאים המקראות מפשטן.

**יב. אם על תודה. לשד"ל - שמואל דוד לוצאטו** לשון הודאה שבלשון חכמים הנאמר לעניין החזקת טובה לעניין הלל ושבח אינה ההוראה העצמית, אמנם נמשך הוא בצד מה מעניין הודה שבלשון מקרא, כי בלשון מקרא עניינה בעצם וראשונה הכנעה, כי שורש הודה הוא ידה ועניינה נתינת יד, ולשון נתינת יד מורה בלשון המקרא הכנעת עצמו לרצון אחרים, ומן העניין הזה מצרים נתנו יד, נתנו יד תחת שלמה (עיין מה שכתבתי לעיל בשמות בפס' ונתתי את ידי במצרים), וכן עניין הודה משמעותו הכנעת עצמו לעבודה, כאשר הוא עניין נתינת יד כי ממנו לוקח, ולזה כורעים במודים כי טעם מודים אנחנו לך נכנעים אנחנו לעבודתך, ואצל דבור כזה הכניעה ראויה, וכניעה המכוונת במלת הודה היא מפני הכרת מעלת האדון עליו לא מיראה ולא מתוחלת, והשם הנגזר מן הפעל הזה הוא תודה ועניינו הכנעת עצמו לרצון אחרים.

יהושע אמר לעכן ותן לו תודה והטעם כי לא היו עדים בדבר, ואם היה עכן כופר היה יוצא נקי לפיכך אמר לו יהושע כי מאחר שהקב"ה גלה רצונו על פי הגורל ראוי לו שיכנע לפניו ואל יתנכל לברוח מגזרתו, וקודם לכן אמר לו שישים כבוד לה' אלוהי ישראל כלומר שאם באמת יודע הוא היות אתו מן החרם אל יזלזל בגורל לאמר מקרה הוא, רק יקדש שמו של ה' שהוא אלוהי ישראל והוא משגיח עליהם ומאתו גורלם, וכן זבח התודה הוא קרבן שאדם מביא להראות הכנעתו לפניו יתברך.

לפיכך אחרי שהזכיר אסף כי אין חפץ לה' בעולות וזבחים כי לו כל חיתי יער וגו' אמר זבח



לאלוהים תודה ושלם לעליון נדריך, כלומר אף על פי שאין חפץ לה' בעולות אשר הן כליל לגבוה וכדמות מתנה ולא למתנותינו הוא צריך, הנה חפץ הוא בשלמים הנאכלים לבעלים, והם מב' מינים:

אם לתודה להראות הכנעתנו לפניו על כל אשר היטב עמנו לשעבר, ואם לנדר ולנדבה להתחנן לו על העתיד.

והוסיף ואמר וקראני ביום צרה כנגד הנדרים, אחלצך ותכבדני כנגד התודה, והנה אין להכחיש כי הזבח הזה הוא כולל עניין החזקת טובה כעל כל אשר גמלנו ה', ואמנם איך יכלול לשון תודה ההוראה הזאת הנה הוא מפני שהזבח הזה הוא מכיר בלבו כי חסד חנם עשה לו האלוהים בלי שיהיה הוא ראוי לכך והנה הוא משפיל ומכניע לפניו כטעם קטנתי מכל החסדים.

**על תודה.** שנעשה לו נס או טובה, אבל על נדר נקרא שלמים שאינו רק תשלום הנדר.

**יח. האוכל יאכל.** במחשב בשחיטה לאכלו בשלישי (רש"י מרבותינו), כי משפט לשוננו הוא להשתמש ביו"ד העתיד על שם המחשבה, בין שתצא המחשבה אל הפועל בין לא, כמו אז יבנה שלמה (מ"א י"א) שלא בנה אלא ביקש לבנות וכמו שאמרו רש"י בתחילת שירת הים במלת אז ישיר, חשב בלבו לשורר.

**המקריב אותו.** למסקנת התלמוד (זבחים כ"ח) קרא דידן בתרי ענייני משתעי, רישא דקרא ואם האכל וגו' לא ירצה היינו מחשבת חוץ לזמנו, וסיפיה דקרא המקריב אותו לא יחשב לו פיגול יהיה במחשבת חוץ למקומו מיירי. והנרצה בלישנא דקרא לדעת רבותינו שם, הוא. המקריב את הקרבן יתן דעתו שלא תעלה במחשבתו על הקרבן להיותו פיגול כלומר לאכלו בריחוק מקום המיועד עליו לאכילה, ועל זה מסיים קרא והנפש האוכלת ממנה עונה תישא, רוצה במלת ממנו לשון יחיד להורות שאין עוון כרת באוכל כל אחד מהנך תרי ענייני דמשתעי בהו קרא, כי אם באוכל אחד מהם לבד והיינו במחשבת חוץ לזמנו וזה שאמרו רבותינו ממנו אחד ולא שנים ואיזה זה חוץ לזמנו דגמר עוון עוון מותר; והתביר שבמלת יחשב והטפחא שבמלת לו המפרידו ממלת יחשב, יורה על אמיתות פירוש זה, ומלת לו מוסב על הקרבן, ורש"י שכתב לא תעלה זאת במחשבה ואם חשב פיגול יהיה הוצרך להוסיף על לשון המקרא, ודעתו דכולי קרא דהכא במחשבת חוץ לזמנו לבד איירי, ומחשבת חוץ למקומו מבואר לדעתו בקרא דפ' קדושים, והוא תמוה עיין מה שכתבתי שם.

**פגול.** הרבה לשונות נאמרו על עניין הפיגול, **אונקלוס** תרגם מרחק, **יונתן בן עוזיאל** תרגם פסול, **רש"י** עניין תיעוב (עי' עלי' ויקרא י"ט), **ורד"ק** אמר פיגול הוא הבשר שנשתנה ריחו ומראהו, ועל פס' ומרק פיגולים כליהם (ישעיה ס"ה כ') כל הבהמות הטמאות והרמשים כולם נקראים פיגול נתעב, ועל פגר מחנה פלשתים (שם י"ז) מתורגם פיגול משריית פלשתאי (עיין [יא] **רש"י** על פס' וירד העיט על הפגרים), ויראה כי כל זה מכון בלשון שתרגמו **אונקלוס** עניין רחקות והוא ריחוק מחשבי (כמו תעבוני רחוק ממני) מסיבת היות הדבר מתנגד לרצון האדם מבחינת מאסותו מצד עצמו, או מבחינת הרצון האלוה אשר ציוה ההתרחקות מכל אלה.

וקרוב לומר ששורש פגל הוא הפוך אתוון משרש פלג כמו כבש כשב והיינו התחלקות הדבר והתרחקות חלקיו זה מזה כמו בימיו נפלגה הארץ אשר יורה על התפרצות הדבר יותר מן הראוי, הן התפשטות טבעי או התפשטות מוסרי, יקראו לחכם גדול בשם מופלג על גודל חכמתו, ואמרו חז"ל אל תהי מפליג לכל דבר להפריצו ולהגדיל התפשטותו, ורבותינו שקראו לשון פיגול על מחשבת האכילה חוץ לזמנו או חוץ למקומו הוא גם כן מעניין ההתרחקות, כי יש התרחקות מקומי כמו כי ירחק ממך המקום, ויש התרחקות זמני כמו רחוק מה שהיה, הלא שמעת למרחוק (מ"ב י"ט) והוא על העתיד.

**האכל יאכל ביום השלישי.** אם בשעת שחיטה או קבלה או הולכה או זריקה, באחת מד' עבודות הללו היה במחשבתו לאכלו ביום השלישי שהוא חוץ לזמנו.

**לא ירצה.** כלומר ואין בדעתו לעשות בו כפי חפץ האדם ורצונו, ומה הוא חפץ אדם ורצונו שלא יעשה בו, על זה אמר, המקריב אותו לא יחשב לו, כל העוסקים בהקרבתו, דהיינו השוחט והמקבל את דמו, והמוליכו והזורקו, כל אחד מן המקריבים הללו לא יהיה במחשבתו לעשות בו כמו שהאדם רגיל לעשות בבהמה שהיא שלו, דהיינו בהמת חולין, ואדם ששוחט בהמת חולין שלו מסתמא דעתו לאכול ממנו לפי חפצו ורצונו בכל מקום שיזדמן לו, וטעם המקרא, שחישב באחת מד' עבודות מחשבת חוץ לזמנו לבד (האכל יאכל ביום השלישי), ולא הצטרף למחשבה זו עוד מחשבה אחרת דהיינו מחשבת חוץ למקומו, על זה אמר לא ירצה לא יחשב לו, כלומר לא יחשבנו כשלו לאכלו בחפצו ורצונו אז פיגול הוא והאכלו חייב כרת, מלת ירצה כאן טעמו הרצון הפשוט שבאדם, כמו לעשות כרצון איש ואיש, ויעשו בשונאיהם כרצונם, והוא הרצון החופשי שבאדם לעשות כאשר תאוהו נפשו בלתי מונע ומעכב.

והנה כל אדם רגיל להיות חפשי במאכליו לאכלו בכל מקום שיזדמן, והרצון החופשי הזה



מנעה התורה מן האדם בקרבנות שאינו רשאי לאכול רק במקום מיוחד, לפניו מן העזרה או לפניו מחומות ירושלים, ועל זה אמר לא ירצה, כלומר לא העלה במחשבתו, לעשות בו כרצונו החופשי ולאכלו חוץ למקומו המיוחד, ומלת לו טעמו שלו, כמו כל אשר אתה רואה לי הוא כלומר שלי הוא - ואמר לא יִחַשֵׁב בלשון נפעל ולא אמר יחשוב בלשון פועל, כי כל פעולה הנעשה על ידי סיבה המסבבת עשייתו נאמר בלשון נפעל אף שהוא פועל כמו נשבע לפי שנפעל לשבועה על ידי התובע והבית דין, הכא נמי לפי שכבר קדם בקרבן זה דבר הפוסל אותו דהיינו מחשבת חוץ לזמנו, מזה נפעל האדם להקל בו עוד יותר ואינו מחשבו עוד לקדושה גמורה ונקל לו לחשבו כחולין ולאכלו חוץ למקומו, הנה הוא נפעל למחשבת חוץ למקומו מסיבת מחשבת חוץ לזמנו לכן אמר יחשב בנפעל.

- הכי נראה לי פירוש דקרא למה שלמדונו רבותינו שהפיגול המחייב כרת לאוכלו אינו רק בשאין בו שום פסול מחשבה אחרת רק מחשבת חוץ לזמנו, אבל כשחישב גם מחשבת חוץ למקומו תו אין בו חיוב כרת, כאומרם (זבחים כ"ח ב') לא ירצה, כהרצאת כשר כך הרצאת פיגול, מה הרצאת כשר עד שיקרבו כל מתיריו כך הרצאת פיגול עד שיקרבו כל מתיריו, ואמרו (שם במתניתין כ"ט ב') חוץ לזמנו פיגול וחייבין עליו כרת ובלבד שיקרב המתיר כמצוותו, ואמרו שם, לא יחשב, לא יערב בו מחשבה אחרת.

**יט. בכל טמא.** ממלת כל למדנו (פסחים י"ט) שבשר קדש נטמא אף בשני.

**כל טהור יאכל.** למדנו בתורת כהנים שהשלמים נאכלים לכל אדם טהור אף לשאינו בעליו.

**כד. טרפה.** בהמה שנשתנה בה הסדר הטבעי המיועד לבריאותה, בין באיברים הפנימיים בין באיברים הנגלים בה, בין מעצמה בין על ידי דבר אחר, נקרא טרפה לפי הקבלה לכלול בשם זה שבעים מיני טרפיות, מנאם הרמב"ם פ"י משחיטה, והעניין מבואר יותר במשפטים בטרפה לא תאכלו, ועיין מה שכתבתי ס"פ שמיני.

**כה. חלב מן הבהמה.** לפי שמלת בהמה כוללת כל בעלי חיים ההולכים על הארץ זולת האדם [כמו אדם ובהמה תושיע ה'], וכולל חיות בייתיות ומדבריות, וכן לעוף השמים ולבהמת ארץ וכמו שכתבו רבותינו חיה בכלל בהמה וכן להפך (עי' לקמן י"א ב' זאת החיה וגו' מכל הבהמה), והיה אם כן גם כן חלב חיה טהורה בכלל האיסור לפי שהוא נכלל בכלל מלת בהמה, לכן ביארה התורה, מן הבהמה אשר יקריב וגו'. לומר שאינו אסור אלא מבהמה אשר ראויה להקריב ממנו קרבן, להוציא חלב חיה שאינה ראויה להקריבה. וכן מוציא אני חלב

מבהמה טמאה, שאינה קרבה, לכן חלבה אינו אלא כבשרה.

**לז. ולמלואים.** רש"י פירש ליום חנוך הכהונה, [יב]

והרמב"ן פ' תצווה השיב עליו בזה ואמר:

הנכון בלשון מלוי ידיים בתורה שהוא לשון שלמות, כלשון מלאו ימי, ובמלאת הימים האלה, עד יום מלאת, בהשלימם, וכן בכסף מלא מחיר שלם, והטעם כי הזר אשר לא תשיג ידו בטהרתו להקריב קרבן או לעבוד עבודת המלכות הנה ידו חסרה בעבודה ההיא, וכאשר יכשר לעשות כן הנה ידו שלמה ראויה לכל העבודות והמלאכות, וכן מלאו ידכם היום כי עתה ידכם מלאה בכל עבודת ה' כי איש בבנו ובאחיו עבדתם אותו, ודוד המלך אמר ומי מתנדב למלאות ידו היום לה' כי בהתנדבם לבנין הבית תהיה ידם שלמה בכל הקרבנות ובכל העבודות, כי אין עבודות ישראל להקב"ה שלמה אלא בבית המקדש, וכן איל המילואים שמילואי הכהנים בו, כי חטאת ועולה לכפר, וזה למלאת ידם בהקרבה.

וכן תרגם **יונתן בן עוזיאל** ימי מילואיכם יומא אשלמותכון, ודומה לעניין אשר יאמר הלועז על נתינת כח לאדם להרשות אותו לעשות דבר, כי על ידי הקרבנות מלא ה' את יד אהרן ובניו שיעבדו עבודת ה' במקדשו בעל כל ישראל, דכהנא שלוחי דרחמנא ושלוחי דידן, ומלת יד על הכח שיתמלא כחם לעשות, ומן התימה **שאונקלוס** תרגם בכל מקום מילואים קרבניא.

**ולמילואים.** הוא תודה, שכל שלחם בא עמו נקרא מילואים, וכן איל המילואים, וזה שאמר בתרגום **אונקלוס** קורבניא, שהוא נקרא סתם קרבן שנאמר והקריב על זבח וגו' על חלת לחם חמץ יקריב קרבנו רוצה לומר ג' מיני מצות שנקראו קרבן וכל אלו על תודת שלמיו. (כת"י הגר"א).

## פרק ח

**טו. ואת הדם יצק.** שם יציקה מורה לר' שלמה **פפנהיים** על השפיכה בלאט ובנחת כדי שלא יהא ניתז ממנו לכאן ולכאן וגם שישאר הקילוח תמיד על מקום אחד, מזה אמר (מ"ב ג') אשר יצק מים על ידי אליהו שהשפיכה על הידיים בנחת כדי שיוכל הרוחץ לשפוך ידיים היטב בקילוח היציקה, ואף שאמר הוא יתברך (שמות כ"ט י"ב) ואת כל הדם תשפך היה הוא יוצק אותו בנחת מתון משום חבוב מצווה.

**כו. חלת מצה.** תרגם **אונקלוס** ויונתן בן עוזיאל גריצתא פטירתא, וכן תרגמו חלת לחם גריצתא דלחם. גריצתא הוא עגול בלשון יוני כמו שאמרו בעל מוסף הערוך. אם כן שם חלה

הונח על שם הצורה העגולית הנעשה בעיסה בגמר הלישה, ויהיה חלה מעניין מחול, ומחולות על שם התנועה הסיבובית הנעשות בעת הריקוד, וכן סער מתחולל, הרוח החזק ההולך סביב סביב בעגול, ומזה הלשון חוזר חלילה הרגיל ברבותינו.

וגם שאר שמות הלחמים נקראים על שם צורתם, מן לחם הנקרא עוגה הוא על צורה העיגולית שבה, כבמתניתין (תענית פ"ג מ"ה) עג עוגה, והיא רשימה עיגולית כמו עוגה. וכן ככר לחם אחת (תצוה כ"ט כ"ג) תרגם **יונתן בן עוזיאל** עגול דלחם. ומה שנקרא בפי רבותינו גלגל בחמים, עיסה מגולגלת הוא הנקרא בלשון מקרא חלה, גלגול הוא שם לדבר עגול וכדורי, כמו והמם גלגל עגלתו, והוא אופן העגלה שהעיסה בגמר לישה עושים אותה עגול, ככה נקרא בלשון מקרא חלה, כלומר עיסה עיגולית וכדורית הנעשה בגמר הלישה.

**שוק.** היא מן הפרק של ארכובה עד כף של יד, שהם איברים מעורים זה בזה, כן הוא לתנא קמא ס"פ הזרוע והכי הילכתא, **ורש"י** שפירש עד הפרק האמצעי היא דעת ר"י שאין הלכה כמותו ובשופטים (י"ב ג') פירש **רש"י** הזרוע כדעת תנא קמא.

**לג. שבעת ימים.** פירש **רש"י** רצופין כי שבעת ימי המילואים רצופים הם כדכתיב ופתח אוהל מועד תשבו יומם ולילה שבעת ימים (**רא"ם**), וזהו ההבדל שבין לשון שלשה ושלשת כמו שאמרו **הרווה - ר' בנימין זאב (וולף) היידנהיים** כי לשון שלשה יפול על המספר מצד כמות האחדים הנפרדים שהם שלשה, וככה ארבעה וחמשה וכל הבאים על דרך זה. אכן שלשת יפול על המספר מצד כמות האחדים המתדבקים בשילוש להיותו כמו אחד במספר, ככה ארבעת וחמשת וכל הבאים על משקלם, ולכן בערך שלשה ימים הכוונה ימים המנויים בשלשה והנה המספר שלשה בימים, ובאומרך שלשת ימים הנה הימים במספר השלוש המאוחד, שלוש של ימים ולכן לא יפול לשון זה על הסירוגין כי אם על הרציפה שלשת ימים רצופין וכן שבעת ימים על דרך זה.

**לד. כאשר עשה.** ללמד שכהן גדול טעון פרישה קודם יום הכפורים שבעת ימים, וכן כהן השורף את הפרה, (**רש"י** מרפ"ק דיומא) וזה לשון **רש"י** שם:

כאשר עשה במילואים ציוה אותם לפרוש מביתם ז' ימים, שנאמר ופתח אהל מועד תשבו יומם ולילה וגו' ובשמיני עבדו שנאמר ויהי ביום השמיני קרא וגו' וכתוב קרב אל המזבח וגו' כאשר וגו' צוה לעשות לדורות לפרוש ז' לפני עבודת יום אחד, עכ"ל.

ומן התימה על הרא"ם שהדביק מאמר כאשר עשה עם הקודם לו, ומאמר ציוה ה' לעשות הוא מאמר בפני עצמו. ובחנם עקם עלינו לשון הכתוב שהוא ישר לפרוש רש"י, ואין כאשר עשה, דמיון לפסוק הקודם ומילתא באנפי נפשיה הוא, והוא פשוט מאד.

## פרשת שמיני

### פרק ט

**א ויהי ביום השמיני קרא משה לאהרן ולבניו ולזקני ישראל :**

**ויהי ביום השמיני.** שמיני למילואים והוא ר"ח ניסן (רש"י מרבתינו).

ודעת הראב"ע כי ביום השמיני שמיני לניסן. כי המשכן הוקם באחד לחדש.

ויאמר רוה - ר' בנימין זאב (וולף) היידנהיים לדעת כל המפרשים הקריאה לאהרן ולבניו הייתה ביום השמיני ואין כן משמעות לשון הכתוב לעיקר מדקדק לשון עברי, שאילו כדבריהם היה לו לכתוב ויהי ביום השמיני ויקרא משה וגו' בהוספת וי"ו יו"ד בראש פעל הקריאה, כי כן הלוך המליצה העברית בסיפורי העניינים אשר נפלו על הסדר, כמו [12] שהיו סדורים במחשבת הגוזר האומר והעושה (עיין מה שכתבתי בבראשית בזהאדם ידע).

ולזאת היה לו לכתוב ויקרא משה וגו'. אבל קרא משה וגו' משמע קרא כבר קודם יום השמיני. לכן נאמנו דברי רבותינו שהיה שמיני למילואים. והכתוב מחובר עם ופתח אהל מועד תשבו שבעת ימים האמור מקודם, ושיעור הכתוב: ויהי ביום השמיני, הוא היום אשר כבר קרא וייעד משה לאהרן ולבניו להיות נועדים ליום הזה, במה שאמר להם ופתח אהל מועד תשבו שבעת ימים, ויהיו נכונים ליום הזה. ולכן כתיב לאהרן ולבניו בלמ"ד השימוש, שהרצון בלשון קריאה עם למ"ד אחריו ההזמנה.

ולמדנו עוד מזה הכתוב, שגם לזקני ישראל כבר קרא להיות עתידים ליום השמיני הזה, אלא שקריאת אהרן ובניו לא הייתה ממין קריאת הזקנים, כי לאהרן ולבניו הייתה באמצעות הציווי ופתח אהל מועד תשבו, ולזקנים הייתה בהזמנה, לכן הועמד אתנח במלת ולבניו, להפרידו מן ולזקני ישראל, ולהורות ששתי מיני הקריאות נבדלות באיכותיהם.

**יב וישחט את-העלה וימצאו בני אהרן אליו את-הדם ויזרקו על-המזבח סביב :**

**וימצאו.** פירש רש"י ז"ל לשון הושטה והזמנה, ויש הבדל בין והקריבו ובין והמציאו, הקרבה

נופל על המקריב דבר אל חברו אף על פי שאינו נותן אותו אל ידו, כמו בספד אדירים הקריבה חמאה (שופטים ה' כ"ה), אבל המצאה אינו אלא שנותנו לידו, כי מצא בקל על דבר שבא לידו כמו שאמרו (ב"מ א') "ומצאתה - דאתא לידיה משמע". ובהפעיל, כשממציאו מיד ליד על יד חברו. ולכן בחטאת לבד אמר ויקריבו, כי דם חטאת לבד נותן באצבע, ואם כן המזרק ביד המקריב ואהרן טובל בו אצבעו, וכן אמר ויטבול אצבעו בדם וזהו והקריבו, אבל עולה ושלמים שזרק מן המזרק, היו צריכין לתת המזרק בידו, וזהו וימציאו שהם המציאו אותו לידו (רנ"ו - נפתלי הרץ וויזל).

**כב. ויברכם.** רש"י פירש ברכת כהנים יברכך יאר ישא.

והרמב"ן פירש שהיא כעין ברכת שלמה שנאמר בו ויפרש כפיו השמים ויברך את כל קהל ישראל.

וטענות הרא"ם על פירוש רמב"ן מן התלמוד כבר סילקם הרב משנה למלך (פי"ד מתפלה ה"י) בטוב טעם.

**כג ויבא משה ואהרן אל-אהל מועד ויצאו ויברכו את-העם וירא כבוד-ה' אל-כל-העם :**

**ויצאו ויברכו.** הברכה הייתה שישרה ה' שכינתו בישראל וירצה מעשיהם, כמו שאמרו רש"י. ויראה כי אות וי"ו ממלת ויברכו הוא על הזמן שכבר עבר קודם הפועל אשר לפניו, כמו הן אתה קצפת ונחטא שרוצה לומר כבר חטאנו, וכן גבר ימות ויחלש וכבר חלש, וכן וירם תולעים ויבאש שבתחילה הבאיש ולבסוף התליע כמו שכתב רש"י שם.

וכן כאן ויברכו את העם קודם שיצאו, כי בהיות משה ואהרן באהל מועד שם השתדלו בברכת העם רוצה לומר שם בקשו רחמים להוריד השכינה בישראל כמו שאמרו רש"י בשם ברייתא דתורת כהנים. לפי זה מבואר במקרא למה נכנסו משה ואהרן אל אהל מועד.

**כד. ותאכל על המזבח.** לשון אכילה ענינו השחתה וכליו, כמו וירב היער לאכל בעם מאשר אכלה החרב (ש"ב י"ח) וכן ויאכלו (ראשית י"ח), כי המלאכים בכוחם שמו הניתן לפניהם לאין, וכן כאן ותאכל את העולה (רנ"ו).

ויש בלשון אכילה גם כן ענין קבלת הדבר בששון ושמחה כמו (ירמיה ט"ו) נמצאו דבריך ואכלם ויהי דבריך לי לששון ולשמחת לבבי וכן (יחזקאל ג') אכל את המגלה הזאת ואכלה ותהי בפי כדבש למתוק, אשר עניינם לרש"י והתרגום, קבלת הדברים בשמחה ובתאוה. וכן ענין אכילת האש את הקרבנות כאן.

## פרק י

**א ויקחו בני-אֶהרֶן נָדָב וְאַבִּיהוּא אִישׁ מִחֶתְתּוֹ וַיִּתְּנוּ בְּהֵן אֵשׁ וַיִּשְׂימוּ עָלֶיהָ קֶטֶרֶת וַיִּקְרִיבוּ לִפְנֵי ה' אֵשׁ זָרָה אֲשֶׁר לֹא צִוָּה אֲתֶם :**

**ב וַתֵּצֵא אֵשׁ מִלִּפְנֵי ה' וַתֹּאכַל אוֹתָם וַיִּמְתּוּ לִפְנֵי ה' :**

**א. מחתתו.** שם לכלי שמורידין עליו גחלי אש, תרגום ירידה חות, ומעניין מי יחת עלינו (ירמיה כ"א); יחד על עפר נחת; ונאמר תמיד חתיה אצל גחלים: לחתות אש מיקוד (ישעיה ל") גחלים אתה חתה (משלי כ"ה).

**ב. ותאכל אותם.** אין זה ממשמעות ההשחתה וכליון דאם כן למה הוסיף לומר אחריו וימותו, ולא אמר כן בעדת קרח ככתוב (במדבר ט"ו) ואש יצאה ותאכל וגו' שלא הזכיר אחר אכילת האש גם המיתה. כי באמת בעצם וראשונה לא הייתה כוונתם לחטוא.

וכמאמר חז"ל בפסוק ויקחו שני בני אהרן

אף הם בשמחתם כיון שראו אש חדשה שירדה משמים ותאכל את העולה, עמדו להוסיף אהבה על אהבה וכו' ואמר להם המקום אתם כבדתם אותי וכו' ואני אכבד אתכם יותר וכו' ונקראו מיודעיו של מקום, גדולים ממשה ואהרן (עין רש"י בפס' הוא אשר דבר).

ולזה יתכן לפרש לשון ותאכל אותם - מעניין האכילה השנייה, קבלת נשמתם בשמחה.

**ג. הוא אשר דבר.** הקדוש ברוך הוא אמר לי ונקדש בכבודי, המשכן יתקדש בפלא שיעשה בו, ולא הבנתי הדבר, עתה נודע לי דעתו, והוא שבקרוביו יתקדש המשכן שהם בניך שנעשה בהם הפלא, ועל ידי כן נקדש הקדוש ברוך הוא, וגם המשכן נקדש ומתיירא, ועל פני כל העם שיראו המשפט נכבד המקום על ידי פלאיו (רל"ש - ר' יהודה לייב שפירא).

**וידם אהרן.** הרמב"ן אמר מתחלה היה בוכה ואחר כך שתק.

**ואין זה נראה.** דאילו כן היה ראוי לומר וישתוק אהרן, כי ההוראה הפרטית של לשון שתיקה היא על צד ההפסקה, אם הפסק מדבור או שביתה ומנוחה [ג] מתנועה הקודמת. כמו וישמחו כי ישתוקו (תהלים ק"ז) דהיינו כשינוחו מתנועתם שגרם להם סער הים וגליו, וכן וישתק הים מעלינו (יונה א').

**ו. ועל כל העדה יקצוף.** יהיה קצף, שאין ראוי לומר שיחול העונש שלהם בעדת ישראל, שאין הקדוש ברוך הוא מעניש אומה בעוון אומה אחרת, והכהנים עם בפני עצמן הן. ואין הכוונה



שיקצוף ה' על ישראל אם יפרעו הכהנים ראשיהם ויפרמו בגדיהם. אבל פירוש יחול הקצף על כלל ישראל שיצטרכו להתאבל ולבכות עליהם. וכמוהו ויאור להם בחברון (ש"ב ב') שפירשו ויהי אור, וכן כאן ויקצף - יהיה קצף (רבונו בחיי בשם רבנו סעדיה). וכן תרגם **אונקלוס** יהי רוגזא, ואין צורך להסב מלת יקצף על השם שאינו מוזכר בקרא.

**ט. יין ושכר.** יין דרך שכרותו (רש"י) הוא דעת ר"א דאיפסקא הלכתא בגמרא כוותיה, אבל על כל שאר משקין המשכרים אינו במיתה ואינו באזהרה (לפירוש רש"י וראב"ד ולרמב"ם). ועל היין לבד הוא דמחייב, ומלת 'ושכר', לגלויי על מלת היין שאינו חייב על היין אלא אם כן שתו בדרך שכרות, ולהוציא בהפסיק ברביעית היין ולא שתה אותה בבת אחת אלא לחצאין אינו חייב.

**י. ולהבדיל. לרמב"ן (בספר המצוות מצווה ע"ג)** שאין האזהרה רק כשעובד שתוי, וכשאינו עובד ואינו רק ביאה ריקנית, אינו מוזהר. אות וי"ו ולהבדיל משמשת כמלת למען, כמו לא ירבה לו סוסים ולא ישיב את העם, שהוא למען לא ישיב. כן ולהבדיל - למען הבדיל, וכפירוש רש"י כדי שתבדילו בין עבודה קדושה למחוללת. ולרמב"ם שהאזהרה היא גם בביאה ריקנית, אות וי"ו היא לעטוף ולחבר שני נושאים, כאילו אמר מלבד קדושת המקום אסרתי עליכם יין, יש עוד בעניין השכרות איסור להבדיל ולהורות.

**יב. הנותרים.** מן המיתה שאף עליהם נקנסה מיתה (רש"י) וכן (ביומא פ"ז) ראויים היו לישרף כנדב ואביהוא שנאמר הנותרים, טעם דבריהם מדלא כתיב הנשארים, כי לשון שאר ישמש אם חלק הנשאר חשוב, כמו וישאר אך נח, וישארו שני אנשים במחנה, שלהתעלות חשיבותם ויתרונם קראם שאר.

אמנם אם חלק הנשאר אינו חשוב נקרא נותר, כמו והותרת מן המנחה יאכלו, כיון שהקומץ ממנו היה מאכל גבוה, נקרא החלק המיועד למאכל אדם בשם נותר שנפל ממדרגתו בערך החלק הראשון. וזה גם כן טעם שנוי לשון שבין פסח ראשון לפסח שני, שבראשון נאמר לא תותירו ובשני לא ישאירו, וכן ויעקב רועה את צאן לבן הנותרות, שאמרו רז"ל החולות והגרועות, וכן כאן מדלא אמר הנשארים לישנא דחשיבותא, רק הנותרים לישנא דגריעותא, למדונו שהיו ראויים להיענש כאחיהם.

**טז. דרש דרש.** שתי דרישות הללו למה? אמר להם: מפני מה חטאת זו נשרפה ואלו מונחות, פירש רש"י למה מונחות להמתין לערב ולא נאכלו היום. וכן אמרו בתורת כהנים מפני מה



נשרף זה ומפני מה לא נאכלו אלו. **ורש"י** שכתב כאן מפני מה נשרף זה ומפני מה נאכלו אלו, כבר פירש **הרא"ם** - לא שנאכלו ממש קאמר, אלא שהונחו לערב לאכילה.

**יט. הן היום.** וכי הם הקריבו שהם הדיוטות? אני הקרבתי שאני כהן גדול ומקריב און (רש"י מזבחים ק"א).

פירש **הרא"ם**, מלת **הן** פה, אינו כמו הן לא הובא את דמה, אלא כמו הם, ובא הנו"ן במקום מ"ם כמו הלהן תשברנה, וכאילו אמר בתמיהה, הם היום הקריבו את חטאתם; **ואין צורך בהחלפה זו**, כי מלת הן מצאנוהו על התמיהה כמו הן נזבח את תועבת מצרים (וארא ח' כ"ב) שכתב **הראב"ע** שהוא כה"א התימה, וטעמו: הנזבח את תועבת מצרים ולא יסקלוננו? וכמוהו (ירמיה ב') הן הייתה כזאת, רוצה לומר ההייתה כזאת.

**ויתכן לפרש** דעת רבותינו על דרך הפשט, כי לשון הקרבה ישמש בין על העבודה העיקרית שהיא זריקת הדם אשר בו עיקר הכפרה, בין על קבלת הדם מצוואר הבהמה במזרק שממנו יזרוק על המזבח, בין על הפרשת הבעלים את הבהמה מעדרו להקדישה לקרבן, אשר בו מום לא תקריבו היינו לא תקדישו (כבתמורה ו'). על כל אלה ישמשו המקראות לשון הקרבה, כמו והקריבו בני אהרן (ויקרא א' ה') שהוא על הזריקה, אדם כי יקריב (שם א' ב') על הפרשת הבעלים לקרבן, כי כל עבודה הצריכה להיות בקרבן נופל עליה לשון הקרבה, והפרשת הבעלים את הבהמה מן העדר תכלית כוונתו להיותה קריבה על גבי המזבח, והכהן בעבודתו אף אי נימא שאינו שלוחו של ישראל לגמרי (עיין **תוספות** יומא י"ט ד"ה מי איכא) מכל מקום מה שעושה צריך לעשותו לשם בעל הקרבן, דשלא לשם בעליו פסול, לכן גם [13] הבעלים נקראים מקריבי קרבן.

לפי זה מלת הקריבו כאן כולל כולם, בין הזריקה שעשה אהרן בעצמו בין הקבלה הנעשה על ידי בניו, בין הפרשתו לקדושת קרבן שעשאוהו הבעלים, והוא פועל סתמי כי אהרן מצד ענוותנותו הגדולה לא רצה לקחת הכבוד לעצמו להוציא בשפתיו שהוא לבדו להיותו כהן גדול הקריב היום קרבנות אלה, לכן אמר לשון הקריבו בלשון רבים, כאילו זריקתו אף שהיא העיקרית לכפרה שווה היא עם קבלת הדם שהיה על ידי בניו, וגם שווה בהפרשתו לקרבן שעשאוהו הבעלים.

ולא רצה אהרן רק להודיע, להיות שהעולה והחטאת של העם כבר קרבו כמשפטם, שזריקתן והקטרות שהם העבודות המעכבות את הכפרה כולם נעשו כהלכתן, ולאחר גמר עבודות אלו קראתני הצרה הזאת במיתת בני להיותי און עליהם, היתכן לפי זה שאוכל החטאת ביום אנינות, שהאכילה אינה מעכבת את הכפרה, לכן שרפוהו. לפי זה מלת הן ישמש על ההמשך



לחבר שני משפטים שהאחד תולדת השני, זה סבה לזה, (כמו שכתבנו בלך לך ט"ז ב' הנה נא עצרני) וטעמו אחרי שכבר הקריבו ותקראנה איך אוכל חטאת.

### הן היום הקריבו.

אמר לו משה שמא זרקתם דמו אוננים ואונן שעבד חלל, אמר לו אהרן וכי הם הקריבו שהם הדייטים אני הקרבתי שאני כהן גדול ומקריב (רש"י מגמרא מפרק טבול יום).

### וכתב הרמב"ן:

ואני תמה שהרי קודם האנינות נעשו כל הקרבנות אונן. דכתיב וירד מעשות החטאת והעולה והשלמים, ואחר כך נכנסו אל אהל מועד והתפללו, ואחר זה ירד האש על הקרבנות ואז הקטירו נדב ואביהוא קטרת זה, יעו"ש דבריו בדוחק.

ואני תמה על תמיהתו איך הרכיב הרמב"ן שער חטאת זה עם מה שנאמר וירד מעשות החטאת וגו' דמקרא זה נאמר על החטאת והעולה והשלמים שהיו באים לחובת היום, העולה והחטאת של אהרן והעולה והחטאת והשלמים של העם, ועל אלה לבד אמר קרא ותצא אש ותאכל אותם. ואחר זה הקטירו נדב ואביהוא את הקטרת.

אבל שער חטאת אשר עליו משה ואהרן דנו הוא שער מוסף ראש חדש כמו שאמרו רש"י מזבחים ק"א ב', וזה היה מקריב אחר מיתת נדב ואביהוא, ובו היה אהרן אונן על בניו. דמיון לזה ביוהכ"פ, דקרבנות הבאות בו לחובת היום היו קודמין למוספין, ואם הקדים המוספין לחובת היום לא עשה כלום. עיין רמב"ם רפ"ה מיום הכפורים.

**חטאת היום.** אבל אנינות לילה מותר שאין אונן אלא יום קבורה, אם שמעת בקודשי שעה אין לך להקל בקודשי דורות (רש"י).

### וּתְקַרְאֵנָה אֶתִּי כְּאֵלֶּה וְאֶכְלֹתִי חֹטְאֵת הַיּוֹם הַיֵּיטֵב בְּעֵינֵי ה' :

**הייטב בעיני ה'.** אמרו בעלי הלשון שהה"א זרה כי הפת"ח והדגש שלאחריו מורים על הידיעה ולא תבוא ה"א ידיעה בעתידים, ואם ה"א התימה הייתה ראויה להנקד בחטף פת"ח ויו"ד רפה.

ואמר רנ"ו (נפתלי הרץ וויזל):

שהיא מורכבת מידיעה ומתמיה. ויפה תתפרש ההרכבה הזאת לרבותינו שאמרו שנחלקו על שער ר"ח, והשיב אהרן יפה אמרת בשער העם ושער נחשון שהם



קדשי שעה שיאכלום אוננין, לא כן שער ר"ח שהוא קודשי דורות, ועל ההודאה תתכן ה"א הידיעה שזה ייטב בעיני ה', ועל החלוקה שחלק עליו תתכן התימה הייטב בעיני, עכ"ד ונכון הוא.

ובדרך ההודאה מלת ואכלתי הוא לעתיד אף שהוא מלעיל, ודוגמתו פן איורש וגנבתי (משלי ל' ו'), והנה מה שהכריח לבעלי לשון לומר שהה"א היא לתמיהה, ולהיותה פתוחה ודגוש אחריה היא זרה, הוא לפי שפירשו מלת ואכלתי כמו אם התנאי, וטעמו אם אכלתי, כמו שכתבו רש"י ורא"ם.

ולדעתי אין זה מוכרח כי נוכל לפרש ואכלתי במלת אם התמיהה, כמו אם תוכל לספור אותם, וכמו ואם בשרי נחוש (איוב ו' י"ב), ואם שבי צדיק ימלט (ישעיה מ"ט). וטעמו היעלה על הדעת שהייתי ראוי לאכול היום חטאת אשר ייטב בעיני ה'. וה"א הייטב כה"א ההולך בשדה לקראתנו, אשר הולך, אשר ייטב, ואם כן הה"א פתוחה והדגוש אחריה כדין.

## פרק יא

### ג. מפרסת פרסה. הרשב"ם פירש:

מפרסת פרסה ציפורן אחד כעין מנעל ולא ציפורנים בכל אצבע כארנבת ושפן, ושוסעת שסע, מובדלת הפרסה לשנים ולא פרסה אחת שלמה כסוס וחמור.

ואמר הרנ"ו (נפתלי הרץ וויזל):

ולפי זה פתרון הכתוב כך הוא כל בהמה שבתולדתה מפרסת פרסה שיש ברגלה ציפורן כדמות מנעל המכסה את הרגל, וכן בתולדתה שוסעת שסע שנראה כשתי פרסות טהורה לאכילה, שהרגל במלת הציפורן כעין מנעל הוא הנקרא בלשון הקודש פרסה לפי שמכסה את הרגל, מלשון ופרשו השמלה (דברים כ"ב) ופרשו בגד כליל תכלת (במדבר ד') וכן כל לשון פריסה בשי"ן או בסמ"ך כולם מעניין זה הם, כי השי"ן והסמ"ך עניין אחד להם כמו הלא פרס לרעב לחמך (ישעיה נ"ח) שיפרוס שולחנו לפני העני הרעב. וכן עוללים שאלו לחם פורש אין להם (איכה ד').

ו. הארנבת. יקרא כן בלשון הקודש הזכר והנקבה ממנו (רמב"ן) ואפשר שנקרא ארנבת על שם ששפתו העליונה סדוקה ומבוקעת, והשם מורכב משתי תיבות, משם אור שענינו חור וסדק כמו מאורת צפעוני, ומשם ניב שהוא השפה (כבגיטין נ"ו) שדי ביה מומא בניב שפתיים שפירש רש"י שפתו העליונה (תוה"ח) ויתכן שנקרא המין על שם הנקבה, למה שסיפרו הטבעיים כי ארנבת הנקבה כופה את הזכר לתשמיש, וכמעט אין זכרות הזכר ניכר בו (רנ"ו -

## נפתלי הרץ וויזל).

**ז. מפריס פרסה.** לפעמים יבוא ההפעיל בלי שיורה לא על הפעולה ולא על גרמת פעולה אלא על תכונה טבעית או מקרה טבעי כמו מרבה רגלים ענינו שיש לו הרבה רגלים, יאבר נץ שיש לו אברה, ויהי איש מצליח, ויהי בהקשותה בלדתה עמדתי מרעיד, וכן כאן מפריס פרסה ענינו שיש לו פרסה, כל אלה אין בהם הוראת ההפעיל הנהוג רק כן הוא מנהג הלשון (**שמואל דוד לוצאטו**).

**ח. ובנבלתם לא תגעו.** רבותינו אוקמי הך קרא ברגל [בחגים] דווקא, אבל בלא זה אין ישראל מוזהר על מגע נבלה (עיין רש"י), אמנם זהו מעיקר [14] הדין, אבל מדרך הפרישות צריך כל אדם להפריש עצמו מן הטומאה בכל זמן, כמאמרם קדש עצמך במותר לך הנכלל במאמר קדושים תהיו לדעת הרמב"ן שם בפירושו. זה נראה לי בטעם סתימת הלשון באומרו בדרך כלל ובנבלתם לא תגעו ולא הבדיל בין זמן לזמן.

## ט. סנפיר וקשקשת.

### לרבותינו (חולין ס"ה ב'):

כל שיש לו קשקשת יש לו סנפיר, ואם מצא חתיכת דג שיש לו קשקשת אין צריך לבדוק אחר סנפיר, ולא היה צורך לקרא למכתב רק סימנא דקשקשת, והא דכתב רחמנא סנפיר יגדיל תורה ויאדיר, ע"כ.

**ויתכן דהך כללא דכילי רבותינו כל שיש לו קשקשת יש לו סנפיר אינו כלל מוחלט לומר שאין בנמצא כלל מין דג בקשקשת בלא סנפיר, דהא ידענו היפוכו, שבים הספרדי נמצא דג הנקרא סטינקס מרינוס שיש לו קשקשים ואין לו סנפיר, אבל מאמרם כל שיש וכו' הוא מאמר שאינו מוחלט כמאמרם (ראש פרק בכל מערבין) אין למדין מן הכללות אפילו במקום שנאמר בהם חוץ, ומאמר כל שיש וכו' כלומר רוב שיש לו קשקשת יש לו סנפיר.**

ומצאתי כדברי **בכרתי** סי' פ"ג סק"ג שכתב בכל הדברים בפרט בטבע הברואים יש דברים יוצאים מן הטבע כמו שהעידו חכמי הטבע בטבעי בעלי חיים, ורבותינו דברו על הרוב, הרוב שיש לו קשקשים יש לו סנפיר, ומין הנמצא בקשקשת ואין לו סנפיר אינו סותר לדברי רבותינו,

וכן כתב הרב בעל **תשובות כנסת יחזקאל**<sup>4</sup> (בחידושו לנדה דנ"א הנדפס בחידושי רשב"א נדה) דמה שאמרו כל שיש לו קשקשת פירושו רוב, ונפקא מינה לדינא דחתיכת דג דאזלין בתר רובא, והדג שבים הספרדי שאין לו סנפיר ודאי טמא הוא דבעינן תרווייהו סנפיר וקשקשת (כמו שאמרו **התוספות** נדה נ"א ב' ד"ה ולכתוב) דדומיא לסימני בהמה בעינן מעלה גרה ומפריס פרסה, עיין שם דבריו.

ויתכן עוד לדעתי, דמה שאמרו רבותינו בזה יגדיל תורה ויאדיר טעמם בזה, אחר שמגדר התורה לדבר תמיד בדרך קצרה דהיינו על כלליות הדברים לא על פרטיהם, ועל דבר ההווה ורגיל תמיד, לא על מילתא דלא שכיחא, ולפי גדרה זה לא הייתה צריכה לתת סימן לטהרת דגים רק קשקשת לחוד, כיון דרובא דרובא כל שיש לו קשקשת יש לו סנפיר גם כן, ואף דלמיעוטא דמיעוטא מהם יש קשקשת ואין לו סנפיר, מכל מקום כיון שמגדר התורה לדבר בכל מקום בדרך קצרה על הכלליות והמצוי, לא היה לה לחוש על מיעוטא דמיעוטא ושאינו רגיל, ולא היה מגדרה להזכיר גם סימנא דסנפיר. אמנם כאן יצאה התורה חוץ מגדרה זה ולא רצתה בזה לבחור בדרך קצרה אבל בחרה להאריך ולהגדיל בהוספת תיבת סנפיר, להיותו סימן לנו על המין אף דלא שכיחא כלל וללמדנו איסורו בהיותו חסר סימן זה.

**יא. ואת נבלתם תשקצו.** לרבות יבחושין שסננן (**רש"י מתורת כהנים**) דכיון דכתיב מבשרם לא תאכלו, למה לי ואת נבלתם תשקצו, דהא אין טומאה נוהגת באלה, לכן דרשוהו ליבחושין שסננן, כלומר אף שבבורות שיחין ומערות שוחה ושוחה ואינו נמנע, לפי שהם עצורים ואינם דומים לימים ונחלים שנמשכין ונגררין, היינו דוקא כשלא סיננן שלא פירשו ממקום רבתייהו, אבל כשסיננן שפירשו ממקום רבתייהו, אסר הכתוב (עיין **רא"ם**).

ולפי זה אין נבלתם דקרא דילן דומה לנבלתם דלעיל ח' ודלקמן ל"ט, דאינהו בשכבר מתו, ודהכא כשהם בחיים שהתחיל בהם הפסד כח המעמידם בחיים ששרצי המים כשהוסרו מן המים נפסק מהם כח חיותם ומעותדים להפסד, כי שורש 'נבל' ישמש גם על כמישת לחות הדבר, כמו 'והעלה נבל', ועל תשות כח האדם 'נבל תבל גם אתה'.

**יג. את הנשר.** עופות טהורים מרובים על הטמאים לפיכך מנה הכתוב בטמאים וקמשמע לן לעולם ישנה אדם לתלמידו דרך קצרה (חולין ס"ג ב') פירוש אפילו בלשון מגונה שהרי הזכיר

---

<sup>4</sup> יחזקאל קצינאלפוגין (קצנלבוגן) 1667-1749 ליטא רבן של קהילות אה"ו - (המבורג אלטונה וואנדסבק) חיבר כמה ספרים לחם נגד השבתאות נודע על שם ספרו "כנסת יחזקאל" שו"ת.

הטמאים ולא הטהורים, עיין ריש פסחים. (הרב **בחתם סופר** סי' ע"ד).

**יד. למינה.** כל עוף שנאמר בו למינה למינו למינהו יש באותו המין שאין דומין זה לזה לא במראיהן ולא בשמותיהן וכלן מין אחד (רש"י). לפי זה אות למ"ד תורה על התחלקות הפרטיים כלמ"ד ככה תעשו לאחד (שלח ט"ו י"ב) לכל אחד ואחד, וכן שלשה עשרונים לפר ושני עשרונים לאיל (פינחס כ"ח כ"ח) כלומר לכל אחד מן הפרים ואילים, וכן למינה לכל אחד ואחד השייכים לאותו מין.

ועל למינה תהיה דגתם (יחזקאל מ"ז) אמרו **בירושלמי** (שקלים פ"ו) למינים מינים תהיה דגתם. ורש"י כתב שם למינה לא מפיק ה"א, ופירושו למינים הרבה, רוב מינים.. ולאו דוקא הוא, דאף במפיק ה"א פירושו כן. וכן מהעוף למינהו מן הבהמה למינה מכל רמש האדמה למינהו, (נח ו' כ') פירושו כל מיני עוף, מיני בהמה ורמש. ועיין מה שכתבתי בראשית א' י"א עשה פרי למינו.

**יח. ואת הרחם.** תרגם **אונקלוס** ירקרקא, וזה בלתי מסתבר כלל כי כמה עופות טהורים שמראיהן ירוק ואיך יכנה הלשון את העוף על שם המראה ויש כמוהו לאלפים, גם מיני (שפעכטע) רבים מהם שחורים ומהם לבנים ומהם אדומים ולמה יזכיר רק הירוק שבמינו.

ואמר הרווה - ר' בנימין זאב (וולף) היידנהיים ומצאתי לבעל הפרחון שאמר:

הרחמה עוף לבן וכנפיו שחורים כשעור גוף העורב ולא יצפצף ואין לו קול כלל, חוטמו ירקרק וכן רגליו ואין בראשו נוצה, ומי שלוקח נוצה מכנפיו ומשליכה בין רגלי האשה המקשה ללדת מיד היא יולדת, עכ"ל.

ואם דבריו דברי קבלה נקבל, אכן לא משמע כן מגמרא דחולין (ס"ג) שאמרו

רחם זו שרקרק (וכן ת"י שרקרק, והוא ירקרק דאונקלוס), וכיון שבא רחם בא רחמים (מטר) לעולם, אמר רב ביבי והוא דיתיב אמיתי ועביד שרקרק, ופירש רש"י כשהוא מצפצף נשמע כאומר שרקרק וכו' עכ"ל.

ונשמע מזה שיש לו קול והוא מצפצף.

וזוהו חזיתי ומצאתי בספר ההחכם האסט בספוריו על העופות אשר מצא במדינת מארוקא ויאמר שם בדף 297 לפי תומו. ועוד מצאתי שם עוף אחד שאינו מצוי במדינתנו, והערבים יקראו לו בלשונם סַרְקָרָאָק והוא בגדלו ממוצע בין היונה ובין העוף הנקרא אצלינו (שטאאר), ומראה החזה וכנפיו כצבע האש ירוק, ואבר שלה שחרחורת וקרוב

**למראה התכלת [טז] ומראה גבו הוא חום וחטמו עקום מעט, וידמה לו שהוא מין אמצעי בין המין הנקרא (פאפאגייא) ובין המין הנקרא (עלסטער), והוא שרקרק והוא ירקרק והוא סרקרק.**

**כא. אשר לו כרעים.** 'לא' כתיב, 'לו' קרי. אף על פי שאין לו עכשיו ועתיד לגדל לאחר זמן (חולין ס"ה א', ועיין תוספות שם).

**כח והנשא את-נבלתם יכבס בגדיו וטמא עד-הערב טמאים המה לכם :**

**כח. והנושא.** לשון נשיאה על המתטלטל ממקום למקום על ידי דבר אחר כמו וישאו את התבה (בראשית ז') ורוח הקדים נשא את הארבה (שמות י') כאשר ישא האומן את היונק, ונשא המון רוחא (דניאל ב'), וכן כאן שמסיטה ממקומה. וכן כתב רשב"ם ז"ל. והנושא מסיט ממקומו אף על פי שלא נגע, אבל אם טען נבלה על כתפו ולא זז ממקומו אינו טמא, וכן שנינו במס' זבחים, ובתרגום ירושלמי מתורגם נושא - מסיט (רנ"ו).

**לג. כלי חרס.** כלי העשוי מעפר מן העפרות ואחר כך שורפין אותן בכבשן נקרא כלי חרס, וכל זמן שלא הוסק בכבשן נקרא כלי אדמה, ואין זה מקבל טומאה (עיין רמב"ם פ"א מכלים),

**לד מכל-האכל אשר יאכל אשר יבוא עליו מים יטמא וכל-משקה אשר ישתה בכל-כלי יטמא :**

**לד. מכל האוכל וגו' וכל משקה.** מוסב על מקרא שלפניו כל אשר בתוכו, וטעמו כל אוכל הראוי לאכילה (לאפוקי סרוח), שהוכשר לקבל טומאה על ידי ביאת מים עליו, אם בא לתוך אויר כלי חרס הטמא, נטמא האוכל. וכן כל משקה הראוי לשתיה (לאפוקי סרוח), שהוא באחד מכל הכלים, אם בא לתוך אויר כלי חרס הטמא, נטמא המשקה. אף שהכלי לא נטמא באוויר כלי חדש, מכל מקום המשקה שבתוכה טמא. כבמתניתין דכלים פ"ח מ"ד וברמב"ם פ"ג מכלים ה"ג. ובפסחים י"ז ב' איכא פלוגתא בטומאת משקין לטמא טומאת כלים אי הוי דאורייתא.

**אשר יבא.** לשון יבא בא להורות על המחשבה כי היו"ד הוראתו על המחשב גם כן, כמו שאמרו (לעיל ז' י"ח) אצל 'ואם האכל יאכל'. והטעם שאין המים מכשירין אלא כשיבוא עליו בתחילה או בסוף ברצון האדם, כמו יתן, והיינו 'יבוא' - שביאת המים עליו תהיה במחשבה ודעת האדם. ואין צריך לומר שהעתיד במקום עבר.





### **לח וְכִי יִתֵּן-מִיָּמִים עַל-זֶרַע וְנָפַל מִנְבֵּלְתָם עָלָיו טֶמֶא הוּא לָכֶם :**

**לח. יתן מיים.** והוא הדין שאר משקין (רש"י מרבתינו).

ולפי זה מלת מיים דקרא הוראתו דבר לח הנוזל, כמו שאמרו בפרשת בא ובשל מבושל במיים, עיין שם.

**וכי יתן מיים.** לרבתינו (קדושין נ"ט) יותן דומיא דכי יתן, מה יתן דניחא ליה אף יותן דניחא ליה. דלשון יותן ממילא משמע לפי קריאתו, וכן אמרו על אשר לא עבד בה (דברים כ"א) אי כתיב עבד עד דעבד איהו אי כתיב עובד אפילו ממילא, השתא דכתיב עבד וקרינן עובד דומיא דעבד, מה עבד דניחא ליה אף עובד דניחא ליה, וממילא משמע (פסחים כ"ו) כוונתם דמלות עובד יותן וכל הדומים להם יתכנו להיכתב בו"ו עם הדגש, כמו אשר יולד לישראל (שופטים י"ח), הוכה כעשב (תהלים ק"ב), מה נעשה לנער היולד (שופטים י"ג) והרבה כמוהם. ומדכתיב עבד יתן בלא וי"ו, דרשינן המקרא דומיא דמסורת' ויתקיימו שניהם מבלי שנצטרך להוציא המקרא ממשמעותו בשום עניין/ כי אין במשמעות עובד יותן רק שהפעולה נעשית על ידי אחר, ויתכן להיות לרצונו של מי שנעשתה לו או שלא לרצונו, והועילתנו המסורת לפרושי קרא בתוספת ביאור, עובד דומיא דעבד' יותן דומיא דיתן, והמקרא והמסורת יתאחדו ולא יתפרדו.

**מ. והאוכל מנבלתה.** אשמעינן קרא שאין באוכל נבלה טומאה [16] יותר חמורה מטומאת ערב, אף שעדיין הטומאה מונחת בתוך מעיו, שהבלועה מעכבתה מלטמא, כי טומאה בלועה אינה מטמאה, לכן טיהרו הכתוב כשטבל והעריב שמשו, כך הוא פשטיה דקרא לדעת התלמוד (חולין ע"א). אמנם ממה שהעמיד קרא טומאת האוכל בין טומאת נוגע ונושא, בא ללמדנו ליתן שיעור לנושא ולנוגע כדי אכילה (עי' **תוספות** חולין שם סד"ה מי לא עסקינן).

**מב. לכל השרץ השורץ על הארץ.** יזהיר בזה מלאכול מיני שרצים דקים הנולדים בזרעים ובפירות מעת שיצאו וישרצו בארץ. והוא הדין לכל זמן שנעשו בפרי בעודו מחובר לקרקע אפילו שלא יצאו ושרצו על הארץ נקרא שרץ, מכיון שנעשו בפרי בהיותו מחובר. (עי' **בספר החנוך** סי' קס"ג **ובספר המצוות להרמב"ם** סי' קע"ח).  
ואותן הרחשים הקטנים המתילדים בזרעים או בדבר התלוש מיני פירות ואורז וקמח אוסרים אותם מחשש שמא שרצו על הארץ או בדופני הכלים (עי' יו"ד סי' פ"ד).

**ולהיות שבמדינות הללו בימי החמה אין פרי ומחיה ומזון לחם וכדומה שאין בו רחש, ואי אפשר כמעט לבדקן, לכן טוב גדול עשה בעמו הרב הגאון מ' יונתן בספרו 'כרתי ופלתי'**

**סי' ק', להורות כי רוב גדולי הראשונים סוברים כי בריה בטילה ביותר מאלף, ולפי זה יש תקנה גדולה, דלרוב קטנות הבריה הזאת יש בקל כמה אלפים נגדו, וכדאיים הראשונים האלה להגן עלינו מיום חרון ומיום פקודה שלא נגאל נפשנו באכילת דברים האסורים.**

וכתב עוד שם בכרתי ופלתי סק"ד, **לרשב"א** דק"ל כוותיה, דתנאי הבריה דלא בטלה הוא שאסור מתחילת ברייתו, יצא לנו דין גדול: שהתולעים הקטנים המתהווים בעיפושי פירות שקורין **מילבען**, דהא כל זמן שלא פירשו מותרים ואינם קרויים שרץ על הארץ, אפילו יעמדו ימים רבים, אם כן אין כאן איסור בתחילת ברייתם. וכשנצרים מותרים, דלא אסרה תורה רק כשירחשו, ואין זה מתחילת ברייתם.

וסיים חס ושלום להקל בזה בשום צד, ואל תיטוש תורת אמך. רק על כל פנים יש התנצלות, כי אי אפשר למיקם בהו, ומי האיש אשר יאמר חף אני מפשע זה בארצות אלה. וכתבתי זאת כתריס בפני פורענות, אבל חס ושלום לסמוך על זה להקל כל דהו מכפי האמור בשו"ע ופוסקים, יעויין שם בדבריו.

**מג. ולא תטמאו בהם.** כל טומאה הסמוכה לבי"ת אינה טומאת הגוף המטהרת בטבילה, אלא טומאת הנשמה והרוח. ומזה באלה נטמאו הגויים; ונטמתם בהם; לא יאכל לטמאה בה. חוץ מאשר תצא ממנו וגו' לטמאה בה. וכל טומאה הסמוכה ללמ"ד, כגון **לכל** טומאתו אשר יטמא לו לבנו ולבתו וגו' - היא טומאת הגוף, כמבואר בפסוק לא יטמא בעל וגו' (**רל"ש** - ר' יהודה לייב שפירא).

**מז. להבדיל בין וגו' ובין.** כשמפרישים דבר מחברו כדי שלא יופסד אחד מהם לא יאמר לשון הבדלה כי אם על הנושא שמבדילים, כמו והבדלת את הלויים מתוך בני", כי ימשך הפסד ללויים בהתערבם עם ישראל, ולא ההפך, וכן הבדלו מתוך העדה הזאת, וכן ויבדילו כל ערב מישראל (נחמיה י"ג) שהפסד התערובה הוא לישראל, לא לערב. וכן בכל לשון הבדלה שאינו רק לצד אחד מהנדבקים.

◀ אמנם כשנמשך הפסד הדבקות לכל אחד מן הדברים הנדבקים, כשמפרישים אותם זה מזה יאמר בהם לשון הבדלה בסמיכות עם מלת בין, כמו ויבדל בין האור ובין החשך, כי כל אחד נפסד ונעדר במציאות השני, וכן להבדיל בין הקדש ובין החול, כי החול מפסיד את הקדש מלהיות עוד בקדושתו, והקדש מפסיד את החול לאסרו באכילה ובהנאה, וכן כאן



להבדיל בין הטמא ובין הטהור, כי הטמא מטמא את הטהור, והטהור מטיל על הטמא החומרות שישנן בטהור שאינן בטמא, לכן יאמר באלה העניינים תמיד בין ובין (רש"פ - ר' שלמה פפנהיים) מה שכתב הטהור מטיל על הטמא חומרא אין לו טעם.

**ובין החיה הנאכלת.** פירשו בתורת כהנים בין טרפה כשרה בין טרפה פסולה (עיין רש"י), בתשובות רשב"א סי' ע"ג מתקשה בלשון זה, דאם טרפה אינה כשרה ואם כשרה לאו טרפה, ואמר במכווננו, שנולדו בהם סימנים שאנו צריכים לעיין בהם עם תיטרף, וכן מה שאמרו בחולין רבא שרי טרפה, פירוש התיר בהמה שהייתה מסופקת בטרפה, והדוחק מבואר.

אמנם למה שבארנו (במשפטים ובפ' צו) כי שם טרפה הונח דרך כלל על בעלי חיים שנשתנה בו הסדר הטבעי המיועד לבריאותו הנה לפי זה היה אסור לנו כל בעלי חיים שנשתנה בו הסדר הטבעי בין אם שנוי זה גורם לבעל החיים המיתה בין לא, לכן באה הקבלה הנאמנה להודיענו, שאין בכלל האיסור כי אם כשהשנוי הוא מן הגורמים המיתה ולא בלעדי זאת, וזהו אמרם: "כל שאין כמוה חיה – טרפה". אבל כשהשנוי אינו גורם לבעלי חיים כי אם המכאוב והצער לבד ולא המיתה, אף על פי שגם היא טרפה, כיון שנמצא בה שנוי סדר הטבעי משאר בעלי חיים דוגמתה, מכל מקום היא מותרת באכילה, וזה שאמר כאן חיה הנאכלת היא טרפה כשרה.

## פרשת תזריע

### פרק יב

**ו. בן שנתו.** תוך שנתו קרוי בן שנה, מבן שמונת ימים והלאה עד מלאת לו שנה תמימה מיום ליום מעת לעת ומשעה לשעה, שאם נולד בניסן בי"ד בט' שעות, ושחטו לשנה הבאה בי"ד בניסן בט' שעות, אסור לזרוק דמו בעשירית שכבר עברה שנתו, כי צריך שיהיה בן שנה גם בשעת זריקה (תורת כהנים וזבחים ל"ט).

## פרשת מצורע

### פרק יד

**ב. והובא אל הכהן.** אין לפרש והובא הליכת המצורע אל הכהן, מדאמר אחר זה ויצא הכהן

אל מחוץ למחנה משמע שהמצורע לא בא אליו, לכן נראה לפרש והובא כמו ספרו את ישראל והביאו אלי (דה"א כ"א ב') שטעמו הבאת דברים להודיעו המספר, ככה כאן והובא הבאת דברים, להודיע לכהן שהשיג המצורע טהרת צרעתו ורפואתו והגיע העת להתעסק בדברים הנצרכים לגמר טהרתו, ובא להורות על חריצת המצורע ומהירתו בהשתדלות הסרת טומאתו מעליו, וזה שכתב בספרא והובא אל הכהן שלא ישהה. **ור' עובדיה ספורנו** אמר, והובא אל הכהן, אל מקום קרוב חוץ למחנה שיוכל הכהן בכבוד ובלי רב טורח ללכת לראותו.

## **ח וְכַסֵּה הַמִּטְהַר אֶת-בְּגָדָיו וְגִלַּח אֶת-כָּל-שְׁעָרוֹ וְרָחַץ בַּמַּיִם וְטָהַר וְאַחַר יָבֹוא אֶל-הַמִּחְנֶה ויֵשֶׁב מִחוּץ לְאֹהֶלוֹ שִׁבְעַת יָמִים :**

**ח. מחוץ לאהלו.** אמר הגר"א תרי עניינים שמעיין מחוץ לאהלו:

**האחד** אהלו ממש, שאסור לכנוס לביתו אלא ישב חוץ ממנו.

**והשני** אהלו זו אשתו שאף חוץ לביתו אסור בתשמיש המטה.

ולשון המשנה (בנגעים פי"ד מ"ב) מנודה מביתו שבעת ימים, ואסור בתשמיש המטה יורה כפירוש, ודלא כנראה לכאורה מדברי הר' **עובדיה ברטנורה** שפירש שם מנודה מביתו לעניין זה שאסור בתשמיש המטה, דלדבריו יהיה משמעות אהל רק אשתו לא אהל ממש.

**יב. לאשם.** שם אשם מורה על דבר גדול אשר העושו יתחייב להיות שמם נאבד בו, מלשון האשימם אלוהים, ויאשמו נאות מדבר, וכן תאשם שומרון כי מרתה באלוהיה, וכן אשמים אנחנו, נענשים; והנה אשם גזלות ואשם שפחה חרופה בעבור שהם באים אף על המזיד יקרא קרבנותם אשם, וכן אשם נזיר, אבל אשם מעילות אף על פי שהוא בשוגג, בעבור שהוא בקודשי ה' יקרא הקרבן אשם, כי החטא הגדול יתחייב להיותו אשם בו כאשר יקרא מעילה, ובעניין המצורע בעבור שהמצורע חשוב כמת, והנה הוא כבר שמם בה, יקרא קרבנו הראשון אשם שיגין עליו מן האשמה אשר הוא שמם בה (**רמב"ן** ס"פ ויקרא).

## **כב. ושתי תרים.**

נקרא מין עוף תר על שם אופן קפיצתו (מן לנתר בהם על הארץ) שכשהוא מכין עצמו לעוף הוא משפיל את עצמו תחלה ומכביד את עצמו על המקום אשר הוא חונה שם ואחר כך מעופף ונעתק משם, כי כל מה שיתדבק דבר אל דבר יותר בחזקה וכן, כן יהיה אחר כך פרידתו יותר במהירות ובחזקה כשאר כח המכריח אל הדבקות עד שיהיה ערך חוזק הפרידה כמעט כערך חוזק הדיבוק (**רש"פ** - ר' שלמה פפנהיים).

**לא. את אשר תשיג ידו.** תלתא לשונות כתובים בפרשה:

**אשר תשיג ידו,**

**מאשר תשיג ידו,**

**את אשר תשיג ידו,**

**אשר תשיג ידו** מלמד אשר תשיג ידו מתחלה כשהיה מצורע ואחר כך קודם שהביא קרבנותיו העני, היינו העשיר והעני.

**מאשר תשיג ידו**, מקצת אשר תשיג ידו, שהשיגה ידו במקצת קרבנותיו ואחר כך העני. **את אשר תשיג ידו** כעת, דבשעת צרעתו היה עני ואחר כך בהבאת קרבנותיו העשיר, כן הוא בתורת כהנים.

ואמר הרב **בקרוב אהרן:**

בפסוק הראשון והשני דרשוהו במי שגמר בעוני שבשניהם מדבר בתורים או בני יונה שהם קרבן עני, לזה אמרו:

**חד** כשהעני אחר החיוב קודם הבאת שום דבר,

והשני אף כשהעני אחר הבאת האשם, תחת החטאת והעולה יביא ב' תורים. והפסוק השלישי דרשוהו במי שגמר בעושר אחר היותו עני, לפי שהוא מדבר בחטאת ובעולה שהם קרבן עשיר, ואמר את [כג] אשר תשיג ידו את האחד חטאת, ולזה אמר שבא לומר שאשר תשיג בהביאו את האחד חטאת הוא אשר יביא עם היות שקודם זה היה עני, עכ"ד.

## **דיני נידה**

**כג ואם על המשכב.** פשוטו של מקרא כך הוא: לפי שיש בנדה עניין טומאה שאינה בזב שהיא מטמאה את בועלה טומאת שבעה כנזכר בכתוב הסמוך, לכן אחר שאמר למעלה (פסוק י"ט) טומאת מגעה, ואמר (פסוק כ"א וכ"ב) טומאת מגע משכב ומושב שלה, חזר ואמר שאין בכל טומאת הנדה רק טומאת ערב, לבד כששוכב עמה שטמא טומאת שבעה, וזהו שאמר ואם על המשכב הוא אפילו שכב אדם על משכבה או על הכלי אשר היא יושבת עליו, שישב האדם על מושבה אפילו בעת שהיא יושבת עליו, וכל זה עשה בנגעו בו, שגם נגע במשכב ובמושב, והרי כאן טומאת מדרס וטומאת מגע והנדה עצמה קרובה אליו אף על פי כן יטמא רק עד הערב.

**כד. ואם שכב ישכב איש אותה וגו'.** אבל אם שכב איש אותה זהו טמא טומאת שבעה, ונכון עתה שלא זכר כבוס בגדים שאין צורך להאמר, שאם הנוגע ריקן מטמא בגדים כל שכן שוכב

ונוגע כשהיא יושבת עליו, וכל עצמו של מקרא אינו אלא להקל שלא יטמא רק טומאת ערב, זהו פשוטו, אלא לפי שלא נזכר מרכב באשה סמכוהו למלת הכלי, ושלא תאמר ששווה מרכב למשכב ולמושב סמכוהו למאמר בנגעו בו יטמא עד הערב (רנ"ו - נפתלי הרץ וויזל).

**כה. בלא עת נדתה.** לפי המקובל נקרא לא עת נדתה כל י"א יום אחר שעברו עליה שבעת ימי נדתה, ורק אותן י"א יום נקראו ימי זיבה כלומר שתוכל להיות בהם זבה אם תראה בהם שלשת ימים רצופים וזוהי הצריכה שבעת ימים נקיים וקרוב, אבל בשבעת ימים שקודם הי"א וכן הימים שאחריהם אפילו שופעת דם כמה ימים אם פסקה בסוף שבעה טובלת לערב ומותרת לבעלה, ואינה צריכה לא נקיים ולא קרוב, וזהו חומר בזבה מבנדה, ואותן שלשת ימים רצופים שבתוך י"א יום, אין הבדל בהם בין שהם סמוך לנדתה כגון שתראה ביום ראשון מי"א יום ובשני ובשלישי בו, בין שתראה אותן מופלגים מימי נדתה, כגון בתשיעי ועשירי ואחד עשר. ואמר קרא תחילה בדרך כלל בלא עת נדתה, כלומר בתוך י"א יום, יהיה באיזה יום שיהיה, כל שתראה שלשת ימים רצופים היא זבה אף שהם מופלגים מימי נדתה. ואחר כך אמר או כי תזוב על נדתה, כששלשה ימים אלה הם סמוכים לימי נדתה. ודיבר תחלה מזיבה המופלגת, כי זיבה סמוכה היא מציאות רחוקה ביותר, כי כל זיבת דם בי"א ימים הוא בעצמו בלתי טבעי, כל שכן להיותה סמוך לימי נדתה, כי אין מטבען להיות רואה יותר משבעה, כך הוא שיעור לשון המקרא לפי המבואר בתורת כהנים, ואינו כן לפי התלמוד סוף נדה. והגר"א העתיק דברי התורת כהנים, לא דברי התלמוד. ודברי רש"י כאן תמוהים כמו שאמרו הרא"ם. ודברי הרב בקרבן אהרן ביישובו אינו מספיק כמו שכתב במשכיל לדוד.

**כת. וספירה לה.** מלת לה מוסב על מלת טהרה, כלומר אל מה שטהרה תספור עוד שבעת ימים, ולפי זה מבואר שספירת שבעת ימים צריכים להיות נקיים וטהורים (ובתורת כהנים ובכתובות ע"ב) דרשו מלת לה שסופרת לעצמה. ואין ספירה זו כספירה שבעה שבועות דמצוה לממני יומא, כמו שכתב רמב"ן בפרשת אמור, ספירה דשבעה שבועות הוא שימנה בפיו ויזכיר חשבונו, ואין כן וספר לו וספירה לו דזבין שהרי אם רצו עומדים בטומאתם, אלא שלא ישכחוהו, וכן וספרת לך דיובל שתזהר במספר שלא תשכח, עי' בח"י א"ח סי' תפ"ט סק"ז, ובתשובות נודע ביהודה תניינא סי' קכ"ג קכ"ד הרחיב דברים בזה.

**ואחר תטהר.** אין לפרש אחר כך תהיה טהורה בלתי עשיית פעולה לטהרתה, דאם כן היה ראוי לומר וטהרה כבשאר מקומות, ומדאמר תטהר פירושו עשיית פעולה לטהרתה, ויהיה תטהר פעולה חוזרת על הפועל כמו טהרתי מחטאתי (משלי כ') דתרגומו ואדכיית, אף כאן תטהר תעשה פעולה המטהרה והיא הטבילה, וזה שאמר ר"ש (נדה ס"ז) אחר תטהר אחר

מעשה תטהר, ופירש רש"י תטהר על ידי טבילה.

וכפירוש הרלב"ג ואחר תטהר - רוצה לומר תטבול במים כמשפט הטמאים. וסתם הכתוב בזה לפי שסמך על מה שאמר מקודם שהנוגע במשכבה או במושבה שטעון טבילה, כל שכן במגע עצמה, וקל וחומר שהיא נשאת בטומאתה עד שתבוא במים. (עיין **תוספות** חגיגה י"א ד"ה לא נצרכה, **ובספר היראים**<sup>5</sup>. סי' קצ"ב).

ואחרי שהשווה הזבה לנדה ככתוב כמשכב נדתה יהיה לה, והצריך טהרת טבילה בזבה, הנה גם טהרת טבילה לנדה מבוארת. והשתבשו בזה קלי דעת;

ולשון רחיצה הנאמר בפרשת טומאה אין ענינם רחיצה בעלמא, אבל פירושם טבילה (כמו שכתב **רדב"ז**<sup>6</sup> ת' תשצ"ו), וראייה ממעשה דנעמן (מ"ב ה') שאמר לו הנביא הלך ורחצת שבע פעמים בירדן, וכתב וירד ויטבול בירדן שבע פעמים כדבר איש אלוהים, וכן מתורגם שם רחיצה - טבילה, ותרגום **יונתן בן עוזיאל**: ואחר תטהר - ובתר כדין תטבול ותדכי.

## פרשת אחרי מות

### פרק טז

**א וַיְדַבֵּר ה' אֶל-מֹשֶׁה אַחֲרֵי מוֹת שְׁנֵי בְנֵי אֶהֱרֹן בְּקִרְבָּתָם לִפְנֵי-ה' וַיָּמָתוּ :**

[כז] **א. בקרבתם וגו'.** מלת בקרבתם שם הפועל, וה"א לקרבה אל המלאכה (ויקהל ל"ו) שבה תי"ו כמנהג ה"א הנקבה (**ראב"ע**), ובאמת ה"א במלת לקרבה היא נוספת וכן ה"א במלת לדבקה בו (עקב י"א כ"ב), ובנצבים (ל" כ'), וביהושע (כ"ב ה') היא נוספת, כמו שהעירו בעלי הלשון, אמנם לא אמרו טעם על תוספותם, ונראה לי למה שהעירו (בז"ר באוציא נא, ובמקץ ושלחה, ובבשלח בתפול עליהם) על אות ה"א הנתלית בסוף הפעלים שהיא בא להורות על עשיית הפעולה בחפץ ורצון, עיין שם.

<sup>5</sup> מחברו ר' אליעזר ממעטץ - רא"מ - מהמאה ה-12 היה מגדולי תלמידיו של רבנו תם ורבם של ר' אלעזר מזורמס בעל ספר הרוקח, הראב"ה ר' אליעזר בר' יואל הלוי, ורבנו שמואל בר' ברוך ממגנצא, רבנו שמחה מאשפירא. חיבר תוספות לחלק מהמסכתות וכן את ספר יראים. הספר הוא ספר הלכה מלא ומקיף יוצא מן הכלל בספרות הרבנית של בעלי התוספות, בהיקפו, בסידורו, בתוכנו, ובסגנונו. הספר מיוסד על תרי"ג מצוות לפי שיטת רב יהודאי גאון.

<sup>6</sup> דוד בן זמרא נולד בספרד 1480-1574 גלה עם גירוש ספרד ועבר לצפת. בעקבות המצב הכלכלי הקשה ירד למצרים ושמש כראש ישיבה ואב"ד. בצפת התקרב ל"בית יוסף" ול"מבי"ט" והתפרסם בגלל חיבורו הגדול שו"ת רדב"ז. הרדב"ז עסק בקבלה וחיבר חיבורים בתחום זה.

ועתה ראיתי **במכילתא דרשב"י - זוהר** (ויגש דר"י) ואתה צויתתה **כתיב** בה"א דמשמע דיוסף תבע להון, עיין שם. והוא מסכים מאד לכלל זה, שהה"א התלויה בסוף יורה על עשיית הפעולה בחפץ ורצון. ובמלת צויתתה תבוא הה"א להורות שהייתה הציווי מרצונו של יוסף שהוא מעצמו השתדל להשגת העגלות, דאם לא כן דמצווי פרעה לבד שלח העגלות, לא היה בהם סימן ליעקב בעסק עגלה ערופה.

ובתצוה (כ"ט ל"ה) כאשר צויתי אותכה, והראוי אותך בלא ה"א, אמנם באה הה"א להורות על הציווי שהייתה מרצונו של משה, ומאהבתו למשוח את אהרן אל הכהונה; והנה עצם דבקות ה' הוא דבקות הרצון בו באהבה. לכן בכל מקום באה אות ה"א במלת לדבקה, וכן כל עסק מלאכת המשכן היה מרצון נפשם ובאהבה גמורה, לכן תלה הה"א במלת לקרבה.

והנה נדב ואביו הוא מה שעשו לא היה רק מגודל השמחה והאהבה, כמו שאמרו רבותינו בתורת כהנים אף הם בשמחתם כיון שראו אש חדשה שירדה משמים ותאכל את העולה אמרו נוסף אהבה על אהבה (עיין מה שכתבתי בשמיני ותאכל על המזבח), ולהיות שקרבתם בזה היה מצד אהבה, לכן בא במלת בקרבתם התי"ו שהיא במקום הה"א, להורות על פעולה הנעשה ברצון ואהבה; ועיין מה שכתבתי בפנחס בוראיתתה אותה.

ודע דלהמפרשים חסר נשוא הדבור במקרא זה, שאינו מבואר מה דבר אל משה. ולי נראה שאמר בקרבתם לפני ה' וימותו. הוא נשוא הדבור, וטעמו אחרי שמתו שני בני אהרן, היה דבר ה' אל משה להודיעו סיבת מיתתם, והוא בעבור שנתקרבו אל ה' לכן מתו, הבי"ת שבקרבתם היא לייחס הסיבה הגורמת, כמו איש בחטאו יומת, רוצה לומר בעבור חטאו, כן בקרבתם בעבור קרבתם, והוי"ו בוימותו כטעם לכן, כמו כי אהבך ה' אלוהיך וברכך (דברים י"ג) יען אהבך לכן ברכך, בתום לבבך עשית זאת ואחשוך, כן וימותו' - כמו 'לכן מתו';

ומצאתי לרמ"א - ר' משה אלשיך שפירש כן, והוסיף לאמר:

שהודיע יתברך למשה שלא יעלה על דעתו שמתו להיותם רעים וחטאים לה', אבל בשביל קרבתם להיותם קרובים אל ה' מתו, כי מדקדק הקדוש ברוך הוא עם חסידיו ויקדש בם, וכמאמר משה הוא אשר דבר ה' בקרובי אקדש;

ואחרי שייחד דבוק בפני עצמו אל הודעה זו, בא לעניין האזהרה אל אהרן, וייחד לזה מאמר בפני עצמו.



וראיתי במכילתא דרשב"י - זוהר דף ס' שאמר:

משה הוה מהרהר מאן גרם לון טעותא דא והוה עציב. מה כתיב וידבר ה' אל משה אחרי מות שני בני אהרן, ומה אמר ליה בקרבנתם לפני ה' וימותו, עיין שם.

מבואר כדברינו.

### ג. בזאת יבא אהרן אל-הקדש בפר בן-בקר לחטאת ואיל לעלה :

ג. בזאת יבא אהרן. פירש רש"י ואף זו לא בכל עת כי אם ביוה"כ כמו שמפורש בסוף הפרשה בחדש השביעי בעשור לחדש.

אמנם במדרש רבה פכ"א (והובא בילקוט, ועיין שם בזית רענן<sup>7</sup> איתא,

אמר רבי יהודה בן סמון: בכל שעה שהוא רוצה לכנוס יכנס רק שיכנס בסדר הזה.

וכן איתא ברבה ס"פ תצוה, אהרן היה נכנס בכל שעה לבית קדשי הקדשים, עיין שם.

והא דכתיב בתצוה וכפר אהרן אחת בשנה, רוצה לומר אחת בשנה מחויב לכפר, ולזה שינתה התורה כאן וכתבה תחלה כל סדר העבודה, ובסוף אמרה בחדש השביעי וגו'; ולרש"י הוה ליה להתחיל בחדש השביעי, כמו שנהגה בכל הפרשיות, שכתבה תחילה באיזה יום ואחר כך מה שיקריבו, כמו באמור ובפינחס. אמנם לדברי המדרש שאהרן היה לו רשות לכנס באיזה יום מימות השנה אל בית קדשי הקדשים עם סדר העבודה האמורה בפרשה, שפיר לא התחילה התורה הפרשה בחדש השביעי וגו', דלאהרן נאמרה כל הפרשה, ולכן נכפל כמה פעמים בכל הפרשה שם אהרן, והוא יכול לכנוס בכל יום ויום.

אמנם מפסוק כ"ט ואילך מתחיל עניין חדש, להודיע הנהגת כל כהן גדול ביוה"כ, לכן אמרה התורה שם וכפר הכהן אשר ימשח אותו והייתה זאת לכם וגו', רוצה לומר כל סדר העבודה הנאמר למעלה לאהרן על כל ימות השנה, יהיה לדורות לכל כהן גדול ביוה"כ לבד.

והנה על פי הדברים האלה, מקרא **ובא אהרן אל אהל מועד** (לקמן פ' כ"ג) על מקומו הראוי הוא בא, דאף שאמרו רבותינו שאין זה מקומו של מקרא (עיין רש"י ורמב"ן), רוצה לומר לכל כהן גדול ביוה"כ לא הייתה סדר עבודתו על דרך זה, כיון דגמירי שצריך הכהן גדול ה' טבילות וי' קדושין, ואם כסדר הכתוב לא משכחת אלא ג'. אמנם המקרא בעצמו הנכתב בהנהגת

<sup>7</sup> פירוש על ילקוט שמעוני מאת הרב אבלי הלוי גומבינר 1682-1637 מגדולי האחרונים. הוא גם מחברו של הספר "המגן אברהם" שהוא פירוש מרכזי לשולחן ערוך אורח חיים ולתוספתא נזיקין.

אהרן בכל ימות השנה בכניסתו לפניו, מקומו הראוי שם דווקא, לא במקום אחר, דבשאר ימות השנה באמת לא היה אלא ג'. ובביאה זו גמר אהרן סדר עבודתו הפנימית בכל ימות השנה, דכל זה שנאמר אחר מקרא זה, הן העבודות שבבגדי זהב, שאינו נוהג אלא ביוה"כ. והנה בדרך זו, הא דאמרינן (ביומא כ"ג) אין לי אלא ביוה"כ, בשאר ימות השנה מנין, תלמוד לומר וכסה ענן [27] הקטורת, שנתקשה **במשנה למלך** (בפ"א מכלי מקדש) הא בשאר ימות השנה אין מצוה במעלה עשן רק ביוה"כ, יעויין שם. ולפי המבואר, כוונת התלמוד בשאר ימות השנה, היינו בכניסת אהרן בכל ימות השנה, חוץ מיוה"כ.

את הדברים האלה ראיתי בספר **חכמת אדם**<sup>8</sup> בשם הגר"א, והוא עניין נפלא ומיושבים בו סדר המקראות בפרשה זו בדרך נכון, ולפנינו בפסוק ובא אהרן ידובר עוד מזה.

### [השעיר המשתלח]

כי עניין שעיר המשתלח לפי דעת הפשוט הוא (כמו שכתב ר' יצחק ערמה), למה שאמר הכתוב ולא יזבחו עוד את זבחיהם לשעירים אשר הם זונים אחריהם אלא לה' לבד. וזה כי לפי שהיו הטועים אז מורגלים לזבוח זבחים אל השעירים להיות ממשלת השדים, או להיות להם דרך עבודה האלוהות כמעשה ארץ מצרים, והיו משוטטים דמיונותם בכמו אלה העניינים הנפסדים והמשחיתים בעם, והיה מהרצון האלהי כי ביום זה הגדול והנורא תעשה המצווה הזאת, אשר עניינה הוא לנהוג בזה השעיר מנהג הפקר וביזיון, בתת עליו כל עונות בני"י ופשעיהם, ולשלח אותו אל הר עז וקשה, ולהפיל אותו שם אל תחתית הר להפסד וניתוח, כדי לטעת בלבם שלא לעבוד אלוהים זולתו יתברך.

ולא עוד אלא שהוא דבר שנאו ומשוקץ ומטמא במגע, דכתיב והמשלח את השעיר לעזאזל יכבס בגדיו ורחץ בשרו במים ואחר יבוא אל המחנה.

ולפי שהעניין הזה הוא למוד והישרה גדולה אל דעות האנשים ושכלם הדמיוני, הרואה במפלתו ובזיונו, ומתוך כך מסיחין דעתם ורצונם ממנו ומהדומה לו ומהנמשך אליו, אמרו עליו שהוא נושא כל עוונותם אל ארץ גזרה, שכבר ישארו בזה בלי עוון כלל, והוא מה שאמרו שאין כח לשטן לקטרג ביוה"כ.

---

<sup>8</sup> ח"א - ספר שחיבר ר' אברהם דאנציג דיין בוילנא 1748-1820 "חכמת אדם" הוא סכום "יורה דעה". הוא חיבר גם את "חיי אדם" סיכום ההלכות לשו"ע ל"אורח חיים" וכן את הספר "זכרו תורת משה" סיכום דיני שבת לפי מיונם לל"ט אבות מלאכה. כן חיבר את "מצות משה" שהוא קיצור ספר חרדים, "שערי צדק" קיצור מצוות התלויות בארץ "תולדות אדם" פירוש להגדה של פסח ובית אברהם היא צוואתו.

הנה להיות שהיוקר והחשיבות יגדיל את הפחיתות והביזיון הבא אחריו, שנופל מאיגרא רמא לבירא עמיקתא, לכן הכינו את שני השעירים שווים במראה ובקומה עד שאין הבדל בכל ענייניהם, וכל אחד מהם ראוי לעלות לקרבן ה' כחברו, אם כן כשמתנהגים אחר כך באחד מהם דרך ביזיון, יעשה בנפש רואיו רושם יותר גדול להתבזות מעשי התועבה כאלה, וכעין פסח מצרים שהוקדם לקיחתו לשחיטה ד' ימים, דאמרינן שם **במכילתא** שהיו ישראל שטופים במצרים בעבודה זרה ששקולה כנגד כל מצות שבתורה, ונאמר להם משכו ידיכם מעבודת אלילים והדבקו במצות, הנה נצטוו לנהוג דרך בזיון במה שהורגל בו התועבה, כמה שכתוב **הטור (באורח חיים סימן תלמוד לומר)**.

ואמר **רעיא מהימנא** (בא ד' מ"א ב'):

**ועצם לא תשברו בו, לאחזאה ביה קלנא, דהא גרמין הוו רמאן בשוקא, ואתו כלבי והוו גררי להון, עיין שם.**

ככה בעניין הזה ההתנהגות בדרך ביזיונות בשעיר, אשר תסבב להנס הנפלא להתלבן האודם, יעשה רושם גדול בנפשם להתרחק מן הכעור ומן הדומה לו מעבודת אלילים [כח] שהוא יסוד התורה הכולל תחתיו כל פרטי אזהרות לא תעשה שבתורה.

(והנה דעת רבותינו שפירשו מלת עזאזל להר גבוה וצוק צריכה ביאור, כי איך נכלל בשם עזאזל מלת הר, ואף שבאמת נמצא הר לא רחוק מירושלים הנקרא בשם עזאזל (כעדות בעל **כפתור ופרח**<sup>9</sup>, הדבר ברור שנקרא ההר בשם זה על שם המעשה שנעשה בו ביוה"כ על פי התורה לא בהיפוך);

וקרוב לומר אחר שמדרך המקראות לכנות את הדברים על שם הפעולה הנעשה בו, האליל יקרא תועבה (ולא תביא תועבה אל ביתך) על שם מעשה המתועב, ועל תרפים דלבן אמרו **(במכילתא דרשב"י - זוהר ד' שע"ו)** תרפים עבודת אלילים הווה ואמאי אקרי תרפים, בגין גנאי כמה דתנינן במקום התורף. וההר שנעשו עליו דברי תועבה המשחיתים את הנפש כינהו לגנאי הר המשחית (מ"ב כ"ג). וסתם עבודות תועבותיהם היו בימים קדמונים על ההרים ככתוב על ראשי ההרים יזבחו (הושע ד') אלוהיהם על ההרים רמים וגבוהים, ולגנאי קרא אותו במקום זה עזאזל, לחוזק מעשה המתועב והמזולזל הנעשה בו מן הטועים;

<sup>9</sup> חיבור הלכתי של רבי אשתורי הפרחי שחובר במאה ה-14. היה חוקר ארץ ישראל והליכותיה. מוצאו מספרד נדד בעקבות גירושים ולבסוף עלה לארץ ישראל. הספר **כפתור ופרח** הוא על המצוות התלויות בארץ. וכולל תיאור גיאוגרפי של הארץ בזמנו על תושביה ועל גבולותיה. חיפש שרידים למקומות וצמחים המוזכרים במקרא ובתלמוד. הוא חיבר ספרים נוספים ותרגם שני ספרי רפואה.

ויש להמפרשים דעת אחרת בעניין שעיר המשתלח, עיין בדברי הרמב"ן, רבנו בחיי ור' משה אלשיך ושל"ה<sup>10</sup>. והם בנויים על פרקי דר' אליעזר, ומוזכר גם כן במכילתא דרשב"י וברעיא מהימנא פרשה זו.

ואין לתפוס דבריהם אלו כמשמעם וכפשטם, אבל הם מכלל דברי חכמים וחידותם, וכדאתמר עלה במכילתא דרשב"י - זוהר (פ' נח ד' ס"א):  
[רזא דנא לא אתיהב רשו לגלאה, בר לחסידי קדישין עליונין חכימין,](#)

וכן כתב במגיד מישרים למרי"ק (ר' יוסף קארו):  
[רזא דמלתא לית חכימא בעלמא דינדע ליה ולא אפשר למיקם עליה אלא אם כן יתמסר מפה אל פה, עיין שם.](#)

לכן בחרנו בדרך הפשט לומר ששם עזאזל, פירוש זלזול וגנות גדול ועז, אם על שם המעשה הנעשה בשעיר לגנותו ולזלזולו, ואם על שם המקום המגונה והוא ההר שהיו רגילים בימי קדם בתועבותיהם המזולזלים.

**י. לכפר עליה.** להתוודות עליו כדכתיב והתודה עליו (רש"י מרבתינו). השוה הכתוב לשון כפרה עם לשון והתודה, כי עיקר מובנם אחד, כמו שאמרו למעלה (ויקרא ה'), בביאור מלת והתודה דעיקר פירושו השלכת ועזיבת החטא, עיין שם.

וכן עיקר המכוון בלשון כפרה כמו שכתב הרד"ק, וזה לשונו:  
[אכפרה פניו אסיר כעסו, וכן כל לשון כפרה עניין הסרה, וכן כפר בריתכם את מות \(ישעיה כ"ח\), לא תוכלי כפרה \(שם מ"ז\), וכן כפרת העון, עכ"ד.](#)  
וכן כתב רש"י שם בישעיה, כל לשון כפרה העברה וסילוק הדבר עיין שם. ועיין מה שכתבתי ביום הכפורים.

ויראה דמדלא אמר קרא יועמד אלא יעמד אשר יורה על הישאר בעמידה, מזה אמרו (יומא מ' ב') עד מתי יהיה זקוק לעמוד חי, עד שעת ויודי דברים. ואם מת קודם צריך להביא אחר; ורש"י פירש שם דממלת חי שהוא מיותר למדו כן, עיין שם. וקשה קצת דהא צריך ששלוחו

---

<sup>10</sup> הורו"ץ ישעיה מחבר מקובל. פראג 1558-1628. שימש כרב בכמה מקומות ולעת זקנתו עלה לארץ והיה למורה הוראה בירושלים. נתפרסם בשל ספרו "שני לוחות הברית" שנתפשט בכל ישראל. הספר נכתב כצוואה לבני משפחתו בו הוא מצווה להיזר מתענוגי העולם.

לעזאזל הוא למיתה, כדאמרינן בתורת כהנים, ועיין שם בקרבן אהרן.

**יג. הכפרת.** פירש לשון מכסה שהיה מכסה לארון. ובתנחומא פרשת ויקהל למה נקרא שמו כפורת שמכפרת על ישראל, ואמרו עוד על ידי כפורת אני מכפר לכם, אם כן הוראת כפורת תאומית, מכסה המכפרת.

**העדות.** התורה נקראת עדות שהיא לעדות ביני וביניכם שציוויתי אתכם מצות הכתובות בה כפירוש רש"י בתרומה.

ויש אומרים הלוחות הם עדות הברית שבין הקדוש ברוך הוא לישראל ולכן נקראו עדות הברית.

**ועל דרך הפשט** נראה לי שהתורה בכלל והלוחות בפרט נקראו עדות על שם האזהרות וההתראות הכתובות בה, וכולל בין מצות עשה בין מצות לא תעשה, כי גם על העשה שייך לשון אזהרה לשמור ולעשות, כמו ששייך שם מצווה גם על מצות לא תעשה, וכבר נתבאר פרשת שופטים שעיקר הוראת שם עדות על האזהרה והתראה.

### **טז וְכָפַר עַל-הַקֹּדֶשׁ מִטְּמֵאת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וּמִפְּשְׁעֵיהֶם לְכָל-חַטָּאתָם**

**טו. וכפר על הקודש.** נראה לי כי מלת **על** כאן הוראתו על עסק ועניין. כמו על כל דבר פשע על שור, ועל הישנות החלום, שבהזאת דם השעיר יסבב כפרה על כל הדברים הנוגעים בעניין הקדש, והן טומאת מקדש וקודשיו, וזה שאמר אחריו מטומאת בני ישראל.

**כא וְסִמַּךְ אֶהָרֶן אֶת-שְׁתֵּי (יְדוֹ) [יְדָיו] עַל-רֹאשׁ הַשְּׁעִיר הַחִי וְהִתְוֹדָה עָלָיו אֶת-כָּל-עֲוֹנוֹת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאֶת-כָּל-פְּשְׁעֵיהֶם לְכָל-חַטָּאתָם וְנָתַן אֹתָם עַל-רֹאשׁ הַשְּׁעִיר וְשָׁלַח בְּיַד-אִישׁ עֵתִי הַמִּדְבָּרָה :**

**כא. לכל חטאתם.** אלו אמר **את כל** חטאתם כמו בעונות ופשעים, היה משמעותו דכך יהיה סדר הווידוי: תחלה עונות ופשעים, ואחר כך חטאים כדעת ר"מ (יומא ל"ו ב'). עכשיו שאמר **לכל** חטאתם, יורה שעל החטאים מתודה בראשונה, כי אות למ"ד ישמש על גבול הזמן שעבר, כמלת **אחר** כמו ויהי לשבעת הימים - אחר שבעת, לשבת אברם בארץ מצרים - אחר שבת, לצאת ב"י מארץ מצרים - אחר צאת. כן לכל חטאתם - אחר כל חטאתם.

וטעמו יתודה על העונות והפשעים אחר חטאתם, וכרבנן דאמרי התם, אחר שהתודה על הזדונות והמרדים, היאך יחזור ויתודה על השגגות. גם יש לפרש אות למ"ד כמלת אל, כמו



ואשה אל אחותה לא תקח, שיורה מלת אל תוספת דבר על דבר, שהאשה היא תוספת בנישואיה על אחותה הנשואה מקודם, ככה העונות והפשעים יתוספו בווידי על החטאים שהקדימים תחלה, ע"ש **במהרש"א** ח"א. ודברי הרנ"ו בישוב אות למ"ד כאן רחוקים מן הפשוט.

**ונתן וגו' ונשא.** העונות והפשעים אינם נתפשים ביד לומר עליהם שיתנם על השעיר ושישא השעיר אותם, לכן יאמרו שהיא הבטחה מהש"י, שאם יעשה הכהן כסדר זה יהיו העונות נתונים על השעיר, ושישא אותם השעיר אל המדבר ולא יהיה למכשול לבית ישראל.

**ולולי דמסתפינא הייתי אומר דבר חדש.** והוא, מצאנו לשון נתינה שהורה על נתינת רשות, כמו ולא נתנו אלוהים להרע עמדי, לא נתתיך לנגוע אליה דתרגומם לא שבקיה, ומצאנו גם לענין עזיבה ממש, כמו (הושע ה') לא יתנו מעלליהם שפירש רש"י לא יעזבו דרכם הרעה, וכן נרדי נתן ריחו (עי' שבת פי"ח ב') ולא כתיב הסריח, וכן תרגם **יונתן בן עוזיאל** לא שבקין, ובמכילתא **דרשב"י** - **זוהר** (שמות ט"ז ב') נרדי נתן ריחו - שבקו ריחיהוין טב, גרמי לאסתלקא מנהוין.

וכבר כתב **הרווה** - בוירא כי כל לשון נתינה עיקר עניינו לשון הרמה, ושניהם נרדפים במקרא, כי מצאנו נתינה בקול גם הרמה בקול, וכל תרומת מתנם, ועיקר ענין שניהם לשון הפרשה וממנו לשון עזיבה ולשון הנחה, ולכן המפרש יוכל לתקן כולם על דרך הלשון; וזה יהיה לשון נתינה גם כאן, כי אחרי שאמר שיסמוך ידיו על ראש השעיר ויתוודה עליו (כלומר בעוד ידיו מונחות עליו) את העונות והפשעים והחטאים, חתם ואמר: ונתן אותם על ראש השעיר. כלומר בעוד ידיו מונחות על ראש השעיר יעזבו את החטאים יסכים בלב שלם וברצון גמור לעזוב אותם.

ובמאמר ונשא השעיר עליו את כל עונותם, לדעתי אין המכוון בו שהשעיר יהיה הנושא והעונות תהיינה נשואות עליו, אבל פעל ונשא מוסב על איש עתי המוזכר לפניו, הוא יהיה הנושא את השעיר על שכמו בדרך הוליכו אותו אל המדבר, כמאמרם (יומא ס"ו) מרכיבו על כתפו אפילו בשבת; ומאמר את כל עונותם, הוא תואר לשעיר, דוגמת ואת חטאתכם אשר עשיתם את העגל (עקב ט') שקרא את העגל בשם סתמי חטאת, על שם שבו נעשה החטא, ככה קרא כאן את השעיר בשם עונותם על ידי שנתוודו עליו העונות, כמו פר חטאת על שם שמתודה עליו חטאתו, (ואפשר שמטעם זה לא אמר עונותיהם להורות על אחדים רבים מחולקים רק עונותם שם דבר בלשון יחיד מצד שהוא חבר אחד של אחדים המתאחדים



(בשעיר).

והמכוון במקרא יהיה. איש עתי הוא ישא על כתפו את השעיר שהוא עונותם, אל ארץ גזרה, כלומר השעיר אשר בו התוודו עונתם ישא האיש על כתפו אל ארץ גזירה; וסמוכים לפירוש זה מלישנא דקרא, כי אם יובן לשון ונשא השעיר עליו, שהשעיר הוא הפועל הנושא העונות, יחסר לנו הפועל במאמר הבא אחריו שאמר ושלח השעיר במדבר, ולא הוזכר פועל השלוח, ולדברינו הנושא והמשלח שניהם פועל אחד להם, והוא איש עתי (עיין **רעיא מהימנא** פינחס ד' רל"ב במה שכתוב שם).

ועוד ונשא השעיר עליו כד רעותיה (ובד' רמ"ח).

ואמאי היו שלחין ליה ביד איש עתי פגום וכו' [כט] וכשעיר דא אתפרש מכלא ונושא כל חובין דישראל עליו כמה דאת אמר ונשא השעיר עליו את כל עונותם ועוד בתר דנטיל איהו;

ואל יקשה בעיניך חסרון מלת את סימן הפעול שהיה ראוי ונשא את השעיר, כי יש דוגמים לזה הרבה, כמו מים תבעה אש (ישעיה ס"ד), אבנים שחקו מים (איוב י"ד), ובכוונה מכוונת החסירה התורה מלת את, להורות גם על כוונה שנייה שהשעיר יהיה הנושא.

וכמאמרם (תורת כהנים ספ"ד),

ונשא השעיר עליו, עליו הוא נושא ואין שאר שעירים עמו,

כלומר השעיר לבד הוא נושא את כל העונות, ואין שאר שעירים כשעירי ר"ח ורגלים יכפרו מה שיכפר שעיר המשלח; דוגמא לזה מאמר ורב יעבוד צעיר (תולדות), שחסר מלת את סימן הפועל להורות על כוונות מתחלפות, דלפעמים יעבוד הרב את הצעיר ולפעמים הצעיר את הרב.

**כג. ובא אהרן אל אהל מועד. בתורת כהנים** ובתלמוד יומא (ע"א), אמרו:

ובא אהרן אל אהל מועד למה הוא בא? להוציא את הכף והמחתה, שכל הפרשה כולה נאמרה על הסדר חוץ מפסוק זה, כי גמירא לן הלכה למשה מסיני דחמש טבילות ועשרה קדושין טובל כהן גדול ומקדש בו ביום, ואי אמרת כסדרן לא משכחת לה אלא ג' טבילות וששה קדושין, ע"כ.

ולא יעלה על דעתך שרבותינו עוקרים את המקרא ממקומו ומושיבין אותו במקום אחר (כמו שנראה לכאורה מלשון רש"י שכתב שם בפירושו שמשבשין סדרא דקרא, וכן כאן כתב. שאין זה מקומו של מקרא זה עיין שם), כי חלילה לנו להפך את דברי אלוהים חיים, אבל ילמדונו

בזה לפרש לשון המקרא בדרך שיובן ממנו המאוחר למוקדם והמוקדם למאוחר.

זוהי, אם נפרש הפעלים הבאים במקרא שלאחר זה ורחץ, ולבש, ויצא, ועשה, וכפר, כל הפעלים האלה אם נפרש כפעלים צויים, כדן אות וי"ו המחובר לעבר שמהפכו לעתיד, אם כן יהיה מעשה עולתו ועולת העם הבאים במקרא שאחר זה מאוחר למקרא שלפניו, ותהיה פשיטת בגדי הבד להניח שם ולגנזם קדם אליו, כיון שאין צורך בהם עוד, ובמה יכנס אחר כך לפני ולפנים ולהוציא את הכף והמחתה, ויחסרו לן טבילות וקידושין. אבל למדונו רבותינו בזה לפרש כל הפעלים במקרא שלאחר זה לעבר המוקדם, והוי"ו אינו להפך אלא כוי"ו החבור, כמו אתה קצפת ונחטא (ישעיה ס"ד) שפירש שם הר"ש ב"מ (= רשב"ם) הוי"ו מורה על זמן שכבר עבר קודם הפעל אשר לפניו, רוצה לומר וכבר חטאנו, וכן וירם תולעים ויבאש רוצה לומר וכבר באש, וכן ויבקעו המים כבר נבקעו כי הרוח שם את הים לחרבה אחר שנבקעו המים, וכן גבר ימות ויחלש (איוב י"ד) פירוש כבר חלש כי קודם שימות יחלש ויחלה, וישא אהרן את ידיו אל העם ויברכם וירד מעשות החטאת (שמיני ט'), פירש הראב"ע וירד - כבר ירד מעשות כי לאחר שירד מעשות הקרבנות נשא ידיו אל העם ויברכם. ככה נפרש כל הפעלים במקרא שלאחר זה, אחר שרחץ ולבש, אחר שיצא ועשה את עולתו, אחר שכיפר בעדו, ויהיה טעם ובא אהרן אל אהל מועד ופשט וגו' והניחם שם אחר שרחץ וכפר וגו', כי אחר הקרבתו אילו ואיל העם בא להוציא את הכף והמחתה, ובזה יתקיימו חמש טבילות ועשרה קידושין דגמירא לן.

אמנם אימורי פר ושעיר המדובר מהם (פ' כ"ה), ואת חלב החטאת יקטיר, שאמר יקטיר בלשון עתיד, באמת היו קרבים אחר הוצאת כף ומחתה, ומפשטות לשון המקרא מוכיח כדעת התוספות והרא"ש שלא הוקדם להוצאת כף ומחתה רק הקרבת אילו ואיל העם. וחולקים על רש"י שמקדימין לפניו גם עבודות אחרות. וכמו שאמרו גם כאן בפירושו לסדר המקראות לפי העבודות כך הוא, ושלח את השעיר, ורחץ, ויצא, ואת חלב וכל הפרשה עד ואחר כך יבוא אל המחנה ואחר כך בא אהרן, עיין שם. והאמת יורה דרכו.

(ולפי זה מה שדרשו רבותינו ממלת והניחם שם על גניזת ובגדים, היא דרשה צדדית לא לבאר לשון המקרא, כי לפי עיקר המכוון בקרא מלת והניחם שם, היה אשר הניחם שם ומוסב על כף ומחתה).

ולפי הכלל שהדרשה תדרוש ואין המקרא יוצא מידי פשוטו, יש לומר דגם רבותינו יודו דעיקר המכוון במקרא זה כפשטיה, והוא שיבוא הכהן הגדול למקום המיוחד לפשוט את בגדי הבד



לגנזם שם ולטבול ולקדש וללבוש את בגדי הזהב, כמו שאמר אחריו ורחץ ללבש ועשה וגו' והמקום המיוחד אל פשיטת בגדי לבן וגניזתם שם, היה בעזרת ישראל, ומסתמא וקרוב ללשכת הפרוה אשר על גגה הייתה בית הטבילה לכהן גדול ביוה"כ, והיא הייתה קדש ונתקדשה בקדושת העזרה כמו שאמרו **התוספות** (יומא ל"א) ד"ה או דלמא (עיין **רמב"ם** הלכות בית הבחירה ספ"ה) וכבר מצאנו שמהדביר ולהיכל ולהלן עד החיל נקרא פתח אוהל מועד או חצר אוהל מועד (**עיין רש"י** שמות כ"ט ל"ב), וכבר קרא את העזרה בשם קדש הקדשים, כמו בקדש הקדשים תאכלנו (קרח י"ח יו"ד).

ואחרי שלמדונו רבותינו שאחר שהגיע השעיר למדבר יצא כהן גדול לקרות בתורה בעזרת נשים, הנה על יציאתו מעזרת נשים ליכנס למקום המיוחד שבעזרת ישראל אל הפשיטה והרחיצה אמר קרא. ובא אהרן אל אהל מועד ופשט ורחץ וגו'.

ואל יקשה לנו אם כן יחסר לנו קדוש וטבילה ללבשת בגדי לבן להוצאת כף ומחתה, כי באמת דבגדי לבן להוצאת [29] כף ומחתה אם כהן גדול אין רוצה ליקח מן הצבור הרשות בידו לעשותם משלו, כמו שכתב **הרא"ש** בסדר עבודת יוה"כ, והוא מגמרא דיומא (ל"ה ע"ב) דאמרינן שם אחר שכלתה שם עבודת צבור כהן שעשתה לו אמו כתונת לובשה ועובד בה עבודת יחיד, ופירש **רש"י** עבודת יחיד היא הוצאת כף ומחתה שאינה צריכה לצבור אלא שמוטלת עליו לפנות את המקום לפיכך קורא לה עבודת יחיד, עיין שם, וכיון שאינה אלא עבודת יחיד ואינו צריך דוקא בבגדי לבן שלבש מקדם לעבודת פנים, לכן לא הזכירה קרא, ומדוייק היטב לשון המקרא. ופשט את בגדי הבד אשר לבש בבואו אל הקדש, כי רק על בגדי הבד שעבד בהם עבודות צבור והיו צריכים דוקא להיות משל צבור, על אלה הקפיד קרא להניחם ולגנזם שם בקדש, אמנם לבשת בגדי לבן להוצאת כף ומחתה שאינה אלא עבודת יחיד, והיה ברשות כהן גדול לעשותם משלו, מזה לא דברה התורה כלל, והשאירה לנו על פה, במה דגמירא לן הלכה למשה מסיני דצריכים ה' טבילות ועשרה קדושים.

ונרויח בזה להבין דברי רבותינו אשר בהשקפה ראשונה הם תמוהים מאד, כי **בתורת כהנים** רפ"ו אמרו. ובא אהרן אל אהל מועד, כל הפרשה כולה אמורה על הסדר חוץ מפסוק זה, ושם **בתורת כהנים** ספ"ח איתא להפך כי אמרו שם מנין שכל הפרשה אמורה על הסדר תלמוד לומר ויעש כל אשר צוה ה' את משה והם סותרים זה את זה;

אמנם לפי המבואר שיש במקרא ובא אהרן אל אהל מועד שתי כוונות, לפי הדרש ולפי הפשט, דבריהם מיושבים. כי לפי הדרש דקרא "ובא אהרן אל אהל מועד", מהוצאת כף

ומחתה ידבר, על כן שלא על הסדר אמור, לחסרון הקידושין והטבילות. אבל לפי הפשט, שאין המקרא מדבר אלא מפשיטת בגדי לבן שהם משל צבור דווקא ומגניזתם שם, אמנם לכניסתו לפנים להוצאת כף ומחתה שיכול להיות מבגדי לבן משל עצמו אינו רק על פי הלכה למשה מסיני, אם כן גם מקרא זה אינו יוצא משאר סידורי המקראות.

ולדעת הגר"א שהזכרתי בריש הפרשה שלאהרן בעצמו היה רשות ליכנס לפנים בכל יום ויום, ובכל ימות השנה הייתה גמר עבודתו בביאתו אל אהל מועד, וקרא ובא אהרן אל אהל מועד במקומו הראוי לעבודתו, שבכל ימות השנה, יעויין שם דבריו המאירות את העיניים, גם בזה דברי התורת כהנים מיושבים על פשוטם, דקרא ויעש כאשר צוה ה' את משה לא ביוה"כ איירי (דלא כמו שכתב רש"י שם), אלא בכל ימות השנה חוץ מיוה"כ. ובזה שפיר אמרו שעשה אהרן כסדר המוזכר בתורה;

ויתכן שעל כוונה זו אמרו שם בתורת כהנים שלא היה לובש בגדים אלו לגדולתו אלא כמקיים גזירת מלך, להורות שאף בביאת רשות דהיינו בשאר ימות השנה גם כן לא התלבש בבגדים לשם פניה חיצונית.

**כט. האזרח.** מאן דאיהו משרשא וגזעא דישראל (מכילתא דרשב"י - זוהר אמור ק"ג).

**והגר.** זה גר צדק.

במכילתא דרשב"י - זוהר (יתרו ד' ע'):

גר אף על גב דאתדבק באתר דא עלאה קדישא כיון דשביק עמיה ואבהתיו גר אקרי

כמאן דשוי מדוריה באתר דלא ידע מקדמת דנא.

**והגר הגר.** כל לשון גר הוא אדם שלא נולד באותה מדינה אלא בא מארץ אחרת לגור שם (רש"י במשפטים), ולרד"ק גר מנחי ע"ו שרשו גור וענינו שהוא גר אתנו, פעמים הוא עובד עבודת כוכבים ומזלות קיבל עליו שלא לעבוד אלילים, ויש שנתגייר והתייחד, והוא שהזהירנתו התורה על ענין המצות.

**והראב"ע** (פ' לך לך) אמר האיש שיש לו משפחה הוא כסעיף הדבוק בשורש, לכן נקרא אזרח כטעם אזרח רענן, וטעם גר כמו גרגיר שנכרת משורש מקום גדילתו.

ולרנ"ו (נפתלי הרץ וויזל):

שורשו גרר מן הכפולים מלשון חכמים גורר אדם מטה, גרר אבתרייהו, וכן מגררות במגרה (מ"א ז'), כי כלי המגרה נמשך מצד לצד, וכן הגר מתגורר מפה לפה, ויש ג' מיני גרים:

**הא.** שגר בעיר איזה ימים והולך לו,

**והב.** שהתיישב בעיר ונוהג במנהגיו הראשונים וזהו גר תושב,

**והג.** שהתיישב וקבל עליו תורה ומצווה והיה כאחד מאזרח הארץ וזהו גר צדק, ועליו נאמר והגר והגר בתוכם, להבדילו מן הגר המתגורר על איזה ימים ומגר תושב, וכן נהגה בכל המקומות כמו וכי יגור אתכם גר ועשה פסח לה' (שמות י"ב), תורה אחת יהיה לכם ולהגר הגר בתוכם (שם מ"ח), עכ"ד.

◀ ונראין דבריו ממש (משפטים כ"ג) וינפש בן אמתך והגר, שאינו אלא גר תושב. עיין שם **רש"י ובמכילתא**, אף שיש לעורר על זה ממקומות אחרים.

ולפי זה אין לפרש הגר אתכם לשון דירה לבד, כי אם לשון התחברות שהתחבר אתכם להיות שווה כמותכם בקבלת הדת, כי שורש גור יורה גם כן על אסיפת הנפזרים וחבורים יחד, כעניין יגורו עלי עזים (תהלים נ"ט), ולשון אסיפה ישמש גם בדבר אחד המתאסף ומתחבר אל איזה מקום, כמו ואספתו אל תוך ביתך, אף שאינו אלא בהמה אחת כשיתחבר ממקום ההפקר למקום המשומר יאמר עליו לשון אסיפה, וכן ואין איש מאסף אותו הביתה, וכבר ישמש המקרא אל הגירות וההתייחדות לשון התחברות, ונלווה הגר אליהם ונספח.

◀ ונראה לי עוד בטעם מלת גר על הנכנס בעדת ישראל, כי כל עובד את ה' הוא תמיד במלחמה פנימית, כי תאוות נפש הבהמית משתוקקות תמיד למלא תאוותם בבעילות ומאכלות אסורות וכדומה, ומצד נפש המשכלת הרוחנית יתגבר עליהם על פי התורה וכובש אותם בל יפרצו לעשות כחפצם, לכן מתוארים הצדיקים בשם גיבורים, ה' עמך גבור החיל (שופטים ו') ולנעמי מודע איש גיבור חיל (רות ב') וברבותינו איזהו גיבור הכובש את יצרו, ואם הישראלי שלא טעם מעולם טעמי דאיסורי, בהישמרו מלטעום אותם נקרא גיבור ואיש מלחמה, מכל שכן הנכרי שמנעוריו טעם טעמי כל האיסורים בהיתר, כי לא [ל] הוזהר עליהם, אם זה יסכים בדעתו לקבל עליו דת הישראלי ומתייחד, כמה מתגברת בנפשו המלחמה הפנימית. כי בכל רגע יגורו בו מלחמות התאוות החומריות בהשתוקקות ללכת אחרי שרירות לבבם כפי הרגלו מנעוריו עד היום הזה, הנה ראוי לקרותו גיבור ואיש מלחמה, וזהו בעצמו שם גר, עניין חרחור ריב ומדון שמתחדש בנפשו כל רגע. גר מלשון כל היום יגורו מלחמות, והתגר בו מלחמה, שומרי תורה יתגרו במ.

ומזה גר אנכי בארץ אל תסתר ממנו מצוותיך (תהלים קי"ט) בי"ת בארץ היא בי"ת הסיבה הגורמת, כמו איש בחטאו ימות, בסיבת חטאו, בסיבת ארץ, והוא העולם הגשמי אשר בו תמיד לעינינו דברים המעוררים אל התאוות החומריות, ומסיבתם יתחדש בנפש האדם ריב ומדון וצריכה שמירה יתרה לעמוד בקשרי המלחמה הנפשית לבלי היות מנוצח מהם, וזהו גר אנכי בארץ, לכן אתפלל להושיעני בל יתעלם מנגד עיני חיוב מצוותיך, ובזה אתחזק לכבוש ולהלחם בכל כחי.

**ל. ביום הזה יכפר עליכם.** מלת יכפר מוסב על מה שאמר תענו את נפשותיכם, וטעמו עינו הנפש ביום זה הוא הכנה לכפר עליכם, ובזה אין צורך להוסיף על המקרא מי הוא אשר יכפר אם ה' או הכהן העובד.

**תטהרו.** צריכים אתם לטהר עצמיכם מכל חטאתיכם קודם, והוא על ידי התשובה והיודוי ואז יכופר לכם.

**יכפר עליכם לטהר.** הוסיף לשון טהרה אחר כפרה, יורה שיש בתשובה הכח להפוך הזדונות כזכיות, כי יש בלשון טהרה שתי כוונות, האחת הסרת הלכלוך והפסולת, כמו זהב טהור, מטהר כסף, שעניינם מזוקק מן הסיג שהוסר ממנו הפסולת, והשנית זריחת זהר ובהירות כמו עצם השמים לטהר. השבת מטהרו (תהלים פ"ט) שפירושם זהרורית צחצוח ובהירות, ומשתי טהרות אלה דבר הכתוב, אמר מכל חטאתיכם לפני ה' תטהרו, אם אתם תשתדלו להיטהר ולהסיר מכם כל סיג החטאים וחלאת הפשעים אז ביום הזה יכפר עליכם לטהר אתכם, כלומר וכפר ויקנח חטאתיכם ויסיר לכלוכם, ועוד יוסיף שהמלוכלך בעצמו יתהפך להיות מצוחצח לאור זהיר ובהירות שהזדון עצמו יתהפך לזכות.

## פרק יז

**ד. דם יחשב.** עיין רש"י ואית מאן דאמר (בזבחים ק"ח ב') שבא להורות שהשוחט קדשים בחוץ חייב אף על פי שלא נתכוון לשחוט קדשים אלו להשם, וטעם דם יחשב לאיש ההוא דם שפך, אף על פי שזה הדם במחשבתו כדם הנשפך לא כקרבו, מכל מקום חייב, וכן כתב הרמב"ם בפ"ח ממעשה הקורבנות ה' ט"ז, ועיין תוי"ט שם ובלחם משנה.

**ונכרת האיש וגו'.** ובשאר מקומות אמר ונכרתה הנפש ההיא, כי הכריתות שבתורה הם על שלשה אופנים:

**יש כרת לגוף לבדו,**

**ויש כרת לנפש לבדה,**

**ויש כרת לשניהם לגוף ולנפש,**

**כרת לגוף לבדו** יהיה בשנים או בימים, כי מי שהוא צדיק ורובו זכויות ונכשל בעברה של חיוב כרת ימות בחצי ימיו וזה כרת של שנים, וכרת של ימים הוא כגון זקן שעבר על חיוב כרת ימות לג' ימים כמו שאמרו חז"ל מת ליום אחד הרי זה מיתה של זעם לב' ימים מיתה של בהלה לג' ימים הרי זה מיתה של כרת, ועל כרת זה שהוא לגוף נאמר כאן ונכרת האיש כלומר שיכרת גופו בשנים או בימים, אבל נפשו תהיה זוכה בעולם הנשמות;

**כרת לנפש לבדה** הוא מי שחטא בעבירה חמורה של חיוב כרת והיו עונותיו מרובים מזכויותיו, עונש הכרת מגיע לנפשו לאחר שנתפרדה מן הגוף, ועל כרת זה נאמר ונכרתה הנפש, ואפשר שלזה אין שום כרת לגוף ולפעמים יחיה ימים ארוכים וחיי שלום;

**כרת לשניהם לגוף ולנפש** הוא לעובד עבודה זרה, ועל זה נאמר הכרת תכרת הנפש ההיא ואמרו רז"ל הכרת בעוה"ז תכרת לעוה"ב שיכרת גופו ונפשו תטרד מעוה"ז ומעוה"ב (**רב"ח** - רבנו בחיי).

**י. ונתתי פני בנפש.** תרגם **אונקלוס** ואתן רוגזי, **וינותן בן עוזיאל** תרגם ואתן ית פנוייתא למעסוק בבר נש ההוא.

והוא למה שאמרו **בתורת כהנים** ונתתי פני פונה אני מכל עסקי ואעסוק בה, כי אין הדעת מתיישבת לומר שמנתינת פני ה' יומשך הרע רק הטוב בהחלט לכן פירשוהו לשון פנייה. ואמרו המפרשים מלת ונתתי מלשון עזיבה כמו ולא נתן סיחון עבור, וירצה אעזוב פנייתי שהיא תמיד לטובה לעסוק בה (**קרבן אהרן**).

**יג. אשר יצוד ציד.** לרבותינו (חולין פ"ד) חיוב כסוי דם הוא גם בשאין בהם צידה כגון אווזין ותרנגולין, ודיבר הכתוב בהווה שדרך חיה ועוף לצודם.

◀ ובאמת אין דעת רבותינו רחוקה מלשון המקרא עצמו. [30] כי ציד ישמש גם על המזון והמאכל. כמו וגם צדה לא עשו להם (בא י"ב) צדה ברך אברך (תהלים קל"ב) והפעל ממנו לחם חם הצטיידנו (יהושע ט' י"ב) רוצה לומר הכנת מזון, כן יש לפרש יצוד ציד, יכין לו מזון ומאכל מחיה ועוף, וטעם שכינהו הכתוב כאן בלשון צידה לעורר את האדם על מיעט אכילת הבשר, עיין **רש"י** ואפשר להוסיף בטעם שהוציא הכתוב כאן את הכנת המזון והמאכל בלשון יצוד ציד, כי שם חיה כולל גם הבהמה, כאומרם (חולין ע"א) מקרא דזאת החיה אשר תאכלו



מכל הבהמה, וכן הוא בספרי פ' ראה, וכן מבואר (בראשית א') תוצא הארץ נפש חיה בהמה ורמש וחיתו ארץ, דמלת חיה הוא הכלל ואחריו הפרט, ולפי זה אם לא היה מזכיר כאן לשון צידה היינו טועים לומר דבהמה בכלל חיה דקרא היא, וגם דמה טעון כסוי, לכן אמר לשון צידה, שאינו רק בחית השדה והיער שיש במינן נצוד, לא בהמה.

**וכסו בעפר.** אמרו (בתורת כהנים ובחולין פ"ח)

וכסו יכול יכסנו באבנים או יחפה עליו את הכלי תלמוד לומר בעפר, מנין לרבות זבל הדק וכו' תלמוד לומר וכסו.

ופירש רש"י

בפני עצמו נדרש מדלא כתיב ושפך דמו ובעפר יכסנו דהוי משמע לא בדבר אחר, דלא כתיב כסוי אלא לבתר עפר אבל השתא מדרש וכסו באנפי נפשיה, ע"כ.

וביאר בעל קרבן אהרן את דבריו, דכשאמר המכסה ואחר כך אמר הכסוי אז לא נוכל לפרש בכסוי דבר אחר זולת המכסה שאמר. כגון אלו יאמר בעפר יכסנו, דאז בהכרח הדר יכסנו לעפר, ואין לנו להביא מכסה אחר אלא עפר, אבל השתא דכתיב 'וכסו' מבלי באור במה יכסנו, הרי נוכל לפרש וכסו לחודיה בכל מה דבעי לכסות, יעויין שם.

◀ ואשר אני אחזה דעת רבותינו בזה מיוסדת על משפטי הלשון, כי באמת יש לתיבות כל מאמר ומאמר סדר מיוחד, דרך משל כתיב (מ"א כ') ויאמר אם לשלום יצאו תפשו חיים ואם למלחמה יצאו חיים תפשו, הנה תיבת תפשו פעל ותיבת חיים תאר הפעל, ובלשון הקודש פעמים שיקדם הפעל לתארו ופעמים שיקדם התואר אל הפעל כפי אשר יהיה עיקר כוונת האומר, מעתה כח המאמר הזה ועיקר כוונת האומר על ידי סדר התיבות, פעם יאמר תפשו חיים ופעם יאמר תפשו, כי אם לשלום יצאו אין בזה חידוש שלא ימיתום ואף על פי כן ציוה לתפשו, לכן אמר תפשו בראשונה שהוא עיקר הכוונה; ואולם אם למלחמה יצאו אין ספק שיתפשו אלא אף על פי כן ציוה להניחם בחיים לכן אמר חיים תפשו, כמו שאמרו ר"מ בנתיבת שלום, וכבר העירותי על זה בורא במה שנאמר שם פעם בן לשרה ופעם ולשרה בן, עיין מכילתא דרשב"י - זוהר ויקרא י"ד ב' יעשה שלום לי שלום יעשה לי.

וכן כאן אילו תפס המקרא בלשון תחלה מלת בעפר, אז הייתה עיקר הכוונה בו, ולא היה ראוי אל הכסוי רק ממה שיש בהוראת מלת עפר בהנחה ראשונה דווקא והוא עפר הארץ, אבל כאשר הקדים פעל וכסו, הורה לנו בזה שעיקר המכוון הוא בפעולת הכסוי רק שיהיה הדם מכוסה, ומזה ידענו שבמלת עפר המאוחר במאמר המכוון בו כל הדברים שבדרך מושאל

יקרא עפר אף על פי שאינו מעפר הארץ.

**טו. נבלה וטרפה.** יתכן שאין וי"ו זו וי"ו המחלקת כלומר או טרפה, כי אין הטרפה מטמאה כלל, אבל היא וי"ו המחברת, כלומר בעלי חיים שיש בה שני עניינים אלה הנבלות וגם הטרפות, כי יש מבעלי חיים שנעשה בה מעשה הנבלות, ומכל מקום אין באכילתה לא איסור ולא טומאה, רק כשנצטרף אליו גם עניין הטרפות, כגון חטאת העוף שמצוותה במליקה, שבעוף חולין הוא נבלה, ובחטאת העוף מותר באכילה לכהן, שהמליקה בחטאת העוף הוא במקום שחיטה בעוף חולין; ואם חטאת העוף נמצאת טרפה אחר מליקתה, אז היא נבלה גמורה ומטמאה בבית הבליעה.

כן נראה פירוש דקרא אליבא דר' יהודה (זבחים ע'), דמליקת קדשים בטרפה אינה מוציאה מידי נבלה, וכו' יוסי דהתם קי"ל דדוקא שחיטת הטרפה מטהרת מידי נבלה ולא מליקה. ורש"י שכתב דמלת טרפה בא להוציא נבלת עוף טמא, הוא לר"מ דהתם, דגם מליקת הטרפה מטהרת מידי נבלה, ולית הלכתא כוותיה, ולר"י למעוטי עוף טמא ממקום אחר יליף, ועיין מה שכתבתי בזה בפרשת אמור, (כ"ב ח').

## פרק יח

**ב ואמרת אליהם.** טעמו כאלו הוא ואמרת אליהם בשמי אני ה', וכן קדושים תהיו כי קדוש אני.

ואפשר שהטעם, כי בצאת משה מלפני ה' בלא מסווה ויצא ודבר אל בני ישראל את אשר יצווה איננו צריך לומר להם כה אמר ה', כי ידוע להם כי רוחו ידבר בו ומלתו על לשונו ולא ידבר מעצמו, וכן במקומות רבים במשנה תורה כן ידבר עמו, כמו והיה אם שמוע תשמעו אל מצוותי אשר אנכי מצווה אתכם היום ונתתי מטר ארצכם, ונתתי עשב בשדך, ואין משה הנותן מטר על פני הארץ ושולח מים על פני חוצות ומצמיח עשב בשדה, אלא הש"י. וכן לא נתן ה' לכם לב לדעת, ואוליך אתכם במדבר, לחם לא אכלתם ומים לא שתיתם למען תדעו כי אני ה' אלהיכם (רמב"ן).

ועיין מה שכתבתי בכי תבא כ"ט, ה' בלמען תדעו כי אני ה', ובהאזינו ל"ב, ל"ט כי אני אני הוא, ובראש פרשת וארא וידעתם כי אני ה', שמלת **אני** הוא שמו של הקדוש ברוך הוא. ונקרא אני להיותו סיבת כל הסיבות ועילת כל העילות, והוא שם מפועל והאלוהים אנה לידו, שפירושו סיבה. וטעמו כאן הסיבה הראשונה הוא גם כן אדון כל המשגיח עליכם. וכיון שאין מלת אני כאן מלת הגוף המדבר בעדו, כי אם שמו יתברך, שפיר יכול משה לאמרו, כי אין

משה בזה רק כמודיע לישראל שהמתואר בשם אני הוא בעצמו הנקרא ה' אלוהים.

**ה. וחי בהם.** תרגם **אונקלוס** ויחי בהון לחיי עלמא.

וממקומו הוא מוכרע שעל חיי הנפש ידבר. כי איך יאמר **אשר יעשה אותם האדם וחי בהם**, כלומר שבשמירת החוקים והמשפטים שבתורה יחיה האדם יותר מבשמירת חוקי שאר אמונות, והרי זה דבר נגלה הכזב, כי לא יחיה שומר התורה חיים הגשמיים יותר ארוכים מזולתה, אבל אין ספק שעל חיי הנפש ידבר, ולא על חיי הגוף, והוא אחד מן המקומות שהוזכר שכן הרוחני בתורה (**ר"י אלבו**).

## ו. לא תקרבו.

אמרו **בתורת כהנים**:

אין לי אלא שלא יגלה, מנין שלא יקרבו? תלמוד לומר "ואל אשה בנדתה לא תקרב", אין לי אלא נדה, מנין לשאר עריות שהם ב"בל תקרבו"? תלמוד לומר ולא תקרבו לגלות.

וכן איתא באבות דר' נתן:

איזו היא סייג שעשתה תורה לדבריה, שנאמר ואל אשה בנדת טומאתה, יכול יחבקנה וינשקנה וידבר עמה דברים בטלים תלמוד לומר לא תקרב.

וכן פסק הרמב"ם (כ' מאיסורי ביאה) דחיבוק ונישוק דרך תאוה אסור מהתורה.

והרמב"ן בהשגותיו **לספר המצוות** (מצוה שנ"ג) הקשה על זה, דלשון קריבה לאשה אינו רק על הביאה, כענין ואקרב אליה ולא מצאתי לה בתולים, וכתוב ואקרב אל הנביאה ותהר ותלד בן, וכן היו נכונים לשלשת ימים אל תגשו אל אשה, לא מנעם רק מביאה, מפני שהפולטת שכבת זרע בשלישי טמאה, וכן אשה אשר תקרב אל כל בהמה לרבעה, אותה אינו אלא קריבה של רביעה, יעויין שם וב"מגילת אסתר".

**ולדעתי אין ראיותיו מוכיחות**, כי יש הבדל גדול בין קרב לניגש, כי שם קרב הונח על הקריבה הקלה, שנתקרב דבר לדבר אחר שהיה רחוק, אבל אפשר שהוא עדיין רחוק ממנו אלא שאיננו רחוק כל כך כמו שהיה. בדרך משל: היה רחוק ממנו תחילה עשר מילין, ועכשיו הוא רחוק ממנו חמש. יאמר עליו **שקרב** אליו בערך המרחק שהיה ביניהם בתחילה.



אמנם שם **נגש** הונח על הקרובה בתכלית, שנתקרב כל כך עד שאפשר לו ליגע בדבר שנתקרב אליו, ושאין קרבה אחריו. אמר "כקרבכם אל המלחמה", והיינו אל הספר הסמוך לארץ אויב, ולא במלחמה ממש.

"והיה העיר הקרובה אל החלל" אפשר שתהיה העיר רחוקה מן החלל כמה מאות פרסה, ואפילו הכי צודק בה לקראה קרובה בערך שאר העיירות שהם יותר רחוקות, אמנם מלשון **נגש** אמר גשה נא ושקה לי בני, **גשו** נא אלי ויגשו, שהעירם לשיתקרב עוד יותר ואף על פי שהיו כבר קרובים אליו, **והקריבה** אל הכהן **והגישה** אל המזבח דהיינו שהבעלים עושים ההקרבה אל הכהן והכהן מקריבה עוד יותר אל המזבח, וכן אחד באחד **יגשו** ורוח לא יבא ביניהם (איוב מ"א) שפירושו יגשו דביקה ממשית וקרובה מוחלטת (ע' **רש"פ** - **ר' שלמה פפנהיים**).

ומזה ישמשו רבותינו מלת **גש** על המשמוש: דאזיל בתר גשתא (חולין קכ"ז), משמוש העור ביד, והאידינא דשכיחא גשושאי (ב"מ מ"ב) בני אדם המשמשים ומחפשים [31] במטמוניות, ונשתרבב לשמשו בארמי גם על הנגיחה: "כי יגח שור", תרגמו הירושלמי **יגיש**.

ולזה במתן תורה שלא היה המכוון רק על הטהרה מפליטת שכבת זרע, דקדקה התורה בלשונה לומר "אל תגשו אל אשה", שהיא הקריבה המוחלטת. והשכיל **אונקלוס** שם לתרגם לא תקרבון לצד אתתא והיינו התשמיש, וכתרגום **יונתן בן עוזיאל** לתשמיש דעריס.

אמנם יש מקומות שבא גם לשון קריבה על הביאה, כמוזכר למעלה, כי לשון קרוב מצאנוהו גם כן בקצת מקומות על הפגישה והנגיעה הממשית, כמו לקרבה אל המלאכה. לכן על מאמר ואבימלך לא קרב אליה, שפיר אמרו (שם **ברבה**) 'משמוש ידיים היה', עיין שם.

אמנם כאן בעריות מדלא אמר לשון קצר לא תגלה ערווה, אבל הוסיף לשון לא תקרב, שפיר יאמרו רבותינו שבא להורות על הקריבה בלתי מוחלטת, כהוראת לשון קריבה ברוב המקומות. והוא כאן לדעתם החיבוק והנישוק וכדומה.

**לגלות ערותה.** להיות שברוב מין האנושי אין כוונת זיווגם להפיק רצון קונם כי אם לתענוג לבד ובהיות שאר הבשר מוכן מאד, וההרהור והתענוג בו רב מאד, הנה כאשר יהיו חושבים שניהם שחבורם בלתי איסור ירבה ההרהור וחבור ביניהם לתענוג לבד, ובכן יזנו ולא יפרוצו ומלאה הארץ זימה, לכן אמר לגלות ערותה כי אמנם תענוג הגלוי בלבד הוא המכוון ברוב



(רע"ס - ר' עובדיה ספורנו).

**ערוה.** רש"י פירש: כל לשון ערוה גלוי הוא. והוי"ו יורדת לתיבה לשם דבר, כמו זעווה מגזרת זעה, אחווה מגזרת אח.

◀ וכבר טענו על זה איך נופל על אותו מקום המכוסה לשון גלוי? ועוד שהכתוב אומר לגלות ערוה, ולראב"ע ערוה דבר המגונה, והוא שם דבר לאותו המקום. ולרנ"ו (נפתלי הרץ וויזל) הוא לשון שפיקה, מעניין ותער כדה. לכן אברים שבאדם שאינם משמשים אלא למשפך, שהם הנקבים התחתונים שבאיש ואשה, נקראים ערוה, ואינם דומים לנקבי הפה האף והאוזן, שנטועים באדם גם לתשמישים אחרים, אבל התחתונים שהם אינם אלא למשפך נקרא ערוה ע"ש תשמישם.

**ולדעתי** שם ערוה פירושו אבר הזיווג והדיבוק, כי שורש **ערה** הוראתו גם כן ענין דיבוק וחיבור, כמו ערות על יאור (ישעיה י"ט) עיין שם **רש"י**, וכן וקיר ערה מגן (שם כ"ג) עיין שם **ברש"י** ותרגום, וכן ומתערה כאזרח רענן (תהלים ל"ז), והוא רגיל מאד בדברי רבותינו (חולין מ"ז), נדלדלה הכבד ומעורה בטפשין, פירוש מעורה – דבוקה. ובביצה ג' מעורין בגידין, (יבמות נ"ה). העראה - זו הכנסת העטרה. (וביומא נ"ד) "כמער איש ולויות", כאיש המעורה בלויה שלו.

מבואר דעתם שהמעור הוא הדיבוק והזיווג שבין איש לאשתו, כעניין ודבק באשתו, ושפיר הונח על אותו מקום שהזיווג והדיבוק בו - שם ערוה;

וקרוב לומר כי שם **עיר** המונח על קבוץ בתים רבים למושב אדם גם כן ענינו מזה. כי מסיבת העסקים ומשא ומתן אשר ביניהם הם אחוזים ודבוקים יחד. ומאמר חכמי אמת 'מזווגא עלאה', הגורם בחובו שאבא יסתלק חס ושלום מאמא, אז ערות אביך כו' והגורם שיסתלק אמא מעל בנין, אז ערות אמך כו'.

ואמר על זה **בספרא** דצניעותא (סוף פרק קמא) ווי למאן דגלי ערייתוהו, יסכים מאד לדברי בביאור מלת ערוה.

**ז. ערות אביך.** אביך ממש, ולחייב עליו משום ערוות אב יתר על אזהרת משכב זכור.

**וערוות אמך.** באמו שאינו אשת אביו, דהיינו אנוסת או מפותת אביו, שאף על פי שאינה אשת אביו אמו היא. וחזר ואמר אמך היא, וגו' להגדיל ולענשו סקילה באמו שאינה אשת אביו. ערוות אביך היא, להורות חיוב באשת אביו אף לאחר מיתתו.

כך הוא פירושא דהנך מקראות לרבנן (סנהדרין נ"ד) דהלכתא כוותיהו, ואיני רואה דבריהם אלה רחוקים כל כך מפשוטו של מקרא, עד שנטה מדבריהם ולפרש המקרא כדברי יחיד שאין הלכה כמותו, כמו שעלה על דעת ר' אליהו מזרחי בזה לדעת רש"י.

**יב. שאר אביך היא.** נראה לי שהוא סמיכות המסובב אל הסבה, רוצה לומר מסיבת אביך היא שארך, כי להיותה אחות לאביך שהיא חצי בשרו, ושניהם יחד הם כגוף אחד. ואב עם בנו הם בלי ספק כגוף אחד, לכן היא שאר גם לך, שאתה בן לאחיה.

ומוכרחים אנו לפרש כן, דהא "אל שאר בשרו לא תקרב" אמר קרא, ומה לנו בהיותה שאר לאביו אם איננה שאר אליו?! וכן "שאר אמך היא", שאחר זה רוצה לומר מסיבת אמך היא שארך.

ובזה שפיר אמרו (ב"ב ק"ט ב') ממה דשארו זה האב, דכתיב שאר אביך היא עיין שם. כלומר מדחזינן דאחות האב נקרא שאר לבן, מכל שכן שהאב עצמו הוא שאר לבנו, כי אחות האב איננה שאר לבנו רק מצד האב ומסיבתו.

**והתוי"ט** כתב (ב"ב פ"ח מ"ב) בכוונת ילפותא דתלמודא, מכדי כל העריות משום שאר נאסרו, למה ליה לקרא למימר שאר אביך היא, אלא למדרש דאביך הוא שארו האמור במקום אחר בפרשת נחלות, עיין שם והדוחק מבואר.

**טו. אשת בנך היא.** פתח הכתוב בכלתו וסיים באשת בנו. לומר לך זו היא כלתו זו היא אשת בנו, והאי דהדר וכתביה, לחייב עליה אף לאחר מיתה (סנהדרין נ"א א').

**יז. ערות אשה ובתה.** ולא אמר ערוות בת אשתך, להורות שגם משכב המותרת, שהיא אשתו, זימה בעבור מחשבתו בשניה (רמב"ן).

**ולי נראה** דדינא אשמעינן בלשון זה, כי לשון 'בת אשתך' נאמר על הבת גם אחר מות אשתו, אמנם לשון אשה ובתה לא נאמר רק בששתיהן קיימות, ומבואר הוא דכל העריות דפרשה,



חייבי כריתות נינהו, ככתוב (פ' כ"ט) בלאשר יעשה מכל התועבות האלה, [לב] ונכרתו, אם כן בלשון אשה ובתה בא להורות דחיובא דכרת ליתא רק בששתיהן קיימות, אבל הבא על בת אשתו אחר שאמה מתה, ליתא בכרת.

וכמו שמובדלין נמי בהכי לעניין עונש שריפה, ממה שכתב (קדושים כ' ט"ז) באשה ובתה באש ישרפו אותו ואתה, דדרשינן ואתהן בזמן ששתיהן קיימות איתנהו בשריפה, ולא בשאחת מהן מתה; ולפי זה יהיה מלשון המקרא הכרע לדעת הראשונים החולקים על הרמב"ם המחייב כרת גם בלאחר מיתה. (עיין רמב"ם פ"ב מאיסורי ביאה ד"ח ובמגיד משנה שם); אמנם אם יהיה מקום לפירוש ראשון דלקמן ב'שארה הנה', שהכתוב מדבר גם בלאחר מיתה, אין מן המקרא תפיסה על הרמב"ם.

**שארה הנה.** קרובות הן זו לזו (רש"י). אף שאינן שאר בשר אליו, וגם אינן ערות אחד מקרוביו, מכל מקום אסורות עליו בעבור שהן שאר זו לזו. כן כתבו המפרשים. ולא ידעתי אם כן גם בשתי אחיות במקרא שאחר זה, היה לו לומר שארה הנה.

**לכן נראה לי** דאתי קרא לאשמעין, דאשה ובתה ובת בתה ובת בנה אסורות עליו לעולם, וגם אחר מיתת אשתו, בתה ובת בתה ובת בנה אסורה עליו לעולם, ועל זה אמר שארה הנה, ולשון שארה אינו כאן על הקורבה, כי אם עניין הנוטר והנשאר מן ההכל, כמו שארית ישראל, וכל הנשאר מהאדם אחר מותו נקרא שאר, (כבישעיה י"ד) 'שם ושאר, נין ונכד', (וביחזקאל ה') את כל שאריתך.

וטעם 'שארה הנה', אף שהבת, או בת בנה, או בת בתה, אינה רק שארית הנשאר מאשתך שמתה, מכל מקום בקחתך אחת מהנה זימה היא. ויודיע בזה ההפך מאשה ואחותה שמפרש בה בחייה דווקא, וכאן האיסור אף בשעה שארית פליטה הנשאר מאשתך; ואפשר שלכוונה זו מלת 'שארה' משונה בניקודה, כי השי"ן ראויה בשו"א והאל"ף צרויה; ובלא זה שם שאר שיוורה קורבת משפחה, הוא גם כן מטעם שארית ונוטר, הנשארים ונוטרים אחרי מות קרובים כחלק הנשאר מן ההכל. ומטעם זה נקראת גם אשתו של אדם שאר ("לשאר הקרובה אליו"), כי רק באמצעותה יש שארית לאדם אחריו בבנים אשר תלד לו.

**זמה היא.** תרגם **אונקלוס** עצת חטאין, שיצרך יועצך לחטוא (רש"י), וכן פירש רש"י (תהלים כ"ו) אשר בידיהם זימה. כל זימה שבמקרא לשון מחשבה, יש לטובה ויש לרעה, גם תרגומו שם עצת חטאין.

וכבר תמה הרמב"ן עליו הלא כל העריות והעברות היצר יועצו לחטוא. והוא פירש זימה לשון מחשבה, ואמר כן באשה ובתה, דכשישכב עם אחת שהיא אשתו, יחשוב באחרת בעבור קורבתם ודמיונם. ובזה שכבת שניהם לו זימה, כעניין בני תמורה.

והר"ש ב"מ (= רשב"ם) פירש זימה, עניין טינוף ותועבה ומעשה רע.

ובתרגום יונתן בן עוזיאל זימה היא זנו היא.

ורבותינו רגילים לקרוא את הזנות בשם זימה, כאומרם שטופי זימה, והיא הנכון לדעתי.

**וטעם הוראות** זימה על הזנות לא מצאתיו, ונראה לי בטעמו, כי עיקר שורש זמם - זם, והוראתו סגירה חתימה וסתימה, כמו ואם זמות יד לפה (משלי למ"ד), שפירש רש"י אם שמת זמם על פיך וחסת אתו. ובעניין זה לדעתי זמותי בל יעבר פי (תהלים י"ז), פירושו חסתתי פי בל יעבור ממני דברי תרעומת על צרותי הרבות, ומזה הונח לדעתי שם נזם ונזמים על תכשיט האוזן והאף, על שם הסגירה העשוי בהם לסגור חלק בחלק אחר תחיבתו בנקב האוזן בל יפלו ויאבדו. ודומה לזה הקשורים (ישעיה ג'), על התכשיטין הנקשרים.

ורבותינו ישמשו הרבה שורש זמם על הסגירה והחסימה, (תרומות פ"ט מ"ג) זומם הבהמה, והוא הסוגר שנותנים בפי הבהמה שלא תשוך או שלא תאכל בשדות אחרות, וכתרגום יונתן **בן עוזיאל** ויפתח הגמלים דאליעזר, ושרי זממו גמליא, וכמו שיורה זמם על הסגירה הגשמית המעכבת פעולת טבע הדבר, הפה נמנע על ידי הסגירן מפעולתו הטבעית, והוא הדבור והאכילה, הבהמה נמנעת על ידי סגירת המתג והרסן מן הריצה שהיא מיוחדת אליה מטבעה. ככה יורה זמם על סגירה רוחנית, והוא סגירת המחשבה, כי אחרי שעלו ברעיונות האדם מחשבות שונות על דבר שברצונו לעשות באיזה אופן יעשהו ובאיזו דרך יאחז שיוליכו לתכלית מבוקשו, אם אחר ששקל המחשבות המשונות האלה יסכים לאחת מהן, בזה הוא סוגר את כח מחשבתו לבלי ישוטטו עוד רעיוניו הנה והנה. הנה ההסכמה המחשבית הזאת היא סגירה רוחנית ומונעות את הרעיונות מהתפשטות המחשבות שהיא טבע לה, וזה נקרא [32] זימה. כמו מזמה תשמור עליך.

ובזה הרווחנו להבין הנחת זמה גם על הזנות, כי ברוב רודפי תאוות הזנות ישתדלו בפעולתם המגונות בל יתגלה קלון מעשיהם ברבים, זה ישחית ארצה, וזו מתהפכת ומזנה בל תתעבר, הנה במעשיהם המתועבים ימנעו הטבעית שבכח הזיווג לפרות ולרבות, לכן הונח גם על זה שם זימה, רוצה לומר סגירה וחסימה אל כח התולדה הטבעית שמיועד האדם אליו לקיום המין.

ואם נחזיק בעדות הרמב"ן שאין קיום המין בשאר בשר, ואין התולדה ראויה, נכון מאוד שהזכירה התורה בפרשת עריות לשון זימה, שבאלה יש סגירה וחסומה אל כח התולדה מצד הטבע, אף אם זה לא ישחית וזו לא תתהפך.

ואם יהיה מקום לפירוש השני שכתבתי בשארה הנה, שידבר בהייתה אחת מהן אשת אחיו, שפיר אמר אחריו זימה היא, כיון דכל עיקר מצות יבום הוא להקים שם, וזו אינה בת קיום המין, לכן אסורה להתייבם. ודע שממה דאמרינן (יבמות ע"ח) ממזר לא חייא, נראה כדעת רמב"ן שאין קיום המין בשאר בשר.

**יח. ואשה אל אחותה.** תימה ששינה כאן מכל לשונות האמורות עד הנה בעריות שהתחיל בהן בלשון ערווה, ולמה לא אמר גם כאן ערות אשה אל אחותה לא תגלה, וגם אם רוצה להזכיר לשון קיחה להורות שאין קדושין תופסין, מכל מקום היה לו לומר בלשון קצרה, אחות אשתך לא תקח, ולמה ליה להאריך אשה אל אחותה?

ולכן נראה לי שבא להורות שאינו מדבר באחות אשתו דעלמא לבדה, אבל גם באחות אשתו כשהאחות חשובה כאשתו, והיינו כשהייתה האחות נשואה לאחיו ומת בלא בנים, והיא נופלת לפניו ליבום, וכל הזקוקה ליבום הרי היא כאשת היבם לענין זה, שיכול לבוא עליה בלא קדושין מהתורה, כי זו היא אשתו שהקנו לו מן השמים. ואם לא רצתה להתייבם אליו, דינה כמורדת על בעלה שתצא ממנו בלא כתובה, ואפילו אומרת אני ניזונת משלי ואשב עגונה כל ימי חיי אין שומעין לה. הרי דכל הזקוקה היא כאשת היבם לענין זה.

הנה על אשת אחיו המת בלא בנים שהיא כאשת האח החי, אמר כאן ואשה אל אחותה לא תיקח. רוצה לומר לא תיקח אחות אשתך אף שגם היא כאשתך, ומקרא זה מוסב על מה שאמר לפני זה ערות אשת אחיך לא תגלה (והיינו בחייו או אחר מותו ביש לו בנים). מעניין זה מסיים כאן ואשה אל אחותה לא תיקח, כלומר אם אשת אחיך ראויה להיות אשתך, והיינו באין לו בנים, שזקוקה לך ליבום, מכל מקום אם היא אחות אשתך לא תיקחנה.

**לצורה.** כמו צרור כסף, צרור המור, צרור אבן במרגמה, שהוא שם תואר על התקשרות דברים הנפרדים יחד על ידי מטפחת הצורר אותם יחד והאוגדם זה עם זה, עד שנעשים כגוף אחד שאין להם אפשרות להיפרד זה מזה בלתי התרת קשר מטפחת שעליהן. ככה שתי נשים, אף שהן נכריות זו לזו, ואין ביניהן שום קרבת משפחה, אם הן נשואות לאיש אחד,



שבזה הן קשורות יחד ומתאחדות זו עם זו להיות כגוף אחד בהשתדלות שמושי הבית והתולדה, בלתי יכולתם להתפרד זו מזו בלתי התרת קשר האישות שעליהן מן האיש. כלל התקשרות שתיהן יחדיו נקרא צרור, וכל אחת משתי נשים האלה, להתקשרותה עם חברתה התקשרות תמידית בלתי אפשרי התפרדות בבחירתן, נקראת צרה, ומזה "וכעסתה צרתה", וגם אם פנינה וחנה היו אהובות זו לזו הייתה נקראת בשם זה, ולמה שאמרו (ב"ב טז"א) דפנינה לשם שמים נתכוונה, לא הייתה עניינה עם חנה רק לטובתה לא מחמת שגאה;

**לגלות ערותה עליה.** לדעת המפרשים עליה מוסב על הראשונה שלקח בקדושין גמורים, והנגינה מתנגדת לזה, ולפי הטעם מלת עליה מוסב על השניה שרוצה ליקח.

ונראה לי כי מלת עליה כאן כעניין עלי אלוהים נדריך, זבחי שלמים עלי, ונדריה עליה, שעניינם ההתחייבות המוטלת על האדם. כלומר שמוטל עליה החוב להינשא אליו, כגון שהיא הייתה אשת אחיו המת, שמת בלא בנים, והנה היא זקוקה להתייבם אליו, מכל מקום לא ישאנה לפי שהיא אחות אשתו. והוא על דרך ואל אשת עמיתך לא תתן שכבתך לזרע, דמלת לזרע לרבותא אפילו לזרע ולהוליד, ומכל שכן בשאינו לזרע ולהוליד. וכן בחריש ובקציר תשבות (כי תשא ל"ד כ"א), שפירושו ע"ד הפשט לחיוב השביתה בשבת, אפילו בדברים שהם חיי הנפש. ובכמה מקומות נקט קרא לישנא דרבותא, וכן כאן עליה אף על פי שהיא מחויבת להינשא אליו ומכל שכן בשאינה מחויבת וזקוקה אליו;

דבר זה למדתי ממה שאמרו (יבמות ג')

'עליה' מה תלמוד לומר (שהוא מיותר לגמרי) לפי שנאמר יבמה יבוא עליה, שומע אני אפילו באחת מכל העריות הכתוב מדבר: נאמר כאן עליה, ונאמר להלן עליה, מה להלן במקום מצוה ואמר רחמנא לא תקח, ע"כ.

הנה אסור לו לייבם אחות אשתו אף שהייתה זקוקה אליו בשעת מיתת אחיו שלא הייתה אז אחות אשתו. אם קדם לישא את אחותה, יבמתו אסורה עליו, כמו שאמרו (יבמות ח'), בנשא מת ומת ואחר כך נשא חי, עיין שם. אהני לן גזרה שווה המקובלת בידינו לפרש קרא על פשטיה מוסכם אל הנגינה, ועיין מה שכתבתי (דברים כ"ה) בקרא יבמה יבא עליה. הנה במלה זו ביאר הכתוב דבאחות אשה וצרתה הזקוקה ליבום קמשתעי, והא דלא הזכירו ברישא דקרא, כי באמת באחות האשה עצמה אין מן הצורך כל כך לבאר בו שאסורה ליבם אף שזקוקה אליו, כי אין עשה דיבום דוחה לא תעשה שבאחות אשה שהוא בכרת, ורק בצרתה שמצד עצמותו מותרת ליבם, אתי קרא לאשמעינן שאסורה, כביבמות ח': "ערוה לא

צריכה קרא, כי אצטרך קרא למיסר צרה", מכל מקום מרומז גם ברישא דקרא דבזקוקה קמיירי, מדקאמר ואשה אל אחותה, ולא אמר אחות אשתך כדכתיבנא.

לפי המבואר בזה, כלולים במקרא זה תלתא עניינים:

**ה-א'** אחות אשתו דעלמא הפנויה,

**ה-ב'** אחות אשתו הזקוקה אליו ליבום מצד היותה אשת אחיו המת בלא בנים,

**ה-ג'** צרת אחות אשתו הזקוקה,

ועל שלשתן אמר כאן **בחייה**. והכוונה מתחלפת בזה, כי באחות אשתו הפנויה, מלת בחייה מוסב על אשתו, שבכל ימי חיי אשתו אף אחר שנתגרשה, אחותה אסורה עליו, אמנם באחות אשתו הזקוקה וצרתה, אין מלת בחייה מוסב על אשתו, כי גם אחרי מותה אסורה עליו אחותה עם זקוקה, ועל כורחך מוסב בחייה על האחות הזקוקה ועל צרתה, שבכל ימי חיי עצמה עומדת עליו באיסור אשת אח, אפילו אחר מיתת אשתו.

זה הנראה לדעתי בביאור לשון המקרא לדעת רבותינו, דקרא משתעי באחות אשתו וצרתה הנופלת לפניו ליבום, והוא יסוד גדול להם שעליו בנוי כל מסכת יבמות. ומן התימה על המפרשים את המקרא רק באחות אשתו דעלמא, כי מלבד דלפירושם יחסר לנו בתורה הכלל הגדול דצרת ערוה אינה מתייבמת, גם הנגינה במלת עליה מתנגדת לפירושם. וכן ביאורם מלת לצרור לעשות את זו צרה לזו קשה מאד, דאם כן היה יותר ראוי לומר לצרר כמו וצררו אתכם. ועוד דעיקר איסור אחות אשה הוא שהיא ערוה לא מפני שישנאו זו את זו. ועוד גם באשה ובתה הן צרות ולא זכר בהן לצרור.

**והרמב"ן** רוצה ליישב זה ואמר, האחיות הן ראויות שתהיינה אהובות זו לזו לא שתהיינה צרות, והא דלא אמר כן באשה ובתה, כי הנה שאר ואסורות גם לאחר מיתה; הנה מלבד שהוא דחוק, כי גם האחיות הן שאר, ואסורה גם לאחר גירושי הראשונה.

גם התימה עליו איך התיישרה דעתו הגדולה בזה, הלא על טעם שכתב **הרמב"ם** באיסור העריות שהוא למעט המשגל, כי כל אחת מן העריות נמצאת על הרוב עם האיש שנאסרת עליו והיא תמיד עמו בביתו, על זה השיב **הרמב"ן**, איך יחייב כרת בעבור המצא עמו לפעמים, והתיר שישא האדם נשים רבות, הנה תשובתו זאת בעצמה נופלת גם על דבריו כאן, איך יחייב כרת באחות אשה מפני טעם חלוש שישנאו זו את זו, והתיר שישא האדם נשים רבות, ולא יחוש שתהיינה שנואות זו את זו, וכי הנשים אינן מצוות על אהבת רעים, והנכון בכוונת המקרא כדעת [33] רבותינו.



**יט. ואל אשה.** בעריות הקודמות אמר בכינוי ערות – אביר, כלתך, אחותך. וכאן לא אמר ואל אשתך. ונראה לי דאם כן היה משמעותו דאיסור נדה אינו אלא בין איש לאשתו, ולא באשת חברו, ולא בפנויה, לכן השמיט הכינוי ואמר סתם 'אשה', שכולל גם אשת חברו, שהבא עליה חייב משום נדה נוסף על איסור אשת איש. וכולל גם הפנויה, שהבא עליה חייב משום נדה נוסף על איסור קדש ואיסור עשה. דרך על ידי קדושין התירה התורה הבעילה. כי שם אשה כולל בין נשואה בין פנויה, כשם איש שכולל בין הנשוי בין הפנוי, כמוכח מכמה מקראות. ולזה אמרו על אשת יפת תאר אפילו אשת איש. ומצאתי ב"ה כדברי בתשובות **ריב"ש** סי' תכ"ה, ע"ש וביו"ד סס"י קפ"ג בתפארת ישראל ובסדרי טהרה.

**כב ואת זכר לא תשכב.** רבותינו למדונו מכאן אזהרה לשוכב ואזהרה לנשכב, קרי ביה נמי לא תשכב בנפעל, השי"ן קמוצה והכ"ף צרויה (ובכריתות ד' ג') איתא קרי ביה לא תשכב בהפעיל.

וראיתי להחכם **רמ"ק** שכתב בספר העיון, שאין כוונת רבותינו בזה לפרש כן המקרא, יעויין שם. נדמה לעיניו שהייתה כוונת רבותינו בזה לשנות נקודת המלה מן הקל אל הנפעל או אל ההפעיל, לכן אמר שאין דבריהם אלא בדרך רמז ואסמכתא, אמנם המעיין שם בסוגית התלמוד יראה שהיא דרשה גמורה. ואין טענה ממה שאמרו קרי ביה לא תשכב או לא תשכב, כי אין כוונתם בזה לשנות הנקודה, רק לעורר על שינוי המובן (וכמו שהעירותי בכמה מקומות על לשון המורגל בדברי התלמודיים, באמרם אל תקרא כך אלא כך).

וכאשר נחקר על עיקר דבריהם יראה בעליל שדבריהם אלה מיוסדים על אדני הלשון, כי כל אחד מהפעלים בלשון עברי יש לו פי שנים בהוראתו:  
**האחד** פעולה עצמית,

**והשני** פעולה מסבבת והוא כשיש כח באדם למנוע את חברו מפעולה ולא ימנעו, כמו מה תצעק אלי (בבשלח) שפירושו תניחם לצעוק כמו שכתב שם.

ולפי זה מלות 'לא תשכב', יש לפרשו באחד משני פנים אלו, אם פעולה עצמית, והוא הבא על הזכר, ואם פעולה סבובית והוא המביא זכר עליו, שלא ימנע את חברו מלפעול. ובדרך זו הוא דומה להפעיל, וזהו שאמרו "קרי ביה לא תשכב", רצה לומר שלא נפרש מלת לא תשכב לפעולה עצמית לבד, עד שלא יהיה אזהרה רק לשוכב, אבל גם פעולה מסבבת ונכללה גם כן אזהרה לנשכב;



## פרשת קדושים

### פרק יט

**ב קדושים תהיו.** היו פרושים מן העריות ומן העבירה שכל מקום שאתה מוצא גדר ערוה אתה מוצא קדושה (רש"י).

ושפיר טען על זה **בקרוב אהרן:**

כי מי שאוסר עצמו במותר לו, זה **חסידי יקרא לא קדוש**. והקדושה היא מדרגה למעלה מהחסידות.

ולזה לדעתי מה שכיונו חז"ל באומרם פרושים תהיו הוא לבאר לנו גדר הקדושה, שהיא היותו פרוש מכל הנאה גשמית. וזה, שבהיותו פועל מהגשמות המותר לו והמוכרח לבד יצטרך להיותו פרוש בעת הפעולה שלא ישתף בו שום הנאה וערבות גשמי, ולא יתעורר אליה למלאות תאוה גשמית כלל, אלא יתעורר אליה בהתעוררות שכלית, לקיים מינו או אישו כפי הפעולה שיעשה, ולקיים מצות בוראו באופן שהוא פועל בכלים חומריים פעולה שכלית.

ובזה יקרא שכלי הפרוש מהגשמיות מכל וכל. ולזה כיונו באומרם "קדש עצמך במותר לך", לומר שבמותר אשר יפעל יקדיש ויפריש עצמו מלשתף בו שום ערבות והנאה גשמית כלל, אלא יפעל הפעולה מהתעוררות שכלית.

ואיש כזה קדוש יאמר לו. ועל זה אמר רבינו הקדוש בשעת מיתתו כשזקף אצבעותיו, גלוי וידוע לפניך שלא נהייתי אפילו באצבע קטנה. וזה שכיונו באמרם כאן פרושים תהיו, ובזה מוסב לכל מה שנאמר בתורה, כי רוב גופי תורה תלויים [34] בזאת הקדושה והפרישה, להיות מתעורר בכל פעולה לקיים מצות בוראו.

**ד. אל תפנו וגו' לא תעשו לכם.** לא תעשו לאחרים ולא אחרים לכם (רש"י מתורת כהנים). פירשו לא תעשו בשני פנים, לפעל עצמו ולפעל מסבב, כעין לא תעשו כל מלאכה דיתרו (כ' י').

**ט. ובקוצרכם.** דקדוק בקוצרכם זר, והוא שם הפעל מן הקל (הראב"ע).

**ונראה לי דלכוונה זו אמרו בספרא:**

ובקוצרכם - פרט שקצרוהו לסטים, ובקוצרכם - פרט שקצרוהו ארמיים.

למדונו תרתי: דבעי הקציר של ישראל, ושיקצור ישראל לעצמו דוקא, ולסטים שקצרו בלי

רשות בעל השדה, דלא הוי קציר של הישראל, אמעיט ממלת **ובקוצרכם**, מבחינת היותו פועל. ורצה לומר: כשאתם תהיו הקוצרים. וארמיי שקצרוהו, דהינו בנותן לארמיי במתנה וקצרו מתחלה לעצמו, ואחר כך חזר ונתנו לישראל במתנה, דלא הוי התבואה של ישראל אימעט ממלת ובקוצרכם בבחינת היותו שם, ורצה לומר כשהקציר הוא שלכם, עיין בפירוש הגר"א ספ"ב דפאה.

**לא תכלה פאת שדך.** לא אמר לא תקצור פאת שדך, דאם כן הייתי אומר שצריך להניח לארבע רוחות סביב השדה כלה בסופם, כמו לא תקיפו פאת ראשכם שכולל הפאות כולם, לכן אמר לא תכלה שהוא גמר הקציר, למדנו שקוצר הכל, לבד המעט שמניח בפאה אחת (רנ"ו).

והא שהוציא הכתוב בלשון פאה, ולא אמר לא תכלה קצה שדך שהיה הענין יותר מבורר, נראה משום דמלת קצה יאמר גם על סוף התחום והגבול שבין אדם לחברו, כמו אשר בקצה שדהו, מקצה גבול [לה] מצרים, והייתי אומר שאין צריך ליתן פאה מכל שדה ושדה שלו, כי אם מאותו השדה שהיא בסוף גבולו מקום שכלה רשותו, אבל אותן השדות המובלעות תוך הגבול אינן חייבות בפאה, ומלת שדך הייתי אומר שהיא שם המין, כמו ויהי לי שור וחמור, בבית ובשדה, והיינו שצריך להניח פאה ממין השדה ובסוף גבול. לכן אפקיה רחמנא בלשון פאה. מזה ידעינן שפיר שצריך ליתן מכל שדה ושדה. כי שם פאה אינו מורה בשום מקום על סוף התחום בבחינת שתי רשויות, כי אם אמנם על חיצונות ותכלית הדבר בבחינת עצמו. ובהכרח מלת שדך נמי שם הפרט לא שם המין, והיינו שחייב ליתן מכל שדה ושדה (ר' שלמה פפנהיים).

ודע דעיקר הוראת פאה על הקצה שהוא תכלית הגשם, ויורה גם על הרוח והצד המתפשט על כל השטח, כמו פאת קדמה פאת נגבה (מסעי ל"ה). וזה נראה דעת התנא קמא (במתניתין ג' פ"א דפאה) שנותנין פאה מתחילת השדה ומאמצעה ואין צריך להניח דוקא בסוף השדה, כפירוש המפרשים שם.

אמנם אינו מוכרח, כמו שכתב הגר"א שם בשם **התוספתא**:

דלשון נותנין שאמר תנא קמא פירושו שבדיעבד אם ייחד לשם פאה ממה שבתחילת השדה או מאמצעה, נותנין אותו משום פאה, ואין צריך לשייר בסוף, אבל לכתחילה גם תנא קמא סובר כאידך תנאי שאין פאה רק בסוף השדה, וקרא מעיקר דינא מיירי.

**י. לא תעולל.** לא תטול עוללות שבה, והן ניכרות. איזהו עוללות כל שאין לו לא כתף ולא נטף (רש"י). ענין כתף ונטף מבואר ברא"ם כאן ובר"ש במס' פאה, וכבר כתב הכסף משנה (פ"ד ממתנת עניים ה' י"ז) שדברי הר"ש מתיישבים יותר.

ופירוש לא תעולל, לא תכרות העוללות, והם הקטנים כמו עולל, (לפני איש) גם יקראו יונקות, וזאת המלה כמו ושורשך מארץ חיים (תהלים נ"ב) שטעמו יכרות השורש, וכן מסאף פארה (ישעי' י') יכרות הסעיף (ראב"ע).

וכן כתב הרא"ם:

לא תעולל לא תטול העוללות כמו לא תזמור לא תטול הזמורות וכו'. והרוב מזה המין נעשה בכרמים בראשי הגפנים שבעת הבציר אינם מבושלין רק הן בוסר או קצת מבושל, ונקראת בלשון יון (דפטרו"פודיא), זהו הנקרא עולל ועליו הזהיר הכתוב שלא יטלנו רק יניחנו לעניים, ע"כ.

ולשון רמב"ן: עוללות הם הענבים הקטנים הנמצאים בכרמים לפעמים הנקרא בלע"ז (גוטמ"ש) וזה דבר מועט בודאי לפי הנראה בכרמים שלנו. (הרא"ה בס' החינוך הביאו ועיין שם).

לדבריהם שהעוללות הם ענבים קטנים שהם עדיין בוסר או אינם מבושלים כל צרכם, יצא לנו כי שם עוללות הוא מענין עוללתי בעפר קרני (איוב ט"ז), עיני עוללה לנפשי (איכה ג') כי התעללתי בי (בלק כ"ב) שענינם ניוול מיאוס גנאי ובזיון. ולזה הונח על התינוק הרך שם עולל (מפי עוללים ויונקים, תהלים ח') להיותו עלול בנזילות ומאוס בטנופים.

ויהיו טעם עוללות - ענבים גרועים, וגם ענין תלישת ענבים אלו יש לכלול בלשון תעולל, מענין מטרף בני עלית (ויחי מ"ט) דלאונקלוס ויונתן בן עוזיאל ורש"י פירש עלית - סלקת, וכן כעלות גדיש בעתו (איוב ה') הסתלקות התבואה מן השדה, ונכללו שתי ההוראות האלה במלת לא תעולל, לא תסלק ענבים גרועים, כלומר לא תתלוש אותם ממקום חיבורם.

ורנ"ו אמר:

דרך הבוצר להניח העוללות, ואחר גמר הבציר ישוב לקחת העוללות. והשניה נקרא מעולל, וזהו שכתוב כי תבצור כרמך לא תעולל אחריו (כי תצא כ"ב) כמו אחר בצירך, שאם קיחת העוללות בכלל הבציר, היה אומר ולא תבצור עוללות כרמך, אבל בהיותו

**מעשה בפני עצמו, לא יפול עליו לשון בצירה, אלא לשון מעולל, ע"כ.**

לאו לא תעולל הוא גם בשלא בצר תחילה. כגון כרם שכולו עוללות, הכל לעניים, והא דכתיב כי תבצור... לא תעולל, בא להורות שאין העניים זוכים ליטול עוללות קודם שיבצור בעל הכרם תחלה שלשה אשכולות, העושים על כל פנים רביעית, כבמתניתין ז' פ"ז דפאה.

**ופרט כרמך.** גרגירי ענבים הנושרים בשעת בצירה (רש"י).

זזה כשבוצר את הגרגרים אז גרגיר אחד או שנים הנפרטים מן האשכול נקרא פרט, וכשנפלים ג' גרגרים בבת אחת אינם פרט. אבל כשבוצר וחותר האשכולות ומשליכם לארץ, אז אפילו חצי אשכול הנמצא שם ויש בו כמה גרגרים הרי הוא פרט, וכן אשכול שלם שנפרט שם הוא פרט, כמבואר בירושלמי, וכן פסק הרמב"ם (פ"ד מהלכות מעשר פט"ז).

לפי זה אין פרט שם לגרגרים האחדים, כי גרגרים יחידים כל זמן שהם מחוברים בשדרה אין נקראין פרט כי אם עוללות, כבמתניתין ד' פ"ז דפאה. אבל עיקר פירוש פרט כתרגום **אונקלוס** ויונתן בן עוזיאל 'נתרא', וכלשון המשנה 'איזהו פרט - הנושר'. ופרט בטי"ת, כמו פרד בדל"ת, בהפרידו בני אדם, ויפרדו איש מעל אחיו. התפרדו כל עצמותי, שהוא לשון הבדלה ופרישה.

והונח שם פרט על הענבים הנופלים ונפרדים ממה שהם מחוברים בו, בין שנפרדו גרגרים יחידים מחבורן באילן, בין שנפרד חצי אשכול מאשכול שלם שנפל לארץ. ודע דלר"ש ורא"ש ור"ע ברטנורה, הפרט בנשירתו, אף שעדיין לא הגיע לארץ, הוא קדש, ואין לבעל הכרם רשות בו. ולדעת הגר"א אינו קדוש עד שנפרט אחר שכבר הגיע לארץ.

**תעזוב אותם.** יש בלשון עזיבה שני ענינים:

**האחד:** הפסק ובטול המחשבה מן הדבר, כמו ויעזוב בגדו [35] בידה, שהשאיר והניחו בידה. **השני:** עזר וישועה, כמו עזוב תעזוב עמו (משפטים כ"ג ה'), לרש"י הוא לשון עזר. וכן ויעזבו ירושלים עד החומה.

ושתי ענינים אלה כלולים כאן, כי פעמים יניח לפניהם לבד ולפעמים יעזור להם: בתבואה וכדומה יניח לפניהם, והם יבזו להם, ואסור לו לחלק להם בידיהם, והמסייע לאחד מן העניים יש בו משום גזל. ובאילנות, כגון בדלית ובדקל שיש סכנה בעלייתם, החיוב עליו לעזור להם, שיוריד הוא על הוצאותיו מן האילן ויחלק להם, כבמתניתין רפ"ד דפאה ופ"ה מ"ו.



ואמרו עוד **בספרא** מניין שספק לקט – לקט; ספק שכחה – שכחה; ספק פאה – פאה? תלמוד לומר תעזוב אותם. פירוש מדלא כתיב תתן, רק תעזוב, רצה לומר אף שיש לך זכות בו, שהם ספק שלך, תעזוב אותם לעניים ולא תקחם. וכן אמרו **בירושלמי** הנח לפניהם משלך (ב"א), והוא עזיבה מרשותו לרשות העני.

**יא. ולא תכחשו.** אין נקרא מכחש אלא החולק על האמת.

**ולא תשקרו.** לא הזהיר על כזב לומר לא תכזבו, שכזב הוא מה שלא נתקיים, כמו שאמר כגון שהבטיח להטיב לאחד ולא עשה כן, כמו לא איש אל ויכזב, אל תכזב שפחתך, טוב רש מאיש כזב, וכן כולם. ובשעת הדבור לא נתבאר עדיין אם יכזב, ואיך יאמר לא תכזבו? אבל שקר הוא בשעת הדיבור, שברגע שהוא יוצא מפיו הוא משקר.

**יב. ולא תשבעו בשמי.** כל שם שיש לי, לרבות כל הכנויין (רש"י מתורת כהנים). ועל דרך האמת לא תשבעו בשמי הוא השם המיוחד, וחללת את שם אלהיך, הוא האלהים שממנו נתרבו כל הכנויים (רמב"ן). וטעם דבריו יראה מדאמרינן (סוטה ל"ח), גבי ברכת כהנים, ושמו את שמי על בניי - שמי המיוחד. לכן אמר משום דסיפא דקרא דידן וחללת את שם אלהיך, מוכיח שאף על הכנויים הוא מוזהר, וכמו שכתב **הרא"ש** בפ"ד דשבועות סי' כ"ד.

**יג. לא תלין פעולת שכיר. להראב"ע** הוא לשון קצר. והראוי שכר שכיר.

**והרנ"ו** כתב כל לשון פעולה על הכוונה שיכוין העושה במעשהו. ולהגדיל העון לא אמר שכר שכיר, אלא פעולת שכיר, כלומר העני הזה השכיר עצמו עבודת אדם להחיות נפשו ונפשות בני ביתו, כמו שכתוב (כי תצא) כי עני הוא ואליו הוא נושא את נפשו, וזה נקרא פעולה;

ונראה לי שמזה יצא לרבותינו דאף על גב דבכל דוכתא אית לן שוה כסף ככסף, מכל מקום גבי פועל אינו יוצא ידי חובתו בנותן לו שוה כסף, כי אם כסף דוקא. כבמתניתין (ב"מ קי"ח) **השוכר את הפועל לעשות עמו בתבן ובקש, ואמר לו תן לי שכרי, ואמר לו טול ממה שעשית בשכרך, אין שומעין לו.**

כי זה העני לא עשה פעולתו אצל בעל הבית רק לפי שצריך למזונותיו לערב, דלכשיצא מפעולתו לא יהא צריך לירד לשוק ולחזור ולמכור ושימות בינתים ברעב, ולזה לא אמרה

התורה **שכר** רק **פעולת**, רוצה לומר המכוון בפעולתו, והוא למזונותיו ולא לעשות מקנה וקנין. אמנם **רש"י** שם שכתב דמשום הכי גבי פועל דוקא כסף ממש, דבל תלין שכרו כתיב, מה דאתני בהדיה משמע, באמת תמה עליו **הרשב"א** בחדושי שם, **והר"ע ברטנורה** העתיק קרא דילן.

**יז. הוכח תוכיח.** שם **נכח לר' שלמה פפנהיים** ישמש כשם **נגד**, כמו לנוכח הצאן. והושאל גם כן להוראת התוכחה, ומזה תוכחת מוסר שהוא העמדת גנות הפעולה נגד ונוכח הפועל, והתברר לו בדברים שהוא על דרך לא טוב. כמו והוכיח אברהם את אבימלך (ראשית כ'), שהעמיד לנגדו אשר לא טוב עשה בתוך עמיו לגזול באר המים, וכן כאן 'הוכח תוכיח', רוצה לומר שתעמיד מומו לנגד עיניו;

ומה נכבד הענין שהעמידתנו עליו התורה ברמז בשנותה את טעמה לומר **תוכיח את עמיתך**, שמלת את מורה על עצם המתוכח, שהמובן מזה הוא שיהיה המתוכח מוצג לנוכח דברי המוכיח. ולא אמר **הוכח תוכיח לעמיתך** שהיה הנרצה שיהיה דברי המוכיח מוצגים לנוכח המתווכח.

אף על פי שהיה ראוי יותר לומר בזה הסגנון כפי המתחייב מענין שם תוכחה, שהכוונה בו העמדת המוכיח את דבריו נוכח המקבל, לא העמדת המקבל נוכח דבריו, כמו שאמר מוכיח לרשע מומו (משלי ט'), הוכח לחכם ויאהבך (שם), לא יאהב לך הוכח לו (שם ט"ו), והוכיח לנבון ויבין דעת (שם י"ט), והדומים לזה, שכולם עם למ"ד כמשפט, והיה כאן יותר מסתבר לומר הוכח תוכיח **לעמיתך**.

אבל תורתנו הקדושה להיותה אוצר המוסר, העמידתנו על ענין מוסרי נעלם, מלבד המכוון במאמר על פי כוונה ראשונה והנגלה.

זוהי כשנשתדל להטות את אחינו מדרך המגונה, רמזה במלת **את** שאף בזמן שנוכח את זולתינו, לא נבוא עליו בדרך החלט, כאלו כבר ברור לנו שחטא חברנו, עד שנאמר לו מדוע ככה עשית הלא הוא פעל רע ומגונה, כי בזה האופן נבייש אותו במה שהוא רואה שכבר נודע גנותו, ונלבין פני המתוכח, גם לא נשיג את המבוקש, כי נביאנו בזה האופן בתכונת הרוגז להתעורר בזעף אף להשיב טול קורה מבין עיניך, ולא זו הדרך מוציאתו מידי עברה. לכן למדתנו התורה תחבולה בתוכחה שלא יתבייש המתווכח, והמוכיח ישיג מבוקשו, והוא שיבוא עליו מתון כמסופק בדבר, וישאל אותו תחילה אם אמת שנכנס בפועל פלוני, בזולת החלטה



אם הוא פועל מגונה אם לא, וישאל אותו איך ומה ועל איזה אופן [לוי] נכנס בענין, ויעתק עמו מענין לענין בויכוח שכלי, עד שיתברר למתוכח גנות הענין מאליו, בזולת הגדת המוכיח, והתודה אשר חטא עליה בהודאת עצמו.

הנה בזה האופן ישיג המוכיח מבוקשו בלי ספק. כי על ידי שבא אליו במתינות וכמסופק, הנה הוא משאיר לחברו הרחבת זמן כדי להתיישב בדבר, ואין הבושה נכנסת עליו פתע פתאום עד שיהיה מוכן להתקצף על שכנגדו, וזהו הנרמז במלת **את** שיאמר 'תוכיח את עמיתך', דהיינו שיהיה הוא מועמד לתוכחתך, ולא שתהיה תוכחתך מועמדת לו, כי אם המתוכח הוא יהיה המדבר והמספר ואתה תהיה המקבל.

**וברעיא מהימנא (פ"ו א')**:

**הוכח.** אי איהו בר נש דיכסוף לא יימא ליה ולא יוכח ליה אפילו בסתרא, אלא יימא קמיה כמאן דמשתעי במלין אחרנין ובגו אינון מלין ידכר מאן דעבד ההוה חובא הוא כך וכך וכו' לא יסלק קמיה ההוה חובא דעביד וכו' אלא יימא סתם וכו' ולא ירשום עלוי חובא, דקב"ה חס על יקרא דבר נש אפילו בחייביא.

**את עמיתך. בתנא דבי אליהו (ח"א פי"ח):**

לעמיתך שהוא אוהבך ושהוא עמך בתורה ומצות אתה חייב להוכיח אותו, אבל לרשע שהוא שונאך אין אתה חייב להוכיח אותו, וגם אי אתה רשאי להוכיחו, שנאמר יוסר לץ לוקח לו קלון ומוכיח לרשע מומו, אל תוכח לץ פן ישנאך.

**וכמאמרם (יבמות ס"ה ב')**

כשם שמצוה על אדם לומר דבר הנשמע כך מצוה על האדם שלא לומר דבר שאינו נשמע. ר"א אומר חובה שנאמר אל תוכח לץ.

**ובספר היראים לר' אליעזר ממץ (ס' ל"ז)**

אם ברור הוא שלא יקבלו טוב לו לשתוק, שלא להרבות עליו עונש משוגג למזיד, משאינו מותרה למותרה.

**יח. ואהבת לרעך כמוך.** רוצה לומר כל אופני הטוב והחסד שאדם מסכים בדעתו וגומר בלבו שראוי לו לקבל מאהובו יעשה לרעהו שהוא כל אדם, והוא, ראובן רוצה משמעון אהובו שיתנהג עמו כאוהב נאמן בכל הדברים, וחושב בלבו אלה הדברים והאופנים שראוי לו



לשמעון להתנהג עמי:

א. שיאהב אותנו באמת לא בזיוף.

ב. שיתנהג בי כבוד תמיד כי כן ראוי להיות וכמאמר חז"ל, כבוד חברך כמורא רבך.

ג. שידרש שלומי תמיד כי כן ראוי לרעים אהובים להיות בשלום תמיד ולדרוש איש בשלום רעהו.

ד. שישתתף בצערי.

ה. שיקבל אותי בסבר פנים יפות כשאבוא לביתו.

ו. שידון אותי לכף זכות בכל דבר.

ז. שיתנדב בגופו באיזה טרחה קטנה בשבילי והוא ילוני בעמלו לפעמים בדבר שלא יעמל בו הרבה.

ח. שיתנדב להושיע לי בדבר מועט מממונו לפעמים בעת שאצטרך בהלואה או במתנה דבר קטן, ולא ימנע ממני שאלה אחת קטנה, כדרך 'טוב איש חונן ומלוה'.

ט. שלא יתגאה עלי, והוא מסכים בשכלו וגומר בלבו עוד דברים רבים כאלה, אבל לא יסכים בשכלו ששמעון יתן לו כל הממון שלו וכל רכושו באהבתו אותו, זה לא ירצה ראובן מעמו ולא יחפוץ מאתו, כי הדעת לא יסבל זה והשכל לא יחייב כן;

והנה כל האופנים במספרם כמשפטם אשר יחפץ לבב ראובן שיעשה לו שמעון אוהבו, אותן בעצמן צריך שיעשה ראובן לשמעון, ובזה הוא יוצא ידי חובת אהבת שמעון בשלמות גמור. לא שצריך למסור לשמעון כל ממונו וכל ביתו עם חדריו ועליותיו וכל רכושו באהבתו אותו, שהרי אין רוצה כזאת משמעון רעהו. וזהו שאמר ואהבת לרעך כמוך, כלומר האהבה לרעך יהיה בכל אותן האופנים, כמוך, כמו שאתה מבקש את האהבה מרעך.

ומעתה לא יקשה בעיניך מה שנתקשו המפרשים על זה הפסוק איך תצוה התורה דבר שהוא נגד הטבע ואין האדם יכול לקיימו? ולברוח מן המצר הזה ברחו ונפלו בדחוקים עמוקים, כי יש אומרים כי כמוך על דרך הפלגה וגוזמא, ויש אומרים כי כמוך בהנאה בדבר שאתה מקבל הנאה תתן לו, אם אתה אוהב סוס תן לו וכדומה לזה; ובאמת אין אנו צריכים אל הדחוקים האלו כי לא קשה מלת כמוך כלל, כי בזה תבאר לנו התורה כוונתה שתצוה על דבר שהוא דרך הטבע, ושכל אדם יוכל לקיימה, לא על דבר שהוא נגד הטבע ושאינו אדם יוכל לקיימה; (ספר הברית);

אמנם לפי זה המכוון במלת כמוך: 'כמו אתה'. ויחסר הנשוא שהיא בקשת האהבה.

לכן נראה לי שבמלת כמוך נכלל גם כן הוראת החימוד והחשק אל הדבר, מענין 'כמה לך

בשרי' (תהלים ס"ו), ופי שנים בהוראת כמוך, וטעמו כמו שאתה תחמוד ותתאוה.

**יט. לא תרביע.** לרד"ק הוא מתרגום ותרבץ תחת רגל בלעם – ורבעת. והוא רביצת הבהמה על רגליו לשכוב, ומשתמש גם לבעילת הבעלי חיים.

**ויש להוסיף עוד,** שבהיפך אתון יש בו לשון עבור, מענין שורו עבר, (כמו כבש כשב) וטעמו רביצה לעבר, ותרביע בהפעיל לפי שהאדם מחברם יחדיו.

**כלאים.** שורש המלה כלא, לפי שהמחבר שני דברים שלא יתכנו להיות מחוברים הרי הם על דרך משל ככלואים בעל כורחם (רנ"ו).

**ויש אומרים** שענינו מן ויכלא הגשם, לשון מניעה ועצירה, כי ערוב המין באינו מינו הוא מעצר לו כמו עצור האסור. בדרך משל: מין אחד מתבשל מהר ועומד לקצור וחברו עדיין לא נתבשל, ומכל שכן כלאים בעלי חיים שנמנעים מעשות פרי, רוצה לומר לא [36] יולידו.

**ובמכילתא דרשב"י -זוהר (פ"ו ע"ב) אמר:**

מהו כלאים כמאן דיהיב אחרא בבי מטרא כד"א אל בית הכלא בגין דלא למעבד מידי, כלאים מניעותא דמנא לכל חילין מעבידתא דלהון.

### **כלאים שעטנז.**

מניין לרבות את הלבדים, תלמוד לומר **שעטנז** דבר שהוא שוע טוו ונוז, (רש"י **מתורת כהנים**).

**הרמב"ן טען על זה:**

כי הלבדים אינם אסורים מהתורה אלא **מדברי סופרים**<sup>11</sup> שאינם אלא שוע לבד. **ובגמרא** (נדה ס"א) אמרו ואימא או שוע או טווי או נוז והעלו והלכתא כמר זוטרא מדאפקינהו רחמנא בחד לישנא. אבל הענין כך הוא: כל בגד הנעשה מחוט שהוא שוע וטווי ונוז מצמר ופשתים שכל

---

<sup>11</sup> מצוות דרבנן או מדברי הנביאים והחכמים שאחר חתימת התורה. מעמדם כ"דרבנן". אף על פי שתוקפם של גזירות חכמים ותקנותיהם נובע מהתורה שבכתב שנאמר: על פי התורה אשר יורוך...לא תסור ימין ושמאל, מכל מקום בנסיבות מסויימות קלים דברי סופרים מדברי תורה הכלל הוא "ספיקא דרבנן לקולא" לעומת זאת ספק בדיני תורה לחומרא. ולעיתים קרובות נידחים דברי סופרים יותר מדיני תורה.

מין מהם שוע טווי ונוז בפני עצמו, לא נלבש, עיין שם.

באמת גם דעת רש"י שם בנדה כרמב"ן וכדעת מקצת גאונים שהביא הרמב"ם (בפירושו למשנה דכלאים פ"ט מ"ח), שאין כלאים מהתורה עד שיהיו נחברים אלו ג' העניינים כולם. אמנם בחבורו (פ"י מכלאים ה"ב) חזר בו, ופסק דבכל אחד מהם היו כלאים מהתורה, שכתב צמר ופשתים שטרפן זה עם זה ושע אותם ועשה מהם לבדים הרי זה כלאים, טרפן וטוא אותם כאחד וארג בגד מטווי זה הרי זה כלאים, עיין שם בכסף משנה.

וכבר הכריע הגר"א (בפירושו למשנה דכלאים ובביאורו ליו"ד סי' ש') כדעת הרמב"ם מן הירושלמי:

שכל אחד לבדו אסור מהתורה, ועיקר קפידא על התחברותן ביחד, או שוע ביחד ועשה לבדין, או שארגן ביחד, או שטוון ביחד ואחר כך ארגן, דטווי לבד אינו בגד ולא כלאים הוא אף מדרבנן, דאין דרך לבישה בכך, ע"כ.

וזהו דעת רש"י כאן בפירושו, דלבדין היו כלאים מהתורה. ובפירוש מלת נוז חלוק דעת רש"י כאן מפירושו בתלמוד שם וביבמות (ה' ב') כי שם פירש נוז ארוג, וכאן שזור.

והנה מלת שוע פירש רש"י שם לשון חלק,

תרגום של חלק שעוע (בראשית כ"ז). כלומר, שיהיה חלוקין יחד במסרק. דמהתורה אינו חייב עד שיהיה הצמר והפשתן מתוקן יחד היטב במסרק, ע"כ.

פירוש זה לא יתכן רק לפי דעתו שם דצריכין לשלשתן יחד, שוע טווי ונוז, דבזה סריקת הצמר קודם הטויה היא שמתקנים אותו תחילה לסרקו במסרק לחלקו יפה. אמנם לפי דעתו כאן דלבדין לבדו היו כלאים דאורייתא, מאי אהני הסריקה לעשותו כלאים, שהעיקר בו חיבור ודבקות שני המינים יחד, לא סריקתן והתחלקן.

והרמב"ם (בפירושו למשנה שם) כתב:

שוע הוא הטרופ שהוא ממחק פני הבגד. תרגום וטח את הבית (ויקרא י"ד) וישוע ית ביתא, וכשיתערב הצמר בפשתים ויטוא משניהם חוטים ויעשה מן הטווי ההוא בגד ואחר כך יטרפנו וימחקנו וימרקנו כמו שיעשה בבגדים הידועים, אז יהיה הבגד ההוא כלאים, ע"כ.

גם פירושו זה אין לו מקום רק לדעה הראשונה דלא היו כלאים רק בשלשתן יחד, והטויה

והנוז קודמין, ואחריו בא השוע. אמנם לדעה האחרונה דהשוע לבד הוי כלאים, אין מקום לפירוש זה. ועל כן צריכים אנו לפרש מלת שוע ענין דיבוק וחיבור נימות הצמר והפשתים יחד. דומה ממש ללשון וטח את הבית דתרגומו וישוע. כי טיחת הטיט והסיד יתדבק היטב בכותלי הבית, ומתחבר יחד עם מה שתחתיו. וכזה הוא בלשון עברי 'עיניו השע' (ישעיה ו') ולא תשעינה עיני רואים (שם ל"ב) דתרגומו ולא יטמטון, והוא סגירת עפעפי העיניים להדבק יחד המונעים את הראות.

לפי זה לשון שוע שבכלאים, הוא התדבקות הצמר והפשתן יחד, לא על ידי טויה ולא ע"י שזירה, כי אם על ידי דבק (כענין דבק הניתן בראש השבשבת פ"ח דשבת - עד שהעוף נדבק בו) וכמו שעושים האומנין את הלבדין, ששורים הצמר תוך דבק לח עד שנבלע ממנו היטב ואז סוחטים בו ודוחקים אותו עד שיתחברו ויתקשרו יחד נימות הצמר ונעשים גוש אחד, ושפיר הונח על גוש זה המחובר יחד שם 'לבדין'. לשון לבוד, כלומר התחברות והתאחדות (כענין לבוד ודופן עקומה הרגיל בדברי רבותינו).

וכמו שפירש הר"ש (פ"ט דכלאים)

הלבדים, טורפין הצמר והפשתים זה עם זה ומחברם כעין בגד על ידי אומנות בלא טויה, ע"כ.

ובזה אתי שפיר לישנא דמתניתן שם: הלבדין אסורים מפני שהם שועים, כלומר שהם מחוברים יחדיו. וזהו עיקר הכלאים, לא הסריקה במסרק לחלקת חוטי הצמר לבד, ולא המחיקה והמריקה שבגמר הבגד.

והא דכללו רבותינו במלת שעטנז גם הטווי, דעת המחברים דנפיק להו מנוטריקון דטי"ת, עיין תוי"ט פ"ט דכלאים מ"ח.

**ולדעתי** שתי אותיות ט"ן יורו על הטווי, שכן מצאנו בלשון הודו נקרא הטווי טן, ודומה לו בלשון ערבי נקרא קליעה טן, והוא בעצמו הטווי, כי החוטים הדקים כשערות שבפשתן וצמר, הנפרדים זה מזה, על ידי טויה נקלעים יחד ומתאחדים זה עם זה עד שיתהווה חוט. ומזה אטון מצרים (משלי ז') טווי הנעשה במצרים כי הם אומנים גדולים בזה לטוות חוט דק מן הדק. וכן טנא ('ושמת בטנא') הוא סל הנעשה על ידי קליעה.

**כ. שפחה נחרפת.** שם **חרף** הונח להוראת זמן הקור, כמו הקיץ וחורף, על שם שהקור

מקרקר ומרגיז את החוש ומנגדו, ונקראו ימי הילדות ימי חורפי (איוב כ"ט), שהוא הזמן שהאדם חריף מצד ליחותיו ודמו המרותח.

וקראו רז"ל דבר שנכנס בגשם ומחרחר אותו, כגון צנון בצלים ושומים, בשם חריף. ונאמר על המעיז ומקשה עצמו לכנס בסכנת נפשות, עם חרף נפשו למות (שופטים ה'). ואמרו (קדושין ו') ביהודא קוראין לארוסה חרופה, ויפול על זה לשון חריף, והוא [לז] גם כן לשון חריפות עזות וחוצפא, כי ביהודה לבו גס בה מיד אחר אירוסין, והיא מפקרת עצמה אליו מיד אל הבעילה. ומזה אמר כאן שפחה נחרפת לאיש, כי האשה בושה בטבעה להינשא לאיש, וכשנשאת יפול עליה לשון חרף, כלומר שחרפה נפשה ונתנה לעצמה חריפות וזריזות להיכנס אל האישות, וכטעם 'חרף נפשו למות'. ואמרו (בכריתות י"א), שאינו חייב אלא על שפחה בעולה בלבד, כי יותר צריכה חריפות יתרה כשתמסור את עצמה אל הבעילה מיד בזולת הכנה קודמת מענין הארוסין (כן כתב ר' שלמה פפנהיים).

**ורבותינו שאמרו** ששפחה חרופה היא חציה שפחה וחציה בת חורין, יראה שהוא נכלל בלשון נחרפת, שעניינו נסיגת אחור, כמו שפירש **הריק"ם ר' יוסף קמחי**<sup>12</sup>. לא יחרף לבבי (איוב כ"ג), לבבי לא יסוג אחור, והוא לקוח מלשון ערבי. (עיין שם ובמה שביארנו בשמות בוחר אף). ולהיותה חציה שפחה וחציה בת חורין שאינה ראויה להינשא לא לעבד כנעני מצד חירות שבה ולא לבן חורין מצד שפחות שבה, והיא תיסוג אחור מלהינשא לכל אדם, שפיר יפול עליה לשון נחרפת.

◀ **חפשה לא נתן לה.** חפשה הה"א בלא מפיק והוא שם על משקל טומאה (**רשב"ם**). והוא שם דבר של דרור וחירות, כתרגום אונקלוס **חירותא**. ובא השור"ק במקום קמ"ץ חט"ף כי האחד חופש (ראב"ע) דביחזקאל כז, כתיב בגדי חופש, והוא שם דבר בלשון זכר, וכאן אמר בתוספת ה"א.

**בקורת תהיה.** אמרו (כריתות י"א)

הדין בקורת לישנא דמלקות הוא שגדול הדיינים מקרא, ר"א אמר בביקור תהיה שאומדין אותה כמה יכולה לקבל.

<sup>12</sup> ר' יוסף קמחי 1105-1170 היה פרשן ובלשן מקרא. נולד בספרד ובעקבות רדיפות ברח לצרפת והתיישב בעיר נרבונה. ר' יוסף הוא אביהם של ר' משה קמחי ור' דוד קמחי (רד"ק). ר' יוסף כתב שני חיבורים בתחום הדקדוק "ספר הזיכרון" ו"ספר הגילוי". הוא כתב את ספריו בעברית הוא התווכח עם הנוצרים וכתב את "ספר הברית" שבו הוא תוקף את פרשנות הנוצרים. פשטנות פירושו הייתה אנטייתזה לפרשנות האליגורית של הנוצרים.

**ובתוספות** שם תמהו הלא אינו מפורש שצריך לקרות בשעה שמלקין אם לא מכאן. **והמפרשים יאמרו** בקורת מענין יבקר וטעמו יחקרו בה אם לא חופשה, לא יחייבוה מיתה כאשר איש, או יחקרו אם היא שוגגת או מזידה.

**ונראה לי** עוד לקרב דעת רבותינו שפירושו מלקות, כי פעל בקר משותף במובנו עם פעל פקד, ושניהם יש להם הוראה אחת, והוא שימת עין ההשגחה על הדבר, ולהשקיף עליו לסדר עניינו כפי המחויב בו אחר שיבוקרו מעשיו, בין שימת עין לגמול טוב, בין לענוש אותו כגמול ידיו. מזה פקד את שרה, אחיך תפקד בשלום, והוא לטובה, וכן פעל בקר מצאנהו לטובה, ודרשתי את צאני ובקרתים, ולשון בקור חולים המורגל מזה. וכן יש פקידה לרעה ולהעניש כמו פוקד עון, ופקדתי בשבט פשעם, ועל זה ישמש גם כן פעל בקר, ואמר בקורת תהיה רוצה לומר עונש יהיה, ובאה הקבלה שהעונש הוא מלקות.

**כה. ובשנה החמישית תאכלו את פריו.** לא את הפרי שהוציא האילן בשנה הרביעית מותר לאכלו בשנה החמישית, כי אם התוספת החדש אשר יוסיף האילן להוציא את תבואתו בשנה החמישית. וזה שאמר להוסיף לכם תבואתו. כלומר את אשר יוסיף האילן להוציא לכם את תבואתו הוא מותר לאכלו, למ"ד של להוסיף כלמ"ד יואב ואבישי הרגו לאבנר (ש"ב ג' למ"ד) כמו שכתב רש"י שם.

וכן לסיחון מלך האמורי ולעוג מלך הבשן ולכל ממלכות כנען, כל אלו הלמדי"ן משמשים כמלת את ומוסבים על ויהרוג, ולשון להוסיף כאן כלשון ותוסף ללדת, יוסף ה' לכם, שענינם התחדש דבר להיותו תוספת על הקדום אליו. והפרי המתחדש בשנה זו היא תוספת על הפרי שבשנה שעברה.

ובא הכתוב כאן להורות על ההבדל הגדול שישנו בין פירות שנה רביעית לפירות שנה חמישית, שברביעית הם קדש הלולים, שאינם כי אם לאכילה בירושלים או לפדותם ולקנות מהם [38] בירושלים בקר וצאן לאכילת הלולים הוא וביתו עם לויים וגרים יתומים ואלמנות, ואסור לעשות בהם סחורה או להוציאם לשאר צרכי הגוף כבגדים בתים וקרקעות אבל פירות של חמישית מותרים לכל דבר, בין לצורך אכילת עצמו, בין לאספם אל הגורן, ולצבור אותם באוצר תבואתו לעשות בהם סחורה, על זה אמר להוסיף לכם תבואתו. כלומר תבואת שנה חמישית תוכלו לאסוף אל האוצר, לכם לכל צרכיכם אף למקנה וקנין להרוויח בהם.

**כז לא תקפו פאת ראשכם ולא תשחית את פאת זקנך :**

### כח. וכתבת קעקע.

פירש רש"י מלת קעקע מענין תחיבה, והוא ענין כתיבה הנהוג עוד היום שעושים במחט על פני הנייר והקלף נקבים נקבים סמוכים זה לזה עד שיעשו צורת אות, ותקרא זאת המלאכה, והוא גם כן ענין קעקע שתוחב מחט או קוץ בעור הבשר בנחת שלא יזוב דם ועושה נקב קטן וממלא אותו דיו או צבע, ושוב עושה נקבים נקבים עד שנעשה מכולם צורת אות או שאר צורה, זהו כתיבה קעקע דהיינו כתיבה הנעשה על ידי תחיבת מחט או שאר דבר הנוקב, אלא שאפשר לעשות כתיבה זאת בלי נקיבת מחט והיינו שעושה בקולמס נקודות נקודות זו אצל זו בדיו ושאר צבע בצורת אות הנקרא, וזה מותר לעשות על עור הבשר, ואינו חייב כי אם על עשיית שני המעשים שיקעקע במחט ויעשה נקבים ויכתוב דהיינו שימלא אותם בדיו ובצבע, וזהו ענין אמרם ז"ל כתב ולא קעקע וכו' דהיינו כתיבה לבד.

**לב. מפני שיבה תקום.** כל שיבה במשמע אפילו הוא בור ועם הארץ.

**והדרת פני זקן.** זהו חכם בתורה לזה צריך הדור כל שכן קימה, כן פירשו לאיסי בן יהודה (קדושין) והלכתא כוותיה.

**והדרת פני זקן.** שורש הדר **לשד"ל** בלשון הקודש, קרוב ענינו לשורש הדר בארמית, כי בלשון ארמית כשהוא בבנין הקל ענינו חזרה לאחור, וכן בלשון הקודש הושאל להורות על מין ממיני היראה אשר תפול על האדם פתאום ותשיבהו אחור מהפיק זממו, הגע בעצמך שיגמור אדם בלבו להכות את אוהבו, וכשהוא בא להוציא מחשבתו אל הפועל הוא נרתע לאחוריו ולא יוכל עשוהו, זהו הנקרא הדור; הלא תראה, ודל לא תהדר בריבו ענינו כשיתן הדין שתקנוס ממון איש עני ודל אל תבוא יראה בלבבך לאמר איך אחייב את זה שאין לו לחם [39] לאכול? וכן בהיפך ולא תהדר פני גדול אל תהי נרתע לאחוריק מעשות בו משפט צדק לאמר איך אכלים אותו שהוא מגדולי הדור, וכן פני זקנים לא נהדרו, לא נרתעו לאחוריהם כשבאו לסגף אנשים זקנים אשר הטבע עצמו צווח לכל רואיהם אל תגעו בהם, וכן אל תתהדר לפני מלך, אל תבקש בשום אופן להביא מוראך בלב רואיך. ולהיות כי שורש הדר בהנחתו הראשונה לא יורה רק חזרה לאחור, לכן כתוב אני לפניך אלך והדורים אישר. קרא הדורים, הדרכים המעוקלים הנעשים על ההרים הרמים שהולכים בהם מעט לצד ימין ואחר כך חוזרים לצד שמאל, וכן על זה הדרך מרוב שיפוע ההר שאי אפשר לעלות עליו בדרך ישרה, והבטיח הקדוש ברוך הוא למשיחו לכורש שלא יצטרך לאבד זמנו בדרכים המעוקלים האלה אלא יעלה לראש ההר המשופע בדרך ישרה וקצרה.

זה משל נאה לרמז שיכבוש מלכים אדירים בעמל מועט. (וענין ברוב עם הדרת מלך

כשהמלך מוקף מרוב ראייו והדרוהו).

הסתכל איפוא ביושר קבלת חכמינו, איך דבריהם מיוסדים על אדני ידיעת מעמקי לשון הקודש על בוריה, הלא תראה מאמרם. והדרת פני זקן, איזהו הדור? לא ישב במקומו ולא יסתור את דבריו, ולכאורה יש להקשות על מאמרם ולשאול מה ראו שהחליפו מצות עשה במצות לא תעשה, כי והדרת פני זקן הוא לשון קום ועשה, והם פירשו בשב ואל תעשה, אבל אמתת הענין הוא כי גלוי וידוע היה להם שלא יורה שורש הדר אלא על שב ואל תעשה, מפני שהוא לקוח מענין חזרה לאחור, ועל כן לא יוכל להורות על קום עשה.

**לו. מאזני צדק.** מאזנים השוקלים משקל של צדק, אין משפט הלשון לומר מאזנים צדקיות ואבנים צודקות, כי אין בכלים לא צדק ולא עול אבל הם מוכנים למעשה צדק (רל"ש – ר' לייב שפירא).

## פרק כ

**ה. ושמתי את פני.** להרחיק ההגשמה נראה לי לפרש ושמתי עניין עזיבה והסרה דומיא דונתתי פני בנפש (אחרי) ומצאנוהו על כוונה זו (איוב יו"ד) ושית ממני, שענינו הרף ממני, עיין שם ר"ש ב"מ (= רשב"ם), ושית ושויים הם בכל הוראתיהם. ובחנת ותדע שכל הפעלים המורים על נתינת ושימת הדבר על מקומו לנוח שם ישמשו גם כן העזיבה והסרה, כי מנוחת הדבר בא על ידי עזיבת יד הנותן ממנו. וכן שרש נוח אשר יורה על מנוחת הדבר, יורה גם כן העזיבה. כמו והנחה למדינות עשה (אסתר ג') שהוא עזיבת נתינת המס, וטעם ושמתי פני באיש ההוא, אעזוב פני השגחתי באיש הלזה, ובהסרת השגחתי ממילא הוא מעותד למקריים רעים, וזה שאמר אחריו והכרתי אותו.

## ט. אשר יקלל את אביו ואת אמו.

אין לי אלא אביו ואמו, אביו בלא אמו, אמו בלא אביו מניין? תלמוד לומר 'אביו ואמו קלל' - אביו קלל אמו קלל. דברי רבי יאשיהו. ר' יונתן אמר: משמע שניהם כאחד, ומשמע אחד בפני עצמו, עד שיפרוט לך הכתוב יחדיו (חולין ע"ח).

◀ דע דלר' שלמה פפנהיים בהנחה הראשונה הונחה הוא"ו על השיתוף, והוא התעצמות שני נושאים מחולפים בענין שלישי, שבאותו הענין השלישי נעשו הנושאים המחולפים משותפים זה בזה, ובהנחתו הראשונה הזאת -

נעשה הוא"ו שם להורות על כלי המחבר שני דברים, כמו ווי העמודים, שבוא"ו הכליי מונח



השתתפות העמודיים.

**ושׁוב נלקחה הוֹא"ו גם כן לשימוש החבור בשמות ובפעלים**, והוא נקרא **וֹא"ו החבור**, כמו לוי ויהודה, כלומר שהיו משותפים בביאה אל מצרים, נעשה ונשמע שיהיה העשיה והשמיעה משותפים על ידינו.

**וזה גם כן עניין וֹא"ו הסיבה**, כמו לא יקרבו ולא ימותו (במדבר י"ח), והוא השתתפויות שלילת הקריבה ושלילת המיתה באיש ההוא.

**וכן וֹא"ו תנאית** כמו אם בחקותי תלכו ונתתי גשמיכם והוא שתוף חיוב ההליכה בחיוב קבלת הגשם בנושא שלישי שהוא האומה הישראלית.

**וכן וֹא"ו ההשוואה**, כמו שמים לרום והארץ לעומק ולב מלכים אין חקר, מים קרים על נפש עיפה ושמועה טובה מארץ מרחק, דהיינו גם כן בבחינת המקבל שקבלת הנאה ממים קרים ומשמועה טובה משותפים בגוף המקבל בשווי הערבות.

**וכן וֹא"ו אף על פי כן**, כמו הנמלים עם לא עז ויכינו בקיץ לחמם. כלומר שישתתפו בנמלים שלילת העוז וקיום הזריזות בהכנת מזונותם בזמנם.

**וכן וֹא"ו האבל**, כמו לא אדני ועבדיך באו לשבר אכל, ששלילת הביאה לרגל את הארץ וחיוב הביאה לשבר אכל משותפים בנו.

**וכן וֹא"ו במקום או**, כמו ומכה אביו ואמר רוצה לומר או אמו שחיוב העונש של הכאת האבות שהם ב' נושאים פרדיים יקבץ לו בנושא אחד והוא הבן שהוא חייב בין על הכאת האב בין על הכאת האם;

אכן ממה שהעונש השותפיי הנאמר בבחינת הבן, אפשר שיאמר על שני אופנים: שאפשר שיבוא זה השיתוף מחמת התעצם בזה הנושא חיוב העונש של כל אחד מן ההכאות של אלה הנושאים, שכל שיכה את אחד מהם הוא נענש, מה שאינו כן בשאר כל אדם זולתו, שאם שאפשר שיהיה גם כן חייב על הכאת אביו של זה כשהוא אביהם של שניהם הנה לא יהיה חייב על הכאת אמו של זה כשהוא מאם אחרת, או להפך, ושוב אין בו שיתוף מאלה הנושאים המיוחדים;

ואפשר גם כן שיאמר שיש בנושא הבן שתוף של ב' הכאות הבאים כאחת שאף על פי [מ] שהם פעלים חלוקים הנה כשיקבצם בנושא הבן הן נעשות אחד לעניין העונש, שבאופן זה יהיה המובן ממכה אביו ואמו שאינו חייב עד שיכה שניהם כאחד, ובזה נחלקו רבותינו: דלר' יאשיה יש במובן הוֹא"ו השיתוף המוחלט, והיה צריך שיכה או שיקלל שניהם כאחד כל שיהיה נענש, עד שצריך הכתוב למעט על ידי אביו קלל אמו קלל, ולר' יונתן יש במשמע הוֹא"ו כל אחד משני האופנים דלעיל: משמע שניהם כאחד, ומשמע כל אחד בפני עצמו, עד שיפרוט לך



והנה כל הראשונים הריטב"א והר"ן והרשב"א והר"ח כולם הסכימו לדעת ר"י כמו שאמרו  
בשיטה מקובצת ב"מ צ"ד. והביא שם בשם הריטב"א שכתב וזה לשונו:

קבלנו מרבנו בשם הר"ר פינחס הלוי אחיו, שלא אמר רבי יונתן אלא בדבר שיש בו  
מניעה, כגון לא תחרוש ולא תקלל וכיוצא בו, אבל באומר שיעשה לפלוני או שיתן ודאי  
שיעשה, ששניהם משמע ולא מיפטר בחד מינייהו, ע"כ.

(ואף דרבי יונתן על מקלל אביו ואמו מות יומת אמר למלתיה, מכל מקום עיקר ענינו הוא  
מניעה לפי שמוזהר שלא יקלל, ואין רצון התורה שיהיה מקלל ולהמיתו, ואדרבא רצונה העדר  
המעשה המגונה והעדר עונשה).

ודעת הריטב"א בזה כדעת תשובות בשמים ראש סי' שע"ד שכתב דאף ר' יונתן לא אמר  
סתם וי"ו מחלקת, אלא כשהחילוק הוא הוספה כגון בשלילה. אבל בחיוב, שנותן ברירה  
ואינה הוספה אלא גרעון החיוב, לא. דאי לא תימא הכי, הענק תענק לו מגרנך או מיקבך,  
ונתת באזנו ובדלת, או בדלת? - ושפיר אסברה בכסא דהרסנא שם,

דכל חיליה דר' יונתן מכלאים, ואיך יעלה על הדעת ללמוד חיוב משלילה, ואם  
בשלילה אנו דנין הוי"ו כמחלקת, אין פירושה תנאי, שלעולם בין וי"ו החבור בין וי"ו  
החילוק בתנ"ך, עניינה להוסיף, ובשלילה החילוק להוסיף. ואלו היה כתוב כאן או היה  
ה'או' תמורת וי"ו, כמו אם עבד יגח או אמה, שהוראתו גם, רצוני בשתי אלה המשפט  
כן, והיא הוספה לעולם, אבל בציוויים חיוביים יהיה ה'או' תנאי (ומשמעו ברירה לברור  
בעשיית אחת מהם). ואם תפרש הוי"ו 'או', הנה ממעטת, ואין זה מהוראותיה כלל,  
וכל החיובים בתורה: מצאנך ומגרנך, על מצות ומרורים, וקשרתם... והיו, מעולם לא  
נספק אדם שאנו צריכים לעשות שתיהם. ולזה לא נמצא בשום מקום שיהיה הציווי  
דרך ברירה, וכל שכן בשאין לנו שום הוראה. וטעמו של דבר שהחיוב הוא הפך  
השלילה, וכל שבשלילה הלשון הסתמי ידחה את שתיהם, הנה בחיוב הלשון הסתמי  
יבקש שתיהם דווקא. כללא דמלתא לדעת ר' יונתן, כל שאין כאן הוכחה, סתם וי"ו  
מחלקת, אם לא במקום שהעניין מוכח, וזהו בשלילה. ומנה בחיוב סתם וי"ו לחייב  
בשתים אם לא שלפי עניין המאמר הוא לחלק, עכ"ד.

והם דברים של טעם (עם שראיתנו מהענקה היא חלושה, כי באמת שם אין החיוב בכל  
הפרטים, ודי בנותן ממין אחד. רמב"ם פ"ג מעבדים ה' י"ד), ואוסיף קצת ביאור, דאף לר'

יונתן דסובר דבמניעות דהיינו בלאו משמעות הו"ו גם כל אחד בפני עצמו, דכל אחד משתיהן יחשב לאיסור בשלמותו להתחייב עליו, ושתייהם יחד הוא כפל האיסור, מכל מקום בחיובי מצות עשה, אף לר' יונתן משמעותו שניהם כאחד, כגון כבד אביך ואמך, וקשרתם לאות על ירך והיו לטוטפות בין עיניך, שהחיוב מתפשט על שתייהם, שלא נתקיים מצות כבוד והנחת תפלין על שלמותם בקיימו כבוד אם לבדו, והנחת תפלה של יד לבדה, כי החיוב להשתדל הכבוד לשתי אבותיו, ובהנחת תפלין שתייהם. אמנם זה אינו רק כשהיכולת בידו לקיים שניהם, אז החיוב בהשתדלות קיום שניהם. אבל כשאין היכולת לקיים שניהם, שאין לו אלא אחד מהאבות, ואחת מן התפלין, המצווה מחייבתו אל הקיום בזה שיש לו, ולא אמרינן דעשייתו זו לאו כלום היא, דעל כל פנים חלק מן המצווה יש לו בידו. דמאן דלית ליה תרי מצוות, לא אמרינן חדא מצווה נמי לא ליעבד, כבמנחות מ"ד א'.

וד' מינים שבלולב, לולי דגלי לן קרא דבעינן לקיחה תמה וארבעתן מצווה אחת (מנחות כ"ז), היה החיוב באחד מהן באין לו שלש מינים האחרים. ולזה אמרינן (מנחות צ"א) בנדר הרי עלי עולה, סלקא דעתך אמינא מדכתיב מן הבקר ומן הצאן, היה משמעותו לר' יונתן שניהם כאחד לא כל אחד ואחד בפני עצמו, כיון שהיכולת בידו היה החיוב עליו לקיים נדרו על שלמותו ולהביא שניהם בקר וצאן, כי בהביאו אחד משני המינים לבד לא קיים כי אם חלק מהמצווה לא המצווה בשלמותה, לכן אצטרך התם גם לר' יונתן רבויה ד'או', להורות דגם באחד משני המינים הוי קיום הנדר על שלמותו, ויצא חובת נדרו מכל וכל.

וכן בכסוי דם, אי אמרה תורה חיה ועוף יכסה, גם לר' יונתן היה משמעותו שניהם כאחד דווקא, ולא הוה קיום מצות כסוי בשלמותה כי אם בכסוי דם שתייהם: חיה ועוף. והיה החיוב להשתדל בהשגת דם שתייהם, כדי לקיים המצווה על שלמותה כבתפלין. ובאמת אם אין היכולת בידו להשיג דם מין האחר, לא הוי מפטר גם מכסוי דם האחד שיש לו, אבל אז יקיים על כל פנים חלק מהמצווה כבתפלין ובכיבוד. לכן גם לר' יונתן אצטרך רבויה ד'או', להורות דגם כסוי של כל אחד משני המינים הויה מצווה בשלמותה, ואין מן הצורך להשלימה בכסוי גם דם האחר.

(עיי' ב"ק נ"ד בנפל שמה שור או חמור דאצטרך 'או' לחלק, שכתב בשיטה מקובצת שם, וכן בפני יהושע, דגם לר' יונתן אצטרך התם או לחלק דלא כתוספות שם).

ובתשובות **מוהר"ם לובלין**<sup>13</sup> ס"י ס"ה הקשה למאי דאמרינן [40] (חולין פ"ו ב'), דמאן דאמר שחט חיה ועוף במקום אחד כסוי אחד לכולן הוא, דסבירא ליה דאצטרך 'או' לחלק, וכיון דאנן קיימא לן כרבי יונתן דלא צריך 'או' לחלק, אם כן אייתר 'או' למילף דשחט חיה ועוף, כל אחד צריך כסוי בפני עצמו, וכרבי יהודא התם: שחט חיה יכסנה, ואחר כך ישחוט את העוף, שנאמר חיה או עוף. והאריך מאד שם בתשובה בישוב קושיא זו. וכן **בתשובות ר' עקיבא איגר** ס"י קכ"ט עמד בקושיא זו.

ולפי מה שכתבתי שיש הבדל בין החיוב והשלילה, דדווקא בשלילה רוצה לומר בלאו הוא דסובר ר"י דגם בלא 'או' משמעותו שניהם כאחד, וגם כל אחד ואחד, אבל בחיוב, רוצה לומר במצות עשה, גם לר"י דווקא תרתי משמע, ואצטרך 'או' לחלק, אין כאן קושי כלל.

**דמיו בו.** אמרו בתורת כהנים (ובסנהדרין נ"ד):

נאמר כאן דמיו בו, ונאמר באוב וידעוני דמיהם במ, מה דמיהם במ שנאמר להלן בסקילה, דכתיב באבן ירגמו אותם, אף דמיו בו שנאמר כאן בסקילה.  
**ורש"י** כתב פשוטו של מקרא דמיו בו - כמו דמו בראשו, אין נענש על מיתתו אלא הוא שגרם לעצמו ליהרג. כלומר שעתיד ליתן דין וחשבון על שגרם בעונו שנשפך דמו, ע"כ.

והאמת בפי רבותינו, ד**לרש"י** הוא מן התימה שלא כתבה התורה לשון 'דמיו בו' רק בפרשה זו ששה פעמים, ולא בכל שאר חייבי מיתות בית דין, שיענשו על שגרמו מיתתם לעצמם, ולמה דקדקה התורה להזכיר לשון זה רק בשש חייבי מיתות בית דין לבד. אבל לרבותינו בלשון זה תלמדנו התורה איכות המיתה, אחר שהודיענו מקודם חיוב מיתתם, ואמר מות יומת, בא גם כן ללמדנו באיזה אופן מן ארבע מיתות ידנוהו, על זה אמר 'דמיו בו';

ואם נתבונן לירד לעומק דעת רבותינו יראה בעליל שהוא המובן האמתי בלשון המקרא עצמו. כי שם **דם** פי שנים בהוראתו:

**אחד** הליחי האדומי שבגוף האדם,

**והשני** העדר ושלילת תנועת ההליכה כמו שמש בגבעון דום, ואדום לא אצא הפתח (איוב ל"א), ודומה לאלה שעניינם השביתה וההפסק מן ההליכה.

---

<sup>13</sup> ר' מאיר מלובלין 1558-1616 (המהר"ם מלובלין) היה רב פוסק וממפרשי התלמוד. לימד את דרך הפלפול הצטיין בכוחא דהיתרא ובפרט בדיני אישות. בתשובותיו נשען על התלמוד והפוסקים. תלמידיו המפורסמים הם השל"ה הקדוש ר' ישעיה הורביץ ר' מאיר כץ אבי הש"ך בעל פני יהושע ור' אפרים זלמן שור.

והנה עיקר עניין הסקילה היא לדחפו ממקום גבוה עד שיפול על לבו לארץ או להשליך אבן כבד שיש בו משא שני בני אדם על לבו (מס' סנהדרין מ"ה ב') הנה הייתה כל ההשתדלות להביא עליו מיתתו מצד לבו דווקא, להמית את לבו בקרבו, והיא האבר הראשי באדם אשר ממנו תוצאות החיים, כי נפש כל בשר ורוח החיוני שבאדם בדם שבלבו הוא שמתנועע תמיד כדי לסבב הדם ורוח החיוני בכל חלקי הגוף. ובנפול האדם על לבו ממקום גבוה או בהשלכת אבן כבדה על לבו, יודחקו כותלי חדרי הלב יחד עד שתפסוק תנועתו, ואין עוד מקום לסבוב הדם בגופו ולהחיותו. והנה על בטול כח התנועה מן הלב והפסק מהלך הדם בסיבובו אמרה התורה דמיו בו, ירצה הדמים שבו יהיו דוממים מנועי התנועה, ולפי זה יהיה תרגומו, כלומר הוא בעונו החמור סיבב לעצמו עונש היותר חמור שבארבע מיתות, והוא סקילה; אמנם שאר שלושת המיתות נעשים בשאר איברי הגוף שאינם שורשי תנועת דם החיים. וכבר ידענו מחכמי הניתוח שבנתלים ובנטבעים במים ובחנקים אין הדם שבהם נעשה קפוי ונקרש.

הנה לפי המבואר מלת דמיו בו כולל שתי הוראות יחד:

על הליחי האדומי שבגוף האדם,

ועל הדומיה שהיא מניעת התנועה, דכמו שנאמר מן 'יום' – יומים, ימיהם, ככה מן 'דום' – דמיו, דמיהם.

וקרוב לומר שהנחת שם דם על הליחי האדומי איננו על שם מראה האדמומית שבו, דאם כן אל"ף חסרה (עיין כריתות כ"ב מטיפה המשחרת דם הקזה בתחילה שחור), אבל הוא על שם הדומיה ומניעת התנועה שהוא בעצם טבעו, כי מרוצת התנועה שאנו רואים בו, מקרה הוא לו מצד חום הטבעי ורוח החיוני השולטים בו, אמנם בסורם ממנו מיד הוא נח ושקט עד שנעשה קרוש. על כל פנים יצא לנו שבשם דמיו ודמיהם נכלל עניין הסקילה הנעשה באבר התנועה שהוא מקור החיים, ואהני לן גזירה שווה המקובלת לבאר לשון המקרא על עומק פשוטו וכהלכתא.

**יא ישכב את אשת.** דוק בכתובים ותמצא הבדל לשון בין ביאות האסורות לבין המותרות, שבזווג הכשרים יזכיר לשון ביאה, ויבא אל הגר ותהר, ויבא אל רחל, ובביאות האסורות יזכיר לשון שכיבה. כי משורש בוא להורות גם על כל דבר פרי הבא לו לאדם מפעולותיו, כגידולי קרקע זרעים ופירות אילן כתבואת גורן וכתבואת יקב, תבואת זרעך, וזווג הכשרים עיקר כוונתם הוא פרי בטן, והוא לקיים המצווה בלבד לפרות ולרבות, לכן אמר בהם לשון ביאה להורות על תכלית כוונתם בפועל ההוא. אמנם בביאות האסורות והמגונות אשר תכלית כוונתם למלא תאוותם יאמר בהם לשון שכיבה שהוא להנאת הגוף, גם יש בלשון זה משמעות

הביזיון והפחיתות, כי שכיבה הוא הפך הקימה, ולשון קום ישמש על ההרמה והתנשאות, בקום רשעים יסתר אדם (משלי), כשיעלו לגדולה לשררה, [מא] ולא תוסיף קום (ישעיה) – להתנשא. ולשון שכיבה ישמש על ההורדה והשפלות, כעניין נשכבה בבשתנו.

ויורה לשון שכב גם לכל דבר היורד ממעלה למטה, ירידת הטל נקרא שכבת הטל, כתרגום **אונקלוס וראב"ע**, ועל ירידת המטר נבלי שמים מי ישכיב, והעושה מעשה זו רק למלאות תאוותו הוא מוריד כבוד נפש האדם שהיא חלק אלוה ממעל לפועל חי שאינו מדבר, נמשל כבהמות נדמו, כי בפועל מגונה זו ישווה אדם בעל נפש משכלת לפועל בהמי, והוא והבהמה שווים בזה. ואחר כוונת הלב יתרומם מעשה האדם מעלה מעלה, ויוכל לרדת מטה מטה, ולירידת מעלת האדם בפועל זה מצד מחשבתו המגונה יאמר עליהם לשון מגונה, אשר ישכב.

התבונן שבכשרים יזכיר עם השכיבה לשון נקייה ואמר (מיכה ז') משוכבת חיקך, (מ"א א') ושכבה בחיקך, ואשת פוטיפר ובנות לוט החצופות אמרו לשון שכיבה כי כל כוונתם להנאת הגוף, כאמרם (**ב"ר שם**), ותאמר שכבה עמי. ארורים הם הרשעים: להלן אמר ופרשת כנפיך על אמתך, אבל זו כבהמה. לאה אמרה, אלי תבוא. יעקב אמר, ואבואה אליה. ואוריה אמר, על אשתו (ש"ב י"א) לשכב עם אשתי, לא הזכיר לשון ביאה, כראוי באיש ואשתו, כי אמר שם. הארון וישראל ויהודה יושבים בסכות ואני אבוא... וגו' ולשכב עם אשתי, שבעת כזאת לא הייתה זוגו אליה על צד השבח אבל יש בזה צד גנות; בבוא דוד על בת שבע בחיי אישה נאמר (ש"ב י"א) וישכב עמה, וכאשר נשאה בהיתר אמר (שם) ויבוא אליה. אמנם מדלא הסיח דעתו מחטאו, ושתה כל ימיו כוס דמעות על אשר הרע לעשות עמה בתחילה, כמו שאמרו במזמור התשובה וחטאתי נגדי תמיד, כל ביאותיו אחר כך לא היו בעיניו כהיתר גמור והיה לבו נוקפו עליו תמיד, לכן אמר שם גם לשון שכיבה לישנא דביזיונא, ויבוא אליה וישכב עמה.

וכמה נתגנתה רחל בבחרה לשון מגונה לאמר לכן ישכב עמך הלילה, עד שנענשה על זה (עיין שם **רש"י**), ואמר על יעקב וישכב עמה בלילה הוא, לפי שתבעתו בפיה היה בעיניו צד גנות. אמנם למה שצפה הקדוש ברוך הוא שלא הייתה כוונתה אלא לשם שמים להעמיד שבטים, מעדות הכתוב (וישמע אליה אלוהים, כדאיתא **במד"ר שם**), לכן זכתה ויצא ממנה יששכר, אשר ממנו יודעי בינה לעתים, וכמו שדרשו על מלת **הוא** סייעתא דשמיא דהוי במלתא. ועיין מה שכתבתי בוישכב את בלהה.

**יד ואיש אשר יקח את-אשה ואת-אמה זמה הוא באש ישרפו אתו ואתהן ולא-תהיה זמה**

## בְּתוֹכְכֶם :

### י.ד. ישרפו אותו ואתהו.

ואתהו - אחת מהו. דברי ר' ישמעאל, ר' עקיבא אומר אתהו עד שיחיו שתיהו, פרט לאחר מיתת אשתו. ואיכא ביניהו חמותו לאחר מיתת אשתו, לר' ישמעאל היא בשריפה, ולר' עקיבא אין חמותו בשריפה אלא אם אשתו גם כן קיימת. ואם לאו, איננה בשריפה; [סנהדרין עו]

ונראה במשמעות פלוגתתו דלר' ישמעאל אין במשמעות מלת **ואתהו** אלא את אחת מהו, ולר' עקיבא יש במשמעות מלת ואתהו הוראה כפולה ותאומית, אחת מהו ושתיהו, כהוראת מלת אתהו שבכל מקום רבות נקבות, ופירושו אחת מהו כשישנן שתיים. ולכוונה זו שינתה התורה במקום זה לכתוב הוראת אחת מהו בלשון **ואת הו** שהוא לשון רבות גם כן לכלול שתי הכוונות כאחת. כך היא פלוגתא דר' ישמעאל ור' עקיבא אליבא דרבא דהלכתא כוותיה, ובזה נוטה דעת ר' עקיבא יותר אל הפשט, מלומר דאשה ואמה דקרא בחמותו ואם חמותו מיירי כמו שכתב **רש"י**, והוא דעת ר' עקיבא אליבא דאב"י דלית הלכתא כוותיה. וזה דלא כהרא"ם. והנה אב"י אמר שם (בסנהדרין ד' ע"ו) דמלת ואתהו חלוקה לשתיים וכאלו היה שתי מלות: ואת-הו ומלת הו בלשון יונית אחת, ופירושו ואת אחת מהו (עיין שם **רש"י**).

ונראה דמדחזינא (ביבמות צ"ד) דלא הוזכר באב"י בתוספת ביאור על דרך זו, שהוא באמת קשה מאד לפרש מלת הו שבכל מקום הוא לרבות, להיות כאן על היחיד, יש לומר דלרווחא דמלתא אמר כן אב"י, כי באמת אין אנו צריכים לחלק התיבה לשתיים ולחפש לה דומים מלשון אחר, כי כבר מצאנו מלת **את** במקום **מן** כמו בצאתי את העיר (שמות ב') דתרגומו מן קרתא, קניתי איש את ה' (בראשית ד') מן קדם ה', ירא אנכי אותו (שם ל"ב), דחיל אנא מניה, ורבים כאלה, וכן כאן ואת-הו כמו ומהו, כלומר אחת משתיהו.

**יז. וראה את ערותה.** אטו בראייה תליא מילתא? אלא עד שיראוהו טעמו של דבר וכו'... מכאן להתראה מן התורה (סנהדרין מ' ע"ב). לפי זה 'וראה' - ראיית השכל. וכוונת הדעת כמו 'בלא ראות' (מסעי ל"ה כ"ג) - תרגמו **יונתן בן עוזיאל** בלא מתכוון. וכענין "מה ראית כי עשית הדבר הזה" (וירא כ' י').

**חסד הוא.** פירש **רש"י** לשון חרפה, וכתרגום **אונקלוס** קלנא הוא. והרמב"ן טען על זה ואמר רחוק הוא להיות מלת חסד בלשון הקודש משמש בהפוכים כאלה, והכתובים משבחים ומהללים במלת חסד.

ואין זו טענה, כי השבח הוא מצד הפועל ועושה החסד להשפיע מטובו בלי תשלום גמול, אמנם מצד המקבל חרפה היא לו שהוא כעני ודל ונצרך לקבל מתנת חנם, וכמאמרם מאן דאכל דלאו דליה בהיל לאסתכולי באפיה, ולכוננה זו ישמש על השבח והגנאי דבר והיפוכו.

**כא. נדה היא.** וכי אשת אחיו נדה היא, אלא כנדה מה נדה אף על פי שיש לה היתר לאחר מכאן, בשעת איסורה בכרת, אף אשת אח נמי אף על פי שיש לה היתר לאחר מכאן, בחיי בעלה בכרת; והערה דכל עריות ילפינן מקרא (קדושים י"ט) כי כל אשר יעשה מכל התועבות האלה ונכרתו הנפשות העושות, הוקשו כל עריות כולן לנדה מה נדה בהעראה (דכתיב בה את מקורה הערה), אף כל בהעראה, כך היא מסקנת התלמוד (יבמות נ"ד), ורש"י פירש כאן דמ'נדה היא' דרשינן לאסור העראה כנדה, זה אינו כמסקנא דתלמודא, ואדחי שם.

**כת. הבהמה הטהורה.** בבהמה הקדים את הטהורה ובעוף את הטמא, לפי שהבהמות הטהורות הן מועטות, עשרים מינים המפורשים בתורה, ודרך כשהמועט מעורב במרובה שלוקחים את המיעוט מתוך המרובה, ובעוף הוא להפך שהטמאים מועטים והם כ"ד מינים המפורשים בתורה, לכן הקדים את הטמא לטהור.

## פרשת אמור

### פרק כא

**א. אמר אל הכהנים בני אהרן.** בני אהרן, אף הקטנים (ספרא). כי שם בן יאמר גם על הקטן, שבהיותו קטן יצטרך לאביו, וכך אמרו (סנהדרין ס"ח ב') בן קטן משמע.

**ובמכילתא יתרו**

**לא תעשה כל מלאכה אתה ובנך להזהיר גדולים על שביתת הקטנים.**

**ובמכילתא משפטים**

**או בן יגח לחייב על הקטן.**

והנה בכל שאר מקומות דכתיב בני אהרן הכהנים, לא נוכל לומר אף הקטן, כיון דכתיב אחריו הכהנים, שפירושו משרתי המקדש (כי אין כהונה אלא שירות), ואין הקטן ראוי לשירות, ועל כן רק בגדול מיירי, כי מדרך הלשון שיבוא התואר אחר המתואר, ויבוא כהנים אחר בני אהרן, שבני אהרן הם המתוארים בתואר כהנים, אמנם כאן שהקדים כהנים לבני אהרן, ואין כהנים המוקדם יוכל להיות תואר לבני אהרן שאחריו, שפיר נכלל במלת בני אף הקטנים.



אמנם צריך ביאור מה הוא "אמור אל הכהנים בני אהרן", וכי נצטווה משה לאמר אזהרה זו לקטנים? וגם אם נסבול דוחק זה, הלא נאמר אחריו "ואמרת אליהם", כפל אמירות למה לי? ונראה לי שאין מלת אמור כאן לשון דבור והוצאת דברים בפה, כי אם לשון התנשאות והתרוממות, כמו יתאמרו כל פועלי און (תהלים צ"ד) כלומר יתרוממו, וכן את ה' האמרת וה' האמירך, וכן אמר צדיק (ישעי' ג') אמרו לאלוהים (תהלים ס"ו), כולם לשון רוממות מעלה והתנשאות. ומטעם זה נקרא ענף העליון שבאילן אמיר, בראש אמיר (ישעי' י"ז) על שם רוממותו וגבהותו על הענפים שתחתיו.

והנה שמירת הכהנים מן הטומאה הוא למעלת קדושתם על ישראל, ואם היא מעלה יתרה לכהן המחויב בכל המצוות, והמשמש בענייני מקדש וקדשיו, מכל שכן אם נאמר כי גם הכהן הקטן הפטור מכל המצוות ושאינו ראוי לעבודת המקדש, ובכל זאת צריכים לשמרו מן הטומאות, אין לך התרוממות מעלה והתנשאות מדרגה יותר מזה, כי נתעלה בקדושתו הרבה יותר מישראל הגדול בשנים והמחויב בשאר מצוות. הנה על התנשאות הקטן למדרגת כהונה בעניין זה אמר הכתוב אמור אל הכהנים בני אהרן, כלומר הרם את הקטנים שבבני אהרן למדרגת כהנים.

כי יש במשמעות בני אהרן שני עניינים:

**הא'** על שלשלת ההולדה לבד להיותם משתלשלים מאהרן,

**הב'** על שלשלת הכהונה שקנו ממנו ונדמו אליו.

ואם נאמר בני אהרן הכהנים, שבמלת כהנים הבא אחריו כדין תואר הבא אחר המתואר, ידענו שבני אהרן הקדום אליו, הוא מעניין השני על שלשלת כהונתם, ואין זה רק בגדול הראוי לשרות הכהונה, אבל כאן שאין כהנים תואר לבני אהרן, שאין מדרך המתואר לבוא אחר התואר, ידעין שבני אהרן נקראו על שלשלת הולדתם לבד, והם הקטנים, ואמר אם כן, אמור אל הכהנים בני אהרן רוצה לומר הקטנים שבכהנים שמצד שלשלת הולדתם הם בני אהרן, אותם תינשא ותרומם למדרגת כהנים, והולך ומבאר בעניין מה יתעלם למדרגת הכהונה, על זה אמר, ואמרת אליהם לנפש לא יטמא.

והנה ביבמות קי"ד איתא, אמור ואמרת, להזהיר גדולים על הקטנים. לא מכפל לשון אמירה לחוד הוא דילפי להך דינא, כי אם גם ממלת בני אהרן, וכדעת ה**ספרא**, דלפי המובן בלשון בני אהרן גם הקטנים, יתיישב גם כפל לשון אמירה, כמבואר במה שקדם. אמנם **רש"י** כתב שם, שתי אמירות הללו למה להזהיר גדולים על הקטנים שלא יטמאו, וכן

כתב הרמב"ן אמור אל הכהנים ותחזור ותאמר להם, ריבוי אזהרות ילמדונו שיהיו כל בני אהרן נשמרים מן הטומאה גם הקטנים, ולא הבינותי, איך נילף מכפל האמירות לחוד האזהרה על הקטנים?

והרא"ם אמר בזה:

אמירה ראשונה היא של משה שיאמר לכהנים, ואמירה שניה היא של כהנים שיאמרו לבניהם, כאילו אמר, אמור אל הכהנים בני אהרן אמרו לבניכם לנפש לא יטמא, שהמובן בו שהגדול יזהיר את הקטן שלא יטמא. ע"כ.

וכמה קלקול לשון בזה, ובקרבן אהרן השתדל בהשוואת דברי התלמוד עם הספרא, ואמר: גם לפי התלמוד צריכים לפרש בני אהרן הקטנים, ופירשו הפסוק לדעתם, אמור אל הכהנים - אזהרה זו שלא יטמאו, ובני אהרן, שהם הקטנים, ואמרת אליהם לכהנים הגדולים, כי עליהם מוטל שמירת הקטנים, ע"כ.

והדוחק מבואר. ולדברינו הך ילפוטא דקטנים מהנך תרתי אתיא לן, ודברי הספרא מתאחדים ומשתווים עם דברי התלמוד, הספרא נקט בני אהרן עיקרא [42] דילפוטא, והתלמוד נקט כפל האמירות, אשר על ידי אחד מהם משתנה בהוראתו על ידי הבנת בני אהרן, וכאמור.

**לא יטמא בעמיו.** בעוד שהמת בתוך עמיו. יצא מת מצווה (רש"י מתורת כהנים). ולתלמודא דידן אייתי למת מצווה מדכתיב לאחותו, לאחותו הוא דאינו מיטמא, אבל מיטמא הוא למת מצווה (נזיר מ"ח).

ונראה לי דלתלמודן דידיעין מת מצווה מקרא אחרינא, יש לפרש בעמיו לאפוקי מת נכרי, וכדעת הרא"ם - רבי אליעזר ממץ בספר היראים (סי' ש"א) דמותר לכהן במגע ובמשא של מת נכרי, דכמו שנתמעטו מאהל הכי נמי אתמעטו ממגע ומשא (הובאו דבריו בהגהות מיימוני פ"ג מאבל, ואין דעת אינך פוסקים כוותיה, עיין בית יוסף יו"ד סי' שע"ב) ואות בי"ת בעמיו כבי"ת בצמר ובפשתים (תזריע י"ג נ"ב) שטעמו של צמר של פשתים (ע"ש רש"י ורא"ם) וכן הנוגע במת בנפש אדם (חקת י"ט י"ג) פירושו במת של נפש אדם, כן בעמיו פירושו של עמיו, וטעמו לא יטמא לנפש של עמיו כלומר למת ישראל, אבל למת של נכרי מותר. וקרוב לזה איתא בתורת כהנים על פס' לא יטמא בעל בעמיו, בעמיו בזמן שעושה מעשה עמך לא בזמן שפירש מדרכי צבור, דלא הותר טומאה לכהן למיתי מצווה אלא בעושה

ספר ויקרא \* מבחר מפרושי הכתב והקבלה \* רבי יעקב צבי מקלנבורג \* [אתר דעת](#) 107  
מעשה עמו, לא כשפירש מדרכי צבור כגון מין ואפיקורס והפורק מעליו עול תורה ומצוות. (עיין  
רא"ם וקרובן אהרן ומשכיל לדוד שהרחיבו לדבר בהשוואת דברי התורת כהנים עם דעת  
תלמודן).

**ב. לשארו.** שארו זו אשתו (רש"י מרבתינו) ואסברה לה הרשב"ם, (ב"ב ק"ט ב'):  
כדכתיב והיו לבשר אחד וכתיב נמי שארה כסותה ועונתה, עכ"ד.

וכן כתב בשאלתות דרב אחאי משבחי<sup>14</sup> עיין שם. ולדעתי נקראת אשה שאר על שם הקיום  
וההותרה שגורמת לבעלה בהולידה לו בנים שהם שארית וקיום לאיש, כענין לשום לכם  
שארית (בראשית מ"ה);  
ואמר הגר"א:

דודאי לשון שארו היינו שאר בשרו ולא אשתו, והא דמרבין הכא אשתו היינו משום  
דכל שאר קרובין אינו צריך, דהרי כולן מפורשין, ולכך דרשין מניה אשתו. ועוד,  
מהקרוב אליו משמע ליה כן, דאין לך קרוב יותר מאשתו, שהרי כל הפסולין עמה  
פסולין עמו, מה שאין כן בשאר קרובים.

ולשון ספרא "אין שארו אלא אשתו, שנאמר שאר אביך היא". אין כוונת הספרא להוכיח משם  
דאשתו נקרא שאר, דהא קרא דהתם באחות אביך כתיב, אלא כיון דלפי דרכי הלשון אין מלת  
לשארו נופל רק על זכר, ועל נקבה היה ראוי לשארותו בסימן נקבה, ובפרט שמצאנוהו בה"א  
(לעיל י"ח י"ז) שארה הנה, לכן הביא קרא דהתם, שקרא הכתוב לאחות אב שאר אביך, ולא  
שארית אביך, הרי דנופל גם על נקבה. (שמעתי).

והרב בתוי"ט (ב"ב פ"ח) הבין כוונת הספרא להוכיח משם דאשתו נקראת שאר, לכן כתב  
דצריך נגר ובר נגר דיפרקיניה. וגם הרנ"ו (נפתלי הרץ וויזל) כאן דחק מאד בפירושא  
דספרא.

**ג. לא הייתה לאיש.** פרט לארוסה (יבמות ד"ס לר"י, ור"ש), וכן פסקו כל הפוסקים שאינו  
מטמא לאחותו ארוסה (יורה דעה שע"ג), וכתרגום יונתן בן עוזיאל דקריבא ליה ולא מארסא.

---

<sup>14</sup> ספר שאלות של רב אחאי גאון משבחה. חי בסביבות 750 בבבל. הספר הוא ספר הלכתי כתוב ארמית.  
אוסף ענייני אגדה והלכה בסדר הפרשיות כל פרשה מתחילה במלת שאילתא. הספר מסתמך על התלמוד  
הבבלי ומסורות אנונימיות שעברו בע"פ בישיבות הגאונים. בעל הלכות גדולות הרבה להתבסס על הפוסקים  
המובאים בשאלות, והוא מצוטט גם בספרי הפוסקים הראשונים והאחרונים. רב אחאי גאון היה תלמידו של  
רב שמואל ריש כלה.

וכן בכל מקום, לשון הויה שאין אחריו מלת 'לאשה', ענינו אירוסין. כמה שכתבתי בכי תצא (כ"ד ב') והייתה לאיש אחר. **ורש"י** שפירש הקרובה לרבות ארוסה, היא דעת [מג] רבי מאיר ורבי יהודה, ואינם כהסכמת הפוסקים. ולפי ההלכה אין צריך לחלק בין הקרובה דאחותה, בין להקרובה דלשאר, דאיתא עליו **בספרא**: לשאר הקרוב אליו, הקרוב לא את הארוסה.

**ה. לא יקרחו.** לרבותינו קרחה האמורה כאן בכהן אינם חייבים אלא על המת דומיא דישראל, וכן שריטה האמורה כאן בכהן אינם חייבים אלא על המת דומיא דישראל (**תורת כהנים ותלמוד**).

ולא תקשה אם שווים כהנים לישראל בכל עניין יאמר בישראל "ולא תקרחו קרחה בראשכם למת, ולנפש לא תשרטו שרטת", והיינו שומעים דכל שכן כהנים שריבה בהן בכל מקום מצות יתרות, - כי באמת יש לומר אף ששוים הם לעניין חיובא, חלוקים הם בעניין האיסור, דחיובא דמלקות ליתא בשניהם רק כשקורח ושורט על מת, אבל בלא מת - אין האיסור רק לכהנים. דשריטה וקריחה היה חוק לכומריהם לאילים, כמו שאמרו בעובדי הבעל "ויתגודדו כמשפטם" (מ"א י"ח), וכן הקריחה (עיין **טור יורה דעה** ס' ק"פ). ועשו כן להורות שהם עבדים מכורים לאילים ומרושמים לעבודתו (כמו שאמרו **הרמב"ם** סוף הלכ' עבודה זרה בכתובת קקקע, ועיין מה שכתב עליו **הב"ח יורה דעה** רס"י ק"פ).

**וגם בעינינו ראינו כמה מכומריהם שהתגלחו אמצעית ראשיהם להיות שם מקורחים**, וכיון שהוא חוק לכהני אליל שאף בלא מת יסמנו עצמם להיות מרושמים לעובדי אלילים, לכן נתוסף על כהני ד' לבלי עשות כמו אלה אף לשמים, מטעם 'בחקותיהם לא תלכו'.

וקרוב לזה כ' **הרנ"ו (נפתלי הרץ וויזל)**, וכן כתב **מהר"ם יפה**<sup>15</sup> דמלקות הוא דלא מיחייבי אלא על מת, אבל איסורא מיהו איכא אף שלא על מת. (והרב **בצד"ל - צדה לדרך** תמה עליו דלא אשתמיט שום תנא ואמורא לאשמעינן הכי. ואין זה תימה כל כך, דממילא שמעינן כיון דידיעין שהוא מחוקותיהם).

עיין מה שכתב **הרמב"ם** (סוף הלכ' ע"א): וכן הקורח ראשו או השורט בבשרו על ביתו שנפל

---

<sup>15</sup> ר' מרדכי יפה 1530-1612 המכונה "בעל הלבושים" מחכמי בוהמיה רב פוסק ומפרש שולחן ערוך. ר' מרדכי למד אצל המהרש"ל - ר' שלמה לוריא והרמ"א ר' משה איסרליש בשנת 1561 גורשו היהודים מפראג ובוהמיה ור' מרדכי עבר לאיטליה. השתלם במתמטיקה אסטרונומיה פילוסופיה ומדעים, ולמד קבלה. חבר ספרים רבים על חלקי השו"ע, על פירוש רש"י והרא"ם לתורה, על מורה נבוכים ועוד

ועל ספינתו שטבעה בים - פטור, כתב הב"ח (סי' ק"פ) מדכתב פטור, משמע דעל כל פנים איסורא איכא. דלא כבית יוסף שכתב דאיסורא נמי ליכא. (ובלאו הכי דברי הבית יוסף תמוהים להתיר שריטה, דהא אסור לחבול בעצמו, כסתם מתניתין דפרק החובל, החובל בעצמו אף על פי שאינו רשאי, עיין משכיל לדוד פ' קדושים ב'ושרט לנפש').

וכן דעת הרא"ה בחינוך סי' תס"ז לאיסור, וכן נראה מסדור לשון המקרא, מדכתב לאו דגלוח הזקן בין לאו דקריחה ושריטה, דבר הלמד מענינו הוא, כמו דגלוח הזקן איסורו בכל אופן, כן קריחה שלפניו ושריטה שלאחריו על כל פנים איסורא איכא.  
**מכלל הדברים יצא לנו שהקבלה לא עקרה הכתוב מפשטיה.**

### לא יגלחו.

יכול גלחו במספרים יהא חייב? תלמוד לומר לא תשחית, שאינו חייב אלא על דבר

הקרוי גלוח ויש בו השחתה וזהו תער (רש"י מרבתינו)

ואפשר לתת טעם למה שהכפיל הכתוב האזהרה בשני מקומות בשנוי לשון כדי לילף זו מזו, ולא אמר בחד דוכתא לא תשחית את פאת זקניך בתער והיינו שומעים הכל, דכל שכן כהן, כי רבוותא פליגי בפאת זקן אי איכא איסורא במספרים כעין תער, יש סוברים דמותר לגמרי, ואיכא דסברי אף על גב דמשורת הדין מותר במספרים כעין תער, מכל מקום ממידת חסידות יש למנוע מפני חשד הרואים (עיין חדושי ריטב"א מכות כ"א, ובפסקי תוספות שם סי' כ"ז כ"ח, וביוורה דעה סי' קפ"א ס"ט).

והרב בתשובות חתם סופר (סי' קל"ט ק"מ) הבין בדעת גליון התוספות דבמספרים כעין תער אסור מן התורה. והרב בית הלל (סי' קפ"א) דבמספרים כעין תער אית ביה משום בחקותיהם לא תלכו, והיינו לפי מה שכתב הרמב"ם בס' המצות (סי' מ"ד) ובס' המורה (ח"ג פל"ז) שגלוח הזקן היה קישוט ותיקון לגלחי עכו"ם וכומריהם, וכמו שביאר הב"ח (סי' קפ"א) דעתו, שאין כוונת הרמב"ם לתת בזה טעם למצווה, כי מצות מלך היא לנו אף אם לא נדע טעמם, רק הגדיל בזה האזהרה, שמלבד הלאו המפורש בקרא, עוד עובר עליו בלאו ד'בחקותיהם לא תלכו'.

**ז. גרושה מאישה.** אין ספק שכל אשה שמתגרשת מבעלה בין לרצונה בין שלא לרצונה אסורה לכהן, כי מלת גרושה אין משמעותה שלא לרצונה דווקא, כי מצינו לשון גירושין אף בדבר שהוא לרצונו של אדם, כמו כלה גרש יגרש אתכם מזה, כי גורשו ממצרים, וצאת בני"י ממצרים לחירות מלתא דחביבה להו הוי, ושדה מגרש עריהם (בהר כ"ה ל"ה) תרגום מגרש רוח, וכן על ידי הגט האשה מצאה לה רוחא להינשא לכל מי שתרצה.

**ט ובת איש כהן כי תחל לזנות את-אִבִּיהָ היא מחללת באִשׁ תִּשְׂרֹף :**

**ט. ובת איש כהן.** מלת "איש" הוא מיותר ודי היה אם אמר ובת כהן, ונראה לי מזה מוכרח דקרא לא מיירי בפנויה כי אם בארוסה או נשואה, כי שם בן ובת הוא משורש בנה, לפי שזרע האבות הם בונים את ביתם אחריהם, וכמו שאמרו מי שיש לו בנים נקרא בנוי, ומי שאין לו בנים אינו אלא הרוס, לכן על הוויית הבנים נאמר אולי אבנה ממנה (ראשית ט"ז), ועל הממאן את הנישואין יאמר אשר לא יבנה את בית אחיו, לכן משפחת האדם יתאר בשם בית כמו בית יעשה לך (ש"ב ד'), ואשר עשה לי בית (מ"א ב').

ולהיות שבנין המשפחה הוא על ידי האשה תתואר האשה הנשואה בשם בית, כאומרם ביתו זו אשתו, ואמר ובנית ביתך (משלי כ"ו כ"ז), רוצה לומר תשא אשה, ולזה תקרא האשה הנשואה גם בשם בת, כמו לקחה מרדכי לו לבת, ובחקו תשכב ותהי לו לבת (ש"ב י"ב), כאומרם במגלה (י"ג), "ושם בת אשר סרח" (במדבר כ"ו) תרגמו **אונקלוס** "ושום בת אתת אשר שרח" (עיין שם **רמב"ן**). וכן סופר בספר הישר ששרח לא הייתה בתו של אשר כי אם בתה של אשת אשר.

הנה ביאור שם בת כפי ההוראה התאומית ומשותפת בת כפי תולדתה, ואשה לפי נשואיה, וכן כאן שם בת, לה הוראה תאומית וכפולה זו, על שם תולדתה מאביה תקרא בת כהן, ועל שם נשואיה לאיש לבנות את ביתו אחריו תקרא בשם בת איש. ובסוטה (י"ב א') הנושא אשה לשם שמים מעלה עליו כאילו ילדה. ובתיקונים (ס"ו ג') כל אתתא בת בעלה.

הנה המקרא מבואר כפי קבלת רבותינו, ועיין בסנהדרין נ"א **ברש"י** ד"ה בת איש כהן איש יתרה.

**באש תשרף.** פשטות לשון זה יורה שתישרף על ידי מדורת עצים עד שלהב האש יאכלנה, ומנפש ועד בשר יכלה, אמנם זה דעת הצדוקים ההולכים אחר משמעות הלשון, האומרים יקיפוא בחבילי זמורות ושרפוא, ודעת רבותינו ששריפה האמורה פה ובכל חיובי שריפה אינה אלא שריפת נשמה והגוף קיים, כי משליכין לתוך פיו אבר [עופרת] מהותך באש היורד לתוך מעיו וחומרת את בני מעיו (סנהדרין נ"ב), ובזה האופן הצער מועט ומיקל עליו את מיתתו.

ולשון "חומרת את בני מעיו שאמרו רבותינו", פירש **הרמב"ם** (פט"ו מסנהדרין), שורפת את



בני מעיו. וכן אמרו (חולין נ"ו) בעוף שנפל לאור ונחמרו בני מעיה, עיין שם. לדבריו היה מקום ליישב גם לשון באש תישרף ורוצה לומר תחול שרפה מה באחת מאבריה הפנימיים הגורמים את המיתה, אמנם הדבר ברור שאין כוונת הרמב"ם שריפה ממש כפי המובן בדבריו בהשקפה ראשונה, דהא בעוף שנפל לאור אי אפשר לפרש שריפה ממש, דבחמום הבני מעיים לבד עד שנכווצו ונשתנה מראיתן טרפה, אף שלא נשחת ונפחת מהם מאומה כמבואר שם. ועוד אין לך צער יותר גדול ומיתה יותר קשה מזו, כי האבר המהותך אם יבוא תוך מעיים, הוא שורף מעט מעט והולך בחלל הגוף הלך ושרוף, ולא ימות כל כך מהרה אבל יחיה חיי הצער כמה ימים טרם ימות, וזה הפך המכוון מרבתינו, לחמול עליו למעט צערו בכל מה דאפשר למהר ולהקל עליו מיתתו;

והאמת 'חומרת בני מעיו' שאמרו רבותינו, הוא כמו שכתב רש"י עניין כוויצה וקמיטה, כי על ידי חמום האבר המהותך, הבני מעיים נקמטים ונכווצים יחד, ועל ידי זה תתבטל ממנו תנועת ונשיבת רוח חיים שבו, ואין לך מיתה קלה יותר מכזה.

אמנם באופן זה קשה עלינו לשון "באש תשרף". ונראה לי שההוראה העיקרית בשורש 'שרף' הוא עניין רפיות והסרת העמדת חלקי עצם הדבר, כי האש ירפה כח העמדתם יחד עד שיתפרדו כל חלקיו זה מזה וישבו לאבק ולעפר, כבשריפת העגל, שאינו אלא ההתכה או התפרדות חלקיו כמו שכתב שם. והנה בכל הגשמים שבעולם אשר העמדתם העצמית המה ד' יסודות הטבעיים שבהם, פעולת האש הוא להפרידם זה מזה וישבו לאפס ואין.

אמנם האדם להיותו מובחר הבריאה, שאין עיקר העמדתו העצמית המכוון בו התחברות ארבע יסודות שבו לבד, כי אם התאחדות חלק גשמיותו הכללית עם הנפש הרוחני שבו, והוא העמדתו העיקרית המכוון בו ביצירתו לפי מעלתו התכליתית. לכן יתכן בו לומר לשון שריפה גם אם אין האש פועל בו רק פירוד עיקר העמדתו זאת, רוצה לומר פירוד הנפש מן הגוף, אף שחלקי גשמיותו עדיין דבוקים ואחוזים יחד וגופו שלם כמקודם, וגם התרפות ועזיבת חלקיו הראשיים העיקרים זה מזה יקרא שריפה, כהוראה העיקרית שבלשון שריפה; והנה בטול תנועת רוח חיים שבאדם המתיילד בקמוט וכווץ הבני מעיים הנעשה על ידי אבר מחומם באש קראוהו רבותינו בשם שרפת נשמה, רוצה לומר פירוד נשמה. ובזה דברי רבותינו מיושבים על לשון המקרא.

**יא ועל כל-נפשות מת לא יבא לאביו ולאמו לא יטמא :**

**נפשות מת.** דם מן המת (רש"י מרז"ל), וקרא את הדם בשם נפש ממה שכתוב כי הדם הוא הנפש, ולזה ישמשו המקראות לשון שפיכה בשם נפש אף דלא שייכה ביה, כמו תשתפך עלי נפשי, וטעמו תשתפך עלי דמי; והמכוון ב"ועל נפשות מת לא יבוא", לא יבוא תחת דבר אשר מעל לדם מן המת, כי הדם חשוב כמת עצמו לענין טומאת אהל, וברביעית דם תלויה נפשו של אדם.

## פרק כב

**ב. וינזרו מקדשי בני ישראל.** יצווה אל הכהנים שיפרשו מן הקדשים, ואינו מבואר בקרא ממה יהיו פרושים, לכן יוסיפו המפרשים שבימי טומאתם יהיו פרושים מלהתעסק בקדשים, והוא העניין המדובר ממנו אחר זה בפרשה, וכן דעת רבותינו (סנהדרין פ"ג ב') וטמא ששימש.

ורע"ס כתב:

יזהיר בזה שלא יחשבו הכהנים שלגודל מעלתם יהיה קדשי העם כחולין אצלם (כענין מנודה לתלמיד אינו מנודה לרב). ואמר ולא יחללו וגו' אשר הם וגו', רוצה לומר: לא יחללו את שם אותו ההקדש שישראל מקדישים לי, שקראו עליו שם קדש.

**ג. אשר יקרב.** אין קריבה זו אלא אכילה. והאזהרה מלאכול קדשים בטומאה (רש"י מרבתינו).

ומצאנו לשון קריבה שאין טעמו על הקריבה לבדה, כי אם על המעשה המתילד ממנה, כמו בל קרוב אליך (תהלים ל"ב), שטעמו על מעשה ההפסד והנזק, ואבימלך לא קרב אליה שמכוונו מעשה השכיבה, קרבת ביום אקראך (איכה ג'), למעשה העזר והישועה. וכן כאן: הקריבה לדבר מאכל, היא למעשה המתילד ממנה והיא האכילה.

**ח. נבלה וטרפה.** נבלת עוף טהור שיש במינו טרפה (עיין רש"י). לפי זה הוא"ו הוראתו כמלת **של**, כמו בנו בעור בנו צפור שהו"ו הסופי כמלת של וכן וחיתו ארץ בבראשית, למעינו מים כמו שכתב שם, ככה תורה וי"ו שבתחילת התיבה, וטעמו נבלה של טרפה כלומר של מין שנוהג בו עניין הטרפיות, וכן (פ"ז מ"ג דנזיר) אוהל ורובע עצמות שפירש אהל של רובע עצמות, ובכלאים (פ"ט מ"ז) הבאים מחוף הים וממדינת הים, פירשו



**בירושלמי** חוף הים של מדינת הים, ובתענית (פ"ב מ"ה) בשער המזרח ובהר הבית, פירוש של הר הבית.

ויש מבעלי לשון האחרונים שפירשו הרבה ארבה עצבונך והרונך הו"ו כמלת של, וטעמו עצבונך של הרונך רוצה לומר צער הריון, והראו דוגמתו בלשון ערבי; ועיין מה שכתבתי בזה בפרשת אחרי י"ז ט"ו, ועשית עמדי חסד ואמת (ראש פרשת ויחי) פירוש **רש"י** חסד של אמת, וע"ש **רא"ם**.

**יד. ויסף חמשייתו עליו.** ראוי היה להקדים תשלומי הקרן לתשלומי החומש וכאמור (ויקרא ה' ט"ז). את אשר חטא מן הקודש ישלם ואת חמשייתו יוסף עליו, ונראה לי דאלו אמר קרא, ונתן לכהן את הקדש ויסף חמשייתו עליו, היה משמע ששניהם החומש והקרן יהיו נתונים דווקא להכהן שהתרומה שלו, ובאמת אינו כן כדתנן (תרומות פ"ו מ"ב), האוכל תרומה שוגג משלם קרן לבעלים והחומש לכל מי שירצה (וכן פסק **הרמב"ם**), לכן הקדימה התורה תשלומי החומש ואיחרה תשלומי הקרן לומר, ונתן לכהן את הקדש, להורות שהקרן לבד הוא שניתן לכהן בעל התרומה הנאכלת;

והנה לשון ונתן לכהן את הקדש, פירושו ישלם לכהן את התרומה הנאכלת, כי קרא כאן תרומה בשם קדש, ואיש כי יאכל קדש בשגגה והוא תרומה;

ומלשון המקרא נדע גם כן שהתשלומין יהיה קדש, דוגמתן הנאכל שהיה קדש, הפסיד לכהן דבר שהיה קדש, לכן יחזיר לו דבר שראוי לחול עליו שם קדש. כדאמרינן (ב"מ נ"ד), תרומה אינה משתלמת אלא מן החולין, כלומר זר האוכל תרומה בשוגג אינו משלם מעות אלא פירות חולין מתוקנים שהוציא ממנו תרומות ומעשרות.

וכמו שנדע ממשמעותיה דקרא שהתשלומין צריכים להיות דוגמת הנאכל לענין קדושה, ככה נדע שצריך להיות דוגמת הנאכל לענין המין, כדעת ר"ע (תרומות ספ"ו) שאמר אין משלמין אלא ממין על מינו דכתיב, ונתן לכהן את הקדש, קדש שאכל; וראיתי ל**רמב"ן** שכתב וזה לשונו:

טעם הכתוב כי יאכל קדש ויסף חמשייתו על הקדש הוא ונתן לכהן את הקדש הזה שהוא הקרן והחומש, מפני שקראו קדש למדנו שהוא נעשה כתרומה בדבר הראוי לכך, וזהו הנכון כפשוטו ומדרשו.

וכן כתב ר"א: ונתן לכהן את הקדש טעמו מן הקדש, או שתהיה מלת 'ונתן' מושכת

עצמה ואחרת עמה, וכן הוא אומר ויסף חמישיתו עליו ונתן לכהן את הקדש, ולפי דעתי אין צורך בעבור מלת עליו, עכ"ד.

דעתו מבוארת דמילת 'את הקדש' אינו חוזר על התרומה הנאכלת, רק על תשלומי הקרן. וקראן הכתוב קדש לפי שנעשו תרומה, וכן כתב רש"י (שם בב"מ), התשלומין נעשים תרומה כדכתיב בו 'את הקדש', מה שהוא נותן לו קדש, עיין שם.

**חמישיתו.** פליגי בו תנאי (ב"מ נ"ד), איכא מאן דאמר חמישיתו חומשו של קרן והוא חומש מלגו, על שווי עשרים זוז מוסיף ארבע שהם חומשו של קרן, ולאידך מאן דאמר חמישיתו שיהא הוא וחומשו חמשה והוא חומש מלבר, על ארבעה רבעים מוסיף החמישית מן החוץ דהוי לעשרים זוז חמשה זוזים.

כי למלת חמישית יש פי שנים בהוראתו, או שהוא שם למספר סדורי כמו ובשנה החמישית, או שהוא מספר חלקי כמו ונתתם חמישית לפרעה וארבע הידות יהיה לכם, והוא חלק אחד מחמשה, ובהא פליגי, מאן דאית ליה חומש מלגו, יפרש מלת חמישיתו למספר חלקי, ואינו נותן אלא חומש אחד מן הקרן, ומאן דאית ליה חומש מלבר יפרש חמישיתו למספר סדורי ואינו נותן אלא רביעי של קרן והוא נעשה חמישי לארבעה רבעיות הקרן.

ואפסק ההלכתא כמאן דאמר חומש מלבר; אמנם לדעה זו וא"ו הכינוי דחמישית קשה, כי זה יורה שהוראתו מספר חלקי והוא מלגו, והייתי יכול לומר שיוורה וא"ו הכינוי שהחומש יהיה מצורף אל הקרן בכל ענייניו, שאינו משלם אלא חולין מתוקנים וכדומה לזה, לולי שכבר למדוהו רבותינו ממלת עליו.

**טו. ולא יחללו.** לא ינהגו מנהג חולין בטבל, שהקדשים שבו (התרומה והמעשרות) עתידים להרים ממנו, והאוכל כזית מן הטבל קודם שהרימו ממנו קדשים שבו, (תרומה ומעשר) חייב מיתה בידי שמים. על זה אמר והשיאו אותם עון אשמה.

הכי פירשוהו רבותינו (סנהדרין פ"ג א'). ואמרו כאן **בספרא** והשיאו אותם עון אשמה מלמד שאף על הטבל חייבין מיתה, וכפירוש הרמב"ם בחבורו פ"י ממאכלות אסורות ובספר המצוות שלו סי' קנ"ג, וכן כתב בספר החינוך.

וטעם המקרא דברים שהם עתידים להרים אותם להשם לא יעשו אותם חטא, לאכול אותם בטבלם, ויתכן לפי שאזהרת אכילת טבל היא גם לכהנים, דאף על גב שמותרים בתרומה עצמה, מכל מקום מזהרים על הטבל, לכן אמר קרא ולא יחללו בלשון רבים, והתימה על רש"י ורמב"ן שפירשו המקרא בדרכים אחרים.

**טז. עון אשמה. אונקלוס** תרגם עוין וחובין, הוסיף אות וי"ו במלת אשמה, ויונתן בן עוזיאל תרגם חובי אשמותיהן, ולפי מה שביארנו בוויקרא בועשו אחת מכל מצות ה' אשר לא תעשנה ואשמו, שמלת אשם הוא עניין שממה ומובנו שממון הנפש והוא בעצמו עניין הכרת הנאמר אצל הנפשות, יעוין שם. היה נראה לי לומר שמלת עון כאן ענינו כמו תנה עון על עונם (תהלים ס"ט) וטעמו עונש שממה, ויהיה תרגום עון אשמה והוא בעצמו עונש הכרת המוזכר למעלה (פ' ג') באוכל תרומה בטומאת הגוף.

**באכלם את קדשיהם. אונקלוס ויונתן בן עוזיאל** תרגמו במיכלהון בסואבא ית קודשיהון, הוסיפו תיבות על לשון המקרא, ולרבותינו דבאכילת טבל קרא משתעי אין צורך לתוספות, כי הודיע הכתוב בזה טעם איסור אכילת הטבל גם על הכהנים, אף שבאכילתם התרומה ותרומת מעשר מצוה קעבדו, מכל מקום בעודם בטבלם מעורבים עם החולין לא לבד שאין בזה קיום מצוה אף גם איסורא קעבדו, שהם מחללים את הקדש, כלומר שנוהגים מנהג חול בדבר שהוא קדש.

**כא. כל מום לא יהיה בו.** כלומר שלא יעשה בבהמה שהיא קדושה למזבח שום חבורה או שבר שיפסלנה להקרבה. אמרו רבותינו קרי לא יהיה בו. ולשון ספרא כל מום לא יהיה בו אל תתן בו מום. כבר הורנו המחברים ז"ל שמדרך רבותינו לומר לשון אל תקרא על חלוף המובן אף שאין ביניהם חלוף הקריאה.

**כג. נדבה תעשה אותו.** לבדק הבית, ולנדר למזבח לא ירצה, איזה הקדש בא לרצות הוי אומר זה הקדש המזבח (רש"י מתורת כהנים וריש תמורה).

פירשו רישיה דקרא בנדבה לבדק הבית, מדלא אמר נדבה תקריב אותו כלשון הבא בכל הפרשה, אבל אמר תעשה אותו כלומר תעשה אתה ממנו כל אשר תמצא ידך לעשות בכרך (עיין רמב"ן). ולשון תעשה יורה גם כן על הצורך והשימוש כמו (ש"א ח') ואת עבדיכם יקח ועשה למלאכתו, וכיון שפירש הכתוב להתיר לבדק הבית את הנדבה, כל שכן הנדר. כי אם מותר להפריש לכתחילה בעל מום ולומר הרי זו לבדק הבית, אף שהוא דרך בזיון, כל שכן

הנדר בשאמר הרי עלי שור לבדק הבית, ובבואו להשלים נדרו שאין בעדרו רק בעלת מום ואין ידו משגת לקנות מן השוק, ואינו עושה דרך בזיון, כל שכן שמותר לבדק הבית.

וכן בסיפא דקרא שמדבר בהקדש למזבח הבא לרצות, כיון שאסר בו את הנדר באמרו. לנדר לא ירצה, כל שכן הנדבה שעושה מעשה הבזיון בידיים בשעה שמקדישו (רנ"ו - נפתלי הרץ וויזל); ובזה סרה תלונת הרא"ם מעל רש"י שהבין מדבריו דנדבה דוקא לבדק הבית ונדר דוקא למזבח, וזה הפך דעת רבותינו בתורת כהנים ובתלמוד, ולפי המבואר פירוש רש"י מסכים עם דעת רבותינו, ולשון המקרא מיושב על מכוננו היטב.

וראיתי לרמב"ן שרוצה לתקן יישוב לשון המקרא ולומר דכולה קרא בהקדש לבדק הבית לבד מדבר, שכתב:

ויתכן שאמר כי שור ושה שרוע וקלוט מותר לעשותו נדבה לומר הרי זה, אבל אם נדר הרי עלי שור או שה אם יביאנו משחת לא ירצה לו ואיננו פטור מנדרו אף שאין בו היזק להקדש.

וכן כתב הרלב"ג בפירושו, ולא הבינותי דקיימא לן שהמקדיש תמים לבדק הבית עובר בעשה ולא תעשה, אם כן בנדר סתם הרי עלי שור או שה כיון שלא יוכל להשלים נדרו בתמים, במה ישלים לו נדרו אם לא במשחת, גם מלת לא ירצה אין לו מקום לפירושם כי יורה בענינא דקרבנות על רצוי הכפרה.

**נדבה תעשה אותו.** לבדק הבית, ולנדר למזבח (רש"י).

ואם תאמר למה כנה הכתוב לקדשי בדק הבית בשם נדבה ולקדשי מזבח בשם נדר, והלא בכל אחד מהם נופל נדבה ונדר דבקדשי בדק הבית אם אמר יהא זה לבדק הבית דהוי נדבה או אם אמר הרי עלי להביא כך וכך לבדק הבית דהוי נדר, שניהם מותרין אף שהם בעלי מומין מפני שהם קדושת דמים שנמכרין ודמיהם לצורך הבית. ובקדשי מזבח נמי בין אם אמר הרי זו עולה בין אם אמר הרי עלי עולה שהאחד מהם נדר והאחד נדבה שניהם אסורין מפני שאין בעלי מומין קרבין למזבח.

כבר תירץ הרמב"ן כי בעבור שרוב הנדבות לבדק הבית כמו שאמר במשכן כל נדיב לב הביאו, ובמקדש ביושר לב התנדבתי, והרבה מקראות כמו אלה, והטעם מפני שאין בעניין בדק הבית חיוב רק נדבת נפש, לפיכך כל מקום שיזכיר נדבה סתם, היא לבדק הבית, עד שיפרש בו לעולה או לזבח שלמים. והנדר יאמר סתם בקדשי מזבח נדרי לה' אשלם עלי

אלהי נדריך. ונכון הוא (רא"ם).

ותבלין לדבריו הנעימים, דברי הר"ן (נדרים ט') נדר פירושו דבר שאינו בא לגמרי בנדבת הלב, ונדבה פירושו מה שהאדם נודר יותר בנדבת נפשו ושמעשיו יותר רצויים, ומשום הכי אמרינן דנדר הוא הרי עלי לפי שאינו מתנדב לגמרי כיון שלא הפרישו עכשיו, ונדבה הוא באומר הרי זו, לפי שמתנדב ונדרו יותר רצוי, וכיון שזה פירושם של [מח] נדר ונדבה, אף בנזיר, אף על פי שאין הנדר של נזירות אלא בעניין אחד, מי שהכוונה שלו רצויה יותר קרוי נזירותו נדבה, ומי שאינה רצויה כל כך קרי נדר, עיין שם.

זזה לשון רשב"א בחידושו שם:

הרשעים אפילו כשאומרים הרי זו עולה או שלמים דקרינן ליה נדבה, הם אינם עושים כן לכוונת נדבה גמורה אלא ליראת חטא שקדם להם, הרי זו כנדר. ובכשרים נמי אף על פי שנודרין בנזיר, שאי אפשר לנזירות בלא נדר, אפילו הכי לא מקרי נדר אלא נדבה לפי שאינם מתכוונים לנדר מחמת תיהווי חטאת אלא לנדבה גמורה כדי שיתחייבו קרבן או לגדור בפני יצרם. ובהכי מתרצא לן הא דאמרינן שנודרין על הצרה כדרך שעשה יעקב שנאמר וידר יעקב נדר, לפי שאותו נדר אינו נדר גמור אלא נדבה והודאה, ע"כ.

למדנו מדבריהם שאין הלשון הוא המבדיל העיקרי בין נדר לנדבה, רק הלב והכוונה הוא המבדיל ביניהם, דכל שאין כוונתו רצויה בו לגמרי, אף שאומר הרי זו מקרי נדר באמת, וכשכוונתו רצויה לגמרי אף כשאומר הרי עלי מקרי נדבה באמת. לפי זה רוב קדשי מזבח אין הכוונה רצויה בו כל כך כמו בקדשי בדק הבית, כי אף שבכוונה רצויה לגמרי יאמר הרי זו עולה, מכל מקום כיון שהעולה מכפרת על עשה ועל לא תעשה הנתק לעשה, והוי ליה כסבה הגורמת לנדבתו. ובשלמים אף שכוונתו רצויה בו לגמרי, מכל מקום אין כל נדבתו לגבוה לבד עולה, כי גם גופו נהנה מבשר השלמים אחר הקרבת האימורים, וכסבה תכליתית לנדבתו, אף שאין כוונתו לזה. וכל זה אינו בקדשי בדק הבית, שאין כאן ריח סיבה גורמת, ולא תכליתית, וכל מה שהקדיש לגבוה עולה, וגם כשיאמר הרי עלי, אם הוא מנדבת לב גמור, רק שאין ידו משגת לתת מיד, מקרי נדבה באמת.

וגם הקדש דמים קראו הכתוב קרבן (מטות ל"א נ') ונקרב את קרבן ה'. הנה מבואר כי הניתן לבדק הבית רובו ראוי להקרא באמת נדבה, והניתן לקדשי מזבח רובו ראוי להקרא באמת נדר, וכשאמר הכתוב נדבה תעשה אותו טעמו לדבר שההווה והרגיל בו לנדב אליו מותר, והיינו לבדק הבית. אבל לנדר, כלומר שההווה והרגיל בו לנדר אליו, והיינו קדשי מזבח.

ובכל מקום דרך המקראות לדבר בהווה ורגיל. יצא לנו ביאור המקרא על פשטיה מכוון עם דעת רבותינו.

**כת. ושור או שה.** שם שור נרדף עם שם בקר, ושניהם שמות מין בהמה גסה בין זכר בין נקבה. וכן שם שה נרדף עם שם צאן, ושניהם שמות מין בהמה דקה בין זכר בין נקבה. נאמר (ויקרא א' י"ד), ואם מן הצאן קרבנו מן הכשבים או מן העזים לעולה זכר וגו', ואמר ותלדנה הצאן, ואמר שה תמים זכר מן הכשבים ומן העזים, (שמות י"ב), וכן על הנקבה (ירמיה נ') שה פזורה, ושה אחת מן הצאן (יחזקאל מ"ה). וכן שם בקר על מין זכר, כמו (ויקרא א' ג') אם עולה קרבנו מן הבקר זכר, וכן על הנקבה הבקר היו חורשות (איוב א' י"ד), והצאן והבקר עלות עלי (בראשית ל"ג), ותרגומו מיניקתא.

ועיין שם **בראב"ע**; ולהשתוות הוראת ארבעה שמות האלה יבואו זה תחת זה, כאמרו:

חמשה בקר ישלם תחת השור

וארבע צאן - - - - תחת השה.

ובזה ניחא לן דעת קצת מפרשים האומרים על "שורו עבר ולא יגעיל, תפלט פרתו ולא תשכל" (איוב כ'), דשם שורו דרישיה דקרא הוא כפל שם פרתו דסיפיה. דשם שור הונח על כלל המין בין זכר בין נקבה, כמו שם בקר, ואמר (במדבר י"ח) בכור שור במקום בכור פרה; וכן פטר חמור (בא י"ג) הזכיר שם זכר חמור במקום אתון נקבה. ואמר (ש"ב י"ט) אחבשה לי החמור וארכוב עליה.

ולכן לא תרגם **אונקלוס** 'פה שור או שה' – 'תור או אימר' בלשון זכר, כי אם תורתא או שיתא, שניהם בלשון נקבה. וכפי המקובל דאין אותו ואת בנו נוהג אלא בנקבות, והוא מסכים גם כן עם משפט הלשון כאמור.

ובשם **הפסיקתא**<sup>16</sup>. מצאתי דשור משמע פרה. ורבותינו גם כן לא דקדקו בלשונם (פ"ג דר"ה), באמרם שופר של פרה פסול, **ובגמרא** שם מיייתי מדכתיב בכור שורו, עיין שם. והוא מטעם הנזכר.

---

<sup>16</sup> ספר דרשות על פרשיות בתורה או בנביאים שמפטרין ומסיימים בהם את הקריאה. "פסיקתא דרב כהנא" היא הישנה והקדומה מהמאה ה-6 או ה-7. "פסיקתא רבתי" כלולות בה דרשות מסוג חדש המובאות כתשובה לשאלה בענייני הלכה או אגדה ומתחילה ב"ילמדנו רבנו" בדומה למדרש תנחומא. הוא מדרש אגדה המכיל דרשות למועדים ולהפטרות של השבתות המיוחדות במהלך השנה וחיברו כנראה ר' תנחומא בר אבא והיא נסדרה בשנת 845. "פסיקתא זוטרא" חיבר ר' טביה בר' אליעזר על ויקרא במדבר דברים נודעה בשם "לקח טוב" או "פסיקתא חדתא" על התורה וחמש מגילות. הפסיקות שונות זו מזו.

## פרק כג

### ב. מקראי קדש. מערעי קדיש - כן תרגמו אונקלוס ויונתן בן עוזיאל.

הרמב"ן הבין כוונתם שהוא מלשון "אשר יקרא אתכם באחרית הימים", לשון מאורע. והמכוון בו: בכל יום שיארעו הימים האלה, תעשו אותה קודש. ושפיר השיב עליו רנ"ו – (נפתלי הרץ וויזל), דאם כן מה מלמדנו, והכתוב עצמו קבע כל אחד במועדו; ונראה לי בכוונת המתרגמים שהוא מלשון 'מקרה', אשר הוראתו הכנה והזמנה גם לדבר מיוחד וקבוע, 'והקרייתם לכם ערים' - דתרגומו ותזמינון. וכן פירש רש"י, לשון הכנה והזמנה, כמו הקרה ה' לפני - הכין והזמין. וכן 'הקדיש קרואיו' (צפני' א'), - תרגומו ערא מזמנוהי. ופירוש מקרא קדש - הכנה והזמנה אל הקדש, רוצה לומר שיכין האדם את לבו אל קדושת ימים אלה ויעשה ציור ורושם בנפשו מתוכן הוראתם, ויתן דעתו ומחשבתו אל היסודות אשר עליהן הטבעו והונחו הימים הקדושים האלה.

וקרוב לזה אמרו במכילתא דרשב"י - זוהר :

מקראי קדש זמנין אינון להווא אתר דאקרי קדש לאתעטרה ב' בגין דיתקדשון כלהו,

ואמרו במכילתא דרשב"י - זוהר (בשלח ד' מ"ז):

מקראי קדש, כלומר זמנין כמה דמזמנין אושפיזא לביתיה. ועל דא וקראת לשבת עונג, דיזמין ליה כמה דמזמנין אושפיזא בפתורא מתקנא בביתא מתקנא כדקא יאות במיכלא ובמישתא יתיר על שאר יומין וכו', מאן דמזמין אושפיזא, ביה בעי לאשתדלא ולא באחרא וכו', ובשבת - במלי דשמיא ובקדושה דיומא בעו לאתערא ולא במלה אחרא.

והנה רבותינו בספרי (פינחס פיסקא קמ"ז), אמרו 'מקרא קדש' - ארעו במאכל במשתה ובכסות נקיה. ארעו, פירש בזית רענן, לשון סימן יסיימוהו. ובזרע אפרים פירש, לשון הזמנה, ויפה פירשו. כי באמת אין שינוי המאכל והמלבוש עיקר המכוון בשבתות ובמועדים, כמאמרם ז"ל לא נתנו שבתות ויו"ט לישראל אלא לעסוק בהם בתורה ובמצות, אבל הם סימנים ואותות לעינינו להזמין ולהכין בהם את נפשותינו אל קדושת הימים.

כי זה כלל גדול בתורתנו, שהאדם נפעל כפי פעולותיו (כמו שאמרו הרא"ה במצוה ט"ז צ"ה), ולבו וכל מחשבותיו תמיד אחר מעשיו שהוא עוסק בהם, אם טוב ואם רע ואפילו רשע גמור בלבבו וכל יצר מחשבות לבו רק רע כל היום, אם יערה רוחו וישים השתדלותו ועסקו בהתמדה בתורה ובמצות ואפילו שלא לשם שמים, מיד יטה אל הטוב ומתוך שלא לשמה בא לשמה, ובכח מעשיו ימית יצר הרע, כי אחרי הפעולות

נמשכים הלבבות, וכן להיפך צדיק גמור ולבבו ישר ותמים חפץ בתורה ובמצות, אם יעסוק תמיד בדברים של דופי, על דרך משל שהכריחו המלך ומינהו באומנות רעה, באמת אם כל עסקו תמיד כל היום באותו אומנות ישוב לזמן מן הזמנים מצדקת לבו להיות רשע גמור, כי ידוע הדבר ואמת כי כל אדם נפעל כפי פעולותיו, לכן אמרו רבותינו רצה הקדוש ברוך הוא לזכות את ישראל לפיכך הרבה להם תורה, כדי להתפיס כל מחשבותינו ולהיות בהם כל עסקינו, ומתוך הפעולות הטובות אנחנו נפעלים להיות טובים וזוכים לחיי עד, ככה הוא בשנויי המלבושים והמאכלים בשבתות ובמועדים, מפעולה זאת תתעוררנה המחשבות הטהורות בלב להטהר ולהתלבן בנפש אל קדושת היום להבדילו משאר הימים ביתרון מעלה, להפנות מכל מחשבות הזמן ולתת בו עונג לנפשותינו בדרכי הש"י, וזהו עיקר הקדושה, ולכן היה מנהג ישראל ללכת בהם אל הנביאים לשמוע דבר ה'.

**ורש"י** בפרשת (בא י"ב ט"ז), כתב בשם **המכילתא** מקרא קדש קרא אותו קדש לאכילה שתייה וכסות, באמת אין לשון זה מכוון עם לשון **המכילתא** שלפנינו שם, עיין שם. והרב **בצד"ל** - **צדה לדרך** הרבה לתמוה על דברי **רש"י** בזה, עיין שם.

וה**רמב"ן** כתב כאן:

ורז"ל אמרו: ארעם במאכל במשתה בכסות נקייה. כלומר שלא יהא מקום אצלך כחוק שאר הימים, אבל תעשה להם מקרא של קודש לשנות במאכל ובמלבוש מחול לקודש, ע"כ.

ולא הטעים לנו הרב ז"ל בזה את דברי רבותינו כדרכו בשאר המקומות. אמנם בתורת כהנים כאן הגרסא, "מקרא קדש קדשהו. במה אתה מקדשו? במאכל במשתה ובכסות נקייה". וכן הגיה הגר"א **במכילתא** לפרשת בא. כוונתם בזה לדעתי, שלא תהיה הכוונה במאכל ובמשתה להנאה לבד, עד שיבחר מן המזון והמשתה לכוונת הערב לבד, וללבוש בגדים נאים רק להתכבד, אבל יכוון להרחיב בהם את הנפש להבריא את גופו והמשך מציאותו אל השלמות, כדי שישארו כלי כחות נפשו שהם אברי הגוף שלמים, ותהיה היכולת בנפשו להתעסק מבלי מונע במעלת המדות השכליות המביאים אל עבודת הוקדש. וכן בבגדים הנאים רק להרחיב נפשו שתהיה בהירה וזכה לקבל חכמת התורה, כי הנפש תלאה ותעכור המחשבה בהתמדת עניין הדברים הכעורים. כמו שילאה הגוף בעשותו המלאכות הכבדות עד שינוח וינפש ואז ישוב למזגו השווה, כן צריכה הנפש גם כן להתעסק במנוחת החושים בעיון עניינים הנאים עד שתסור ממנו הלאות, כמו שאמרו **הרמב"ם** בחמישי לשמונה פרקיו. וסיים



שם:

שזאת המדרגה היא מדרגה עליונה מאד וחמודה, לא ישיגוה אלא [מט] מעט מזעיר ואחר הרגל גדול, וכשיזדמן מציאות האדם שזה ענינו, אני אומר שהוא למטה מן הנביאים, רוצה לומר שישמש כחות נפשו כולם וישים תכליתם אהבת הש"י לבד לעבוד עבודתו בקדש ולא יעשה מעשה קטן או גדול רק כשהפועל ההוא מביא למעלה או למה שמביא למעלה, ויחשוב ויסתכל בכל פועל ותנועה אם יבוא אל התכלית האמתית הלזה ואז יעשהו. עיין שם דבריו.

הנה ליוקר המעלה הזאת ולגודל קושי השגתה, נצטוונו להשתדל בהשגתה לכל הפחות בשבתות ובמועדים המיוחדים להיותינו בהם פנויים מכל עסקי העולם וענייני חול, לשום בם נגד עינינו להתנהג בדרך הקדש הלזה לקדש עצמנו בדברים המותרים, ועל זה אמר מקראי קדש לדעת רבותינו.

**ולפי זה טעם מקרא קדש, כאלו הנפש קורא בקול אל כחות הפנימיות לאמר. כולנו יחד נלכה בדרך הקדש, כולנו כאחד נהיה נכונים לעבודת הקדש, כלנו נתעלה למעלות הקדש.**

והנה הא דילפינן בתלמודא דידן (שבת קי"ג) מקרא דנביאים 'וכבדתו' - שלא יהא מלבושך של שבת כמלבושך של חול, ואמרו (שם קי"ט), כבדהו ליוה"כ בכסות נקיה מקרא דנביאים 'ולקדוש ה' מכובד'. וכן (ביצה י"ד) 'וקראת לשבת ענג' - בשבת בעינן לכם, ובעצרת, דמשום יומא שניתנה בו תורה הוא.

אף על גב דלרבותינו **בספרא וספרי ומכילתא** נכלל כל זה בלשון שאמרה תורה, מקרא קדש, קדשהו באכילה שתיה וכסות נקיה, אין בזה התנגדויות וסתירה, דבאמת כולי עלמא מודו דכלהו מקרא דמקרא קדש איתנהו; אמנם הזכירו קרא דנביאים, לפי שמבואר בו יותר. ובלאו הכי יש הבדל גדול בין לשון כבדהו דתלמודיים, ובין לשון קדשהו לרבותינו **דספרא, דכבדהו הוא גשמיות המצווה, וקדשהו הוא רוחנית המצווה**, כמבואר במה שקדם.

ובזה נתיישב מה שהרב בעל **צדה לדרך** הרבה לתמוה בזה, כאלו מאמרי התלמוד מקרא דנביאים סותר למה שפירש **רש"י** קדשהו במאכל במשתה ובכסות נקיה, והניח בצריך עיון, ומן התימה עליו שלא הזכיר כי דברי **רש"י** אלה מקורם מן **הספרא וספרי ומכילתא**.. גם לא זכר מתלמודא דידן (כריתות ז'), 'קראו מקרא קדש' - שפירשו **התוספות** לענין כסות נקיה, דמבואר דלא פליגי אהדדי.

~~~~~

ודע שהרמב"ן פירש 'מקרא קדש' להיות נאספים ונקבצים בבית אלוהים ביום המועד לקדשו בפרהסיא בתפלה והלל. וזה כפירוש רש"י (בשבועות י"ג); וכבר תמהו שם בתוספות עליו דלא אשכחן ברכות ביוה"כ דליהוו דאורייתא, ופירש בשם ר"ת: מקרא קדש, לשבות ממלאכה מחמת קדושת היום לא מחמת עצלות או מפני שאין לו מלאכה (עיין שם ריטב"א), והרנ"ו (נפתלי הרץ וויזל) פירש מקרא קדש - לקרוא את המועדים בשמות של קדושה, שבת להשם, חג המצות להשם, וכן כולם; הנה לפי מה ששמענו מפי אבותינו מימי קדם לקרוא שמות המועדים בלתי התלוות שם קדש עימהם, יהיה הפך המצווה עלינו.

והרמ"ד פירש 'מקרא קדש' - לפרסם ברבים שהימים האלה הם קדש, בשבת על ידי התקיעות, ובימים טובים על ידי שלוחי בית דין, ולפירושו מיום שנתבטלו התקיעות ושלוחי בית דין אנו מבטלים מצווה המפורשת בתורה. והנכון כפירוש רבותינו.

**ג. שבת.** פירש לשון מנוחה והפסק ובטול ממלאכה. ולדעתי נכלל בו גם העיון והחקירה, מן "שבתי אני ואראה תחת השמש", "אחרי שובי נחמתי", שהוא מלשון ישוב הדעת שבדברי רבותינו.

**וטעם שבת, יום המיוחד לחקירה ודרישה בענייני הש"י, אשר יפנה בו הישראלי דעתו ומחשבתו רק על דברים הנוגעים אליו יתברך, וכמאמרם לא נתנו שבתות לישראל רק לעסוק בהן בתורה.**

והעניין מבואר יותר בעשרת הדברות שביתרו.

**יא. והניף את העומר.** מעלה ומוריד מוליך ומביא לארבע רוחות העולם, ואמרו המחברים לפי שאין דבר מרים לב בני אדם ומחטיאם כשפע רב טוב, כמאמר "וישמן ישורון ויבעט לאמר כחי ועוצם ידי עשה לי את החיל הזה".

**ולמען דעת כי לה' הארץ ומלואה, פירות ופירי פירות, וכח האדם במ אין כי הכל הבל, לכן ציוה טרם יהנו מתנובת השדה וטרם יטעמו מלחם קלי וכרמל, יביאו מראשית הקציר אל הכהן. להורות בזה כי ממנו יתברך הכל, ויניפוהו לד' רוחות העולם למעלה ולמטה, להורות כי כללת העולם שלו יתברך, הוא האדון המשפיע לנו כל טוב למלאות הגרנות בר ואסמיו שבע, ואנחנו עבדיו צריכים לשמוע תמיד בקולו.**

ודבריהם נכונים על דרך הפשט;

ומזה יפתח לנו שער בינה לדעת טעם שקראה התורה מנחה זו בשם **עומר** שהוא על שם המידה, כמו שאמרו והעומר עשירית האיפה. שלא מצינו דוגמא זו בשאר מנחות שנקראו רק על שם הכלי, כמנחת מאפה תנור מרחשת וכדומה, אבל להיקרא על שם המידה לא מצינו, ולמה לא קראה בשם 'מנחת בכורים', כאשר כינה בשם זה (בויקרא ב') "ואם תקריב מנחת בכורים אביב", ושם זה יותר נכון לפי הזמן.

אמנם אחרי שתכלית המכוון בתנופת מנחה זו להתבונן בינה שלא נייחס שפע הטובות הזמניות אל ההנהגה הטבעית רק אל ההנהגה העליונה יתברך, היא אשר הכין לפנינו כל טובות זמניות להיותנו מוכנים לפניו לעבודתו, הנה אל כוונת ההשתעבדות למצוותיו קראה מנחה זו בשם עומר, שנכלל בו גם כן לשון ההשתעבדות, מן והתעמר בו ומכרו, שפירושו ענין תשמיש העבודה. שאנו מודים בעומר התנופה שהצלחות הזמניות אינם לתכלית עצמותן כי אם להיותן אמצעים המביאים אל תכלית האמת, להחזיק את ידינו להיות פנויים לעבודת ה'.

### [ספירת העומר]

ובחנת ותדע מזה גם כן המכוון בעניין [49] **ספירת העומר**, אשר יקשה על הדעת מאד, שתקנו לנו מתקני הברכות לברך וציוונו על ספירת העומר, וכן נוסח ספירת הימים והשבועות שבידינו שהוא קשה המכוון על דרך הפשט בלשון: היום כך וכך בעומר, מהו המכוון ממנו, לספור שעברו כך וכך ימים מן היום שהיה ראוי בזמן הבית להקריב מנחה שהייתה שיעור מידתה מידת עומר?!

אמנם לפי המבואר במה שביארנו, שאין טעם הנחת שם עומר על שיעור המידה לבד, וגם ענין ההשתעבדות נכלל בו, לשונות אלו מיושבים גם כן, כי כל הימים שמפסח ועד עצרת הם באמת ימי הכנת ההשתעבדות, להיות מוכשר וראוי אל ההשתעבדות האמת, והוא יום מתן תורה, אשר לתכליתו הייתה היציאה ממצרים כמו שאמרו בהוציאך את העם הזה ממצרים תעבדון את אלוהים על ההר הזה.

והימים האלה נקראו ימי העומר, ירצה ימי ההשתעבדות. ונצטוונו על ספירת יום יום מימי הכנת השתעבדותנו זו, והוא הנקרא ספירת העומר, ואין המכוון בזה לידע כמות הימים לבד, כענין ספירות העם (ש"ב כ"ד), כמה וכמה ימים עברו. אבל עיקר מכוונו ההשגחה והעיון על

איכות הימים, כעניין "כי עתה צעדי תספור" (איוב י"ד), "וכל צעדי יספור" (שם ל"א), שאין עניינם לדעת כמות מצעדי רגליו, אבל עניין השגחה ועיון על איכות צעדי והנהגותי. והמכוון האמתי במלות ספירת העומר, השגחה ושימת עין על איכות השתעבדותנו אליו יתברך, להכין לבבינו להתקדש ולהתטהר יום יום בימים האלה (ולזה הנהיגו קדמונינו להגות מפסח עד עצרת בס' משלי ומס' אבות, להתקדשות וטהרות המידות).

ובאמרינו היום כך וכך בעומר המכוון בו הוראת שמחת תודה במה שעברו עלינו כמות ימים אלה אשר השתעבדנו בהם תאוות ומחשבות לבבינו לעבודתו יתברך, אם הוצאת דברים על התקווה והתוחלת שבנפשנו, וההסכמה על להבא, עד בואנו אל העבודה התכליתית שהוא יום מתן תורה.

**כדאיתא במכילתא דרשב"י - זוהר :**

**וספרתם לכם, לכם דייקא וכו' לכם לעצמכם ולמה בגין לאתדכאה ולקבלא אורייתא.**

זה מסכים עם דעת חכמי האמת מתיקוני פגמי הספירות בימי העומר כל יום ויום לפי מדרגותו.

**ובמכילתא דרשב"י - זוהר (תצוה קפ"ב ב' ב'):**

**בעי לכפרא על ביתיה ולקדשא לון, ובמה מקדש לון? בחושבנא דעומר.**

ובחנת ותדע כי בשמירת המצות בימי הפסח מכל מיני הפסד שאור וחמץ, היא הוראה למה שיאות לאדם עצמו, כי הלשונות הללו כבר גלו חז"ל עליהם באמרם 'שאור שבעיסה מעכב', גם הכתוב אומר אשרו חמוץ, מעול וחמץ, כי יתחמץ לבבי, ירמוז להרחיק שאור התכונות הרעות אשר בנפש ההזנה, וחימוץ הדעות אשר בנפש המדברת, ומחמצת המעשים אשר בחיונית, אשר גם מטעם זה יקראו ימי הפסח בשם שבת, על שם השבתת החמץ הגשמי והרוחני. ולכן אמרה תורה ממחרת השבת יניפנו, רוצה לומר יום שני של שבת זו (והוא ט"ז בניסן), בו תהיה ההנפה והתחלת ספירת שבע השבתות. כי ביום ראשון של פסח שבו חיוב אכילת מצה אין צריך אל הספירה, רוצה לומר אין צריך גלוי דעת השתעבדותנו אליו יתברך בפה, כי מעשה אכילת המצה יוכיח כבר על מחשבת טהרתנו לעבודתו יתברך, ולא תתחיל הספירה רק מיום שבו אכילת המצה רשות, ואם כן כחדא מלתא חשיבו.

וקרוב לומר דמטעם זה קרא הנביא יחזקאל (מ"ה), את חג הפסח בשם "חג שבועות ימים מצות יאכל", (עיין שם רש"י), דמתחילין ממנו לספור שבעה שבועות. ואפשר שמטעם זה לא הצריכו לספירה ברכת שהחיינו, דכבר נפטר בברכת המצה (עיין **תשובות הרשב"א** מברכת

שהחיינו דספירה, והרי"ע - ר' יצחק ערמה גמגם עליו בזה בפרושו זו, עיין שם);

הנה לפי המבואר, כמו שהונח שם עומר על אגודת השבלים, שהוא אסור וקשור הגשמי, ככה יורה שם עומר על המאסר הרוחני, לאסור כל תאוות יצרו יחד ולשעבדם תחת רצון אדון כל יתברך. ולכן החג אשר בתשלום ימי העומר נקרא בשם חג השבועות, שענינו גם כן שבוי ומאסר הרוחני, והוא בעצמו שם עצרת שנקרא חג השבועות בו בפי רז"ל, כמבואר באורך סוף פרשת ראה.

**ישים הקורא המשכיל דעתו על הדברים הנאמרים כאן ושם וימצאם מתאימים יחד, ואינם רחוקים מנקודת האמת.**

### [ממחרת השבת]

**ממחרת השבת.** ממחרת יום טוב ראשון של פסח (רש"י מרבותינו), לא מצינו לשון שבת על המועדים אלא שבתון, ורק שבת בראשית ויום הכפורים נקראים שבת. אמנם קרא את חג הפסח בשם שבת לפי שימי הפסח הם שבעה ימים והם ימי שבוע אחד והוא ט"ז ניסן (נפתלי הרץ וויזל);

ולי נראה שנקרא יום ראשון של פסח בשם שבת על שם שבידת החמץ שבו. בירושלמי לרבי מאיר:

משש שעות ולמעלה אסור מדבריהם, ודרש ביום ראשון זה ט"ו, יכול משתחשף?  
תלמוד לומר 'אך'. הא כיצד? תן לו לפני שקיעת החמה שעה אחת.

ולדעת בעל המאור דפוסק כרבי שמעון, גם לפני זמנו ומותר באכילה עד הלילה, ובאכילתו משביתו ומקיים עשה דהשבתה. גם לדין דחיוב השבתה מהתורה משש שעות ולמעלה, מכל מקום אין השבתה צורך י"ד, דלאו 'בל יראה' אינה רק מליל ט"ו ואילך, כמו שכתב המגיד משנה (פ"ג מחמץ ה"ח), דהרמב"ם והראב"ד שווים בזה, והשבתה בי"ד היא כדי שבתחילת ליל ט"ו יהיה הכל מושבת.

והפרשה נאמרה ליוצאי מצרים, ופסח מצרים לא היה חימוצו נוהג אלא יום ראשון בלבד (כפסחים צ"ו), על דרך שאמר הכתוב אך ביום הראשון תשביתו. אם כן יום שני של פסח הוא יום המחרת ליום השבתת החמץ. מצורף [נ] לזה כי ליוצאי מצרים היה יום טוב שני של



פסח בשבת, כי ביום ששי יצאו ממצרים לתנא דסדר עולם (שבת פ"ח א'),<sup>17</sup> ואידי דחביבי להו ההוא יומא טובא, לכן קרא ליה להך יום טוב שבת, בשם שהיה הראשון ליציאתם.

ואין טענה ממה שקבע זמן הקרבת וספירת העומר לדורות הבאים בזמן שהיה חל בו אז שלא היו נוהגים השבתת חמץ רק יום ראשון לבד או שחל אז יום ט"ז ניסן ביום השבת, ואין זה זמן קבוע לדורות האחרונים העשוי להשתנות, כי מדרך התורה לקשר כל ענייני המצות ביציאת מצרים, וגם כמה מחלקי המצות הוגבלו שיעורם לפי הנהוג ליוצאי מצרים, אף שאינו שיעור הקבוע לדורות, כמו שיעורי המידות העשויים להשתנות, שיעור העיסה המתחייב בחלה נאמר ראשית עריסותיכם, שאין העיסה נתחייב בחלה אלא כדי עיסותיכם כמו שאתם לשים במדבר והוא עומר לגלגלת (כבעירובין דס"ג), ככה הוגבל זמן העומר והספירה מיום שחל בו בצאתם ממצרים, להזכיר תמיד החסד הגדול הנעשה לאבותינו בימים ההם.

והנה לפירוש הראשון, שנקרא יום טוב ראשון של פסח שבת על פי השבתת החמץ, מלת 'ממחרת' הוראתו יום שאחר יום העבר, כמו וקדשתם היום ומחר, ו'ממחרת השבת' פירוש יום ט"ז ניסן, שהוא אחר היום שחייב השבתת החמץ בו.

אמנם לפירוש השני, שיום ט"ז עצמו היה אז ביום שבת קודש, מלת ממחרת פירושו אור היום בערך לילה שלו, דומה למלת בוקר שפי שנים בהוראתו, אם התחלת אור היום, כמו ויהי ערב ויהי בקר, אם ליום שאחר היום, כמו בקר וידע ה' שענינו כמחרת.

**יד. בכל מושבותיכם.** נחלקו בו חכמי ישראל יש שלמדו מכאן שהחדש נוהג בחוץ לארץ, ויש אומרים שלא בא אלא ללמד שלא נצטוו על החדש אלא לאחר ירושה וישיבה משכבשו ושחילקו (רש"י מקידושין ל"ו).

לדעה ראשונה מלת 'בכל' הוא כברוב מקומות המקיף על כל פרטי מקומות ישיבתם, כלומר בכל מקום שהם יושבים.

אמנם לדעה שניה מלת 'בכל' צריך ביאור, ויתכן שהוא מעניין כלו תפלות דוד בן ישי (תהלים ע"ב) שעניינו גמר והשלמה, כי בכל י"ד שנים הראשונים שהיו בגלגל, היו טרודים במלחמתם

---

<sup>17</sup> (והכי קיימא לן, דהא אליבא דכולי עלמא בשבת ניתנה תורה, ושבעות בששי בסיון שהוא יום חמשים לספירה, עיין חק יעקב הלכות פסח ס"י תלמוד לומר).

כדי לכבוש מעט מעט מן הארץ עד כדי צורך ישיבת כל השבטים, וכל עוד שלא הכיר כל אחד את שלו, לא הייתה ישיבה גמורה ושלמה, ועל זה אמר בכל מושבותיכם, בשעת גמר בואם לישיבת מנוחה.

**טו. וספרתם לכם.** מלת 'לכם' אינו לתוספת, שאין בו צורך כמו שיראה בתחילת המחשבה שאינו אלא תיקון הלשון בלבד. אבל הוא באמת עיקר המכוון במאמר זה, ובא להורות שלא תהיה ספירת שבעת השבועות האלה לבחינת כמות מספרם בעצמותן בלבד, כאשר יחשבו ההמוניים, כי אם אמנם עיקר הספירה תהיה לבחינת איכות הנהגת האדם בכל פרטי ענייניו ומעשיו. כמו 'לך לך מארצך' הנאמר לאברהם, שיש במלת לך עניין ההטבה לאברהם שאליו הכינוי. וכמו שאמרו רש"י שם לך לך - להנאתך ולטובתך, ושם אעשך לגוי גדול. וכן ברוב המקומות יש במלת לך עניין הצורך והטבה למי שאליו הכינוי, שימלאו בו חפצו ורצונו שיישמר מן הנזק או יגיע אל המבוקש ממנו.

ואף במאמר (שה"ש ב'). הגשם חלף הלך לו, יש בו מעניין ההוראה הזאת, כי היא מליצה שירית כאלו ברח הגשם מפני עת הניצנים והזמיר והלך לו אל אקלים אחר לרדת שם להשלים טבעו שהוא חפצו ורצונו והטבה אליו.

וכן כאן וספרתם לכם, ירמוז במלת הכינוי לתועלת נפש האדם ולטובתו להתקדש ולהתטהר ביותר בהמשך זמן שבעת השבועות האלה מכל תאוות הטבעיות ומחשבות הפחותות. כי גם במלת תספור אין המכוון בו לבד לדעת כמות הימים והשבועות, אבל ענינו כאן גם העיון וההשגחה, כעניין (איוב י"ד) צעדי תספור, וכן שם (ל"א) וכל צעדי יספור, שאין עניינם שם לדעת כמות מצעדי רגליו, אבל עיקר המכוון בו עניין ההשגחה והעיון על איכות צעדיו והנהגותיו. וכמו וספר לו שבעת ימים בזב (מצורע ט"ו), וספרה לה שבעת ימים בזבה (שם), שאין המכוון בהם ספירת הכמות לבד כי אם גם ספירת האיכות שיהיה שבעת ימים נקיים מזב.

**וכן כאן: טעם וספרתם לכם, תפקחו על עצמכם, ותתבונן על נפשך מה הוא הטוב האמתי שתבחר בו, והרע האמתי שתברח ממנו, ולא תעשה שום מעשה בלי לשקול תחילה במאזני משקל הדעת לראות הטובה היא או רעה.**

וכמו שיתנהג האדם בקבלו מחברו סך מה מן הדמים, שהוא מקפיד על כמות המספר ועל איכות כל פרטי הנספרים, בל תבוא לידי גם מטבע אחת החסרה הגרועה והפסולה, ככה



[50] תתנהג בספירת שבעת השבועות האלה, שלא תקפידו על כמות מספרם בלבד, אבל תדקדקו ביותר על איכות כל פרט ופרט מהמשך זמן זה, שלא יאבד אחד מהם בחסרון שלמות הנפשי המגרע והפוסל מעלת נפש האדם ויתרונה, ובכולם ישמור אל נפשו מאד להיותם בם תמים עם ה'.

ויתכן עוד שכללה התורה במלת וספרתם עניין הטהרה והזיכור, מלשון אבן ספיר דיחזקאל, ולבנת הספיר (במשפטים) ומצינו הפועל ממנו (איוב כ"ח), אז ראה ויספרה כלומר הפליג זהרה ויקרתה, (ושם ל"ח) מי יספר שחקים, כלומר מי עשה את השמים בחומר זך ובהיר (עיין שם רש"י). ויהיה טעם וספרתם לכם, שבזמן הנבחר הזה תשגוהו ביותר על נפשכם להיות ספירי מטוהר ומזוכך מכל חלאת הבלי הזמן ומזהמת הגשמית. וכעין זה מצאתי בשם בעל המ"ק ולכוונה זו אמר אחר זה תמימות תהיינה, שהמכוון בו על תמימות ושלמות הנפשי.

וזה שאמר במכילתא דרשב"י - זוהר :

וספרתם לכם, לכם דייקא לכם לעצמיכם ולמה בגין לאתדכאה ולקבלא אורייתא.

ובפרשה תצווה קפ"ב ב'

בעי לכפרה על ביתיה ולקדשא לון ובמה מקדש לון בחושבנא דעומר.

**שבע שבתות.** כאן קראן שבתות, ולהלן (דברים ט"ז ט') קראן שבועות, שבעה שבועות תספור לך. ונראה לי שנקראו שבעה שבועות אלה בשם שבתות, כמו בכל שבתות השנה שנקראו בשם שבת על שם ההפסק והביטול ממלאכה, כמו שבת משוש לבנו, ככה נקראו שבעה שבועות בשם שבתות על שם ההפסק והביטול מלהביא מנחה מן החדש כל הימים האלה. דאף שמיום התנופה ואילך הותר החדש, אינו אלא במדינה, אבל במקדש איסור חדש נוהג עד חג השבועות שבו מקריבין שתי הלחם הנקראים מנחה חדשה, שהיא המנחה הראשונה שהובאה מן החדש. ואף מנחת קנאות הבאה משעורים לא תקרב מן החדש קודם חג השבועות. ועל שם הביטול והמניעה הזאת הנוהג במקדש שבעה שבועות אלה, נקראו בשם שבע שבתות. ולזה לא קראן הכתוב בשם זה כי אם בפרשה זו, שתלה התחלת הספירה ביום מחרת השבת (שהוא על שם שביתת החמץ כמו שאמרו למעלה), ובסיומה אחר כך מהבאת המנחה החדשה להתיר החדש. הנה מבחינה זו שבעה השבועות הן ימי שביתה וביטול מהבאת החדש למקדש, לכן קראן בשם שבתות.

אמנם שם קראן בשם שבועות כפשוטו, ששם תלה התחלת הספירה בתחילת הקציר, כאמרו



שם "מהחל חרמש בקמה תחל לספור" וסיים בסופה שם "ועשית חג שבועות", ולא דבר שם מאומה לתלות הספירה ביום טוב ב' של פסח שהוא יום התנופה, גם לא הזכיר שם מעניין הבאת שתי הלחם להתיר החדש, לכן לא הוצרך לקרותן בשם שבתות, אשר יורה על מניעת איסור החדש במקדש, כי אם בשם שבועות יקראו; וידובר עוד מזה שם סוף פרשת ראה.

**טז. עד ממחרת.** פירוש טרם תסיימו ותגמרו ביום המחרת חמשים יום, תקריבו מנחה חדשה, זהו עיקר כוונת המקרא, שלא נטעה להקריב ביום מ"ט או ביום נ"א. כדאיתא בתורת כהנים.

תספרו חמשים יום, יכול יספור חמשים ויקדש חמשים ואחד תלמוד לומר שבע שבתות תמימות תהיינה, אי שבע שבתות תמימות תהיינה יכול יספור מ"ח ויקדש יום מ"ט תלמוד לומר תספרו חמשים יום, הא כיצד? מנה וקדש יום חמשים. מלת עד פירושו קודם, טרם, כמו עד באוי אליך מצרימה, עד שיפוח היום.

### **כא וקראתם בעצם היום הזה מקרא-קדש יהיה לכם כל-מלאכת עבדה לא תעשו חקת עולם בכל-מושבתים לדתיכם :**

**כא. וקראתם בעצם.** אחר שדבר הכתוב ממצות הספירה, שהמכוון בו לדעת המחברים להראות החפץ הגדול אל היום הנכסף והוא יום מתן תורתנו, כי ספירת הזמן לדבר מה יורה על הצער ההוא בהעדרו ועל התענוג המקווה בהווייתו, ולפי שיציאתנו ממצרים הייתה לקבל התורה האלוקית, כדכתיב בהוציאך את העם ממצרים תעבדון את אלוהים על ההר הזה, כלומר שתקבלו התורה שהוא העיקר הגדול שבשבילו נגאלו, והוא התכלית היותר טובה ויותר יקר להם מן החירות הגשמי מעבדות הגופני, לכן נצטוונו למנות ממחרת יום טוב של פסח עד יום נתינת התורה, להראות בנפשנו התשוקה הגדולה [51] אל יום הנכבד בספירת כל יום ויום הולך וסופר עד הגיענו אליו, הולך ומתקרב אליו יום יום.

ועל הגעתנו אל יום אשר התשוקה אליו, אמר. וקראתם בעצם היום הזה, כלומר כאשר הגעתם אל יום הזה, אז מקרא קדש יהיה לכם. כי גם על התקרבות והזדמנות אל דבר ישמש לשון קריאה, כמו ויקרא אבשלום לפני עבדי דוד (ש"ב י"ח), ושם נקרא איש בלייעל (שם כ'), וגם על הפגישה והתקרבות שאינו בפתאומי כי אם בכוונה יאמר צדק יקראהו לרגלו (ישעיה מ"א א'), דתרגומו בקישוט קרביה לאתריה, שצדקתו הייתה תמיד לקראת רגליו (עיין שם רש"י), ובזה אין צריך למה שכתבו המפרשים דסיפא פירושא דרישא, תחילה אמר סתם וקראתם ואחר כך פירש איזה קריאה.

**מלאכת עבודה.** פירוש מלאכה המשתמרת לעבודת קניין, כגון זריעה קצירה וחפירה וכיוצא בהן, אבל אוכל נפש אינה מלאכת עבודה. **רמב"ן** בשם **רבינו חננאל**.

וכתב עוד:

והיה באפשר לומר שמלאכות קלות שאדם עושה להנאת עצמו מותרות אף על פי שאינם אוכל נפש, ושיהיה אוכל נפש המרובה שהשמש עובד בו לרבו אסור, ומנין שההיתר באוכל נפש הוא כל אוכל נפש אפילו בטורח, ונאסור כל שאר המלאכות, שאפילו הקלות שבהן מלאכת עבודה אקרי, תלמוד לומר מקרא קדש לגזירה שווה ששם באה כל מלאכה לאסור וכל אוכל נפש להתיר.

**כד דבר אל-בני ישראל לאמר בחדש השביעי באחד לחדש יהיה לכם שבתון זכרון תרועה מקרא-קדש :**

**כד זכרון תרועה.** נזכור לשבר את הלב ולהכניע את הרוח לפני יוצר כל יתברך על כל אשר הרעונו לעשות לפניו.

זזהו שתרגם **אונקלוס** זכרון תרועה דכרון יבבא, כמו ותיבב אם סיסרא (שופטים ה' כ"ח, עיין שם **ברש"י**), ותרועה משותף במובנו עם השבירה, כמו שכל שורשי שבירה ורציצה אשר יורו על השבירה המוחשת (כמו מטות עץ שברתי), ככה יורו על השבירה הרוחנית והמחשבית, כמו חרפה שברה לבי, ושברתי את גאון עוזכם, לב נשבר, שענינם שבירת רוח הפנימית והכנעתה. והנה שורש רוע מצאנוהו על זה העניין, כמו והנה הכל הבל ורעות רוח שפירושו שבר רוח (כמו שאמרו **רש"י** שם מן רעו עמים וחותרו ישעיה ח'), סוף המעשה בא לידי כאב לב, וכן נפשו ירעה לו (ישעיה ט"ו), שנפש מואב מיללת ומקננת על גדול צערה, כמו שתרגם הארמי שם מילליו, ובאיוב (ל"ג כ"ו) אמר יעתר אל אלה וירצוהו וירא פניו בתרועה, עניינו גם כן לדעתי על דרך זה, בתרועה. בהכנעה ושברון לב ונמיכות רוח, וכמו שמסיים שם אחריו ישור על אנשים ויאמר חטאתי וישר העויתי.

זהו הנ"ל ביאור זכרון תרועה הנאמר כאן, ושורש תרועה היא **רוע** שענינו השבירה והרציצה, כמו תרועם בשבט ברזל. ולהיות שקול ההברה היוצא בדחיפות רבות ונמהרות זה אחר זה, אשר ידומה מהם כאילו ישבר האוויר לחתיכות קטנות, לכן אמרו רבותינו על התרועה, שעניינה האנחה והיללה, גנוחי וילולי; הנה לביאור זה הזכירה התורה במלת זכרון תרועה החיוב ביום זה להכנעת היצר והמחשבה על רוע המעללים, והיא התשובה, וכפי המקובל



שהוא ראשון לימי תשובה. ולהלן אמרה תורה, יום תרועה יהיה לכם. והוא על מצות תקיעת שופר, וכאן אמר זכרון תרועה, והיא מצות הכנעת הלב אל התשובה. ועל כוונה זו אמר המשורר, אשרי העם יודעי תרועה, רוצה לומר המשימים לב לשבר יצרם ולהכניע אל התשובה.

וכן אמרו רז"ל (רבה פ' אמור),

אמר ר"י כמה בוקינסו יש להם ואמרת אשרי העם יודעי תרועה, אלא שהם מכירים לפתות את בוראם בתרועה וכו'.  
רוצה לומר בהכנעת ושברון לב בתשובה.

ובמכילתא דרשב"י - זוהר (פינחס ד' רל"א):

אשרי העם יודעי תרועה, לא כתיב שומעי תרועה או תוקעי תרועה אלא יודעי תרועה בגין חכימין וכו' אינון יודעי תרועה רזא דתרועה כמה דכתיב תרועם בשבט ברזל, ע"כ.

ואפשר ששם תקיעה על הקול שלפני התרועה, עניינו גם כן מזה, מן ותקע נפשי מהם (יחזקאל כ"ג), שתרגומו ורחיק, וכן תקע נפשי ממך (ירמיה ו'), תרגומו ירחק, ותקע כף ירך יעקב, כן שם התקיעה ענינו הסרה והרחקה, כאלו משמיעים בקול זה במחנה העברים, עתה הגיע העת והזמן להתרחק ולסור ממוקש היצר! (וקרוב לכל הדברים האלה שכתבנו בזה מצאתי בעה"י בספר התיקונים מובא בדברי החייט<sup>18</sup>. לפירושו לספר מערכת אלהות<sup>19</sup>, פ"ד דף עא).

וראיתי לרב"ח שכתב:

במלת זיכרון רמזה התורה שיום זה הוא יום הדין, כי לשון זיכרון נופל על הדין מזכיר עוון, וכן לשון פקידה מדת הדין מלשון פוקד עוון אבות, ע"כ.

אמנם רבותינו במדרשם אמרו:

יהודה בן נחמן אמר: עלה אלוהים בתרועה ה' בקול שופר, בשעה שהקב"ה יושב על

---

<sup>18</sup> ר' יהודה חייט מרבני איטליה במאה ה-16-15 ממגורשי ספרד נחשב בין המקובלים שהפיץ את תורת הקבלה באיטליה חיבר פרוש לספר מנחת יהודה המיוחס לר' פרץ בר' יצחק. אע"פ שספרו אינו אלא פירוש לספר אחר הוא נחשב לאחד החיבורים החשובים בקבלה בגלל הרעיונות החשובים המובעים בו. רבים מן המקובלים שבאו אחריו הביאו את דבריו בספריהם.

<sup>19</sup> אחד מספרי הקבלה הקדומים הינה "מערכת אלהות" שלא נודע שם מחברו זכה לפירוש "מנחת יהודה" מאת ר' יהודה חייט והוא מצוטט בדברי ה"בית יוסף" בכמה מקומות להלכה בתשובות הרמ"א ובשל"ה.

כסא הדין, בד"ן הוא עולה. מאי טעמא? עלה אלוהים בתרועה. ובשעה שתוקעין בשופרות, הופך מדת הדין למדת הרחמים. ע"כ.

הנראה מדבריהם שממלת בתרועה יצא להם הישיבה בדין, ויתכנו דבריהם עפ"י דרכי הלשון, דלפי המבואר בשם תרועה שענינו שבירה, ורגילות הוא בלשונו לכנות הגזירה והפסק דין בלשון [נב] שבירה, כמו ואשבור עליו חקי (איוב ל"ח). וכן כל הסכמה שבין שני צדדים יכונה בלשון כריתה וחתוך וגזרה, כמו כריתות ברית, ותגזר אמר ויקם (איוב כ"ב) שבועים שבעים נחתך על עמך. וכוונת המקרא לדעת רבותינו עלה אלוהים בתרועה רוצה לומר ביום התרועה, והוא ביום הגזרה והמשפט לכל באי עולם, עולה במידת אלוהים, ובקול שופר רוצה לומר על ידי אמרי שפר היוצאות מפיות השבים בכל לב, יבוא במידת הויה ב"ה שהוא הרחמים (יעוין שם במדרש), וכוונה זו נכללה גם כן במאמר התורה. זיכרון תרועה, רוצה לומר זיכרון יום המשפט והדין בכדי לשום לב אל התשובה.

והרמב"ן ז"ל אחר שהשיב על דברי רש"י, פירש מלת זיכרון תרועה: שנריע ביום זה, ויהיה לנו לזכרון לפני ה'.

וכן פירש הרשב"ם:

על ידי התרועה תזכרון למקום.

וזיכרון תרועה הוא כמו יום תרועה יהיה לכם, ולא פירש הכתוב טעם המצווה למה תהיה התרועה ולמה נצטרך זיכרון לפני ה' ביום זה יותר משאר ימים, אבל מפני שהוא בחדשו של יוה"כ נראה שבו יהיה הדין לפניו יתברך כי בו ידין עמים ישב לכסא משפט צדק, ומן המבואר שהכל תלוי בתשובה, ע"כ.

וכן כתב הרמב"ם בפ"ג מתשובה ה"ד, וכן כתב במורה (ח"ג פמ"ג),

מפני שהוא יום תשובה ועסקי בני אדם משכחתם ומפני זה יתקע בו בשופר, וכאילו הוא הצעה ופתיחה ליום הצום כמו שהוא מפורסם בקבלת האומה מעניין עשרת הימים שבין ר"ה ליוה"כ, ע"כ.

ואמרו בפסיקתא פרשת אמור:

השופר של ר"ה הוא יסוד לזיכרון על יוה"כ להזהיר את ישראל בתשובה עשרה ימים קודם יוה"כ, ע"כ.

**ובמכילתא דרשב"י - זוהר :**

**על דא בעי לכוונא לבא ורעותא בהני קלא ולמהדר בתיובתא.**

ובכל אלה הדבר מתמיה על שלא הזכירה התורה הדבר העיקרי והיא התשובה, ולא הזכירה כי אם שהוא יום תרועה זיכרון תרועה.

גם מה שכתב הרמב"ן דזכרון תרועה הוא כמו יום תרועה, אין נראה כן מדברי התלמוד רפ"ד דר"ה, עיין שם. גם לביאורו היה לו לומר תרועת זיכרון, תרועה שם נסמך אל שם זיכרון הסומך, כי הציווי הוא להריע כדי שנהיה נזכרים למעלה, כמו אבני זיכרון הנאמרות באפוד, שהאבנים הן המזכירים זכות האבות, וכמו ספר זיכרון שהספר מקיים הדבר לזיכרון ומשמרו מן השכחה, וכן מנחת זיכרון למזכרת עוון המרשעת, וכן כאן היה מהראוי לומר תרועת זיכרון לא בהפך, ומדאמר קרא זיכרון תרועה שם זיכרון נסמך אל שם תרועה הסומך ע"כ המכוון בו שאנחנו מחויבים להזכיר את התרועה כמבואר במה שקדם.

**כז אף בעשור לחדש השביעי הזה יום הכפרים הוא מקרא-קדש יהיה לכם ועניתם את-נפשתיכם והקרבתם אשה לה' :**

**כז. יום הכפורים.** קרא את יום הזה בלשון כפרה ולא בלשון סליחה. נראה לי שבא להורות על אופן מחילת העונות שייעדה התורה לנו ביום זה, והוא הוידוי והתשובה, אשר רק בצירוף אלה ביום הקדוש הזה נשיג החסד העליון למחילה וסליחת העונות, וכמאמרם (יומא פ"ח) אין יוהכ"פ מכפר אלא עם התשובה (עיין רמב"ם פ"א מתשובה).

זוה נכלל בלשון כפורים, כי כבר פירש רש"י (ישעיה מ"ו) על פס' וכפר בריתכם את מות, וכן שם ותפל עליך הוה לא תוכלי כפרה, כל כפרה לשון סלוק דבר, ותרגומו שם לאעדיותא, וכן פירש הרד"ק כל כפרה לשון הסרה.

והנאמר בשעיר המשתלח יעמד חי לכפר עליו הוא מעניין זה כמו שאמרו המפרשים שם לכפר עליו להתוודות עליו, וכן בפר כהן גדול וכפר בעדו ובעד ביתו, פירושו כפרת דברים, והוא היוודוי אשר על ידה מסתלק ומסיר מעצמו את העוון (עיין מה שכתבתי בפס' ונרצה לו לכפר עליו ריש ויקרא).

אמנם אם נפרש לשון כפורים כאן כבשאר מקומות לשון פיוס וריצוי לשכך הכעס והחמה, בערך הש"י לבדו, יחסר לנו בתורה עיקר גדול המצטרך ליו"כ, והיא הוידוי והתשובה אשר בלעדה כמעט אין תועלת בעצמו של יום.



- ולדברינו יש לנו גם כן טעם נכון על שקרא את יום הזה כפורים בלשון רבים, לפי שיש מדרגות שונות זו מזו בעניין התשובה, כי השב מיראת העונש עונו לא נמחק לגמרי אבל ישאר בו רושם מה, זדונות נעשות שגגות, והשב מאהבת האמת לאמתו עונו נמחק מכל וכל עד תכליתו, ולרבותינו זדונות נעשות זכויות, ולשם שני כפרות האלה נקרא היום כפורים בלשון רבים.

**ועניתם את נפשותיכם.** כולל עינוי הגוף והנפש, עינוי הגוף ברעבון, ועינוי הנפש ממחשבות רעות, כי הם קשים על נפש השכלית יותר מן העבירה עצמה, ואם יענה האדם את גופו בצום ובתענית, ולא יענה את נפשו מן הרהורים רעים, הוא חוטא ואין לו זכות מאותו תענית, תדע לך שהוא כן, שאנו מקילין בעינוי הגוף בחולה שיש בו סכנה, ואין אנו מקילין בעינוי נפש, שאם נפשו קשורה בתאוות העריות והוא מסתכן בדבר, אין מתירין לו, ימות ואל יבעל. הנה מבואר שעינוי הגוף עם עינוי הנפש הוא התענית המקובל והצום הנבחר, והוא חשוב קרבן. וגדול שכרו מן הקרבן, שהקרבן בממונו, והתענית בגופו, שהרי חלבו ודמו מתמעט (ר' בחיי בס' כד הקמח<sup>20</sup>).

ויתכן שלכוונה זו לא אמר ועניתם את נפשכם, רק נפשותיכם, כי נפש כמו שישמש על חלק הרוחני ככה ישמש על חלק הגופני, כמו פן יטרוף כאריה נפשי, ונפשות כולל שתיהם החומרי והרוחני.

וכן איתא במכילתא דרשב"י - זוהר (ד' ס"ח ב'):

[את נפשותיכם, לאכללא כלא גופא ונפשא ולאכנעא בהאי יומא.](#)

**והקרבתם אשה לה'.** מדהכניס הכתוב עניין זה בין העינוי והמלאכה, שאין זה המקום הראוי להזכיר עניין הקרבן, לכן חברו הרי"א (ר' יצחק אברבנאל) עם העינוי, ואמר. אמרה תורה ועניתם את נפשותיכם, ובזה תקריבון את עצמיכם לקרבן [52] אשה לה', כי האדם ביום הצום יקריב חלבו ודמו.

**כדאמר ר' נחוניא בן הקנה לחכמים:**

[בני חייכם אין קרבן נרצה לפני המקום כלבו של אדם הנשרף בתעניתו, וכן אנו](#)

---

<sup>20</sup> חיבור של רבנו בחיי הנקרא גם "חיבור הדרשות" שהן 82 דרשות של מוסר ואמונה אשר כוללים פירוש על ספר איוב בערך השגחה ופירוש על ספר יונה בערך כיפורים ופירוש על מגילת אסתר בערך פורים.

אומרים בתפלת תענית, יהי רצון מלפניך שיהא מיעוט דמי וחלבי שנתמעט היום כאילו הקרבתי על גבי המזבח, לזה אמרה תורה ועניתם וגו' והקרבתם וגו' שיכון האדם ברוחו ונשמתו ביום הצום כאילו הוא מזבח כפרה שבו ישרף חלבו ודמו מהחום אשר בקרבו, לעבודת בוראו, וכאילו אמר קרא והקרבתם אתכם אשה לה', עכ"ד.

ולבלי הוסיף מלת אתכם, נראה לי כי אחרי שאמר ועניתם את נפשותיכם שהמכוון בו חוץ מעינוי הגוף גם התבודדות הנפש אל דבקות ה', ולהחליש החומר המתאוה לדברים הבליים, וחלק המשתוקק לדברים הקיימים יתגבר בנפש המשכלת, יבטל בלבו מחשבותיו הרעות ויעזוב פעולותיו המגונות, ובזה יעשה רושם גדול בנפשו להיות עומד תמיד במעמד הנפלא הזה. כמו שנלחם ביום זה והתקומם נגד יצרי תאוותו, והתענה בחמשה העינויים שהמה מותרים באמת בשאר ימות השנה, ככה יעשה מסלה ישרה בלבבו, ללחום תמיד נגד כח תשוקתו, להחזיק ולכבוש יצרו בכל עת בדברים האסורים.

ועל התחזקות המלאכה הפנימית הזאת, לעמוד גם אחרי היום זה על משמרת עבודת נפשו הטהורה, ולכבוש יצרי נפש המתאוה, אמר. והקרבתם אשה לה', תמיד תעשו קרב ומלחמה לעמוד על התגברות הזאת.

**והקרבתם**, עניין קרב מלחמה, כמו המלמד ידי לקרב, וכן על מלחמה פנימית, חלקו מחמאות פיו וקרב לבו.

ומלת אשה כבר ביארנוה (רי' ויקרא), מן זכרו זאת והתאוששו, עניין התחזקות העמידה בדרך ישרה לבלי השתנות להפוכו, ובזה מיושב קצת גם מה שהעירו חז"ל על מה שהזכירה התורה כאן מלת אשה ובפרשה פנחס לא.

**ל. והאבדתי.** לפי שהוא אומר כרת בכל מקום, ואיני יודע מהו, כשהוא אומר והאבדתי, למד על הכרת שאינו אלא אבדן (רש"י מתורת כהנים).

### פירש הרנ"ו (נפתלי הרץ וויזל)

כרת זו של נפש איני יודע מהו, אם כרת ממש כענף הנכרת מן השורש שלא ישוב אליו עוד כי ייבש ויפסד, או כמו ספר כריתות, שמתרחקים זו מזו ואפשר לשוב, כשהוא אומר והאבדתי למדנו שאינה כריתה ובטלה, אלא אבדן כדבר הנאבד שמתרחק וחוזר ונמצא, כמו ובאו האובדים בארץ אשור, כי רחום וחנון ה', ואחר כלות עונש הכרת, ישוב וירחם עליו.

**לו. עצרת.** עצרתי אתכם אצלי, עכבו עוד עמי, קשה עלי פרידתכם (רש"י מדברי אגדה), ובדרך זה יש לומר כי גם מצדנו נקרא יו"ט האחרון של פסח ושל סכות בשם עצרת, לשון עיכוב וקשה הפרידה, שכל הלמודים היקרים הנקנים בנפשותינו במועדי ה' וההזמנה אל הקדושה שהשגנו בהם (כי רק לכוונה זו נקראו מקראי קדש כמבואר למעלה), נעכב אצלנו, שישארו בנו גם אחר עבור הרגל, והלמודים הנפשיים האלה, שהתרגלנו בהם כל ימי החג לא נעזוב אותם גם בכלות המועד, והעניין מבואר יותר בסוף פרשת פינחס.

**מ. כפת תמרים.** שם לענף התמר שנקרא בלשון תלמודי לולב, והוא כולל הנוף והעלין יחד, כי מצד שהוא כלו עלין יקרא עלה, ומצד שאין לאילן התמר ענפים אחרים זולתו יקרא ענף, אבל כף הנחתו העצמית על שם שיש לכל עלה ועלה בית קבול ככף, שכל עלה ועלה כפול לשנים על פני ארכם דבוקים מצד אחד ופתוחים מצד השני והוא בית קבול שלהם, וכל מי שיש לו בית קבול נקרא כף, כמו כף היד, כפות זהב.

ואמר כפות לשון רבים לפי ריבוי העלים, וכל עלה ועלה יקרא כף לשון יחיד, ואין עניין כפות תמרים הנאמר כאן כעניין עלי תמרים (נחמיה ח') כי עלי תמרים עלים פשוטים שטחיים כשאר עלין של שאר אילנות בלתי כפולים, והם העלים התחתונים שבלולב שהם רחבים ביותר והפרי גדל ביניהם, ולמעלה מהם נמשך הלולב עם עליו הכפולים וזה הכפל נקרא בלשון תלמודי תיומת: נחלקה התיומת (סוכה פ"ג) מלשון תאומים, אלא שבראש הלולב יוצאים שוב שני עלין מן השדרה ומעלה, או עלה אחד כפול לשנים, שמשום כך נחלקו מפרשי התלמוד מהו הנקרא תיומת לעניין פסול והכשר. כלומר: שזה שאמרו במשנה 'נחלקה התיומת פסול', לאיזה תיומת כיון התנא, אם לתיומת העלין שבראש הלולב שנופל עליו היטב לשון תיומת סתם, או אם לכל תיומת ותיומת שבכל העלין, אבל הכל מודים שכל צד המחובר שבכל עלה ועלה נקרא גם כן תיומת. (רש"י פ - ר' שלמה פפנהיים):

**מב. בסכות תשבו.** ראיתי מתקשים בקרא דנחמיה ח' י"ג שנאמר:

נאספו ראשי האבות לכל העם הכהנים והלוויים אל עזרא הסופר ולהשכיל אל דברי התורה וימצאו כתוב בתורה אשר ציוה ה' ביד משה אשר ישבו בני ישראל בסכות בחג בחדש השביעי.

דנראה לכאורה שהייתה מצות סוכה שכוחה לגמרי מלבם, עד שהייתה בעיניהם כמציאה. ובאמת הדברים כפשטן, דלשון מציאה ישמש גם בדבר שהוא לפנינו, כמו שתי בנותיך הנמצאות דלוט, איש אשר נמצא אתו תכלת וארגמן (ויקהל ל"ה) וטעמו כאן כשפתחו הספר לקרות מצאו לפנייהם כתוב המדבר ממצות סוכה.



- ויש לשון מציאה המשמש על מציאה שאחר חיפוש ובקשה, כמו ביום צומכם תמצאו חפץ (ישעיה נ"ח) תרגומו אתון תבעין צרכיכון, תחפשו למצוא, וכן לך מצא את החצים (ש"א כ') חפש ותמצא.

וכן כאן שהיה דעתם לקרות פרשה המדברת ממצווה סוכה, וכאשר פתחו הספר והיה לפנייהם פרשה מפרשיות אחרות גללו את הספר וחפשו למצוא פרשה ממצות סוכה.  
 - ויש לשון מציאה לעניין השגת השכל, כמו אשרי אדם מצא חכמה, החקר אלוה תמצא, לא מצאתם חידתי. כי המקרא לא ידבר רק מכללת המצווה, אבל פרטיה נלמדים אם ממלאים וחסרים, אם מגזירה שווה וכדומה מי"ג מדות שהתורה נדרשת בהם, והנה הכהנים והלויים שמהם תצא תורה ככתוב יורו משפטיך ליעקב ותורתך לישראל, כאשר נאספו אל עזרא הסופר להשכיל בדברי תורה לדעת אמיתת המקרא לפי כוונתו על פי התורה שבעל פה, וימצאו כתוב בתורה, כלומר השיגו בדעתם מקרא זה הכתוב בתורה ממצות סוכה, לדעת אופני הדפנות ופרטי הדינים הנצרכים לסכך, כדי שיוכלו לקיים המצווה כראוי.

**מג. כי בסכות הושבתי.** הם ענני הכבוד מפני שהיו מהלכים בעמוד ענן כדכתיב לא ימיש עמוד הענן לפני העם, והוא הנכון על דרך הפשט, כי ציוה שידעו הדורות את כל מעשה ה' הגדול אשר עשה עימהם להפליא, ששכן אותם בענני כבודו בסוכה, כעניין שנאמר וברא ה' על מכון הר ציון ועל מקראה ענן יומם ועשן ונגה אש להבה לילה כי על כל כבוד חופה וסוכה תהיה לצל יומם מחרב, ומפני שכבר פירש שבענן ה' עליהם יומם, אמר סתם כי בסכות הושבתי, שעשיתי להם ענני כבוד סכות להגן עליהם (רמב"ן).

ואף שענני הכבוד היו לתועלת נסיעתם ללכת יומם ולילה לנחותם הדרך, אמר הושבתי, להורות על תועליות ענני הכבוד, שהגביה כל הנמוך, והשפיל כל הגבוה, והיה מכה נחשים ועקרבים לפנייהם, [53] מכבד ומרביץ לפנייהם (כדאיתא **במכילתא** ראש פרשת בשלח).

כי שורש **ישב** יורה גם על המנוחה והשקיטה, כמו שאמרו (שופטים ה') למה ישבת בין המשפטים לשמוע שריקות עדרים, שהוא דרך מליצה לצייר את הרועה יושב שוקט ובוטח בין עדרים מתענג בשריקתם, ולא ישים לב על כל הנעשה חוצה לו, וראובן שהיה לו מקנה רב ישב לו בביתו לרעות צאנו מבלי שום לב על המלחמה שיש לישראל באויביו, וכן (זכריה י"ב) וישבה עוד ירושלים, (שם י"ד) וישבה תחתיה, כאשר ישב המלך בביתו (ש"ב ז'), שכולם על המנוחה והשקיטה, ומשורש שוב, נפשי ישובב, ישובו יושבי בצלו (והנחים והחסרים



משותפים בעיקר הוראתם לבעלי שורשי אותיות שתיים. והמקום שהתחילו בו ענני כבוד לשכון על ישראל הוא סכות, כמו שאמרו ויסעו בני" מרעמסס סכותה, ועל זה אמר ר"ע שם **במכילתא** אין סכות אלא ענני הכבוד, וכתרגום **יונתן בן עוזיאל** שם ונטלו בני" מן פלוסין לסכות תמן אתחפואו שבעת ענני יקרא, וקרוב לומר ששינה כאן לכתוב בסכות מלא וא"ו, להורות גם על מקום התחלת עננין יקר.

ולזה הפסיק בעל הטעמים להטעים כי בסכות בטעם רביע, אף שהיה ראוי במהפך כדי לחברו עם הושבתי.

### [טעם מצוות סוכה]

והמפרשים יאמרו בטעם המקרא בזה, שנצטוונו ביום חמשה עשר לחודש השביעי שהוא זמן התחלת ימי הגשם והקור לצאת מבית קבע שישבנו בה כל השנה, לשבת בסוכה שהיא דירת ארעי תחת אויר השמים, הפך מה שעושים אז כל בני אדם, שהמה נאספים מן השדות אל הבתים, כל זה בא להודיענו שהמכון ממנו יתברך עם בני" שכל אחד מהם יכיר שנפשו הרוחנית מעל השמים כבודה, ושם לה דירת קבע, ולא בא לעוה"ז כי אם להיות לה פה דירת עראי, להכין לה מכל מאכל אשר יאכל בעולם העליון כאשר תשוב דירתה הקבועה לה, ובזה יתן הישראלי אל לבו לאמר. כל הימים אשר אנכי עומד על הארץ אינני כי אם כהולך דרך, לא אשית לבי אם מעט ואם הרבה אוכל ואשתה פה ממאכלי תענוגי הזמן, אם יעשר או יחסר חילי, אם אתנה לבושי שק או מרבדים ארבד ערשי, הלא כל ימי עולם הזה אינני כי אם כאורח נוטה ללון, ודירתי דירת עראי, יעבור עלי מה, הלא אל משכנות מבטחים ומנוחות שאננות אני הולך, ושם בעולם העליון ביתי המיועד לי, שם ארווה דודים ואעלס שמחה. וזהו תכלית כל התורה כולה, אשר לתכליתה הוציאנו יתברך ממצרים, כמו שאמרו בהוציאך את העם ממצרים תעבדון וגו', ודומה לזה אמרה תורה על הארץ שלא תימכר לצמיתות כי גרים ותושבים אתם עמדי (לקמן כ"ה כ"ג), ועל כוונה זו רומזת גם כן מצות השמטה והיובל;

ולביאור זה מכון לשון למען ידעו דאמר קרא, דלפירושים האחרים היה ראוי לומר למען יזכרו.

ואמר הגר"א:

מה שהקשו למה אנחנו עושים סוכות בתשרי כיון שהוא נגד הקף ענני הכבוד היה ראוי לעשות בניסן, כי בניסן היה תחילת הקף עננים, אבל נראה לפי כשעשו את העגל נסתלקו העננים ואז לא חזרו עד שהתחילו לעשות המשכן, ומשה ירד ביוה"כ, ובמחרת יוה"כ ויקהל משה וציוה על מלאכת המשכן, וזה היה ב"א לתשרי, וכתוב והעם הביאו בבקר בבקר עוד ב'



ספר ויקרא \* מבחר מפרושי הכתב והקבלה \* רבי יעקב צבי מקלנבורג \* [אתר דעת](#) 139  
ימים, הרי י"ג בתשרי, ובי"ד בתשרי נטלו כל חכם לב ממשה את הזהב במנין ומשקל, ובט"ו התחילו לעשות, ואז חזרו ענני כבוד, ולכך אנו עושין סכות בט"ו בתשרי.

**בסכות הושבתי.** ענני כבוד (רש"י) מתורת כהנים אליבא דר"ע, דלא כר"א דאמר סכות ממש, ומפני שמלת הושבתי מורה על פועל אלוהי שהם ענני כבוד, לא על פועל אנושי. דאם כן כי בסכות ישבו אבותיכם מבעי ליה למימר, לכן בחר רש"י בדברי ר"ע (כן כתב הרא"ם).

**ובספרי** פרשת בהעלותך חשב שבעה ענני כבוד, ד' עננים מארבע רוחותיהן ואחד מלמעלה ואחד מלמטה ואחד מלפניהם.

וכתב הרא"ם שם:

לא ידעתי מה פירוש אחד מלמטה דקאמר שמורה שענן אחד היה להם למטה מרגליהם, ואם הדבר כן מדוע לא צייתה התורה לעשות בסוכה אחד מלמעלה ואחד מלמטה וד' מארבע רוחותיה, מאחר שהסוכה אינה אלא דוגמת העננים שהיו מסבבים את ישראל מלמעלה ומלמטה ומד' רוחותיהן, ע"כ.

ולמאי דקיימא לן וסוכה תהיה לצל שצריך להיות מיצל תחתיו, וכשחמה מרובה מצלתה למטה פסולה, ואינה כשרה אלא כשלמטה צלתה מרובה מחמתה (עיין **טור** סי' תרל"א דעת **בעל העיטור**<sup>21</sup>). אם כן הכשר סוכה תלוי בצל שלמטה, ושפיר הוי דומיא דענני כבוד.

**ובילקוט** סוף פרשת פקודי:

ויכס הענן את אהל מועד, זה אחד מענני כבוד ששימשו את ישראל במדבר ארבעים שנה, אחד בימינם ואחד בשמאלם, אחד מלפניהם ואחד מאחריהם, ואחד למעלה מהם. וענן שכינה ביניהם, ועמוד ענן נוסע לפניהם, משפיל לפניהם את הגבוה ומגביה להם את השפל, והורג נחשים ועקרבים ושורף קוצים וברקנים ומדריכם בדרך ישרה. וענן שכינה שורה באהל. ע"כ.

מבואר בזה כי אחד מלמטה שאמר **הספרי**, אינו תחת כפות רגליהם, כי אם הענן שהיה

---

<sup>21</sup> ספר הלכה שחיבר ר' יצחק בן אבא מרי ממרסליא שבפרובנס מלבד כינוי "בעל העיטור" יש המכנים אותו "בעל הדברות" על שם חיבורו עשרת הדיברות הנספח לספר העיטור. ספר העיטור מקיף את יסודות ההלכה בדיני אישות וממונות מועדים כשרות ועוד. הוא מבוסס על תורתם של גאוני בבל. הספר מצוטט בספרות ההלכה וסעיפים רבים בשולחן ערוך.

ספר ויקרא \* מבחר מפרושי הכתב והקבלה \* רבי יעקב צבי מקלנבורג \* [אתר דעת](#) 140  
באהל ביניהם. וזה נקרא מלמטה נגד הענן שעליהם מלמעלה, הנה נגד זה מה שביניהם  
נעשה דוגמתו [נד] בקיום מצות ישיבה בחלל הסוכה שבין הדפנות.

## פרק כד

**ד המנורה הטהורה.** על טהרה של מנורה שלא יסמכם בקסמים ובצורות (תורת כהנים),  
פירש שהנרות יהיו על המנורה עצמה, ולא ישימו דבר תחת הנר להסמיכם, כי בזה יהיה  
חוצץ בין הנר והמנורה. **ורש"י** שכתב על טהרה של מנורה שמטהרה ומדשנה תחלה מן  
האפר, יראה שהיה לו גירסא אחרת בתורת כהנים.

**ז. על המערכת.** סמוך לכל אחד משתי המערכות, דהלכה כאבא שאול (מנחות צ"ח),  
שהלבונה היה נתון ברווח שבין סדר לסדר בצד כל מערכה.

**על.** פירש סמוך, כמו ועליו מטה מנשה, וסכות על הארון. וקרא את שתי המערכות בלשון  
יחיד, נראה לי לפי ששני הסדרים מעכבים זה את זה (כמבנחות כ"ז), ושתייהן כאחת נחשבו.  
ובאמת מערכת פירושה על כל אחת משתי המערכות, קומץ לבונה לכל אחת, עיין **רש"י**. ועל  
שתי הקמצים אמר והייתה ללחם, לשון יחיד, כי שני בזיכי לבונה מעכבין זה את זה, וכן על  
י"ב חלות אמר והייתה, ואכלהו, הוא, לשון יחיד, כי מעכבין זה את זה, וכאחת נחשבין.

**י. וַיֵּצֵא בֶן-אִשָּׁה יִשְׂרָאֵלִית וְהוּא בֶן-אִישׁ מִצְרִי בְּתוֹךְ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וַיִּנָּצוּ בַּמַּחֲנֶה בֶן הַיִּשְׂרָאֵלִית  
וְאִישׁ הַיִּשְׂרָאֵלִי :  
י. ואיש הישראלי.**

## מכילתא דרשב"י - זוהר

בן בעלה דשלומית מאשה אחרת, דכיון דאתא ההוא מצראה עלה, תוב אתפרש מנה  
בעלה, ונטל אינתו אחרה ואוליד להאי, ואקרי איש הישראלי, ואחרא בן הישראליית,  
ואיש הישראלי אמר מלה מאמיה מגו קטטא אמר ליה אבוי הוה דאתקטל בשמא  
קדישא, מיד ויקב בן האשה הישראליית.

## מכילתא דרשב"י - זוהר, וכפירוש הראב"ע.

**טו. יקלל אלוהיו.** סתם ולא פירש כגון דאמר אלהי, לא ימות על דא, בגין דאיהו מלה  
סתים, דהא לא ידעינן מאן הוא אלוהיו מאן דחלא דליה, אי אחד מן השרים, או חד מן  
כוכבים, או חד מדברי עלמא, אבל אי אמר השם ונקיב ליה בשמא מות יומת

**טז. רגום ירגמו בו.** בעל אג"י מבדיל בין פעל סקל לפעל רגם, שרש סקל הונח על זריקת האבנים גרידא, מבלי הבחנת התולדה היוצאת מן הפעולה היא, ולפעמים לא תמשך המיתה מכח הזריקה היא, כי כן כתוב ויסקל באבנים את דוד (ש"ב ט"ז) והמלך לא מת, ולכן כשציוטה התורה להמית על ידי הסקילה, הוסיפה על הרוב פועל המיתה, כגון וסקלתו באבנים ומת (משנה תורה י"ג), ויסקלוהו באבנים וימות (מ"א כ"א), ורבים עוד, כי בלא זה לא יובן ממנו שימות, אם לא שהעניין מוכיח עליו שמדבר במיתה.

והנה בהיות פועל סקל נופל רק על הזריקה, השתמשו בו הכתובים להורות גם על הסרת האבנים, כמו סקלו מאבן (ישעיה ס"ב), כי סוף סוף עיקר הנחת הפועל הזה על הנעת האבנים ממקום למקום; אמנם שורש רגם יורה על התכלית הנמשך מזריקת האבנים, שהיא המיתה על ידי הפצעים וההכאות בהם, לכן אין צורך להזכיר אצלו פועל המיתה (ואם תמצאנו רק בשני פסוקים אולי הוא לתוספת ביאור), דוק ותשכח.

ובהיות עיקר שרש רגם מורה על התולדה הנמשכת מן הזריקה, לכן יבוא הפעול גם ביחס שבו, רגום ירגמו בו, וירגמו כל ישראל בו (מ"א י"ב), מה שלא יתכן בפועל סקל, כי מעולם לא תאמר ויסקלו בו, והבן בכתוב בעניין עכן, כי שם אמר תחילה וירגמו אותו כל ישראל אבן וישרפו אותו באש, כלומר המיתוהו באבנים, ואחר כך שרפו גם כל אשר לו, אחר זה הוסיף ויסקלו אותם באבנים, וזה בודאי לא יורה על ההמתה, רק פירושו שלתכלית הביזיון זרקו גם כן אבנים על פגרו ועל אפרו אחר המיתה והשריפה. ואפשר עוד לומר כי בבחינת הפציעה ושבירת הגוף הבאה מכח הרגימה ידמה שורש רגם לשורש גרם בהפך האותיות, כי גם הוא יורה על שבירת העצמות, כמו ועצמותיהם יגרם (במדבר כ"ד), ואת חרשיה תגרמי (יחזקאל כ"ג).

**יט ואיש כִּי-יִתֵּן מוֹם בְּעַמִּיתוֹ כְּאֲשֶׁר עָשָׂה כֵּן יַעֲשֶׂה לוֹ :**

**כ שָׁבֵר תַּחַת שִׁבְרֵי עֵין תַּחַת עֵין שֵׁן תַּחַת שֵׁן כְּאֲשֶׁר יִתֵּן מוֹם בְּאָדָם כֵּן יִנְתֵּן בוֹ :**

**יט. ואיש כי יתן וגו'.** פרשה זו קשה מאד, כי לפי פשטות הדברים נראה ברור, שהחובל בחברו חייבתו התורה עונש בגופו, כאמור "כאשר עשה כן יעשה לו שבר תחת שבר" וגו', ואמר עוד "כאשר יתן מום באדם כן ינתן בו", ודבר זה יתנגד אל טבע האדם ודעתו, להעניש עונשי גוף כאלה באדם.

וכבר באה אלינו הקבלה האמיתית מפי רבותינו, שלא יענש החובל לעולם עונש הגוף כי אם



עונש ממון, לכן יאמרו המפרשים שהתורה לא הזכירה פה רק מה שהיה ראוי לענוש את החובל, ועל זה אמר כאשר עשה כן יעשה לו כן ינתן בו, כלומר היה מן הראוי לענוש בכמו אלה, עיין בדברי המפרשים. וזה לא ירוה צימאון דורשי האמת, היאך תזכיר התורה העונש שהיה [54] ראוי לחול עליו, ותעלים ממנו במה יענש באמת.

ונראה לי ביאור הפסוקים בדרך הקרוב אל הפשט באופן שיסכים הלשון עם המוסכם בטבע ובדעת האדם ועם הקבלה, והוא זה: ידענו שאות הוא"ו הוראתו גם כן כמלת כן, להשוואת דבר לדבר, כמו מים קרים על נפש עייפה ושמועה טובה מארץ מרחק (משלי כ"ה), תרגומו היכנא שמועתא טבתא, והייתה יד ה' בכם ובאבותיכם, תרגומו כמה דהות באבהתכון, ויוכח גבר עם אלוה ובן אדם לרעהו (איוב ט"ז), תרגומו היך אנש, כן אות וא"ו שבמלת ואיש כאן פירושו כמו, כן איש; כי אחרי שאמר. מכה נפש בהמה ישלמנה, אמר אחריו: ואיש כי יתן מום בעמיתו, רוצה לומר כמו שבמכה נפש בהמה יש תשלומין, ככה הדין באיש כי יתן מום בעמיתו

ואחרי שאמר בדרך כלל שהחובל בחברו ידמה למכה נפש בהמה, שבשניהם יתחייב תשלומי ממון, הוסיף לבאר בדרך פרטי גדר ואופן תשלומי המום, על זה אמר: "כאשר עשה כן יעשה לו". אין מלות עשה יעשה לו מוסבים על החובל, רק על המום והנחבל. כי לשון עשיה ישמש גם כן על הגמול, ושכר המעשה אם טוב אם רע, כשורש פעל, כעניין לא תלין פעולת שכיר, וכן כל מעשינו פעלת לנו (ישעיה כ"ו), רוצה לומר גמול פעולת הרעות, והיה מעשה הצדקה שלום (שם ל"ב), רוצה לומר שכר הצדקה אשר מגיע אליהם כמעשה הרשעים כמעשה הצדיקים (קהלת ח'), שענינם גם כן עניין שכר, ביום אשר אני עושה (יחזקאל כ"ב, מלאכי ג'), וכן או בן יגח או בת יגח כמשפטו הזה יעשה לו (משפטים כ"א), שאין שם עשיה כי אם תשלומין, וטעם כן יעשה כן יהיה לו גמול;

וטעם כאשר עשה. בערך ההפסד שעשה המום בנחבל, בערך זה יבוא לו להנחבל הגמול, והוא על ידי תשלומי נזק גופו, ששמין אותו מה שנפחת על ידי המום מדמי שוויו אם ימכר לעבד; ואם תסתכל בלשון המקרא שאמר 'יעשה לו' ינתן בו' שהקדים פעל העשיה והנתינה למלת הכינוי לו, בו, תראה שאין הכינויים חוזרים על החובל, דאם כן היה ראוי להקדים הכינוי לפעל ולומר כן לו יעשה, כן בו ינתן, ואז היה משמעותו שהחובל יענש באותו המום עצמו בגוף ממש, עכשיו שהקדים הפעל אל הכינוי, ראייה ברורה שהכינויים לו בו חוזרים על הנחבל, וזה יורה שמעונש ממון ידבר, שיקבלנו הנחבל, ויבואר לך דבר זה בהבינך מהלך דרכי הלשון, להקדים תמיד את העיקר המכוון במאמר, ולאחר בו את הטפל, כמו שאמר



(בוירא בפס' בן לשרה, ולשרה בן), וכמו כי לא לו יהיה הזרע, הכהן אשר יכפר בו לו יהיה (צו ז') לכהן לו יהיה, לכהן המקריב אותו לו יהיה, הנה נתתי לך, לך נתתים (קרח י"ח), ובקדושים בעפר יכסנו;

ואל יקשה בעיניך על שהוציא הכתוב תשלומי המום והחבלה בלשון עשיה, ולא אמר בלשון היותר ברור: כן ישלם לו. כי באמת לא שייך לשון תשלומין כי אם כשנתנית הדמים ימלאו כמות וסך התביעה כולה, עד שאין לתובע עוד לתבוע, כי נתמלא כל חסרונו, לכן בלווה ומלווה שייך לשון תשלומין, לזה רשע ולא ישלם (תהלים), ושלמי את נשיך (מ"ב ד'), וכן בתשלומי נזק שלם בשור המועד, אמר שלם ישלם שור תחת השור, וכן אמר בתשלומי כפל, ישלם שנים לרעהו, וכן בהמית בהמה ובחבלתה אמר מכה בהמה ישלמה, כי בקבלת תשלומין אלו נתמלא ונשלם כל חסרון והפסד הניזק, וזהו עצם המכוון בלשון ישלם, שימלא החיסרון משלם עד גמירא.

אמנם בחובל בחברו, שיש לנחבל לתבוע מן החובל ה' דברים: **נזק צער רפוי שבת ובושת**, ואין אם כן בקבלת דמי נזק גופו לבד תשלום כל תביעותיו, לכן כאן שלא דברה התורה רק בתשלומי הנזק, לא הזכירה לשון ישלם, כי אין כאן עדיין תשלום גמור במלואו ושלמותו, כי חסר עוד עליו תשלומי שאר ד' דברים, לכן הזכירה לשון עשיה לבד.

- ועתה יזכיר קרא שלשת מיני נזקי הגוף.

**כ.** ואמר **שבר תחת שבר וגו'**. ואין פירושו שיעשה שבר בגוף החובל אשר עשה שבר בנחבל, רק מתשלומי שבר ידבר, כי מלת **תחת** הוראתו עניין תשלום הנחסר, כמו שת לי זרע אחר תחת הבל, כי זה האחרון היה ממלא חסרון הקודם, וכן כאן תחת שבר פירושו תשלום שבר, וכן בירושלמי מתרגם תחת שבר תשלומי תברא; וטעם שבר תחת שבר, אם עשה המום בנחבל קלקול שבר, יעשה לו תיקון בתשלומי שבר, וכן עין תחת עין, וניתוח המאמר הוא במצב כזה.

### כאשר עשה כן יעשה לו

כאשר עשה שבר כן יעשה לו תחת שבר

כאשר עשה עין כן יעשה לו תחת עין,

כאשר עשה שן כן יעשה לו תחת שן

מלת **שבר עין שן**, עונות על מאמר כאשר עשה, ומאמרות תחת שבר וגו' עונות על מאמר כן יעשה לו, דוגמת (שה"ש א') שחורה אני ונאווה כאהלי קדר כיריעות שלמה, כאהלי קדר מוסב

[נה] על שחורה אני, כיריעות שלמה על ונאוה;

[שחורה אני - כאהלי קדר

ונאוה - כיריעות שלמה]

ויראה שבאו הפרטים האלה להורות, אף שבאמת יש לנחבל עוד תביעות ד' דברים הנזכרים במקום אחר, ותשלומין המדובר פה אינם רק תשלומי נזק גופו לבד, לכן ביאר ואמר תחת שבר וגו'.

**כאשר יתן מום באדם כן ינתן בו.** מאמר זה נראה כמיותר לגמרי, אחר שכבר אמר מקודם כי יתן מום בעמיתו כאשר עשה כן יעשה לו; ויראה שאין מלת מום פה פירושו כמלת מום שלמעלה, כי אם ענינו חסרון הפך התמימות, למעלה ידבר ממום המחסר איכות גוף הנחבל, שנשתנה בגופו המום והחיסרון על ידי שבר עין ושן, ומלת מום כאן הוא חסרון בכמות שווי גוף הנחבל, שנשתנה גופו בהתחסרו מדמי שווי.

ומצינו מלת מום על חסרון הכמות כמו "אז תשא פניך ממום" (איוב י"א), כלומר שלא תדע מכל מיני מחסור וגרעון הן בגוף הן בממון. לכן שינה כאן ממה שאמר מקודם בעמיתו, ואמר באדם כי מפחת דמיו ידבר כאן. לכן אמר אדם, שנפחת מדמיו לפי מה שאדם שלם באבריו ראוי למלאכה.

ומצאנו לשון נתינה לתשלום דבר אחד ומחירו, כמו "דרכם בראשם נתתי" (יחזקאל כ"ב), וכן לענין התועלת, "מה יתן לך ומה יוסיף" (תהלים ק"כ), ואמר "בכור בניך תתן לי". ובאמת אין החיוב לתת הדבר עצמו לכהן, וגם אין האב יוצא ידי חובתו בנתינה זו (עיין **רמ"א - ר' משה אלשיך** בי"ד סי' ש"ה), אבל המכוון בו נתינת דמי פדיונו.

ויהיה לפי זה המכוון במאמר "כאשר יתן מום באדם כן ינתן בו", כערך חסרון הכמות המתיילד באדם הנחבל, היינו שנפחת משווי דמו על ידי החבלה, כערך זה ינתן לו עבורו תשלום גמול. מלת 'בו' פירוש 'בשבילו', כלומר בשביל המום, בעבור חסרון וגרעון גוף הנחבל.

והורה בזה גם כן שבתשלומי נזקי הגוף לבד ידבר כאן לחייבו בזה, ולהעיר על שאר חיובים שעליו עוד, והם הד' דברים שבמקום אחר.

והסתכל שאמר יעשה ינתן בנפעל, כי תשלומי נזקי גופו הם על ידי שומת בית דין, ששמין



פחת גופו על ידי המום. וראיתי לרבותינו (ב"ק פ"ג) שאמרו מכה נפש בהמה ישלמנה וסמך ליה ואיש כי יתן מום בעמיתו, מה הכאה האמורה בבהמה לתשלומין אף הכאה האמורה באדם לתשלומין, ואמרו (שם פ"ד) כן ינתן בו אין נתינה אלא ממון, עיין שם. והדברים קרובים אל הפשט, **ובזה אין הכתב והקבלה סותרים זה את זה.**

**כא. ומכה אדם מות יומת.** לרבותינו (ב"ק ל"ה) מקיש אדם לבהמה, מה מכה בהמה לעולם משלם אפילו בשוגג, דאדם מועד לעולם, אף מכה אדם, דפטריה קרא מתשלומין דכתיב יומת, לעולם פטור אפילו בשוגג, הואיל ובמזיד שייכא מיתה (עיין שם רש"י) כגון בהרג בשוגג עבדו של חברו אינו חייב בתשלומי עבד (עיין ב"ק כ"ב ב' הצית בגופו של עבד) ומכאן ילפינן לכל חייבי מיתות שוגגין דפטורין מתשלומין. ומשמעות הלשון יורה גם כן דבשוגג איירי, מדכתיב 'יומת', ולא כתיב 'מות יומת', כמו בכל חייבי מיתות בית דין הנדונין (עיין מה שכתבתי שופטים י"ח כ', ומת), וכמו שהוזכר פס' י"ז. אלא ודאי יומת פירושו יש עליו חיוב מיתה, וראוי לענשו מדה כנגד מדה, והשלילה נודעת מן החיוב, חיוב מיתה יש בו ואין תשלומין כבהמה דרישא.

## פרשת בהר

### פרק כה

**א. בהר סיני.** מה שמטה נאמרו כללותיהן ופרטותיהן ודקדוקיהן מסיני אף כל המצות נאמרו כללותיהן ופרטותיהן מסיני (**תורת כהנים**), פירש **רמב"ן**:

שמטה נאמרו כללותיהן מסיני דכתיב בפרשת משפטים והשביעית תשמטנה ונטשתה ואכלו אביוני עמך וגו' ואלו דיני השמטה בדרך כלל, ובכאן חזר ואמר כי בהר סיני עוד נאמרו כל פרטיה, שהרי כולם נזכרו בפרשה זאת, ובסוף העניין כתיב (כ"ז ל"ד) אלה המצות אשר ציוה ה' את משה אל בני ישראל בהר סיני, להקיש כל המצות אל השמטה הנזכרת שכולן היו כן שנאמרו בכלל ובפרט והכל מסיני.

(ועיין שם מה שטען על פירוש **רש"י** בזה).

ולהטעים דברי **התורת כהנים** יותר שמעתי כי הנראה ברור שמפרשה זו עד פרשת ערכין (בחקותי כ"ז) הכל דבור אחד הוא, כי משם ואילך הוא דבור חדש. לכן התחיל שם וידבר ה' אל משה וגו', ובאמת בדבור זה מכאן עד פרשה ערכין בענייני שמטה ויובל מדבר, ומזה העניין עצמו שליחות העבדים וחזרת הקרקעות ביובל, ואחר כך נאמרו התוכחות הבאות על עברת השמטה, כדכתיב כל ימי השמטה תשבות.

ובגמר התוכחות אמר (בחקותי כ"ו מ"ו) אלה החוקים והמשפטים והתורות אשר נתן ה' בהר סיני, חשב שלש עניינים:

**חוקים** - הם השמטה והיובל, והן אם בחקותי תלכו, פירש רב"ח בחוקת השמטה והיובל. **והמשפטים** - הם התוכחות והעונשים שנזכרו בפרשה, כעניין לעשות בהם משפט (תהלים קמ"ט) שעניינו עונש, וכמו נכונו ללצים שפטים.

**והתורות** - פירש בתורת כהנים שתי התורות אחת בכתב ואחת בעל פה. ועליהן אמר אשר נתן ה' בהר סיני, הנה מבואר שעניין השמטה נאמרו כללותיהן בסיני על זה אמר אלה החוקים, וכן פרטיה ודקדוקיה על זה אמר והתורות.

**[55] ד. שבת לה'.** שגם עובדי אדמה כאשר ישבתו בשנה ההיא יתעוררו לדרוש את ה' באופן מה, כדי שיתבונן כל אדם שכל מיני ממשלה ואדנות בתחתונים הם בטלים, ואין עיקר האדנות והממשלה אלא לאדון הכל יתברך (רע"ס - ר' עובדיה ספורנו ורב"ח - רבנו בחיי).

**ה. ספיח קצירך.** הצומח מן הזרע הנופל בעת הקציר הוא קרוי ספיח (רש"י) והרמב"ם בפירושו (כלאים פ"ב מ"ה) אמר:

יש מן הצמח מה שיזרעוהו ויקצרוהו ואחר כך צומח פעם שניה, כגון העשב וכו' ועליו נאמר את ספיח קצירך.

**לא תבצור.** אינו רוצה בזה לאסור הבצירה כלל, שהרי התיר אכילתן, באמרו והייתה שבת הארץ לכם לאכלה, אבל רוצה לומר כמו שפירש בספרא: לא תבצור כדרך הבוצרים, והכוונה כדי לשנות ולא יתעסק בפירות שביעית כדרך שיתעסק בשאר השנים (רמב"ם בפירושו למשנה פ"ח דשביעית). וכן פירש רש"י, לא תקצור להיות מחזיק בו כשאר קציר אלא הפקר יהיה לכל. כוונתם נגד שבשאר שנים נאמר ואספת את תבואתה, אמר בשנה השביעית לא תקצור הצמחים מספיח כדי לאסוף אותם לבדך אלא תנהג בו מנהג הפקר, תעזוב אותם לקצירת כל אדם ואז גם אתה כאחד מהם.

וטעם לא תקצור, כדרך שקוצר בכל שנה: קצירת כל השדה, ומעמידים כרי ודשים בבקר, אלא קוצר מעט וחובט ואין לו להביא לתוך ביתו רק מעט כדרך שמביאים מן ההפקר חמש כדי שמן ט"ו כדי יין (עיין רמב"ם פ"ד משמטה ה"א כ"ד).

ודע שכל זה הוא לשיטת הפוסקים שהשומר שדהו בשביעית בגדר ופתח נעול אין הפירות



נאסרים, לכן גם במשומר אינו איסור רק קצירה כדרך הקוצרים, אבל שלא כדרך הקוצרים מותר (עיין רש"י יבמות קכ"ב א' ד"ה של עזקה וכו' מן המשומר וכו' וקודם הביעור אלו ואלו מותרין). אבל לדעת ר"ת ורבותיו של רש"י, דבשביעית דבר השמור אסור באכילה אף לפני הביעור, ובמשומר הקצירה אסורה אף שלא כדרך קצירה, ורק במופקר על ידי שנוי מותר, דהיינו שלא כדרך קצירה ובצירה (עיין תוספות סוכה ל"ט ע"ב ד"ה בד"א), וכן דעת הגר"א בפירושו למשנה (שביעית פ"ח מ"ו), והוסיף שם מפורש, דבמשומר אסור בכל ענין אף בשנוי, רק במופקר שרי בשנוי, וגם זה אינו אלא בתלוש, אבל במחובר אף במופקר אסור לקצור כ"א לתלוש בידים. ולדעה זו הא דתנן (פ"ה דשביעית מ"ו) מוכרין להם מגל יד ומגל קציר, אין פירושו מגל קציר לקצירת תבואה, דהא במחובר כל קצירה אסורה, ואין מותר רק התלישה, אלא מגל יד הוא העשוי לשבירת עצמות, ומגל קציר הוא העשוי לבקיעת עצים ולתיקון מנעל ומפתח (עיין בס' פאת השלחן סי' כ"ד ס"א<sup>22</sup>). לפי זה לשון 'לא תקצור' דקרא כפשטיה, דבמחובר כל קצירה ובצירה אסור.

**ו. שבת הארץ לכם לאכלה.** השבת לא תאכל, לכן יוסיפו המפרשים והייתה תבואת שבת הארץ.

**והרנ"ו (נפתלי הרץ וויזל)** יפרש מפני זה מלת לאכלה אכילת השמחה, עיין שם.

**ולדעתי** מלות כל תבואתה האמור בסוף המקרא, חוזר על מה שלפניו, כי חסרון בי"ת השימוש נהוג הרבה, כמו ששת ימים עשה ה' את השמים והראוי בששת, והקול נשמע בית פרעה כמו בבית פרעה. וכן כאן והייתה בשבת הארץ לכם לאכלה, ומהו שיהיה לכם לאכלה? אמר לבסוף: "כל תבואתה", תחילה יפרש מי המה האוכלים, ואחר כך מה יאכלו; אמנם לאריכת המאמר ביניהם, חזר אחר כך לומר "תהיה לאכלה", והוא דבר הנהוג לרוב, כמו והשביע אותה הכהן בפרשת סוטה.

וטעם חסרון הבי"ת להורות בא גם על כוונה שניה כמו שאמרו רבותינו "מן השבות אתה אוכל" (עיין רש"י), כלומר מן המופקר, ולדעתם יהיה מלת שבת, במובן תשביתו שאור, שענינו הביטול וההפקר.

---

<sup>22</sup> ספר שחיבר ר' ישראל משקלוב 1770-1839 היה מתלמידי הגר"א שעלה לא"י והתיישב בצפת. הספר עוסק בהלכות א"י והמצוות התלויות בה לפי שיטת הגר"א. הספר מחולק לשניים חלק א' עוסק בהלכה מעשית ובחלק ב' פלפול והבאת מקורות מהתלמוד וספרות הראשונים והאחרונים. ספר זה הוא מנכסי צאן ברזל של הספרות ההלכתית על המצוות התלויות בארץ.

**ח. והיו לך.** פירוש לא תמנה ליובלות את שנות הלבנה פשוטות לחשבון י"ב חדשים לשנה, אבל תהיינה פשוטות ומעוברות באופן שיכוונו עם מ"ט שנות חמה, כמו בשביעית, בהיותה תלויה בחרישה וזריעה (רע"ס - ר' עובדיה ספורנו).

**ורש"י** שפירש קרא לעשות יובל לסוף מ"ט אף על פי שלא עשה שמטה, היא דעת יחיד **בתורת כהנים**, אבל חכמים פליגי עליה דיובל אינו נוהג אלא אם כן יש עמו שביעית.

**ט. שופר תרועה** פירוש תרועה מן תרועם בשבט ברזל, ובזה שם שופר נסמך אל שם תרועה כראוי, שופר תרועה, והוא נכון מאד לפי העניין, העבדים נפטרים לביתם, כי נשבר עול שעבוד האדון מעליהם, וכן השדות; ואפשר לפרש שם תרועה מן ותרועת מלך בו, וירא פניו בתרועה (איוב ל"ג), שפירש עניין ריעות וחברה, כי שנת היובל היא שנת של חירות וקריאת דרור לכל יושבי הארץ, שנה של שמחה לעשירים ולעניים לבעלי אחוזה ולעבדים כי אין בו עבודת אדמה לא זריעה ולא קצירה, אבל כולם יתענגו זה עם זה בחברת מרעים, ויתורגם שופר תרועה.

**י. שנת החמשים שנה.** כפל מלת שנה בא לחזק, להורות על שנה, שלא נאמר שהתחלת הקדושה לא תחול רק מהעברת השופר ביוה"כ, דאם כן אין השנה שלמה, דכבר עברו עשרה ימים מר"ה, אבל כל שנת החמשים תתקדש והתחלתה תהיה מר"ה. ועל כוונה זו אמר גם (פס' י"א) שנת החמשים שנה, להורות על שנה שלמה שתכלה בר"ה, שלא תמשוך ותלך עד יום הכפור, אבל קדושת היובל תהיה בשנת החמשים כולו, בלי חסרון בהתחלתה ובלי תוספת בסופה, אבל תתחיל מר"ה אף שהעברת השופר לא היה רק ביום הכפורים, לא יתחסרו אותן עשרה ימים הקודמים מקדושת היובל, וכן תכלה קדושת היובל בר"ה הבא ולא יתווספו עליו עוד עשרה ימים עד יוה"כ, רק שנת החמשים עצמה קדושה מר"ה עד ר"ה, כך למדתי מדברי רז"ל **בתורת כהנים** ובתלמוד, והוא מוסכם מדרכי הלשון, כי הכפל יבוא לחזק בכל מקום.

**יא. יובל היא וגו'.** כמו שיצאה הקרקע לחירות מיד הקונים כן תהיה בלתי משועבדת ביד הבעלים השבים אליה שלא ישתמשו בה באותה שנה כדרך בעלים (רע"ס - ר' עובדיה ספורנו) ולכן חזר ואמר יובל היא.

**יב. מן השדה.** על ידי השדה אתה אוכל מן הבית, שאם כלה לחיה מן השדה אתה צריך לבער מן הבית (רש"י מרבתינו), לא שנפרש ממה שאתה מביא מן השדה ביומו אתה אוכל,



ולא מן הצבור שבבית. ומלת 'מן' הוא על הסיבה הגורמת, כשימוש אות מ"ם לעניין זה, כמו משוד עניים מאנקת אביונים. ולירושלמי המכוון במקרא, שהאוכל פירות השדה צריך להמתין על כל פנים עד התחלת בישולן, כי כל זה שהוא בוסר הוא מפסיד, והתורה אמרה לאכלה ולא להפסד, והיינו את תבואתה (עיין ר"ש שביעית פ"ד מ"ז וברמב"ם שם).

ועל דרך הפשט יתכן טעם המקרא, כי בכל שאר השנים התבואה נאספת לאוצר להישמר בגורן, לכן נקראת תבואת גורן תבואת יקב, כי זה הוא מקום קביעותם, והאוכל אוכל תבואת גרנו. אבל בשביעית ויובל שאסור לאסוף אל הבית ולעשות לו אוצר בגרנו, שאינו רשאי לאכול רק בדרך הפקר. שקוצר מעט ומביאו לתוך ביתו כדרך שמביאים מעט מן ההפקר. וזהו מן השדה תאכלו את תבואתה, התבואה שאוכל אינו מן הגורן כי אם מן השדה.

**יג. תשובו איש אל אחוזתו.** קרא יתירה הוא דהא כבר נאמר ושבתם איש אל אחוזתו. אלא בא כאן לרבות את המתנה. שהנותן מתנה לחברו, חוזרות לו ביובל. (בכורות נ"ב ב') וכן פסק הרמב"ם. ודברי רש"י הם מתורת כהנים.

**יד. תמכרו או קנה.** אזהר קרא למוכר וללוקח. ואמר **תלמודא** (ב"מ נ"א):

וצריכא, דאי כתב רחמנא מוכר, משום דקים ליה בזבינתיה (כמה נתן בה ובמזיד הוא עושה) אבל לוקח דלא קים ליה בזבינתיה אימא לא אזהריה רחמנא באל תונו. ואי כתב רחמנא לוקח, משום דקא קני דאמרי אנשי זבנת קנית (אם לקחת חפץ המתקיים שפר הוא אצלך שלא הוצאת המעות ביציאה והרי הוא מתקיים לך) אבל מוכר [56] דאבודי אוביד דאמרי אינשי זבן אובד (שיכלו המעות בהוצאת) אימא לא. צריכא.

**אל תונו.** אין ספק שהמאנה את חברו לדעת עובר בלאו זה בין במטלטלין בין בקרקעות, שבהן דבר הכתוב אל תונו איש את אחיו במספר שנים אחר היובל.

אמנם דין מיוחד יש במטלטלין שאינו נוהג בקרקעות, והוא חזרת הממון שהוא נוהג במטלטלין ולא בקרקעות, והוא קבלה ביד רבותינו וסמכוהו אקרא שאין אונאה לקרקעות, כלומר חזרת הממון אינו בקרקעות; גם יש בקרקעות אונאה בטועים במידה ובמנין, ואפילו בפחות משתות וכל שכן במטלטלין (רמב"ן).

ולפירוש רש"י נצטרך להטות המקראות מפשטן ולומר שיהיה כל פסוק עומד בעצמו, ולפי רוב

השנים תרבה מקנתו וגו' אינו דבוק עם אל תונו דלעיל מניה, ועיין **רא"ם**.

**איש את אחיו.** אחיו ולא הקדש, מכאן שאין אונאה להקדשות (ב"מ נ"ו ב') דכיון שאמר תחילה לעמיתך מיד עמיתך, היה ראוי לומר אל תונו זה את זה, ומדאמר אחיו אתי למעוטי הקדש.

**טו במספר שנים אחר היובל.** פירש **רש"י** על דרך הפשט בא להזהיר על ההונאה, שימכור ויקנה לפי השנים והתבואות שהיא ראויה לעשות מעתה עד היובל, עיין שם. לפירושו היה ראוי לומר במספר שנים עד היובל, עיין שם.

ואמר **הרא"ם**:

אמת שהקונה והמוכר אינם מביטים רק על השנים הנשארים עד היובל וכפי מספרם יהיה השויון לא השנים שעברו מהיובל עד עת הקניין והמכר, כי מה להם לשנים שכבר עברו, אמנם הכתוב תפש השנים שעברו אחר היובל תמורת השנים שנשארו עד היובל, מפני שמתחייב זה מזה, שאם מספר השנים שעברו אחר היובל הוא מספר רב יהיה מספר השנים הנשארות עד היובל מספר מעט. עיין שם והדברים דחוקים.

**ולי נראה** דלפירוש **רש"י** מלת אחר כאן ישמש על יחס הגבול שאליו כמלת אל, כמו וינהג את הצאן אחר המדבר (שמות ג') דתרגומו למדברא, וכמו שכתב שם. וטעמו כאן במספר שנים אל היובל. ובחנת ותדע כי מדויק היטב מלת אחר כאן בכוונת אל, כי השנים הבאים אחר עבור היובל אינם נערכים כלל עם מה שהיה לפנייהם כי היובל העבר הוא סוף לשבע ימי השמטות שהיו לפניו, ובכלותו יתחיל מנין חדש של שבע שמטות, וכל מקח וממכר הנעשה במשך זמן זה יחזרו וישובו ביובל הבא בסוף שבע השמטות, וסוף כל [נז] דבר נקרא אחר, כמו יקשיב וישמע לאחור (ישעיה מ"ב) הגידו האותיות לאחור (שם מ"א) לכן אמר אחר היובל, מספר שנים הנערכים ומתייחסים אל היובל שיהיה בסופם.

אמנם לרבותינו (בתורת כהנים ובערכין י"ט) יזהיר כאן את המוכר ואת הלוקח, דלוקח מוזהר להשהות בידו השדה לכל הפחות שתי שנים על זה אמר במספר שנים תקנה, והמוכר מוזהר להניחו מכור ביד הלוקח לכל הפחות שתי שנים ואפילו רצה הלוקח, על זה אמר במספר שני שנים ימכר. כי כמו שנתנה התורה הגבלה סופית אל המכירה שלא יתמשך יותר ממ"ט שנים, ככה נתנה הגבלה ראשית אל המכירה שלא תהיה פחות משתי שנים. ויראה שיש בזה צד



אונאה, דבין למוכר ובין ללוקח לא ניחא להו בביטול דמכירה בפחות משתי שנים, זה כבר השתדל לקנות דברים הנצרכים לעבודת השדה עבדים וכלי מחרישה, וזה כבר התחיל להשתמש בדמי המכירה, ואם ישתנה עליהם העניין יהיה להם פסידא.

**טז. לפי רוב השנים.** יזהיר בזה שידעו מספר השנים עד היובל ולפיהן ימכרו ויקנו, ולא יונא איש את אחיו להטעותו במספר או להטעותו במכירה שיחשוב בה שהוא לחלוטין ויטעהו בכך, אבל ידעו שניהם ויודיעו זה לזה המספר, כי המכירה היא במספר השנים עד היובל, שגם בקרקעות יש איסור אונאה במידה ובמנין ואפילו פחות משתות וכל שכן במטלטלין. כי אם יעשו ממכרם מתחילה כמספר שנים עד היובל יקל בעיניהם עניין החזרה ביובל, ואם יקנה לחלוטין תקשה בעיניו החזרה מאד, (רמב"ן כאן ולקמן פס' והארץ לא תמכר).

וראיתי בספר המצות (סי' רכ"ז) שכתב הרמב"ן<sup>23</sup>:

אין אדם חייב להזכיר בשעת ממכרו ולומר עד היובל אני מוכר, אבל כל הממכרים נעשים בסתם שדי מכורה לך ביתי קנויה לך, והיובל מחזיר המכר לבעליו בין בסתם בין במפרש לעולם כמו שאמרו יובל אפקעתא דמלכא הוא, עכ"ד.

ומן התימה מה ענה אז על מקרא מפורש בתורה הפך דבריו, ובודאי פירוש המקרא ברור ונכון כפי מה שפירשו הוא ז"ל בעצמו.

**תרבה מקנתו.** תקנה ביותר ממה שהיה ראוי לקרקע בתורת שכירות, כי כשתקנה לשנים רבות עד היובל תוכל לעשות בה לשנים רבות גדרות צאן ושובכים מלבד התבואה.

- **תמעט מקנתו,** שלא תקנה לפי חשבון ממה שהיית שוכר, ואין צריך לומר קונה לשנים מועטות. והטעם כי מספר תבואות הוא מוכר לך, כי כשתקנה לשנים מועטות לא תוכל להשתמש בה אלא בתבואה לבדה ולא בדבר מכחיש את הארץ באופן שלא תשוב לאיתנה כשתשיב השדה לבעליה, כאומרם (ב"מ פ' השוכר) המקבל שדה מחברו לשנים מועטות לא יזרענה פשתן (רע"ס - ר' עובדיה ספורנו).

**ורש"י** פירש תרבה מקנתו תמכרנה ביוקר, אם כן אל המוכר ידבר והיה ראוי לומר תרבה ממכרו. גם בסיפא היה ראוי לומר אתה מוכר לו. (עיין רא"ם ומשכיל לדוד).

---

<sup>23</sup> השגות על ספר המצוות שכתב הרמב"ם בהן הוא משיג על מצוות שמנה הרמב"ם שלשיתו לא היה צריך למנות ולבסוף מוסיף את השכחות מצוות שלדעתו היה הרמב"ם צריך למנות ולא מנאן, בהן מצוות יישוב א"י, איסור נשיאת חלוצה, איסור שכחת מעמד הר סיני ועוד.

**מספר תבואות הוא מוכר לך.** אין פירושו שאין הקרקע נמכרת כלל כי אם התבואות שיגדלו בשדה אחר שיזרענה הלוקח, כי זה יהיה גרוע ממוכר פירות שדהו לחברו, שאין ללוקח להשתמש בשדה זו כלל אפילו להיכנס בה שלא בשעת הוצאת הפירות, ולבעל השדה הרשות להשתמש בה כחפצו, ואין זה מכירת שדה כלל כי אין הלוקח קונה מאומה מגוף השדה.

אבל פירוש מספר תבואות הוא מוכר, שהוא מוכר לך השדה לפירותיה, דבזה אין המוכר [57] רשאי להיכנס בה שלא מדעת הלוקח, והלוקח משתמש בה כחפצו, וכן הקונה לזמן קצוב הלוקח משתמש בגוף הקרקע כחפצו ואוכל הפירות כל זמן המכירה ובסוף תחזור לבעלים, והוא בונה והורס ועושה בכל זמנו הקצוב כמו שעושה הקונה קניין עולם לעולם, כמו שכתב הרמב"ם (פכ"ג ממכירה ה' ו' ז').

וכבר כתב המגיד משנה שם דבזמן שהיובל היה נוהג, היו כל המכירות לזמן קצוב בין זמן רחוק בין קרוב, והיה עושה בה הלוקח כל חפצו, אף על פי שידוע שתחזור הקרקע לבעלים ביובל.

וכן לשון רש"י (גטין מ"ח ח') בזמן שהיובל נוהג כל מכירת קרקע לפירות שהרי חוזר הגוף ביובל. ושם ע"ב ד"ה במספר שני תבואות, שכתב רש"י אין גוף הקרקע מכור אלא תבואות של כל שנה, קיצר בלשונו שם, דכבר גילה דעתו מתחלה שהקרקע מכורה לפירותיה.

והנה לדעת התוספות שם ב"ב הא דמחייב רוצה לומר בהבאה אינו אלא מדרבנן. ולרמב"ן שם משום דמספקא ליה לרוצה לומר אי קרינן ביה מארצך לכן מביא ואינו קורא. ונראה דמטעם זה כתבו התוספות (גטין מ"ז ב' ד"ה טבל וחולין) בקושייתם על רש"י שם, שאינו דוחק לומר לר"י דמשכחת הבאת בכורים על ידי שמקדיש תחלה, עיין שם. כיון דלדעתם כל עיקר חיוב הבאה לרוצה לומר אינו אלא מדרבנן, לכן די לנו דמשכחת ליה גונא לחיובא אף שהוא באופן רחוק, אמנם לרש"י ורשב"ם דחיוב הבאה לרוצה לומר הוא מהתורה, ודאי דלא ניחא להו לומר דלר"י אי הוי סבר כר"ל, לא משכחת הבאת בכורים מהתורה רק באופן רחוק מאד בדאקדיש ובמפריש תרומות ומעשרות תחילה ומשגרן על ידי שליח דווקא, (והרשב"א בחידושו שם הקשה גם כן על רש"י קושית התוספות וכתב דחלק החולין יכול להקדישו וכדאצטריכין למימר לריש לקיש במוכר שדהו לפירות כדאיתא במוכר את הספינה יעוין שם. נראה פשוט דעת רשב"א דסובר כתוספות ורמב"ן ב"ב דחיוב הבאה לר"ל אינו אלא תקנתא דרבנן או משום ספיקא, לכן הצריך לדידיה למקדשיה תחילה. והרב במקור חיים (הלכות



פסח סי' תמ"ח) השתדל בחנם להטעים דברי **הרשב"א**, ובחנם חשד הרב שם את הרב **בשאגת אריה** והרב **פני יהושע** שנעלם מהם דברי **רשב"א** אלו, כי דעת הגדולים האלה ברורים לדעת **רש"י** ו**רשב"ם** דסברי דחיוב הבאה לרוצה לומר הוא מהתורה דלא (כהרשב"א).

ובגוף קושית **התוספות** ו**רשב"א** על **רש"י** יש לעורר, ד**בירושלמי** מבואר כדעת **רש"י**, דבמתניתין פ"ו דדמאי מ"ז איתא שנים שבצרו את כרמיהם [נח] לתוך גת אחת אחד מעשר ואחד שאינו מעשר המעשר מעשר את שלו וחלקו בכל מקום שהוא, ואמר עלה ר' יוחנן בירושלמי המעשר מעשר את שלו ודאי, וחלקו בכל מקום שהוא דמאי, וחצי חלקו שביד חברו דמאי, דמה שבידו נחשב כאילו חצי משלו וחצי משל חברו דאין ברירה ויש לכל אחד חלק ממה שביד חברו (ע"ש **בר"ש** ו**ברע"ב**) הנה קושית **התוספות** ו**רשב"א** שעל **רש"י** הוא על ר' יוחנן עצמו, ומן הירושלמי עצמו יש ללמוד יישוב הדבר, דאיתא בירושלמי (מובא **בר"ש** שם משנה חי"ת)

ישראל וכושי שקנו שדה בסוריה הרי הוא כטבל ומעשר מעורבין זה בזה דברי רבי רשב"ג אומר חלק ישראל חייב וחלק כושי פטור, ואמר עלה ר' יוחנן בשחלקו שדה בקמתה דאמר זהו חלקו המגיעו אבל חלקו עמרים אף רשב"ג מודה לרבי שכל קלח וקלח של שותפות הוא, ע"כ.

הרי דלרבי אף כשחלקו בקמה אמרינן כל קלח וקלח של שותפות הוא, כי כל גרעין וגרעין הנצמח בשדה השותפות יונק מקרקע שתחתיו השייך לשניהם, וכן פסק **הרמב"ם** (פ"א מתרומות ה"ך) ישראל וכותי שלקחו שדה בשותפות אפילו חלקו שדה בקמתה ואין צריך לומר אם חלקו גדיש הרי טבל וחולין מעורבין בכל קלח וקלח בחלקו של כוטי אף על פי שמירחן הכוטי וחייב מדבריהם, ע"ש **במרכבת המשנה**.

**כ. מה נאכל וגו'.** בכל השנים התבואה החדשה נאכלת בשנה שלאחריה, ואם כן תבואת השנה הששית שנקצרת בניסן ובסיון הוא מאכל לשנה השביעית, ולמה יאמרו מה נאכל בשנה השביעית, יאמרו מה נאכל בשנה השמינית? כי בשביעית אין זרע ואין קציר. ולכן אמר **רמב"ן** שלשון המקרא מסורס, וכי תאמרו בשנה השביעית מה נאכל, כלומר מה נאכל בשמינית; ואין הדעת נוחה בסירוסו לשון המקראות; **והרב"ח** - **רבנו בחיי** מחבר בשנה השביעית עם הן לא נזרע, והוא מתנגד לנגינה.

**ונראה לי** כי הבי"ת תשמש שתי הוראות, תוך הזמן, ואחר זמן, כמו (סוף פרשת וישב), **בעוד** שלשת ימים ותרגומם סוף תלתא יומין, ואמר אחריו ויהי **ביום** השלישי יום הולדת את פרעה,



דפירושו על כורחך אחר יום השלישי. וכן היו נכונים לשלשת ימים (יתרו י"ט), שהא לוסוף ג' ימים והוא יום הרביעי (עיין שם רש"י), ואמר אחריו ויהי ביום השלישי דפירושו על כורחך אחר יום השלישי. ואמר במשפטים וחג האסיף בצאת השנה, שבי"ת תורה על כלות השנה, כי חג הסוכות הוא במיפקא דשתא. וכן תקבר בשיבה טובה אות בי"ת של בשיבה הוא על כורחך על זמן שלאחריו, וכן בתשעה לחודש (אמור), דהבי"ת תורה על כלות יום התשיעי, וכן בארבעה עשר יום לחדש בערב תאכלו מצות (בא י"ב), בי"ת בארבעה עשר הוא בכלות, כי בליל חמשה עשר הוא זמן אכילת מצות.

ויהיה אם כן בשנה השביעית כאן גם כן בי"ת דלאחר זמן, ופירוש מה נאכל אחר השנה השביעית, [נט] אמנם מה שכתב אחר זה בשנה הששית, הוא בי"ת תוך הזמן, והמכוון שבתוך השנה הששית תהיה הברכה להספקת מזון על שלש שנים, ועיין מה שכתבתי (בכי תבא) בשנה השלישית.

**וכי תאמרו וגו' וצויתי וגו'.** ממה שהטעם במלת וצויתי איננו מלרע מבואר שהו"ו איננה מהפכת העבר לעתיד, אבל הוא עבר בו"ו החבור, לפי זה מלת וכי איננו מלת התנאי אבל הוא מלת השאלה והתימה, כמו וכי ימצא איש את אויבו ושלחו (ש"א כ"ד) שטעמו **הימצא**, וכן כאן **התאמרו**, כלומר התוכלו לאמר מה נאכל, הלא בעיניכם ראיתם כי הקדמתי לצוות את הברכה. (שמעתי).

**כא. לשלש השנים.** המפרשים יחתרו לבוא אל יבשת באור דבר זה, כי באמת אין כאן רק שתי שנים: שביעית ושמינית, מחג הסוכות של שביעית שהוא עת האסיף לתבואת השנה הששית, עד חג הסוכות של תשיעית שהוא עת האסיף לתבואת השנה השמינית, עיין רש"י **ורמב"ן ורנ"ו**.

ולא הבינותי למה יחשבו רק האכילה הממשית דהיינו אכילת האדם מתבואת השנה הששית, ולא יחשבו גם האכילה הסיבובית, דהיינו מה שיש בתבואת הששית די והותר לזרוע ממנה בשנה השמינית, הגורמת אכילת אדם כל השנה התשיעית, כי אם לא היה בידינו מתבואת הששית כדי הזריעה בשנה השמינית, מה היינו אוכלים בשנה התשיעית, אם אין זרע אין קציר ואין אסיף.

והנה לפירוש המפרשים לשון המקרא מיותר, והוא מה שכתוב וזרעתם את השנה השמינית ואכלתם מן התבואה ישן עד השנה התשיעית עד בוא תבואתה תאכלו ישן. דלפירושם המכוון



בזה, כשתזרעו בשמינית יהיה בידכם אכילת הישן וגם בזמן אסיפת התבואה בשנה התשיעית יאכלו ישן, וזה רק למותר שאם יאכלו ישן באסיפה מכל שכן שבזריעה המוקדמת יאכלו ממנו. ולדברינו הזריעה בשמינית לצורך התשיעית הוא עיקר הברכה, ועליה יאמר וזרעתם וגו' ואכלתם. וטעמו, שיהיה בידכם בשנה השמינית כדי זריעה לצורך התשיעית, וכדי צורך אכילה בו משעת הזריעה עד האסיפה. ועניין הברכה הוא תוספת מרובה מכדי הצורך, האכילה הממשית הוא הצורך העיקרי בזמנו, והתוספת לזמן הבא הנקרא אכילה סיבובית היא עצם הברכה, ועליה יאמר: וציוויתי את ברכתי לשלש השנים. ירצה האכילה החמשית שבשתי שנים, והאכילה הסיבובית שבשנה השלישית;

גם אפשר לומר כי לשון לשלוש השנים אינו מספר יסודי רק מספר סידורי, כמו היו נכונים לשלשת ימים (יתרו) שפירושו ליום השלישי, כן לשלש השנים פירושו לשנה השלישית, כי עיקר הברכה הוא האכילה הסיבובית שבשנה השלישית, כי האכילה הממשית שבשתי השנים השביעית והשמינית, אינו כל כך מן הברכה, שבכל שנה ושנה הארץ תוציא תבואות כדי צורך שתי שנים, האכילה הממשית שבשנה הבאה, והאכילה הסיבובית שבשנה שלאחריו, אם כן האכילה הממשית שבשנה השמינית אין בה מן הברכה כלל, כי היא במקום האכילה הסיבובית שבשנים אחרות.

ומצאתי לרבותינו (ר"ה י"ג) שאמרו ועשת את התבואה לשלש השנים אל תקרא לשלש אלא לשליש, עיין שם.

**כב. מן התבואה ישן.** לא אמר ישנה בלשון נקבה, גם לא נתלה ה"א הידיעה בתחילת התיבה כדין תאר המתאר, כי אין מלת ישן מוסב על התבואה, גם התבואה כמו שהיא אינה נאכלת, אבל חסר מלת לחם המתאר, וטעמו מן התבואה הששית תאכלו לחם ישן. ודברי ראב"ע בזה סתומים.

**כג. לא תמכר לצמיתות.** למכירה פסוקה עולמית (רש"י).

ולרבותינו בתלמוד ירושלמי (מובא בר"ש פ"ה דדמאי מ"ט) נכלל בזה גם האזהרה מלמכור לזמן קצוב קרקע למי שברשותו נפקעת ממצות התלויות בקרקע, כתרומות ומעשרות, לפי זה יהיו 'לצמיתות' מעניין 'מבעד לצמתך' (שיר השירים ד' א'), שפירש רש"י "צמתך, דבר המצמצם את השער שלא יפריחו לחוץ". וצמצום הדבר הוא שמקמצם ומקטינים אותו לבלי התפשט כטבעו. וכן אדם המקמץ וממעט בהוצאתיו, נאמר עליו מסתפק בצמצום. וכן צמתו בבור חיי (איכה ג' נ"ג), הוא לרש"י מעניין צמצום, ורוצה לומר שבהיותו מושלך בבור היו

ממעטים ומצמצמים עליו המזונות הנצרכים לחיי אדם.

ומזה הונח לדעתי שם צום על התענית, כי ביום התענית, לחסרון הליחיות הבאים ממאכל ומשקה, מתצמצמים ומתכווצים האיברים הפנימיים מן הכמות שהיו להם קודם, כי הליחיות הם ממלאים את האיברים ומותחים אותם שטוח, ובהסתלקותם עד שאין האבר ממולא מליחיותו, הוא ממילא נקמט נכוץ ומתצמצם יחד. וכן המוכר קרקע למי שאינו מצווה על המצות התלויות בקרקע, הוא מצמצם ומחסר בהוצאת החיוביות המוטלת על הקרקע מצד הדת.

- והנה פלוגתא דתנאי היא אם יש קניין לאינו יהודי בארץ ישראל, להפקיע מן המעשרות אי לא בדיעבד. על כל פנים כולי עלמא מודו דלכתחילה אסורה המכירה המפקעת. ואם לא הייתה כוונת המקרא רק על המכירה לחלוטין, הוי ליה למימר לא תמכר לעולם, וכדי לכלול גם מכירה המפקעת לזמן מה חיובי קרקע, אמר לצמיתות, ומחלוקתם בביאור מלות לא תימכר, אם הוא שלילת הרצון לבד, או הוא שלילת היכולת. דבשלילת היכולת, לא תהני המכירה בדיעבד, לאפקועי חיובי הקרקע. וכשבאה תבואת קרקע זו לרשות ישראל, חייב לעשר. ואם אינו אלא שלילת הרצון, בעבר ומכר אהני ליה מעשיו לאפטורי ממעשרותיו, אף [59] כשהתבואה תבוא אחר כך ליד ישראל.

**לא. ובתי החצרים.** לרבותינו (בתורת כהנים ובערכין ל"ב) מקום שיש בו לכל הפחות שלש חצרות, שבכל אחד ואחד מהם שני בתים, דזה הוי בכדי עיר, אז יש לחלק בו בין יש לו חומה לאין לו חומה. אבל כשאין בו כי אם שני חצרות, של שני בתים, שאין בזה כדי עיר, אז אפילו הוא מוקף חומה דינו כבתי חצרים. (עיין בקרבן אהרן).

ואין תימה לקרוא שם עיר למקום שאין בו רק שלש חצרות של שני בתים, דבקין נאמר "ויהי בונה עיר", אף שלא היה רק לו ולאשתו ולבניו.

**לג. בית ועיר אחזתו.** פירש רש"י אותו ממכר של בית או של עיר. וכן בדבור הקודם כתב רש"י אם יקנה איש בית או עיר מהם.

ולא ידעתי איך משכחת לה שיהיה לבן לוי אחד כל הערים לאחזתו, שיהיה בידו למכרו, הלא מ"ח עיירות שניתנו ללויים נתחלקו לכ"ב אלף לויים שהיו באי הארץ. ויגיע לכל אחד מן העיירות קרוב לחמש מאות לויים, ואם לוי אחד קנה את העיר מכל שאר תושבי העיר, הנה



הוא לו שדה מקנה לא שדה אחזתו, שהיא ירושה לו מאבותיו, ואם הלויים תושבי העיר כלה הם מכרו לישראל, זה הוא מציאות רחוקה מאד, וממילתא דלא שכיחא לא קמיירי קרא.

ולולי פירוש רש"י הייתי אומר שאין הקרא מדבר כלל ממכירת עיר, רק ממכירת בית אשר בעיר, ואין אות וי"ו במלת עיר וי"ו המחלקת, כי אם וי"ו המשמשת במקום מלת של, שהוא אחת מהוראות הוי"ו (כמו שאמרו באמור כ"ב ח'). וטעם "ממכר בית ועיר אחזתו", בית של עיר אחזתו, ומה שכתב וערי הלויים בתי ערי אחזתם, הוא בדרך כלל שאחריו הפרט, כלומר ערי הלויים כגון בתי ערי אחזתם.

**היא אחזתם.** לפי הנהוג הוי ליה למימר הוא בלשון זכר, הכינוי על הבתים כמו אחזת עולם הוא להם שהכינוי שב אל השדה, וכן המנהג ברוב. וכאן מלת היא שב על אחזתכם, לא אל בתי, לפי הנהוג (ר"ש ב"מ).

וטעם שנוי זה נראה לי כי כוונת המקרא להודיע טעם הבדל בתי ערי הלויים מערי כל העם, אלה אם לא יגאלו הבית תוך שנה ראשונה, ישאר לחלוטין ביד הלוקח, ואלה יגאלו לעולם. על זה אמר כי כמות בתי ערי הלויים מעטים מאד בערך בתי ערי כל ישראל, לאלה היה להם חוץ מן הבתים נחלה מרווחת מאד, ולאלה שלא הייתה שום נחלה בקרב הארץ רק בתי עיירות מ"ח, והם מצומצמים מאד בזה. לכן מהראוי להקל עליהם בהחזרת בתיהם לעולם, לכן הסב מלת היא על אחזתם, להורות על חולשת אחזתם ומיעוטם בכמות. כי לשון נקבה יורה על החולשה והקטנות, הפך לשון זכר הנאמר לנקבה, עמוד פתח האהל (שופטים ד') להורות על כח הזריזות.

**לד. ושדה מגרש וגו' לא ימכר.** עיין רש"י מרבתינו בתורת כהנים.

**ורלב"ג פירש:**

אין הרצון בזה שלא ימכר כלל, כי כבר ביאר כי גם בתיהם יש להם רשות למכור, אלא שיש לבתיהם גאולת עולם; אמנם הרצון בו שלא ישנו אותו לעשות שדה מגרש או הפך או מגרש עיר או הפך, והושאל לזה העניין שם מכירה, לפי שבמכירה ישתנה רשות בעל הקניין וישוב אל בעלים אחרים, ולזה הושאל שם מכירה להשתנות הקניין מן ההשתמשות לתכלית אחת אל השתמשות תכלית אחרת, ומזה אמר אשר התמכר לעשות רע, רצה לומר שבאופן שהיה [0] מיוחד לעשיית הטוב בכמו האופן ההוא שב לעשות רע, כאלו יצא מרשות המנהיג הטוב אל רשות מנהיג רע, ומזה העניין השני נקרא בזה המקום מכירה, העשייה משדה מגרש או הפך, כי השתמשו

בו לתכלית מקבלת אל התכלית אשר כוון בה. ולזה אמר כי אחזת עולם היא ללויים, ולזה אין ראוי לשנות אותו מעניינו, כל אחד בזה האופן המשוער יאות להשתמש בו לעולם באופן שלם, ואם ישתנה זה הסדר יפסיד הישוב הוא ויבלבל ענינו, שאם יעשה ממגרש עיר, או משדה מגרש, לא יספיק להם ולבהמתם ולכל חיייתם, ואם יעשו הפך זה, ימעיטו ישוב המקום ההוא, וכבר הקפיד באלה מסעי שישתמשו הלויים באלו המקומות בתכלית המכוון להם, ולא יעתיקום לתכלית אחר. כי אמר שם והיו הערים להם לשבת ומגרשיהם יהיה לבהמתם ולרכושם ולכל חיייתם, עכ"ד.

ודבריו נכונים בעצמם ומקורם בערכין ל"ג ב', עיין שם. אמנם אין כאן מקומו. ולפירוש רש"י שהוא מתורת כהנים יותר מכוון אל העניין המדובר בפרשה שכן לוי גואל לעולם.

**לה. והחזקת בו גר ותושב.** איזהו גר תושב זה ארמי שקבל עליו שלא לעבוד עבודת אלילים עם שאר מצות בני נח, כן הוא דעת חכמים בפרק השוכר, וכן פסק הרמב"ם (בפי"ד מאיסורי ביאה), ונקרא שמו תושב לפי שמותר להושיבו בארץ ישראל, כמפורש בערכין בפרק המקדש. ורש"י שפירש שמקבל עליו שלא לעבוד עבודת אלילים, היא דעת ר"מ ולית הלכתא כוותיה, עיין צד"ל - צדה לדרך.

**לז. בנשך ובמרבית.** אי אתה מוצא לא נשך בלא תרבית, ולא תרבית בלא נשך (לגבי הלזה הנותנו הוא נשך, ולגבי המלווה המקבלו הוא תרבית). ולא חלקן הכתוב אלא לעבור עליו בשני לאווין, וקרי ביה הכי: את כספך לא תתן לו בנשך ובמרבית, בנשך ובמרבית לא תתן אכלך (ראש פרק איזהו נשך).

ושינה הכתוב בלשונו לכתוב לאו אחד בלשון אחד, ולאו אחר בלשון אחר, כי כן דרך המקרא לכתוב לשון משונה שהוא נאה יותר (תוספות שם).

**מא. ויצא מעמך הוא ובניו.** מכאן שרבו חייב במזונות בניו (רש"י מרבתינו בתלמוד ובספרא). לפי דעתם פירושו דקרא ויצא מהחיוב שהיה לו עליך עמך, שכבר דרשו יהיה עמך במאכל ובמשתה וכו' ועל זה אמר ויצא מעמך הוא ובניו, שחייב במזונות בניו, ומכאן יצא לרבתינו לדרוש גם קרא (דמשפטים כ"א ג') ויצאה אשתו עמו, לחייבו במזונות אשת עבדו, עם דשם לא אדכרו מזונות כלל (כן כתב בקרבן אהרן בפירושו לספרא, ועיין שם). ועיין מה שכתבתי שם במשפטים.

**ושב אל משפחתו.** למשפחתו הוא שב, ואינו שב לשררה שהיה בו הוא או אבותיו. כן דעת ר"י (במכות י"ג) דהילכתא כוותיה.  
ורש"י שכתב אל אחוזת אבותיו אל כבוד אבותיו, היא דעת ר"מ שם, ואין כן הלכה.

**מו. והתנחלתם.** החזיקו בהם לנחלה לצורך בניכם אחריכם. ולא יתכן לפרש, הנחילום לבניכם, שאם כן היה לו לכתוב והנחלתם (רש"י).  
**לעולם בהם תעבודו.** אין לך בהם אלא עבודה בלבד (ב"מ ע"ג) לעבודה נתתיו ולא לבושה. (נדה מ"ז) ומכאן שאין עבד כנעני יוצא ביובל, (פ"ק דקדושין).

**לעולם בהם תעבודו.** והוא מצות עשה והמשחרר עבד כנעני שלו עובר בעשה זו. ומי שהוא חצי עבד וחצי בן חורין, כתב הרב **בטורי אבן** (ריש חגיגה) ליכא עשה זו, דכיון שהוא חצי בן חורין שעובד את עצמו יום אחד. אם כן אין בו עשה דלעולם בהם תעבודו, כיון דביומו הוא לעצמו ואין רשות רבו עליו, לכן אף בצד עבדות שלו אין בו משום עשה זו [60] כיון דאי אפשר לקיים בו לעולם בהם תעבודו. לכן כופין את רבו לשחררו, דגבי דידיה ליכא עשה.

**נ וחשב עם-קנהו משנת המכרו לו עד שנת היבל והיה כסף ממכרו במספר שנים כימי שכיר יהיה עמו :**

**נא אם-עוד רבות בשנים לפיהן ישיב גאלתו מכסף מקנתו :**

**נב ואם-מעט נשאר בשנים עד-שנת היבל וחשב-לו כפי שניו ישיב את-גאלתו :**

**נא. אם עוד רבות בשנים.** אין ספק שלאחר ששהה העבד בבית אדונו זמן, תהיה פעולתו יותר מעולה ממה שהייתה בתחילת היכנסו לעבוד, לכן אמר שאף על פי שיש זמן הרבה עד סוף זמן ממכרו, ואין ספק שלא הייתה פעולתו על אותה השלמות שהייתה עתידה להיות אם היה שווה כל הזמן, מכל מקום יגרע מדמי המכר כפי כסף מקנתו, כאמרם (ערכין ל', קדושין ח'), נתרבה כספו מכסף מקנתו;

**ואם מעט נשאר,** באופן ששכר שני הפעולה הטובה שעברו עודף על הראוי כפי חשבון המכר, יגרע הראוי לפעולת השנים שעברו, כאמרם שם נתמעט כספו כפי שניו (רע"ס).

וכפירוש הגר"א:

אם עוד רבות בשנים, דהיינו שנתרבה ונעשה מאתים, לפיהן ישוב גאולתו מכסף מקנתו, פירש אין צריך לחשוב אלא מכסף מקנתו, ואם נתמעט בשנים שאינו שווה עכשיו אלא מנה, כפי שנה ישיב את גאולתו, פירש אין צריך לחזור אלא לפי השנים

**שהוא שווה עכשיו ולא כפי מה שנתן תחלה, עכ"ד.**

ודייקו רבותינו כן מדלא כתיב 'רבות שנים', 'נשארו שנים', ואמר בשנים. משמע שיש ריבוי בגופן של שנים או מיעוט בגופן של שנים, ולזה אמרו נתרבה כספו דהיינו כאלו נתרבו השנים דמלאכת השנים נתרבה (עיין **בחדושי הרשב"א** לקדושין שם), ולכן אמר כאן מכסף מקנתו וכאן כפי שניו, עיין **רלב"ג**.

לרבותינו שאין מלת רבות מוסב על שנים, כי אין הכתוב מדבר מרובי שנים ומיעוטם, כי אם מרובי דמי העבד ומיעוטו, שנשתנה באיכות גופו באימון ידיו וכדומה, שמסבתם נתעלה בדמיו הרבה יותר ממה שהיה בעת המכרו, יתכן לפרש מלת "עוד" על כוונה זו. כמו (איוב ל"ד) "לא על איש ישים עוד", שענינו תוספת וריבוי על השיעור הראוי, כן יתרון דמי העבד מצד השתנות איכותיו נקרא כאן עוד.

ולהורות על התועלת המתילד מן השתנות איכות העבד, שהוא השכר והרווח שבמלאכתו, שעל ידי אומנות ידיו מלאכתו יותר ראויה ומוכשרת להמכר בתוספת דמים, על זה הוסיף קרא מלת "רבות" כענין "ולא רבית במחיריהם" (תהלים מ"ד) כלומר הרבות שכר והרווחה. וטעם "עוד רבות" יתרון המרבה שכר. ולפי זה הבי"ת במלת **בשנים** היא בי"ת התוך. כלומר תוך השנים שיש לו לעבוד עוד, נתיילד בגוף העבד יתרון שמצדם יש במלאכתו הרווחה יתרה. ובכל זה השמיענו קרא, לפיהן ישיב גאולתו, שהרשות בידו להיגאל ואין רבו יכול לעכבו. (ואפשר שהמכוון במלת בשנים על ההרווחה שמצד השנים, שבשנים שעבד עד הנה היו שנות זול, שנמכרו התבואות בהם בזול יותר ולא היה לו לאדון תועלת כל כך במלאכת העבד, ועכשיו כשרוצה להיגאל יש שנות יוקר, שיש לרבו הרווחה יתרה במכירת התבואות הבאות על ידי מלאכת העבד, גם בזה הרשות בידו להיגאל).

ועל אופן הגאולה איך תהיה, כי היה מקום לומר שצריך להשיב לכל שנה ושנה כדמיו של עכשיו, כיון שנשתעבד לרבו במכירתו אליו, ומה שקנה עבד קנה רבו, והזכות שנתוספו דמיו הוא זכות אדונו. לכן אמר קרא **מכסף מקנתו**, שאין צריך להחזיר לרבו עבור השנים הבאות כ"א מה שיש בידו מכסף מקנה לכל שנה. ולפי זה מלת **לפיהן** ע"כ המכוון בו כמו "לפי מלאת לבבל" (ירמיה כ"ט) שהוא על שיעור הזמן לבד, לכל שנה ושנה מכמות השנים העתידיים ישיב כדי מה שנתרצה בעת המכרו. ועד"ז יתפרש גם אידך קרא "ואם מעט" וגו' שנתמעטו דמי העבד, ואז א"צ להשיב עבור השנים העתידיים כפי מה שנתרצה בעת הקניין כ"א כפי מה שנפחתו דמיו מעתה, וזה"ש כפי שניו. ומלת כפי על איכות השנים ושיעורם, כמו לפי שכלו





יהלל איש (משלי י"ב).

והקדים כאן כפי שניו שהוא אופן הגאולה, לישיב גאולתו שהוא רשות הגאולה, ולפני זה הקדים רשות הגאולה לאופן הגאולה, תחלה אמר ישיב גאולתו ואחר כך מכסף מקנתו, כי דרך המקראות להקדים העיקר, ובנתמעט כספו רשות הגאולה אינה עיקר כי גם רצון רבו להפטר ממנו למיעוט תועלתו בו, ואופן הגאולה הוא העיקר שישלם פחות מכדי כסף מקנתו, לכן הקדים כפי שניו. אמנם בנתרבה כספו אופן הגאולה אינו העיקר, דמילתא דפשיטא הוא שצריך להחזיר לכל שנה על כל פנים הדמים אשר קיבל, ורשות הגאולה הוא העיקר, אף שנטפל רבו עמו עד הנה ללמדו סדר עבודתו ולהרגילו בה, ועכשיו שהגיעו השנים שיוכל ליהנות ממעשי ידיו יצא ממנו מדעתו, לכן הקדים שם ישיב גאולתו.

יתבונן הקורא על דעת רבותינו בפירושא דהנך מקראות. כי למפרשי הפשט דמרבוי ומיעוט שנים לבד קרא משתעי, מוקשה מאד אריכות לשון המקראות, כי היה יכול לומר בלשון קצרה. לפי רוב השנים ירבה גאולתו ולפי מעט השנים ירבה גאולתו, כלעיל ט"ז.

## פרשת בחקותי

### פרק כו

#### ג. אם בחקותי.

במכילתא דרשב"י - זוהר (דף קי"ג) איתא,

בחקותי דא תורה שבעל פה, משפטי תשמורו דא תורה שבכתב.

ובספרי פרשת ראה (פיסקא נ"ט), אלה החקים אלו המדרשות, וכן איתא בקדושין (ל"ו).  
ובמדרש תנחומא (ראש פרשת שופטים),

מגיד דבריו ליעקב, חוקיו - אלו מדרשות, ומדרשות היינו התורה שבעל פה שהם מדרשי מקראות.

וכמה שכתב רש"י (ברכות י"א), מדרש הוא כגון מכילתא ספרא וספרי.

ובספרא בחקותי (ס"פ ב' פ"ח)

אלה החוקים וגו' אשר ציוה ה' את משה בהר סיני, החוקים - אלו מדרשות, מלמד שניתנה התורה הלכותיה ודקדוקיה ופירושיה על ידי משה מסיני.

להבין דעת רבותינו לפרש לשון חוקים על התורה שבעל פה, נראה לי כי תורת משה הכתובה היא נגלית ונסתרת, נגלית היא כפי כוונתה הפשוטה, כמו שהיא מתורגמת מן המתרגמים

ומבוארת מפירושי הפשטנים, אמנם נסתרת היא מלהבין אותה חוץ מכוונתה הראשונה הפשוטה גם כוונתה הפנימית, שהיא באמת הכוונה האמתית לפי המכוון מנותן התורה יתברך, לדעת החכמה העליונה יתברך, ולהודיענו עניינים יקרים ומדעות נכבדות עליונות מאד הנמצאות בכוונת התורה, והוא התורה שבעל פה שהוא פירוש וביאור התורה ומצוותיה על אמתות עומק ענייניהם.

ולהיות שתכלית התורה שבעל פה היא הבקשה והחיפוש הדרישה והחקירה להבין עומק משפט מצוות התורה על בוריים, שפיר נוכל לקרות התורה שבעל פה בכללה בשם חוקים כי שורש חיק ישמש גם כן על תוכיות הדבר עומקו והסתירו, כמו "כלו כליותי בחיקי" כלומר תוך הגוף, וכן "כעס בחיק כסילים ינוח", רצה לומר בתוכם בקרבם, וכן "אל חיק הרכב" (מ"א כ"ב), דתרגומו לגו רתיכא, "בחיק יוטל הגורל", "שוחד בחיק", שהוא כינוי להסתר וההצנע, וכן יורה שורש חקק על הדרישה והחקירה, כמו "גדולים חקקי לב" (שופטים ה'), שהלב חורש וחוקק להגיע אל תכלית המחקר (יעוין שם ר"ש ב"מ), דומה לשורש באר שיורה על חלל העשוי בקרקע על ידי חפירת וחקיקת העפר מתוכה, כמו "תורידם לבאר שחת", ויורה גם על הפירוש והביאור הנעשה על ידי חפירת וחקיקת דבר מדבר, והוצאתו על ההתבוננת, כמו "באר את התורה". והמכוון אם כן במלת **בחקותי** - החקירה והדרישה לעמוד על עומק כוונת מצותי;

וכבר יאמרו מן המפרשים ששם תורה הוא לשון חקירה ועיון, מן התרים את הארץ, לתור את הארץ, והוא חלק העיון שבה הנצרך אל החקירה והעיון, ובדרך זו הבינו גם רבותינו לאוקמה הך. אם בחקותי תלכו, על תלמוד תורה, כי אמרו **בספרי** אם בחקותי תלכו מלמד שהמקום מתאווה שיהיו ישראל עמלים בתורה [סא] רצה לומר לעמוד על עומק כוונת מצות התורה והחכמה הכמוסה בהם, שהוא טורח גדול ודבר קשה ההשגה, ובתלמוד תורה בדרך זו נקרא האדם תמיד הולך, לכן אמר תלכו, כי לא במהרה תושג התכלית המבוקשת, כי גם אחר שהשגנו ממנו מעט ישאר לנו יותר ויותר, ולא תפסוק תנועת ההשתדלות וההליכת ההשגה בה, והיא התורה שבעל פה בכללה; והסתכל על לשון שאמרו רבותינו שהמקום מתאווה וכו' כי לא רצו לפרש מלת אם לענין התנאי, כמו אם יעברו בני ראובן ונתתם, דאם כן יתיר לנו ללכת בחוקים ולשמור המצות כדי לקבל השכר, שאמר אחריו ונתתי גשמיכם בעתם, ובאמת זה אינו, שהעבודה האלוקית הנדרשת ממנו יתברך מעמו ישראל, היא העבודה שלא על מנת לקבל פרס, אלא נדרשת לעצמה ולשלמות המושג באמצעותה, ולזה ביארו מלת אם מעניין התקווה והבקשה, כמו אם תקטול אלוה רשע (תהלים קל"ט), שפירושו הלוואי, וכן ישראל אם תשמע לי (תהלים פ"א), וכן אם ישך נא מצליח דרכי, וכן כאן. אם בחקותי תלכו, פירושו

הלואי שתלכו בחקותי, שהוא יתברך משתוקק כביכול ומתאוה להשלים מעשי ידיו.

הנה למוד התורה וקיום מצוותיו נדרשים לעצמם מצד השלמות הנמצא בהם, והשכר והברכה בא מאליו. ובע"ז דף ה' אם בחקותי תלכו אין "אם" אלא לשון תחנונים, מבואר כדברי.

ואזלה כדאמר ר"א (מכילתא דרשב"י - זוהר בלק ר"ג ב'):

עמי זכר נא מה יעץ בלק מלך מואב וגו', עמי, כמה קב"ה אבא רחמן על בנוי, אף על גב דחבו גביה כל מלוי ברחימו לגבייהו כאבא לגבי בריה חטי בריה לגבי אבוי אלקי ליה, כל כמה דאלקי ליה לא תב מארחיה, נזיף ביה במלין ולא קביל, אמר אבוי, לא בעינא למעבד לברי כמה דעבדנא עד יומא, אלו אלקייה יהא חשיש ברישיה הא כאיבא דיליה גבאי, אהא נזיף ביה הא דיוקניה משתני, מה אעביד, אלא איזיל ואתחנן לגביה ואימא ליה מלין רכיכין בגין דלא יתעבב. כן בכל זינין איזיל קב"ה בישראל, שארי עמהון לאלקאה ולא קבילו, אמר קב"ה חמינא בברי דבגין מלקיותא דלקינא לון אינון חששו בראשיהון, ווי דהא מגו כאיבא דלהון חשישנא אנא דכתיב בכל צרתם לו צר, נזיפנא בהו אשתני דיוקנא דלהון דכתיב חשך משחור תארם לא נכרו בחוצות, ווי כד אסתכלית בהו ולא אשתמודעו, השתא אהא מתחנן לגבייהו גו תחנונים עמי מה עשיתי לך ומה הלאיתך, ברי יחידאה דילי חביבי דנפשאי חמי מה עבדית לך, שליטית לך על כל בני היכלי שליטית לך על כל מלכין דעלמא. ואי עבדית לך עובדין אחרנין, ענה בי אנת הוי סהיד בי, עמי זכר מה יעץ בלק ומה ענה אותו בלעם, זכר נא הוי דכיר במטו מנך ומה יעץ.

ע"כ דבריו המתוקים, והוא המכוון כאן אם בחקותי תלכו הלואי שבחקותי תלכו.

**ד. גשמיכם.** ביאור שם גשם עיין רש"פ - ר' שלמה פפנהיים ח"א צ"ג.

**ולי נראה** בהנחת שם גשם, לפי מה שהודיעונו מחקרי הטבע בענין התהוות הגשם, כי אידי המים הדקות והקלות העולים תמיד למעלה על ידי חום השמש, בבואם אל האוויר העליון משתנה צורתם מצורת מים, כי מתקשים שם מאד, והאש היסודי הוא מתיך האידיים הקשים האלה ויזלו מים (עיין מה שכתבתי על פס' ומטר לא נתך ארצה, ודבר זה כבר נודע לרבותינו. כדאיתא במכילתא דרשב"י - זוהר (בראשית ל"ב ב')):

דרוח צפון נשיב באינון מיא ואתקרישו ולא נפקי לבר עד דאתעביד קרח ואלמלא סטרי דדרום דאקיש תוקפיה דהאי קרח לא נפקי מניה מיא לעלמין.

**בעתם.** ובביאת הגשמים בעתם, הארץ משמרת פירותיה ולא תרקב התבואה, והאוויר זך; ובזה תהיה הבריאות בגופות האנשים.

**ונתנה הארץ.** כי אף על פי שיבואו גשמים בעתם, לפעמים הארץ לא תוכל לתת יבולה ולא העץ פריו מפני כחישות הארץ עד שתצטרך להשמן בזבל, לכן הבטיח ונתנה וגו'.

**ה. וישבתם לבטח בארצכם.** אינו יעוד השלום שלא ילחמו בהם אויביהם, רק הבטחה, שמפני רוב השובע שתהיה בארצם לא יצטרכו ללכת נע ונד בארץ אחרת לבקש מאכל כמו שכתוב נודד הוא ללחם איה.

**ח. ומאה רבבה.** וכי כך הוא [61] החשבון, והלא לא היה צריך לומר אלא מאה מכם שני אלפים ירדופו, אלא אינה דומה מועטים העושים את התורה למרובים העושים את התורה (רש"י).

וכן מן הטבע החיל יקנה חוזק מצד הריבוי בהתאחד החוזק בהם, מה שלא ימצא בחלקי החיל הנפרדים (מ"ב).

**יש אומרים** דמלת חמשה מושך עצמו ואחר עמו, כאלו אמר, וחמשה מאה מכם רבבה ירדופו, ובזה החשבון מכוון.

**ט. והקימותי.** עד הנה אם הטיבותי עמכם לא היה רק משמרי את הברית אשר הקימותי עם אבותיכם אברהם יצחק ויעקב. אבל עתה כאשר תשמרו תורותי ומצותי לא אצטרך להזכיר לכם ברית ראשונים, כי הברכות יחולו עליכם בזכותכם, וזהו "אתכם", כלומר בזכותכם, וכמה שכתב "וכרתי להם ברית שלום ברית עולם יהיה אותם".

**יא. משכני בתוכם.** תשרה שכינתי בתוכם בכל מקום שתהיו, כמו שיעד קודם העגל, באמרו בכל המקום אשר אזכיר את שמי אבוא אליך, כן כתבו המפרשים.

**ולא תגעל נפשי אתכם.** אין רוחי קצה בכם, כל געלה לשון פליטת דבר הבלוע בדבר (רש"י). וכתב עליו הרמב"ן:

לא ידעתי מה הטעם בזה שיאמר הקדוש ברוך הוא כי בשמרנו כל המצות ועשותינו רצונו שלא ימאס אותנו בגעול נפשו, וכן בעברינו על בריתו ועשותינו נאצות גדולות



אמר לא מאסתים ולא גאלתים, ואמר הנביא בשעת הקללה, המאס מאסת את יהודה אם בציון געלה נפשיך; אבל העניין בזה שיתן משכנו בתוכנו, והנפש אשר ממנה יבוא המשכן לא תגעל אותנו, ככלי שמגעילין אותה ברותחין אבל בכל עת יהיו בגדינו לבנים וחדשים, כי הגעילה פליטה כדברי רש"י מלשון "שורו עבר ולא יגעיל תפלט פרתו ולא תשכל", ואמר נפשי, בדרך נשבע ה"א בנפשו. והנביא אמר בתמיה "אם בציון עצמו געלה נפשך" שהיא עיר ואם בישראל והשלכת אותה מלפניך להיות כל בניה לבושים בגדים צואים נגאלים. ע"כ לשון הרמב"ן.

אמנם לפירושו לא היה צריך להסב מלת נפשו על ה' ב"ה, כי גם נפש האדם רק לתכלית זה שוכנת בקרבו, להיות עומד תמיד על משמרת עבודתו, לכבוש את יצר לבו הרע מנעוריו, בל יתגעל מטינוף התאוות, ולא יזוהם מחלאת חמדת הטבעיות, כי לא יתכן להיות משכן ה' בתוך האדם אם מציאת התאוה לא רוחץ ולא טהר לבבו מחלאת החמדה המגונה, ויהיה אם כן המכוון במקרא, "ונתתי משכני בתוכם ולא תגעל נפשי אתכם", אם תגיעו למדרגה זו שאין הנפש השוכנת בקרבכם תצרך להגעיל אתכם עוד ולהפליט מכם טינוף התאוות הטבעיות, אבל תהיו כבר טהורי לב, אז תהיה משכני בתוכם.

אות וי"ו במלת ולא, כטעם מלת אם, כמו "ואמרתם במה אהבתנו" (מלאכי א'), דתרגומו ואם תימרון. ויותר מסתבר לי לפרש מלת תגעל כפשוטו, ענין מיאוס, כמו "בגועל נפשך" (יחזקאל ט"ז). ומלת נפשי ענינו הנפש המתאוה, כי הדם הוא הנפש, והנפש שורה ומתלבש בדם האדם המעוררו לפעולת מעשה, כענין כי תאוה נפשך, נפש כי תחטא, ונכרתו הנפשות, אשר בכל אלה סתם נפש הוא על הכח התאוה שבאדם. וטעם ולא תגעל נפשי אתכם, התאות הטבעיות לא ישקצו אתכם להיות מזוהם מחלאתם, ותזכו להיות טהורי לב ראויים להשראת השכינה בתוכם, והיו"ד במלת נפשי אינו יו"ד הכינוי רק יו"ד היחס.

**יב. והתהלכתי.** ענין מתהלך הוא ההולך אנה ואנה לא אל מקום אחד בלבד, ואמר אתהלך בתוכם, כי לא אל מקום אחד בלבד ירד שפע הכבוד כמו שהיה במשכן ובמקדש, כאמרו ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם, כלומר בזה האופן ובאותו המקום בלבד אשכון בתוכם, כאמור אשר אועד לך שמה, ונודעתי שמה לבני ישראל, אבל אתהלך בתוכם, ויראה כבודי בכל מקום שתהיו שם, שבכל מקום שיהיו שם צדיקים הוא קדוש משכני עליון, ובו תושלם כוונת המאמר השמים כסאי והארץ הדום רגלי ואל זה אביט אל עני ונכה רוח וחרד על דברי (רע"ו).

**יז. ונתתי פני.** עזיבת ההשגחה כמבואר קדושים כ' ה'.

**יח. שבע כחטאתיכם.** שבע ושבעה יבואו לסך חשבון שאינו חשבוננו והוא מספר על דרך גוזמא להרבות ולהגדיל, ויבוא כן בזה החשבון לפי שכל ימי העולם שבעיות (ר"ש ב"מ).

והנה עניין השביעיות בכלל ידע כל משכיל כי לא דבר ריק הוא ואינו הסכמת בני אדם, אמנם הוא עניין מוסד בטבע היצירה, והעד קולות המוזיק שהם שבע לא פחות ולא יותר ואין זה על פי ההסכמה, כי אם מצד טבעם הם אדוקים במספר השבעה, לא יעלו על מספר הזה ולא ירדו ממנו, כי כן הטביע הבורא יתברך ולא יוכלו לשנות תפקידם, ובסיום קול השביעי שהוא במדרגת הששה הקודמים כמו חצי קול, יחזור קול השמיני לקול הראשון, ומי זה לא ידע משבעת מוסדי הגיוני שאמר ממנו שלמה, חכמת בנתה ביתה חצבה עמודיה שבעה, כי כל היקש הגיוני המלמד לאדם דעת אינו פחות משבע מחלקות, וזה כי כל היקש הוא בעל שלשת משפטים שתי הקדמות ותולדה וכל משפט הוא בעל שתי חלוקות נושא ונשוא, ונשוא הדרוש שעליו יסוב, הרי שבעה.

**כא. קרי.** קרי הוא על משקל מרי, והעניין שתלכו לקראתי בקשיות עורף, שתתכוונו לפגוע בכבודי ולהכעיסני, אף אני אתנהג עימהם על זה האופן שאביא עליכם מיני פורענות הפוגשות בכם ביותר ותרגישו אותם היטב היטב. כי אינו דומה עובר עבירה לתיאבון לעובר עבירה להכעיס, שהעובר להכעיס ראוי לעונש מרובה, ולפיכך אין מן התימה אמרו והכיתי אתכם שבע על חטאתיכם, שכפי הנראה לקתה מדת הדין, כי איך יתכן שיענש האדם על עון אחת שבעה עינים, אולם באמת לא לקתה מדת הדין בבחינת שהעובר להכעיס שתיים רעות יעשה: **האחד** שעושה פעל העברה שהיא מגונה מצד עצמה.

**השני** שמכעיס גם כן את ה' המצווה שלא לעשותה, שראוי אם כן שיענש גם כן בשביל ההכעסה.

וזה העניין מתחלף בנושאים, שאינו דומה המכעיס את ההדיוט למכעיס את המלך, וההדיוט שהכעיס, או אדם חשוב שהכעיס, ושוב אין תימה שיענש בעל העברה על אחת שבעה או עשרת מונים כי הכל לפי רוב מעשה ההכעסה, אף על פי שפועל העבירה גופה כבר מוגבל בענשו בלתי מגיע לאותו עונש, וירצה באמרו שבע על חטאתיכם היינו שבע משקליי שיהיה הפורעניות שאביא עליכם שוקל שבע פעמים יותר מן העונש המוגבל לעברה הנעשה לתיאבון בעלמא (רש"פ - ר' שלמה פפנהיים).

**כה. נקמת נקם ברית.** החרב תנקום אותה הנקמה הכתובה בספר הברית, כאמרם (סנהדרין

פ' ד' מיתות) אף על פי שבטלו ארבע מיתות, דין ארבע מיתות לא בטלה (ר' עובדיה ספורנו).

**כו. לחמכם במשקל.** באותו משקל שהיה הלחם כאשר הכניסוהו לתנור, כי לא יניחוהו לאפות כל מה שראוי, כדי שיאכל ממנו מעט (רלב"ג).

**לא. עריכם חרבה והשימותי.** שם חרב הונח לר' שלמה פפנהיים על קלקול השלמות המקריי, כשהדבר בעצמו לא נעשה בו קלקול רק שמחוסר דבקות דבר העושה אותו בעל שלמות זהו קלקולו, והוא עניין מצטרף שהקלקול אינו בעצם כי אם בבחינת הצירוף עם דבר, המשל בזה בית הנבנה בכל טוב כשאינ דרים בו ועומד ריק נאמר עליו שהוא חרב, וכן בית הכנסת נאה כשאינ נכנסין בו להתפלל, או בית המקדש שאין בו עבודת אלוהים, ובית המדרש שאין בו תלמודי, ובית האוצר שאין בו פירות, על כל אלה הבניינים כשעומדים ריק יפול לשון חרבן, אף על פי שהבנין בעצמו אין בו קלקול רק שחסר ממנו השלמות המקריי המבוקש בו כשנבנה, לפיכך נמצא רוב שמושי חרב אצל בניינים, הבונים חרבות למו (איוב ג'), היינו שיחרבו לעתיד או שלא יזכו להתיישב, והערים הנושבות תחרבנה (יחזקאל י"ב), וכדומה, כי שלמות כל בנין אינו רק בבחינת היושבים בה; ומה שנמצא לפעמים אצל חורבה לשון בנין, כמו ובנו חרבות עולם, וחדשו ערי חרב (ישעיה ס"א), והחרבות [62] תבנינה (יחזקאל ל"ו), שזה ממה שיוורה שנתקלקל הבנין עצמו, אין הדבר כך, כי הבנין המקולקל נקרא הרוס ופרוץ ונתוץ ודומיהם לא חרב, אבל חרב נקרא הבנין שאין יושבים בו אף על פי שהוא בעצמו קיים, וענין בנין הנאמר בו, אינו בנין גשמי כי אם בנין השלמת המקריי שנסתלק ממנו, וכענין ואבנה גם אנכי ממנה, דהיינו קניין שלמות הנקבה;

ושם שמם או שמה הונח על היכר קלקולו של דבר, שקלקול הדבר ניכר וגלוי ביותר לעין כל, וזה אופן הקלקול יקרא שמם או שמה, והוא אם כן ממאמר המצרף, שלא נקרא שמם כי אם בבחינת הרואה המכיר קלקולו, שלפעמים יתקלקל הדבר מבפנים, אבל מבחוץ נראה נאה ומהודר, כגון בנין מפואר על דרך משל שנתקלקל מבפנים, או שאין בו דיורין, ומבחוץ לא נראה קלקולו, לא נאמר עליו שהוא שמם כי אם שהוא חרב ונשחת, אולם כשנתקלקל גם מבחוץ שנפרצו כתליו ונסתמו חלונותיו וכיוצא בזה עד שקלקולו גלוי וניכר לכל, אז יפול עליו תואר שמם שמה ונשמה, כמו והאדמה לא תשם שעל ידי שתהיה בורה וריק מבלי זרע זרוע יוכר שוממתה לכל, כן תהיה הארץ שממה (שמות כ"ג), שקלקול המדינה שאין בה יושבים גלוי ומפורסם, ומזה אמר כאן והשמותי את מקדשיכם, ולפי שלשון שמם לא נאמר כי אם בבחינת התגלות שהוא מתגלה לעין הרואה חרב ומקולקל לפיכך יפול גם כן על הרואה לשון



שממון, כמו והיית לשמה למשל ולשנינה (דברים כ"ה), דהיינו כל רואך ילבש שממון בראותו אותך בזה המעמד הגרוע, כל עובר עליך ישם וישרק (מ"א ט'), וזה הלשון כעניין אריק חרבי שרקניות הנדן הוסב אל החרב, וכעניין שמן תורק שמך שהשמן המקבל הרקת הכלי, וכיוצא בזה הרבה שהוסב תואר הפועל אל המתפעל, כגון ושב ה' שבותך (דברים ל'), שתשובת שבות יעקב נחשב כאלו הוא בעצמו שב, בני יצאונו ואינם (ירמיה י'), שאני מתפעל מיציאתם כאלו יצאתי בעצמי, כך עניין שמם על הרואה השיממון שמתפעל מיציאתם כאלו היה הוא בעצמו שמם, ורושם השיממון ניכר על פניו, כעין על שבר בת עמי השברתי (ירמיה ח'), וכזה פירש רש"י על תהו ובהו (בראשית א'), לשון שיממון שאדם תוהו ומשתומם על בהו שבה וכפירוש המזרחי. ויהיה שם תהו כשם רפאים ואימים שנקראו כן מפני רואיהם, וכן איתא בספר הבהיר מאי תהו דבר המתהה בני אדם, וכזה העניין בדברי רבותינו, החולץ ליבמתו, על שם התפעלות היבם מפעל החליצה, ומזה אמר כאן ישממו עליה אויביכם.

**בריה נחחכם.** אף על פי שיהיו בהם כהנים כשרים כבני צדוק וכדומה שהיה קרבנם ריח נחוח בלי ספק, מכל מקום לא יהיו לרצון לפני לאשמת העם (רע"ס - ר' עובדיה ספורנו).

**והשימותי את מקדשיכם.** מכאן אמרינן קדושתן עליהן אף כשהם שוממים, לכן בית הכנסת שחרב אין מספידין בו הספד של יחיד ואין מפשילין בתוכו חבלים ואין פורשין לתוכו מצודות ואין שוטחין על גגו פירות ואין עושין אותו קפנדריא (מגלה פ"ג מ"ג). **בתוי"ט** מבאר דרשה זו מדלא כתיב ואת מקדשיכם אשימם. ושפיר טען עליו רמ"ז, דבכל המקומות יקדים פעולת הפועל להתפעלות הפועל כדכתיב והשמדתי את במותיכם, **ובתוספות ר"ע איגר** הביא ביאור לדרשה זו בשם **תשובת מהרי"ט** ולא ירדתי לסוף כוונתו.

ובאמת אין צריך לזה, דהאי קרא אסמכתא בעלמא הוא, כמו שכתב הרב **בטורי אבן שם**, דאף על גב דמוזהרין על מורא מקדש מהתורה, כדכתיב ומקדשי תיראו, אפילו הכי כשהוא חרב בטל קדושתו לר"י דמתניתין, דסבירא ליה לא קדשה לעתיד לבוא, ורק מדרבנן בקדושתו קאי. מיהו בפרק קמא דיבמות (ד"ו ב') ילפינן בברייתא דמוזהר על מורא מקדש לעולם, אפילו בזמן שאין בית המקדש קיים, מקרא שבתותי תשמרו ומקדשי תיראו מה שמירה האמורה בשבת לעולם אף מורא האמורה במקדש לעולם, וסבירא ליה להאי תנא דקדשה לעתיד לבוא אף בחורבנה, והיא דרשה גמורה כדמוכח התם.

**לט והנשארים בכם ימקו בעונם בארצת איביכם ואף בעונת אבתם אתם ימקו:**

**לט. ואף בעונות אבותם.** פירש רש"י כשעונות אבותם בידיהם, ע"כ. יראה מלבד שידונו על





מעשיהם ידונו גם על מעשי אבות. וזה קשה מאד, גם יתנגד לפירוש זה המרכא שבמלת אתם המחברו עם מלת ימקו שלאחריו, שהיה ראוי לחבר מלת אתם עם בעונות אבותם שלפניו.

**ורש"פ - ר' שלמה פפנהיים** אמר לא מבעי שימקו בעוון עצמם דהיינו העונות החדשות שעשו בבחירה גמורה, אלא אפילו בעונות שירשו מאבותיהם ונעשה בהם טבע שאין יכולת האדם עליו, כאלו תאמר שאם האב כועס ונואף יהיה שוב בטבע הבן לנאוף ולכעוס, אפילו בעונות ההם ימקו, כי עם כל זה יש בכח האדם להטות שכם הטבע תחת עול הבחירה הרצונית השכלית.

**ולי נראה** שאין מלת אבותם כאן שם תואר להמולידים, אבל הוא שם מופשט משורש אבה, שענינו החפץ התאוה והרצון (כמה שכתב בלך לך בתבוא אל אבותיך), וטעם המקרא שיחול עליהם העונש על העונות שהתאוו לעשותם ולא נמנעו מלהוציא תאוותם מן הכח אל הפועל מצד הבחירה, רק מצד דברים אחרים, כמו שמונע עצמו מן הגנבות והגזלות מבחינת בושטו מבני אדם, אשר על אלה וכיוצא בהם נאמר הרהורי עברה קשים מעברה, שהעברה הנעשית בפועל לא נפעלת רק בחלק הגשמי שבאדם הפחות, אמנם הרהורי עברה נפעלים בחלק הרוחני שבו המעליתית, לכן העונש חל עליהם, והא דבמחשבה רעה אין הקדוש ברוך הוא מצרפה [סג] למעשה, הוא בשאינה נשאר רק מחשבה לבדה, שברגע זו ישנה וברגע שאחריה איננה, ולא השתקעה מחשבה זו בלבו עד שישתוקק ויתאוה בכל לב להוציאו מחשבתו זו לפועל. אבל מחשבה רעה שעלתה למדרגת התשוקה, ולא נמנעה העשייה רק מסבת דברים אחרים המעכבים יציאתה מן הכח אל הפועל, בודאי ראוי לחול עליה העונש. ולפירוש זה מלת בעונות אבותם טעמו עונות שהתאוו והשתוקקו לעשותם, וכן מה שאמר אחר זה. והתוודו את עוונם ואת עוון אבותם, פירוש שיתוודו על העונות שעשו בפועל וגם על העונות שהשתוקקו לעשותם.

**מ. והתוודו וגו' אף אני וגו' וזכרתי וגו' והארץ וגו' אף אני וגו'.** כבר התעוררו המפרשים על קושי המשך הפסוקים האלה, כי אחרי שהתוודו היה מהראוי שיהיה בכלל מודה ועוזב ירוחם, ולמה אמר אחר הווידוי אף אני אלך עמם בקרי והבאתי אותם בארץ אויביהם, והכביד עונשם אחר הווידוי יותר ממה שהיה בלתו, וכן אחרי שאמר וזכרתי את בריתי והארץ אזכור היה מהראוי שבזכירת זכות האבות והארץ שירחם עליהם, ואיך יאמר אחר כך שתעזב מהם הארץ בהליכתם בגלות מעליה.

**ולדעתי** חמשת הפסוקים האלה כולם הם כוללים עניין ויודים, שבהכירם גדול חטאם ויודו עליהם, יצדיקו עליהם את הדין ויודו שלטובתם הענשתיים בקושי הצרות ובכור הגלויות, כדי להכניע יצר לבבם הרע, אולי ישובו מדרכיהם הרעה ויטיבו מעשיהם למען יזכו מצד מעשיהם הטובים להזכיר להם זכות אבותיהם והארץ; גם בעת התוודותם על חטאם ישימו על לבם להצדיק עליהם דין שמים, יתוודו שהארץ הייתה ראויה להיות נעזבת מהם כדי לרצות בשממותה בטול השמטות והיובלות, יכירו וידעו באמת שבמידה ומידה נפרעו יען פרקו מעליהם עול המצות והחוקים; ועוד יבואו בעת ויודו חטאם לכלל דעת להכיר הטובות הגדולות שהטבתי עימהם בהיותם בארץ לא להם, אף שלא היו רק כשה אחד בין שבעים זאבים, מכל מקום הייתי עומד עליהם לשמרם כרועה את עדו; כוונה זו נכללת בהמשך חמשת פסוקים אלה, אמר.

**והתודו וגו'.** יכירו חטאתיהם ועונותיהם, ישימו על נפשם בתתם על לבם כי הם ואבותיהם הלכו עמי בקרי.

**מא. אף אני אלך עמכם בקרי.** כלומר גם יכירו וידעו כי אני הוצרתי ללכת עימהם בקרי ולהביאם בארץ אויביהם, אולי על ידי זה יכנעו לשוב בתשובה שלמה, ואוכל לרצות את עוונם בכדי שיהיו ראויים להזכיר להם ברית אבותיהם, וזהו: וזכרתי...

**מב. וזכרתי.** כלומר למען אזכור להם הברית אשר כרתי עם אבותיהם לתת לבניהם אחריהם את הארץ לנחלה, וא"ו של מלת וזכרתי ישמש הוראת סבת המסובב, כמלת למען, כמו לא ירבה לו נשים ולא יסור לבבו, שפירושו **למען** לא יסור, וכן וזכרתי **למען** אזכור; כל זה יתנו אל לבם בעת אשר יכירו את עונותיהם ויתוודו עליהם, כי בצדק באו עליהם העונשים למען יצדקו מעשיהם ויהיה ראויים להזכיר להם זכות אבותיהם.

או אז יכנע, פירש **רש"י** אולי שמא אז יכנע לבבם, לדבריו יהיה מלת או מעניין אוה ותאוה, כי חפצו יתברך ותאוותו היא שיכנע לבבם להיטיב מעשיהם (דומה לזה מלת או ס"פ חקת); ואמר עוד ממה שיגיעו אל ההכרה האמתית בעת וודו עונותיהם, והוא: והארץ תעזב...

**מג. והארץ תעזב מהם.** כלומר יכירו וידעו כי הארץ הוצרכה להיות נעזבת מהם בכדי לרצות בשממותה את שבתותיה, ולרצות את עוונם אשר בטלו השמטות והיובלות, ומדה במידה נפרעו על פורקם מעליהם עול התורה והמצווה; אף גם זאת יתנו אל לב, להבין את גודל הטובה אשר עשיתי להם בהיותם בארץ אויביהם, על זה אמר:



**מד. ואף גם זאת.** כלומר גם זאת יכירו בהתוודותם על עונותיהם, שבהיותם בארץ אויביהם אף שהיו כשה בין שבעים זאבים בכל זאת לא מאסתי לתתן לאבדן ביניהם, ולא געלתי לכולתם לבלי השאר היותם אומה בין האומות ולא הרחקתי להפר בריתי אתם, אבל עמדתי עליהם לשמרם כרועה עדרו.

הנה בזה נתבאר סדר הפסוקים על מכונם, גם אין צורך להמיר העבר בעתיד כתרגום **אונקלוס** לא מאסתי ולא געלתי, לא ארטישינון ולא ארחיקינון, אבל הם פעלים עברים כתמונתם.

ובדרך זו יובן גם על דרך הפשט טעם הזכירו ברית האבות מן המאוחר אל המוקדם, לפי שההערת הזכירה היא היוצאת מהם, שהם יתעוררו במעשיהם הטובים להיות ראויים להיזכר להם ברית האבות, והקרוב אליהם מהם הוא המוקדם בהתעוררת הזכרתם. ודע דלמפרשים באו כאן שני ריבויים כאחד ויספיק באחד מהם אלא שבא לתוספת ריבוי, כמו שאמרו הר"ש **ב"מ**), ולפי מה שביארנו (בנח ב'ולשם ילד גם הוא) שמלת גם לפעמים הוא כשם דבר והוראתו מעלה וחשיבות, אין כאן תוספת, וטעמו ואף גם זאת, אף יתרון מעלה זאת יזכירו, שבכל אשר עבר עליהם לא באו לידי כליון.

## פרק כז

**ב. בערך נפשות.** ערך כולו הוא נותן, ואינו נותן ערך אברים, יכול שאני מוציא דבר שהנשמה תלויה בו, תלמוד לומר נפשות (ערכין ד'), שהאומר 'ערך ידי' או 'ערך עיני' או 'ערך רגלי' עלי - לא אמר כלום, והאומר 'ערך לבי' או 'כבדי עלי' נותן ערך כולו. וכן כל [63] אבר שאם ינטל מן החי ימות, אם אמר ערכו עלי נותן ערך כולו.

**ג. חמשים שקל.** שינה הכתוב בפרשה זו מיחיד לרבים, ומנפרד לנסמך, כאן אמר שקל וכן שלשים שקל חמשה עשר שקל בלשון יחיד, ואמר עשרים שקלים בלשון רבים, ואמר חמשה, עשרה, בה"א בלשון נפרד, ושלושת, עשרת, בתי"ו בלשון נסמך. ונראה לי דשינויים האלה להורות באו על שנויי תשלומי הערכין הקצובים, כי על הרוב משלמין הערך הקצוב בפעם אחת, כגון עשיר שהעריך, שנותן מיד דמי הערך. ולפעמים אינו רק בזה אחר זה בזמנים מתחלפים, כגון עשיר שהעריך וקודם התשלומין העני, שהדין לתת כעת מה שידו משגת, ושאר הערך נשאר עליו חוב עד שיתעשר וישלם מותר הערך עליו, כבמתניתין דערכין דף י"ז בעשיר והעני נותר ערך עשיר.

הנה על התשלומין שבפעם אחת, באו לשונות היחיד והנסמך כאלו כל דמי הערך צרופים יחד וכדבר אחד, ועל התשלומין שבזה אחר זה באו לשונות הרבים והמפרידים. עיין מה שכתבתי באמור בשבעת כבשים, ובויקהל בעשרים קרשים.

### ח. והעמידו לפני הכהן. לראב"ע פירושו:

כאילו אמר 'והעמידו הכהן לפני הכהן', והוא דרך צחות, או 'והעמידו' - שיעמיד הנודר את נפשו.

ורש"י פירש:

והעמידו לנערך לפני הכהן ויעריכנו לפי השגת ידו של המעריך.

וכן דעת רבותינו, מדאמרינן (ערכין דף א') האומר ערך גוסס זה עלי לא אמר כלום מדכתיב והעמיד והעריך כל שישנו בהעמדה ישנו בהערכה וכל שאינו בהעמדה אינו בהערכה, הרי שפירשו להעמידו, שיעמיד המעריך את הנערך. ובתוספות שם כתבו וצריך עיון דפשטיה דקרא והעמיד על הנודר כתיב לא על הנערך, יעויין שם שהלשון משובש קצת.

ונראה שפירשו **כראב"ע**, ואיננו מבין דלשון והעמיד בהפעיל יורה ביותר על פירוש רבותינו, דלראב"ע היה ראוי ועמד בקל. - ולפי הסברה, הא שנותן המעריך לפי שנותיו של הנערך אינו תלוי בדעת המעריך לבד לפי מה שהוא משער שנות הנערך, דבקל יוכל לטעות בדמיונו, שהוא ישער את הנערך לבן י"ט שנה, וכשנדקדק אחריו יהיה בן כ', ואם יתן לפי דמיונו יפחות ממה שנתחייב בנדרו ולא יצא ידי חובת נדרו, לכן נראה דכמות שנות הנערך תלוי בכהן שהוא יבדוק היטב אחר שנותיו, ולפי ערך הכהן כמות שנותיו לפיהן יתן המעריך.

ויתכן כן ממה שאמרו בתורת כהנים, יעריכנו הכהן (דתיבת הכהן מיותר, דבכהן משתעי קרא מדכתיב והעריך אותו הכהן) בנין אב לכל הנערכים שיהו בכהן. וגרסת הילקוט, לכל הערכין. כלומר כל ענייני ערכין שבפרשה צריכים להיות בכהן, גם כשהמעריך עשיר, ויוכל ליתן בהרווחה, מכל מקום צריכים לכהן להעריך שנותיו של הנערך, למען יודע בבירור כמות שנותיו ולפיהן ימלא המעריך את נדרו, לא לפי דמיון המעריך לבד, כי הטעות מצויה, שאין בין בן י"ט לבן כ' כי אם יום אחד.

ובכוונה החזיר הכתוב כמה פעמים בפרשה זו מלת ערך בכ"ף הנוכח, להורות שידבר אל הכהן, כי עליו מוטל ענייני הקדשות, ועליו החיוב בזה לדקדק אחר כמות שנות הנערך, גם בעשיר הרוצה לצאת ידי חובת נדרו. ובזה שפיר אמר הרמב"ם (פ"א מערכין ה' כ"א):

**האומר ערכי עלי ומת קודם שיעמוד בדיון, אין היורשים חייבים ליתן, שנאמר והעמידו לפני הכהן והעריך אותו הכהן.**

ותמה **בתוי"ט** (פרק ה' מ"ב) דהך קרא לא כתיב אלא באם מך הוא מערכך, ואם כן כשאינו מך לא בעי העמדה לפני הכהן כלל, עיין שם. ולפי האמור ערך כמות שנות הנערך צריך להיות דווקא בכהן. והוא בעניין זה במקום בית דין, ועמידת הנערך לפני הכהן נקרא עמד בדיון.

ומצאתי ב"ה כדברי **בקול הרמז**<sup>24</sup> שכתב (פרק ה' מערכין מ"ב) בין עני בין עשיר כלהו צריכים עמידה והערכה, עיין שם. אמנם צריך ביאור, אם גם בעשיר שהעריך צריך העמדה והערכה לעניין כמות השנים, למה אמר קרא, ואם מך הוא מערכך והעמידו והעריך.

**ונראה לי** דבאמת מלשון המקרא עצמו אינו מוכרח דבעני דוקא קמיירי, כי מלת מך אין פירושו עני ודל, כי גם העשיר נקרא מך כשירד מעשרו, שאינו כעת במצב העשירות שהיה לפני זה, כמה שאמר הכתוב (בהר כ"ה כ"ה) כי ימוך אחיך ומכר מאחזתו, ושפיר בארו **הרנ"ו (נפתלי הרץ וויזל)** שם, שהיו לו תחלה קרקעות שווים [ד] עשרת אלפים, גם כסף ומטלטלין היה לו, ועכשיו אבד כספו ומטלטלין ואין לו לפרנסת ביתו או לשלם נשיו, וצריך למכור שלישי מקרקעותיו, ועל זה נאמר כי ימוך, שישפל וירד ממצבו אף שנשאר לו עוד ממה שהיה לו, כלשון 'בעצלתים ימך המקרה' (קהלת י') שתקרת הבית משתפלת ויורדת מטה.

וחכמינו השתמשו גם הם בשורש זה יאמרו גבוה ונמוך. ולדעת **ר' יונה**<sup>25</sup> המדקדק והראב"ע הוא מנחי העי"ן, ע"ש בר"ש ב"מ. לפי זה מלת מך עיקר פירושו מושפל והורד ממצבו ויש בו שני פנים. אם הוא כשם תאר לאיש שהושפל, או שהוא פועל בינוני, כמו נָסַ שָׁב, כמו ומך אחיך עמו (בהר כ"ה מ"ז) וכן כאן טעם ואם מך הוא מערכך, אם הוא משפיל וממעט את הערך המחויב עליו, עשיר הוא זה המעריך ויכול ליתן בהרווחה חמשים שקל שהוא ערך בן עשרים, ומכל מקום אינו מביא לכהן רק עשרים שקל, לפי שטועה בכמות שנות הנערך, וידמה

---

<sup>24</sup> משה בן מרדכי זכות הידוע בכינויו הרמ"ז 1625-1697 היה רב מקובל ומשורר ממוצא פורטוגזי. הוא העמיד תלמידים רבים. חיבר חיבורים בנגלה ובנסתר וערך והגיה חיבורים רבים. כתב פירוש על המשניות ופירוש לפירושים של ר' עובדיה מברטנורא, הגהות והשגות על פירוש התוי"ט בשם "קול הרמ"ז". וכן פירוש לספר הזוהר הנקרא ג"כ בשם "קול הרמ"ז".

<sup>25</sup> ר' יונה אבן ג'נאח 995-1050 ספרד מחשובי המדקדקים במאה ה-19 וה-11. בתורת הדקדוק המשיך דרכו של רבו ר' יהודה חיג' ואחז בשיטתו בענין השור השלישי. כתב ספרים בדקדוק ספר "ההשגה" השלמות ותיקונים לספרו של רבו. הספר החשוב שכתוב הוא "מחברת הדקדוק" ובו שני חלקים ספר השורשים שהוא מילון מלא של השורשים במקרא ו"ספר הרקמה" שהוא תיאור מקיף של הדקדוק המקראי הספרים נכתבו בערבית יהודית ותורגמו בידי ר' יהודה אבן תיבון. לפרנסתו עסק ברפואה.

שהוא בן י"ט. הכהן המכיר ויודע בשנות הנערך ורואה שטעות הוא ביד המעריך, ולפי טעותו הוא משפיל וממעט ממה שהוא מחויב באמת בערך שנות הנערך, ולמען יתברר הדבר היטב לעיני המעריך, אמר קרא 'והעמידו... והעריך', יביא את הנערך לפני הכהן ויתברר כמות שנותיו, וידון בו על כמות נתינת המעריך. (ומיירי בגוונא דלית ביה משום הקדש טעות דאינו הקדש).

לפי זה אמר קרא בדרך כלל, אם מך הוא מערכך, אם הוא ממעיט בנתינת חיוב הערך, בין שהוא ממניעת יכולתו שאין ידו משגת לתת הערך המחויב עליו, בין שהוא ממניעת רצונו ודעתו, יש בידו לתת הרבה, רק מצד טעות דעתו בכמות שנות הנערך רוצה להמעט ולהפחית מן המחויב עליו באמת, על שניהם אמר והעמידו והעריך.

**תשיג יד הנודר.** מוכרים כל הנמצא לו מן הקרקע והמטלטלין מכסות וכלי תשמיש הבית והעבדים ובהמה, ואין משאירין לו אלא כדי חייו מטה כר וכסת וכלי אומנות, אבל בהמתו אין משאירין לו, אפילו הוא חמור שאין לו מזונות אלא ממנה. **ורש"י** שכתב דמשאירין לו חמורו, כבר תמה עליו הרב בעל **צד"ל - צדה לדרך** למה הביא דברי ר"א הא רבנן פליגי עליה (ערכין כ"ד), עיין שם. ואפשר שדעת **רש"י** מדאמרינן שם (דף י"ח), הא מני ר"א, אלמא סתם מתניתין כוותיה, ועיין **בכסף משנה** פ"ג מערכין הי"ח.

**ט. ואם בהמה.** פירוש המקדיש את בהמתו סתם, אם תמימה הראויה להקריב על גבי המזבח יקריבנה, כי כל המקדיש בהמה טהורה תמימה לבדק הבית, אף על פי שעבר על עשה, מה שעשה עשוי, וחלה קדושה עליה, ונפדית כשהיא תמימה, ומעריך אותה הכהן בדמיה, והדמים יפלו לבדק הבית, ואין הפודה פודה אותה אלא על מנת להקריבה למזבח למה שהיא ראויה, כי כל דבר הראוי למזבח אינו יוצא מידי מזבח לעולם.

כן הוא פירוש דקרא להרמב"ם (פ"ה מערכין ה"ה זי"ן), דלדידיה הא דאמרינן כל דבר הראוי למזבח אינו יוצא מידי מזבח, הוא מן התורה.

אמנם לדעת **התוספות** (זבחים צ"ט ד"ה עד שלא) שזה אינו אלא מדרבנן, משום מומין דפסלי בבהמה דאפילו בדוקין שבעין פסול, משום הכי גזרו רבנן שלא יהיו נפדין כי אם למזבח, צריכים אנו לפרש קרא בקדשי מזבח, (עיין **משנה למלך ושער המלך**<sup>26</sup> שם בערכין).

<sup>26</sup> יצחק בן משה נוניס 1859 חיבר את "שער למלך" על הרמב"ם ומפרשיו "מגיד משנה", "כסף משנה", "לחם משנה" ו"משנה למלך".

**י. לא יחליפנו.** סתם חליפה הוא מגרוע למשובח ממנו, כמו שקמים גודעו וארזים נחליף, שקמים הם הגרועים באילנות וארזים המשובחים, וקוי ה' יחליפו כח, קשתי בידי תחליף, ויחלף שמלותיו, ומזה בבוקר כחציף יחלוף לערב ימולל ויבש, אין פירוש בבוקר כחציר יעבור ויסור מן העולם, דאם כן איך לערב ימולל ויבש אחר שכבר בבוקר חלף והלך לו, אבל פירוש בבוקר כחציר יצמח ויחלוף כח, וכפל דבריו עוד בבקר יציץ וחלף, רוצה לומר וחלף כח, ולערב ימולל ויבש.

אמנם עניין התמורה הוא בהפך שסתמה ממשובח לגרוע כמו כבודם בקלון אמיר, וימירו את כבודה בתבנית, המיר כבודו בלא יועיל, חלק עמי ימיר, האויב ימיר חלק עמי הטוב ברע ממנו, וריחו לא נמר מטוב לרע, נמר נפעל משרש מור; ועתה מפרש האחרון תחילה, טוב ברע, הוא פירוש ללא ימירנו, ורע בטוב, ללא יחליפנו.

וראיתי מי שנדחק למצוא הבדל אחר בין חליפין לתמורה, ואין צורך (רל"ש - ר' יהודה לייב שפירא).

ולרבותינו (תמורה ט')

לא יחליפנו בשל אחרים ולא ימיר אותו בשל עצמו. ולכתב לא יחליפנו ולא בעי לא ימיר אותו, אי כתב הכי הוה אמינא תצא זו ותכנס זו הוא דלילקי אבל מימר דתרוייהו קמקדיש להו אימא לא לקי קמשמע לן. האי בשל אחרים היכי דמי מי מתפיס בדבר שאינו שלו, בבהמה דהקדש דעלמא וחולין דידיה וכגון דאמרי מאריה דבהמה דהקדש כל הרוצה להמיר בבהמתו יבוא וימיר. ע"כ.

מפשטן של דבריהם יראה דלשון חליפין הוא בשל אחרים, וכוונתו שתצא בהמת הקדש לחולין, ולשון המרה הוא בשל עצמו וכוונתו שבהמת הקדש תישאר בקדושתה, אמנם כשנדייק היטב בדבריהם יראה שאין כוונתם בזה להחליט: א' דכמה מקראות יורו דלשון חליפה גם בשל עצמו, כמו ויגלח ויחלף שמלותיו, החליפו שמלותיכם, וכן לשון תמורה בשל אחרים, כמו וזאת התעודה בישראל על הגאולה ועל התמורה.

ב' אם לשון המרה אינו רק שתישאר בקדושתה ולשון חליפה שתצא מקדושתה, אם כן מאי קמסיים תלמודא דמחליף בשל אחרים מיירי באמרו כל הרוצה להמיר, [64] מאי אהני באמירה זו, הא לא הרשהו רק להמיר להשאירה בקדושתה, והיאך יכול להחליפה דהיינו

להוציאה מקדושתה.

**ג'** מדאמרינן (תמורה ה' ב') לאביי דסובר כל מילתא דאמר רחמנא לא תעביד אי עבד מהני אצטרך והיה הוא ותמורתו דלא נימא שתצא זו ותכנס זו, ואי לשון המרה אינו רק בדאקדיש תרוייהו, הא קרא קאמר ואם המר ימיר והיה הוא ותמורתו, והיינו בדאקדיש תרוייהו, ואיך נילף מני' לכשכוונתו שתצא זו מקדושתה, מה שאינו בלשון המרה.

**ד'** מדתנן במתניתין (תמורה כ"ו ב') זו תמורת זו זו חליפת זו הוי תמורה זו מחוללת על זו לא הוי תמורה. ואי לשון חליפה אינו רק שתצא לחולין, אם כן מאי שנא חליפת זו ממחוללת זו, ומנה לן דבחליפה זו הוי תמורה, הא במקרא אינו מפורש דהוי תמורה רק בלשון המרה לא בלשון חליפה.

ה' במתניתין (דמנחות ע"ט ב') קראו בשם חליפה לבהמה שהופרשה תחת הנאבד.

**מכל הלין מבואר שאין הבדל בין לשון חליפה ללשון המרה, ובכל אחד משתי לשונות אלה נכלל לישנא דאחולי לחלל ההקדש.**

ובאמת גם בשאין כוונתו שתצא זו מקדושתה, מכל מקום חלול מעט אית בה, שמשמש אותה כדי להמשיך ולחדש קדושה בבהמת חולין, דומה למה דאמר רב (שבת כ"ב) אין מדליקין מנר לנר דקמכחיש מצווה, דמחזי כמאן דשקיל נהורא ושואב קצת מלחלוחית שומנו, הכא נמי, כיון שבידו להקדיש בהמת חולין שלו בפני עצמו, ואינו עושה כן, רק מוליד בה קדושה באמירת זו תחת זו, בזה ממשיך ומחדש בה קדושה מחמת בהמת ההקדש, הוי כמעט ומכחיש קדושת הראשונה ומוסיפה באחרת, ודבורו בזה הוי מעשה, דמטעם זה הוי תמורה, לאו שיש בה מעשה, דבדבורו עבד מעשה לחדש ולעשות בהמת חולין להיות קדש (כבתמורה ג' ב'). וכדאמרינן בעלמא אמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט.

**יא. בהמה טמאה.** פירש בהמה האסורה למזבח מחמת שהוממה, והכתוב בעצמו מפרש טומאתה, ואמר אשר לא יקריבו, כלומר שאירע בה אחד מן הדברים שלא יוכלו להקריבה, והיינו שנפל בה מום קבוע. דאלו מום עובר אין אני קורא בה לא יקריבו ממנה, שהרי אחר שיעבור מומה תהיה ראויה לקרבן (תורת כהנים). ולזה קרא אותה טמאה, להורות על מום קבוע שבה, שהיא דומה בזה לבהמה הטמאה בעצמותה (שהוזכרו בפרשת שמיני), שלא יתכן בה לעולם לבוא לידי הקרבה.

**יב. בין טוב ובין רע.** בין שיעריכנו ערך שיש בו תועלת להקדש, בין שיהיה בו הפסד להקדש, ערך הכהן קיים (רלב"ג).



**טז. חומר שעורים.** חומר הוא כור, והוא שלשים סאה, והמקום שיש בשבורו ע"ה אלף אמה שהוא ברבוע מאתים ארבע ושבעים אמות על מאתים ארבע ושבעים אמות בקרוב הוא בית כור, והוא זרע חומר שעורים (רמב"ם פרק ד' דערכין, [65] ועיין **תוספת יום טוב** רפ"ז דב"ב), וגזרת הכתוב הוא שהקרקע שגדלו שיעור כדי לזרוע בו כור שעורים פדיונו בחמשים שקלים, בין שדה טובה או שדה רעה.

**יז. משנת היובל יקדיש.** אם משעברה שנת היובל מיד הקדישה ובא לגאלה מיד (רש"י), מיד לאו דווקא, אלא בתוך שנה ראשונה, אפילו עברו כמה חדשים אינו מגרע כלום וצריך ליתן נ' סלעים דאין מחשבין חדשים להקדש (כבערכין כ"ד). והא דלא הזכיר קרא הגאולה, שהיה לו לומר ובא לגאלה, נראה לי דמסתמא כך הוא לפי שהמצווה על הבעלים לפדותה ולפעמים כופין אותו לזה (כברפ"ח דערכין) על כל פנים משתדלין שיפדוה אחרים, כדי שלא יבואו בני אדם לידי תקלה אם יהנו ממנו (עיין **תוספות** שם) וזריזין מקדימין למצווה, לכן לא הזכיר קרא רק ההקדש והשמיט הגאולה דלכך עומדת.

**יח. אחר היובל יקדיש.** כלומר אחר שעברה שנה ראשונה מן היובל, כשיקדישונו מכאן ולהלאה בין סמוך בין מופלג מן היובל, לעולם לא יתן להקדש רק המגיע לכל שנה ושנה מן השנים שהיה ראוי להיות ביד ההקדש עד היובל הבא.

והכי איתא בתורת כהנים ואם אחר היובל יקדיש בין סמוך בין מופלג. גם כאן לא הזכיר קרא הגאולה רק ההקדש, כי מסתמא הגאולה באה מיד אחר ההקדש מפני התקלה. ורש"י שכתב אם הקדישה משנת היובל ונשתהה ביד גזבר ובא זה לגאלה אחר היובל, אין כוונתו לפרש לשון המקרא כן, רק דינא אשמעינן, דגם כשהגאולה מרוחקת מן ההקדש אינו נותן רק לפי השנים שמן הגאולה עד היובל הבא.

**השנים הנותרות עד שנת היובל.** אם נפרש לשון זה על השנים הבאות, שמן הגאולה עד היובל הבא, אין מקום ללשון ונגרע מערכך, כי על השנים הבאות אינו מגרע אבל צריך ליתן כל המגיע לכל שנה ושנה עד היובל הבא, ואם נפרש ונגרע מערכך כפירוש רש"י מנין השנים שמשנת היובל עד שנת הפדיון, לשון המקרא לקוי, ידבר מחשבון השנים הבאות, ומגרעון השנים שעברו, ויותר היה ראוי לחשב השנים שעברו אשר עליהם הגרעון ולומר "וחשב לו הכהן את הכסף על פי השנים שמשנת היובל עד הקדשו".

**לכן נראה לי** דלשון השנים הנותרות עד שנת היובל, הוא על השנים שעברו עליו מן שנת

הקדשו עד היובל העבר, ולכל שנה ושנה מן השנים האלה שעברו עליו יגרע סלע ופונדיון, על זה אמר ונגרע מערכך, וקרא השנים שעברו נותרות נגד השנים הבאות, כי חיוב נתינה על השנים הבאות אין בו ספק, ולזה לא אצטרך קרא, רק עיקר חידושה הוא שלילת הנתינה על השנים שעברו שלא נטעה לומר דלעולם יתן ג' שקלים הקצובים אפילו במקדיש וגואל אחר כמה שנים מן היובל, וגם השנים שעברו יתווספו עם השנים הבאות לחיוב נתינה, לזה אתי קרא לאפוקי השנים שעברו שלא נכללם עם הבאות להיותן תוספת עליהן, ושפיר נקראו נותרות. ואין טענה על פירוש זה ממה דילפי רבותינו מלשון השנים הנותרות עד שנת היובל, שאין פודין בגרעון כסף קודם ליובל פחות משתי שנים, שאם הקדיש בתוך שנת מ"ח אין מחשבין לשנה ולחדשים, וצריך ליתן על שתי שנים (עיין בתורת כהנים ובערכין כ"ד ומחלוקת רש"י ורמב"ם בזה). כי לדעתי אין כוונת רבותינו לפרש לשון המקרא על השנים הבאות, אלא מדלא אמר קרא לשון שאינו סובל רק על השנים שעברו "משנת היובל", אלא אמר עד שנת היובל, שמשמעותו גם היובל הבא, על זה באה הקבלה ללמדנו שבכוונה השכיל קרא לומר לשון זה ללמדנו גם הך דאין פודין בגרעון פחות משתי שנים קודם היובל.

**כ. לא יגאל עוד.** אין פירושו שאין רשות כלל ביד הבעלים לפדותה, אלא שאין לו לגאלה להיותה אצלו כמו שהייתה שלו מקודם כשדה אחוזה שדינו שאינה יוצאה לכהנים ביובל, אבל תהיה אצלו כשדה מקנה ויוצאה לכהנים. כך למדונו בתורת כהנים, ופירש בקרבן אהרן דמלת עוד הדרה למה שהייתה בתחילה, שלא תהיה עוד כך אבל תהיה באופן אחר, כי מלת עוד ישמש על הישנות הדבר שישוב להיות בעתיד על העניין שהיה בעבר, ופסק ואיננו בהווה, כעניין וידע אדם עוד את אשתו.

**ולי נראה לפרש** לרבותינו מלת עוד על התמידיות כמו עוד יהללך שפירושו תמיד לעולם, וכן עוד כל ימי ארץ כי מלת עוד המחובר לשלילה מורה על התמידיות כמו לא יאמר לך עוד עזובה (ישעיה ס"ב) וטעם לא יגאל עוד לא יהיה בזה גאולה תמידית כלומר גאולה להישאר תמיד אצלו עד שלא תצא להקדש אף ביובל, אבל גאולה זמנית יש לו, שיכול לפדותה להישאר בידו עד שנת היובל ואז תצא להקדש כשדה מקנה, כן הוא פירוש דקרא לגרסא דילן במתניתין דערכין כ"ה, גאלה אחר וגאלה מידו יוצאה לכהנים ביובל.

אמנם לגרסת הרמב"ם אינה יוצאה לכהנים ביובל, וכן פסק (פ"ד מערכין ה"כ) אם גאלה אחר מיד ההקדש וחזר המקדיש וגאלה מידו, חוזרת לו לעולם ואינה יוצאה להקדש ביובל (עיין שם בפירוש המשנה לרמב"ם ובתוי"ט). אם כן מה הוא לא יגאל עוד דאמר קרא, הא יוכל לגאלה ותישאר לעולם בידו, וצריכים אנו לדחוק ולומר דמאמר לא יגאל עוד הוא חלק התנאי, ויהיה

טעם המקרא אם לא יגאלנה הבעלים, ומכרו הגזבר לאיש אחר, ומזה האחר לא יגאלנה הבעלים כי ישאירוהו ביד האחר, אז והיה השדה וגו' כלומר אז יצא לכהנים.

**כג. מכסת הערכך.** במנין דמיו, ששמין [סו] אותה בדמים ורואין כמה היא שווה עד היובל ופודה אותה, ובזה מובדל שדה מקנה משדה אחוזה, דבשדה אחוזה דמיו קצובין בתורה, לפי זרעו זרע חומר שעורים בחמשים שקל, אבל בשדה מתנה נותן דמי שוויו.

**ורש"י** שכתב דבשדה מקנה יגאל בדמים הקצובים לשדה אחוזה עיין שם, היא דעת ר"א (בערכין י"ד), ואין הלכה כמותו, דרבנן פליגי עליו.

וראיתי **במשנה למלך** (פ"ג מערכין הכ"ו) שכתב וזה לשונו:

עיין מה שכתב **רש"י** גבי שדה מקנה גואל לפי דמים הקצובים לשדה אחוזה, לא

ידעתי היכן רמיזה, עיין שם.

ומן התימה שלא הזכיר שהיא דעת ר"א.

**את מכסת.** אין מכסת אלא דמים מלמד שהוא נותן את שוויו. (**ספרא**)

לשון 'דמים' ישמשו רבותינו על הכסף הניתן למוכר כשקונין חפץ ממנו. אמרו: "כל הנעשה דמים באחר", א"ל תעמוד על המקח בשעה שאין לך דמים", "אקנה מאותך במחיר" (ש"ב כ"ד) תרגומו אזבין מנך בדמין. סוחרי המלך יקנו במחיר (מ"א יו"ד) תרגומו זבנין בדמין.

והבינו רבותינו עניין שווי המקח בלשון 'מכסת', כי תרגום 'מכסת' - נסיב, ובלשון זה יתורגם בכל מקום לשון לקיחה. "ויקח אחת מצלעותיו" - תרגומו ונסיב, לכן המס הניקח לאוצר המלך יקרא 'מכס', שהוא ניקח להכנסת המלך ליציאותיו. והממונה ליקח את המכס נקרא 'מוכסן'. התרומה שניתנה לכהנים מרכוש אנשי המלחמה נקרא 'מכס', והרימות מכס לה' (מטות ל"א). ולא נקרא כן בבחינת הנותן כי אם בבחינת המקבל.

וכל זה דומה ללשון לקיחה שיורה על כל מה ששיגי אדם בין ברצון בין שלא ברצון, לקח את כל חבל ארגוב, הוא על ידי כבישה. ולזה הרכוש הניקח במלחמה נקרא מלקוח, וחצית את המלקוח (מטות ל"א) ברך לקחתי, לקיחה ברצון. בין מצד הנותן בין מצד הלוקח. וכמו שיורה לשון לקח על הלוקח דבר מחברו על ידי מקנה וקניין, לוקחי חטים (ש"ב ד') דתרגומו זבני, וכן ונקחה דגן ונאכלה (נחמיה), כן הרכוש המושג על הרוב על ידי מקנה וקניין נקרא נכסים, 'בנכסים רבים' (יהושע כ"ב ח'). ומזה האחרון מלת 'מכסת' בקרא דילן, וטעמו שווי מקחו

וסמיכות מכסת הערך כעין סמיכות חזה התנופה, שהוא על הפעולה הנעשה בו, שווי מקחו המוגבל על ידי ערך. ומחקרי הלשון האחרונים נבוכו הרבה בהוראת מכסת ונכסים, ודעת רבותינו מבוארת.

**כו. אשר יבכר.** פירוש בכור שראוי לבכר אותו לה', שראוי לבעליו לגזור אומר היותו בכור, כדי שעם זה יהיה לה' לא יקדיש איש אותו, ומלת אשר יבכר לה', הן כמו מאמר מוסגר, "אך בכור (אשר אמנם ידוע כי מצווה לבכר אותו לה'), לא יקדיש איש אותו (שד"ל - שמואל דוד לוצאטו) לקרבן אחר, לפי שאינו שלו (רש"י). וכן כתב רשב"ם, לא יקדיש אותו לקרבן אחר, כי הוא עצמו קדוש כבר לקרבן בכור. והרמב"ן פירש אין צריך להקדיש אותו.

**כז. בבהמה הטמאה.** אין מקרא זה מוסב על הבכור, שאין לומר בבכור בהמה טמאה ופדה בערך, וחמור אין זה, שהרי אין פדיון פטר חמור אלא טלה והוא מתנה לכהן, ואינו להקדש, אלא מוסב על ההקדש שדיבר למעלה בפדיון בהמה טהורה שהוממה, וכאן דיבר במקדיש בהמה טמאה לבדק הבית (רש"י).

ורמב"ן כתב:

ואפשר לפרש כי לפי שאמר אך בכור אשר יבכר לא יקדיש אותו, חזר ואמר, ואם בבהמה הטמאה, הוא הבכור שהקדיש, ופדה בערך, לפרש שאין בכור נוהג בבהמה טמאה אלא בפטר חמור, לפי שכבר נתפרש דינו, ולימד שאפילו הקדישו אינו קדוש בקדושת בכור, אלא כשאר הקדש, ונפדה בתוספת חומש אם המקדיש פדאו, ולאחר - בערך שויו.

והרנ"ו (נפתלי הרץ וויזל) אמר:

לפי פשוטו של כתוב מוסב על מקרא שלפניו, ומדבר בפטר חמור, שכן מצינו במקום אחר (במדבר י"ח), ואת בכור הבהמה הטמאה תפדה, ואינו אלא פטר חמור, וכן כאן ואם בבהמה הטמאה, שהוא החמור, שראוי לו לפדותו בשה, ולתת אותו לכהן, והחמור מותר לבעליו, ואם אינו פודהו בשה נאמר וערפתו, שיהרגהו בקופיץ, ואם לא פדהו בשה אלא הקדישו לבדק הבית, קדושת הקדש חל עליו, וצריך שיפדנו כפי שויו, וצריך ליתן גם לכהן שה פדיונו, ולא תאמר אין אדם מקדיש דבר שאינו שלו, שהרי גוף החמור שלו הוא, ואין לכהן עליו אלא שה, וכשנותן לו השה יהיה החמור לבעליו, עכ"ד.

ואין פירוש זה ברור. כי מה הועיל במה שהקדישו לבדק הבית, הלא אינו בר דמים, כי פטר חמור אסור בהנאה אף מחיים, בין הנאת גופו בין הנאת דמיו (כבבכורות י"ד ע"ב), וכן פסק הרמב"ם (י"ב מבכורים ה"ד), אם מכרו קודם פדיון, דמיו אסורים, דמשמעותו אסורים לעולם ולית להו תקנתא למשרינהו גם אחר הפדיון. ואם כן לעניין מה חל קדושת דמים על הפטר חמור כיון דלא משכחת ליה להקדש לאתהני מדמיו? ואפילו לדעת הרא"ש (פ"ק דבכורות סי' י"א), שאין דמיו אסורים רק כל זמן שלא נפדה, אבל אחר הפדיון הותרו דמי המכירה בהנאה (עי' ב"ח וט"ז ביו"ד סי' שכ"א), מכל מקום דחוק הוא לאוקמי קרא בהקדיש את הפטר חמור, כיון דעל כורחך צריך הגזבר להודיע לפודה אותו שהוא פטר חמור ושיקבל עליו לפדותו גם בשה, דאם לא כן יהיו דמיו שבידי הקדש אסורים בהנאה. ואטו בשופטני עסקינן דשדו זוזי בכדי שיתן כל דמי שויו כפי הערך לפדותו מן ההקדש, וחוז' מזה יפדנו בשה מן הכהן, וקרא דידן סתמא קאמר ופדה בערכך, וחסיר התנאי [66] ההכרחי אשר מבלעדו אין תועלת להקדש בדמי הפדיון!

#### ובתשובות נודע ביהודה סי' כ"ד כתב:

דגם לרמב"ם אין פטר חמור אסור בהנאה, רק משום פסידא דכהן, שאם יהיה מותר בהנאה לא יפדנו, לכן אם מכרו דמיו אסורים מהך טעמא, שהרי אכתי בידו לפדותו, ולכן אין הדמים אסורים רק עד שיפדנו. תדע, שהרי אחר העריפה עיקר הטעם דאסור בהנאה הוא, כדתני לוי (תמורה יו"ד), הוא הפסיד ממונו של כהן לפיכך יופסד ממונו), ע"כ.

הנה מלבד שכבר השיב עליו בתשובות ר"ע איגר סי' ק"ס וסיים שדבריו דחוקים ואינם מספיקים, נראה לי שלא היה מקום לדבריו רק להראב"ד (כפי"ב מבכורים), שעריפת פטר חמור עבירה היא, שהזיק והפסיד ממונו של כהן.

אמנם להרמב"ם שם, דחשיב לעריפת פטר חמור למצווה בפני עצמה, אלא שמצות פדיה קודמת למצות עריפה, נראה ברור, דהא דתני לוי לפי שהפסיד הוא דומה לטעם שאמרו בנימול לח' שלא יהיה הכל שמחים ואביו ואמו עצבים. ובקרבתן סוטה היא עשתה מעשה בהמה לפיכך תקריב שעורים. ובקרבתן מצורע, הוא עשה מעשה פטיט יקריב צפורים. ובעניין הנדה שתשב ז' נקיים לחבבה על בעלה, אשר עליהם כתב הרא"ה (מצוה ל"ה), שאין זה לדעתם תכלית הכוונה כי אם רמזים, מלבד עיקרים גדולים וחזקים, ולא נילף מזה לדינא כלל.

וכמו שכתב הגאון מוהר"ר **יהונתן בספר תפארת ישראל**<sup>27</sup> סו"י קפ"ג, וכן כתב **בסדרי טהרה**<sup>28</sup> שם, הכי נמי טעם דלוי בהך דעריפה, תדע שאם אין בעריפה רק קנסא להפסיד ממונו לפי שהפסיד ממונו של כהן, למה מקפידין באופן העריפה שתהיה דווקא בקופיץ לא בקורדם ובמגירה, וגם מדויק לשון **הרמב"ם** משמע דלא כוותיה, דאי כדעתו הוי ליה לה**רמב"ם** לכתוב ואסור ליהנות מדמיו, לישנא דאגברא קאי איסורא, דהיה משמעותו שאסור לו ליהנות מדמיו עד דפדה ליה מכהן. אמנם מדכתב דמיו אסורים, דאיסורא אדמים קאי, משמע שנשארים באיסורם לעולם ולית להו תקנתא.

ומלשון זה יש לדייק גם כן דל**רמב"ם** הדמים אסורים בין למחליף בין לאחרנא, כי איסורא אדמים קאי,

ומן התימה על הרב **שער המלך** (פ"ה מאישות ה"א), שעמד על דיוק לשון **הרמב"ם** בזה, ומכל מקום כתב דדווקא למחליף עצמו הדמים אסורים, אבל לאחרנא שרי, ובר מן דין אי איתא להך פירושא דרנ"ו (**נפתלי הרץ וויזל**) בקרא דילן, יקשה מה אבעי להו (בבכורות י"א), אי פדיונו לפודה או לבעלים, ופשיט ליה מברייטא דהגונב פטר חמור דממונא דבעלים הוא, הא מקרא מפורש לפנינו דממונא דבעלים הוא, מדיכול להקדישו, (כבב"ק מ"ה) משנגמר דינו הקדישו אינו מוקדש דלאו ברשותיה דמריה קאי לאקדושי.

**כט. כל חרם.** היוצא ליהרג (שנגמר דינו למיתה) ואמר אחד ערכו עלי, לא אמר כלום כי הוא הולך למות ואין לו דמים ואין לו ערך (**רש"י** מכתובות ל"ז), ותו איתא התם שהוא אזהרה לחייבי מיתות בית דין שאין לוקחין מהן כופר לפוטרן. ופירוש חרם מן האדם, אדם שמחויב חרם אחד מן הד' מיתות, לא יפדה לא יציל את עצמו בממון.

ולשון חרם עיקר ענינו הבדלה הפרשה והסרה ממציאואתו לעניין אחר, אם מחול לקדש כמו והחרמתי לה' בצעם (מיכה ד'), אם מחיים למות, כמו ואת כל הנשמה החרים (יהושע י'), זובח לאלוהים יחרם, תרגומו יתקטל, ופשטיה דקרא פירש **הרמב"ן**: כל חרם, היינו אם החרים ישראל עיר אחת כמו שהחרים יריחו, יהיה כל שללה קודש ופודין אותם כמו כל קדשי בדק הבית, אבל הנפשות שבתוכם אין להם פדיה.

---

<sup>27</sup> ספרו של ר' יונתן אייבשיץ על הלכות נידה עם הגהות בן בנו של המחבר ישראל שהיה רב בליכטנשטט.  
<sup>28</sup> אלחנן בן שמואל אשכנזי 1713-1780 רבה של דאנציג נודע על שם ספרו "סדרי טהרה". הספר הוא על שו"ע הלכות נידה וכן חיבר את "שיורי טהרה" על שו"ע הלכות חציצה וטבילה "חידוד הלכות" חידושים במסכת נידה ו"שיורי לקט" על שו"ע אורח חיים.

**ל. וכל מעשר.** במעשר שני הכתוב מדבר (**רש"י מתורת כהנים**), וממשמעותיה דקרא הוא דילפי דלאו במעשר רק במעשר שני משתעי, מדכתיב 'לה' הוא קדש לה', ולא אמר בלשון קצרה, 'קדש לה' הוא'. אבל במאמר 'לה' הוא', מפרש דלאו במעשר משתעי, כי אין זה לה' רק ניתן ללויים. אמנם מעשר שני הוא הנקרא 'לה' הוא', שהבעלים אוכלים אותה בירושלים לפני ה', ככתוב בפרשת ראה: עשר תעשר את כל תבואת זרעך ואכלת לפני ה' אלוהיך. לכן מלת הוא מופסק באתנח, שבזה סיים חלק התנאי. ולתשובת התנאי אמר קדש לה'.

**מזרע הארץ - דגן,** מפרי העץ - תירוש ויצהר (**רש"י**), זהו דעתו גם (ברכות ל"ו), שהתורה לא חייבה לעשר אלא דגן תירוש ויצהר, וכן דעת **הראב"ד**.  
אמנם **להרמב"ם** (פ"ב מתרומות), דגן תירוש ויצהר לאו דווקא, אלא הוא הדין כל דדמי להו שהוא מאכל אדם, ויש לו בעלים, וגידולו מן הארץ. ובחנם השוה כאן **הרא"ם** דעת **רש"י** **להרמב"ם**.

**לב. יעבור.** יעבור מעצמו לא שיוציאם בידו, כיצד עושה? מעמיד אמותיהן בחוץ והן גועות שישמעו הטלאים קולם ויצאו מן הדיר לקראתם (בכורות נ"ח). **ורש"י** שכתב כאן מוציא בפתח זה אחר זה, אין כוונתו מוציאן בידיים כי אם בדרך הנזכר.

**לג. לא יגאל.** מפי השמועה למדו שאינו נגאל ואינו נמכר, דלא יגאל אף איסור מכירה במשמע (בכורות ל"ב) ואמרו (ב"מ מ"ז) וזאת לפנים בישראל על הגאולה - גאולה זו מכירה, וכן אשר יגאל מן הלויים (בהר כ"ה ל"ג) פירש **רש"י** יגאל - לשון מקנה וקניין.

**לד. אלה המצות אשר ציוה.** ללמד שכולן נאמרו כללותיהן ופרטותיהן בסיני (**תורת כהנים** פ' צו פי' י"ח, בפסוק אשר ציוה ה' את משה בהר סיני).

מבואר דעתם להבין בלשון מצווה וצווי משמעות הפירוש והביאור, וכמו שאמרו על פס' (משפטים כ"ד י"ב), והתורה והמצווה, התורה זו תורה שבכתב, והמצווה זו תורה שבע"פ, ושם דברנו ממשמעות הפירוש והביאור בלשון מצווה. ושגם לבעלי הלשון כן הוא, כי שרש צו משותף עם שם ציון אשר הוראתו עניין מורה דרך, כמו הציבי לך ציונים, והתורה שבעל פה היא לנו כמו מורה דרך ללכת מישרים בדרך משפטי התורה וכוונתה האמיתית לדעת המחוקק העליון יתברך.

וה' יראנו נפלאות מתורתו אמן.

ברוך רחמנא דסייען.