

www.daat.ac.il * אתר דעת * ספר ויקרא * פירוש רש"י * אתר דעת

רבי אליהו מזרחי

באור על פירוש רש"י לתורה

ספר ויקרא

על רבי אליהו מזרחי באנציקלופדיה יהודית דעת

<http://www.daat.ac.il/encyclopedia/value.asp?id1=967>

עיצוב

זהבה גרליץ

מדור תנ"ך באתר דעת:

http://www.daat.ac.il/daat/olam_hatanah/index.asp

מדור פרשנות המקרא באתר דעת:

http://www.daat.ac.il/he-il/tanach/parshanut_hamikra

אתר דעת תשע"ז

	פרשת מצורע	התוכן	
265			פרשת ויקרא
265	פרק יד	3	
290	פרק טו	3	פרק א
309	פרשת אחרי מות	55	פרק ב
309	פרק טז	72	פרק ג
334	פרק יז	77	פרק ד
341	פרק יח	94	פרק ה
352	פרשת קדושים	114	פרשת צו
352	פרק יט	114	פרק ו
384	פרק כ	138	פרק ז
396	פרשת אמור	159	פרק ח
396	פרק כא	166	פרשת שמיני
421	פרק כב	166	פרק ט
440	פרק כג	178	פרק י
452	פרק כד	199	פרק יא
460	פרשת בהר	235	פרשת תזריע
460	פרק כה	235	פרק יב
493	פרק כו	241	פרק יג
493	פרשת בחקותי		
508	פרק כז		

פרשת ויקרא

פרק א

פרק א, א

ויקרא אל משה -

לכל דברות ולכל אמירות ולכל צוויים קדמה קריאה.

פירוש: שלא היה מדבר עמו פתאום, אלא היה קוראו תחלה: **משה משה**. ואומר: **הנני**. ואחר כך היה מדבר עמו. בפרק קמא דיומא יומא ד ב: "**ויקרא וידבר** הקדים קריאה לדבור, למדה תורה דרך ארץ, שלא יאמר אדם לחבירו דבר, אלא אם כן קוראו". ובתורת כהנים: "**ויקרא וידבר**" - הקדים קריאה לדבור. והלא דין הוא: נאמר כאן דבור, ונאמר בסנה דבור, מה להלן הקדים קריאה לדבור", דכתיב: "**וירא ה' כי סר לראות ויקרא אליו אלהים מתוך הסנה ויאמר משה משה**. ויאמר הנני", "ואחר כך דבר לו, אף כאן הקדים קריאה לדבור. לא, אם אמרת בדבור הסנה, שהוא תחלה לדברות, תאמר בדבור אהל מועד שאין תחלה לדברות. דבור הר סיני יוכיח, שאינו תחלה לדברות, והקדים בו קריאה לדבור", דכתיב: "**ויקרא ה' למשה אל ראש ההר**. ויעל משה ויאמר ה' אל משה". אי נמי: "**ויקרא אל משה ביום השביעי מתוך הענן ומראה כבוד ה' כאש אוכלת בראש ההר לעיני בני ישראל**" וגו', ואחר כך שמות כה, א "**וידבר ה' אל משה**". אבל לא מדכתיב: "**ויקרא אליו ה' מן ההר לאמר כה תאמר לבית יעקב ותגד לבני ישראל**", כמו שפירש רבינו הלל ז"ל, דאם כן מאי "אי מה הצד השוה שבהן שהן דבור עם האש" דקאמר, והלא קרא ד"ויקרא אליו מן ההר לאמר כה תאמר לבית יעקב" כו' לא עם האש נאמר, אבל המקראות שכתבתי הם העיקר.

וכן פירשו הראב"ד ז"ל. "לא, אם אמרת בדבור הר סיני, שהוא לכל ישראל", שהקדוש ברוך הוא היה רוצה לדבר עם כל ישראל ולתת להם עשרת הדברות על פי סרסרותו של משה, והוצרך לקרוא למשה בשמו, לברר אותו מכל ישראל. "תאמר בדבור אהל מועד, שאינו לכל ישראל. הרי אתה דן מבנין אב: לא הרי הסנה, שהוא תחלה לדברות, כהרי הר סיני, שאינו תחלה לדברות. ולא הרי הר סיני, שהוא לכל ישראל, כהרי הסנה, שאינו לכל ישראל. הצד השוה שבהן, שהם דבור מפי קדש למשה, הקדים בו קריאה לדבור, אף כל שהוא דבור מפי קדש למשה, הקדים בו קריאה לדבור. אי מה הצד השוה שבהם, שהן דבור ובאש ומפי קדש למשה, הקדים בו קריאה לדבור, אף כל שהוא דבור ובאש ומפי קדש למשה, הקדים בו קריאה לדבור, יצא דבור אהל מועד שאינו באש, תלמוד לומר: "**ויקרא וידבר**", הקדים בו קריאה לדבור".

ואם תאמר, אם כן לשתוק מקראי דסנה וסיני, וליתו כולהו מאהל מועד: מה אהל מועד קדמה בו קריאה לדבור, אף כל הדברות כן. יש לומר, דמאהל מועד נמי לא מצו למילף, דאיכא למפרך: מה לאהל מועד שכן עליו הענן **ולא יכול משה לבא** והוצרך לקריאה, כמו שדרשו רז"ל, ש"בשעה ששכן הענן על המשכן היה משה עומד בחוץ והיה מתירא לבוא אל אהל מועד, שנאמר: **'ולא יכול משה לבוא אל אהל מועד'**. אמר הקדוש ברוך הוא: אינו דין ודרך כבוד, שמשה שנצטער במשכן יהי עומד בחוץ ואני בפנים. אלא הריני קורא אותו שיכנס. לכך כתוב: **'ויקרא אל משה'**, תאמר בשאר דברות שאינם כן, לפיכך הוצרכו כל השלשה מקראות הללו, וילפי כל הדברות מינייהו.

אבל בתורת כהנים לא הוזכר זה, מפני שכל עצמן לא היה אלא להודיע למה הוצרך הכתוב לכתוב באהל מועד **"ויקרא"**, ללמד שקדמה קריאה לדבור, ולא למד זה מסנה, דכתיב ביה **"ויקרא אליו אלהים מתוך הסנה ויאמר משה משה"**, או מסיני דכתיב ביה **"ויקרא ה' אל משה אל ראש ההר ויעל משה. ויאמר ה' אל משה"** אי נמי, **"ויקרא אל משה ביום השביעי מתוך הענן"** ואחר כך **"וידבר משה"**, או מהצד השוה שבהם, שהם דבור מפי קדש למשה והקדים במ קריאה לדבור, אף כל שהוא דבור מפי קדש למשה יקדים בו קריאה לדבור. ואמר, דלא מצי למילף לא מחד מינייהו ולא במה הצד שבשניהם, משום דאיכא למפרך, אבל לא בא להודיע צריכותא דכולהו קראי דאהל מועד וסיני וסנה, עד שיאמרו ולמה לא למדו דברות דסנה וסיני מאהל מועד, או מאהל מועד ומחד מינייהו במה הצד, דכל שאר הדברות שכתובות בתורה כלן למדו משלשתן מאהל מועד ומסיני וסנה, שקדמה בהם קריאה לדבור.

ולכא לאקשוויי, היכי מצי למילף מינייהו, והא הוו שלשה כתובים הבאים כאחת, ולכולי עלמא אין מלמדין. דעד כאן לא קמיפלגי אלא בשני כתובין הבאין כאחת, למר מלמדין, ולמר אין מלמדין, אבל בשלשה כתובין הבאים כאחת, לכולי עלמא אין מלמדין. דהא מצריך צריכי, דאי מסנה, מה להלן שכן תחלה לדברות. ואי מסיני, מה להלן שכן לכל ישראל. ואי מאהל מועד, מה להלן שכן עליו הענן, ולא יכול לבא אלא בקריאה. ואי במה הצד דסנה וסיני, מה לצד השוה שבהם שהן דבור ובאש ומפי קדש למשה, תאמר בשאר דברות.

ואם תאמר, ולמה נכתבו שלשתן, נהי דאהל מועד לא מצי יליף במה הצד דסנה וסיני, משום דאיכא למפרך מה להצד השוה שבהם שהן דבור ובאש ומפי קדש למשה, תאמר באהל מועד וכו', מכל מקום למה הוצרך הכתוב לכתוב קריאה בסיני וסנה ללמד שקדמה קריאה לדבור, לכתוב סנה לחודיה, וליתי סיני במה הצד דאהל מועד וסנה. דכי פרכת מה לסנה שכן תחלה לדברות, אהל מועד יוכיח. וכי פרכת מה לאהל מועד שכן עליו הענן ולא היה יכול לבא, סנה יוכיח, וחזר הדין, לא ראי זה כראי זה, ולא ראי זה כראי זה, הצד השוה שבהן, שהן דבור מפי קדש למשה וקדמה קריאה לדבור, אף כל הדברות שהן מפי קדש למשה קדמה קריאה לדבור, דתו ליכא למפרך מה להצד השוה שבהן. אי נמי,

לכתוב סיני לחודיה, וליתי סנה במה הצד דסיני ואהל מועד, דכי פרכת מה לסיני שכן לכל ישראל, אהל מועד יוכיח, וכי פרכת מה לאהל מועד שכן עליו הענן ולא יכול לבא בלא קריאה, סיני יוכיח, וחזר הדין כו', הצד השוה שבהן, שהן דבור מפי קדש למשה וקדמה בהן קריאה לדבור, אף כל הדברות, שהן מפי קדש למשה קדמה בהן קריאה לדבור, דתו ליכא למפרך מה להצד השוה שבהן. יש לומר, אין הכי נמי, דיליף סנה מהצד השוה דסיני ואהל מועד, אלא שנכתב בו **"ויקרא ויאמר"** לדרשה אחרית, לכדתניא ספרא כאן: "מניין שכל הקריאות היו **'משה משה'**, תלמוד לומר: **'ויקרא אליו אלהים מתוך הסנה ויאמר משה משה'**, שאין תלמוד לומר: ויאמר, ומה תלמוד לומר: ויאמר, מלמד שכל הקריאות היו משה משה". פירוש: האי "ויאמר" קרא יתירא הוא, ודרשוהו בתורת כהנים, ללמד שכל הקריאות היו משה משה. ואי לא הוה יליף סנה מהצד השוה דסיני ואהל מועד, שקדמה בו קריאה לדבור, לא היו אומרים ש**"ויאמר אל תקרב הלום"** קרא יתירא הוא לדרוש בו מה שדרשו, שהרי היה צריך לגופיה, לומר שקדמה בו קריאה לדבור.

ומעתה תו ליכא לאקשווי על הברייתא הזאת מהא דקתני: "תלמוד לומר: **'דבר, וידבר לאמר'** אף לאמירות ואף לצוויים, שבכלן קדמה קריאה", באיזה אמירות ודברות וצוויים קמיירי, אי בכל הדברות ואמירות וצוויים שבכל התורה, אם כן למה נכתבה קריאה בסיני ובסנה לומר שקדמה בהם קריאה, ואי בדברות ואמירות וצוויים דאהל מועד קמיירי, למה נכתבה קריאה בסנה לומר שקדמה בו קריאה, לכתוב ויקרא בסיני לחודיה, וליתי סנה בהצד השוה דסיני ואהל מועד, כדלעיל. אבל לרש"י ז"ל דקאמר סתם "לכל דברות ולכל אמירות ולכל צוויים קדמה קריאה", דמשמע דסבירא ליה דבריתא ד**"דבר, וידבר לאמר"**, דהשוה דברות ואמירות וצוויים, שבכלן קדמה קריאה, בכלהו קמיירי, בין אותן שנאמרו באהל מועד, בין אותן שנאמרו חוץ מאהל מועד, קשיא, דאם כן ויקרא דסיני וסנה למה נאמרו, והלא כבר למדנו מקראי **ד'דבר, וידבר לאמר'**, שכל הדברות והאמירות והצוויים הכתובים בכל התורה כולה, בכלן קדמה קריאה. ושמא יש לומר, שרש"י ז"ל נמי סובר דבריתא **ד'דבר, וידבר לאמר'**, דהשוה דברות ואמירות וצוויים, שבכולן קדמה קריאה, אינו אלא באמירות ודברות וצוויים של אהל מועד, אלא שבמה הצד דאהל מועד וסיני, חזר ולמד שאר האמירות והדברות והצוויים של כל התורה כלה כלעיל. ולפיכך כתב סתם "כל הדברות והאמירות והצוויים" לכלול הכל, ולא מברייתא דקתני "יכול לא היתה קריאה אלא לדברות בלבד, מניין אף לאמירות ואף לצוויים, תלמוד לומר: **'דבר, וידבר לאמר'**, לרבות אף לאמירות ואף לצוויים", כתב פה סתם "לכל הדברות ולכל האמירות ולכל הצוויים קדמה קריאה", דמשמע בין אותן האמירות והדברות והצוויים שנאמרו באהל מועד, בין אותן שלא נאמרו באהל מועד, כמו שיחשבו רוב המעיינים, דאם כן **"ויקרא"** דכתיב בסנה וסיני למה לי, תיפוק ליה **מ'דבר, וידבר לאמר'**, שלמדנו מהם שכל הדברות והאמירות והצוויים של כל התורה כלה, בכלן קדמה קריאה. נהי דויקרא דסנה איצטריך למילף מיניה שכל הקריאות היו **"משה משה"**, אלא דסיני למה לי. ועוד, היאך תיסק אדעתין לומר

ש"דבר, וידבר לאמר", דכתיב באהל מועד, שיוורו על כל הדברות והאמירות והצווים דכל התורה כולה, בין אותן שנאמרו באהל מועד, בין אותן שלא נאמרו באהל מועד. קאי באהל מועד, מרבה דאהל מועד; אלא קאי באהל מועד ומרבה דאינו באהל מועד? אלא על כרחך לומר, דמרבויי ד"דבר, וידבר לאמר" דכתיבי באהל מועד לא קא מתרבי, אלא דברות ואמירות וצווים שנאמרו באהל מועד, אבל שאר הדברות והאמירות והצווים, ילפי מינייהו במה הצד השווה דאהל מועד וסיני, דליכא למיפרך ביה מידי.

קריאה לשון חבה, לשון שמלאכי השרת משתמשין בו, אבל לנביאי אומות העולם

בלשון עראי בלשון טומאה, שנאמר: "ויקר אלהים אל בלעם"

בויקרא רבה אבל בתורת כהנים אמרו: "משה משה, אברהם אברהם, שמואל שמואל, לשון חבה ולשון זרוז". ורש"י ז"ל פתח בלשון תורת כהנים ואמר: "לכל דברות ולכל אמירות ולכל צווים קדמה קריאה", שפירושו קריאת משה משה, שהוא לשון חיבה, וסיים בלשון ויקרא רבה ואמר: "קריאה לשון חיבה, לשון שמלאכי השרת משתמשין בו". ושמה יש לומר, דסבירא ליה לרש"י דמר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליגי, דבין לשון קריאה, בין כפל השמות, תרויהו לשון חיבה הוו. ומשום הקריאה דקרא, פירש שהקריאה היא לשון חבה.

אבל לא ידעתי למה הביא האגדה של ויקרא רבה, שהיא רחוקה מפשוטו של מקרא, כי למה תשתנה הקריאה הזאת משאר הקריאות שבתורה, כמו: "לקרא לו לאמר", "קראן לו ויאכל לחם" וכל שכן שהבריתא הזאת פירשה הקריאה הזאת קריאת משה משה, שהוא כשאר הקריאות שבמקרא. ואם בעבור שמצא "ויקר אלהים אל בלעם", ובנביאי ישראל לשון ויקרא, דילמא לא כונה התורה בזה רק להודיענו, שנבואתו לא היתה אלא דרך מקרה ועראי, מפני חבתן של ישראל, כמו שפרש"י שם אבל לא מפני שהקריאה לשון חבה, ובבלעם לא היתה חבה.

ובלשון טומאה.

מענין קרי, כמו "מקרה לילה". ואף על פי שמלת ויקר נופלת על השם, ואינו יוצא, כי הוא מבנין נפעל, כביכול נדמה לו להקב"ה בדברו עם בלעם, כאלו קבל מיאוס וטומאה על ידו, כאדם המקבל מיאוס וטומאה על ידי הקרי.

ויקרא אל משה -

הקול הולך ומגיע לאזניו, וכל ישראל לא שומעין.

יש מפרשים דמ"וידבר ה' אליו" דכתיב בתריה, דדרשו ביה בתורת כהנים:

"אליו -

למעט את אהרן",

שפירושו: וכל שכן כל ישראל, הוא דמפיק ליה, דאין הפרש אצלו, בין הדבור של ציווי ה' למשה, ובין הדבור של קריאת משה משה, ולפיכך אמר אחר זה: "יכול ישמעו את קול הקריאה. תלמוד לומר: קול לו, קול אליו", אף על פי ששם מיירי בדבור של צווי ה' למשה, וכאן בדבור הקריאה של **"משה משה"**. אבל לא מ"אל משה" הוא דמפיק ליה, שהרי כל התורה כולה מלאה ממלת "אל", ולא דרשו בם כלום, והרי בתורת כהנים בהדיא לא דרשו אלא במלת "אליו" של **"וידבר ה' אליו"**, ולא במלת "אל" של **"ויקרא אל משה"** הקודם לו. ואף על פי שהמדרש של "קול לו קול אליו" הוא מדברי ר' אליעזר, שממעט את אהרן מהדבור מקרא דלדבר עמך, ולא כתנא קמא דרבי יהודה בן בתירא דממעט את אהרן מקרא ד**"וידבר ה' אליו"**, אפילו הכי הביא ראיה על "יכול ישמעו את קול הקריאה", שהם מדברי תנא קמא דרבי יהודה בן בתירא מקרא ד"קול לו קול אליו" שהם מדברי רבי אליעזר, משום דהך דרשא דקול לו קול אליו ליכא מאן דפליג עליה.

אבל לר' יהודה בן בתירא דריש מלת "אל" בפסוק: **"ויהי ביום דבר ה' אל משה בארץ מצרים"** למעט את אהרן מהדברות, שנאמרו למשה ולאהרן, שלא נאמרו אלא למשה שיאמר לאהרן, וכן לרבי יוסי הגלילי דמיעט את אהרן מקרא ד**"ויהי ביום דבר ה' אל משה בארץ מצרים"** מהדברות שנאמרו לו למשה בארץ מצרים, ואלו גבי **ויקרא אל משה** ובשאר "אל" שבכל התורה כולה לא דרשו כלום. יש לומר, שגם בכל מקום שכתוב **"ויאמר ה' אל משה"**, או **"וידבר ה' אל משה"** דורשין בם למעט את ישראל, ולא הוצרכו להזכיר זה בכל מקום ומקום, דומיא דמלת "לאמר" שכל התורה מלאה ממנה, ועל כרחך לומר שהדרש שדרשו בתורת כהנים במלת לאמר שבפסוק **"ויקרא אל משה"** נדרש בכל מלת לאמר שבכל התורה כלה, מלבד מועטים, שאין המדרש הזה נופל בהם, והוצרכו לדרוש בהם ש"אמר משה לפני המקום: איני מניחך עד שתאמר לי אם תעשה שאלתי אם לאו". אף כאן צריך לומר שהדרש שדרשו במלת "אל" ד**"ויהי ביום דבר ה' אל משה"** למעט את אהרן, נדרש גם כן בכל מלת אל שנופל בו המדרש הזה, ובמקום שאינו נופל בו המדרש הזה, כגון במקומות שאין דבור ה' אל משה, אלא דבור משה לישראל, כגון: **"דבר אל בני ישראל"** וכיוצא בו, אי איכא למדרש בהו שום דרשא, דרשינן, ואי ליכא למדרש בהו, לא דרשינן. שכך אמרו בכמה מקומות בתלמוד "כל היכא דאיכא למדרש, דרשינן, וכל היכא דליכא למדרש לא דרשינן".

ואיצטריך מיעוטא ד**"וידבר ה' אליו"** למעט את ישראל ואת הזקנים ואת בני אהרן ואת אהרן עצמו מהדבור, שלא היה נשמע אלא למשה לבדו, ואיצטריך מיעוטא ד**"וישמע את הקול מדבר אליו"**, למעט את כלם אף מקול הברת הדבור, שלא היה נשמע אלא למשה לבדו.

ואם תאמר, אי הכי לשתוק קרא ממיעוטא ד**"אליו"**, ותיתי מקול לו, דממעט אף מקול הברת הדבור וכל שכן מהדבור עצמו. יש לומר, דאי לאו מיעוטא דאליו, הוה אמינא מהאי "קול", הוא הקול כאשר הוא עם חתוך אותיות הדבור, אבל קול הברתו בלבד, בלתי חתוך

האותיות, היו שומעין, השתא דכתיב מיעוטא ד"אליו" למעט מהדבור עצמו בחתוך האותיות, נשאר בהכרח מיעוטא דקול לו למעט אף מהברת הדבור בלתי חתוך האותיות. אבל לר' יהודה בן בתירא דממעט מ"וידבר ה' אליו" - למעט את אהרן" מהדבור המשותף למשה ולאהרן, לומר שלא לאהרן נאמר אלא למשה שיאמר לאהרן, איצטריך מיעוטא דקול לו למעט אף מהברת הדבור בלתי חתוך האותיות, וכל שכן מהדבור עצמו. ואיצטריך מיעוטא ד"וידבר ה' אליו" למעט את אהרן אף מהדבור המשותף למשה ולאהרן, שאף על פי שבדבור המיוחד למשה לבדו קמירי, שהוא "אדם כי יקריב מכם", אפילו הכי דרשין ליה למעט מהדבור המשותף למשה ולאהרן באם אינו ענין, לדבור המיוחד למשה לבדו, שכבר למדנו זה ממיעוטא דקול לו, דממעט אף מקול הברתו, וכל שכן מהדבור עצמו, תנהו למעט את אהרן אף מהדבור המשותף למשה ולאהרן. זהו הביאור שיפורש על מאמר רש"י ז"ל, שאמר: "ויקרא אל משה –

הקול הולך ומגיע לאזניו, וכל ישראל לא שומעין" –

על דעת היש מפרשים דלעיל.

אבל לבי מגמגם בזה מאד מכמה אנפי: חדא, דאם כן הוה ליה למכתב זה ש"הקול הולך ומגיע לאזניו" כו' גבי "וידבר ה' אליו", מאחר שהוא לקוח ממה שדרש בתורת כהנים גבי "וידבר ה' אליו", לומר: וידבר ה' אליו למעט את אהרן שהקול הולך ומגיע לאזניו, וכל ישראל וגם אהרן עצמו לא היו שומעין, ולמה פירש אותו גבי "ויקרא אל משה", שאין שם שום מיעוטא. ועוד, מאחר שזה שפירש ב"ויקרא אל משה" לקוח ממה שאמרו בתורת כהנים: "אליו - למעט את אהרן", שפירושו וכל שכן שאר כל ישראל, היה לו להזכיר גם אהרן, לומר: הקול הולך ומגיע לאזניו, וכל ישראל ואף אהרן עצמו לא היו שומעין, ולמה חלקן לשנים, דגבי "ויקרא אל משה" אמר שכל ישראל לא שומעין, ולא הזכיר את אהרן, וגבי "וידבר ה' אליו" אמר למעט את אהרן, שלא היה שומע, ולא הזכיר את ישראל. ועוד, שממה שפירש גבי "ויקרא אל משה", דמירי בקריאת משה משה, שכל ישראל לא היו שומעין, משמע שאף קריאת משה משה, דעלה קאי, שאינו דבור של צווי מצוה, אלא קריאה בעלמא, לא היו שומעין, ומנא ליה הא, והלא ממיעוטא ד"וידבר ה' אליו" שממנו לקח מה שפירש גבי "ויקרא אל משה", לא משתמע אלא למעט מהדבור של צווי ה' למשה, שהוא "אדם כי יקריב מכם" דקאי עלה, אבל לא מהדבור של קריאת משה משה, שאינו אלא קריאה בעלמא. ואם תאמר, אין הבדל לרש"י ז"ל בין הדיבור של משה משה ובין הדיבור של צווי המצוה, מנא ליה הא, דילמא כמו שחלקו רז"ל בתורת כהנים בין הדבור עם חיתוך האותיות ובין קול הברתו, ככה יש לחלק גם כן בין הדיבור של צווי המצוה, שהוא מהתורה עצמה, ובין הדיבור של קריאת משה משה, שאין בו אלא קריאה בעלמא. ועוד, מאי שנא גבי "אליו" דרשו אותו רז"ל למיעוטא, ומאי שנא גבי "אל משה" לא דרשו אותו למיעוטא, והלא כי היכי דדייקי "אליו" מדהוה ליה למכתביה בלמ"ד לבדו, וכתביה באל"ף למ"ד, שמע מינה שהוא למיעוטא, כדמשמע מקול לו קול אליו, הכי נמי

איכא לדיוקי ממלת אל מדהוה ליה למכתביה בלמ"ד לבדו וכתביה באל"ף למ"ד, שמע מינה שהוא למיעוטא. ואם תאמר, מפני שמצאנו קראי טובא במלת אל, דכתיבי פעם בלמ"ד לבדו ופעם באל"ף למ"ד, כדכתיב: **"ויאמר אלהים לנח"**, **"ויאמר ה' לנח"** ואחריו: **"וידבר אלהים אל נח"**, **"ויאמר אלהים אל נח"**, דמשמע דאין קפידא בזה. וגם כל התורה כולה מלאה ממלת אל, הנה מצאנו גם במלת אליו קראי טובא דכתיבי פעם בלמ"ד לבדו ופעם באל"ף למ"ד, כדכתיב: **"ויאמר לו כה יהיה זרעך"**, ואחריו שם: **"ויאמר אליו אני ה'"**, וגם כל התורה כולה מלאה ממלת אליו. ועוד, מנא ליה לרז"ל לומר דמיעוטא ד**"וידבר ה' אליו"** הוא למעט את אהרן וכל שכן שאר כל ישראל, דילמא לא בא למעט רק שאר כל ישראל, אבל לא את אהרן, שיפה כחו להשתתף בדבור עם משה. וכן מיעוטא דקול לו נמי דילמא לא בא למעט, אלא את ישראל אף מקול הברתו של דבור, אבל אהרן היה שומע גם הדבור עצמו.

לכן נראה לי לומר, שמה שפרש"י גבי **"ויקרא אל משה"** - הקול הולך ומגיע לאזניו, וכל ישראל לא שומעין, ממיעוטא ד**"אל משה"** הוא דמפיק ליה, דכי היכי דדייקי רבותינו ז"ל בתורת כהנים מקרא ד**"וישמע את הקול מדבר אליו"**, מדהוה ליה למכתב קול לו בלמ"ד לבדו, וכתב קול אליו באל"ף למ"ד, קרי ביה: קול לו, קול אליו - למיעוטא, והכי נמי איכא לדיוקי גבי **"ויקרא אל משה"**, מדהוה ליה למכתב למשה בלמ"ד לבדו, וכתב **"אל משה"** באל"ף למ"ד, קרי ביה: למשה אל משה, למיעוטא, כר' יהודה בן בתירא וכר' יוסי הגלילי, דדרשי קרא ד**"ויהי ביום דבר ה' אל משה בארץ מצרים"** למיעוטא.

ואם תאמר, אם כן למה לא דרשו במלת **"אל"** ד**"ויקרא אל משה"**, כמו שדרשו במלת אליו שאחריו. ועוד, מהיכן למד רש"י לדרוש **"אל"** דויקרא למיעוטא, ולא יהיה זה כשאר **"אל"** שבמקרא, שלא דרשו בם כלום. ועוד, מהיכן ידע לדרוש בו המדרש הזה, לומר שאפילו קריאת **"משה משה"** לא היו שומעין ישראל, דלמא הדבור של מצוה בלבד לא היו שומעין מקל וחומר דאהרן, אבל קריאת **"משה משה"**, שאין בו דבור של מצוה, אלא קריאה בעלמא היו שומעין. יש לומר, דרש"י ז"ל הוציא הדרשה הזאת של ויקרא אל משה מכח מה שדרשו בתורת כהנים: אליו למעט את אהרן, דמדקא ממעטי את אהרן ממיעוטא דאליו, מכלל דאיכא מיעוטא אחרינא דאימעוט מיניה ישראל. ונשאר מיעוטא דאליו למעט את אהרן באם אינו ענין למעט את ישראל, שכבר נתמעטו, ואין זה אלא מיעוטא ד**"אל משה"** דלעיל מיניה. דאי סלקא דעתך, דליכא מיעוטא אחרינא קודמת למיעוטא דאליו, מנא ליה לרז"ל דמיעוטא דאליו בא למעט את אהרן, דילמא לא בא למעט אלא את ישראל בלבד, אבל אהרן שנתוועד בדבור עם משה, היה שומעו.

דמשום הכי לא מיעט רבי אליעזר בתורת כהנים ממיעוטא ד**"ודברתי אתך"** אלא את ישראל בלבד, והוצרך למעט את אהרן במיעוטא ד**"לדבר עמך"**, דאם אינו ענין למעט את ישראל. ואם כן הכא נמי איכא לדיוקי, מדקא ממעטי את אהרן ממיעוטא דאליו, ולא את ישראל בלבד, מכלל דאיכא מיעוטא קודמת לזו, דאימעוט מיניה ישראל, ונשאר מיעוטא

דאליו למעט את אהרן באם אינו ענין, ואין זו אלא מיעוטא ד"אל משה", דלעיל מיניה. וכיון דההוא מיעוטא מיירי בקריאת **משה משה** דקאי עלה, למדנו שאפילו קריאת **משה משה** לא היו ישראל שומעין, וכל שכן הדבור של צווי ה' למשה, שהוא דבור של מצוה, ונשאר מיעוטא דאליו שאחריו למעט את אהרן.

ואם תאמר, מנא ליה לרש"י לחייב מיעוטא אחרינא חוץ ממיעוטא דאליו, דאימעות מינה ישראל ואהרן, כדתיניא בתורת כהנים, דילמא ממיעוטא דאליו עצמו אימעות אהרן וישראל, דומיא ד"קול לו - יכול לא יהיו שומעין את הדבור, אבל יהיו שומעין את הקול, תלמוד לומר: קול לו. אוציא את ישראל ולא אוציא את הזקנים, אוציא את הזקנים ולא אוציא בני אהרן, אוציא בני אהרן ולא אוציא את אהרן עצמו, תלמוד לומר: קול לו, למעט את כולם". יש לומר, שאני התם, שהבריתא ההיא, היא הבריתא של ר' אליעזר, שכבר מיעטה את ישראל מהדבור ממיעוטא ד"ודברתי אתך" וחזרה ומיעטה גם את אהרן עצמו ממיעוטא דלדבר עמך, כי אם אינו עניין למעט את ישראל, וכיון שהושוו במיעוט הדבור ישראל עם אהרן, שוב אינו צריך במיעוט קול הדבור לכתוב שני מיעוטין: אחד למעט את ישראל ואחד למעט את אהרן, אלא די במיעוט אחד למעט את ישראל ואת אהרן עצמו.

אבל תנא קמא דר' יהודה בן בתירא, דמיירי במיעוט הדבור, שלא קדם לו מיעוט אחר להשוות את ישראל לאהרן, הנה כמו שר' אליעזר לא מיעט מן הדבור את ישראל ואת אהרן אלא משני מיעוטין, כך אי אפשר לתנא קמא דר' יהודה בן בתירא למעט את ישראל ואת אהרן אלא, דאי לא תימא הכי, קשיא לרבי אליעזר מיניה וביה, דבענין מיעוט הדבור הוצרך שני מיעוטין: חד למעט את ישראל וחד למעט את אהרן, ובענין מיעוט קול הדיבור מיעט שניהם יחד ממיעוטא דקול לו לחודיה, אלא על כרחך לומר כדפרישית.

והשתא אצטריכי כולהו מיעוטין: מיעוטא ד"ויקרא אל משה", למעט את ישראל אפילו מקריאת **משה משה**, וכל שכן מן הדבור עצמו. ומיעוטא ד"וידבר אליו", למעט את אהרן מהדבור עצמו. ומיעוטא ד'קול לו', למעט את כלם אף מקול הדבור. ומה שכתב רש"י גבי "ויקרא אל משה" - שהקול הולך ומגיע לאזניו, וכל ישראל לא שומעין, אינו רוצה לומר קול הברתו של משה, דמנא ליה הא, והלא פירוש ויקרא בקריאת חתוך האותיות של **משה משה** קמיירי. ועל כרחך לומר דמיעוטא ד"אל משה", דעלה קאי, בחתוך אותיות **משה משה** קמיירי. אלא הכי פירושא, שהקול של **משה משה**, כפי מה שהוא עם חתוך אותיותיו לא היו שומעין.

וכל הני קראי מצרך צריכי: דאי מ"ויקרא אל משה" דמעט מהדבור של **משה משה** וכל שכן מהדבור של צווי ה' למשה, הוה אמינא דוקא ישראל, אבל אהרן שיפה כחו שנשתתף בכמה דבורים עם משה, היה שומע, לא בדבור של **משה משה** בלבד, אלא אף הדבור של צווי ה' למשה וכל שכן קול הברתו. וישראל גם כן הוה אמינא שלא נתמעטו רק מהדבור, אבל קול הברת הדבור היו שומעין אותו. ואי מ"וידבר אליו" הוה אמינא דוקא ישראל, אבל אהרן, שיפה כחו, היה שומעו, וכל שכן קול הברתו, וישראל גם כן הוה אמינא שלא

נתמעטו רק מהדבור של צווי ה' למשה, דמיירי ביה, אבל הדבור של **"משה משה"** היו שומעין אותו. ואי מ"**וישמע את הקול**" הוה אמינא דוקא ישראל ודוקא מהקול של חתוך האותיות, אבל אהרן היה שומע הדבור עצמו וכל שכן קול הברתו. וישראל גם כן הוה אמינא שלא נתמעטו רק מהקול של חתוך האותיות של צווי ה' למשה, אבל קול הברתו. וגם הדבור של **"משה משה"** היו שומעין אותו. ואי מ"**ויקרא אל משה**" ומ"**וידבר ה' אליו**" יחד, שנתמעטו מהם כל ישראל ואף אהרן, מיתורא ד"**וידבר ה' אליו**" באם אינו ענין לישראל, שכבר נתמעטו מקרא ד"**ויקרא אל משה**", הוה אמינא דוקא מהדבור של חתוך האותיות, אבל קול הברתו של דבור היו שומעין אותו אהרן וגם כל ישראל. ואי מ"**ויקרא אל משה**" ומ"**וישמע את הקול**" יחד, הוה אמינא דוקא ישראל נתמעטו מהדיבור של **משה משה** וכל שכן מהדיבור של מצוה ומקול הברתו של צווי ה', באם אינו ענין לקול הדבור עם חתוך האותיות, שכבר נתמעטו ממיעוטא דויקרא אל משה, אבל אהרן היה שומע הדבור עצמו וכל שכן קול הברתו. ואי מ"**וידבר ה' אליו**" ומ"**וישמע את הקול**" יחד, הוה אמינא דוקא ישראל נתמעטו מהדיבור של מצוה ומקול הברתו, באם אינו ענין לקול הדיבור עם חיתוך האותיות, שכבר נתמעטו מימעוטא ד"**וידבר ה' אליו**", אבל אהרן היה שומע הדיבור עצמו וכל שכן קול הברתו, וכן ישראל הוה אמינא שלא נתמעטו אלא מהדבור של מצוה ומקול הברתו, אבל הדבור של קריאת **"משה משה"** היו שומעין אותו, לפיכך הוצרכו שלשתם.

וכל זה אינו אלא לתנא קמא דרבי יהודה בן בתירא, דדריש מיעוטא ד"**וידבר ה' אליו**" למעט את אהרן מהדבור המיוחד למשה, דקאי עלה, באם אינו ענין למעט את ישראל, שכבר נתמעטו ממיעוטא ד"**ויקרא אל משה**" אף מהדבור של **"משה משה"**, וכל שכן מהדבור של צווי ה' למשה, שהוא דבור של מצוה, תנהו למעט את אהרן מהדבור המיוחד למשה, שלא היה שומעו רק משה לבדו, דלית ליה להאי תנא ההיא דרבי אליעזר, דמפיק ליה מקרא דלדבר עמך, אבל לר' יהודה בן בתירא דמפרש מיעוטא ד"**וידבר ה' אליו**" למעט את אהרן מן הדבור שנתוועד עם משה באם אינו ענין למעט את אהרן מהדבור המיוחד למשה, שכבר נתמעט ממנו מקרא דלדבר עמך, כרבי אליעזר בתורת כהנים, תנהו למעט את אהרן אף מהדבור שנתוועד בו עם משה, שאף הדבור ההוא לא היה שומעו אלא משה לבדו, ואחר כך היה חוזר ומגיד לאהרן, צריך לומר, דאיצטריכו כל הני קראי: קרא ד"**ודברתי אתך**", למעט את ישראל מהדבור של צווי ה' למשה. וקרא ד"**לדבר עמך**", למעט אף את אהרן מהדבור המיוחד למשה באם אינו ענין למעט את ישראל שכבר נתמעטו מקרא ד"**ודברתי אתך**". וקרא ד"**וידבר ה' אליו**", למעט את אהרן אף מהדבור המשותף שנתוועד בו עם משה, באם אינו ענין למעט את אהרן מהדבור המיוחד, שכבר נתמעט ממנו ממיעוטא דלדבר עמך. וקרא ד"**וישמע את הקול מדבר אליו**" למעט את כלם אף מהברת קול הדבור. אבל קרא ד"**ויקרא אל משה**", לא דריש ליה למיעוטא, אלא כשאר "אל" שבמקרא, דאם לא כן למה לי מיעוטא דודברתי אתך למעט את ישראל

מהדבור, הרי כבר נתמעטו מקרא **דויקרא אל משה**. ומפני שאין מלת "אל" ד"ויקרא אל משה" למיעוטא, לפי דעתו של רבי יהודה בן בתירא, לפיכך לא מנה בפסוק "ויקרא אל משה וידבר ה' אליו", אלא מיעוטא דאליו בלבד.

וכל הני מיעוטי מצרך צריכי, דאי מ"ודברתי אתך" לחודיה או מלדבר עמך לחודיה או מ"ודבר ה' אליו" לחודיה או מקול לו קול אליו לחודיה, הוה אמינא למעט את ישראל בלבד, ולא את אהרן. ואי מתרי קראי ד"ודברתי אתך" ולדבר עמך או מתרי קראי ד"ודברתי אתך" "וידבר ה' אליו" או מתרי קראי דלדבר עמך ו"וידבר ה' אליו", הוה אמינא דלא באו למעט את ישראל ואת אהרן אלא מהדיבור המיוחד למשה, אבל הדיבור המשותף למשה ולאהרן לא נתמעט אהרן ממנו. ואי מתרי קראי ד"וישמע את הקול מדבר אליו" עם איזה מהמקראות של "וידבר ה' אליו", "ודברתי אתך", ו"לדבר עמך", הוה אמינא דלא נתמעטו מהדבור ומהברתו, אלא ישראל בלבד, אבל אהרן היה שומע אף הדבור עצמו וכל שכן הברתו ואף הדבור המיוחד למשה וכל שכן הדבור המשותף לו ולמשה. ואי מתלתא קראי ד"ודברתי אתך" ו"לדבר עמך" ו"וישמע את הקול מדבר אליו", הוה אמינא שלא נתמעטו מהדבור ומהברתו רק מהדבור המיוחד למשה, אבל מהדבור המשותף למשה ולאהרן לא נתמעט ממנו אהרן, לא מהדבור עצמו ולא מהברתו, לפיכך הוצרכו כל המקראות הללו:

יכול אף להפסקות היתה קריאה, תלמוד לומר: "וידבר", לדבור היתה קריאה ולא להפסקות.

בתורת כהנים. פירוש "להפסקות", שאין בהם לא דבור ולא אמירה ולא צווי, יכול אף בהן היתה קריאת "משה משה", קודם שיתחיל בפרשה ההיא. "תלמוד לומר: 'וידבר', לדבור היתה קריאה, ולא להפסקות". פירוש: במקום שכתוב שם דבור או אמירה או צווי, היתה קריאת "משה משה" קודמת לדבור או לאמירה או לצווי, אבל להפסקות שאין כתוב בהן לא דבור ולא אמירה ולא צווי, לא קדמה בהן קריאת "משה משה", כלומר לא היתה שם נבואה בפני עצמה, אלא בעודו תוך הנבואה הקודמת נאמרה לו גם הפרשה היא.

ומה היו ההפסקות משמשות.

פירוש: בשלמא אם היתה נבואה בפני עצמה, הוצרך להפסיק בה כדי להורות שהיא נבואה בפני עצמה, אלא אם לא היתה נבואה בפני עצמה, אלא שארית הנבואה הקודמת, לאיזה צורך היתה ההפסקה בה.

קל וחומר להדיוט הלמד מן ההדיוט.

פירוש: אם הלמוד שמפי הגבורה, שיש בידו למסור הדברים כהווייתן, באופן שלא יתבלבלו הענינים לאותו השומע מפיו, הוצרך לתת ריוח בין פרשה לפרשה, כדי להתבונן

בין פרשה לפרשה ובין ענין לענין, קל וחומר הלמד מן ההדיט, שאין כח בידו למסור הדברים כהווייתן ויתבלבלו לו העניינים, שצריך בהכרח ריוח בין דבור לדבור, כדי להתבונן בהם.

אליו -

למעט את אהרן.

פירוש: מהדבור המיוחד למשה לבדו, דעלה קאי. ופליגא ארבי יהודה בן בתירא, דמפרש להאי מיעוטא מהדבור המשותף למשה ולאהרן, באם אינו עניין מהדבור המיוחד למשה לבדו, שכבר נתמעט ממנו מקרא ד"לדבר" כדר' אליעזר בתורת כהנים. ותנא קמא לית ליה ההיא דרבי אליעזר. ולפי זה צריך לגרוס בתורת כהנים: רבי יהודה אומר, ולא "אמר רבי יהודה".

ומה שלא אמרו כאן לו ואליו, כמו שאמרו גבי יומא ד: על במדבר ז, פט **"וישמע את הקול מדבר אליו - קול לו, קול אליו"**, הוא משום דמדרשא דקול לו קול אליו למדנו שבכל מקום שבא באל"ף למ"ד יש לדרוש אותו כן, ולפיכך לא הוצרכו להזכיר זה בכל מקום. ואם תאמר, כיון דבלמ"ד לבדו הוי מיעוטא, שהרי בכלל השלשה עשר מיעוטין יש מהן בלמ"ד לבדו - **"אשר אועד לך" ו"נועדתי לך"** למה נכתבו מיעוטין ד"לדבר אליך", ו"וידבר אליו", ו"מדבר אליו" באל"ף למ"ד, ולא בלמ"ד לבדו. יש לומר, דבהני נמי דרשינן לו ואליו, אלא גבי **"אועד לך שמה"** וגבי **"נועדתי לך"**, שאין צריך שם כנוי אלא למעט, די בלמ"ד לבדו, אבל כשצריך שם כנוי וגם למעט, או כשאין צריך שם כנוי, אבל צריך שני מעוטין, כותב אותו באל"ף למ"ד, כדי לדרוש הכנוי והמיעוט או שני המיעוטין. ולפיכך גבי **"וישמע את הקול מדבר אליו"**, שאינו צריך שם כנוי, שכבר אמר למעלה ממנו: **"ובבא משה אל אהל מועד לדבר אתו"** והיה די לומר: **וישמע את הקול מדבר**, דרשו 'לו ואיליו' לשני מיעוטין; חד למעט ישראל זקנים ובני אהרן ואהרן עצמו, וחד למעט מלאכי השרת, שהם נבדלים מישראל זקנים ובני אהרן ואהרן עצמו. כדאיתא בתורת כהנים: "יכול לא יהו שומעין הדבור, אבל יהו שומעין הקול, תלמוד לומר: קול לו. אוציא את ישראל ולא את הזקנים, אוציא הזקנים ולא בני אהרן, אוציא בני אהרן ולא אהרן עצמו, תלמוד לומר: קול לו. אוציא את כלם ולא אוציא את מלאכי השרת, שאין משה יכול ליכנס שם במקומם עד שיקרא, תלמוד לומר: קול לו קול אליו". אבל גבי **"וידבר ה' אל משה"**, שבכל התורה כלה, שצריך במ כנוי בהכרח, כדי להודיע למי היה הדבור, דרשו השני מיעוטין של לו ואליו היוצאים ממלת אל, שבא באל"ף למ"ד, ולא בלמ"ד לבדו, חד לגופיה להודיע למי היה הדבור, וחד למעט כל ישראל מקול הדבור ההוא, שלא שמע אותו רק משה לבדו, שהיה הקול הולך ומגיע באזניו וכל ישראל לא שומעים, וכן גבי **"וידבר ה' אליו"**, שצריך כנוי, שלולא זה לא ידענו, אחר שקרא את משה, עם מי היה הדבור, דרשו בו לו ואליו: חד לכנוי, וחד למעט את אהרן מהדבור המיוחד לו, שהוא **"אדם כי יקריב"** אליבא דתנא קמא,

דלא תימא דוקא ישראל לא היו שומעין וכן הזקנים וכן בני אהרן, אבל אהרן עצמו, שיפה כחו, שנשתתף בכמה דבורים עם משה, היה שומען, כתב **"וידבר אליו"** למעט גם אהרן, או גם מהדבור המשותף לו ולמשה ואליבא דרבי יהודה בן בתירא. ואם תאמר, מנה ליה לרז"ל לומר דקרא ד**"וישמע את הקול מדבר אליו"** הוא מכלל השלושה עשר מיעוטין למעט את אהרן מהדבור שנשתתף בו, והלא השני מיעוטין של קול לו קול אליו כבר דרשום בתורת כהנים, חד למעט ישראל והזקנים ובני אהרן ואהרן עצמו, וחד למעט מלאכי השרת, אם כן למעט את אהרן, מהדבור שנשתתף בו, מנין. יש לומר, דהא בריתא דלמעט ישראל והזקנים ובני אהרן ואהרן עצמו ממיעוט **"לו"**, ולמעט מלאכי השרת מדבור - **"אליו"**, אתיא אליבא דרבי אליעזר, וברייתא דשלושה עשר מיעוטין אתיא אליבא דרבי יהודה בן בתירא, ואיהו דריש להני שני מיעוטין דקול לו קול אליו: חד למעט את כל ישראל ואהרן מהדבור המיוחד, וחד למעט את אהרן מהדבור המשותף למשה ולאהרן.

יכול ישמעו את קול הקריאה.

אדלעיל קאי, אהא דקאמר **"הקול הולך ומגיע לאזניו, וכל ישראל לא שומעין"**, שפירושו: הקול של **"משה משה"** עם חתוך האותיות, היה הולך ומגיע לאזניו, וכל ישראל לא שומעין, ולפיכך אמר עכשיו: יכול אם לא ישמעו הקריאה של **"משה משה"** עם חתוך האותיות - ישמעו קול הברת הקריאה ההיא בלי חתוך האותיות, תלמוד לומר: קול לו קול אליו, שאפילו קול הברה בעלמא לא שמעו.

ויש לתמוה, שבתורת כהנים לא אמרו זה אלא בדבור של מצוה, כדתניא: **"אשר אועד לך שמה"** לך היתה יעידה, ולא היתה יעידה לא לישראל ולא לזקנים ולא לאהרן עצמו, שנתועד בדבור עם משה. אוציאם מן היעידה ולא אוציאם מן הדברות, תלמוד לומר: **"ודברתי אתך"** אוציא את ישראל ולא אוציא הזקנים, אוציא הזקנים ולא את בני אהרן, אוציא את בני אהרן ולא אהרן עצמו, תלמוד לומר: לדבר עמך, עמך היה הדבור, ולא עם כולם. יכול לא יהו שומעין הדבור, אבל יהו שומעין את הקול, תלמוד לומר: קול לו, להוציא את ישראל והזקנים ובני אהרן ואהרן עצמו, כדלעיל. ורש"י ז"ל היאך הביא הברייתא הזאת, שהיא שנויה בדבור של מצוה, בקריאת **"משה משה"**, שאינה אלא קריאה בעלמא, דילמא דוקא קול הברת הדבור של מצוה לא היו שומעין, אבל קול הברת קריאת **"משה משה"** היו שומעין. ועוד, למה לא כתב זה במקומו מיד, אחר מאמר הקול הולך ומגיע לאזניו, שהוא סיום המאמר ההוא, אבל הפסיק ענינו ופירש תחלה על **"וידבר אליו"** למעט את אהרן והארץ בהבאת דברי רבי יהודה בן בתירא ואחר כך חזר לענין ראשון. לכן נראה לי, שטעות נפל בספרים וצריך לכתוב במקום **"ישמעו"** - ישמע. ובמקום **"את קול הקריאה"** - את קול הדיבור, וקאי על **"וידבר אליו"** - למעט את אהרן הסמוך לו, לומר שאפילו אהרן עצמו לא היה שומע הדבור, וכל שכן שאר כל ישראל. ואמר: יכול אם לא

ישמע הדבור עצמו עם חתוך האותיות, ישמע את קול הברת הדבור, תלמוד לומר: קול לו קול אליו, שאף קול הברתו לא שמע.

מאהל מועד -

מלמד שהיה הקול נפסק ולא היה יצא חוץ לאהל.

בתורת כהנים. ואף על גב ד"מאהל מועד" מורה על מה שממנו יצא הקול, ולא על מה שאליו הגיע הקול, כדתניא בתורת כהנים ומייתי לה רש"י לקמן: "מאהל מועד - יכול מכל הבית, תלמוד לומר: 'מעל הכפרת'. יכול מכל הכפרת, תלמוד לומר: 'מבין שני הכרובים'". מכל מקום מסמיכות "מאהל מועד" למלת "אליו" הוא דקא דייק, דמדהוה ליה למכתב: ויקרא אל משה מאהל מועד וידבר ה' אליו לאמר, וסמך "אליו" ל"אהל מועד", לומר, שלא היה הקול אלא מהאהל לאזניו, שהיה בתוך האהל. ולמדנו מכאן, שהיה הקול נפסק ולא היה יוצא חוץ לאהל, ואם היה משה חוץ מהאהל, לא היה הקול מגיע באזניו.

ואם תאמר, מאחר שהיה הקול נפסק, ולא היה יוצא חוץ מהאהל, אם כן כששכן הענן על המשכן ולא יכול משה לבא אל האהל מיראתו, עד שקראו ה' לבא אל האהל, כדאיתא במדרש רבי תנחומא, היאך נשמע הקול אליו. ושמא יש לומר, שהמדרש הזה חולק עם המדרש שבתורת כהנים, שאמרו שהיה הקול נפסק ולא היה יוצא חוץ לאהל. אבל לפי המדרש שבתורת כהנים צריך לומר, שאין פירוש "ויקרא", כמו שדרש אותו רבי תנחומא, אלא כאידך דרשא שהביא רש"י בפסוק "ולא יכול משה לבא - כתוב אחד אומר 'ולא יכול משה לבא אל אהל מועד' וכתוב אחר אומר 'ובבא משה אל אהל מועד', בא הכתוב השלישי והכריע ביניהם, 'כי שכן עליו הענן', אמור מעתה כל זמן שהיה הענן על המשכן לא יכול לבא, נסתלק הענן, נכנס ומדבר עמו".

ואם תאמר, אם היה הקול נפסק ולא היה יוצא חוץ מהאהל, וכבר היו ישראל עומדין חוץ לאהל ולא היו רשאים ליכנס עם משה תוך האהל, מדכתיב "ונועדתי לך שם", לך היתה יעידה, ולא לכל ישראל, כדתניא בתורת כהנים, שפירשו שהיו ישראל עומדים חוץ מהאהל כשהיה משה נכנס באהל מועד, אם כן למה הוצרך הכתוב למעט את ישראל מכל הדברות, לומר שמה לבדו היה שומען וישראל לא היו שומעין. כבר הקשה זה הרשב"ד ז"ל ותירץ: שמה שהוצרך הכתוב למעטן מן הדברות, אינו אלא מן הדברות שנאמרו למשה קודם הקמת המשכן, ונכון הוא.

לאמר צא ואמור להם דברי כבושין: בשבילכם מדבר עמי, שכן מצינו שכל שלושים ושמונה שנה שהיו ישראל במדבר, כמנודין לפני המקום, מן המרגלים ואילך כו'.

נראה לי, דלישנא ד"שכן מצינו" וכו' לאו דוקא, שהרי באחד בניסן הוקם המשכן ושמונה פרשיות נאמרו בו ביום, כדאיתא בפרק הנזקין ואחת מהן פרשת "אמור אל הכהנים". ופרש"י: "מפני שבו ביום הוזקקו לעבודה, הוצרכה קדושתן להודיעם", וחזרת המרגלים עדיין לא היתה עד תשעה באב שאחריו, כדאיתא בשלהי תעניות ומאמר ש"כן מצינו" אי

אפשר להאמר רק אחר שלושים ושמונה שנה משחזרו המרגלים. ועוד, שאי אפשר לומר שבכל פעם ופעם שהיה מדבר עמהם היה אומר להם זה הספור של שלושים ושמונה שנה.

אלא על כרחך לומר, דהאי "שכן מצינו" דקאמר אינו אלא לפרש דברי כבושין מה הן. ואמר כדברים הללו, שהם ממשיכין את לבם ומקרבן לאהבתו יתברך, שבכל פעם שהיה מדבר ה' עם משה היה מצוהו לפייס את לבן בדברי כבושין, או שיחזור להשיב להקב"ה אם קבלו דבריו אם לא, כפי הלשון האחרון, כדי ללמוד דרך ארץ ממשה כרש"י וכמו שהוקשה לרז"ל בתורת כהנים במלת **"לאמר"** שאחר **"וידבר ה'",** שהיה די בוידבר ה' לחודיה, והוצרכו לדרוש בו מה שדרשו פה, ככה הוקשה להם גם כן במלת **"ואמרת"** שאחר **"דבר אל בני ישראל"** שהיה די ב"דבר אל בני ישראל" לחודיה, והוצרכו לדרוש בו: דבר ותחזור ותאמר, שישנה להם את הפרק פעם ופעמים, כדי להבינם. אבל גבי **"וידבר ה' אל משה לאמר"**, דלא שייך בה הך דרשא ד"דבר ואמרת", דרשו ביה: "צא ואמור" כו'. אי נמי, גבי **"וידבר... לאמר"** לא נאמר וידבר ויאמר, כמו גבי **"דבר ואמרת"**, רק לאמר, שפירושו כדי שיאמר, וזה אי אפשר לפרשו רק כדי שיחזור ויאמר לקב"ה, שכבר קבלו דבריו, או כדי שיאמר להם דברי כבושים, וכבר הארכתי בזה בפסוק י', טז: **"ויקצוף על אלעזר ועל איתמר בני אהרן הנותרים לאמר"**.

פרק א, ב

אדם כי יקריב -

כשיקריב.

פירוש: כשיארע שיקריב. ובפרק שני דמסכת ביצה **"ויעש ה' כמשפט"** - כמשפט עולת נדבה" פרש"י: "דבשל נדבה דבר הכתוב, דכתיב **'אדם כי יקריב מכב' -** משמע לכשירצה ויקריב". וכמוהו **"כי ימצא בקרבך"**, **"כי יקרא קן צפור"** **"כי תראה חמור"** **"כי תפגע שור אויבך"** שכלם מתפרשים כשיארע.

ואיננו, כמו **"והיה כי יביאך"**, **"כי תבאו אל הארץ"** **"כי בא סוס פרעה"** **"כי תרבו ופריתם בארץ"** שכולם מפורשים בלשון אשר, שהוא לשון דהא, כדפרש"י בסוף המגרש שהוא מורה על הודאי, כמו שדרשו בספרי ועוד ובתורת כהנים, ומייתי לה בפרק קמא דקדושין: ורש"י ד"ה כי: **"כי תבאו אל הארץ -** עשו מצוה זו שבשבילה תבאו אל הארץ". כלומר, מפני ש"יביאך" ומפני ש"תבאו אל הארץ", אתם זקוקים למצות הללו. וכן **"כי בא סוס פרעה"** מפני שבא סוס פרעה וגו', לפיכך **"ותקח מרים וגו' כך פרש"י** בשלהי גיטין וכך שנינו בתורת כהנים: **"אדם כי יקריב -** יכול גזירה, תלמוד לומר: **'כי יקריב'**, אינה אלא רשות".

אבל לא ידעתי מנא ליה לרז"ל לפרושי קרא ד"כי יקריב", כמו **"כי ימצא בקרבך"**, **"כי יקרא קן צפור"** ודומיהם, שהם מלשון אם, עד שחייבו מזה שבקרבנות נדבה דבר הכתוב,

דילמא קרא דכי יקריב דומיא ד"כי יביאך" ו"כי תבאו אל הארץ" הוא, שהן מלשון אשר, שהוא לשון דהא, וכאילו אמר: מפני שהוא מחוייב שיקריב קרבן לה', ראוי להודיע, שלא יקריב רק מן הבקר או מן הצאן אם הוא מן הבהמה, או מן התורים או מן בני היונה, אם הוא מן העוף. ושמא יש לומר, דאי אפשר לפרשו כן, מפני שאלה הלשונות של כי, שמתפרשים מלשון דהא, שפירושו מפני, אינן נופלות אלא על דברים שכבר נעשו או שכבר הבטיחם בהם, כמו ביאתן לארץ, שכבר הבטיחם ב"לכן אמור לבני ישראל וגו' והבאתי אתכם אל הארץ אשר נשאתי את ידי לתת אותה לאברהם ליצחק וליעקב" וכמו רבויים, שכבר הבטיח לאברהם: "הרבה ארבה את זרעך ככוכבי השמים וכחול אשר על שפת הים". וליצחק: "והרבתי את זרעך ככוכבי השמים". וליעקב: "והיה זרעך כעפר הארץ", ומפני שהבטיח בהם, שייך לומר: מפני שיביאך ומפני שתבאו אל הארץ, כאשר דבר לכם, אתם זקוקים למצות הללו. וכן ברבויים, מפני שכבר הבטיחם, שייך לומר מפני שתרכו ופרייתם בארץ, כמו שהבטיחכם. וכן גבי "סוס פרעה", שכבר בא בים, הוא ורוכבו ופרשיו "וישב ה' עליהם את מי הים", שייך ביה לומר, מפני שבא סוס פרעה וגו' לפיכך "ותקח מרים", אבל הקרבנות שלא הוזכרו קודם זה בשום מקום, איך יתכן לומר: מפני שיקריב קרבן לה', שפירושו: מפני שהזהרתי אתכם להקריב קרבן לה'. ואם כן על כרחך לומר, שאין פירושו "כי יקריב", אלא דומיא ד"כי יקרא קן צפור", "כי תראה חמור", "כי תפגע שור אויבך", שפירושם כשיארע, אף כאן "כי יקריב" - כשיארע שיקריב, שהוא מורה על הרשות, ולא על החובה. ולכן אמרו רז"ל שבקרבנות נדבה הכתוב מדבר. אדם למה נאמר. דהוה ליה למימר: איש כי יקריב, כמו "כל איש אשר בו מום... או איש אשר יהיה בו שבר רגל או שבר יד", "ואיש כי יאכל קדש בשגגה", "איש אמו ואביו תיראו" "איש איש אל כל שאר בשרו". וכן דרשו רז"ל בתורת כהנים: "אדם כי יהיה בעור בשרו" וגו'.

מה אדם הראשון לא הקריב מן הגזל, שהכל היה שלו, אף אתם לא תקריבו מן

הגזל.

בויקרא רבה. אבל בתורת כהנים דרשו: "אדם" - לרבות את הגרים", דלא תימא "בני ישראל" כמשמעו למעוטי גרים. השתא דאתא "אדם" לרבות את הגרים, על כרחך צריך לומר, דפירוש "בני ישראל" מקבלי ברית בישראל, שגם הגרים בכלל. ומכאן למדו שבכל מקום שנאמר "דבר אל בני ישראל" אף הגרים בכלל.

ואם תאמר, מנא ליה לרז"ל לומר: "אדם" - לרבות את הגרים" ופירוש "בני ישראל" מקבלי ברית בישראל, דילמא פירוש "בני ישראל" כמשמעו, למעוטי גרים, שאינם מבני ישראל, "ואדם" לרבות את המשומדים, דלא תימא פירוש בני ישראל מקבלי ברית בישראל למעוטי משומדים. יש לומר, עליך אמר קרא "מכם" ישראלים כמוכם, לאפוקי משומדים.

אבל למעט את הגזול, נפקא ליה מקרא ד"שונא גזל בעולה" כדאיתא בפרק לולב הגזול. אי נמי, מדאמר מר: **"קרבנו"** למעט את הגזול, כדאיתא בתורת כהנים ובפרק מרובה.

והא דתניא בפרק הגזול בתרא: "הגנב והגזלן והאנס, הקדשן הקדש", היינו שאסור ליהנות ממנו, דהא דמעט רחמנא את הגזול, היינו שאינו עולה לרצון, לא לבעלים הראשונים לפי שאינו ברשותו ולא לבעלים השניים לפני ייאוש, לפי שאינו שלו, כדאמר רבי יוחנן: "גזל ולא נתיאשו הבעלים שניהם אינם יכולים להקדיש, זה לפי שאינו שלו, וזה לפי שאינו ברשותו". ולא אחר ייאוש נמי, למאן דאמר ייאוש כדי לא קני, לפי שאינו שלו, ולמאן דאמר קני, לפי שהיא מצוה הבאה בעבירה. כדרכי יוחנן, דאמר רבי יוחנן משום ר' שמעון בן יוחאי בפרק לולב הגזול: **"והבאתם גזול ואת הפסח ואת החולה וגו' גזול דומיא דפסח. מה פסח דלית ליה תקנתא, אף גזול לית ליה תקנתא, לא שנא לפני ייאוש ולא שנא לאחר ייאוש. בשלמא לפני ייאוש 'לכם' אמר רחמנא, והאי לאו דידיה הוא, אלא לאחר ייאוש הא קנייה, אלא לאו משום דהוה ליה מצוה הבאה בעבירה, וכתב 'שונא גזל בעולה'."**

ואם תאמר אי הכי, הא דתנן בפרק הנזקין: "ועל חטאת הגזולה, שלא נודעה לרבים, שהיא מכפרת" במאי מוקמת לה. כבר תרצו בזה בגמרא: "אמר עולא: דבר תורה בין נודעה בין לא נודעה, אינה מכפרת, מאי טעמא ייאוש כדי לא קני. ומה טעם אמרו מכפרת, שלא יהו הכהנים עצבים" שאכלו חולין שנשחטו בעזרה, שהן אסורים. ו"נמצא מזבח בטל", שנמנעין מלעבוד עוד עבודה. וזהו ששינו: "מפני תקון המזבח". "ואם תאמר, היאך התנו בית דין לעקור דבר מן התורה לפטור את זה מחטאת שהוא חייב בה". כבר הקשה זה רש"י ז"ל ותרץ: "שב ואל תעשה שאני, דהא לא מיעקר בידיים הוא". אי נמי יש לומר, הא דמיעט רחמנא גזול, היינו קודם ייאוש, ולא בגזל בהמת חולין, דאם כן למה לי קרא, פשיטא, כדפריך במרובה, אלא כי אצטריך קרא לאשמועינן היכא דגזל קרבן דחבריה, דאינו עולה לו לרצון. וההיא ד"הגנב והגזלן דהקדשן הקדש", בגזל בהמת חולין והקדישו לאחר ייאוש מיירי, דקסבר יאוש כדי קני. ומשום מצוה הבאה בעבירה, אין לפוסלו אף על פי שהוא שנאו, כדכתיב **"שונא גזל בעולה"**. והא דתנן "ועל חטאת הגזולה שלא נודעה לרבים שהיא מכפרת", דמשמע הא נודעה לרבים אינה מכפרת, כבר תירץ בזה ר' יהודה ורש"י שם: "דבר תורה, בין נודעה בין לא נודעה מכפרת. ומה טעם אמרו נודעה אינה מכפרת, שלא יאמרו מזבח אוכל גזלות". והוא הדין נמי עולה גזולה, אלא "לא מבעיא קאמר: לא מבעיא עולה דכליל היא, ויאמרו מזבח אוכל גזלות הוא, אלא אפילו חטאת נמי, דחלב ודם לחודיה הוא דסליק לגבי מזבח, ואידך - כהנים הוא דקא אכלי ליה, אפילו הכי גזור רבנן שלא יאמרו: מזבח אוכל גזלות".

ואם תאמר, הא דגזל קרבן דחבריה, באי זה קרבן קמיירי, אי בחטאת, אפילו הוא עצמו אם אכל חלב אתמול והפריש קרבן, אינו מתכפר באותו קרבן על חלב שאכל היום, וכל

שכן בגזל חטאת חבירו. ואי בעולה ושלמים, מאי איריאי גזול, אפילו מכרו לו, אינו עולה לו לרצון, דהא אמרינן בפסחים: "המוכר עולתו ושלמיו - לא עשה ולא כלום". כבר תרצו התוספות, דמיירי בפסח, שיכול לימנות עם אחרים על פסח ולמכור את שלו, כדמוכח בפסחים. ואף על גב, דבהאי קרא "עולה" הוא דכתיב, מצינן לפרושי ליה בקרבן פסח, באם אינו עניין לשאר קדשים. ולזה הפירוש האחרון נטה הרמב"ם ז"ל וכתב בהלכות אסורי מזבח בפרק החמישי: "הגונב או הגוזל והקריב, הקרבן פסול, והקב"ה שונאו, שנאמר: **'שונא גזל בעולה'**. ואינו צריך לומר שאינו מתקבל. ואם נתיאשו הבעלים, הקרבן כשר. ואפילו היה חטאת שהכהנים אוכלים את בשרה. ומפני תקנת מזבח אמרו, שהחטאת הגזולה אם נודעה לרבים אינה מכפרת, אף על פי שנתיאשו הבעלים, שלא יאמרו מזבח אוכל גזלות וכן העולה". וקצת מפרשים פירשו דההיא ד"הקדשן הקדש" מיירי בדיעבד. וההיא ד"קרבנו" למעוטי את הגזול, מיירי בלכתחלה. וטעות הוא בידם, דכל מיעוטה בכל מקום לעכובא הוא.

הבהמה יכול החיה בכלל, תלמוד לומר: "בקר וצאן". ובתורת כהנים: "יכול אף החיה שהיא קרויה בהמה, שנאמר: **"זאת החיה אשר תאכלו מכל הבהמה"**, תלמוד לומר: 'בקר וצאן'. כלומר, אלו היתה כאן החיה בכלל בהמה, לא היה לו לכתוב **"מן הבקר ומן הצאן"** דסתם בהמה בקר וצאן הוא, השתא דכתיב "מן הבהמה" והדר - "בקר וצאן" הוה ליה כלל ופרט, ואין בכלל אלא מה שבפרט, בקר וצאן אין, מידי אחריני לא.

מן הבהמה -

ולא כולה, להוציא את הרובע ואת הנרבע.

בתורת כהנים ומייתי לה בתמורה בפרק כל האסורין. פירוש: רובע ונרבע על ידי אדם, שאז הבהמה היא בהריגה, כדכתיב: **"ואיש אשר יתן שכבתו בבהמה מות יומת ואת הבהמה תהרוגו. ואשה אשר תקרב אל כל בהמה לרבעה אותה, והרגת את האשה ואת הבהמה"**, וכיון שנעברה בה עבירה, פסולה להקרבה.

וקשה, למה לי מיעוטה ד"מן הבהמה", תיפוק לי מקל וחומר: ומה בעל מום שלא נעברה בו עבירה, פסול לגבי מזבח, רובע ונרבע, שנעברה בו עבירה, אינו דין שיהא פסול לגבי מזבח. וליכא למימר חורש בשור ובחמור יוכיח, שנעברה בהן עבירה ומותרין לגבוה, כדנפקא לן בסוטה בפרק עגלה ערופה מ"**אשר לא עובד בה**" - עבודה פוסלת בעגלה, ואין עבודה פוסלת בקדשים, דאיכא למיפרך: מה לחורש בשור ובחמור, שכן אין בהן חיוב מיתה, תאמר ברובע ונרבע, שיש בהם חיוב מיתה. וליכא למימר, דהא דאיצטריך קרא למעט רובע ונרבע היינו על פי עד אחד או על פי הבעלים, שאין בהן חיוב מיתה, כדתנן בפרק קמא דסנהדרין: "הרובע והנרבע בעשרים ושלשה, שנאמר: **'והרגת את האשה ואת הבהמה'** ואומר: **'ואת הבהמה תהרוג'**. שור הנסקל בעשרים ושלשה, שנאמר: **'השור יסקל וגם בעליו יומת'**, כמיתת הבעלים, כך מיתת השור".

ומכיון שהקישן הכתוב, למדנו שכמו שמיתת הבעלים בעשרים ושלושה ועל פי שנים עדים, אף מיתת השור בעשרים ושלושה ועל פי שנים עדים, אבל לא על פי עד אחד או על פי הבעלים. דאיכא לאקשוויי, תיפוק לי מקל וחומר מבעל מום: ומה בעל מום שאין יעידת שני עדים פוסלתו באכילה, דבעל מום לא נפסל אלא לגבוה, - עד אחד פוסלתו להקרבה, כגון שאמר לו עד אחד לבעל הבהמה: בעל מום הוא, ושתיק, כדמשמע בפרק האומר, שכיון שאמר חכם מום קבוע הוא, פסול להקרבה; רובע ונרבע, שהעדאת שני עדים פוסלתו באכילה, שהרי בסקילה הוא ואפילו קדם ושחטו, אסור באכילה, כדנפקא לן בפר' קמא מקרא ד"סקול יסקל השור ולא יאכל את בשרו", אינו דין שהעדאת עד אחד פוסלתו בהקרבה. כבר הקשו זה בבריתא בתורת כהנים, ומייתי ליה בתמורה בפרק כל האסורין. ותרצו, משום דאיכא למימר: מעיקרא דדינא פירכא: מה לבעל מום שכן מומו גלוי, תאמר ברובע ונרבע, שאין מומו גלוי, הואיל ואין מומו גלוי יהא כשר לגבי מזבח, תלמוד לומר: **"מן הבהמה"** להוציא רובע ונרבע.

והשתא דאוקימנא מיעוטא ד"מן הבהמה" ברובע ונרבע על פי עד אחד, שאין בו חיוב מיתה, תו ליכא לאקשוויי למה לי מיעוטא, תיפוק לי דאם להדיוט אסור, כדנפקא לן מקרא ד"סקול יסקל ולא יאכל את בשרו", כגון שקדם ושחטו, אלמא כל שהוא מחוייב מיתה אם קדם ושחטו אסור, כל שכן לגבוה, דמי איכא מידי דלהדיוט אסור ולגבוה שרי, משום דרובע ונרבע על פי עד אחד או על פי הבעלים, אין בו חיוב מיתה, ומותר להדיוט. גם ליכא לאקשוויי, הא דפריך בבכורות בפרק אלו מומין: רובע ונרבע "בני קטלא נינהו", ואיך יהיו נקרביין, דהני לאו בני קטלא נינהו. וכך תרצו לה בבכורות. ואף על גב דהוה מצי לתרוצי: כגון שקדם והקריבו, דומיא ד"קדם ושחטו" דבני קטלא, ניחא להו לתרוצי דלאו בני קטלא נינהו, כי היכי דלתרוצי גם הקושיא הראשונה.

מן הבקר -

להוציא את הנעבד.

ואם תאמר, למה לי קרא, תיפוק לי מקל וחומר: ומה אתנן זונה ומחיר כלב, שצפוייהן, שצפה עליהן לאחר שנתנו לה, מותרין לעשות מהן רקועין למזבח, דהתורה לא אסרה אלא אתנן ומחיר, אפילו הכי הן עצמן אסורין למזבח. הנעבד לעבודה זרה, שצפוי אסור לעשות ממנו רקועין למזבח, כדכתיב: **"לא תחמוד כסף וזהב עליהם ולקחת לך"** אפילו ציפהו אחר שעבדו וכל שכן לגבוה, דמי איכא מידי דלהדיוט אסור ולגבוה שרי, אינו דין שיהא הוא עצמו אסור לגבוה. כבר תרצו על זה בתורת כהנים, ומייתי לה בפרק כל האסורין דלאו ד"לא תחמוד כסף וזהב עליהם" בנעבד שאין בו רוח חיים קמיירי, שהוא וצפוי אסורין אפילו להדיוט, אבל נעבד שיש בו רוח חיים, שהוא עצמו מותר להדיוט, ולית ביה לא משום נעבד לעבודה זרה ולא משום מוקצה לתקרובת עבודה זרה, כדאיתא בתמורה בפרק כל האסורין, דאי אסירי, למה לי קרא למעט נעבד ומוקצה, הא **"ממשקה"**

ישראל כתיב, וצפוי גם כן מותר ואפילו לגבוה, אף על פי שאין בצפוי רוח חיים, לפיכך נכתב **"מן הבהמה"** להוציא החי הנעבד שיהא אסור לגבוה, וכיון שהוא אסור לגבוה, צפוי נמי אסור.

ואם תאמר, מנא ליה לרז"ל למעט מקרא ד**"מן הבהמה"**, רובע ונרבע, ומקרא ד**"מן הבקר"** נעבד לעבודה זרה, ולא ההיפך. כבר תרצו בזה בפרק כל האסורין, דהתם מענינא דקרא והתם מענינא דקרא. גבי בהמה, דכתיב ביה רביעה: **"ואיש אשר יתן שכבתו בבהמה מות יומת"**, דרשי מיניה להוציא רובע ונרבע. וגבי בקר דכתיב ביה עבודה זרה **"וימירו את כבודם בתבנית שור אוכל עשב"**, דרשו מיניה להוציא את הנעבד לעבודה זרה.

ואם תאמר, למה נכתבו שני מיעוטי ד**"מן הבהמה"**, **"מן הבקר"**, לכתוב חד מיניהו וליתי אידך מיניה במה מצינו. כבר תרצו בזה בתורת כהנים ובפרק כל האסורין, דיש בנרבע מה שאין בנעבד ויש בנעבד מה שאין בנרבע, שהנרבע בין אם היתה הבהמה של רובעה, בין אם היתה של אחרים הרי היא אסורה, והנעבד אינו אסור רק בשלו, אבל בשל אחרים מותר. והנעבד, צפוי אסור, והנרבע צפוי מותר. וכיון שכן, אי כתב **"מן הבהמה"** לחודיה, שמובן מענינא דקרא שבא למעט את הרובע והנרבע, לא מצי גמיר נעבד מיניה, דמה לנרבע שאסור בין בשלו בין בשל אחרים, תאמר בנעבד שאינו אסור אלא בשלו. ואי כתב **"מן הבקר"** לחודיה, שמובן מענינא דקרא שבא למעט את הנעבד, לא מצי גמיר נרבע מיניה, דמה לנעבד שכן צפוי נמי אסור, תאמר בנרבע שאין צפוי אסור, לפיכך נכתבו שניהם.

אך קשה, כיון שיש בזה מה שאין בזה, ובזה - מה שאין בזה, אם כן הווי להו כמו שקולין ובמיעוט אחד סתם די למעט את שניהם, דהי מנייהו מפקת, הרי שקולין הן ויבאו שניהם. ואף על גב דאי כתב רחמנא מיעוטא ד**"מן הבהמה"** הווי מוקמינן ליה בנרבע, ואי כתב מיעוטא ד**"מן הבקר"** הווי מוקמינן ליה בנעבד, התם מענינא דקרא והתם מענינא דקרא, כדלעיל, ואין כאן מיעוט סתם דלשתמעין מיניה תרויהו, אין זה אלא כשנכתבו שניהם, שאז על דרך צחות בעלמא, בחרו לפרש כל אחד מענינא דקרא, אבל אלו לא נכתב אלא האחד לבדו, הוי מיעוט סתם, והוא סובל למעט את זה או את זה או את שניהם.

יש לומר, דמהווא טעמא גופה דקתני בבריתא שיש בנרבע מה שאין בנעבד ובנעבד מה שאין בנרבע ולא מצי גמיר חד מחבריה, שמעינן נמי שבמיעוט אחד אינו די למעט את שניהם על דרך שקולין הן - ויבאו שניהם. משום דאי הווי מצינן למימר כיון שיש בזה מה שאין בזה ובזה מה שאין בזה, הווי להו כמו שקולין, מהו זה שתרצו בפרק כל האסורין ובתורת כהנים גבי "לכתוב חד מנייהו וליתי אידך מיניה".

ואמרו, מפני שיש בזה מה שאין בזה ויש בזה מה שאין בזה, אכתי לכתוב חד מנייהו וליתי אידך מחבריה, כיון שהן שקולין, אלא על כרחך לומר, דהכי קאמר: כיון שיש בזה

מה שאין באחר, ויש באחר מה שאין בזה, אינם כשקולין ולא מצי גמר חד מחבריה, ואם כן לא סגי במיעוטא חדא למעט את שניהם.

מן הצאן -

להוציא את המוקצה.

בתורת כהנים ותמורה בפרק כל האסורין, ומירי כשהביאו לפני עבודה זרה לשם תקרובת, אפילו לא עשה ממנו כעין עבודה, אבל אם אמר: איל זה אני מקצה אותו לתקרובת עבודה זרה ועדיין לא הביאו לפניו, לא נאסר לגבוה, כדתינא בפרק כל הצלמים: "האומר בית זה לעבודה זרה, כוס זו לעבודה זרה, לא אמר כלום, שאין הקדש לעבודה זרה". ופירש רש"י, שאין הקדש לעבודה זרה באמירה, עד שיביאנו לפניו לתקרובת. ובפרק כל האסורין נמי: "אמר רבי יוחנן: אין המוקצה אסור לגבוה עד שימסרוהו לכומרים ויאכילוהו כרשיני עבודה זרה", שמפטמים אותו לצרכו, אבל באמירה לבדה לא. ומשום דמוקצה קיל מהנעבד, שהנעבד אסור בין קודם שהקדישו לגבוה, בין אחר שהקדישו, והמוקצה דוקא קודם שהקדישו, והנעבד הוא ומה שעליו אסורין, והמוקצה דוקא הוא, אבל - שעליו, מותר, לפיכך הוצרך הכתוב לכתוב מיעוט אחר לזה, משום דלא מצי גמיר לא מנעבד ולא מרובע ונרבע מפני שהם יותר חמורים מן המוקצה.

ומן הצאן -

להוציא את הנוגח שהמית.

בתורת כהנים ובפרק כל האסורין. פירוש: כשהמית אדם, שיש בו חיוב מיתה, אבל אם המית בהמה, הואיל ואין בו חיוב מיתה, כשר. שהו"ו בכל מקום מוסיף על ענין ראשון וכיון שהו"ו הזה מחובר עם "מן" המיעוט של "**מן הצאן**", הרי הוא מוסיף מיעוט אחר על המיעוט הראשון, לומר שלא המוקצה בלבד בא למעט, אלא אף הנוגח שהמית אדם. ואם תאמר, בשלמא מוקצה אצטריך למעוטיה משום דקיל מרובע ונרבע ונעבד, אלא נוגח שהמית אדם למה לי קרא למעוטי, תיתי במה מצינו מרובע ונרבע ונעבד שהוא בר קטלא ואסור, אף אני אביא נוגח שהמית אדם שהוא בר קטלא, שהוא אסור. כבר תרצו בזה בתורת כהנים ובפרק כל האסורין, שיש בנוגח מה שאין ברובע ויש ברובע מה שאין בנוגח, שהרובע והנרבע עשה בהם אונס כרצון, שהרובע לא שייך בזה אונס, שאין קשוי אלא לדעת, ולא משכחת לה אלא שנתכוון לבהמה אחרת ובתוך קשוי אנסתו האשה והביאתו עליה ורבעה, דכהאי גוונא אמרו ביבמות בעניינא דיבמה, והנרבע כבר חייב עליו הכתוב הריגה בין ברצון בין שלא ברצון, כדכתיב: "**ואיש אשר יתן שכבתו בבהמה מות יומת ואת הבהמה תהרוגו**" וסתם בהמה אינה נרבעת ברצונה, מה שאין כן בנוגח שלא עשה בו אונס כרצון, דכתיב: "**כי יגח**" מעצמו, ולא שיגיחוהו אחרים, כדאיתא בפרק שור שנגח ארבעה וחמשה שורים בבא קמא. והנוגח משלם את הכופר לאחר מיתה, כדכתיב:

"**אם כופר יושת עליו ונתן פדיון נפשו**" מה שאין כן רובע, שאם מתה האשה ברביעתו, אין בעל הבהמה משלם כופר, משום דקרן כוונתו להזיק, ורביעה אין כונתו רק להנאת עצמו, כדמפרש רב בפרק שור שנגח ארבעה וחמשה שורים.

כשהוא אומר למטה מן הענין פסוק ג "מן הבקר", שאין תלמוד לומר - להוציא את הטרפה.

פירוש: שהיה לו לומר: **אם עולה קרבנו בקר זכר תמים יקריבנו**, מאי "**מן הבקר**" אם להודיענו מקצתו ולא כלו, להוציא את הטרפה הא לעיל מיניה כתיב "**מן הבקר**" מקצתו ולא כלו, אלא להוציא את הטרפה, כדאיתא בתורת כהנים ובתמורה פרק כל האסורין. והאי טרפה בהוקדשה ואחר כך נטרפה קמיירי, דאי בנטרפה ואחר כך הוקדשה, למה לי קרא למעוטי לגבוה, הא "**ממשקה ישראל**" כתיב, דמשמע מן המותר לישראל, ולא מן האסור לישראל, וכיון דטרפה אסורה לישראל אסורה לגבוה. והכי מפרש לה בהדיא בפרק כל האסורין.

ואם תאמר, נימא האי מיעוטא ד"**מן הבקר**" בתרא למעוטי הוקדש ואחר כך הוקצה, אבל הוקדש ואחר כך נטרף, לא. יש לומר, דהוקדש ואחר כך הוקצה, לא צריך קרא למעוטיה, דהא כיון דהוקדש לאו ידידיה הוא, ואין אדם מקדיש דבר שאינו שלו. ולהוקדש ואחר כך נעבד או נרבע או רבע או נגח והמית, נמי לא צריך קרא למעוטינהו, דהא אסורא בידיהו משום שנעבדה בהו עבירה הוא, מה לי קודם שהוקדשו מה לי לאחר שהוקדשו, ואם כן על כרחך לומר, דהאי מיעוטא, למעוטי הוקדש ואחר כך נטרף הוא דאתא.

ואם תאמר, הוקדש ואחר כך נטרף נמי למה לי קרא למעוטיה, הא כתיב: "**וכל מעשר בקר וצאן כל אשר יעבור תחת השבט**" ותניא בתורת כהנים: "**אשר יעבור** - פרט לטרפה שאינה עוברת", כגון אם נחתכו רגליה מן הארכובה ולמעלה, דאינה חיה וטרפה, והוא הדין נמי לשאר טרפות ולשאר הקדשות. ועל כרחך לומר שבהוקדשה ואחר כך נטרפה קמיירי, דאי בנטרפה ואחר כך הוקדשה, **ממשקה ישראל** נפקא, מן המותר לישראל ולא מן האסור לישראל. כבר תרצו בגמרא בפרק כל האסורין, דאי מהתם הוה אמינא הני מילי, היכא דלא היתה לה שעת הכושר, כגון שנולדה טרפה מהבטן, אבל היתה לה שעת הכושר, שיצאת לאויר העולם בכשרות ואחר כך נטרפה, אימא תשתרי לגבוה, קא משמע לן.

ואם כן כל הני מיעוטי ד"**ממשקה ישראל**" וד"**כל אשר יעבור תחת השבט**" ומיעוטא ד"**מן הבקר**", דמימעט טרפה מנייהו, מצרך צריכי. דאי **ממשקה ישראל**, הוה אמינא כשנולדה טרפה מן הבטן דומיא דערלה וכלאי הכרם, דכתיבי בההוא קרא. דברישיה דההוא קרא כתיב: "**מן הצאן מן המאתים**" ואמרינן בפסחים בפרק אלו עוברין מן המותר שבמאתים, דאנסכים קאי, וקאמרינן: הביאו נסכים מן המאתים, שישתיירו בבור היין. מכאן לערלה

שבטלה במאתים, דאי לאו איסור מעורב בו, אמאי אצטריך מאתים. וכי היכי דערלה לא היה לה שעת הכושר, הכי נמי לטרפה, דממעטי ממשקה ישראל, באם לא היתה לה שעת הכושר, אבל טרפה שהיתה לה שעת הכושר, כגון שנטרפה לאחר שיצאת לאויר העולם, אימא לא, אתא קרא דכל אשר יעבור תחת השבט, למעט גם את הטרפה שהיתה לה שעת הכושר. כבר תרצו בתלמוד בפרק כל האסורין דאנסכים קאי, וקאמרינן: הביאו נסכים עליו מן המאתים שישתיירו בבור היין מכאן לערלה שבטלה במאתים, דאי לאו איסור מעורב בו, אמאי אצטריך מאתים. ואם כן אכתי למה לי קרא למעוטיה הא כתיב **"וכל מעשר בקר וצאן כל אשר יעבור תחת השבט"**, ותניא בתורת כהנים: **"אשר יעבור פרט לטרפה שאינה עוברת"**, כגון אם נחתכו רגליה מן הארכובה ולמעלה, דאינה חיה וטרפה. והוא הדין נמי לשאר טרפות ולשאר הקדשות. דאי מהתם, הוה אמינא, הני מילי היכא שלא היתה לה שעת הכושר, כגון שנולדה טרפה מהבטן, אבל היתה לה שעת הכושר, שיצאת לאויר העולם בכשרות ואחר כך נטרפה, אימא תשתרי לגבוה, קא משמע לן. והכי פירושה: דאצטריכו כל הני תלתא מיעוטי למעוטי טרפה. דאי ממיעוט **דמשקה ישראל**, הוה אמינא הני מילי כשנולדה טרפה מן הבטן, דומיא דערלה וכלאי הכרם, דכתיבי בהווא קרא, דברישיה דהווא קרא כתיב: **"מן הצאן מן המאתים"** ואמרינן בפסחים בפרק אלו עוברין מן המותר שבמאתים, וכי היכי דערלה לא היה לה שעת הכושר, הוא הדין נמי לטרפה, דממעטי **ממשקה ישראל**, לא היתה לה שעת הכושר, אבל טרפה שהיתה לה שעת הכושר, כגון שנטרפה לאחר שיצאת לאויר העולם, אימא לא, לפיכך אתא מיעוטא דכל אשר יעבור תחת השבט. ואי מהנהו תרי קראי, הוה אמינא הני מילי כשנטרפה ואחר כך הוקדשה, אבל הוקדשה ואחר כך נטרפה, לא, קא משמע לן **"מן הבקר"** למעט גם את הטרפה שהוקדשה ואחר כך נטרפה.

והכי איתא בהדיא במנחות פרק קמא, דכל הני מיעוטי דטרפה מצרך צריכי, דאי **ממשקה ישראל**, הוה אמינא למעוטי היכא דלא היתה לה שעת הכושר, דומיא דערלה וכלאי הכרם, אבל היתה לה שעת הכושר אימא תתכשר, כתב רחמנא **"כל אשר יעבור"**. ואי כתב רחמנא **"כל אשר יעבור"**, הוה אמינא למעוטי היכא דנטרפה ולבסוף הוקדשה, אבל הוקדשה ולבסוף נטרפה, דבעידנא דאקדשה חזיא, אימא תתכשר, צריכי.

ואם תאמר, אכתי למה לי האי מעוטא, תיפוק ליה מקל וחומר: ומה בעל מום שמותר להדיוט, פסול לגבוה, אף כשהוקדש ואחר כך הומם טרפה שאסורה להדיוט אינו דין שתפסל לגבוה, אף כשהוקדש ואחר כך נטרף.

וכי תימא חלב ודם יוכיחו, שאסורים להדיוט וכשרין לגבוה, אף אני אביא טרפה אף על פי שאסורה להדיוט, תהא כשרה לגבוה. איכא למפרך: מה לחלב ודם שהן באין מכח בהמה כשרה, תאמר בטרפה שכולה אסורה. וכי תימא מליקת העוף תוכיח, שכולה אסורה וכשרה לגבוה, איכא למיפרך מה למליקת העוף, שכן קדושתה הבאה לה על ידי מליקתה, היא האוסרת אותה להדיוט, ודין הוא שתהא ראויה לגבוה אף על פי שאוסרתה להדיוט,

תאמר בטרפה, שאין קדושתה אוסרתה להדיוט, אלא טרפותה היא האוסרתה להדיוט, וכיון שכן איך תהיה ראויה לגבוה. כבר תרצו בתורת כהנים: "הא אם השבת, כשהוא אומר למטה 'מן הבקר', שאין תלמוד לומר [אלא] להוציא את הטרפה". פירוש: אם תמצא שום תשובה להתיר הטרפה לגבוה, אז יש לי להשיב כשהוא אומר "מן הבקר" כו'. ובמנחות פרק קמא מפרש מאי "ואם השבת", משום דאיכא למימר, מעיקרא דדינא פירכא, מהיכא קא מתית לה, מבעל מום, מה לבעל מום שכן מומו ניכר, תאמר בטרפה שאין מומה ניכר, שיש בטרפה שאין מומה ניכר, כגון בבני מעים.

תקריבו -

מלמד ששנים מתנדבין עולה בשותפות.

קרבנכם -

מלמד שהיא באה נדבת צבור, היא עולת קיץ המזבח הבאה מן המותרות.

דאם לא כן יקריב את קרבנו מיבעי ליה, כדכתיב ברישיה דקרא. והא דנקט "שנים מתנדבין", לאו דוקא, אלא הוא הדין נמי עשרה או מאה או אלף שנשתתפו בה, עולת השותפין היא קרויה, דמה בין שנים המשתתפין ובין עשרה או מאה או אלף המשתתפין בה, כל עוד שלא נשתתפו בה כל ישראל, דין קרבן יחיד יש בה. אבל כשנשתתפו בה כל ישראל, כגון עולת קיץ המזבח הבאה מן המותרות של חצאי שקלים, כגון מותר תרומת הלשכה ומותר תרומת שירי הלשכה שנתרו מקרבנות צבור, שתנאי בית דין על כל המותרות שיקריבו עולת בהמה. ואלו העולות נקראין קיץ המזבח, כל אלו הן קרבן צבור, מפני שיד כל ישראל שוה בהן וכל ישראל משותפין בה, ודין קרבן צבור יש בכל אחת מהן. ומה בין קרבן יחיד לקרבן צבור. קרבן יחיד טעון סמיכה, ואם נשתתפו בו הרבה, כולם טעונים סמיכה, זה אחר זה, וקרבן צבור אינו טעון סמיכה, כדתניא במנחות בפרק שתי מדות: "כל קרבנות הצבור אין בהן סמיכה, חוץ מן הפר הבא על כל המצות ושעיר המשתלח. רבי שמעון אומר: אף שעיר עבודה זרה. וכל קרבנות היחיד טעונים סמיכה, חוץ מן הבכור והמעשר והפסח". ומפני שדין עולת נדבה שנשתתפו בה רבים אינו כדין עולת נדבת צבור, לפיכך הוצרכו שני רבויים הללו: "תקריבו" ו"קרבנכם", חד לעולת נדבת רבים וחד לעולת נדבת צבור. דאי לאו שני רבויים הללו, הוה אמינא "אדם כי יקריב מכנס" כתיב לשון יחיד, לומר שאין עולת נדבה באה אלא מן היחיד, קמשמע לן "תקריבו", לומר שעולת נדבה באה אף מן הרבים. ואי לאו "קרבנכם", הוה אמינא דוקא עולת נדבת רבים, שגם היא דינה כשל יחיד, אבל עולת נדבת צבור, שאין דינה כשל יחיד, אימא לא, קמשמע לן "קרבנכם", לומר שעולת נדבה באה אף מן הצבור. ומשכחת לה, כגון בעולת קיץ המזבח הבאה מן המותרות.

ואם תאמר, למה לי רבוייא ד"קרבנכם", תפוק לי מקל וחומר: ומה יחיד שאינו מביא עולת חובה בכל יום, מביא עולת בהמה נדבה, צבור שמביא עולת חובה בכל יום, אינו דין שמביא עולת נדבה. וכי תימא מה לי יחיד שכן מביא מנחת נדבה, כדדרשו בתורת כהנים "ונפש כי תקריב": "תקריב - יכול גזירה, תלמוד לומר: 'כי תקריב' רשות, ולא חובה", תאמר בצבור שאינו מביא מנחת נדבה, כדדרשו בתורת כהנים מ"נפש - יחיד מביא מנחת נדבה ואין צבור מביא מנחת נדבה". איכא למימר, שותפין יוכיחו, שאינם מביאין מנחת נדבה, כדדרשו בתורת כהנים מ"קרבנו" דמנחה: "יחיד מביא מנחת נדבה, ואין שותפין מביאים מנחת נדבה", ואפילו הכי מביאין עולת נדבה, אף אני אביא צבור אף על פי שאינו מביא מנחת נדבה, מביא עולת נדבה. וכי תימא, מה לשותפין שכן מביאין עולת העוף נדבה, כדדרשו בתורת כהנים מ"והקריב - מלמד שהיא באה נדבת שנים", תאמר בצבור שאינו מביא עולת העוף נדבה, כדדרשו בתורת כהנים מ"קרבנו" דעוף, שאין צבור מביא עוף.

איכא למימר, שהציבור שאינו מביא עולת העוף נדבה, הוא מפני שאינו מביאו לחובה, כדדרשו בתורת כהנים מקרבנו דעוף, שאין צבור מביא עוף כלל, לא רשות ולא חובה, אבל עולת בהמה שהציבור מביאה לחובה, כגון תמידין ומוספין, דין הוא שיביאנה אף לנדבה. כבר תרצו בתורת כהנים, משום דאיכא למימר: מנחה תוכיח, שאף על פי שהצבור מביאה לחובה, כגון מנחת תמידין ומנחת העומר ושתי הלחם, אינו מביאה נדבה, כדלעיל, אף אני אביא עולת בהמה אף על פי שהצבור מביאה לחובה, לא יביאנה לנדבה, לפיכך נאמר "קרבנכם" ללמד שהיא באה נדבת צבור.

פרק א, ג

זכר -

ולא נקבה. כשהוא אומר למטה פסוק י' "זכר", שאין תלמוד לומר "זכר" - ולא טומטום ואנדרוגינוס.

בתורת כהנים. והא דקאמר "זכר ולא נקבה", שלא היה צריך לזה, דזיל קרי בי רב הוא אגב סיפא נקט לה, לומר ש"זכר" הכתוב למטה גבי "ואם מן הצאן", לאו למעוטי נקבה הוא, דתיפוק לי מזכר דלעיל מינה, דכתיב גבי "מן הבקר", דמשמע זכר ולא נקבה, ד"ואם מן הצאן" כתיב, וי"ו מוסיף לענין ראשון וילמוד תחתון מעליון: מה בקר זכר ולא נקבה, אף צאן כן. ובפרק איזהו מקומן של זבחים אמרו: "צפונה בעולה היכא כתיבא, דכתיב: 'ושחט אותו על ירך המזבח צפונה'. אשכחן בן צאן, בן בקר מניין, תלמוד לומר 'ואם מן הצאן' וי"ו מוסף על ענין ראשון, וילמוד עליון מתחתון". והוא הדין נמי דילמוד תחתון מעליון, דבהא כולי עלמא מודו דיליף תחתון מעליון.

ואם כן על כרחך לומר, דהאי "זכר" דלגבי צאן, לאו למעוטי נקבה הוא, אלא להוציא טומטום ואנדרוגינוס.

ואם תאמר, תיפוק לי מקל וחומר, ומה שלמים שכשרו נקבות כזכרים, כדכתיב בהו: **"אם זכר אם נקבה תמים יקריבנו"**, לא כשרו בטומטום ואנדרוגינוס, כדדרשו בתורת כהנים ב"זכר או נקבה", דכתיב גבי **"ואם מן הצאן קרבנו לזבח שלמים לה'** - זכר ודאי ונקבה ודאית, ולא טומטום ואנדרוגינוס". עולה שלא כשרה בנקבות כזכרים, אינו דין שלא תכשר בטומטום ואנדרוגינוס. וכי תימא, מה לשלמים שלא כשרו לבא מן העוף, תאמר עולה שכשרה לבא מן העוף. איכא למימר, חטאת תוכיח, שכשרה לבא מן העוף, ולא כשרה לבא טומטום ואנדרוגינוס, כדדרשו בתורת כהנים גבי **"נקבה מן הצאן"**, דכתיב בפרשת **"ושמעה קול אלה":** **"נקבה - ולא טומטום ואנדרוגינוס"**. וכי תימא מה לחטאת שלא כשרה לבא כל מין מזכרים, דמין כבש לא אתי זכר אלא נקבה, כדכתיב: **"ואם כבש יביא קרבנו לחטאת, נקבה תמימה יביאנה"**, תאמר בעולה שכשרה לבא כל מין מזכרים: דבין בקר, בין שער, בין כבש נקרבין זכרים. איכא למימר, בכור יוכיח, שכשר לבא כל מין מזכרים, ולא הוכשר לבא טומטום ואנדרוגינוס, אף אני אביא עולה. וכי תימא מה לבכור שכן קדושתו מרחם, תאמר בעולה. איכא למימר, מעשר בהמה יוכיח, שאין קדושתו מרחם ולא הוכשר לבא טומטום ואנדרוגינוס, דהא טעון מתן דמים ואמורים הוא, כדדריש ר' יוסי הגלילי בפרק איזהו מקומן: **"ואת דמם - דמו לא נאמר, אלא דמם"**. חלבו לא נאמר, אלא 'חלבם'. למד על בכור, מעשר ופסח, שטעונין מתן דמים ואמורים על גבי המזבח כנגד היסוד". וכיון שכן, טעון שיהא זכר ודאי ונקבה ודאית, כקדשים, דיליף "תחת תחת" מקדשים, דכתיב במעשר "תחת השבט" וכתוב בקדשים: **"והיה שבעת ימים תחת אמו"**, מה התם לא הוכשר טומטום ואנדרוגינוס, כדקתני בשלמים, אף כאן לא הוכשר טומטום ואנדרוגינוס, כדפירש רבינו הלל ז"ל, אף אני אביא עולה. כבר תרצו בתורת כהנים: לא, אם אמרת במעשר שהוא אחד מעשרה, דאי לית ליה עשר בהמות לא מיחייב במעשר, ולפיכך הקילו בו גם כן לענין טומטום ואנדרוגינוס, שכיון שאינו זכר ודאי או נקבה ודאית, לא הוכשר למעשר, תאמר בעולה שהוא אחד מאחד, דאפילו לית ליה אלא בהמה אחת מצי לאקדושה לשם עולה, וכיון שהחמירה בה תורה בזה, הוה אמינא דהחמירה בה נמי לענין טומטום ואנדרוגינוס, דמצי לאקדושה לשם עולה, לפיכך נאמר בה "זכר" פעם שנית, להוציא טומטום ואנדרוגינוס, שאם הקדישן לשם עולה אין קדושה תופסת בהן.

תמים -

בלא מום.

לא בכמותו שלא יהא ננס, כפירוש "תמימה", שבפרה אדומה, דבשלמא התם כתיב **"אשר אין בה מום"** ועל כרחך לפרש תמימה בענין אחר, למר למעוטי ננסת ולמר תמימה באדמימות, אלא הכא למה לא יתפרש כמשמעו: תמים בלא מום, אי משום דכתיב בהדיא **"כל אשר בו מום לא תקריבו כי לא לרצון יהיה לכם"**, הרי כבר תרצו הקושיא הזאת בתורת כהנים ואמרו, דהאי תמים דהכא להקישא בעלמא הוא דאתא, לומר, שכשם שאם

אינו תמים, אלא בעל מום, אינו לרצון, כדכתיב **"כל אשר בו מום... לא לרצון יהיה לכם"**, כך אם אינו זכר אלא נקבה או טומטום ואנדרוגינוס אינו לרצון. ורש"י ז"ל פירש סתם: **"תמים -**

בלא מום"

וכונתו בזה, שלא תדחק מקושית **"כל אשר בו מום לא תקריבו"** לפרש תמים זה בענין אחר, כמו שעשו במלת תמימה שבפרה אדומה, מפני מה שכתוב בה בהדיא **"אשר אין בה מום"**, אלא לעולם "תמים" דהכא כמשמעו הוא "בלא מום". והקושיא של **"כל אשר בו מום לא תקריבו"**, כבר תרצו אותה בתורת כהנים, ולא הוצרך להזכירה פה. ואם תאמר, אי הכי בפרה אדומה נמי לא היה לו לכתוב **"אשר אין בה מום"** מכיון דכתיב בהדיא: **"כל אשר בו מום לא תקריבו"**. יש לומר, שאני פרה אדומה, דאף על גב דבכלל קדשים היא, מכל מקום אינה להקרבה, אלא לאפר בעלמא, והוה אמינא, שאין המום פוסל בה, קא משמע לן.

אל פתח אהל מעד -

מטפל בהבאתו עד העזרה.

בתורת כהנים. ופירוש **"יקריבנו"**, מענין קורבה, כאילו אמר יביאנו אל פתח אהל מועד, דאם לא כן **"יקריבנו אל פתח אהל מועד"** למה לי, לכתוב: זכר תמים יקריב אותו לרצונו לפני ה', ותו לא.

מהו אומר יקריב יקריב, אפילו נתערבה עולת ראובן בעולת שמעון, יקריב כל אחד לשם מי שהוא. וכן עולה בחולין, ימכרו החולין לצרכי עולות, והרי הן כלן עולות, ותקרב כל אחת לשם מי שהוא. יכול אפילו נתערבה בפסולין או בשאינו מינה, תלמוד לומר: **"יקריבנו"**.

פירוש: דהוה ליה למכתב: **זכר תמים יקריבנו אל פתח אהל מועד לרצונו**, למה חזר וכתב **"יקריב אותו?"** הוי יקריב יקריב שני פעמים, חד לגופיה, וחד לומר לך, שאפילו נתערבה עולת ראובן בעולת שמעון, או עולה בחולין, "יקריב", שאם נתערבה עולת ראובן בעולת שמעון תקרב כל אחת לשם בעליה, מי שהוא. ואם נתערבה בהמת עולה בבהמת חולין, ימכרו כל החולין לצרכי עולות, ונמצאו כלן עולות, והוה ליה כאילו נתערבה עולה בעולה, שאין ידוע מי בעליו של כל אחד ואחד, שהרי העולה הראשונה בעליה אין ידוע אי זה הוא, ותקרב כל אחת לשם בעליה, מי שהוא. אבל אם נתערבה העולה בפסולין למזבח, כגון עם הרובע והנרבע והנעבד וכיוצא בהן, או אפילו בכשרין למזבח, אלא שאין מינן, כגון עם חטאת ואשם ובכור ומעשר ופסח ושלמים, לא יקריבנו, מפני שהכתוב מיעטו בכנוי **"יקריבנו"** - לזה ולא למי שנתערב בפסולין או בשאינו מינו.

ואם תאמר, מה ראית לרבות מ"יקריב" עירוב עולה בעולה, או עולה בחולין, ולמעט מ"יקריבנו" עירוב עולה בפסולין, או בשאינן מין, אימא איפכא. כבר תרצו זה בתורת כהנים: מסתברא מרבה אני עירוב עולה בעולה, שהוא שם אחד לכולם. ועולה בחולין, שהוא יכול להקדיש את החולין לעשותן עולה. וממעט אני עירוב עולה בפסולין, שאינן כשרין למזבח. ועירוב עולה בחטאת חיצונה, שהעולה דמיה נזרקין מחוט הסיקרא ולמטה, וחטאת חיצונה מחוט הסיקרא ולמעלה. ועירוב עולה בחטאת פנימית, שהעולה דמיה נזרקין במזבח החיצון, וחטאת פנימית במזבח הפנימי. ועירוב עולה בבכור ומעשר ופסח, שהבכור ומעשר ופסח דמיהן טעונין מתנה אחת כנגד היסוד, כדמפרש בפרק איזהו מקומן, ודמי עולה טעונין שתי מתנות שהן ארבע, דיהיב מתנה אחת מן הדם כמין גמ"א בחודו של מזבח בקרן מזרחית צפונית ומתנה אחרת מן הדם כמין גמ"א בקרן מערבית דרומית, דהוו להו שתי מתנות שהן ארבע. ועירוב עולה עם שלמים ותודה, שהעולה קדש קדשים, ושלמים ותודה קדשים קלים. ומפרש בזבחים בפרק התערובות: "קדשים בקדשים - מין בשאינו מינו, ירעו עד שישתאבו".

פירוש: עד שיוממו ואז ימכר כל אחד מהם לבדו. "ויביא בדמי היפה שבהן ממין זה ובדמי היפה שבהן ממין האחר, ויפסיד המותר מביתו" פירוש: בעלי הזבחים יפסידו המותר מביתם.

יקריב אותו -

מלמד שכופין אותו, יכול בעל כרחו, תלמוד לומר: "לרצונו" הא כיצד, כופין אותו עד שיאמר רוצה אני.

בתורת כהנים. והכי פירושא: שכופין לבעל הזבח לקנות הקרבן שנדר, אם עדיין לא קנה אותו, או להביאו במקדש, אם היה מתעצל להביאו, כדלקמן. ולא מיתורא ד"יקריב" הוא דמפיק לה, דההיא לרבוויי נתערבה עולה בעולה או עולה בחולין הוא דאתא, כדלעיל, אלא מיתורא ד"אותו" הוא דמפיק לה, דדריש "אותו" יתירא לבעל הזבח, שהבית דין יכריחו אותו, שיקריב הקרבן שנדר. ויהיה "יקריב" פועל יוצא לשלישי. אבל כנוי "יקריבנו", שפירושו יקריב קרבן, הוא למעט את שנתערבה בפסולין או שלא במינו.

ואם תאמר, איך אפשר שיפורש "יקריב" לשני ולשלישי, דלעיל דריש ליה לשני - לרבוויי אותה שנתערבה בכשרין, והכא דריש ליה לשלישי - לאכפוויי לבעל הזבח להקריב. יש לומר, מדהוה ליה למכתב יקריב וכתב "יקריב אותו", קרי ביה: יקריב יקריב אותו, דומיא דנער, נערה, הנערה, חד לנתערבה וחד לאכפויה. ורש"י שפירש בפרק קמא דראש השנה: "יקריב אותו - קרא יתירא הוא, דהא כתיב ברישיה דקרא יקריבנו", הכי פירושא: "אותו" קרא יתירא הוא, דהא כתיב ברישיה "יקריבנו", שפירושו יקריב אותו.

ואם תאמר, היכי מצית למימר דקרא יקריב מיירי בשנדר להקריב ועדיין לא קנה אותו, וכופים אותו לקנותו, והא קרא בנדבה קמיירי, כדנפקא לן מ"כי יקריב - לכשיקריב",

כדלעיל, ותנן: "אי זהו נדר, האומר הרי עלי עולה. ואי זה נדבה, האומר הרי זו עולה. נדר - מת או נגבב, חייב באחריותו. נדבה - מתה או נגבבה אינו חייב באחריותה". כבר תרצו בגמרא: "אמר רבא: משכחת לה, כגון דאמר: הרי עלי עולה על מנת שאיני חייב באחריותה".

ואם תאמר, למה לי **"יקריב"** יתירא, תיפוק ליה מ**"מוצא שפתיך תשמור ועשית"** כדתניא: **"מוצא שפתיך - זו מצות עשה. תשמור - זו מצות לא תעשה. ועשית - אזהרה לבית דין שיעשוך"**. כבר תרצו בפרק קמא דראש השנה: "חד, דאמר ולא אפריש. וחד, דאפריש ולא אקריב. וצריכא: דאי אשמועינן אמר ולא אפריש, הוה אמינא משום דלא קיימיה לדיבוריה, אבל אפריש ולא אקריב, כל היכא דאיתיה, בי גזא דרחמנא איתיה. ואי אשמועינן אפריש ולא אקריב, הוה אמינא משום דקא משהי ליה גביה, אבל אמר ולא אפריש, אימא דיבורה בעלמא הוא ולא כלום הוא, צריכא".

ואם תאמר, אכתי למה לי קרא ד**"יקריב"** וקרא ד**"ועשית"**, הא בלא הני קראי נמי, הרי שנינו בפרק הכותב: "במה דברים אמורים, שלוקה ארבעים, במצות לא תעשה, אבל במצות עשה, כגון שאומרין לו עשה סוכה ואינו עושה, לולב ואינו עושה, מכין אותו עד שתצא נפשו". וכן בפרק כל הבשר: כפתוה להווא גברא, דלא הוה מוקיר אבוה ואמיה לאלקוייה. ופטרואה, משום דמצות כבוד אב ואם כתוב מתן שכרה בצדה, ותניא "כל מצות עשה שמתן שכרה כתובה בצדה אין בית דין של מטה מוזהרין עליה", משמע דבשאר מצות עשה, שאין מתן שכרן כתוב בצדן, בית דין מוזהרין עליהן להלקותן ולכפותן כדי לקיימן. כבר תרצו התוספות פרק קמא דראש השנה, דאצטריך קרא הכא, משום דסלקא דעתך אמינא, דאין כופין כאן, לפי שכתוב **"לרצונו"** ולא בעל כרחו. ומה שאמרו: "יכול בעל כרחו", אינו רוצה לומר: יכול יביאנו בעל כרחו, דהא כיון דקתני **"יקריב אותו - מלמד שכופין אותו"** היינו בעל כרחו, ומאי "יכול בעל כרחו" דהדר וקאמר? אלא הכי פירושא: מאחר שהכפיה יש ממנה עד שיאמר רוצה אני, ויש ממנה עד שיעשה אותה, שאף על פי שצועק תמיד ואינו רוצה לעשותה, עושה אותה בעל כרחו, לפיכך חזר ואמר "יכול", שהכפיה הזאת היא עד שיביאנה "בעל כרחו", ואף על פי שצועק שאינו רוצה להביאה, "תלמוד לומר **"לרצונו"**. הא כיצד, כופין אותו עד שיאמר רוצה אני", אבל אם לא אמר רוצה אני, אלא שתמיד צועק ואומר שאינו רוצה, אינו מביא בעל כרחו.

ואם תאמר, כיון שעל ידי כפיה הוא אומר: "רוצה אני", אין זה לרצונו, אלא בעל כרחו. כבר השיב הרמב"ם ז"ל בהלכות גיטין בפרק שני "מי שהדין נותן שכופין אותו לגרש את אשתו ולא רצה לגרש, בית דין של ישראל בכל מקום ובכל זמן מכין אותו עד שיאמר רוצה אני ויכתוב הגט, והוא גט כשר. ולמה לא בטל גט זה, שהרי הוא אנוס? שאין אומרין אנוס אלא למי שנלחץ ונדחק לעשות דבר שאינו מחוייב בו, כגון מי שהוכה עד שמכר או עד שנתן, אבל מי שתקפו יצרו הרע לבטל מצוה או לעשות עבירה והוכה עד שעשה דבר שחייב לעשותו או עד שנתרחק מדבר האסור לעשותו, אין זה אנוס, אלא הוא אנוס עצמו

בדעתו הרעה. לפיכך זה שאינו רוצה לגרש, מאחר שהוא רוצה, להיותו מישראל, רוצה הוא לקיים כל המצות ולהתרחק מן העבירות ויצרו הוא שתקפו, וכיון שהוכה עד שתשש יצרו ואמר רוצה אני, כבר גרש לרצונו".

לפני ה' -

וסמך אין סמיכה בבמה.

בתורת כהנים. דמקרא נדרש לפניו ולאחריו. לפניו: וסמך ידו על ראש העולה. ולאחריו: לפני ה' וסמך. פירוש "לפני ה'", דהיינו באהל מועד, ששם הארון והשכינה שרויה בו "וסמך", אבל בבמה שאין שם ארון, ושכינה אינה שרויה שם, אין שם "וסמך".

פרק א, ד

על ראש העולה -

להביא עולת חובה לסמיכה, ולהביא עולת הצאן.

העולה -

פרט לעולת העוף.

כל זה בתורת כהנים. והכי פירושא: דהוה ליה למכתב: וסמך ידו על ראשו, ומסתמא אעולה דכתיב ברישיה דקרא קאי, "עולה" למה לי, אלא ללמד על כל מי ששמו עולה, שצריך סמיכה, בין עולת נדבה דקאי עלה, בין עולת חובה של יחיד, דאלו עולת צבור, לא שנא של חובה, לא שנא של נדבה, אינה טעונה סמיכה, כדתנן במנחות פרק שתי מדות כדלעיל, ובין עולת בקר, דקאי עלה, ובין עולת צאן, שכולם נקראין בשם עולה. ומדהוה ליה למכתב: על ראש עולה וכתב "העולה" בה"א, אינו אלא למעט, דה"א בכל מקום מיעוטא הוא, כדתניא בתורת כהנים בפרשת צו: "תלמוד לומר: 'זאת היא העולה' - כל אלו מיעוטים" ומה בא למעט, עולת העוף, לומר שאינה טעונה סמיכה. אי נמי, העולה בה"א הידיעה, משמע הנזכרת, שהיא עולת בהמה, ולא עולת העוף.

ונרצה לו לכפר עליו -

על מה הוא מרצה לו, אם תאמר על כריתות ומיתות בית דין או מיתה בידי שמים

או מלקות, הרי ענשן אמור, הא אינו מרצה אלא על עשה ועל לאו שנתק לעשה.

בתורת כהנים. והרמב"ן ז"ל פירש: "בעבור שפירש הכתוב בחייבי מיתות בית דין ובחייבי כריתות עונשן, במזיד ובשוגג. ופירש בחייבי מיתה בידי שמים עונשן במזיד למיתה, ובחייבי לאוין - למלקות, ולא פירש בהם שום עונש בשוגג, נראה להם לרז"ל שכל העונש שלהם פרטו הכתוב, כי למה יפרש עונשן של אלו במזיד ובשוגג ויפרש עונש אחרים במזיד בלבד, ולא יפרש אותו בשוגג, שיאמר שהוא להביא בהן עולה, ולכך ראו שאין

בחייבי מיתה בידי שמים ובחייבי מלקות אלא ענשן המפורש בהן למזיד, אבל בשוגג אין עליהם שום נשיאות חטא ואין צריכין רצוי כלל. וזהו שאמרו 'כבר עונשן אמור'. שכל העונש שרצה להטיל עליהם, [כבר] אמרו הכתוב. אבל על עשה ועל לא תעשה הניתק לעשה, המזידין, שלא הזכיר בהם שום עונש, ואי אפשר שלא יענש בהם, בזה ירצה בעולה הזו, אם יביאנה בנדבת נפשו". ונכון הוא, דאם לא כן מנא ליה לרז"ל לומר: "הא אינו מרצה אלא על עשה ועל לאו הנתק לעשה", דילמא על שגגת חייבי מיתה בידי שמים בשוגג, ועל חייבי מלקות בשוגג, ועל חייבי מיתות בית דין שאין חייבין על שגגתן חטאת, כגון מכה אביו ואמו ומקלל, שלא נזכר ענשן על שגגתן ותכפר עליהם העולה הזאת על שגגתן, אבל לא על העשה ועל לאו הנתק לעשה.

פרק א, ה

ושחט והקריבו הכהנים -

מקבלה ואילך מצות כהונה, למד על השחיטה שכשרה בזרים.

בתורת כהנים. דמדכתיב "ושחט" סתם, ואחריו מיד "הקריבו בני אהרן הכהנים", ולא סתם "והקריבו", שמע מינה, שהשחיטה כשרה בזרים. אבל אלו לא נכתב אחריו מיד "והקריבו בני אהרן", הוה אמינא מאי "ושחט", מי שעבודת הקרבנות נעשת על ידו והוא הכהן, דכתיב הכהן דסתם עבודת הקרבנות על ידי הכהן היא, דכתיב ביה "ואתה ובניך אתך תשמרו את כהונתכם לכל דבר המזבח" אף לשחיטה, השתא דכתיב בתריה "והקריבו" ופירש ואמר "בני אהרן הכהנים", למדנו דאינה נוהגת מצות כהונה אלא מקבלה ואילך, אבל שחיטה כשרה בכל אדם: בזרים, בנשים ובעבדים. והכי מפרש לה בזבחים בפרק כל הפסולים.

לפני ה' -

בעזרה.

לא באהל מועד, דאם כן הוה ליה למכתב: לפני ה' את פני הפרכת, דומיא ד"וזהה מן הדם שבע פעמים לפני ה'... את פני הפרכת", השתא דכתיב "לפני ה'" סתמא, אינו אלא בעזרה.

והקריבו -

זו קבלה, ומשמעותה לשון הולכה, למדנו ששתיהן בבני אהרן.

נראה לי שכך פירושו: שמפי הקבלה שמענו שמלת "והקריבו" היא קבלת הדם, אבל משמעותה היא שיקריבו הדם אל המזבח, שהיא ההולכה, ולכן למדנו שהקבלה וההולכה שתיהן יחד הן בבני אהרן, האחת מהקבלה והאחרת ממשמעותה. אבל בקצת נוסחאות דפוס רומא רכ"ט כתוב: "והקריבו" - זו קבלה שהיא הראשונה, ומשמעה לשון הולכה,

למדנו שתיהן". ופירושה: אף על פי שמלת והקריבו מורה על ההולכה, מכל מקום, כיון שקבלת הדם קודמת להולכתה, והיא הראשונה שאחר השחיטה, על כרחנו לפרש אותה על הקבלה, ומזה למדנו גם ההולכה, שהיא אחריה, במכל שכן. גם יתכן לפרש, שאף על פי שמצד שהקבלה היא הראשונה שאחר השחיטה ראוי לפרש מלת **והקריבו** על הקבלה, מכל מקום מאחר שכתבה הכתוב בלשון שמשמעותו לשון הולכה, ראוי לדרוש בה קבלה והולכה.

אבל הרמב"ן ז"ל כתב: "ואינו נכון", מפני שהיה סובר שפירושו שמשמעותה, המורה על ההולכה, למדנו גם הקבלה, ולפיכך אמר, שאינו נכון, דדילמא דוקא ההולכה, שמשמעותה מורה עליה, תהיה בבני אהרן, אבל הקבלה הקודמת לה, אפשר שתהיה כמו השחיטה הקודמת לה. אבל בתורת כהנים שנו: "**והקריבו** - זו קבלת הדם. יכול זריקה, כשהוא אומר '**וזרקו**' הרי זריקה אמורה, הא אינו אומר כאן '**והקריבו**' אלא זו קבלת הדם, שלא תהא אלא בכהן". משמע, שמה שאמרו: "**והקריבו** - זו קבלת הדם" אינו לא על פי קבלתם, ולא מפני שהיא הראשונה שאחר השחיטה, אלא מפני שאי אפשר לומר שהיא זריקת הדם, שכבר הוא אמור.

אך לא ידעתי מי הכריח לרז"ל לומר ש"**והקריבו**" היא הקבלה ולא ההולכה הקודמת לזריקה, ותהיה קבלת הדם כמו השחיטה שהיא כשרה בזרים. ושמה יש לומר, שפירוש והקריבו הוא כדפירש הרמב"ן ז"ל, שיעשו מן הדם קרבן, שקרבן הדם אינו אלא קבלתו או זריקתו, ואחר שאי אפשר לפרש והקריבו על זריקתו, שכבר הוא אמור, על כרחך לומר שזו היא קבלתו. אבל לא ידעתי מי הגיד לו להרמב"ן ז"ל, שקרבן הדם הוא קבלתו או זריקתו ולא הולכתו.

בני אהרן -

יכול חללים, תלמוד לומר: "הכהנים".

בתורת כהנים. ואם תאמר, אם כן לשתוק מ"**בני אהרן**". כבר תרצו שם: "אוציא חללים ולא אוציא בעלי מומין, תלמוד לומר: '**בני אהרן**', מה אהרן כשר, אף בניו כשרין, יצאו חללים ובעלי מומין". אבל בפרשת אמור שנו שם: '**בני אהרן**' - יכול חללים, תלמוד לומר: '**הכהנים**', יצאו חללים, ומניין לרבות בעלי מומין, תלמוד לומר: '**בני אהרן**' אף בעלי מומין. משום דהתם גלי קרא בהדיא: "**איש אשר בו מום מזרע אהרן הכהן לא יגש להקריב וגו' ומן הקדשים יאכל**", אלמא כהנים מיקרו, ולא נכתב "**בני אהרן**" אלא לדרוש בנים, ולא בנות, שאין הבנות מוזהרות על לאו ד"**לא יטמא**".

אך קשה, אם כן היכי קתני בלאו ד"**לא יטמא**": "ומניין לרבות אף בעלי מומין, תלמוד לומר: '**בני אהרן**'" אף בעלי מומין במשמע. ועוד, מאי האי דקתני התם: "**בני אהרן**" - יכול חללים" והלא מבני אהרן משמע שיהיו בנים כשרים כאהרן, לאפוקי בעלי מומין וכל שכן חללים. ושמה יש לומר, דהא דקתני התם "**בני אהרן**" - אף בעלי מומין במשמע" לאו מבני

אהרן קא דייק לה, אלא מ"הכהנים", כל מי שהוא בכלל כהן, שאף הבעל מום שם כהן עליו.

ומה שאמרו "תלמוד לומר: 'בני אהרן' אף בעלי מומין במשמע", הכי פירושו, שאין בני אהרן ממעטין הבעלי מומין, אלא גם הם במשמע, ולא בא אלא למעט בנות. אבל גבי קרבן, דכתיב ביה "והקריבו בני אהרן הכהנים", שפירושו הכהנים הראויין להקרבה, אין לרבות בעלי מומין ממלת כהנים, מכיון דלאו בני הקרבה נינהו, אלא אדרבא למעטן, כיון דלאו בני הקרבה נינהו, ולא מיקרו כהנים, כסתם כהנים דהקרבה.

ומה שאמרו "תלמוד לומר: בני אהרן - מה אהרן כשר אף בניו כשרים, יצאו בעלי מומין", פירושו: שאין "בני אהרן" מרבה הבעלי מומין, הפך המובן מהכהנים, משום דאיכא לפרושי "בני אהרן", שיהיו בניו כאהרן אביהם, מה אהרן כשר בלי מום, אף בניו כן. אך קשה אם כן "בני אהרן" למה לי, לפיכך צריך לומר דהכא נמי למעוטי בנות מקבלת הדם הוא דאתא, כמו שמיעטן הכתוב מסמיכה, כדתיניא בפרק בתרא דראש השנה "דבר אל בני ישראל - בני ישראל סומכין ואין בנות ישראל סומכות", ולא הזכירוהו פה, מפני שהזכירוהו בלאו ד"לא יטמא".

את הדם וזרקו את הדם -

מה תלמוד לומר: דם דם, להביא את שנתערב במינו או בשאינו מינו. יכול אף בפסולים או בחטאות הפנימיות או בחטאות החיצוניות, שאלו למעלה והיא למטה, תלמוד לומר במקום אחר פסוק יא "דמו".

בתורת כהנים, ומייתי לה בזבחים פרק התערובות, והכי פירושה: דהוי ליה למכתב: והקריבו בני אהרן הכהנים את הדם וזרקו אותו על המזבח סביב. דם דם שני פעמים למה לי, אלא להביא דם עולה שנתערב במינו, או בשאינו מינו. במינו - כמו דם עולת ראובן בדם עולת שמעון, שלא במינו [או] דם עולה בדם חולין, או בדם תמורה. או [שלא במינו] בדם אשם או בדם שלמים, או בדם תודה, או בדם בכור, או בדם מעשר, או בדם פסח. ואף על פי שיש מאלו שנתנין במתנה אחת ואינן דומין לדם העולה, שדמו טעון שתי מתנות שהן ארבע כדלקמן, מכל מקום כיון שכל אלו למטה מחוט הסיקרא, כדם העולה, אין בכך כלום, ועליהם אמרה תורה "דם דם" שני פעמים לרבות עירוב דמיהן בדם העולה.

אבל אם נתערב דם העולה בדם חטאת חיצונה, שדמה נזרק למעלה מחוט הסיקרא, ומתחלף מדם העולה, שזריקתו למטה מחוט הסיקרא, או אם נתערב דם העולה בדם חטאת פנימית, שדמה נזרק במזבח הפנימי, ומתחלף מדם העולה שזריקתו במזבח החיצון, על זה אמרה תורה בפרשת "ואם מן הצאן", "וזרקו בני אהרן הכהנים את דמו", למעט נתערב דמו בדם חטאת הפנימית או החיצונית.

וכיצד הוא עושה? אם נתערבו דמי עולה הנתנין בשתי מתנות שהן ארבע, כדלקמן, בדמי בכור או מעשר או פסח שדמיהן טעונין מתנה אחת, כיון שדמי שניהם למטה מהסיקרא, יתן הכל מתנה אחת, ויצא אף ידי עולה, אף על פי שטעונה שתיים שהן ארבעה, כדתנן בזבחים פרק בית שמאי: "כל הנתנין על מזבח החיצון שנתנן מתנה אחת, כפר". אבל לא יתן הכל בשתי מתנות שהן ארבע, משום דבדמי בכור ומעשר ופסח, שדמיהן טעונין מתנה אחת, עבר על בל תוסיף. אבל אם נתערבו דמי עולה, שזריקתן במזבח החיצון, עם דמי חטאות פנימיות, שזריקתן במזבח הפנימי, או אם נתערבו דמי עולה שזריקתן למטה מן הסיקרא עם דמי חטאות חצוניות, שזריקתן למעלה מן הסיקרא, ישפכו הכל לאמה, מפני שכשהוא זורק הדמים הנתנין למטה מן הסיקרא למעלה מן הסיקרא או ההיפך, והנתנין במזבח החיצון במזבח הפנימי או ההיפך, הוא משנה מקום זריקתן, ואסור לשנות.

ויש לתמוה, מאי שנא עירוב בעלי חיים דקדשים, מעירוב דמן, דאלו בערוב בעלי חיים אמרו דמיעוטא ד"יקריבנו" הוא למעט עולה שנתערבה בפסולין ואף בכשרים בשאינן מינן, כגון בבכור או במעשר או בפסח וכיוצא בהן, ואלו בערוב דמים אמרו דמיעוטא ד"דמו" לא בא למעט אלא דם עולה שנתערב בדם פסולין, אבל לא כשנתערב בשאינו מינו, שהן הבכור והמעשר והפסח וכיוצא בו. ועוד, שבתורת כהנים אמרו, שטעם הפסלות של עירוב העולה עם אלו, אינו אלא מפני חילוף זריקת דמן, שדם העולה במתן ארבע ודמן של אלו במתנה אחת, ואם היה ערוב דם העולה עם ערוב דמן של אלו נזרק במתנה אחת ואין בכך כלום, למה יפסל ערוב העולה עם אלו. ושם יש לומר, שזה שאמרו שאם נתערב מי שדמו טעון מתנה אחת עם מי שדמו טעון שתי מתנות שהן ארבע, שנתנין הכל במתנה אחת, אינו אלא כדיעבד, כדתנן: "כל הניתנים על מזבח החיצון, שנתנן במתנה אחת, כפר", אבל לכתחלה צריך לזרוק כל אחד לפי ענינו, ולפיכך כשנתערב דם מי שניתן במתנה אחת עם דם מי שניתן בשתי מתנות שהן ארבע, אין לו שום תקנה לעשות זה לעצמו וזה לעצמו - נותנין הכל במתנה אחת, מפני שהוא כמו דיעבד, אבל כשנתערבו הבעלי חיים, מי שדמו במתנה אחת עם מי שדמו בשתי מתנות שהן ארבע, שיש להם תקנה על ידי שירעו עד שיסתאבו, אף על פי שהיא תקנה רחוקה, אין זה כמו דיעבד, וצריך לזרוק דם כל אחד, זה לעצמו וזה לעצמו, ואי אפשר זה אלא על ידי שירעו עד שיסתאבו ואז ימכר כל אחד מהם לבדו ויביא בדמי היפה שבהן ממין זה ובדמי היפה שבהן מין זה, ויפסיד המותר מביתו, ואז יזרק דם כל אחד לפי מה שהוא.

וזרקו -

עומד למטה וזורק מן הכלי לכותל המזבח, למטה מחוט הסיקרא כנגד הזוית, לכך נאמר "סביב", שיהא הדם נתון בארבע רוחות המזבח. או יכול יקיפנו כחוט,

תלמוד לומר: "זרקו" ואי אפשר להקיף בזריקה. אי "זרקו" יכול בזריקה אחת, תלמוד לומר: "סביב", הא כיצד, נותן שתי מתנות שהן ארבע.

בתורת כהנים ובזבחים פרק אי זהו מקומן. והכי פירושה: עומד למטה וזרק, שאין צריך לעלות אל הכבש, מכיון שמקום זריקת דמו הוא מחוט הסיקרא ולמטה. והזריקה היא מן הכלי, שבו קבלתו, לכותל המזבח כנגד חודו של מזבח בזוית מזרחית צפונית, והדם מתפשט לשתי רוחות הזוית והוי כמין ג"ם יונית והיא כ"ף פשוטה שלנו הפוכה כזה: ואחר כך בא לו לקרן מערבית דרומית, שכנגדה באלכסון, וזרק מן הכלי לחודו של זוית, והדם מתפשט לשתי רוחות הזוית, כמין ג"ם. ונמצא שבשתי מתנות הללו, שבקרן מזרחית צפונית ומערבית דרומית, הדם נזרק לארבע רוחות המזבח, מתנה אחת לכל רוח, שהן מתנות ארבע, לכך נאמר **"סביב"**. וזהו שנינו במסכת תמיד בפרק לא היו כופתים "שחט השוחט וקבל המקבל, בא לו לקרן מזרחית צפונית ונתן למזרחה צפונה. למערבית דרומית ונתן למערבה דרומה. ושיירי הדם, היה שופך על יסוד הדרומית".

"יכול יקיפנו סביב המזבח כולו כחוט" וזהו **"סביב"** האמור בכתוב, ולא שיהיה בשתי מתנות שהן ארבע, "תלמוד לומר: **"זרקו"** ואי אפשר להקיף בזריקה", שהזריקה דמה מרחוק, ואי אפשר להיות דבק כחוט, אלא באצבעו. "אי זרקו יכול בזריקה אחת" לבד, "תלמוד לומר: **"סביב"**. הא כיצד" יתישבו שתי המקראות הללו, שיהא בזריקה ושיהיה סביב. "נותן שתי מתנות שהן ארבע", כדלעיל, דהשתא איכא זריקה וסביב.

ואם תאמר, נהי דמקושית המקראות למדנו שיזרק דמו בשתי מתנות שהן ארבע, מכל מקום מנא ליה לרז"ל לומר שהשתי מתנות הן בזוית מזרחית צפונית ומערבית דרומית, ולא בזוית דרומית מזרחית וצפונית מערבית, והלא כי סליק בכבש בקרן מזרחית דרומית פגע ברישא, כדאמרינן: "כל פינות שאתה פונה לא יהו אלא דרך ימין", דהיינו לפאת מזרח. כבר תרצו בפרק אי זהו מקומן: "עולה טעונה יסוד, וקרן דרומית מזרחית לא היה לה יסוד". פירוש: תחלת מתנות העולה צריך להיות כנגד היסוד, שיהא יסוד המזבח תחת מקום המתנה, וקרן דרומית מזרחית לא היה לה יסוד, הלכך בקרן מזרחית צפונית היה מתחיל, ושכנגדה קרן מערבית דרומית.

אשר פתח אהל מועד -

ולא בזמן שהוא מפורק.

בתורת כהנים. דאם לא כן **"אשר פתח אהל מועד"** למה לי, אם לפרש המזבח הזה שהוא החיצון אשר פתח אהל מועד, מ"אל פתח אהל מועד" דלעיל מיניה נפקא, דעלה קאי. ועוד, דסתם מזבח הוא החיצון, דאילו המזבח הפנימי אינו נקרא מזבח סתם, אלא "מזבח הקטורת" או **"המזבח אשר לפני ה' אשר באהל מועד"**.

פרק א, ו

והפשיט -

מה תלמוד לומר "העולה", לרבות כל העולות להפשיט ונתוח.

בתורת כהנים. דאם לא כן והפשיט אותה מיבעיא ליה, דכולה מילתא אעולה דלעיל קאי, אלא לומר לך: כל שהיא בשם עולה, לא שנא עולת נדבה, לא שנא עולת חובה, לא שנא עולת בקר, לא שנא עולת צאן, לא שנא עולת אנשים, לא שנא עולת נשים, לא שנא עולת ישראל, לא שנא עולת גרים ועבדים, כולם טעונין הפשטה.

וה"א "העולה", דמשמע מיעוטא, כדלעיל, למעט שאם נשחטה חוץ לזמנה או חוץ למקומה או אם נשפך דמה וכיוצא בהן, שהיא פסולה להקטרה, ועלתה על המזבח בלתי הפשטה, לא תרד, כדנפקא לן מ"זאת תורת העולה" ומ"כל הנוגע במזבח יקדש" אלא מקטירה עם עורה.

ואם תאמר, למה לי ה"א העולה, תיפוק לי מ"ונתח אותה", דתניא בתורת כהנים: "יכול אף הפסולה תהא טעונה הפשט ונתוח. תלמוד לומר: 'אותה' - כשרה ולא פסולה", שפסולה שעלתה על גבי המזבח קריבה, כמו שהיא, כדתנן בזבחים פרק המזבח: כל שפסולו בקדש, הקדש מקבלו. ואם עלה למזבח לא ירד.

ואלו הן: "היוצא, והטמא, ושנשחט חוץ לזמנו וחוץ למקומו" וכו'. יש לומר, דאי מ"אותה", הוה אמינא, דהאי "אותה" אינו אלא למעט הפסולה מהנתוח, משום ד"העולה" מפסיק בין הפשט לנתוח, קא משמע לן ה"א העולה למעט הפסולה אף מן ההפשט. והא דקתני "יכול אף הפסולה תהא טעונה הפשט ונתוח, תלמוד לומר: 'אותה'", אינו רוצה לומר דמאותה נתמעטו שניהם, אלא הכי פירושא: 'יכול אף הפסולה תהא טעונה הפשט ונתוח' או דוקא הפשט, כמו שלמדנו מה"א העולה, אבל נתוח לא, תלמוד לומר: "אותה", למעט הפסולה אף מן הנתוח.

אותה לנתחיה -

ולא נתחיה לנתחים.

בתורת כהנים, ומייתי לה בחולין בפרק קמא. ופרש"י: "שאסור לחתוך 'נתחיה' האחד לשנים". והנתחים כבר הם מפורשים מי הם ביומא פרק בראשונה, דתנן: "הפייס השני מי שוחט, מי זורק, מי מדשן מזבח הפנימי, מי מדשן המנורה, מי מעלה איברים לכבש; הראש והרגל, ושתי הידים, העוקץ והרגל, החזה והגרה, ושתי הדפנות" הרי עשרה, חוץ מן הקרבים. והכי איתא בתורת כהנים. והיו מעלין אותן למזבח חמשה כהנים ואחד בקרבים. כדתנן במסכת תמיד בפרק לא היו כופתים: "הראשון: בראש וברגל, הראש בימינו והרגל של ימין בשמאלו. השני: בשתי ידים, של ימין בימינו ושל שמאל בשמאלו. השלישי: בעוקץ וברגל. העוקץ, שהיא האליה, בימינו והרגל של שמאל בשמאלו. הרביעי: בחזה והגרה, החזה בימינו והגרה בשמאלו. החמישי: בשתי דפנות, של ימין בימינו ושל

שמאל בשמאלו. הששי: בקרבים" כו'. ומפיק ליה רבי עקיבא מקראי: **"וערכו שנים. בני אהרן שנים. 'הכהנים' שנים"**.

והא דתנן ביומא: "פר קרב בעשרים וארבעה כהנים: הראש באחד, והרגל בשנים, העוקץ בשנים, והרגל בשנים, החזה באחד, והגרה בשלשה" וכו', לא שהיו מחלקים האבר לשנים, דהא כתיב: **"אותה לנתחיה"**, ולא נתחיה לנתחים", אלא האבר השלם היו מקריבין אותו שני כהנים ושלושה.

פרק א, ז - ח

ונתנו אש -

אף על פי שהאש יורדת מן השמים מצוה להביא מן ההדיוט.

בתורת כהנים. ולא שהאש יורדת בכל יום, אלא שהאש שירדה בימי משה, לא נסתלקה ממזבח הנחשת, עד שבאו לבית העולמים, והאש שירדה בימי שלמה, לא נסתלקה ממזבח העולה, עד שנסתלקה בימי מנשה, כדאיתא בתורת כהנים. ותניא בשלהי פרק קמא דיומא: "חמשה דברים נאמרו באש המערכה: רבוצה כארי, וברה כחמה, ויש בה ממש, ואוכלת לחים כיבשים ואינה מעלה עשן". והא דתנן באבות: "ולא נצחה הרוח את עמוד העשן", הוא משל הדיוט.

בני אהרן הכהן -

כשהוא בכהונו, הא אם עבד בבגדי כהן הדיוט, עבודתו פסולה.

בני אהרן הכהנים -

הא כהן הדיוט, שעבד בשמונה בגדים, עבודתו פסולה.

כדתניא בתורת כהנים: "ממשמע שנאמר **'אהרן'** איני יודע שהוא 'כהן', למה נאמר **'הכהן'**, שיהא בכהונו, למד על כהן גדול שעבד בבגדי כהן הדיוט, שעבודתו פסולה. ומנין לכהן הדיוט שעבד בבגדי כהן גדול שתהא עבודתו פסולה, תלמוד לומר: **'הכהנים'**, בכהונו, הא כהן גדול שעבד בבגדי כהן הדיוט וכהן הדיוט שעבד בבגדי כהן גדול, עבודתו פסולה".

ואם תאמר, למה לי קרא ד**"הכהן"** למעט מחוסר בגדים, תיפוק לי מקרא ד**"והיתה להם כהונה לחוקת עולם"**, דכתיב לעיל מיניה: **"וחגרת אותם אבנט" כו'** וכתיב בתריה: **"והיתה להם כהונה לחוקת עולם"** ודרשו בסנהדרין בפרק הנשרפין ובפרק שני דזבחים: "בזמן שבגדיהם עליהם, כהונתן עליהם, אין בגדיהם עליהם, אין כהונתן עליהם, והווי להו כזרים. ואמר מר: זר ששמש במיתה". כבר תרצו בזה בפרק שני דזבחים: "דאי מהתם, הוה אמינא, הני מילי עבודה דמעכבא כפרה, אבל עבודה דלא מעכבא כפרה אימא לא, קא משמע לן". פירוש: אי מקרא ד**"והיתה להם כהונה"**, הוה אמינא, הני מילי עבודה דמעכבא

כפרה, כיון דשוינהו למחוסרי בגדים כזרים, ובזר אשכחן חלול, אבל עבודה דאינה אלא למצוה ולא לעכובא, כגון בנתינת אש דהדיוט, דאינה אלא למצוה בעלמא, שהרי יש שם אש שירדה מן השמים, אימא לא תבעי בגדים, קא משמע לן. אבל ליכא למימר, אי הכי לכתוב קרא ד"הכהן" ולשתוק מקרא ד"והיתה", משום דאי לאו קרא ד"והיתה", דמיירי בבגדי כהונה, כדכתיב לעיל מיניה "והגרת אותם אבנט" כו', דשמעינן מינה דכהונה תלויה בבגדים, לא הוה ידעינן הכהן בכהונו מאי היא, כמו שתתן רש"י ז"ל בפרק שני דזבחים.

והא דתניא בפרק שני דזבחים: "מניין לשתוי יין, שאם עבד חלל. תלמוד לומר: **יין ושכר אל תשת וגו' ולהבדיל בין הקדש ובין החול**". מחוסר בגדים ושלא רחץ ידים ורגלים מניין. תלמוד לומר: '**חוקה חוקה**' לגזרה שוה". ופירש רש"י: "**ולהבדיל בין הקדש ובין החול - עבודה שאתה עובד בשכרות קרויה חול. חוקה חוקה לגזרה שוה - דבשתויי יין כתיב 'חוקת עולם', ובבגדי כהונה כתיב 'לחוקת עולם', וברחיצת ידים ורגלים נמי כתיב 'חוק עולם'**". ואפילו הכי הוצרך קרא ד"והיתה" ללמוד ממנו שמחוסר בגדים הוי כזר ששמש שהוא במיתה, ולא למדו אותו מגזירה שוה דחוקה חוקה. כבר תרצו בגמרא, ד"אי מהתם, הוה אמינא הני מילי דאחיל עבודה, בעבודה דזר חייב עליה מיתה", כדכתיב בההוא קרא "**בבאכם אל אהל מועד ולא תמותו**", דהיינו בארבע עבודות שהן: זריקה, והקטרה, ונסוך מים ויין, "אבל שאר עבודות דאין לזר בהן חיוב מיתה, אימא לא, קמשמע לן" קרא ד"והיתה להם כהנת עולם", לשוויינהו זרים, כשאין הכהנים לובשים בגדיהם עליהם. דזר אשכחן ביה חלול, ולא חילק בו הכתוב בין עבודה שיש בה חיוב מיתה לעבודה שאין בה חיוב מיתה.

אך קשה, אם כן לכתוב רחמנא קרא ד"והיתה" וקרא ד"הכהן" ולשתוק מגזירה שוה דחוקה חוקה. יש לומר, דגזירה שוה דחוקה חוקה לאו למילף מחוסר בגדים משתויי יין הוא דאתא, כפי הסלקא דעתין, אלא אדרבה למילף שתויי יין ממחוסר בגדים הוא דאתא, מה מחוסר בגדים בין בעבודה שיש בה חיוב מיתה בין בעבודה שאין בה חיוב מיתה, אף שתויי יין, בין בעבודה שיש בה חיוב מיתה בין בעבודה שאין בה חיוב מיתה, כפי המסקנא. והא דנסיב תנא חלול דשתויי יין מקרא ד"**ולהבדיל בין הקדש ובין החול**", אינו אלא מקמי דתיקום ליה גזירה שוה, דלא הוה ליה למילף שתויי יין אלא מלהבדיל, אבל כפי המסקנא דאתיא ליה מגזירה שוה, שבקיה לאורחא קמייטא ונקט גזירה שוה למילף שתויי יין ממחוסר בגדים. והא דקאמר "מחוסר בגדים ושלא רחץ ידים ורגלים מניין. תלמוד לומר '**חוקה חוקה**' לגזירה שוה", לאו למימרא דילף מחוסר בגדים משתויי יין מגזירה שוה דחוקה חוקה, אלא הכי קאמר: מניין שלא נחלוק בין מחוסר בגדים לשתויי יין, תלמוד לומר: '**חוקה חוקה**' לגזירה שוה. ופרש"י: "למדנו לעבודה שיש בה חיוב מיתה שמתחללת בשכרות, מניין שלא נחלוק בין מחוסר בגדים לשתויי יין, דכי היכי דמחוסר

בגדים כל עבודותיו מחוללות אף שתויי יין כן, תלמוד לומר **חוקה חוקה** לגזירה שוה", כדאיתא בפרק שני דזבחים.

ואם תאמר, אם כן קרא ד"ולא ימות", דכתיב גבי **"ונשמע קולו בבאו אל הקדש"**, דדייקינן מיניה הא מחוסר בגדים שעבד, חייב מיתה, כדפרש"י שם, למה לי. כבר הארכתי שם הרבה, עיין שם.

ואם תאמר, בשלמא גבי **"ונתנו בני אהרן הכהן"** הוכרחו לדרוש אותו כשהוא בכהונו, משום דממשמע שנאמר "אהרן" אנו יודעין שהוא כהן, כדקתני בתורת כהנים, אלא גבי **"וערכו בני אהרן הכהנים"** מנא להו למדרש הכהנים בכהונם, דילמא הכהנים למעט חללים. יש לומר, למעט חללים לא צריך קרא, דכיון דמעטינהו קרא מקבלת הדם, למדנו שנתמעטו מכל העבודות שאחריה, במכל שכן, ולפיכך גבי זריקת הדם לא כתב הכהנים למעט חללים. וכן גבי נתינת האש נמי כתב **"בני אהרן"** סתם, ולא כתב הכהנים - למעט חללים. הלכך על כרחך לומר דהכהנים, דגבי עריכת נתחים, לאו למעוטי חללים הוא דאתא, אלא לומר לך הכהנים בכהונם, שכהן הדיוט שעבד בשמונה בגדים עבודתו פסולה.

ואם תאמר, בשלמא גבי נתינת אש על המזבח שאינו אלא למצוה, אצטריך קרא ד"הכהן", אף על פי שיש לנו ללמוד אותו מקרא ד"והיתה", דמיירי אפילו בעבודה שאין בה חיוב מיתה, משום דאי מהתם הוה אמינא הני מילי עבודה דמעכבא כפרה, אבל עבודה דלא מעכבא כפרה, שאינה אלא למצוה, אימא לא, קא משמע לן, כדמשני בגמרא, אלא גבי עריכת נתחים שהיא [שאינה] מעכבת כפרה למה לי למכתב כהנים, תיפוק לי מ"והיתה", אי נמי מ"הכהן", דגבי נתינת האש במכל שכן. יש לומר, דאי מהתם הוה אמינא הני מילי מחוסר בגדים, אבל נוסף בגדים לא, קא משמע לן.

את הנתחים את הראש -

לפי שאין הראש בכלל הפשט, שכבר הותז בשחיטה, לפיכך הוצרך למנותו לעצמו.

בתורת כהנים. ובחולין בפרק השוחט אמרו: "מניין לשחיטה שהיא מן הצואר, שנאמר: **'וערכו בני אהרן הכהנים את הנתחים'**, שאין תלמוד לומר **'את הראש ואת הפדר'** מה תלמוד לומר: **'את הראש ואת הפדר'**, והלא ראש ופדר בכלל כל הנתחים היו, למה יצאו, לפי שנאמר: **'והפשיט את העולה ונתח'**, אין לי אלא נתחים שישנן בכלל הפשטה, מנין לרבות את הראש, שכבר הותז, תלמוד לומר: **'את הראש ואת הפדר'**". ופרש"י: "אין לי - שקרויים נתחים. אלא אותן שישנן בכלל הפשטה - כדכתיב **'והפשיט ונתח'**. וגבי עריכה, דכתיב **'נתחים'**, בנתחים הנפשטים קמיירי. ומניין לרבות - בכלל עריכה גם את הראש שאינו בכלל הפשטה, שהרי הותז בשחיטה קודם הפשטה, דכיון דנחתכו סימנין קרי ליה

הותז, מפני שכל חיותו תלוי בהן וכמונח בדקולא דמיא, ובכלל הפשטה אינו, אלא קרב כמות שהוא, כדאמרינן בזבחים זבחים פה ב: 'צמר שבזקן תיישים, והקרנים, והטלפים'.

ואם תאמר, מהכא משמע שאין הראש בכלל "ונתח אותה לנתחיה", שאין קרויין נתחים אלא אותם שישנן בכלל הפשטה. וקשה, דהא בפרק קמא דחולין אמרו: "ומנא הא מילתא דאמור רבנן זיל בתר רובא, היכא דליתיה רובא קמן, כגון קטן וקטנה. אתיא מראשה של עולה, דאמר קרא 'ונתח אותה לנתחיה', ולא נתחיה לנתחים. וניחוש שמא ניקב קרום של מוח, אלא לאו משום דאמרינן זיל בתר רובא".

ופרש"י: "אתיא מראשה של עולה - שאין יכולין לחצותו ולבדוק בקרום של מוח שמא ניקב, שהוא אחד משמונה עשרה טריפות, משום דכתיב: **ונתח אותה לנתחים** ולא נתחיה לנתחים, שאסור לחתוך נתחיה אחד לשנים". משמע דראשה של עולה בכלל "**ונתח אותה לנתחיה**" היא. כבר תרצו התוספות בפרק השוחט דהדר ערביה קרא "**וערכו בני אהרן הכהנים [את הנתחים] את הראש**".

ואת הפדר -

למה נאמר, ללמדך שמעלהו עם הראש ומכסה בו את בית השחיטה.

בתורת כהנים ומייתי לה בפרק השוחט ופרש"י: "למה נאמר - דבשלמא ראש אצטריך לרביי משום, שכבר הותז ואינו בכלל הפשטה, אלא **הפדר** למה לי".

אשר על המזבח -

שלא יהו הגזרין יוצאין חוץ למערכה.

בתורת כהנים. פירוש גזרין - חתיכות עצים גסים. וצריך שלא יצאו חוץ למערכה. ובזבחים פרק קדשי קדשים מרו: "אמר רב חמא בר גוריא: גזרין שעשה משה, ארכן אמה ורחבן אמה ועביין כמוחק גדיש סאה. אמר רב ירמיה: באמה מצומצמת. אמר רב יוסף: היינו דתניא '**על העצים אשר על האש אשר על המזבח**', שלא יהו עצים יוצאין מן המערכה כלום". ופרש"י: "שני גזירי עצים צריך לסדר בכל יום בראש המערכה לתמיד של שחר בכהן אחד, ולתמיד של בין הערבים בשני כהנים, כדאמרינן בסדר יומא. ארכן אמה ורחבן אמה - כמדת מקום המערכה. באמה מצומצמת - שלא יצאו חוץ למערכה ויעכבו הכהנים מלהקיף", שהמזבח היה חמש אמות אורך וחמש אמות רוחב, ומקום הלוך רגלי הכהנים היה יחד, כמין חריץ עמוק ממקום המערכה עד שפת המזבח סביב, רחבו שתי אמות, אמה מקום ההילוך ואמה שבין הקרנות. ומקיף אותו חריץ את מקום המערכה סביב. דל שתי אמות שמשפת המערכה עד שפת המזבח, מכל צד, נשאר מקום מדת המערכה אמה אורך ואמה רוחב, ולכן היו גם גזרי העצים הנתונים עליה כמדתה, כדי שלא ימנעו רגלי הכהנים בהלכום סביב המערכה.

פרק א, ט**עולה -**

לשם עולה יקטירנו.

אשה -

כשישחטנו יהא שוחטו לשם האש. וכל אשה לשון אש.

ניחוח -

נחת רוח לפני, שאמרתי ונעשה רצוני.

ובתורת כהנים שנו: **"עולה** - לשם עולה. **אשה** - לשם אישים. **ריח** - לשם ריח. **ניחוח** - לשם נחת רוח. **לה'** - לשם מי שאמר והיה העולם". ובזבחים שלהי פרק בית שמאי "אמר רב יהודה: **עולה** - לשם עולה, לאפוקי לשם שלמים, דלא".

ופרש"י: "אף על גב דלאו בשחיטה כתיב, אשכחן ליה בשלמים גבי זביחה **'והקריב מזבח השלמים אשה לה'**, שתהא הזביחה לשם שלמים ולשם אישים ולשם ה'. והא דנקט קרא דעולה, משום דכתיבי כולהו גביה, וגבי שלמים לא כתיבי בההוא קרא **ריח ניחוח**". **"אשה** - לשם אישים, לאפוקי כבבא, דלא". ופרש"י: "על מנת לעשותו חתיכות צלויות בגחלים". והנה בלשון ישמעאל קורין לבשר צלי על גבי הגחלים כב"ב.

ופירש הרמב"ן ז"ל: "שישחטנו על מנת להעלותו על גבי האש הבערת במערכה, שתשרפנו האש לגמרי", לא שיצלה שם בלבד, כמו החתיכות הצלויות בגחלים, ואחר כך יטלם משם בעת הדשון.

"ריח - לשם ריח, לאפוקי אברים שצלאן והעלן, דלא, דאמר רב יהודה: איברים שצלאן והעלן אין בהם משום ריח". ופרש"י: "דכיון שצלאן תחלה חוץ למערכה, תו לא מסקי ריחא". **"ניחוח** - לשם הנחת הרוח" ופרש"י: "נחת רוח להקב"ה שנעשה רצונו". ולא שקבל מנוחה מריח הקרבן, כי כתוב: **"אם ארעב לא אומר לך"**. **"לה'** - לשם מי שאמר והיה העולם".

ולא ידעתי למה השמיט הרב מאמר **"ריח** - לשם ריח". ו**"לה'** - לשם מי שאמר והיה העולם". בשלמא **"לה'** - לשם מי שאמר והיה העולם", איכא למימר מפני שהוא מובן מעצמו, אלא **"ריח** - לשם ריח", שצריך לאפוקי איברים שצלאן, למה השמיט אותו. גם קשה לי מאד מה שפירש פה "לשם עולה יקטירנו", ואילו בזבחים פירש גבי **"עולה** לשם עולה - אף על גב דלאו בשחיטה כתיב **'עולה'**, אלא בהקטרה, אשכחן ליה בשלמים גבי זביחה". ומשמע דסבירא ליה שפירוש לשם עולה - שישחטנו לשם עולה, ואיך פירש כאן לשם עולה יקטירנו. ועוד, מאי שנא גבי **"אשה** - לשם אישים", שפירש אותו כשישחטנו, ואלו גבי עולה לשם עולה פירש "כשיקטירנו", אי משום דגבי אשה אי אפשר לפירש כשיקטירנו, מפני שההקטרה היא היא השריפה עצמה, ולא יתכן לומר: כשישרפנו ישרפנו

לשם השריפה, ומפני זה אמר כשישחטנו, אף על פי שהוא כתוב בהקטרה, אם כן גבי עולה לשם עולה נמי יפרש אותו כשישחטנו, אף על פי שהוא כתוב גבי הקטרה.

פרק א, י

ואם מן הצאן -

וי"ו מוסף לענין ראשון.

בתורת כהנים. ובפרק אי זהו מקומן אמרו: "צפון בעולה היכא כתיבא, 'ושחט אותו על ירך המזבח צפונה'. אשחון בן צאן, בן בקר מניין. אמר קרא 'ואם מן הצאן' וי"ו מוסף על ענין ראשון וילמוד עליון מתחתון". והוא הדין שילמוד תחתון מעליון לסמיכה ולהפשט ונתוח. לכל הדברים המפורשים לעיל, לפיכך קצר בהם.

ולמה הפסיק, ליתן ריוח למשה להתבונן בין פרשה לפרשה.

בתורת כהנים. ויש להקשות טעמא דכתב "'ואם מן הצאן' - וי"ו מוסף לענין ראשון", דהווי להו שתי פרשיות הללו כפרשתא חדא. ומשום הכי קשיא להו לרז"ל למה הפסיק, הא אי הוה כתיב: אם מן הצאן, בלא וי"ו, לא הוה קשיא להו לרז"ל למה הפסיק, והא בתורת כהנים שנו, והביאו רש"י ז"ל לעיל ד"ה ויקרא "לכל דברות ולכל אמירות ולכל צוויים קדמה קריאה, יכול אף להפסקות קדמה קריאה, תלמוד לומר: 'וידבר', לדבור היתה קריאה ולא להפסקות. אם כן מה היו ההפסקות משמשות, ליתן ריוח למשה להתבונן בין פרשה לפרשה", אלמא אפילו בלא וי"ו מוסף לענין ראשון, אם כן למה היו ההפסקות משמשות. ושמא יש לומר, דלרבנותא בעלמא הוא דקאמר, דכיון דכתיב בה בהא פרשתא "'ואם מן הצאן" וי"ו מוסף לענין ראשון, לומר שהשתי הפרשיות הללו כחדא פרשתא הוו, וילמוד עליון מתחתון, לא היה לו להפסיק ביניהן.

מן הצאן מן הכשבים ומן העזים -

הרי אלו מיעוטין פרט לחולה ולזקן ולמזוהם.

בתורת כהנים. דאי למעוטי הרובע והנרבע והנעבד והמוקצה והנוגח שהמית אדם והטרפה, כבר מעטם הכתוב מקרא ד"מן הבהמה מן הבקר ומן הצאן" דפרשה הקודמת, ווי"ו ד"ואם מן הצאן" מוסיף על ענין ראשון וילמוד תחתון מעליון, כדלעיל. וכן שנינו בבכורות בשלהי פרק על אלו מומין: "אלו שאין שוחטין עליהם לא במקדש ולא במדינה כו', הזקן והחולה והמזוהם". פירוש: אלו המומין, אף על פי שאין מומין קבועין, אין שוחטין אותן לגבוה, גם אין שוחטין אותן במדינה, כמו הבעלי מומין, כי אין אלו מאותן מומין קבועין ששוחטים עליהן. ואמרי עלה בגמרא: "מנא הני מילי, דתנו רבנן: 'מן הצאן מן הכשבים ומן העזים' פרט לחולה ולזקן ולמזוהם". פירוש: מנא הני מילי דאין שוחטין

אותן במקדש. **מן הצאן** - ולא כל הצאן. **מן הכשבים** - ולא מן כל הכשבים. **מן העזים** - ולא כל העזים, למעט את אלו.

ואם תאמר, למה לי כל הני מיעוטי לכתוב חד וליתו אינך מיניה, או ליתו כולהו מחד מיעוטא. כבר תרצו זה בבכורות בשלהי פרק על אלו מומין ואמרו: "מצרך צריכי, דאי ממיעוטא דזקן, הוה אמינא, דוקא זקן דלא הדר ברי, אבל חולה דהדר ברי, אימא לא. ואי ממיעוטא דחולה, הוה אמינא, דוקא חולה, דלאו אורחיה, אבל זקן דהיינו אורחיה, אימא לא. ואי מתרי מיעוטי דזקן וחולה, הוה אמינא, דוקא הני דכחישי, אבל מזוהם דלא כחישי, אימא לא. ואי ממיעוטא דמזוהם, הוה אמינא, דוקא מזוהם משום דמאיס, אבל הני דלא מאיסי, אימא לא, צריכי".

פרק א, יא

על ירך המזבח צפונה -

על צד המזבח צפונה.

ונקרא הצד ירך, מפני שהירך הוא בצד, וכן "ולירכתי המשכן", "לירכתים ימה", בצד.

פרק א, יד

מן העוף -

ולא כל העוף. לפי שנאמר "זכר תמים" בבקר ובכשבים ובעזים, תמות וזכרות בבהמה, ואין תמות וזכרות בעופות. יכול אף מחוסר אבר, תלמוד לומר "מן העוף".

בתורת כהנים. פירוש: אף על פי שעוף בעל מום כשר, מכל מקום אם הוא מחוסר אבר, פסול, כדמשמע ממעוטא ד"מן העוף" ולא כל העוף. דבפרק קמא דקדושין "אמר רב ששת: הרי שהיתה עינו של עבד כנעני סמויה, וחטטה רבו, העבד יוצא בו לחרות. מאי טעמא, מחוסר אבר הוא". פירוש: אף על פי שהיתה עינו סמויה, מכל מקום לא היה מחוסר אבר, ועכשיו נעשה מחוסר אבר כשחטטה. "ותנא תונא: תמות וזכרות בבהמות, ואין תמות וזכרות בעופות, יכול אפילו יבש גפה, נקטעה רגלה, נחטטה עינה, תלמוד לומר: 'מן העוף', ולא כל העוף". דדוקא בחטיטת העין, שנראה נקב במקומו נפסל העוף, אבל נסמתה ולא נחטטה, כשר.

ואם תאמר, למה לי קרא לפסול מחוסר אבר, והלא אפילו לבני נח אסור, כדאיתא בפרק קמא דעבודה זרה: "מניין למחוסר אבר שנאסר לבני נח, דכתיב 'ומכל החי מכל בשר'. אמרה תורה הבא בהמה שחיין ראשי איברים שלה". ופרש"י: "מניין למחוסר אבר שנאסר לבני נח - להקריב לגבוה, דומיא דקרבתות שנהגו אבותיהם לשמים, הן נוהגין לעבודה זרה שלהן. מכל החי מכל בשר - על שם שהיה עתיד נח להקריב מהן, דכתיב 'ויקח מכל הבהמה הטהורה וגו' וליכא מידי דלישראל שרי ולבני נח אסור". כבר תרצו התוספות,

דאיצטריך קרא, משום דאמרינן בפרק ארבע מיתות: "כל מצוה שנאמרה לבני נח ולא נשנית בסיני, לישראל נאמרה, ולא לבני נח. לכך הוצרך לשנותה בהר סיני, כדי לאסור לזה ולזה".

ואם תאמר, מנא ליה לרז"ל לומר שעוף בעל מום כל זמן שלא נחסר ממנו אבר, כשר, אי משום דכתיב [דרשו] "תמות וזכרות בבהמה, ולא בעוף"; סמיכה והפשט וניתוח נמי דכתיבי בבקר ולא בצאן, [נמי] נימא הכי: סמיכה והפשט וניתוח בבקר, ואין סמיכה והפשט וניתוח בצאן. וכן צפון נמי דכתיב בצאן, ולא בבקר, נימא: צפון בצאן, ואין צפון בבקר. וכי תימא וי"ו "ואם מן הצאן" מוסיף לענין ראשון וילמוד עליון מתחתון ותחתון מעליון הכי נמי נימא וי"ו ד"ואם מן העוף" מוסיף לענין ראשון וילמוד תחתון מעליון, מה צאן זכר תמים אף עוף זכר תמים. יש לומר, אם כן לשתוק קרא מ"זכר תמים" דבן צאן וילמוד בן צאן מבן בקר: מה בן בקר זכר תמים, אף בן צאן זכר תמים. והדר יליף עוף מצאן, מה צאן זכר תמים, אף עוף זכר תמים, השתא דכתיב זכר תמים בבקר וגם בצאן, למדנו דדוקא בבקר ובצאן איכא תמות וזכרות, אבל לא בעוף. והכי נמי מסתברא, מדקתני בתורת כהנים: "לפי שנאמר 'זכר תמים' בבקר ובכשבים ובעזים", ולא קתני לפי שנאמר זכר תמים בבהמה, ואלו בסיפא דבריתא כיילינהו לכולהו וקתני להו בלשון בהמה ואמר: "תמות וזכרות בבהמה", שמע מינה מדכתיב "זכר תמים" בשניהם יחד, והיה די באחד, הוא דקא דייק לה, ולא מדכתיב "זכר תמים" בבהמה ולא בעוף.

ואם תאמר, דילמא הא דכתיב "זכר תמים" בשניהם יחד אינו אלא משום דאי לא דכתיבי תמות וזכרות בבקר וגם בצאן לא מצי עוף יליף מצאן, משום דאין למדין מן הלמד, כדאיתא בפרק אי זהו מקומן: "אמר ר' יוחנן: בכל התורה כולה למדין מן הלמד, חוץ מן הקדשים שאין למדין מן הלמד". יש לומר, דהא דאין למדין מן הלמד הני מילי בהקש, דדבר הלמד בהקש אינו חוזר ומלמד בהקש, כדאיתא התם, אבל הכא דאתא וי"ו ד"ואם מן הצאן" וי"ו ד"ואם מן העוף" להוסיף תחתון לעליון, כדי שילמוד העליון מהתחתון והתחתון מהעליון, אין זה אלא קרא כאילו כתוב בפירוש שילמוד זה מזה וזה מזה, וכאילו כתוב בצאן בפירוש זכר תמים, ומצי יליף עוף מיניה עם וי"ו דואם מן העוף, שמוסיף על ענין ראשון. מה תלמוד לומר "זכר תמים" לגבי צאן, אלא לומר לך: תמות וזכרות בבהמה ואין תמות וזכרות בעוף.

תורים -

גדולים ולא קטנים.

בתורת כהנים ומייתי לה בחולין פרק קמא. ואף על גב דתורים בין גדולים בין קטנים במשמע, כפירוש גמלים וחמורים ודומיהם, מיהו כיון דאקיש רחמנא תורים ל"בני יונה", מדנכתבו בהדי הדדי, למדנו דתורים דומיא דבני יונה, מה בני יונה, קטנים אין, גדולים,

לא, אף תורים - גדולים, אין; קטנים, לא, כדאיתא בחולין פרק קמא. ופרש"י: "מה בני יונה אין כשרין בהכשר תורים, אף תורים אין כשרין בהכשר בני יונה".

ואם תאמר, בני יונה גופייהו מנא לן דאין כשרין בהכשר תורים, דילמא הא דכתיב "בני" דמשמע קטנים, אינו אלא למצוה, אבל לא לעכובא. כבר תרצו בחולין פרק קמא: "אמר רבא: לא לשתמיט קרא דלכתוב מן התורים או מן היונה". ופירש רש"י: "אי סלקא דעתך, גדולים נמי כשרים, לא לשתמיט חד קרא מכל הנך קראי, דמשתעו בקינין, כגון האי דנדבה ובשמיעת קול וביולדת ובזב ובזבה ובמצורע, דנכתוב מן התורים או מן היונה, ומדכתיב בכולהו בני, שמע מינה קטנים, אין; גדולים, לא".

אך קשה, אם פירוש **"תורים"** משמע בין גדולים בין קטנים, אי לאו דאקשינהו רחמנא לבני יונה, כדלעיל, אם כן, הא דקתני: "שיכול והלא דין הוא, ומה בני יונה שלא הוכשרו בגדולים, הוכשרו בקטנים; תורים, שהוכשרו בגדולים, אינו דין שיוכשרו בקטנים". הוה ליה למימר: שיכול, והלא תורים בין גדולים בין קטנים במשמע, דדוחק הוא לומר דניחא ליה למגמר מקל וחומר, כדכתבו התוספות, דאדרבה מקרא גופיה עדיף טפי. אבל אם פירוש תורים הוא גדולים, כפירוש פרים ואלים, אתיא שפיר הא דפריך מקל וחומר להכשיר גם הקטנים. וליכא לאקשוויי, אם פירוש תורים - גדולים, היכי מצי למדרש קל וחומר לאפוקי קרא ממשמעותיה, דאיכא למימר דאי לאו הקישא דתורים לבני יונה, דמשמע דומיא דבני יונה, מה בני יונה כו' אף תורים גדולים, אין; קטנים לא, הוה אמינא, דהא דקאמר תורים גדולים לאו לעכובא קאמר לה, אלא למצוה. ואם כן אין הקל וחומר מוציא המקרא ממשמעותו, אלא פרושי קא מפרש ליה, דלאו לעכובא הוא, אלא למצוה. דאי לא תימה הכי, קשיא מבני יונה, דבני משמע קטנים, ואפילו הכי דרשי קל וחומר: "ומה תורים שלא הוכשרו בקטנים, הוכשרו בגדולים; בני יונה שהוכשרו בקטנים, אינו דין שיוכשרו בגדולים", אלא על כרחך לומר כדפירש רש"י. ולפי זה הא דקתני **"תורים"** - גדולים, לאו לפרושי קרא הוא, אלא הכי קאמר: אף על גב דתורים, דמשמע גדולים, מצינן לפרושינהו למצוה, כדמוכח הקל וחומר ולא לעכובא, מכל מקום כיון דאקשינהו רחמנא עם בני יונה, למדנו דפירוש תורים דהכא לעכובא הוא, וגדולים ולא קטנים קאמר. זהו הפירוש הנראה מדברי רש"י, והוא הנכון.

אך לבי מגמגם, דאם פירוש תורים גדולים, ומכח הקל וחומר היה רוצה להכשיר אף הקטנים, ותורים דמשמע גדולים הוא למצוה, ולא לעכובא, אמאי לא קמשני: לא לשתמיט קרא דלכתוב מן בני התורים, כדמשני בבני יונה, דמשמע קטנים, ומכח הקל וחומר היה רוצה להכשיר אף הגדולים. ובני יונה דמשמע קטנים הוא למצוה ולא לעכובא, אבל הוצרך לתרץ דומיא דבני יונה. אבל אם פירוש תורים בין גדולים בין קטנים, תו לא מצי לשנויי "לא לשתמיט", דאין הפרש אם שיכתוב בני תורים או תורים, מכיון דבכלל "תורים" קטנים וגדולים.

מן התורים או מן בני היונה -

פרט לתחלת הציהוב שבזה ושבזה, שפסול, שגדול אצל בני יונה וקטן אצל תורים.

בתורת כהנים ומייתי לה בחולין פרק קמא. ופרש"י: "תחלת הציהוב - כשמתחילין לצהב כנפים שסביבות צוארה, פסולין בזה ובזה, שיצאו מכלל קטנים ונפסלו בבני יונה, ולכלל גדולים לא באו, שיוכשרו בתורים". ותניא: "מאימתי תורים כשרים, משיזיהבו" ופרש"י: "שיהו כנפי גופן גדולים ואדומים ומזהיבים כזהב", שאז כבר הם גדולים, אבל כל אותן הימים שבין הציהוב והזיהוב, שניהם פסולים, שמתחלת הציהוב כבר יצאו מכלל הקטנים, אף על פי שלא נכנסו לכלל גדולים. וטעמא דפסול בזה ובזה, ולא מתכשר בחד מנייהו בממה נפשך, כבר כתבו התוספת בה חלוקים יפים בפרק קמא דחולין איכא דאמרי, מפני שהציהוב בריה הוא, שיש בו גדלות וקטנות ולפיכך פסול בשניהם. ואיכא דאמרי, ספיקא הוא ומשום הכי פסול בשניהם. וקרא ד"מן תורים או מן בני היונה" למעוטי נרבע. ואף על גב דוי"ו ד"ואם מן העוף" מוסף לענין ראשון וילמוד תחתון מעליון, מה בהמה נרבע פסול אף עוף כן, אפילו הכי איצטריך, דסלקא דעתך אמינא הואיל וכתוב בהן כב, כה "כי משחתם בהם מום בהם" ותנא דבי רבי ישמעאל: "כל מקום שנאמר השחתה אינו אלא דבר ערוה ועבודה זרה. וכל שהמום פוסל בו, דבר ערוה ועבודה זרה פוסלים בו. וכל שאין המום פוסל בו, אין דבר ערוה ועבודה זרה פוסלים בו, ועוף הואיל ומום לא פסול ביה, דאמר מר: תמות וזכרות בבהמה ואין תמות וזכרות בעוף, אימא דבר ערוה ועבודה זרה נמי לא לפסיל ביה, קמשמע לן". אבל לאו למעוטי ספיקא הוא דאתא, דמי איכא ספיקא קמי שמיא, דכי האי גוונא פריך בפרק קמא דחגיגה חגיגה ד א דקאמר "זכורך - להוציא טומטום". ופריך הגמרא: "אצטריך קרא למעוטי ספיקא". ואף על פי שיש כמה מקומות שממעט הכתוב ספקות, דבפרק קמא דבבא מציעא אמרו: "עשירי ודאי אמר רחמנא, ולא ספק עשירי" וכן הרבה, כבר כתבו התוספות חלוקים רבים בפרק קמא דחולין עיין שם.

פרק א, טו

והקריבו -

אפילו פרידה אחת.

כדתניא בתורת כהנים ומייתי לה בזבחים פרק קדשי קדשים: "'והקריבו' מה תלמוד לומר", לפי שנאמר: 'והקריב מן התורים או מן בני היונה את קרבנו' - יכול המתנדב עוף לא יפחות משתי פרידות, תלמוד לומר: 'והקריבו' אפילו פרידה אחת". והכי פירושו: כיון דכתיב ברישא דהך פרשתא, שהיא עולת נדבה, 'והקריב מן התורים או מן בני היונה' - שני תורים או שני בני יונה, יכול אם רצה להביא פרידה אחת - תור אחד או בן יונה אחד לא יהא רשאי, דומיא דקיני חובה, שאינם באים פחות משתי תורים או משני בני יונה,

תלמוד לומר **"והקריבו"**, דהוה ליה למכתב: והקריב הכהן אל המזבח ומלק, מאי **והקריבו**, ללמד שאם רצה להביא פרידה אחת הרשות בידו.

הכהן ומלק -

שלא תהא המליקה בכלי, אלא בעצמו של כהן. קוצץ בצפרניו כו'.

כדתניא בתורת כהנים ומייתי לה בזבחים פרק קדשי קדשים: "אמר רבי עקיבא: וכי עלה על לב, שהזר מקריב על גבי המזבח, אם כן למה נאמר **'הכהן ומלק'**, ללמד שלא תהא המליקה בכלי, אלא בעצמו של כהן", דהיינו בצפרניו. ואי לאו קרא, הוה אמינא אין מליקה אלא בסכין מקל וחומר: ומה שחיטה שלא קבע לה כהן, קבע לה סכין, דכתיב **"ויקח את המאכלת לשחוט את בנו"**, והתם עולה הואי, מליקה שקבע לה כהן, שהרי אי אפשר שיהא זר מקריב על גבי המזבח, אינו דין שיקבע לה סכין.

קוצץ בצפרניו ממול העורף.

כדתניא בתורת כהנים ומייתי לה בזבחים פרק קדשי קדשים: **"ומלק - מליקה ממול העורף"**. יכול מכל מקום, הרי אני דן: נאמר כאן **'מליקה'** ונאמר להלן בחטאת העורף **'מליקה'**, מה להלן ממול העורף, אף כאן ממול העורף".

ומול עורף הוא המול הרואה את העורף, לא עורף ממש דכל היכא דכתיב "מול" לאו עליו ממש הוא, אלא בראייתו, כדכתיב: **"והוא יושב ממולי"** ולאו עליו ממש היו יושבין, אלא בראייתו, שהיה בלק רואה אותם, אף כאן "מול העורף" הוא הרואה את העורף, שהוא כנגד הגרון מאחריו, והעורף הוא מה שכנגד הפנים מאחריו, כדכתיב: **"כי פנו אלי עורף, ולא פנים"**. ולא - עורף ולא צואר, שמע מינה עורף דקרא לאו כנגד הגרון הוא, אלא כנגד הפנים. ומול העורף הוא הרואה את העורף שהוא מה שכנגד הגרון.

וחותך את המפרקת עד שמגיע לסימנים וקוצצן.

כדאמר רב כהנא בפרק קמא דחולין: "קוצץ ויורד וזו היא מצותה". ופרש"י: "קוצץ ויורד - בלא הולכה והובאה". ולאו למעוטי הולכה והובאה, דכל שכן בהולכה והובאה דכשר. ופרש"י: "דכל כמה דלא ממעט קרא בהדיא, כדממעט סכין וצואר, כי עביד מליקה כשחיטה, דהיינו בהולכה והובאה, טפי עדיף".

ואם תאמר, והלא כשחותך המפרקת מיד הויא לה נבלה, כדאמר זעירי בפרק קמא דחולין, ואם כן קודם שיגיע לסימנין כבר היא מתה, וכי מתה עומד ומולק? אי אמרת בשלמא טרפה בעלמא הואי אם נשברה בלא מליקה, אבל חיותא מיהא אית בה, משום הכי הויא מליקת סימנין מליקה, וטרפה לא הויא, מפני שזהו דרך הכשרה, דאם לא שהה והניחה לאחר שעשה בה מעשה טרפות אין כאן טרפות. וכן כל השוחט משנקב הושט יש כאן מעשה טרפה וכי גמר שחיטתו מתכשרא, אם לא שהה שיעור שהיה. אלא לזעירי

דחשיב לה מתה, וכי מתה עומד ומולק. וליכא למימר עולת העוף תוכיח, דבעינן שיחתכו שני הסימנין אף על גב דודאי עוף בחתיכת הסימן האחד הוא מת והסימן השני מעכב המליקה, ולא אמרינן: "וכי מתה מולק", דהתם הסימן השני, שהוא מעכב לאו משום מליקה הוא, אלא כדי לקיים מצות הבדלה, כדילפינן חולין מ"ומלק והקטיר, מה הקטרה הראש בעצמו והגוף בעצמו, אף מליקה, הראש בעצמו והגוף בעצמו", כדפרש"י בפרק קמא דחולין. כבר תרצו שם בגמרא, כגון שחותך שדרה ומפרקת בלא רוב הבשר של מפרקת, דאכתי לאו מתה היא. "תניא נמי הכי, כיצד מולקין חטאת העוף, חותך שדרה ומפרקת בלא רוב בשר, עד שמגיע לושט או לקנה. הגיע לושט או לקנה, חותך סימן אחד או רובו, ובעולה שנים או רוב שנים".

והא דקאמר "וחותך המפרקת עד שמגיע לסימנים וקוצצן", לאו למעוטי מחזיר סימנין בעורף, דלא, דהא בני ר' חייא אמרי: "מצות מליקה, מחזיר הסימנים לאחורי העורף ומולק". ונחלקו שם בדבריהם: "איכא דאמרי אף מחזיר, ואיכא דאמרי מחזיר דוקא". ואמרו שם: "מסתברא כמאן דאמר אף מחזיר, מדקתני השוחט [מן העורף שחיטתו פסולה]", אלמא האי "וחותך המפרקת עד שמגיע לסימנין" דקאמר למצוה הוא, ולא לעיכובא. ואף על גב דרבי ינאי פליג עלייהו דבני ר' חייא וקאמר: "יקבלו הרובין את תשובתן, דקתני: נמצא כשר בשחיטה, פסול במליקה. כשר במליקה, פסול בשחיטה. לאו, למעוטי מחזיר סימנים לאחורי העורף, דלא". כבר דחה רבה בר בר חנה את דבריו ואמר: "לא. למעוטי מוליך ומביא, דבני ר' חייא סברי כמאן דאמר מוליך ומביא במליקה פסול". ונמצא דמו לשון מיץ, כובש בית השחיטה על קיר המזבח והדם מתמצה ויורד. וכן שנינו בתורת כהנים ומייתי לה בזבחים פרק קדשי קדשים: "כיצד הוא עושה, עולה לכבש ופונה לסובב ובא לו לקרן דרומית מזרחית. היה מולק את ראשה ממול ערפה ומבדיל, ומתמצה דמה על קיר המזבח".

ומלק והקטיר ונמצה -

אפשר לומר כן, מאחר שהוא מקטיר הוא מוצה, אלא מה הקטרה הראש בעצמו והגוף בעצמו, אף מליקה הראש בעצמו והגוף בעצמו.

שחותך שני הסימנים. ואף על פי שהוא מחובר בעור, הבדלה חשיבא, דאמליקה כתב רחמנא הך הבדלה. ומליקה כשחיטה. וכל שישנו בשחיטה ישנו בהבדלה, ועור אין שחיטה נזכרת בו, בהבדלה נמי לא מעכב. ובתורת כהנים ומייתי לה בפרק קמא דחולין ובזבחים פרק קדשי קדשים אמרו: "אי מה מליקה האמורה להלן בחטאת העוף, מולק ואינו מבדיל, אף כאן ימלוק ולא יבדיל, תלמוד לומר: 'ומלק את ראשו והקטיר המזבחה ונמצה דמו', אפשר לומר כן, מאחר שהוא מקטיר הוא מוצה, אלא מולקו כדרך הקטרתו. מה מצינו בהקטרה הראש בעצמו והגוף בעצמו, אף מליקה הראש בעצמו והגוף בעצמו". פירוש: וכי אחר שהוא מקטיר הוא מוצה את דמו, והלא מצוי הדם קודם להקטרה, שהרי

אין אברים קרבין לעולם בשום קרבן אלא לאחר הרצאת דמים, "כי הדם הוא בנפש יכפר", והוא ליה למכתב: ומלק את ראשו ונמצה דמו ואחר כך והקטיר המזבחה, ולמה נכנסה ההקטרה בין מליקה למצוי, להקיש מליקה להקטרה, ולומר לך, שמליקתו כדרך הקטרתו, מה מצינו בהקטרה [כו]. והקטרה גופה מניין, כבר שנו בתורת כהנים: "ומניין להקטרה שהראש בעצמו, כשהוא אומר 'והקטיר אותו המזבחה' הרי הקטרת הגוף אמורה, הא אינו אומר כאן 'את ראשו והקטיר', אלא זו הקטרה לראש בעצמו". כלומר, הקטרה זו היא הקטרת הראש בפני עצמו וההקטרה האחרת הוא הגוף בפני עצמו, דאם לא כן תרתי למה לי.

פרק א, טז

מראתו -

מקום הראי זה הזפק.

פירוש ראי, טנוף, כמו "ושמתיך כראי", שפירושו "ענין טנוף ולכלוך", כמו שפירש הרד"ק בספר השרשים בשרש ראה. ובלשון חכמים רעי בעי"ן. ונקרא הזפק מוראה, מפני שהיא מקום הטינוף של המאכל. וכן המתרגם שתרגמו זפק הוא מזה הצד, ולא מפרוש המלה.

בנוצתה -

עם בני מעיה, ונוצה לשון דבר המאוס, כמו איכה ד, טו "כי נצו גם נעו". וזהו שתרגם אנקלוס באוכליה. וזהו מדרשו של אבא יוסי בן חנן, שאמר: נוטל את הקרקבן עמה. ורבותינו אמרו קודר סביב הזפק בסכין.

כדתניא בתורת כהנים ומייתי לה בפרק קדשי קדשים: "והסיר את מראתו - זה הזפק. יכול יקודר בסכין ויטלנו, תלמוד לומר: 'בנוצתה'. אבא יוסי בן חנן אומר: נוטל את הקרקבן עמה". פירוש: יכול ינקוב בסכין ויטול הזפק לבדה, בלתי העור שעליה ובלתי הנוצה שבו וישליכנה. תלמוד לומר: "בנוצתה", שחייב ליטול הזפק עם העור והנוצה שעליו. ואבא יוסי סבר, דהאי נוצה לאו נוצה ממש היא, אלא הקרקבנין שהן תלויין בזפק שהן מלאים רעי, מענין "כי נצו גם נעו", שנוטל הזפק עם כל הקרקבנין ומשליכן. ובפרק קדשי קדשים אמרו: "דבי רבי ישמעאל תנא: בנוצתה - בנוצה שלה, קודרה בסכין כמין ארובה". פירוש: קודר בסכין למעלה מן הנוצה ונוטל הנוצה, והעור שבו הנוצה והזפק, וזהו תנא קמא דתורת כהנים, אלא שבתורת כהנים לא נתפרש איך יטול הזפק עם העור, ותנא דבי רבי ישמעאל פירש: קודרה כמין ארובה, כדי שלא יטול מן העור פחות או יותר מן העור שעל הזפק, ולכן אמר עם העור שלה, לא פחות ולא יותר, ובעבורו כתב רש"י ז"ל "ורבותינו אמרו קודר סביב הזפק" כו'. והרמב"ן ז"ל טען ואמר: "ואינו נכון, שאין הנוצה בשום מקום אלא לשון נוצה ממש וכן 'כי נצו גם נעו', יאמר: כי העלו נוצה לעופף ממקומם אל הגולה,

וגם נעו שם שלא מצאו מנוח. וכמוהו '**כי נצוא תצא**'. והמתרגם הירושלמי אמר בו: 'ארי אתקוטטו אף אטלטלו' עשאו מן '**כי ינצו אנשים**', יאמר כי הם נצים בכל העמים ונודדים מהם, ולא יוסיפו לגור בתוכם. ויפה פירש. אבל לשון נוצה לא ימצא כדברי הרב. ומדרשו של אבא יוסי בן חנו, שהצריך ליטול את הקרקבן עמה, מפני שהזפק והושט עם הקרקבן - כלי המאכל, הכל בכלל מראתו, כי בקרקבן יעשה הרעי. ולא חלק אבא יוסי כלל על מה שאמר תנא קמא: 'יטלנו עם הנוצה', שהרי שנינו במשנה זבחים סד ב: 'בא לו לגוף והסיר את המראה ואת הנוצה ואת בני המעים היוצאין עמה, והשליכן לבית הדשן'. ומשנה זו משנת אבא יוסי היא, וקתני נוצה. ודעת אנקלוס כדעת רבותינו, שאינו מסיר רק הזפק בנוצתו עם האוכל הכנוס בו, שהיא המראה. ולפי שהכהן תופס בזפק ומסיר בו את המראה, אמר: 'ית זפקיה באוכליה', כאילו הוא אוכליה בזפקיה, כי אוכליה תרגום מראתו וזפקיה תרגום בנוצתה, שהכתוב אומר שיסיר המראה, שהוא האוכל, בנוצה שעליה, שנוטל הזפק בעורו ובנוצה שעליו. וכך אמר אנקלוס: "ארי בשמי ממריה", וכפי העברי יאמר: ארי שמי בממריה. אבל הפך תרגומו לצורך עניין שידע בו. ותרגם 'ואת שתי קצות שתי העבותות' כן בהפוך: 'וית תרתין גדילן דעל תרין סטרוהי', וכן רבים", עד כאן דבריו. והנה הטענה הראשונה שטען, שאין הנוצה בשום מקום אלא לשון נוצה ממש, ופירש נצו גם נעו מלשון נוצה, או מלשון '**כי ינצו אנשים**', כדברי המתרגם הירושלמי, אינה טענה כלל, כי מאחר שאנקלוס עליו השלום תרגם "**מראתו** - זפקיה" ו"**בנוצתה** באוכליה", כפי סדר הכתוב, היה מחוייב רש"י בהכרח לבקש היכן מצא אנקלוס מלת נוצה מורה על האוכל, ולא מצא בשום מקום רק מלת "**נצו גם נעו**", שאפשר שיפורש מלשון דבר המאוס, שהוא האוכל הכנוס בתוך הזפק, אף על פי שיתכן שיפורש גם מלשון נוצה או מלשון כי ינצו. וכן עשה במלת **מראתו** שתרגמו אנקלוס זפקיה, שבקש לדעת אנה מצא זה, ופירש ואמר שהוא מלשון "**ושמתוך כראי**" ענין טנוף ולכלוך. ונקרא הזפק - מראה, מפני שהוא מקום הראי.

כי מה שפירש הרמב"ן ז"ל שאנקלוס שתרגם "זפקיה באוכליה" אינו על פי סדר הכתוב, אלא כאלו אמר אוכליה בזפקיה, ויהיה אוכליה תרגום של מראתו מלשון ראי, שהוא טנוף ולכלוך, וזפקיה תרגום של בנוצתה, הוא דבר תמוה מאד, כי מי הגיד לו שיהיה תרגום "זפקיה באוכליה" הפוך, כתרגום "וית תרתין גדילן דעל תרין סטרוהי". ועוד, איך תרגם בנוצתה זפקיה, והלא אין הנוצה בשום מקום, לפי דעתו, אלא לשון נוצה ממש. ואין לומר, שכיון התרגום בזפקיה המחובר בנוצתה, שהוא הזפק, כי הכנוי של בנוצתה ימאן זה. ועוד, היכן מצא הרמב"ן ז"ל שאנקלוס סובר שיסיר הזפק עם העור שעליו ועם הנוצה שעל העור, עד שחייב מזה, שדעת אנקלוס הוא כדעת רבותינו, ולא כדעת אבא יוסי כפירוש הרב. ועוד הרי הרמב"ם ז"ל פירש בהדיא בפירוש המשנה בפרק קדשי קדשים "ומראה הוא הזפק, שבו המאכל, והוא בעוף כנגד האסטומכא באדם", כדברי רש"י ז"ל. ועוד, איך יתכן שיחלוק אנקלוס עם רבותינו, שפירשו בהדיא: "**מראתו** - זה הזפק, יכול יקדור בסכין

ויטלנו, תלמוד לומר: **'בנוצתה'**, נוטלה ונוטל את הנוצה עמה", מאחר שדעתו של אנקלוס היא כדעת רבותינו, לפי מה שפירש הרמב"ן ז"ל.

אבל מה שטען ש"מדרשו של אבא יוסי בן חנן שהצריך ליטול את הקרקבן עמה, הוא מפני שהזפק והושט עם הקרקבן כלי המאכל הכל בכלל מראתו, כי בקרקבן יעשה הראי, ולא חלק אבא יוסי כלל עם תנא קמא שאמר יטלנו עם הנוצה, שהרי שנינו במשנה: 'בא לו לגוף והסיר את המראה ואת הנוצה ואת בני המעים היוצאין עמה והשליכן לבית הדשן'. ומשנה זו משנת אבא יוסי היא, וקתני נוצה", היא טענה בלי ספק וצריך לחטט אחריה, כי לא יתכן לומר שרש"י ז"ל וגם רבינו ישעיה והסמ"ג ז"ל מצוות עשה קפ, שפירשו כרש"י טעו בדבר משנה השגורה בפי הכל.

והנה הסמ"ג ז"ל אחר שכתב "בנוצתה עם בני מעיה. ונוצתה דבר המאוס, כמו כי נצו גם נעו, וזהו שתרגם אנקלוס ית זפקיה באוכליה, וזהו מדרשו של אבא יוסי בן חנן, שאמר שנוטל הקרקבן עמה" כתב אחר שורה אחת: "ועוד שנינו בפרק קדשי קדשים: 'בא לו לגוף והסיר את המראה ואת הנוצה ואת בני מעיים היוצאים עמה והשליכן לבית הדשן'", ואיך יתכן שיכתוב שני סותרים תוך שורה אחת. הילכך על כרחך לומר, שהם סוברים שתנא דמתניתין שאמר: "והסיר את המראה ואת הנוצה ואת בני מעים" הוא תנא קמא דאבא יוסי בן חנן, שסובר שהמראה הוא הזפק, והנוצה הוא הנוצה עם העור, ופירשו במתניתין שהוא סובר, שיסיר גם הבני מעים שהם נמשכים ונגררים אחר הזפק, מפני שהם כלי המאכל כמו הזפק. ואבא יוסי סובר, שהזפק לחוד, והבני מעים, שהם הקרקבנים, לחוד, והם נוצתה דקרא, לא הנוצה.

ואם כן, תנא קמא סובר שצריך להסיר הזפק והבני מעיים והנוצה. ואבא יוסי סובר, שלא יסיר אלא הזפק ובני מעים, ולא הנוצה. והמביא אותם לפרש כן, הוא ממה שתרגם אנקלוס "בנוצתה - באוכליה" ונראה שדעתו לפרש כן.

אצל המזבח קדמה -

במזרחו של כבש.

בתורת כהנים. פירוש האי קדמה, לאו אמזבח הסמוך לו קאי, רק לכבש הרמוז במלת **"אצל המזבח"**, כי פירוש אצל המזבח - סמוך למזבח, שהוא הכבש, שהמזבח הוא שלשים ושתיים אמה על שלשים ושתיים אמה, כדתנן במסכת מדות בפרק ג' ומהן אמה על היסוד ואמה על הסובב. והכבש היה נתון רחבו לדרומו של מזבח, כזה: ולא היה רחבו רק שש עשרה אמה, כמו ששנינו באותו פרק עצמו משנה ג': "כבש היה לדרומו של מזבח, ארכו שלשים ושתיים על רוחב שש עשרה", נמצא שלא היה הכבש משוך על פני כל הרוח הדרומי של מזבח, רק שש עשרה אמה, ובשאר ה אמות הנשארות עד תשלום הרוח הדרומי של מזבח, שהם במזרחו של כבש ובדרומו של מזבח, שם היו נותנים מוראת העוף ודשון המזבח הפנימי והמנורה עם תרומת הדשן. וכן שנינו בפרק קמא דמסכת

תמיד: "נטל מחתת הכסף ועלה לראש המזבח ופינה את הגחלים הילך והילך וחתה מן המאוכלות הפנימיות, וירד. הגיע לרצפה, הפך פניו לצפון, הלך למזרחו של כבש כעשר אמות, צבר את הגחלים על גבי הרצפה, רחוק מן הכבש שלשה טפחים, מקום שנותנים מוראת העוף ודשון מזבח הפנימי והמנורה".

אל מקום הדשן -

מקום שנותנים שם תרומת הדשן בכל בקר ודשון מזבח הפנימי והמנורה, וכולם נבלעים שם במקומם.

כדתינא בתורת כהנים: **"אל מקום הדשן"** - ששם היו נותנין את הדשן". פירוש: דשן המזבח החיצון, שהוא תרומת הדשן, כדכתיב בפרשת צו: **"והרים את הדשן אשר תאכל האש את העולה על המזבח ושמו אצל המזבח"**, שהיה חותה בכל יום תרומה מלא המחתה מן המאוכלות הפנימיות ונותן במזרחו של כבש.

ואמרו במסכת מעילה בפרק ולד חטאת: "בשלמא מזבח החיצון אשכחן דכתיב ביה **'ושמו אצל המזבח'**, אלא מזבח הפנימי מנא לן. אמר ר' אלעזר: דאמר קרא **'והסיר את מראתו בנוצתה והשליך אותה אצל המזבח קדמה אל מקום הדשן'**, אם אינו ענין למזבח החיצון, תנהו ענין למזבח הפנימי. ואימא, אידי ואידי למזבח החיצון ולקבוע להם מקום. אם כן לימא קרא אצל אצל, מאי **'אל מקום הדשן'**, דאפילו מזבח הפנימי. אשכחן מזבח הפנימי, מנורה מנא לן, דשן הדשן". והכי פירושא: בשלמא מזבח החיצון אשכחן מקום קבוע לדשון, דכתיב **"ושמו אצל המזבח"**. אלא מזבח הפנימי היכא אשכחן דיש לו מקום קבוע לדשון. "אם אינו ענין למזבח החיצון", פירוש: האי קרא ד**"אל מקום הדשן"** אם אינו ענין למזבח החיצון, דהא כתיב ביה במזבח החיצון **"ושמו אצל המזבח"** תנהו ענין למזבח הפנימי. ואימא קרא ד**"ושמו אצל המזבח"** וקרא ד**"אל מקום הדשן"** אידי ואידי למזבח החיצון, ואיצטריך ד**"אל מקום הדשן"**, כדי לקבוע לו לדשון מזבח החיצון מקום, לומר שהוא במזרחו של כבש. דאי מקרא ד**"ושמו אצל המזבח"** לא הוה שמעינן באיזה מקום, לכך נכתב בהשלכת מוראה פעם אחרת, ללמד שמקומה במזרחו של כבש, כדכתיב ביה בהאי קרא **"אצל המזבח קדמה"**. "אם כן לימא קרא אצל אצל", פירוש: אי קרא ד**"אל מקום הדשן"** לא אתא אלא כדי ללמד שמקומה הוא במזרחו של כבש, לא הוה צריך למכתביה, דהוה ידעינן זה מגזירה שוה דאצל אצל, כתיב התם **"ושמו אצל המזבח"** וכתיב הכא **"אצל המזבח קדמה"**, מה הכא במזרחו של כבש אף להלן במזרחו של כבש. מאי **"אל מקום הדשן"**, אם אינו ענין למזבח החיצון, תנהו ענין למזבח הפנימי. ומדהוה ליה למכתב **אל מקום דשן**, וכתב: **"אל מקום הדשן"** לרבות דשון המנורה, שאף היא במזרחו של כבש, יחד עם דשון מזבח החיצון ודישון מזבח הפנימי.

ומה שכתב רש"י:

"כולם נבלעים שם במקומם",

הוא מההיא דשלהי פרק קמא דיומא יומא כא א, ד"אמר אביי: מראה ונוצה ודשון מזבח הפנימי ודישון המנורה נבלעים במקומן". ופרש"י: "מראה ונוצה - של עולת העוף. ודשון מזבח הפנימי והמנורה - בכל בקר נתנין עם תרומת הדשן במזרחו של כבש, כדתנן במסכת תמיד גבי תרומת הדשן: 'הגיע לרצפה הפך פניו לצפון והולך למזרחו של כבש כעשר אמות, מקום שנותנים שם מראה ונוצה ודשון מזבח הפנימי והמנורה'. וקרא נמי במראה ונוצה הכי כתיב **'והשליך אותה אצל המזבח קדמה אל מקום הדשן'**. ופירוש נבלעין במקומן, שלא היו עומדים שם עד שיתרבו ויוציאום משם, אלא שם היו נבלעין במקומן והולכין עד התהום, כמו שברי כלי חרס שבושל בהם החטאת, דכתיב בהו: **"וכלי חרס אשר תבושל בו ישבר"** ששבירתן היו נבלעין במקומן, כדאמרינן בזבחים בפרק דם חטאת, שאם אינם נבלעין, נמצאו אשפתות של עזרה שברים.

פרק א, יז

ושע -

אין שסוע אלא ביד וכן הוא אומר בשמשון "וישסעהו כשסע הגדי".

בפרק קדשי קדשים. ופרש"י: "וכן הוא אומר - בשמשון, דהתם מפרש בהדיא דביד הוא" ולכן כתב כאן לשון שסוע, לומר לך ביד ולא בסכין.

בכנפיו -

עם כנפיו אינו צריך למרוט כנפי נוצתו.

בכנפיו -

נוצה ממש. והלא אין לך הדיוט שמריח ריח רע של כנפים נשרפים ואין נפשו קצה עליו כו'.

בויקרא רבה. אבל בתורת כהנים שנו: **"בכנפיו** - להכשיר את העור" ופירש רבינו הלל, ורבינו ישעיה הראשון, שהכנפיים אין בהם בשר אלא כולן עור ועצמות, ובא ללמדנו שאין העוף טעון הפשט. ומשמע מדבריהם, שאין פירוש כנפיו נוצה ממש, כדפרש"י, אלא מלשון **"פירוש כנפיו יקחהו"**, **"שש כנפים לאחד"**. ולפי דבריהם יהיה המדרש של תורת כהנים חולק עם המדרש של ויקרא רבה. ולא ידעתי מי הכריחם לומר כן, ולמה לא יאמרו שהברייתא של תורת כהנים נמי סוברת שפירוש כנפיו נוצה ממש. והא דקתני "להכשיר את העור", פירוש: מאחר שמקטיר את הכנפים כמו שהן עם הנוצה שלהן, יחויב מזה בהכרח שאינו מפשיט את העור שלהן, ולא בא המקרא הזה אלא להכשיר את העור.

אך קשה, אם פירוש **"בכנפיו** - נוצה ממש", מהיכן למדו לומר שהשסוע הוא בש"קורעו מגבו". בשלמא אם פירוש **בכנפיו** הוא מלשון **"פירוש כנפיו"**, מצינן למדרש שישסענו בין שתי כנפיו, דהיינו מגבו, אלא אם פירוש בכנפיו נוצה ממש, מנא לן לומר שקורעין אותו

מגבו ולא מלפניו. וכבר הקשה הרמב"ן זה. אבל מה שטען "אין כנף בשום מקום נוצה", אין הטענה הזאת על רש"י ז"ל, כי אם על מדרש רבותינו ז"ל בויקרא רבה על פסוק **"ושמע אותו בכנפיו"**, ופירשו שם הטעם שיהיה המזבח שבע ומהודר בקרבנו, כי התור ובן היונה הוא דבר קטן ואם ימרוט הנוצה שעליו ישאר קטון מאד, והוא גנאי לעני, לפיכך אמר הכתוב שיקטירנו יחד עם עורו ועם כנפיו, כדי שיהיה המזבח שבע ומהודר בקרבנו של עני.

פרק ב

פרק ב, א - ב

סלת יהיה קרבנו -

האומר הרי עלי מנחה סתם, מביא מנחת סלת, שהיא הראשונה שבמנחות ונקמצת כשהיא סלת, כמו שמפורש בענין.

לפי שנאמרו כאן חמש מיני מנחות, וכולן אפיוות קודם קמיצה חוץ מזו, לכך קרויה מנחת סלת.

שכן שנינו במנחות בפרק הרי עלי עשרון: "האומר הרי עלי מנחה, יביא איזו שירצה. ר' יהודה אומר: יביא מנחת הסלת, שהיא המיוחדת שבמנחות. תנא, הואיל ופתח בה הכתוב תחלה". פירוש, שהיא הראשונה שבמנחות.

ואם תאמר, אי הכי האומר הרי עלי עולה סתם, יביא בן בקר, הואיל ופתח בו הכתוב תחלה, "אלמה תנן: האומר: הרי עלי עולה, יביא כבש. רבי אלעזר אומר: תור או בן יונה ולא פליג ר' יהודה". כבר תרצו זה בגמרא: "מאי שהיא המיוחדת שבמנחות דקאמר, דלית ליה שם לווי". פירוש: שנקראת מנחה סתם ושאר המנחות יש להם שם לווי: מנחת מחבת, מנחת מרחשת, מנחת מאפה. והדר פריך בגמרא: "והא בבריתא תנא 'הואיל ופתח בה הכתוב תחלה'". ומשני: "הכי קאמר אי זו היא מנחה המיוחדת, זו שפתח בה הכתוב תחלה". ופריך: "פשיטא, מנחת הסלת" היא, דהא בהדיא קתני יביא מנחת הסלת. ומשני "סימנא בעלמא". פירוש, שלא תטעה ותשכח אי זו היא מנחת סלת, אמר ר' יהודה יביא מנחת סלת, וזה הסימן יהיה בידך, זו שפתח בה הכתוב תחלה.

ומה שפירש הרב קרא ד"ונפש כי תקריב קרבן מנחה לה' סלת יהיה קרבנו" כשיתנדב סתם, שיאמר שיקריב קרבן מנחה לה', אז סלת יהיה קרבנו, שהיא המנחה הראשונה, הוא משום דאם לא כן הוי ליה למימר: **ונפש כי תקריב קרבן מנחה לה'** אם סולת יהיה קרבנו, ואחר כך, **וכי תקריב קרבן מנחה מאפה תנור**, ואחר כך, **ואם מנחה על המחבת**, ואחר כך, ואם מנחת מרחשת, כמו גבי קרבן עולה שאמר: **"אדם כי יקריב מכם קרבן לה' אם עולה קרבנו מן הבקר"**, ואחר כך **"ואם מן הצאן קרבנו"** ואחר כך **"ואם מן העוף עולה קרבנו"**, לא שיאמר דרך פסק שכל מי שידור, שיקריב קרבן מנחה לה', שיהא קרבנו סלת.

זהו הטעם, שדרשו בפרשת יולדת, דמכתיב: **"אשה כי תזריע וילדה זכר"** דרך פסק ולא אמר: אשה כי תזריע אם זכר תלד, ואחר כך: **ואם נקבה תלד**, שמע מינה דהכי קאמר, שכשהאשה מזרעת תחלה יולדת זכר.

ומה שכתב רש"י "שהיא הראשונה שבמנחות", אינו רוצה לומר לפי שהיא הראשונה שבמנחות, דאם כן, האומר: הרי עלי עולה סתם יביא בן בקר, כדלעיל, אלא הכי קאמר: מביא מנחת סלת, ואי זו היא הנקראת מנחת סלת, זו היא הראשונה שבמנחות, לא משאר הארבע מנחות, שגם הם מסלת, לפי שאינה קרויה מנחת סלת רק הראשונה שבמנחות. ונתן טעם למה נקראת הראשונה מנחת סלת יותר משאר המנחות, ואמר מפני שהיא נקמצת כשהיא סלת, וכל שאר המנחות הארבע, שהן: מנחת חלות ומנחת ריקין ומנחת מחבת ומנחת מרחשת, כולן אינן נקמצות רק אחר אפייתן, כדלקמן. ואף על פי שאין הלכה כר' יהודה אלא כחכמים, שאמרו מביא מאיזה שירצה, אף על פי כן פירש המקרא הזה על דעתו, להיותו קרוב לפשוטו של מקרא. וכבר פירשו פעמים רבות שהרב לא יכוין בפירוש החומש אלא זה, כמו שגלה דעתו בפסוק **"וישמעו את קול ה' אלהים מתהלך בגן"**.

סלת -

אין סלת אלא מן החטים שנאמר: **"סלת חטים"**.

ובתורת כהנים אמרו: **"סלת"** - מה סלת האמורה להלן, במנחת המלואים, הוא "מן החטים, אף כאן מן החטים":

ואין מנחה פחותה מעשרון, שנאמר יד, כא ו"עשרון סולת... למנחה", עשרון לכל מנחה.

אבל במנחות בפרק שתי מדות, מפיק ליה מקרא ד"למנחה ולוג שמן" דכתיב במצורע, דהוה סגי למכתב: **"ועשרון סלת אחד בלול בשמן"**, מאי "למנחה", מכאן למתנדב מנחה סתם, שלא יפחות מדבר הטעון לוג. ומאי ניהו, עשרון, דמנחת עשרון טעון לוג, דכתיב **"ועשרון... בלול... ולוג שמן"** למד על עשרון שטעון לוג שמן. ומזה דקדק הרב לפרש מייתורא ד"למנחה" דכתיב בפרשת התמיד **"ועשירית האיפה סלת למנחה"**, עשרון לכל מנחה שלא יפחות מעשרון. ונראה לי שצריך לגרוס **"ועשירית האיפה סלת למנחה"** במקום **"ועשרון סלת למנחה"**, כי אין בשום מקום ועשרון סלת למנחה. אבל לא ידעתי למה הניח הרב הפסוק של מצורע שדרשו ממנו בהדיא: מכאן למתנדב מנחה סתם, שלא יפחות מדבר הטעון לוג, ומאי ניהו עשרון. והביא הפסוק של פרשת תמיד, שלא דרשו בו בשום מקום, שאילו היו דורשים בו, לא היו נדחקים בתלמוד לומר: "ואידך, תרתי שמעת מינה", אלא הוה להו למימר: ואידך מקרא ד"ועשירית האיפה סלת למנחה" נפקא. ולפיכך הייתי רוצה לומר, שהפסוק שהביא הרב ועשרון סלת למנחה הוא הפסוק של מצורע,

שדרשו בו רז"ל, והרב קצר אותו בלשונו וכתב: ועשרון סלת למנחה, במקום: **"ועשרון סלת אחד בלול בשמן למנחה"**, כדי שידביק מלת ועשרון עם מלת למנחה, לדרוש ממנו עשרון לכל מנחה. אך קשה שרז"ל לא דרשו כן, אלא מלמנחה ולוג שמן, שלא יפחות שום מנחה מדבר הטעון לוג שמן, ומאי ניהו עשרון.

ויצק עליה שמן -

על כלה.

ונתן עליה לבונה -

על מקצתה. מניח קומץ לבונה עליה לצד אחד. ומה ראית לומר כן, שאין רבוי אחר רבוי בתורה אלא למעט.

בתורת כהנים. פירוש: כל **"עליה"** רבויא הוא, כלומר על כלה ולא על מקצתה, ולפיכך דרשו מרבויא דעליה קמא, שיתן השמן על הסולת כלה ויבללנו עמה. ומרבויא דעליה בתרא, דהוה ליה רבוי אחר רבוי, ואין רבוי אחר רבוי אלא למעט, דרשו בו שמניח הלבונה על מקצתה, ואינה טעונה על כלה, שאין צריך לבללה, אלא מניחה על הסלת במקום אחד, ובשעת הקטרת הקומץ מלקטה משם ומקטירה עם הקומץ. והא דקאמר: "מניח קומץ לבונה עליה", מפיק לה מההוא דתניא בתורת כהנים: **"ויצק עליה שמן ונתן עליה לבונה"** - איני יודע כמה. הרי אני דן, טעונה קמיצה וטעונה לבונה, מה קמיצה מלא קומץ, אף לבונה מלא קומץ".

דבר אחר: שמן על כולה, מפני שהוא נבלל עמה ונקמץ עמה, כמו שנאמר **"מסלתה ומשמנה"**, ולבונה על מקצתה, שאינה לא נבללת עמה ולא נקמצת עמה, שנאמר **"על כל לבונתה"** שלאחר שקמץ מלקט את הלבונה כולה ומקטירה.

פירוש: השמן שהוא נבלל עם הסלת, כדכתיב פסוק ה: **"סלת בלולה בשמן"**, וגם נקמץ עמה כדכתיב: **"וקמץ משם מלא קמצו מסלתה ומשמנה"** צריך שיתן אותו על כולה, ולא על מקצתה, אבל הלבונה שאינה לא נבללת עמה, שהרי לא מצינו בשום מקום שתהא הלבונה בלולה בסלת, ולא נקמצת עמה, כדכתיב **"וקמץ משם מלא קמצו מסלתה ומשמנה על כל לבונתה"**, דמשמע שאין הלבונה בכלל הקמיצה, מה צריך שיתן אותה על כולה, די שיתננה על מקצתה. ולאחר הקמיצה מלקט אותה כולה ומקטירה, כדכתיב **"על כל לבונתה"**, כדאיתא בסוטה פרק היה מביא.

ויצק... ונתן.. והביאה -

מלמד שיציקה ובלילה כשרין בזר.

הכהנים וקמץ -

מקמיצה ואילך מצות כהונה.

בתורת כהנים. מה ששנו יציקה ובלילה כשרין בזר, והכתוב לא הזכיר כאן אלא יציקה, והשמיטו נתינת הלבונה וההבאה שהזכרו בכתוב, הוא מפני שהבלילה קודמת ליציקה, כדתנן בפרק אלו מנחות הנקמצות: כל המנחות הנעשות בכלי שרת טעונות שלש מתנות שמן: יציקה, ובלילה ומתן שמן בכלי קודם לעשייתה.

ותניא: "כיצד הוא עושה, נותן מתן שמן בכלי קודם לעשייתה ונותנה", פירוש: את הסלת. "ונותן עליה שמן ובוללה ולשה ואופה ופותתה ויוצק עליה שמן וקומץ. רבי אומר: חלות בוללן, שנאמר: **'חלות בלולות בשמן'**. כיצד הוא עושה, נותן מתן שמן קודם לעשייתה, ונותנה, ולשה, ואופה, ופותתה, ונותן עליה שמן ובוללה וחוזר ונותן עליה שמן וקומץ". פירוש: בתחלה נותן שמן בכלי, ואחר כך נותן עליו הסלת ובולל הסולת בו ואחר כך לשה חלות ואופה ופותתה, ואחר כך נותן שמן ואחר כך נותן שמן אחר על הסלת, כדי לקיים מצות יציקה, ואחר כך קומץ. הרי לך בפירוש שהבלילה קודמת ליציקה ושהבלילה לחוד והיציקה לחוד, והכתוב מעיד על זה, דכתיב במנחת מחבת: **"סלת בלולה בשמן מצה תהיה פתות אותה פתים ויצקת עליה שמן"**. ומאחר שהודיע הכתוב היציקה שהיא כשרה בזר, כל שכן הבלילה הקודמת לה, ככן נתינת הלבונה והבאת המנחה לכהן נמי, אין צריך להזכיר, מפני שמאמרו: **"והביאה אל הכהן"**, משמע דאיהו לאו כהן הוא, כדאיתא בסוטה פרק היה מביא: "סדר מנחות כיצד, מביא מנחה מתוך ביתו בקלתות של כסף ושל זהב, ונותנה לתוך כלי שרת ומקדשה בכלי שרת, ונותן עליה שמנה ולבונתה ומוליכה אצל כהן". הרי לך בפירוש, שלא היציקה והבלילה בלבד כשרה בזר, אלא אף נתינת הלבונה והבאתה אל הכהן.

ואף על פי ששינו: "כל המנחות הנעשות בכלי טעונות שלש מתנות שמן", ומשמע דוקא הנעשות בכלי טעונות שלש מתנות, אבל מנחת סלת שאינה נעשת בכלי, אינה טעונה אלא היציקה המפורשת בה בלבד. יש לומר, דהאי "הנעשות בכלי" דקאמר אינו אלא למעט מנחת מאפה תנור בלבד, שכך אמרו בגמרא בהדיא: "כל המנחות הנעשות בכלי למעוטי מאי, אמר רב פפא למעוטי מנחת מאפה תנור". ועוד, אפילו אם תמצי לומר דממעט נמי למנחת הסלת, הני מילי למתן שמן בכלי שכן אינה צריכה כלי, אבל מבלילה ויציקה לא.

ומה שאמרו "מקמיצה ואילך מצות כהונה" אינו רוצה לומר שמצות כהונה מתחלת מהקמיצה, שהרי גם ההגשה הקודמת לקמיצה, כדכתיב **"והקריבה אל הכהן והגישה אל המזבח"** ואחר כך **"והרים הכהן את אזכרתה"**, שהיא הקמיצה, אינה אלא על ידי הכהן, כדכתיב **"והקריבה אל הכהן"** והדר **"והגישה"**, הרי שהכהן הוא מגישה אל המזבח לקרן מערבית דרומית ואחר כך קומץ, אבל מה שאמרו "מקמיצה ואילך מצות כהונה", כבר פירש הרמב"ן ז"ל: "מקמיצה זו האמורה בפסוק הזה ואילך - מצות כהונה, ולא בדברים

האמורים כאן קודם הקמיצה. שהרי בפרשה זו לא הזכיר אלא יציקה ונתינת לבונה והבאה אל הכהן וקמיצה, ולא הזכירה פה הגשה אל המזבח, נמצא שכל האמורין כאן קודם קמיצה, שהן יציקה ובלילה והבאה, כלן כשרין בזר", ונכון הוא.

וקמץ משם -

ממקום שרגלי הזר עומדות, ללמדך שהקמיצה כשרה בכל מקום בעזרה, אף

באחת עשרה אמה של מקום דריסת רגלי ישראל.

כדתניא בתורת כהנים: **"וקמץ משם -** ממקום שרגלי הזר עומדות". ומייתי לה נמי בזבחים פרק קדשי קדשים ופרק קמא דמנחות. והתם מפרש תלמודא: "לא נצרכה אלא להכשיר כל העזרה, דסלקא דעתך אמינא הואיל ועולה קדש קדשים, ומנחה קדש קדשים, מה עולה טעונה צפון, אף מנחה טעונה צפון", או כיון דכתיב **"והקריבה אל הכהן והגישה"** מקום הגשתה שם תהא קמיצתה, קמשמע לן "משם - ממקום שרגלי הזר עומדות", ללמד שאינה טעונה ירך המזבח, אלא אף במקום דריסת רגלי ישראל בעזרה, כשרה, וכל שכן במקום דריסת רגלי הכהנים.

ומה שכתב רש"י שמקום דריסת רגלי ישראל הוא אחת עשרה אמה, משנה שנויה היא במסכת מדות בפרק שני: "עזרת ישראל היתה אורך מאה שלושים וחמש אמה על רוחב אחת עשרה אמה, וכן עזרת הכהנים היתה אורך מאה שלושים וחמש אמה על רוחב אחת עשרה אמה". שנינו עוד שם בפרק חמישי ומיתי לה בפרק קמא דיומא: "כל העזרה היתה אורך מאה שמונים ושבע על רוחב מאה שלושים וחמש. מן המזרח למערב מאה שמונים ושבע. מקום דריסת רגלי ישראל אחת עשרה, מקום דריסת רגלי הכהנים אחת עשרה, מזבח שלושים ושתיים, בין האולם ולמזבח עשרים ושתיים, היכל מאה, ואחת עשרה אחורי בית הכפורת". נמצא אורך עזרת ישראל ואורך עזרת הכהנים היה משוך בכל רחב כל העזרה ורחבם היה משוך בארכו, אם כן מקום דריסת רגלי ישראל לא היה מפתח העזרה ולפנים רק אחת עשרה אמה, ומשם ולפנים עד אחת עשרה אמה מקום דריסת רגלי הכהנים, ומשם ולפנים מיד היה המזבח, כזה: מלא קומצו יכול מבורץ ומבצבץ ויוצא לכל צד, תלמוד לומר, במקום אחר, "והרים ממנו בקומצו", אין לך כשר אלא שבתוך הקומץ. אי בקומצו, יכול חסר, תלמוד לומר: **"מלא קומצו"**, הא כיצד, חופה שלש אצבעותיו על פס ידו, זה קומץ במשמע לשון העברית.

בתורת כהנים. ופירוש מבורץ - גדוש. וזהו שפרש"י: מבורץ - שמבצבץ ויוצא מכל צד מחמת יתרותו. וכן שנינו במנחות פרק קמא: "הקומץ החסר והיתר, פסול. אי זהו יתר, כל שקומצו מבורץ. וחסר, כל שקומצו בראשי אצבעותיו". ופירוש בראשי אצבעותיו, שלא הגיע הסלת לתוך פס ידו אלא תופס בראשי אצבעותיו השלש עם הגודל, שהוא דבר מועט. כיצד הוא עושה, פושט אצבעותיו על פס ידו. ובגמרא אמרו: "חופה שלש אצבעותיו עד שמגיע על פס ידו וקומץ". בשתי האצבעות הנשארות, שהן הגודל והזרת, היה משהו,

שהיה מוחק באצבע קטנה מלמטה ובגודל מלמעלה, שלא יהא הקומץ מבורץ. והמחיקה הזאת אינה צריכה אלא במנחת מחבת ובמנחת מרחשת, שקמיצתן אחר הפתיתה, והפתיתין, אם אינו מוחקן, יצאו מכאן ומכאן משני צידי הקומץ, אבל במנחת הסולת אין צריך מחיקה, שמאליו הוא נופל, כל מה שהוא יוצא מכאן ומכאן. וזהו ששנו בתורת כהנים: "ובמחבת ובמרחשת מוחק באצבעותיו מלמעלה ומלמטה".

לבונתה והקטיר -

אף הלבונה בהקטרה.

דסלקא דעתך אמינא, דהקטרה אינה אלא לקומץ בלבד, אבל ללבונה שאינה בכלל הקמיצה, [לא], דפירוש **על כל לבונתה** - לבד כל לבונתה כדפרש"י, דומיא ד"על עולת התמיד", דכתיבא במוספי המועדים שבפרשת פנחס. ורש"י שם שפירושה מלבד עולת התמיד, כדפרש"י, קא משמע לן "**לבונתה והקטיר**" - סמך ההקטרה ללבונה ללמד, שאף על פי שאינה בכלל הקמיצה היא בהקטרה.

מלא קמצו מסלתה ומשמנה -

הא אם קמץ ועלה בידו גרגיר מלח או קורט לבונה, פסל.

בתורת כהנים. וכן שנינו בפרק קמא דמנחות ומסיים בה: "מפני שאמרו: הקומץ היתר והחסר, פסול. אי זהו יתר, שקומצו מבורץ. וחסר, שקומצו בראשי אצבעותיו". פירוש: מכיון שהקומץ החסר פסול, שמע מינה, שאם עלה לתוך קומצו חוץ מסלתה ומשמנה, כגון גרגיר מלח או קורט לבונה, שנמצא שהקומץ חסר סלת בשעור מקום המלח או הלבונה, פסול. ושם אמרו: "דאי תנא מלח, הוה אמינא משום דלא איקבע בהדי מנחה מעיקרא", שאין המלח נתון בה אלא בראש המזבח. כדתניא בפרק הקומץ רבה: "בשלשה מקומות המלח נתון: בלשכת המלח, ועל גבי הכבש, ובראש המזבח. בלשכת המלח ששם מולחין לעורות הקדשים, ועל גבי הכבש ששם מולחים את האברים, ובראש המזבח ששם מולחין הקומץ והלבונה" כו', "אבל לבונה דאקבע בהדי מנחה מעיקרא", שהמתנדב מנחה מביא עמה קומץ של לבונה, "אימא תתכשר, קא משמע לן". ואם תאמר, אי הכי לתני לבונה וכל שכן מלח, איכא למימר, זו ואף זו קתני. ואם תאמר, מאי איריא מפני שאמרו: "הקומץ היתר והחסר פסול", תיפוק לי משום חציצה, דההוא גרגיר מלח או קורט דלבונה חוצץ בין ידיו לקמח או בין קמח לקמח. כבר תרצו בגמרא: "אמר ר' ירמיה מן הצד", דאין שם חציצה אלא חסרון.

פרק ב, ג

לאהרן ולבניו -

כהן גדול נוטל חלק בראש, שלא במחלוקת, וההדיוט במחלוקת.

בתורת כהנים ובפרק קמא דיומא שנינו: כהן גדול מקריב חלק בראש ונוטל חלק בראש ו"תנו רבנן כיצד מקריב חלק בראש, אומר: עולה זו אני מקריב, מנחה זו אני מקריב. כיצד נוטל חלק בראש, אומר: חטאת זו אני אוכל, אשם זה אני אוכל". ופירש הרמב"ם בפירוש המשנה במסכת יומא: "ענינו, שיקריב הוא ראשון לכל המקריבים, ויקריב אי זה קרבן שירצה, וכמו כן יאכל מן הקרבנות הנאכלות, אי זה שיעור שירצה". פירוש: לא שיקח לפי השיעור הנופל בחלקו על פי המחלוקת שחולקים המשמרה של כהנים ביניהם. ויקח חלקו בראש, פירוש: מאי זה מנה שירצה. וכן פרש"י ביומא: "ונוטל חלק - בחלוקת אכילת קדשים. בראש - המנה היפה שיבחר לו". פירוש: בראש - קודם שיעשו החלוק ביניהם, כי הוא אינו מכלל המחלוקת שביניהם, דהכי משמע מקרא ד"לאהרן ולבניו" לאהרן תחלה ואחר כך לבניו, והמחויב מזה הוא שיקח הכהן גדול שלא במחלוקת, ובניו ההדיוטות במחלוקת. דאי סלקא דעתך שגם הכהן גדול נוטל במחלוקת, מאי "לאהרן תחלה ואחר כך לבניו" דקאמר, הרי חלקו נוטל, מה לי בתחלה מה לי בסוף.

ואין סברא לומר, בעבור שיטול המנה היפה הנבחרת - לו לבד, שזה אפילו כשלא יטול בראש, וגם נוטל חלקו כאחד מהם, אי אפשר שלא יתנו לו מעצמם מהמנה היותר יפה לפי כבודו וקדושתו.

קדש קדשים היא להם מאשי ה', אין להם חלק בה אלא לאחר מתנת האישים. בתורת כהנים. והכי פירושא, שהנותרת מן המנחה, אינה חלק לאהרן ולבניו שיזכה באכילתה, אלא לאחר שיוקטר הקומץ של אותה מנחה לגבוה ונהיה אשה לה'.

ופליגי בה בסוטה בפרק היה מביא: רבי חנינא ורבי יוחנן: "דאיתמר, הקומץ, מאימתי מתיר שירים באכילה, רבי חנינא אמר: משתשלוט בו האור. רבי יוחנן אמר: משתצת האור ברובו", אבל קודם שתשלוט בו האור, למר, או קודם שתצת האור ברובו, למר, אף על פי שהרים קומצו ממנה, אין הנותרת נותרת לכהנים. ואף על פי שמקטירין הקומץ אף על פי שאין שירים, כגון אם נטמאו או אבדו, אליבא דרבי אליעזר, דתנן בפרק הקומץ רבה: "נטמאו שיריה, נשרפו שיריה, אבדו שיריה, כמדת רבי אליעזר, כשרה", אם נטמא הקומץ או אבד, אין שיריה נתרין באכילה, כדתניא בתורת כהנים: "והקטיר הקומץ - אף על פי שאין שירים. נטמא הקומץ או אבד יכול יאכלו הכהנים בשירים, תלמוד לומר: 'והנותרת מן המנחה לאהרן ולבניו קדש קדשים מאשי ה' אין להם אלא לאחר מתנות האישים'".

פרק ב, ד

וכי תקריב כו' -

שאמר: הרי עלי מנחה מאפה תנור.

בתורת כהנים. שאם לא פירש, אלא שאמר סתם: הרי עלי מנחה, מביא מנחת סלת, כדלעיל.

ולמד הכתוב שיביא או חלות או רקיקין.

כדתניא בתורת כהנים: "אמר רבי יהודה: מניין לאומר הרי עלי מנחת מאפה, לא יביא מחצה חלות ומחצה רקיקין, תלמוד לומר: **'קרבן'**, קרבן אחד הוא מביא ואינו מביא חלות ורקיקין. אמר ר' שמעון: וכי נאמר קרבן קרבן שני פעמים, והלא לא נאמר אלא קרבן אחד, ונאמר בו **'חלות... ורקיקין'**. מעתה, רצה להביא חלות, יביא. רקיקין, יביא. מחצה חלות מחצה רקיקין, יביא". פירוש: רבי יהודה סבירא ליה, דהא דכתיב **"חלות מצות... ורקיקי מצות"** פירושו: או חלות לבד או רקיקין לבד, והו"ו של ורקיקי הוא במקום או, כי מצאנו ו"ו במקום או בכמה מקומות, וראיתו מדכתיב **"וכי תקריב קרבן"**, משמע קרבן אחד או חלות או רקיקין, דאם לא כן וכי תקריב קרבנות מאפה תנור מיבעי ליה, דהא כל מין ומין מהחלות והרקיקין קרבן בפני עצמו הוא. ורבי שמעון פליג עליה, ואמר: אם כן לימא קרא: קרבן קרבן שני פעמים: וכי תקריב מנחה מאפה תנור קרבן סלת חלות מצות בלולות בשמן וקרבן רקיקי מצות משוחים בשמן, השתא דכתיב קרבן פעם אחת ונאמר בו חלות ורקיקין, מעתה - רצה חלות, מביא. רצה רקיקין, מביא. רצה, מביא מחצה חלות ומחצה רקיקין. ובשלהי כל המנחות באות מצה אמרו בגמרא: שפיר קאמר ליה ר' שמעון, דמדכתיב קרבן אחד אחלות ורקיקין, שמע מינה דמצי לאיתויי מחצה חלות ומחצה רקיקין דתרווייהו קרבן אחד הוו. ומהדר: אמר לך ר' יהודה "כיון דכתיב **בשמן בשמן** שני פעמים, כמאן דכתיב קרבן קרבן דמי". ופרש"י ד"בשמן קמא הפסיק העניין, לומר שאין שניהם באים כאחד". "ור' שמעון אמר לך: אי לאו בשמן בשמן, הוה אמינא דוקא מחצה חלות ומחצה רקיקין, אבל חלות לחודיהו ורקיקין לחודיהו לא, קא משמע לן":

החלות בלולות והרקיקין משוחים.

פירוש: דוקא בלולות ודוקא משוחים. ושוב אין לשאול מה בין אלו לאלו עד שנחלקו בהם חכמים ר"י ור"ש בדבור הקודם. אבל מהא דכתיבא בקרא **"חלות... בלולות ורקיקין... משוחים"** אין ראיה, דהוה אמינא היינו בלולות היינו משוחים, אלא דלגבי חלות שייך בלילה, ולגבי רקיקין שייך משיחה, לפיכך פירש רש"י, שהחלות בבליילה, ולא במשיחה, והרקיקין במשיחה, ולא בבליילה. ומה בין בלילה למשיחה, הבליילה בעודן סלת, והמשיחה אחר אפייתן. וכן שנינו בתורת כהנים ומייתי בפרק ואלו מנחות: "חלות בלולות, ואין רקיקין בלולין. רקיקין משוחין, ואין חלות משוחות".

ואם תאמר, ותהא בלילה טעונה ברקיקין מקל וחומר: ומה חלות שאין טעונות משיחה, טעונות בלילה, רקיקין שהן טעונות משיחה, אינו דין שיהו טעונות בלילה. אי נמי, תהא משיחה טעונה בחלות מקל וחומר: ומה רקיקין שאין טעונות בלילה, טעונות משיחה, חלות שטעונות בלילה אינו דין שטעונות משיחה. כבר תרצו בזה בתורת כהנים: "עליך אמר קרא: **'חלות בלולות ורקיקין משוחים'** לומר לך: חלות בלולות, ואין רקיקין בלולין. רקיקין

משוחים, ואין חלות משוחות", דאם לא כן למה שינה הכתוב וכתב בחלות בלילה וברקיקין משיחה.

ואם תאמר, דילמא הא דכתיב בחלות בלילה וברקיקין משיחה אינו אלא למצוה, אבל לא לעכובא, דהא דרשינן קל וחומר. כבר תרצו בזה בפרק ואלו מנחות "אמר רבה: לא לשתמיט קרא דלכתוב חלות משוחות ורקיקין בלולים", אלא על כרחך לומר דלעכובא הוא, חלות בבליה, ולא במשיחה, ורקיקין במשיחה ולא בבליה.

אך יש לתמוה, אמאי לא תני להו בפרק קמא דחולין בהדי הנך דקתני: "הכשר בשחיטה פסול במליקה", כי היכי דתנן: "הכשר בתורין פסול בבני יונה" וההפך, והכשר בפרה פסול בעגלה וההפך, והכשר בכהנים פסול בלויים וההפך, והטהור בכלי חרס טמא בכל הכלים וההפך, והטהור בכלי עץ טמא בכלי מתכות וההפך, והחייב בשקדים המרים פטור במתוקים וההפך, ליתני נמי: הכשר בחלות פסול ברקיקין והכשר ברקיקין פסול בחלות. ושמא יש לומר, תנא ושייר, אף על גב דאיכא למימר מאי שייר דהאי שייר.

ויש אומרים: מושחן כמין כ"י ושאר השמן נאכל בפני עצמו לכהנים.

כדתנן באלו מנחות באות מצה [נקמצות]: "הרקיקים משוחין כיצד, כמין כ"י ושאר השמן נאכל לכהנים". ותניא בתורת כהנים: "רבי אליעזר בן יעקב אומר: מושח את הרקיקין כמין כ"י, שאין רבוי אחר רבוי אלא למעט". ותניא בפרק אלו מנחות מנחות עד: עה א: "רקיקים הבאין בפני עצמן, מביא לוג שמן ומושחן עד שיכלה השמן שבלוג. רבי שמעון בן יהודה אומר משום רבי שמעון: מושחן כמין כ"י, ושאר השמן נאכל לכהנים". ופירוש "אין רבוי אחר רבוי", הוא **משמן שמן** שני פעמים, ש"**בשמן**" רבויא הוא, שיהא כולו בשמן, ובאו שני רבויין למעט שלא ימשחם על פני כולן, אלא כמין כ"י, דהיינו כ"י יונית. וכך פירשוהו בגמרא בפרק אלו מנחות: "מאי כמין כ"י, אמר רב כהנא: כמין כ"י יונית" ופרש"י: "כעין ט', כהפרשת גודל מאצבע":

מה תלמוד לומר בשמן בשמן שני פעמים, להכשיר שמן שני ושלישי היוצא מן

הזתים ואין צריך שמן ראשון, אלא למנורה, שנאמר בו "זך".

בתורת כהנים. והכי פירושא: מדהוה ליה למכתב: חלות מצות בלולות ורקיקי מצות משוחים בשמן, וכתב **בשמן בשמן** שני פעמים, להכשיר השני והשלישי כו'.

כדתנן במנחות בפרק כל הקרבנות מנחות פו א: "שלשה זתים ובהן שלשה שלשה שמנים. הזית הראשון, מגרגרו בראש הזית וכותש ונותן לתוך הסל, וזהו ראשון. טען בקורה, זהו שני. חזר וטען, זהו שלישי. הראשון למנורה, והשאר למנחות".

ופרש"י: "שלשה זתים - שלש פעמים מלקטים את הזתים, לפי שאין מתבשלין בבת אחת. ובהם שלשה שמנים - שבכל פעם יש שלשה מיני שמן. הזית הראשון - כלומר הפעם הראשונה של לקוט. מגרגרו בראש הזית - פירוש, נוטל ומלקט הגרגרים שבראש הזית,

שהן מתבשלים תחלה, לפי שהחמה מקדרת עליהן ומבשלתן. וכותש ונותן לתוך הסל - ומסתנן השמן ויוצא, והכלי תחת הסל, והשמן הנופל בו בלתי שום טעינה על הסל, הוא השמן הראשון של הפעם הראשונה של לקוט הראשון, שהוא למנורה, דבעינן 'שמן זית זך'. והשאר למנחות - דלא כתיב בהו זך".

ומה ששנו: "מה תלמוד לומר: 'בשמן בשמן', להכשיר שני ושלישי למנחות", קשיא לי טובא: חדא, דבשמן בשמן שני פעמים מיצרך צריכי להו, כדי להפסיק בין חלות לרקיקין, לומר שאין שניהן באין כאחת. ואמר רבי שמעון, שלא תאמר דוקא מחצה חלות ומחצה רקיקין, אבל הני לחודייהו והני לחודייהו לא, כדלעיל. ועוד, בלאו קרא דבשמן בשמן שני פעמים, תיפוק לי מקרא דלמאור, דתניא בפרק כל הקרבנות: "כול יהא כתוש פסול למנחות, תלמוד לומר: 'ועשרון סלת בלול בשמן כתית רבע ההין'. אם כן מה תלמוד לומר 'למאור', להכשיר שני למנחות". ופרש"י: "כול יהא כתוש פסול למנחות - הואיל וכתיב כתית למאור, ולא למנחות. תלמוד לומר: כתית רבע ההין. אם כן - דאף למנחות כשר. מה תלמוד לומר למאור - לומר לך למאור יהא כתוש, אבל למנחות אפילו טחון ברחים כשר". ושמא יש לומר, דר' יהודה ורבי שמעון לית להו לא דתנא קמא דרבי אליעזר בן יעקב, דדריש קרא דבשמן בשמן שני פעמים להכשיר שני ושלישי במנחות, ולא דרבי אליעזר בן יעקב, דדריש קרא דבשמן בשמן שני פעמים לאין רבוי אחר רבוי, אלא למעט, לומר שאינו מושח את הרקיקין אלא כמין כ"י. ומלמאור נמי לא קשיא, דאיכא למימר דהוא להכשיר שני ושלישי במנחת נסכים הוא דאתא, שהרי לא נכתב "כתית" [אלא], כדי שלא תאמר "למאור" לפסול כתית במנחות, אלא במנחת נסכים, אבל במנחות לעצמן אימא דומיא דמאור, מה שמן דמאור, ראשון אין שני לא, אף שמן דמנחות ראשון אין, שני לא, תלמוד לומר: "בשמן" "בשמן", להכשיר שני ושלישי אף במנחות שהן לעצמן.

ושנינו במנחות, כל המנחות האפויות לפני קמיצתן, ונקמצות על ידי פתיתה, כולן

באות עשר חלות, והאמור בה רקיקין, באין עשר רקיקין.

פירוש: "כל המנחות" הארבע: של חלות, ורקיקין, ומחבת ומרחת נקמצות לאחר אפייתן, לאפוקי מנחת הסלת שנקמצת, קודם אפייתה בעזרה, סלת, כלן באות עשר חלות. וכן "האמור בה רקיקין", כגון מנחת מאפה תנור ומנחת תודה "באין עשר רקיקים". ובפרק אלו מנחות גמרי לה מלחמי תודה, מה להלן עשר עשר מכל מין, אף בשאר מנחות עשר עשר מכל מין. ולחמי תודה בהדיא כתיב בהו: "והקריב ממנו אחד מכל קרבן, תרומה לה". ואמרינן בפרק התודה: "נאמר כאן 'תרומה לה' ונאמר בתרומת מעשר, 'תרומת ה', מה להלן אחד מעשרה, אף כאן אחד מעשרה", למדנו שכל מין ומין מהחלות והרקיקין והרבוכין והחמץ, דכתיבי במנחת תודה, כולן באין עשר עשר, שאם היו פחות מעשר או יותר מעשר, אי אפשר שיהיה עשירית כל מין אלא פרוס, והתורה אמרה "אחד מכל קרבן", שלא יטול פרוס, כדתניא בפרק התודה.

ואם תאמר, אדגמרי מלחמי תודה לגמור מלחם הפנים, דכתיב ביה כד, ה **"אפית אותה שתיים עשרה חלות"** מה להלן שתיים עשרה אף כאן שתיים עשרה. כבר תרצו בגמרא: "מסתברא מלחמי תודה הוה לן למילף, שכן יחיד, מתנדב, שמן, ונפסל בלינה, ושלא בשבת, ושלא בטומאה". ואף על גב דאיכא למימר נילף מלחם הפנים, שכן הקדש, ולבונה, ומצה ועצם, מכל מקום הנך נפישן. אבל מחביתי כהן גדול, דהוו שתיים עשרה מגזירה שוה דחוק חוק מלחם הפנים, ליכא למילף, דהדיוט מהדיוט עדיף טפי, כמו שתמצו בפרק ואלו מנחות.

אבל מה שאמר: "כל המנחות האפיות לפני קמיצתן, ונקמצות על ידי פתיתה" דהיינו ארבע מנחות בלבד, ולא מנחת הסלת, קשיא, דהא בפרק אלו מנחות אינו כמו שבתורת כהנים, אלא: "כל המנחות באות עשר עשר, חוץ מלחם הפנים וחביתי כהן גדול שהן באות שתיים עשרה", דמשמע שכל החמש מנחות הן בכלל זה, אף מנחת הסלת. וכן פרש"י שם "ומנחת הסלת נמי אף על גב דקודם אפייה נקמצת, אפילו הכי עשר חלות קא עבדי לה", ולא ידעתי מהיכן בא זה, כי אי אפשר לומר שטעות נפל בספרי רש"י שבפירוש החומש, שהרי גם הסמ"ג, במנחת מאפה תנור הביא לשון רש"י בעינו בלתי שום שינוי כלל. גם אי אפשר לומר שנוסח המשנה שבפרק אלו מנחות היתה: "כל המנחות האפיות לפני קמיצתן", כמו שכתבה רש"י בפירוש החומש וכמו שכתבה הסמ"ג, שהרי רש"י בעצמו פירש שם: "ומנחת הסלת נמי אף על גב דקודם אפייה היא נקמצת, אפילו הכי עשר חלות קעבדי לה". ושמא יש לומר, שאף על פי שנוסח המשנה היא "כל המנחות" סתם, אפילו הכי הוסיף רש"י לומר: "כל המנחות האפיות לפני קמיצתן", לא כדי למעט מנחת הסלת, אלא שלא נחשוב שפירוש "כל המנחות באות עשר עשר" הוא לאחר קמיצתן, לפיכך הוצרך לפרש: כל המנחות - האפיות בעודן לפני קמיצתן, שהרי הן נקמצות על ידי פתיתה, הן באות עשר עשר. שנמצא שהן לאחר קמיצתן. ולפיכך פירש ואמר, שמנחת הסלת נמי אף על גב דקודם אפייה היא נקמצת, והיה ראוי שלא יהיו החלות שנעשות ממנה לאחר הקמיצה אלא תשע חלות בלבד, אפילו הכי עשר מצות קא עבדי לה, דהא מתניתין סתמא קתני: "כל המנחות באות עשר עשר", לא שנא אותן שנקמצות לאחר עשייתן, לא שנא אותן שנקמצות קודם עשייתן, שאף על פי שאין צורך שיהיו החלות שנעשו לאחר הקמיצה אלא תשע בלבד, כשאר כל המנחות לאחר קמיצתן, מכל מקום כדי שלא לשנות עשייתן שיהיו קצתן עשר וקצתן תשע, עשו שיהיו כלן עשר עשר.

פרק ב, ה

ואם מנחה על המחבת -

שאמר הרי עלי מנחת מחבת.

שאם לא פירש כן, אלא שאמר סתם: הרי עלי מנחה, מביא מנחת סלת כדלעיל.

וכלי הוא שיש במקדש שאופין בו מנחה זו על האור בשמן, והכלי אינו עמוק אלא

צף. ומעשה המנחה שבתוכו קשה, שמתוך שהיא צפה, האור שורף את השמן.

מה שאמר: "וכלי הוא שיש במקדש" אתיא כבית הלל, ולא כבית שמאי, דאמרי מספקא להו לרבנן אי על שם כלים נקראו מחבת ומרחשת אי על שם מעשיהן. ומה שאמר: "הכלי אינו עמוק אלא צף" כו' אתיא אליבא דרבי חנינא בן גמליאל. כדתנן בפרק כל המנחות באות מצה: "מה בין מחבת למרחשת, שהמרחשת יש לה כסוי, והמחבת אין לה כסוי, דברי רבי אליעזר ור' יוסי הגלילי. רבי חנינא בן גמליאל אומר: מרחשת - עמוקה ומעשיה רוחשין, ומחבת - צפה ומעשיה קשין". ופרש"י: "רוחשים - שהכלי עמוק וכל השמן מקובץ במקום אחד וכשמניח אדם אצבעו על המנחה, נע ונד השמן בתוכה, דפירוש מרחשת - מלשון רמש, דמתרגמין ריחשא. צפה - שאינה עמוקה, אלא שוליה צפין אצל אוגניה ומתפזר השמן באוגני הכלי". לישנא אחרינא, שאמצעית קרקעיתה, שהוא המקום שמניח בו את המנחה, היה נקפל מלמטה למעלה ובולט כעין כלי זכוכית שלנו, שהיה גבוה כעין תל באמצעיתו. וכשהיו נותנין המנחה על אותו המקום הגבוה היתה נראת כאילו היא צפה. והכי נמי משמע מלישנא דקרא "וכל נעשה במרחשת ועל מחבת" משמע עליה ולא בתוכה, דאין לה תוך. ומפני שאין לה תוך והשמן מפוזר ואינו מקובץ במקום אחד, האור שורף את השמן המועט שתחת הבצק ונעשת קשה, וזהו שאמר "ומעשי המנחה שבתוכה קשה".

וכלן טעונות מתנות שמן: יציקה ובלילה, ונותן שמן לכלי קודם לעשייתה.

כדתניא בתורת כהנים: "קרבנך קרבנך לגזירה שוה, מה קרבנך האמור כאן טעון יציקה ובלילה, אף קרבנך האמור למטה טעון יציקה ובלילה. ומה קרבנך האמור למטה טעון מתן שמן בכלי קודם לעשייתה, אף קרבנך האמור כאן טעון מתן שמן בכלי קודם לעשייתה". פירוש: במחבת מפורשין יציקה ובלילה, ולא במרחשת.

ובמרחשת מפורש מתן שמן בכלי קודם לעשייתה, כדכתיב "סלת בשמן תעשה", ודרשו רז"ל בתורת כהנים: מלמד שהיא טעונה מתן שמן בכלי קודם לעשייתה, דהכי משמע מקרא ד"סלת בשמן", מעיקרא שמן והדר סלת, ולא במחבת.

ומגזירה שוה דקרבנך קרבנך ילפינן ליתן את האמור של זה בזה והאמור של זה בזה. סלת בלולה בשמן מלמד שבוללן בעודן סלת. בתורת כהנים. וכן שנינו בפרק ואלו מנחות: "חלות בוללן, דברי רבי. וחכמים אומרים סלת. ותנו רבנן: 'סלת בלולה בשמן' מלמד שנבללת סלת. רבי אומר חלות [בוללן], שנאמר: 'חלות... בלולות'". מר דייק מסלת ומר דייק מחלות. "אמרו לו: והלא לחמי תודה נאמר בהן 'חלות בלולות' ואי אפשר לבוללן אלא סלת" ומפרש בגמרא: "מאי היא". פירוש: מאי היא מלתייהו דרבנן דאמרי: "אי אפשר לבוללן אלא סלת". "אמר ר' שמואל בר יצחק: רביעית שמן היא, היאך מתחלקת

לכמה חלות". ופרש"י: "רביעית שמן היא - דאמרינן בפרק שתי מדות חצי לוג שמן חוצהו, חציו לחלות ולרקיקין וחציו לרבוכה. וחלות ורקיקין של תודה עשרים הוי, ולאחר אפייתן יבשות הן ובולעות שמן יותר מחמת האור ורביעית שמן לא ספקי כולהו", הלכך בעל כרחין לא הוה בוללן אלא סלת, הכי נמי הכא אף על גב דכתיב "חלות... בוללות בשמן", סלת בוללן.

פרק ב, ו

פתות אותה פתים -

לרבות כל המנחות הנאפות קודם קמיצה, לפתיתה.

פירוש: לאו מ"פתות אותה פתים" הוא דקא מרבה כל המנחות, דהכא ליכא רבוייא, אלא מסיפיה דקרא, דכתיב "**מנחה היא**" הוא דקא דייק לה, ד"**מנחה היא**" קרא יתירא היא, לרבות כל מנחה, מלמד שכלן צריכות פתיתה. ואף על גב דקרא ד"**ויצקת עליה שמן**" מפסיק בין מנחה לפתים, אפילו הכי דריש הכי, משום דמנחה אכוליה קרא קאי, כדפרש"י. והכי תניא בהדיא בתורת כהנים ומייתי לה בפרק אלו מנחות: "**פתות אותה פתים... מנחה** - לרבות כל המנחות לפתיתה. יכול אף שתי הלחם ולחם הפנים, תלמוד לומר: '**אותה**'. מה ראית לרבות כל המנחות ולהוציא שתי הלחם ולחם הפנים. אחר שריבה הכתוב והדר ומיעט, מה אלו מיוחדות שיש מהן לאישים, יצאו שתי הלחם ולחם הפנים שאין מהם לאישים". ואמר "לרבות כל המנחות הנאפות קודם קמיצה" כדי למעט מנחת הסלת שנאפת אחר קמיצה, משום דפתיתה אינה אלא לקמיצה וכבר קדמה לה הקמיצה בעודה סלת ואין צורך לפתיתה.

ויצקת עליה שמן מנחה -

לרבות כל המנחות ליציקה. יכול אף מנחת מאפה כן, תלמוד לומר "עליה". אוציא

את החלות ולא אוציא את הרקיקין, תלמוד לומר "היא".

בתורת כהנים ומייתי לה בפרק אלו מנחות. דאף על גב דכל המנחות טעונות שלש מתנות שמן: יציקה, ובלילה ומתן שמן בכלי קודם לעשייתן, מנחת מאפה תנור לא היתה בה יציקה אלא מתן שמן בכלי קודם לעשייתה, ובלילה בחלות בתודה [בעודה] סלת, ומשיחה ברקיקין אחר אפייתן.

וזהו ששינונו: "כל המנחות הנעשות בכלי טעונות שלש מתנות שמן" ופירשו בתלמוד: "למעוטי מאי, אמר רב פפא: למעוטי מאפה תנור". ומה שמעטו ביציקה מנחת מאפה תנור, ובפתיתה - שתי הלחם ולחם הפנים. כבר פירשו בתלמוד, משום דיציקה יש בה שני מעוטי "עליה" ו"היא", ופתיתה אין בה אלא מיעוטה חדא ד"**אותה**", לפיכך מיעטו מהיציקה הדבר שצריך שני מיעוטים, ואיזו זו, זו מנחת מאפה תנור שיש בה שני מינים

חלות ורקיקין, וצריכה שני מיעוטין חד למעוטי חלות וחד למעוטי רקיקין. ומהפתייה שיש בה מיעוטא חדא, מעטו שתי הלחם ולחם הפנים, שאינן צריכין אלא מיעוטא חדא.

פרק ב, ח

מאלה -

מאחד מן המינים הללו.

פירוש: שאין המנחה טעונה הגשה למזבח, אלא כשהוא אחד מאלה המינים הנזכרים, שהם: מנחת הסולת, והמחבת, והמרחשת, ומנחת מאפה, שהן חלות ורקיקין, שכל אלה מיוחדות שיש מהן לאישים, או מן הדומה לאלו, כגון מנחת חוטא, יצאו שתי הלחם ולחם הפנים שאין מהן לאישים, כדתיא בתורת כהנים ומייתי לה בפרק כל המנחות באות מצה: "ר' שמעון אומר: **'והבאת את המנחה'** לרבות שאר מנחות להגשה. יכול אף שתי הלחם ולחם הפנים, תלמוד לומר: **'מאלה'**. מה ראית לרבות שאר מנחות ולהוציא שתי הלחם ולחם הפנים, אחר שריבה הכתוב ומיעט, מה אלו מיוחדות שיש מהן לאישים, יצאו שתי הלחם ולחם הפנים, שאין מהם לאישים". ופרש"י: **"מאלה -** משמע מיעוטא, כלומר אין טעון הגשה, אלא הדומה לאלה".

והקריבה -

בעליה אל הכהן.

והגישה -

הכהן.

אל המזבח. לא שהמקריב הוא המגיש כמו כן [כמובן] מוהקריבה והגישה, דאם כן מאי **"והקריבה אל הכהן"**, כהן בהקרבה מאי עבידתיה.

והגישה אל המזבח -

מגישה לקרן מערבית דרומית של מזבח.

כדתיא בתורת כהנים בפרשת צו ובזבחים פרק קדשי קדשים: **"הקרב אותה בני אהרן לפני ה' אל פני המזבח"**, לפני ה' - יכול במערב, תלמוד לומר 'אל פני המזבח'. אי אל פני המזבח, יכול בדרום, תלמוד לומר: **'לפני ה'**, הא כיצד מגישה לקרן מערבית דרומית, כנגד חודה של קרן".

פירוש: יכול כיון דכתיב **"לפני ה'"** תהא טעונה הגשה במערבו של מזבח, שהוא כלפי פתח ההיכל, דהיינו **"לפני ה'"**, תלמוד לומר **"אל פני המזבח"**, דהיינו בדרומו של מזבח, שהכבש שם ומקום פתח הבית הוא פני הבית. וכן שנינו בתורת כהנים: **"על ירך המזבח צפונה -** שהירך בצפון. והיכן הן פניו, לדרום".

ותנן נמי בזבחים בפרק קדשי קדשים: "חטאת העוף היתה עשייתה על קרן דרומית מערבית. בכל מקום היתה כשרה, אלא זה היה מקומה. ושלשה דברים היתה אותה הקרן משמשת מלמטה, ושלשה מלמעלה. מלמטה: חטאת העוף, והגשות ושירי הדם" כו'. ופרש"י: "ההגשות - הן הגשות של מנחות קודם קמיצתן, כדכתיב 'והגישה'". ובסוטה פרק היה מביא: "סדר מנחות כיצד, אדם מביא מנחה מתוך ביתו כו' עד ומוליכה אצל כהן, וכהן מוליכה אצל מזבח ומגישה בקרן דרומית מערבית כנגד חודה של קרן ודיו".

פרק ב, ט

את אזכרתה -

היא הקומץ.

כדכתיב לעיל מיניה: "**והרים הכהן מן המנחה**" וכתוב בתריה: "**את אזכרתה והקטיר המזבחה**", ואי זו זו, זו הקומץ. וזה ששנינו בתורת כהנים במנחת הסלת: "ר' שמעון אומר: נאמר כאן אזכרה, ונאמר להלן במנחת מרחשת אזכרה, מה אזכרה האמורה להלן מלא קומץ, אף כאן מלא קומץ". אבל בנוסחא אחרת מצאתי: "נאמר כאן אזכרה, ונאמר להלן אזכרה, מה אזכרה האמורה כאן קומץ, אף אזכרה האמורה להלן קומץ". ופירשו בה רבינו הלל ורבינו ישעיה הראשון: ונאמר להלן בפרשת אמור אל הכהנים: "**ונתת על המערכת לבונה זכה והיתה ללחם לאזכרה**", וגמיר מאזכרה דלגבי מנחת הסלת, דהך לבונה דיהיב על המערכת שעורה מלא הקומץ. ואין זו נוסחא נכונה, דאם כן גבי שתי הלחם [לחם הפנים] בעי למתני לה, כדי לפרש אותה האזכרה, שהיא סתומה, לא במנחת הסלת שהיא מפורשת. ועוד, שבשתי הלחם [שבלחם הפנים] שנו בהדיא: "נאמר כאן אזכרה, ונאמר להלן אזכרה, מה להלן... אף כאן", ולמה שנאה עוד כאן. ועוד, אם האזכרה הכתובה כאן מפורשת, לא היה חולק תנא קמא דר' שמעון ואומר: "**אזכרתה -** נזכרים בה, נזכרים בקומצה, נזכרים בלבונתה", אלא על כרחך לומר שאינה מפורשת, ולכן חלק רבי שמעון על תנא קמא ואמר: נאמר כאן **אזכרתה** ונאמר כו', מה להלן במנחת מרחשת קומץ, מדכתיב לעיל "**והרים הכהן מן המנחה**" וכתוב בתריה "**את אזכרתה והקטיר**", אף כאן קומץ, אף על פי שהמובן מן הכתוב פה אין פירוש אזכרתה הקומץ, שכבר אמר "**וקמץ והקטיר**". וכיון שכן, איך ילמוד שתי הלחם [לחם הפנים] מזו בגזירה שוה, מה כאן קומץ אף להלן קומץ.

פרק ב, יא

וכל דבש -

כל מתיקת פרי קרוי דבש.

שהרי אחר "**כל שאור וכל דבש לא תקטירו**" צוה שנקריב מהם "**קרוב ראשית**", שהוא קרוב שתי הלחם של עצרת, שהיא המנחה הראשונה שהובאה מן החדש, שמנחת העומר

אף על פי שהיא מן החדש אינה כשאר כל המנחות, שזו באה מן השעורים, ושאר כל מנחות, חוץ מן מנחת הסוטה, באות מן החטין. ומן הבכורים, שהן ראשית הפירות. ואמר **"קרבן ראשית תקריבו אותם לה"**, שפירושו אף על פי שהזהרתך **"כל שאור וכל דבש לא תקטירו אשה לה"**, אני מצוך שתקריב אותם בקרבן ראשית: השאור בקרבן עצרת, שנאמר: **"חמץ תאפנה"** והדבש בבכורים, שהם בכורי תאנים ותמרים. ואלו לא היה הדבש נאמר אלא על דבש דבורים, מהו זה שאמר אחר **"כל שאור וכל דבש לא תקטירו, קרבן ראשית תקריבו אותם"** והלא אין בקרבן ראשית דבש דבורים אלא שאור בלבד, לפיכך צריכין אנו לומר שכל מתיקת הפירות קרויה דבש, דהשתא איכא דבש במנחת הבכורים, שהוא מתיקת התאנים והתמרים. וזה שפרש"י אחר זה: **"קרבן ראשית - מה יש לך להביא מן השאור ומן הדבש כו' בכורי תאנים ותמרים"**.

פרק ב, יג

מלח ברית -

שהובטחו המים התחתונים ליקרב במזבח במלח.

פירוש: על ידי המלח, נקרבים המים במזבח, שהרי המלח מים נקרשים הוא. ונסוך המים דנקט, אינו שייך כאן, אלא לתשלום המדרש בלבד.

על כל קרבן -

על עולת בהמה ועוף ואימורי כל הקדשים כלן.

בפרק הקומץ רבה, באם אינו ענין לקרבן מנחה, דהא לעיל מיניה כתיב **"וכל קרבן מנחתך במלח תמלח"** תנהו לעולת בהמה ועוף ואמורי כל הקדשים.

פרק ב, יד

ואם תקריב -

הרי אם משמש בלשון כי, שהרי אין זה רשות כו' וכן ואם יהיה היובל.

פירוש: הרי אם משמש בלשון כאשר, שכן פירש שם בפסוק: **ואם מזבח אבנים - ואם משמש בלשון כאשר וכן ואם תקריב מנחת בכורים**. ומה שכתב פה: "הרי אם משמש בלשון כי", שהיא מלה משמשת בארבע לשונות: אי, דילמא, אלא, דהא. ולא ידענו אי זה מארבע לשונות הוא משמש פה, הוא מפני שמלת אם אינה משמשת בלשון כאשר אלא באמצעות מלת כי, שמאחר שמלת כי במקום אם, שהוא אחד מארבע לשונות, הנה גם מלת אם משמשת בלשון כי, ואחר שמלת כי משמשת בלשון אשר, כמו **"כי יבא אלי העם"** וכן **"כי זה משה האיש"**, שכלן נדרשין במקום אשר, כדפרש"י בשלהי גיטין, הנה גם מלת אם משמשת בלשון כאשר. ורש"י ז"ל לא כיון פה רק להעתיק מלת אם למלת כי, להשיב הפרטי - כללי, שאז יוכל לפרשו לחובה, וזהו שאמר אחר זה "שהרי אין זה רשות".

ומה שאמר: "וכן **ואם יהיה היובל**", ובמכילתא לא אמר ר' ישמעאל שהם חובה ולא רשות אלא שלשה בלבד: **ואם מזבח אבנים, אם כסף תלוה, ואם תקריב מנחת בכורים**, והביאו רש"י ז"ל בפסוק **ואם מזבח אבנים**, הוא מפני שסובר שפירוש "**אם יהיה היובל**" הוא כרבי יהודה בספרא כאן, שאמר: מכאן שעתיד היובל להפסק, והביאו גם רש"י בפרשת מסעי על פי מדרשו של ר' יהודה. ופה פירש אותו לחובה, ואמר שהוא במקום כאשר, מפני שהוא עומד פה במלת "**ואם תקריב**" שהיא במקום כאשר, ופירש גם אותו כמוהו, כדי שלא יצטרך למדרשו של ר' יהודה שהוא רחוק מדרך הפשט, שירמוז על הפסקו בזמן החרבן. או שמא הוא סובר, שרבי שמעון, כמו שחלק על דברי ר' יהודה בתורת כהנים על מלת **ואם תקריב**, ש"ר יהודה אומר: עתידה מנחת בכורים לפסוק ולחזור, וכן הוא אומר: '**ואם יהיה היובל**' עתיד היובל לפסוק ולחזור. רבי שמעון אומר: '**ואם תקריב**' זו מנחה באה חובה, או יכול נדבה, כשהוא אומר: '**והבאתם את עומר' כו'**, למד שאינה באה אלא חובה. אם כן למה נאמר '**ואם**', לומר: אם מביאים אתם אותה לרצון, מעלה אני עליכם כאילו נדבה הבאתם אותה", כך הוא חולק גם כן על פסוק "**ואם יהיה היובל**", ולפיכך פירש רש"י הפסוק של ואם יהיה היובל פה כדברי רבי שמעון, ובפרשת אלה מסעי כדברי רבי יהודה, כמנהגו בכמה מקומות. ואף על פי שיש לטעון על שפירש מלת ואם תקריב בלשון כאשר, שאינו לא כרבי יהודה ולא כרבי שמעון. לא כרבי יהודה, דהא אמר עתידה מנחת בכורים לפסוק ולחזור, ומלת ואם תלויה כשאר כל אם שבמקרא. ולא כרבי שמעון, דהא אמר "אם כן למה נאמר '**ואם**', לומר: אם מביאים אתם אותה לרצון" כו', אלמא לדידיה נמי תלויה היא. שמא יש לומר, שרש"י ז"ל פירש המלה לפי פשוטו של מקרא, והדרש - כדברי רבי שמעון, כי כן דרכו תמיד בפירוש החומש שימשיך דברי רבותינו על פי פשוטו של מקרא, כדי ליישב דבר דבור על אופניו.

מנחת בכורים -

במנחת העומר הכתוב מדבר.

בתורת כהנים. ולא ידעתי מהיכן למדו לומר כן, אם בעבור שפירשו הכתוב "**מנחת בכורים**", שפירושו המבוכרת שבתבואות, וכתוב בעומר גם כן "**ראשית קצירכם**", דילמא במנחת שתי הלחם של עצרת הכתוב מדבר, שגם היא נקראת בכורים, כדכתיב: "**לחם... בכורים לה**", שפירושו ראשון לכל המנחות הבאות מן החדש. ושם יש לומר, שמפני שהיתה קבלה בידם, רב מפי רב עד משה רבינו עליו השלום מפי הגבורה, שהעומר בא מן השעורים, וכך היו נוהגים בבית שני מפי חגי זכריה ומלאכי, כמו שכתב הרמב"ם והסמ"ג. ומצאו שכתוב כאן בפרשה הזאת "**אביב קלוי באש**" וקבלו גזירה שוה דאביב אביב, כתיב הכא אביב, וכתיב התם: "**כי השעורה אביב**", מה להלן שעורים, אף כאן שעורים, כדתניא בתורת כהנים ומייתי לה בפרק ר' ישמעאל: דנו מכאן ואמרו, שפרשת "**ואם תקריב מנחת בכורים אביב קלוי באש**" במנחת העומר, הכתוב מדבר, הבא מן

השעורים. ולכן רש"י ז"ל, אחר שכתב "במנחת העומר הכתוב מדבר", כתב: "שהיא באה אביב בשעת בשול התבואה. ומן השעורים היא באה, נאמר כאן 'אביב' כו', שפירושו תדע שבמנחת העומר הכתוב מדבר, שהרי יש בזו הפרשה שני סימנים מורים על זה: האחד, שבאה אביב, שפירושו בשעת בשול התבואה, דהיינו בתחלת הקציר. והשני, שהיא באה מן השעורים מגזירה שוה **דאביב אביב**, ושני הסימנים הללו אינן כי אם במנחת העומר לפי הקבלה.

כרמל -

בעוד הכר מלא.

ש"כרמל" מלה מורכבת מכר וממלא.

פרק ג

פרק ג, א

שלמים -

שמטילים שלום בעולם.

בתורת כהנים: "רב יהודה אומר: כל המביא שלמים מביא שלום בעולם".

שלמים שיש בהם שלום למזבח ולכהנים ולבעלים.

בתורת כהנים: "דבר אחר: שלמים, שהכל שלום בהם. הדם והאימורים למזבח, החזה והשוק לכהנים, העור והבשר לבעלים".

פרק ג, ג

ואת כל החלב -

להביא חלב שעל הקיבה, דברי ר' ישמעאל. ר' עקיבא אומר: להביא חלב שעל

הדקין.

בתורת כהנים ומייתי לה בחולין בפרק אלו טרפות. והכי פירושא: דמריבויא ד"ואת כל החלב" מרבינן החלב שעל הקבה ושעל הדקין, לדברי ר' ישמעאל, או שעל הדקים בלבד לדברי ר' עקיבא. ופירוש "להביא [חלב] שעל הקיבה" - אף שעל הקיבה קאמר וכל שכן - שעל הדקין. אבל פירוש "שעל הדקין", דוקא שעל הדקין קאמר, שכך שנינו בתורת כהנים ומייתי לה בפרק אלו טרפות: "**את החלב המכסה את הקרב** - ר' ישמעאל אומר: מה חלב המכסה את הקרב - קרום ונקלף, אף כל קרום ונקלף. ר' עקיבא אומר: מה חלב המכסה את הקרב - תותב קרום ונקלף, אף כל תותב קרום ונקלף". ופרש"י: "קרום ונקלף - קרום דק יש עליו ונקלף הקרום מעל החלב, שאינו אדוק בו כל כך. אף כל קרום ונקלף -

והיינו חלב שעל הקיבה, וכל שכן - שעל הדקין", שהוא ריש מעיא, שאמרו עליו בפרק גיד הנשה חולין צג א: "ריש מעיא, כאמתא, בעי גרידא", שכשהמעים מתחילים להמשך מן הקיבה, הוי אותו חלב שעל הדקים ההם עד אמה, חלב גמור, אבל אותו שעל שאר הדקין, מותר. ופירוש תותב - שמלה, כמו "היא שמלתו", דמתרגמין "היא תותביה", שהוא פרוש על הקרב כשמלה וכן על הדקין שבראשן הנמשכין מן הקיבה, שאינו אדוק בבשר כמו השומן, אלא פרוש עליו כשמלה, אבל אותו שעל הקיבה אינו תותב, אלא חתיכות חתיכות, [ושעל הדקין מראשו והלאה] שכשמפרישין החלב מהם, נשאר מן החלב אצלם, ולא תותב הוא, אלא אדוק בהם. הרי לך בהדיא דלרבי ישמעאל דדריש: מה חלב המכסה את הקרב קרום ונקלף, אף כל קרום ונקלף, ולא חייש לתותב, ומפרש רבויא ד"ואת כל החלב", לחלב שעל הקיבה, על כרחך לומר דלאו דוקא קאמר, אלא אף שעל הקיבה וכל שכן שעל הדקין, שהרי אם אותו שעל הקיבה, שאין בו אלא אחד מסימני החלב שעל הקרב, והוא שהוא קרום ונקלף, אמר שהכתוב ריבה אותו לאסור, כל שכן אותו שעל הדקין שיש בו שני הסימנים יחד, שהוא קרום ונקלף וגם תותב. ולרבי עקיבא דדריש מ"החלב המכסה" תותב קרום ונקלף, אף כל תותב קרום ונקלף, ומפרש רבויא ד"ואת כל החלב" לחלב שעל הדקין, שיש בו שני הסימנים יחד, שהוא תותב וגם קרום ונקלף, על כרחך לומר, דדוקא אותו שעל הדקים שיש בו שני הסימנים קאמר, אבל אותו שעל הקיבה, שאין בו אלא סימן אחד, לא. וכך פרש רש"י שם בהדיא: "חלב שעל הקיבה וכל שכן שעל הדקין".

פרק ג, ד

היותרת -

הוא דופן המסך.

פירוש: המסך הוא הקרום הלבן המבדיל בין אברי הנשימה לאברי המאכל, ודופנו של זה המסך המקיף לו סביב סביב, הוא הבשר הדבק בצלעות סביב סביב. והבשר ההוא נקרא בלשון חכמים: חצר הכבד וטרפשא דכבדא, ובלשון התורה: יותרת הכבד.

על הכבד -

שיטול מן הכבד עמה מעט. ובמקום אחר אומר "ואת היותרת מן הכבד".

בתורת כהנים: "ואת היותרת על הכבד" - דבר שקול הוא, שיטול מן הכבד על היותרת, או מן היותרת על הכבד, כשהוא אומר: 'ואת היותרת מן הכבד מן החטאת הקטיר המזבחה!'; למדנו שיטול מן הכבד על היותרת". ופירש הראב"ד על זה, דקרא ד"ואת היותרת על הכבד על הכליות יסירנה" שקול הוא, דהא "יסירנה" איותרת קאי, דאי אכבד, יסירנו מיבעי ליה. ואי אכליות, יסירם מיבעי ליה, ועוד, הרי כבר נאמר לעיל "ואת שתי הכליות". ומעתה נשאר הדבר בספק אם שיניח מעט מן היותרת על הכבד והשאר

יסירנה ויהיה פירוש הכתוב: ואת הנשאר חוץ ממה שעל הכבד יסירנה ויקטירנה, או: את היותרת עם מעט מן הכבד יסירנה, ד"על" במקום עם בהרבה מקומות. וכאילו אמר: ואת היותרת יחד עם הכבד יסירנה ויקטירנה. ואי אפשר לומר עם הכבד כלו, דאם כן יסירם מיבעי ליה, אלא על כרחך עם מקצתה קאמר. כשהוא אומר בפרשת שמיני: **"ואת היותרת מן הכבד"**, למדנו שיטול כל היותרת עם מעט מן הכבד ויסירנה. וזהו שכתב הרב "שיטול מן הכבד עמה", דהיינו עם כל היותרת, ויהיה פירוש **"על הכבד"** עם קצת מהכבד, דאם לא כן יסירם מיבעי ליה. ואחר כך אמר ובמקום אחר הוא אומר: **"ואת היותרת מן הכבד"**. פירוש: והראיה על שפירוש על הכבד הוא מן הכבד, שבמקום אחר נכתב **"מן הכבד"** במקום **"על הכבד"**, למדנו שיטול מן הכבד ויחבר כל היותרת עם אותו קצת מן הכבד ויסירנה.

על הכבד על הכליות -

לבד מן הכבד ולבד מן הכליות יסירנה.

לא הבנתי כונת הרב בזה, דלכאורה משמע שהכבד קרב למזבח, כמו הכליות, ולכן אמר מלבד אלה שניהם יסירנה ליותרת ויקטירנה, דומיא ד**"על עולת התמיד"** האמור במוספי המועדים, שפירושו מלבד עולת התמיד שהוא מקריב, יקריב גם המוספים. ואין הדבר כן, שהרי הכבד לא היה נקרב למזבח אלא מעט ממנו. ועוד, שלמעלה פירש על הכבד - על במקום עם, ופירושו שיטול מן הכבד עמה מעט, ופה פירש על הכבד לבד מן הכבד. ואין לומר שמה שפירש לעיל הוא לפי המדרש ומה שפירש פה הוא לפי פשוטו של מקרא, דאם כן היה לו לומר: **"ולפי פשוטו"**, כמנהגו בשאר המקומות.

פרק ג, ה

על העולה -

מלבד העולה. למדנו שתקדום עולת תמיד לכל קרבן על המערכה.

פירוש: עולת תמיד של שחר תקדום לכל קרבן. ולאו מ**"על העולה"** לחודיה קא דייק לה, דאי מיניה לחודיה, שפירושו מלבד, כמו שפירש בכמה מקומות, לא משתמע אם להקדים אם לאחר, אלא מדכתיב בתריה: **"אשר על העצים אשר על האש"** הוא דקא דייק לה, דמשמע שכבר ערכו העולה על העצים אשר על האש, וכי האי גונא דייק בפרשת צו ד**"וערך עליה העולה"** ואחר כך **"והקטיר עליה חלבי השלמים"**, אם יביאו שם שלמים. ואף על פי שבפרשת שמיני ועיי"ש ברבינו אינו כתוב שם אלא **"מלבד עולת הבקר"** ופירש שם רש"י: **"כל אלה עשה אחר עולת התמיד"**. אולי סמך על מה שפירש הכתוב במקום אחר, ופירש המקרא הזה כמוהו, דאם לא כן למה לי, וכי לא ידענו שעולת תמיד של שחר קרבה בכל יום, קודם כל הקרבנות.

פרק ג, ז**אם כשב -**

לפי שיש באמורי הכבש מה שאין באמורי העז, הכבש אליתו קרבה, לכך נחלקים
לשתי פרשיות.

ולא בפרשה אחת, כמו בעולת נדבה, דכתיב ביה: "ואם מן הצאן קרבנו מן הכשבים או מן
העזים לעולה" וכן שנו בתורת כהנים: "ואם עז קרבנו - הפסיק הענין שלא תהא העז
טעונה אליה".

פרק ג, ח**וזרקו -**

שתי מתנות שהן ארבע.

כדתינא בתורת כהנים גבי "וזרקו - את הדם על המזבח סביב" האמור בעולת נדבה.
ובזבחים פרק אי זהו מקומן ומייתי לה רש"י בפסוק ההוא: "וזרקו - יכול זריקה אחת,
תלמוד לומר: 'סביב'. אי סביב יכול יקיפנו, תלמוד לומר: 'וזרקו'. הא כיצד, שתי מתנות
שהן ארבע, כמין ג"ם". ושם פירשתיו. גם פירשתי, שהשתי מתנות הן קרן מזרחית
צפונית וקרן מערבית דרומית, ולמה באלה הקרנות ולא באחרות.

ועל ידי הכלי הוא זורק, ואינו נותן באצבעו אלא בחטאת.

שהרי בחטאת הפנימית כתוב "וטבל הכהן את אצבעו בדם והזה מן הדם שבע פעמים
לפני ה' את פני פרכת הקדש", ובחטאת חיצונה כתיב: "ולקח הכהן מדם החטאת באצבעו
ונתן על קרנות מזבח העולה" ואלו בשאר הקרבנות כתיב: "וזרקו בני אהרן הכהנים את
הדם על המזבח סביב", ובמקום אחר "ואת דמו יזרוק על המזבח סביב".

פרק ג, יא**לחם אשה -**

לחמו של אש.

כי משקל פעל בשש נקודות שוה בסמוך ובמוכרת.

לשם גבוה.

כי פירוש לה' לשם ה', לא שיתנהו לו, כי כתוב: "אם ארעב לא אומר לך".

פרק ג, יז**חקת עולם -**

מפורש בתורת כהנים כל הפסוק הזה.

וכן הוא שם: **"חוקת עולם** - לבית עולמים.

לדורותיכם -

שינהוג הדבר לדורות.

בכל מושבותיכם -

בארץ ובחוצה לארץ.

כל חלב וכל דם לא תאכלו -

רבי יהודה אומר: הקיש חלב לדם. מה חלב בשני לאוין, אף דם בשני לאוין. וחכמים אומרים: אין בהם אלא אזהרה אחת בלבד". והכי פירושא: האי **"חקת"** א"כ **כל חלב לה"** דלעיל מיניה קאי. והכי קאמר: אף על גב דלעיל מיניה כתיב **"אהל מועד"**, לא תימא דוקא במשכן הוא נוהג אסורו, אבל בבית עולמים לא, קא משמע לן **"חקת עולם"**, אף לבית עולמים. אבל קרא ד**"לדורותיכם בכל מושבותיכם"** א"כ **כל חלב וכל דם"**, דכתיב בתריה קאי. והכי קאמר: אף על גב דבענינא דקרבנות כתיבי, לא תימא דוקא בזמן דאיכא קרבנות נוהג אסורן, קא משמע לן **"לדורותיכם"**, לומר, שאיסורו נוהג לדורות, בין בזמן דאיכא קרבנות, בין בזמן דליכא קרבנות. וכדי שלא תאמר הני מילי בארץ, שהוא מקום קרבן אף על גב דהאידינא ליכא קרבן, אבל בחוצה לארץ לא, קא משמע לן **"בכל מושבותיכם"**, לומר, שאיסורו נוהג בין בארץ בין בחוצה לארץ.

והכי נמי מפרשי לה בפרק קמא דקדושין, דקאמרי התם: "והשתא דאמרת חובת הגוף נוהגת בין בארץ בין בחוצה לארץ, 'מושבות' דכתב רחמנא גבי חלב ודם למה לי, אצטריך, סלקא דעתך אמינא הואיל ובענינא דקרבנות כתיבי, בזמן דאיכא קרבן ליתסר חלב ודם, בזמן דליכא קרבן לא, קא משמע לן" והכי פירושא: סלקא דעתך אמינא, הואיל ובענינא דקרבנות כתיבי, במקום דאיכא קרבן, דהיינו בארץ, ניתסר, במקום דליכא קרבן, דהיינו בחוצה לארץ, לא, קא משמע לן.

דאם לא כן פתח בזמן וסיים במקום. ועוד, אם כן **"לדורותיכם"** למה לי, אלא על כרחך לומר דהכי קאמר: הואיל ובענינא דקרבנות כתיבי, בזמן דאיכא קרבן, ליתסר, בזמן דליכא קרבן, לא ליתסר, קא משמע לן **"לדורותיכם"**, לאסור אף בזמן דליכא קרבן. וכדי שלא תאמר במקום שהיה בו קרבן, דהיינו בארץ, אף על גב דהאידינא ליכא קרבן, ניתסר, [אבל] במקום שלא היה בו קרבן, דהיינו בחוצה לארץ, לא ניתסר, קא משמע לן קרא ד**"בכל מושבותיכם"** לאסור אף בחוצה לארץ.

ורז"ל קצרו בלשונם, כמנהגם לקצר בכל דבר.

ומה שאמר ר' יהודה: "מה חלב בשני לאוין אף דם בשני לאוין", בפרק קמא דכריתות מייתי לה לפלוגתיהו דרבי יהודה ורבנן. ופריך התם לרבי יהודה: "מאי שנא חלב דלוקה שתים". פירוש: בלא היקשא, דכתיבי ביה תרי קראי: **"כל חלב וכל דם לא תאכלו"** ו**"כל חלב שור וכשב ועז לא תאכלו"**, דם נמי כתיבי ביה תרי קראי **"וכל דם לא תאכלו"** ד**"חקת עולם"**, **"וכל דם לא תאכלו בכל מושבותיכם לעוף ולבהמה"** ולמה לי היקשא, אלא אימא מה חלב לוקה שלש אף דם לוקה שלש. והדר פריך "מאי שנא חלב דלוקה שלש". פירוש: בלא היקשא דכתיבי ביה הלן תרין לאוין דאמרן, ולא דזרות דכתיבי: **"וזר לא יאכל קדש [כי קדש הם]"**, דם נמי נלקי שלש בלא היקשא, דהא כתיבי ביה הלן תרין לאוין דאמרן, ולא דזרות. אצטריך, סלקא דעתך אמינא הואיל ואימעט דם מטומאה, כדתינא בשחיטת חולין בפרק כל הבשר: "החלב חייבין עליו משום פגול ונותר וטמא, מה שאין כן בדם", למעוט נמי מזרות, דזרות וטומאה איתקוש להדדי בפרשת וינזרו כב, ב, כדאיתא בזבחים בפרק שני, קא משמע לן היקשא דחלב ודם. ואלא לרבנן דאמרי אין בו אלא אזהרה אחת, ואף על גב דאית ביה תרי לאוי וחד דזרות, קסברי רבנן חד בחולין וחד בקדשים וצריכי, כדאיתא בכריתות בפרק קמא. ולא דזרות נמי קסברי רבנן כיון דמעטי רחמנא מטומאה, מיעטיה נמי מזרות, כדלעיל, הלכך אין בהם אלא אזהרה אחת, היקשא דחלב ודם למה לי. "מיבעי להו לכדתינא: כל חלב וכל דם לא תאכלו, רבי אומר: מה החלב מיוחד, שחלבו חלוק מבשרו", שלא נאמר אסור חלב אלא בשור וכשב, שחלבן אסור, ואין מצטרפים זה עם זה לאסור, שאין התר מצטרף לאסור, חוץ מאסור נזיר, דרחמנא אמר **"משרת"**, אף דם, שדמו חלוק מבשרו, אף על פי שאין דמו חלוק מבשרו לעניין האסור, שהרי הדם אסור אף בטמאים, מכל מקום, הוא חלוק מבשרו לענין העונש, שדמו בכרת ואין בשרו בכרת, אוציא דם שרצים מן ההקש הזה, הואיל ואין דמן חלוק מבשרם, שאינם מוזהרין על דמן משום דם, אלא משום שרץ, כדאמרין בפרק דם שחיטה, הילכך מצטרף בהן דמן עם בשרן, שהרי שם אחד יש לשניהם.

ולא ידעתי למה לא הביא הרב כל המדרש שבפסוק הזה, אלא כתב: יפה מפורש כל זה הפסוק בתורת כהנים.

פרק ד

פרק ד, ב

מכל מצות ה' -

פירשו רבותינו אין חטאת באה אלא על שזדונו לאו וכרת.

לא על דבר שזדונו לאו לחודיה או כרת לחודיה, כמילה ופסח, ולא על דבר שזדונו לאו ומיתת בית דין ואין בו כרת, כגון מכה אביו ואמו, וגונב נפש מישראל, וזקן ממרא על פי בית דין, ובן סורר ומורה ורוצח, ולא על דבר שזדונו לאו וכרת ואין בו מעשה, כגון המקלל

אביו ואמו, והמסית והמדיח, והמכשף, ונביא השקר ועדים זוממים, כמו ששנינו הכל בתורת כהנים, דמדכתיב בפרשת שלח לך במדבר טו כט גבי עבודה זרה: **"תורה אחת יהיה לכם לעושה בשגגה והנפש אשר תעשה ביד רמה"** הוקשה כל התורה כלה לעבודה זרה. פירוש: כל העושים בשגגה בכל התורה, לשגגת עבודה זרה, מה עבודה זרה מיוחדת שחייבין על זדונה כרת ועל שגגתה חטאת, אף כל שחייבין על זדונה כרת ועל שגגתה חטאת, למדנו שאין חייבין חטאת אלא על דבר שזדונו כרת כעבודה זרה, ולא על דבר שזדונו לאו לחודיה, או אפילו לאו ומיתת בית דין, אם אין בו כרת. ומדכתיב **"אשר לא תעשנה"**, למדנו שאין חייבין חטאת אלא על דבר שזדונו כרת והוא בלא תעשה, ולא על דבר שזדונו כרת והוא בעשה, כגון מילה ופסח. ומדכתיב: **"ועשה מאחת מהנה"**, למדנו שאין חייבין חטאת אלא על דבר שיש בו מעשה, ולא על דבר שאין בו מעשה, אף על פי שזדונו כרת והוא בלא תעשה, כמו המקלל אביו ואמו והמסית ודומיהם.

מאחת מהנה -

ממקצת אחת מהן, כגון הכותב בשבת שם משמעון, נח מנחור, דן מדניאל.

כדתניא בתורת כהנים ומייתי לה בפרק הבונה: **"ועשה אחת -** יכול עד שיכתוב כל השם כו', תלמוד לומר: **'מאחת'** אי מאחת יכול אפילו לא כתב אלא אות אחת כו', תלמוד לומר: **'אחת'**. הא כיצד, אינו חייב עד שיכתוב שם קטן משם גדול שם משמעון ומשמואל, נח מנחור, דן מדניאל, גד מגדיאל". פירוש: מדהוה ליה למכתב: ועשה אחת, וכתב **ועשה מאחת**, דרשינן בהו תרויהו כאילו שניהם כתובים יחד, ועשה אחת **ועשה מאחת**, דומיא דקול לו קול אליו רש"י ד"ה אליו, נער נערה הנערה, בתולה בתולות הבתולות, זמן זמנם זמניהם, ומשום הכי דריש שניהם, ואמר: ועשה אחת, יכול עד שיכתוב כל השם, פירוש - כל התיבה, דאחת כלה במשמע, תלמוד לומר **"ועשה מאחת"**, אפילו מקצת האחת. אי מאחת, יכול לא כתב אלא אות אחת מן התיבה, תלמוד לומר: אחת, שתהא מלאכה שלמה במקום אחד, אף על פי שהיא מקצתה, הא כיצד יתקיימו שניהם, שתהא מקצתה ומלאכה שלימה, כגון שם קטן משם גדול - שם משמעון, נח מנחור, שכל אחד מאותו מקצת היא מלאכה שלימה, שהרי מצינו במקרא שכל אחד משתי אותיות הללו ש הוא שם שלם - שם בן נח.

פרק ד, ג

לאשמת העם -

מדרשו: אינו חייב אלא בהעלם דבר עם שגגת המעשה, כמו שנאמר באשמת

העם: **"ונעלם דבר מעיני הקהל ועשו"**.

כדתניא בתורת כהנים ומייתי לה בהוריות בפרק כהן משיח: **"לאשמת העם -** הרי המשיח כצבור, מה צבור אינו מביא אלא על העלם דבר עם שגגת מעשה, אף המשיח לא יביא

אלא על העלם דבר עם שגגת מעשה". ומפני שעדין לא הודיענו שאשמת העם מביא על העלם דבר עם שגגת המעשה, הוצרך לומר: "כמו שנאמר באשמת העם: **'ונעלם דבר מעיני הקהל ועשו'**". שפירושו: שמתחלה נעלם הדין מהם והורו שלא כהלכה, ואחר כך עשו שאר הקהל על פי הוראתם. כדתניא בתורת כהנים שההוראה תלויה בבית דין, והמעשה בקהל, דהיינו העלם דבר תחלה, ואחר כך שגגת המעשה לשאר הקהל. אבל צריך שתדע, שאף על פי שהמשיח כצבור, לענין שלא יביא - אלא על העלם דבר עם שגגת המעשה, מכל מקום אין שניהם שוין, שהצבור אינו מביא אלא כשנעלם הדין מהם והורו לשאר העם שלא כהלכה, ואחר כך עשו העם על פי הוראתם, ואלו המשיח אינו מביא אלא כשנעלם הדין ממנו ואחר כך עשה הוא בעצמו על פי טעותו, אבל אם הורה הוא שלא כהלכה ועשו אחרים על פי הוראתו, פטור, כדתניא בתורת כהנים: "אי מה הצבור אם הורו ועשו אחרים על פיהם, חייבין, יכול אף משיח אם הורה ועשו אחרים על פיו יהא חייב, תלמוד לומר: 'אשר חטא', על מה שחטא הוא מביא, לא על מה שחטאו אחרים".

עוד צריך שתדע, שהעלם דבר שבצבור ושבמשיח צריך שיהיה דבר שזדונו כרת ושגגתו חטאת, כדלעיל, ושיהיה ההעלם במקצתו של דבר, ולא בכלו, כדתניא בתורת כהנים: "ונעלם דבר, לא שתעלם המצוה כולה, כיצד, אמרו: אין נדה בתורה, ואין שבת בתורה, ואין עבודה זרה בתורה, יכול יהו חייבים, תלמוד לומר: **'ונעלם דבר'**, לא שתעלם המצוה כלה. אמרו: יש נדה בתורה, אלא שהבא על שומרת יום כנגד יום פטור. יש שבת בתורה, אבל המוציא מרשות היחיד לרשות הרבים, פטור. יש עבודה זרה בתורה, אבל המשתחוה לה, פטור. יכול יהו פטורין, תלמוד לומר: **'ונעלם דבר'**, דבר ולא כל הגוף". ותנן נמי בפרק קמא דהוריות: הורו בית דין לעקור את כל הגוף, אמרו: "אין נדה מן התורה ואין שבת בתורה ואין עבודה זרה בתורה, פטורין. הורו לקיים מקצת ולבטל מקצת, הרי אלו חייבין. כיצד, אמרו יש נדה בתורה, אבל הבא על שומרת יום כנגד יום פטור. יש שבת בתורה, אבל המוציא מרשות היחיד לרשות הרבים פטור. יש עבודה זרה בתורה, אבל המשתחוה פטור, הרי אלו חייבין, שנאמר **'ונעלם דבר'**, דבר ולא כל הגוף".

והקשו בגמרא: "אימא איפכא", ד"דבר" כולה מילתא משמע. ותרצו: "תלמוד לומר: **'ונעלם דבר'** דבר ולא כל הגוף. מאי משמע, אמר עולא: קרי ביה מדבר". פירוש דמ"ם **'ונעלם'** משמש הכא והכא. ויש מפרשים, מדלא כתיב ונעלם כל דבר, אלא **'ונעלם דבר'**, שמע מינה דאפילו מקצת דבר, דהיינו מדבר. "רב אשי אמר: גמר דבר דבר מזקן ממרא, כתיב הכא **'ונעלם דבר'** וכתיב התם: **'כי יפלא ממך דבר'** מה להלן דבר, ולא כל הגוף, דהא כתיב **'לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך'**, אף כאן דבר ולא כל הגוף".

יכול זקן, תלמוד לומר: "בן", אי בן יכול קטן, תלמוד לומר: "פר". הא כיצד, זה פר בן שלש.

בתורת כהנים. והכי פירושא: אילו לא כתב רחמנא אלא פר סתם, הוה אמינא אפילו זקן בן ארבע וחמש שנים, ד"פר" גדול במשמע, והא דמיעט רחמנא את הזקן, כדתניא גבי וברש"י שם "ואם מן הצאן מן הכשבים או מן העזים" - פרט לזקן ולחולה ולמזוהם", והביאו גם רש"י ז"ל, הני מילי בעולה, דהנהו מעוטי בעולה כתיבי, אבל בחטאת אימא אף זקן כשר, תלמוד לומר: **בן בקר**. וכל מקום שנאמר "**בן בקר**" בן שתי שנים הוא, כדכתיב "**קח לך עגל בן בקר לחטאת ואיל לעולה תמימים**" אף בשנים, וכמו שהאיל הוא בן שתי שנים, כך עגל בן בקר הוא בן שתי שנים. ואילו לא כתב רחמנא אלא "**בן בקר**" בלא "פר", הוה אמינא קטן בן שתי שנים, השתא דכתיב פר עמו, על כרחך לומר פר הסמוך לבן, דהיינו בן שלש שנים, למעוטי בן ארבע וחמש שנים.

ומה שפירש בזה רבינו ישעיה הראשון, דסבירא להו לרבנן, דפר אפילו בן שלש וארבע וחמש שנים, אלא שהכתוב מיעט את הזקן, כדתניא "**מן הצאן**" כו' פרט לזקן. נראה לי שלא דקדק יפה, שהרי המיעוט ההוא בעולה הוא דכתיב ולא בחטאת. ועוד, דאם כן "**בן בקר**" דהכא למה לי, תיפוק לי ממיעוטא ד"**מן הכשבים או מן העזים**" וברש"י שם. ועוד, דאם כן היכי מפרשא מלתייהו דרבנן דקאמרי: "יכול זקן, תלמוד לומר: בן", דמשמע דאי לאו בן, הוי מפרשי לפר דהכא אפילו בזקן, והלא כבר מיעטו הכתוב בקרא ד"**מן הכשבים או מן העזים**". ועוד, מאי "הא כיצד, זה פר בן שלש" דקאמר, דמשמע דמכח קושית הפר והבן הוא דקא מפרשי ליה לפר דהכא בן שלש ולא יותר, והלא בלא קושית הפר והבן נמי אי אפשר לומר שהוא יותר משלש שנים, דהא יותר מבן שלש שנים זקן הוא.

פרק ד, ה

אל אהל מועד -

למשכן, ולבית עולמים להיכל.

[לא אהל מועד] בלבד, אלא שהכתוב תפש בלשונו "**אהל מועד**", מפני שבאותה שעה עדיין לא היה מקדש, אלא אהל מועד. ומה שלא פירש זה גבי: "**יקריבנו אל פתח אהל מועד**" או גבי: "**ושחטו פתח אהל מועד**", או גבי "**ושחט אותו לפני אהל מועד**", או בפרשה הזאת עצמה גבי: "**והביא את הפר אל פתח אהל מועד**", הוא מפני שכל אלו הם מורים על העזרה, ושם עזרה אחד הוא באהל מועד ובבית העולמים, אבל גבי "**והביא אותו אל אהל מועד**", ששם אהל מועד אינו נופל על שם ההיכל, הוצרך לפרש שלא באהל מועד בלבד יהיה זה, אלא אף בבית העולמים. אי נמי, מפני שקדושת העזרה בשניהם אחת היא, לא הוצרך לפרש לומר שלא בעזרת המשכן בלבד יהיה זה, אלא אף בעזרת בית העולמים, אבל אהל מועד שקדושתו מתחלפת מקדושת בית העולמים, שזה קדושתו

קדושת שעה, וזה קדושתו קדושה עולמית, הוצרך לפרש בו שאף על פי כן מצות ההבאה נוהגת בשניהן. ומה שלא חשש הכתוב לפרש זה, הוא מפני שסמך על הכתוב בפרשת הפרה **"את משכן ה' טמא"**, **"את מקדש ה' טמא"** וברש"י שם ודרשו במ רז"ל: "אם נאמר 'משכן' למה נאמר 'מקדש', ואם נאמר מקדש למה נאמר משכן" ואמרו: "שיש בזה מה שאין בזה, ויש בזה מה שאין בזה", וכיון שכן, אין הפרש בין שניהם כלום, ולכן האמור באהל מועד אמור בבית עולמים והכתוב יתפוש בלשונו המשכן, שהיתה באותה שעה, והוא הדין למקדש.

פרק ד, ו

את פני פרכת הקדש -

כנגד מקום קדושתה, מכון בין הבדים.

ובתורת כהנים: **"לפני ה' - יכול על כל הבית, תלמוד לומר: 'את פני פרכת'.** אי **'את פני פרכת'**, יכול את פני הפרכת כולה, תלמוד לומר **'הקדש'**, מלמד שהוא מכון כנגד בין הבדים". פירוש: מדהוה ליה למכתב: את פני הפרכת, ולשתוק מ"הקדש", וכתב: **"את פני פרכת הקדש"**, למדנו שלא היתה ההזיה כנגד פני כולה, רק כנגד אותו חלק אשר היה מכון כנגד בין בדי הארון בלבד. שהרי הפרכת היתה פרושה בכל רוחב המשכן, מהכותל הדרומי עד הכותל הצפוני, שהוא עשר אמות, והארון אף על פי שהיה ארכו נתון כנגד רוחב המשכן, לא היה רק אמתים וחצי והיה משוך מן הכותל הצפוני כשיעור משיכתו מן הכותל הדרומי, והיה באמצע רוחב חללו של משכן. והבדים היו נתונים בארון בצדי רחבו, כמו שנתפרש בפרשת תרומה. נמצא, שהרוחב שבין שני הבדים היה אמתים וחצי, כשיעור אורך הארון, באמצע חללו של משכן. נמצא, שהחלק מהפרכת שהיה מכון כנגד בין הבדים, הוא אותן האמתים וחצי שבאמצע רוחב הפרכת ממש, ולא היתה ההזיה רק כנגד אותן האמתים וחצי האמצעיות בלבד. וכן כתב רש"י במזבח הזהב בפסוק: **"ונתת אותו לפני הפרכת אשר על ארון העדות לפני הכפרת אשר על העדות. לפני הפרכת - שמא תאמר משוך מכנגד הארון לצפון או לדרום, תלמוד לומר: 'לפני הכפרת', מכון כנגד הארון מבחוץ"**, ושם פירשתיו.

ולא היו נוגעים דמים בפרכת ואם נגעו נגעו.

כדתניא ביומא בפרק הוציאו לו את הכף. פירוש: אף על פי שהמזה הזה אינו עומד לפניו ממזבח הזהב סמוך לפרכת, כמו המזה של יום הכפורים, כדתניא בתורת כהנים, אלא עומד חוץ ממזבח הזהב ומזה משם רחוק מהפרכת, שאין הדמים המוזים משם נוגעים בה, אין בכך כלום, שכיון שהיה מכון בהזאתו כנגד החלק מהפרכת שכנגד בין הבדים אם נגעו נגעו, ואם לאו אין בכך כלום.

פרק ד, ז

ואת כל דם הפר ישפוך -

שיירי הדם.

ואף על פי שכבר הזה ממנו קרי ליה **"כל דם הפר"**, ללמד שהשוחט צריך שיקבל כל דמו של פר, כדאיתא בפרק שני דזבחים: "אמר רב יהודה: השוחט צריך שיקבל כל דמו של פר, שנאמר: **'ואת כל דם הפר ישפוך'**". ופריך התם: "והא בשיריים כתיב". ומשני: "אם אינו ענין לשיריים, דהא ליתיה לכוליה דם, תנהו ענין לקבלה". וכאלו אמר: ואת כל דם הפר יקבל, ואחר ההזיה ישפוך הנותר.

פרק ד, ח

ואת כל חלב פר -

חלבו היה לו לומר. מה תלמוד לומר "פר", לרבות פר יום הכפורים לכליות ולחלבים ויותרת.

בתורת כהנים. וכך שנו גם כן גבי **"ואת כל דם הפר ישפוך -** דמו היה לו לומר, מה תלמוד לומר **'פר'**, לרבות פר יום הכפורים לשפיקה". ורש"י ז"ל לא הביא רק מה ששנו בפסוק **"ואת כל חלב פר החטאת"**, ולא ידעתי למה, שהרי הקושיא של "מה תלמוד לומר 'פר'" שוה בשניהם. גם מה שכתב: "לכליות ולחלבים ויותרת", אינו כן בנוסח הברייתא של תורת כהנים, אלא: "לרבות חלב פר יום הכפורים לכליות ויותרת" והכי דיקא טפי, שהרי בפר יום הכפורים כליות ויותרת בלבד הוא דלא כתיבי, ולמדו אותן מרביא ד"את הפר" דהכא, אבל חלבים בהדיא כתיב ביה **"ואת חלב החטאת יקטיר המזבחה"**, ומלת חלב כוללת כל החלבים חוץ מהכליות והיותרת, כדכתיב בפרשת שמיני: **"ואת החלב ואת הכליות ואת היותרת מן הכבד"**, ולמה נאריך בזה, והרי הוא עצמו כתב גבי **"ועשה לפר -** להביא יותרת ושתי כליות, שפירש שם, ולא פירש כאן" ואלו חלבים לא קאמר. החטאת להביא שעירי עבודה זרה לכליות ולחלבים ויותרת. בתורת כהנים. אבל בנוסח שלנו אינו כן, אלא "לרבות שעירי עבודה זרה לכל האמור בענין". והכי דיקא טפי, לפי ששעיר עבודה זרה, שהוא שעיר החטאת הבא עם פר העולה בהוראת בית דין, לא נתפרשו לא מתן דמו אם יהיה בפנים או בחוץ, ולא אימוריו, לפיכך כתב "החטאת" יתירא, דהוה ליה למכתב: ואת כל חלבו ירים ממנו, או לפי מדרשו: **ואת כל חלב הפר ירים ממנו**, כדי ללמד שאותו השעיר של עבודה זרה, שהוא חטאת, הוא בכלל האמור כאן בפר כהן משיח לכל מילי, בין לענין מתן דמים והזאתן, בין לענין מקום הזאתן שיהיו במזבח הזהב, בין לענין האמורים שיהיו הכליות והחלבים והיותרת, יחד, לא כמו שכתב רש"י "לכליות ולחלבים ויותרת" בלבד, אבל לא לענין מתן דמים והזאתן ולא לענין מקום הזאתן אם הוא במזבח הזהב או במזבח העולה, דאם כן מנא ליה לרז"ל לדרשו מיתורא ד"החטאת" לזה ולא לזה, או לזה ולא לזה, ולא כללן יחד וגו', דאם כן לא ידענו אלו

החטאות של שעירי עבודה זרה אם הם פנימיות או חיצוניות, מאחר שלא למדנו מיתורא דהחטאת אלא ענין הכליות והחלבים והיותרת בלבד. ומה שאמרו "לרבות שעירי עבודה זרה לכל האמור בענין", אף על פי שאין בעבודה זרה אלא שעיר אחד בלבד הבא עם פר העולה, כמו שכתוב בפרשת שלח לך, שהרי הכהן המשיח בשגגת עבודה זרה שעירה הוא מביא כהדיוט. יש לומר, מפני שהשבטים כלם היו מביאים כל אחד פר לעולה ושעיר לחטאת בשגגת הוראת בית דין בעבודה זרה, כדתנן בפרק קמא דהוריות וכמו שכתב הרמב"ם ז"ל בפרק י"ב מהלכות שגגות ואם כן שנים עשר שעירים היו, ולא שעיר אחד, ולפיכך אמרו לרבות שעירי עבודה זרה.

ירימ ממנו -

מן המחובר שלא ינתחנו קודם הסרת חלבו.

בתורת כהנים לא אמרו אלא "ירימ ממנו - מן המחובר", ומייתי לה במנחות פרק התודה. ושם אמרו: "בשלמא 'והקריב ממנו' מן המחובר, אלא 'ירימ ממנו', התם מאי מחובר איכא, כדרב חסדא אמר אבימי, דאמר רב חסדא אמר אבימי: שלא ינתח כשב קדש קודם שיטול אמוריו". דפירוש "ממנו", בעודו שלם משמע. ואם תאמר, למה לי קרא ד"ממנו", תיפוק ליה מדתניא בתורת כהנים ומייתי לה בפרק אי זהו מקומן: "ואת עור הפר ואת כל בשרו על ראשו ועל כרעיו וקרבו ופרשו והוציא", מלמד שמוציא את כלו כשהוא שלם".

ופרשי: "דאי במנותח, היאך יוציא הכל בהוצאה אחת, הנתחים וקרבו ופרשו". פירוש: ד"והוציא את כל הפר" בהוצאה אחת קמיירי, דאם לא כן "את כל הפר" למה לי, הא לעיל מיניה כתיב: "ואת עור הפר ואת כל בשרו על ראשו ועל כרעיו וקרבו ופרשו והוציא" והיינו כל הפר, וכיון שמוציאו כשהוא שלם חוץ לשלש מחנות, ואחר כך מנתחין אותו שם ושורפין אותו, כדתניא בתורת כהנים: "יכול יוציאנו שלם וישרפנו שלם, תלמוד לומר: 'ראשו וכרעיו', מה ראשו וכרעיו על ידי נתוח אף כאן על ידי נתוח", אי אפשר שירימו האימורין ממנו אחר הנתוח, שכבר היה אז חוץ לשלש מחנות ונפסלו ביוצא. ושם יש לומר, לאגמורי לשור זבח השלמים, דכתיב בתריה: "כאשר יורם משור זבח השלמים" הוא דאתא, שלמד לשור זבח השלמים, שלא ינתחנו קודם נטילת האמורין. ויש מפרשים, דהא דקתני "מלמד שמוציא את כולו כמו שהוא שלם", פירושו אם ירצה להוציאו שלם הרשות בידו, ואחר שיוציאו חוץ לשלש מחנות מנתחו ואחר כך שורפו, ואם ירצה מנתחו בפנים ואחר כך מוציאו חוץ לשלש מחנות ושורפו, אלא שצריך ליטול ממנו האימורים קודם הנתוח בעודו שלם.

פרק ד, י

כאשר יורם -

מאותן אימורין המפורשין בשור זבח השלמים. וכי מה פירש בזבח השלמים שלא פירש כאן, אלא להקישו לשלמים, מה שלמים לשמן אף זה לשמו, ומה שלמים שלום לעולם, אף זה שלום לעולם.

בתורת כהנים. והכי פירושא: מה פירש בזבח השלמים שאינו מפורש כאן, והלא כי היכי דפירש בזבח השלמים לכולהו חלבים בפרט, הכי נמי פירש להו הכא גבי פר משיח. ואם כן, קרא ד"כאשר יורם משור זבח השלמים" למאי אתא, אלא לאקושי פר כהן משיח לשלמים, מה שלמים לשמן, דכתיב: "ואם זבח שלמים - שתהא זביחה לשם שלמים", כדגרסינן בריש זבחים, אף זה לשמו. והא דבעינן לשמן, לאו למימרא דאם שחטן שלא לשמן פסולין, דהא אמרינן בריש זבחים. על: "מוצא שפתיך תשמור ועשית... נדבה אשר דברת בפיקך". והלא נדר הוא, אלא אם כמו שנדרת עשית, יהא נדר, ואם לאו, יהא נדבה". אלמא שחטן שלא לשמן כשרין, אלא לומר שאם שחטן שלא לשמן אינן עולים לבעלים לשם חובתן. וכן שנינו בריש זבחים. על: "כל הזבחים שנזבחו שלא לשמן, כשרין, אלא שלא עלו לבעלים לשם חובה". "ומה שלמים שלום לעולם", כדמשמע משם שלמים, "אף זה", אף על פי שאין שמו שלמים הוא "שלום לעולם".

ואם תאמר, בלא הקישא נמי תיפוק לי מ"זבח השלמים", שכל הזבחים מביאין שלום לעולם, "ומניין לרבות חטאת ואשם, תלמוד לומר: 'זבח' תורת כהנים. יש לומר, האי הקישא לאו להכי הוא דאתא, אלא לשחטן שלא לשמן, כדלעיל, וכיון דאתא הקישא לשלא לשמן, יליף מינה נמי לענין שלום בעולם מכח דאין הקיש למחצה, אף על פי שאין צריך לו. אבל מה שתריך בזה רבינו הלל ז"ל, דאפילו הכי אצטריך הקישא, דמהו דתימא כיון שכהן משיח חטא, די לו שמכפר עליו, ולא שיביא שלום בעולם, קמשמע לן. הוא דבר תמוה מאד, דמה הפרש יש בין חטאת דכהן משיח לשאר חטאות ואשמות דקתני בתורת כהנים: "ומניין לרבות חטאת ואשם, תלמוד לומר 'זבח'", אלמא אף על גב דחטאת ואשם אינן באים אלא על חטא ואשם, אפילו הכי מביאין שלום בעולם, ולא אמרינן בהו: די להן שיכפרו עליהם, ולא שיביאו שלום בעולם.

ואם תאמר, כיון דילפינן מהקישא, דכאשר יורם משור זבח השלמים מה שלמים לשמו אף זה לשמו, היכי קאמר רבי ינאי בפרק כל הבשר: "וכי מה למדנו משור זבח השלמים מעתה, הרי זה בא ללמד ונמצא למד" כו' והלא כבר למדנו משור זבח השלמים מה שלמים לשמו אף זה לשמו. יש לומר, דרבי ינאי פשטיה דקרא ד"כאשר יורם", דמייירי באימורים המורמים, קא קשיא ליה, דמה למדנו משור זבח השלמים לענין האימורין, והלא כולהו כתיבי הכא, כמו בשלמים. ומה שאמר: "אלא מקיש שור זבח השלמים לפר כהן משיח", ולא אמר: מקיש פר כהן משיח לשור זבח השלמים, מה שלמים לשמן אף פר כהן משיח כן, דהכי עדיף טפי, שבא ללמד ולמד. יש לומר, דהכי קאמר: בא ללמד ולמד, אלא שהתימה הוא על שבא ללמוד במקום שבא ללמד, והזכיר זה. ועוד, מכיון שבא להקיש זה לזה, למד זה לזה, וזה לזה.

ובשחיתת קדשים מצרכו ללמוד הימנו שאין למדין למד מן הלמד בקדשים בפרק
אי זהו מקומן.

פירוש: קרא ד"כאשר יורם" למאי הילכתא כתביה בפר כהן משיח, אי ללמד שור של
שלמים לפר כהן משיח, שירימו ממנו יותרת הכבד ושתי הכליות, כמו בשלמים, הא
בגופיה דפר כהן משיח כתיבי בפירוש, אלא משום דבעי אגמורי פר העלם [דבר של]
ציבור, לשעירי עבודה זרה יותרת הכבד ושתי הכליות, מדאיתקוש להדדי לענין הקטרת
אימורין, כדאמרינן בזבחים פרק בית שמאי: "והם הביאו את קרבנם אשה לה' וחטאתם
לפני ה' על שגגתם. חטאתם - אלו שעירי עבודה זרה. שגגתם - זה פר העלם של צבור.
חטאתם על שגגתם - אמרה תורה חטאתם הרי היא כשגגתם". ובפר העלם של ציבור לא
כתיבי ביה כליות ויותרת, אלא מהקישא דפר כהן משיח, דכתיב ביה "ועשה לפר כאשר
עשה לפר החטאת" ותניא: לפר - זה פר העלם צבור. לפר החטאת - זה פר כהן משיח.
מה פר כהן משיח יש באמוריו שתי הכליות והיותרת, אף פר העלם כן. ואין למדין מן
הלמד, הוצרך הכתוב לכתוב קרא ד"כאשר יורם" בפר כהן משיח, אף על גב דלא צריך
ליה לגופיה, לומר אם אינו ענין לגופיה תנהו ענין לפר העלם של צבור, והוה ליה כאילו
הוא כתוב בפר העלם של צבור, ולמדנו מזה שאם לא היה כתוב בו בפירוש, לא היו יכולין
שעירי עבודה זרה ללמוד מפר העלם של צבור, משום דדבר הלמד בהקש אינו חוזר
ומלמד בהקש.

ואם תאמר, אי הכי למה לי "כאשר יורם", הא נפקא לן הך דרשא דאין למדין מן הלמד
בפרק בית שמאי מקרא ד"ועשה לפר" יתירא, דלא היה צריך לכתוב אלא "ועשה" סתמא,
ופשיטא דעלה קאי. והקשו שם: "והא בגופיה כתיבי", פירוש מ"ועשה... כאשר עשה לפר
החטאת". "אמר רב פפא: משום דבעי אגמורי פר העלם צבור ליותרת הכבד ושתי הכליות
לשעירי עבודה זרה, ובפר העלם צבור לא כתיבי ביה בגופיה, אלא מהקישא הוא דאתו,
לפיכך אצטריך לפר יתירא למהוי כמאן דכתיב בגופיה, דלא להוי דבר הלמד בהקש חוזר
ומלמד בהקש".

ופרש"י: "משום דלקמן בעינן לאגמורי פר העלם ביותרת ושתי הכליות על שעירי עבודה
זרה בהקישא דחטאתם על שגגתם. ובפר העלם לא כתיבי יותרת ושתי הכליות, אלא
'ואת כל חלבו יקריב ממנו', ובהקישא דהאי קרא ד'ועשה לפר כאשר עשה לפר' גמר להו
מפר כהן משיח דכתיב ביה, להכי אצטריך לפר יתירא בפר העלם צבור, ולא כתיב ביה
ועשה כאשר עשה לפר החטאת, דפשיטא, דהאי 'ועשה לפר' קאי, דעליה קאי, אלא לכפול
בהקישו פעם שניה - ללמוד יותרת הכבד ושתי הכליות, דנהו האי פעם שניה במקום
כתיבא, דלא להוי דבר הלמד בהקש חוזר ומלמד בהקש, דקיימא לן בפרק אי זהו מקומן
דאין למדין בהקש מן הלמד בהקש". כבר הקשה זה רש"י ז"ל בפרק אי זהו מקומן.

ותירץ: "הני מילי לתנא דדריש: **לפר** - זה פר העלם צבור, אבל לאידך תנא דדריש לפר - זה פר יום הכפורים, אצטריך **'כאשר יורם'** ללמד שאין למדין מן הלמד".
 ואם תאמר, והא מיתורא ד"חטאת" הוא דגמרי שעירי עבודה זרה לענין יותרת ושתי הכליות, כדתניא בתורת כהנים: "**החטאת** - להביא שעירי עבודה זרה לכל האמור בענין".
 וכן כתב רש"י לעיל: "**החטאת** - להביא שעירי עבודה זרה לכליות ולחלבים וליותרת".
 וקרא ד"**החטאת**" בפר כהן משיח הוא דכתיב, ואם כן שעירי עבודה זרה מפר כהן משיח דכתיבי בהו אימורין בפירוש הוא דגמרי, ואין כאן למד מן הלמד, ואם כן קרא ד"**כאשר יורם**" וקרא ד"**לפר**" זה פר העלם צבור למה לי. יש לומר, דההוא תנא דדריש מיתורא דהחטאת לרבות שעירי עבודה זרה לכל האמור בענין, דריש קרא ד"**כאשר יורם**" להקיש פר כהן משיח לשור זבח השלמים, מה שלמים לשמן ומביאין שלום בעולם, אף פר כהן משיח לשמו ומביא שלום לעולם, וקרא דלפר - לפר יום הכפורים ולא לפר העלם. ואידך תנא דדריש מהקישא ד"**וחטאתם על שגגתם**", מה שגגתם שהוא פר העלם מביא שתי הכליות ויותרת, אף חטאתם שהן שעירי עבודה זרה כן, ופר העלם לא כתיבי ביה יותרת וכליות אלא מהקישא דועשה כאשר עשה, שהוקשו בו פר העלם לפר כהן משיח, דריש קרא, דכאשר יורם ללמד הימנו שאין למדין למד מן הלמד בקדשים, וקרא ד"**לפר**" - לפר יום הכפורים. ומאן דדריש קרא ד"**לפר**", לפר העלם [דבר של] צבור ואצטריך כדי ללמוד הימנו שאין למדין למד מן הלמד בקדשים, דריש קרא דכאשר יורם להקיש פר כהן משיח לשלמים: מה שלמים לשמן ומביאים שלום בעולם אף פר כהן משיח כן.

פרק ד, יב

מחוץ למחנה -

חוץ לשלש מחנות, ובבית העולמים חוץ לעיר. כמו שפירשוהו רז"ל במסכת יומא ובסנהדרין, והיא שניה בתורת כהנים, דתניא: "והוציא את כל הפר אל מחוץ למחנה - חוץ לשלש מחנות.

או יכול חוץ למחנה אחת, כשהוא אומר בעדה '**אל מחוץ למחנה**' שאין תלמוד לומר, שכבר נאמר '**ושרף אותו כאשר שרף את הפר הראשון**', אם כן למה נאמר **אל מחוץ למחנה**, ליתן לו מחנה שניה. וכשהוא אומר בדשן '**אל מחוץ למחנה**', ליתן לו מחנה שלישית". פירוש: שלש מחנות הן: מחנה שכינה, מחנה לוייה, מחנה ישראל. מפתח העזרה ולפנים - מחנה שכינה. ומפתח הר הבית עד פתח העזרה - מחנה לוייה. ומפתח ירושלים ולחוץ הוא חוץ מן העיר וחוץ לשלש מחנות. כשהוא אומר בכהן משיח: "**והוציא את כל הפר אל מחוץ למחנה**" הרי מחנה אחת, כשחזר ואמר בפרשה שאחריו "והוציא את הפר מחוץ למחנה", דלא הוה צריך למכתביה, דכיון דכתיב ביה "**ושרף אותו כאשר שרף את הפר הראשון**", שהוא פר כהן משיח, ושריפת פר כהן משיח מחוץ למחנה, הרי גם זה מחוץ למחנה, מה תלמוד לומר "**מחוץ למחנה**", מן מחנה למחנה, והרי כאן מחנה

שנית. וכשחזר וכתב עוד בפרשת צו **"והוציא את הדשן אל מחוץ למחנה"** דלא היה צריך למכתביה, דמכיון דכתיב ביה **"והוציא את הדשן"** ומקום שפך הדשן מחוץ למחנה, כדכתיב בפר כהן משיח **"אל מחוץ למחנה אל מקום טהור אל שפך הדשן"**, הרי גם זה מחוץ למחנה, מה תלמוד לומר **"מחוץ למחנה"**, מן מחנה זה על מחנה השנית והרי כאן מחנה שלישית, ומכאן לכל הנשרפים שהן חוץ לשלש מחנות, דהיינו בהר המשחה.

אל שפך הדשן -

מקום ששופכין בו דשן המסולק מן המזבח, כמו שנאמר: **"והוציא את הדשן אל מחוץ למחנה"**.

פירוש: מקרא קצר הוא וראוי להיות: אל מקום שפך הדשן, כי לא היו שורפין הפר על שפיכת הדשן, רק על מקום ששופכין אותה. ואחר כך אמר: **"דשן המסולק מן המזבח"**, פירוש: ואי זה דשן הוא, המסולק מן המזבח, שהוא הדשן הצבור בתפוח כשהוא רבה ואין מקום למערכה. וזהו ששנינו בפרק שני דמסכת תמיד: **"ותפוח היה באמצע המזבח. פעמים עליו כשלש מאות כור"**, דרך גוזמא. ופירש הרמב"ם ז"ל, שבאמצע המזבח, במקום המערכה, היו צוברין את האפר ועושין מן הכל כמין כרי. ונקרא תפוח, מפני שהיה כדמות תפוח. והוא הכתוב עליו **"והוציא את הדשן אל מחוץ למחנה"**. וזהו שרמז רש"י באומרו: **"שנאמר 'והוציא את הדשן'"**, לא הדשן המסולק מן המאוכלות הפנימיות, שהוא הדשן אשר תאכל האש את העולה באותו יום ועשאתה דשן, כי אותו הדשן אין שופכין אותו חוץ למחנה, אלא היה חותה ממנו מלא המחתה בכל יום ונותנו בעזרה במזרחו של כבש, והוא הכתוב עליו וברש"י שם: **"והרים את הדשן אשר תאכל האש את העולה על המזבח ושמו אצל המזבח"**.

על שפך הדשן ישרף -

שאינ תלמוד ללמד, שאף אין שם דשן בתורת כהנים.

אבל בנוסחא שלנו לא שנו אלא: **"ישרף"** - אף על פי שאין שם דשן. ונראה שהם סוברים דקרא **"על שפך הדשן"** א"ו **"ישרף אותו"** דלעיל קאי, שישרפנו על מקום שפך הדשן, כמו שהוצאתו הוא אל מקום שפך הדשן, ונשאר **"ישרף"** יתר, שלא היה צריך לו, שכבר כתב: **"ישרף אותו"** וגו'. ודרז"ל, שבא ללמד שישרף מכל מקום, אף על פי שאין שם דשן. והאי דכתיב לעיל **"ישרף אותו"**... על שפך הדשן, דמשמע שצריך שיהיה שם דשן, כדתיניא בתורת כהנים: **"אל שפך הדשן"** - שיהא שם דשן, למצוה הוא, ולא לעכובא. והכי דיקא טפי, דאי כדכתב רש"י: **"על שפך הדשן ישרף"** - ללמד שאפילו אין שם דשן, קשיא, דאדרבה כיון דשנה בו הכתוב, לעכובא משמע, שאם אין שם דשן פסול, שכן מנהגם של רז"ל בכל מקום.

ועוד, היכי משתמע מקרא ד"על שפך הדשן ישרף" אף על פי שאין שם דשן. ועוד, היאך יוצאו מקרא דעל שפך הדשן ישרף מה שדרשו עליו בתורת כהנים ומייתי לה בפסחים פרק כיצד צולין: "ישרף - אפילו מצית האש ברבו", שלא נפטר משריפתו אף על פי שהצית האור ברובו.

פרק ד, יג

עדת ישראל -

אלו סנהדרין.

כדתניא בתורת כהנים: "עדת ישראל - יכול בכל העדה הכתוב מדבר, נאמר כאן עדה ונאמר להלן עדה - 'ושפטו העדה... והצילו העדה', מה עדה האמורה להלן בית דין, אף עדה האמורה כאן בית דין. אי מה עדה האמורה להלן עשרים ושלושה", כדתנן בפרק קמא דסנהדרין: "מניין לקטנה שהיא של עשרים ושלושה, שנאמר: 'ושפטו העדה... והצילו העדה'. עדה שופטת ועדה מצלת הרי עשרים. ומניין לעדה שהיא עשרה, שנאמר: 'עד מתי לעדה הרעה הזאת', יצאו יהושע וכלב. ומניין להביא עוד שלושה, ממשמע שנאמר: 'לא תהיה אחרי רבים לרעות', שומע אני היה עמהם לטובה, אם כן למה נאמר 'אחרי רבים להטות', לא כהטייתך לטובה הטייתך לרעה, הטייתך לטובה על פי אחד, הטייתך לרעה על פי שנים, ואין בית דין שקול, מוסיפין עליהן עוד אחד, הרי עשרים ושלושה". ופרש"י: "לטובה על פי אחד - אפילו אין המזכין יתירין, אלא אחד, זכאי. אבל לחובה, עד שיהו המחייבין עודפין על המזכין שנים. והכי קאמר: לא תהיה אחרי רבים על פי אחד לרעות, אבל אחרי רבים להטות בשנים, אפילו לרעות, הלכך על כרחין עשרים ושנים בעינן, דבציר מעשרה מזכין ליכא למימר, דהא כתיב 'והצילו העדה', ותו לא משכחת לחובה בציר משנים עשר. ואין בית דין שקול - אין עושין בית דין זוגות, שאם יחלקו לחצאין הוה להו פלגא ופלגא וליכא הטיה, הילכך מוסיפין עליהם עוד אחד והוה להו עשרים ושלושה". ונימא אף עדה האמורה כאן עשרים ושלושה, "תלמוד לומר: 'עדת ישראל', העדה המיוחדת שבישראל, ואי זו זו, זו סנהדרין גדולה היושבת בלשכת הגזית"

ונעלם דבר -

טעו להורות באחת מכל כריתות שבתורה, שהוא מותר.

כבר פרשתי זה לעיל בפסוק: "נפש כי תחטא מכל מצות ה'", ששם כתב רש"י: "פירשו רבותינו: אין חטאת באה אלא על דבר שזדונו לאו וקרת".

הקהל ועשו -

שעשו הצבור על פיהם.

בתורת כהנים: "הורו בית דין ועשו, יכול יהו חייבין, תלמוד לומר: 'הקהל - ועשו', ההוראה תלויה בבית דין והמעשה תלוי בקהל". פירוש: יכול אם טעו בית דין והורו שלא כהלכה, ועשו הם בעצמם מעשה על פי טעותם, יהו חייבים להביא את פר החטאת, אף על פי שלא עשו שאר העם מעשה על פי הוראתם, תלמוד לומר: "הקהל ועשו", שהקהל נדרש לפניו ולאחריו: ונעלם מעיני הקהל, שהם הסנהדרין גדולה, והורו שלא כהלכה ואמרו לעם מותרים אתם לאותו דבר, "הקהל ועשו" שעשו הקהל מעשה על פי הוראתם, שההוראה תלויה בבית דין והמעשה תלוי בקהל. ואז, בשני תנאים הללו, חייבים הסנהדרין להביא את פר החטאת, והקהל שעשו על פי הוראתם פטורין. אבל אם הורו הסנהדרין ועשו מעשה הם בעצמם על פי טעותם, אינם חייבים להביא את פר החטאת, אלא הרי הן כיחידין, ומביאים כשבה או שעירה, כמו שכתוב בפרשת שלח לך.

פרק ד, יח

יסוד מזבח העולה אשר פתח אהל מועד -

זה יסוד מערבי שהוא כנגד הפתח.

בתורת כהנים: "אל יסוד מזבח העולה אשר פתח אהל מועד - זה יסוד מערבי". וכן שנינו בפרק איזהו מקומן: "שירי הדם היה שופך אל יסוד מערבי של מזבח החיצון". ונראה שראיתם היא ממאמר "אשר פתח אהל מועד", שפירושו אשר כנגד פתח אהל מועד, שאי אפשר לומר שהוא פירושו של מזבח, כלומר באיזה מזבח אמרתי לך, באותו שהוא נגד פתח אהל מועד, ולא באותו שהוא בתוכו, דאם כן עם ["מזבח] העולה" סגי, למה חזר וכתב "אשר פתח אהל מועד", אלא על כרחך לומר שהוא פירושו של יסוד, כלומר באי זה יסוד מיסודות מזבח העולה אמרתי לך, באותו יסוד שכנגד פתח אהל מועד, שהוא היסוד המערבי של מזבח העולה, שהרי פתח אהל מועד הוא במזרחו של אהל מועד, והיסוד שכנגדו הוא בהכרח היסוד המערבי של מזבח החיצון. ואם תאמר, אי הכי "העולה" למה לי, לכתוב קרא: אל המזבח אשר פתח אהל מועד. יש לומר, דאי לאו העולה, הוה אמינא דבמזבח הפנימי קמיירי, ו"אשר פתח אהל מועד" הוא היסוד המזרחי שלו, שהוא כנגד פתח אהל מועד, כתב רחמנא "העולה", דהשתא הוי היסוד שלו שכנגד הפתח, הוא היסוד המערבי.

אבל בזבחים בפרק איזהו מקומן, דרשו לקראי ד"העולה" ו"אשר פתח אהל מועד", תרוייהו בפירוש המזבח, חד לגופיה, ללמד ששירי הדם שופכן למזבח החיצון, ומיהו אם ירצה שישפכם על המזבח הפנימי רשאי, במכל שכן, "דמהיכא יליף מיעוטא", כדכתב רש"י שם, וחד למיעוטא, למעט המזבח הפנימי משפיתן, דדוקא במזבח אשר כנגד פתח אהל מועד הוא שופכן, אבל לא במזבח שבתוך אהל מועד.

וטעמא דיסוד מערבי מכל שאר יסודות מזבח העולה, כבר אמרו שם, משום דכי נפיק מאהל מועד למזבח העולה, אחר שהשלים ההזיה שלפנים, ביסוד מערבי פגע ברישא,

ואין מעבירין על המצות. ולפי זה, המפרש דברי רש"י ז"ל במה שאמר "שהוא כנגד הפתח" דביה פגע ברישא, צריך לומר, שאין זה פירושו של **"אשר פתח אהל מועד"** דקרא, דההוא פירושו של מזבח הוא, ומאמר הרב הוא טעם על יסוד המערבי, והוא מה שאמרו בגמרא בפרק אי זהו מקומן: "מאי טעמא, דאמר קרא: **'אל יסוד מזבח העולה אשר פתח אהל מועד'**, היכא דפגע ברישא".

ואם תאמר, היכי דרשו רבותינו ז"ל לקראי ד**"העולה"** ו**"אשר פתח אהל מועד"** חד לגופיה וחד למעוטא, והא לא צריך מיעוטא אלא אם היה לפנימי יסוד, אבל השתא דילפינן מבריתא דתורת כהנים ומייתי לה בפרק אי זהו מקומן, דמזבח הפנימי אין לו יסוד, לא צריך מיעוטא, דמקרא "אל יסוד המזבח" משמע, ולא למזבח הפנימי, שאין לו יסוד. כבר הקשה זה רש"י ז"ל, ותירץ, דההוא מיתורא דקראי נפקי, **"מזבח העולה"** שלש פעמים, חד בפר כהן משיח וחד בפר העלם של צבור וחד בשעיר נשיא, "ואי דרשת קמא לגופיה ותנינא למיעוטא, תו לא מייתר שני להך דרשא אלא מקרא שלישי, ותו לית לן דרשא שלישית".

פרק ד, כ

ועשה לפר -

זה.

כאשר עשה לפר החטאת -

כמו שמפורש בפר כהן משיח, להביא יותרת ושתי הכליות, שפירש שם, שלא פירש כאן.

הוסיף מלת "זה" על מלת **"לפר"** הראשון, מפני שבזולתו אין משמעות כלל, כי אילו היה זה פר והאחר שעיר או כבש, היה נכון לומר: ועשה לפר כאשר עשה לשעיר או לכבש, אבל מכיון שזה פר כמו האחר, ואינו נכון לומר: "ועשה לפר זה כאשר עשה לפר", כי אם בתוספת מלת זה. ומפני שגם זה פר חטאת כמו האחר, ואינו נכון לומר: ועשה לפר זה כאשר עשה לפר החטאת, כי אם בתוספת מלת הראשון, שאז יהיה ועשה לפר זה כאשר עשה לפר החטאת הראשון, הוצרך לומר: "כמו שמפורש בפר כהן משיח", שהוא במקום מלת הראשון.

ומה שאמר: להביא הכליות ויותרת הכבד דלא כתיבי ביה, אינו אלא אליבא דרבי ישמעאל דקאמר: "אלא מה תלמוד לומר **'לפר'**, זה פר העלם דבר של צבור. **'לפר'** - זה פר כהן משיח". ומפרש לה רב פפא: משום דבעי אגמורי פר העלם דבר לשעירי עבודה זרה ביותרת הכבד ושתי הכליות, ובפר העלם דבר לא כתיבי ביה, אלא מהיקשא ד**"ועשה לפר כאשר עשה"**, מה פר כהן משיח בכליות ויותרת, אף פר העלם כן, איצטרך לפר יתירא, למהוי כמאן דכתיבי ביה בגופיה, דלא להוי דבר הלמד בהקש חוזר ומלמד בהקש.

אלמא קרא דועשה כאשר עשה, להביא יותרת וכליות שפירש בפר כהן משיח ולא פירש בפר העלם הוא דאתא. ותניא נמי כותיה דרב פפא. ולא אליבא דתנא דתורת כהנים, ומייתי לה בפרק בית שמאי זבחים לט א דתניא: **"ועשה... כאשר עשה... וכיפר"** מה תלמוד לומר לכפול בהזאות, ללמד שאם חסר אחת מן המתנות, לא עשה כלום". ופרש"י: **"ועשה כאשר עשה"** - בפר העלם דבר כתיב, לאחר שפירש בו כל מתנות דמו, שנה לכתוב **'ועשה כאשר עשה לפר'**, ומקרא שאינו צריך הוא, שהרי כל עבודותיו נתפרשו בו חוץ מיותרת וכליות, שהוא צריך ללמוד מפר כהן משיח האמור למעלה הימנו. והא ליכא למימר דלהכי הדר ואקשינהו, דהאי קרא כפרה כתוב ביה **'וכפר עליהם'**, ואימורין לא מעכבי".

ואמר:

"להביא יותרת ושתי הכליות",

ולא החלבים, מפני שכל החלבים נכללים במאמר **"ואת כל חלבו"**. ומן התימה איך כתב למעלה: "מה תלמוד לומר **'פר'**, לרבות פר יום הכפורים לכליות ולחלבים ויותרת", והלא גם שם כתוב **"ואת כל חלב [פר] החטאת"** ונכללים בו כל החלבים, כמו שנכללים כאן במאמרו **"ואת כל חלבו"**, ואם כן, כמו שכתב פה **"להביא יותרת וכליות"** לבד, כך היה לומר שם, וכל שכן שבתורת כהנים שניו כן, וכבר הארכתי שם.

**ולכפול במצות העבודות, ללמד שאם חסר אחד מכל המתנות פסל, לפי שמצינו
בניתנין על מזבח החיצון שנתנן במתנה אחת כפר, הוצרך לומר כאן שמתנה
אחת מעכבת.**

האי "ולכפול" צריך לומר שפירוש: או לכפול במצות העבודות, דהיינו בהזאות, כדי "ללמד שאם חסר" כו', משום דהא מילתא אתיא אליבא דתנא דתורת כהנים ומייתי לה בפרק בית שמאי, דדריש לה **"לפר"** לכפול בהזאות ולא להביא יותרת וכליות, דכפרה כתיב ביה ואימורים לא מעכבי, ולא כרבי ישמעאל דדריש לה להביא יותרת וכליות. ורש"י מפני שהיה מסופק בדבריהם, הביא דברי שניהם. ואמר דהאי קרא ד**"ועשה לפר כאשר עשה לפר החטאת"** או יהיה פירושו: ועשה לפר זה, שהוא פר העלם, כאשר עשה לפר כהן משיח להביא יותרת וכליות, שפירש שם ולא פירש כאן, והיינו כרבי ישמעאל, או שיהיה פירושו: ועשה כאשר עשה, כלומר, ועשה לו כאשר כתוב בעשיותיו, ושנה בהן לעכב בהזאותיו, שאם חסר אחת מכל מתנותיו פסל, דהיינו כתנא דתורת כהנים, דמייתי לה נמי בפרק בית שמאי.

ומה שאמר: "לפי שמצינו בניתנין על המזבח החיצון שנתנן במתנה אחת כפר", פירוש: בזריקה אחת, ואף על גב דרובן טעונין שתי מתנות שהן ארבע, כדתנן בריש בית שמאי: "כל הנתנין על מזבח החיצון שנתנן מתנה אחת כפר", אבל הנתנין על המזבח הפנימי,

מתנה אחת מעכבת, כדתן בפרק בית שמאי: "כל הנתנין על המזבח הפנימי אם חסר אחת מכל המתנות האלו לא כפר, לפיכך אם נתן את כלן כתקונן ואחת שלא כתקונה, פסל ואין בו כרת".

פרק ד, כב

אשר נשיא יחטא -

לשון אשרי הדור שהנשיא שלו נותן לב להביא כפרה על שגגתו, קל וחומר על זדונותיו.

בתורת כהנים ומייתי לה בהוריות בפרק כהן משיח. והתם פריך: "אלא מעתה הא דכתיב **'ואת אשר חטא מן הקדש ישלם'**, וגבי ירבעם בן נבט דכתיב: 'אשר חטא ואשר החטיא את ישראל' בגלוליו, הכי נמי דאשרי הדור הוא". ומשני: "שאני הכא דשני קרא בדבוריה". פירוש: מדהוה ליה למכתב: אם נשיא יחטא, כדכתיב, **"אם הכהן המשיח יחטא"**, **"ואם כל עדת ישראל ישגו"**, **"ואם נפש אחת תחטא"**, וכתב **"אשר נשיא יחטא"**, שמע מינה לדרשא הוא.

פרק ד, כד

במקום אשר ישחט את העולה -

בצפון שהוא מפורש בעולה.

ואם תאמר, וכי מכאן אנו למדין, והלא כבר נאמר בפרשת צו **"במקום אשר תשחט העולה תשחט החטאת"**, כבר תרצו בזה בתורת כהנים: לקבעו חובה, שלא תהא שחיתתו אלא בצפון, ואם לא נשחט בצפון, יהא פסול. דאי מקרא ד**"במקום אשר תשחט העולה תשחט החטאת"** הוה אמינא למצוה, אבל אם לא שחטה בצפון, לא מעכבא, השתא דהדר תנא ליה קרא דהכא, לא שנה בו אלא לעכב. והכי מפרשי לה בפרק איזהו מקומן.

ואם תאמר, מנא להו לרז"ל לומר שלא שנה בו אלא לעכב, דילמא לא שנה בו אלא לומר אותו בצפון ואין אחר בצפון, דאי מקרא ד**"במקום אשר תשחט העולה תשחט החטאת"** הוה אמינא כל החטאות, השתא דאתא האי קרא ד**"ושחט אותו במקום אשר ישחט את העולה"**, למדנו אותו בצפון ואין חטאת אחר בצפון. כבר תרצו בזה בתורת כהנים: "עליך אמר קרא בחטאת יחיד **'ושחט את החטאת במקום העולה'**", דהוה ליה למכתב: ושחט אותה במקום העולה, כדכתיב גבי כבשה. "מה תלמוד לומר: **'את החטאת'**, לרבות כל החטאות, שלא תהא שחיתתן אלא בצפון".

ומיהו עיכובא לא נפקא לן מיניה, דאיכא למימר למצוה אצטריך, דלא למעוטינהו מ"אותו" דכתיב בשעיר נשיא, ואם כן על כרחך לומר דקרא ד**"ושחט אותו במקום אשר ישחט את העולה"** לא שנה בו אלא לעכב, שאם לא נשחט בצפון יהא פסול. והא דכתיב **"אותו"**,

דמשמע אותו ולא אחר, מוקי לה בזבחים בפרק אי זהו מקומן: "לכדתניא: אותו בצפון, ולא שוחט בצפון" ופירש רש"י: "ולא שוחט בצפון - אין צריך שיעמוד בצפון, שאם רצה עומד בדרום" אצל אמצע העזרה, ששם נחלקים הצפון והדרום, "ומושיט ידו (לדרום) [לצפון] וישחוט", דאי לאו **"אותו"**, הוה אמינא שוחט דומיא דמקבל, מה מקבל עומד בצפון ומקבל בצפון, ואם עמד בדרום וקבל בצפון פסל, אף השוחט כן, תלמוד לומר: **"אותו"** אותו בצפון, ואין שוחט בצפון, שאם רצה עומד בדרום ושוחט בצפון.

חטאת הוא לשמו כשר שלא לשמו פסול. בתורת כהנים ומייתי לה בפרק קמא דזבחים. ופרש"י "ד'הוא' משמע בהוייתו, אם הוא בהוייתו, כשר, ואם לאו, פסול". פירוש: אם שחט אותו לשם חטאת, דהינו כפי הוייתו שהביאו מתחילה לשם חטאתו, אף על פי שמתחלה הביאו לשם חטאת חלב וכששחטו שחטו לשם חטאת דם, כשרה ועולה לו, אבל אם אינו בהוייתו, שהביאו מתחלה לשם חטאתו, וכששחטו שחטו לשם עולה, שאינו בהוייתו, פסולה לגמרי. וכן שנינו בריש שחיטת קדשים [כל הזבחים]: "כל הזבחים שנזבחו שלא לשמן כשרין, אלא שלא עלו לבעלים לשם חובתן, חוץ מן הפסח והחטאת".

ואם תאמר, הרי אשם דכתיב ביה: **"אשם הוא"** ותנן: "כל הזבחים שנזבחו שלא לשמן כשרין, חוץ מן הפסח והחטאת", הא אשם שנשחט שלא לשמו כשר. כבר תרצו בגמרא: "ההוא 'הוא' לאחר הקטרת אימורין הוא". ופרש"י: "ולא ילפינן מיניה, כדתניא: אבל אשם לא נאמר בו **'הוא'**, אלא לאחר הקטרת אימורים. וליכא למימר בהקטרה דלבעי לשמו לעכב, דהוא עצמו שלא הוקטרו אימוריו כשר, דאין כפרה אלא בדם". ואם תאמר, הא באשם נמי אשכחן ביה "הוא" קודם הקטרת האימורין, דכתיב **"קדש קדשים הוא"** קודם שחיטה. כבר תירץ רש"י בזה, דאפילו הכי לא ילפינן מיניה, משום "דלא משמע מיניה לשמו, אלא כשכתוב **'הוא'** עם שם הקרבן, כגון: **חטאת הוא, אשם הוא**, והיכא דכתיב גבי אחת מעבודות הדם", אבל גבי קדש קדשים דאותו "הוא" לא כתיבא עם שם הקרבן ולא גבי אחת מעבודות הדם, לא דרשינן מיניה לשמו.

פרק ד, כה

ואת דמו -

שירי הדם.

לא כל דמו, שהרי ניתן ממנו על קרנות מזבח העולה. והא דכתיב **"ואת דמו"** דמשמע כל דמו, כבר דרז"ל בפרק שני דזבחים גבי **"ואת כל דם הפר ישפוך אל יסוד מזבח העולה"**: "והא בשיריים כתיב" ומשני: "אם אינו ענין לשיריים, דהא ליתיה לכוליה דם, תנהו ענין לקבלה, מכאן אמרו השוחט צריך שיקבל כל דמו". וכאלו אמר: ואת כל דמו יקבל וישפוך ממנו על קרנות מזבח העולה, והנותר, ישפוך אל יסוד מזבח העולה.

פרק ד, כו

כחלב זבח השלמים -

כאותן אימורין המפורשים בעז האמור אצל שלמים.

אמר "כאותן אימורין" במקום "כאותו חלב" המובן ממלת כחלב, מפני שאין כונת הכתוב לפרש החלב, כי מאמר "**ואת כל חלבו**" כולל כל החלבים, רק כונת הכתוב הוא להוסיף היותרת והכליות, שאינן נכללין במאמר "**כל חלבו**". ואמר "המפורשים בעז האמור אצל השלמים", אף על פי שהכתוב כתב סתם "**כחלב זבח השלמים**", מפני שזבח השלמים של כבש נכללת בו גם האליה בכלל אימורין, וחטאת הנשיא הוא עז, ואין האליה בכלל אימורין, כמו שמפורש למעלה "**ואם עז קרבנו**", לפיכך אמר שפירוש **כחלב זבח השלמים** הוא כחלב עז זבח השלמים.

וכן בפרשה שאחריה שכתוב בה "כאשר הוסר חלב מעל זבח השלמים" פירש שם: "באימורי העז האמורים בשלמים", שבמקום "חלב" כתב "אימורין" ובמקום "זבח השלמים" כתב "עז זבח השלמים", מפני הסבות שפירשתי לעיל. והראיה על פירושי זה, שהרי בפרשת "**ואם כבש יביא קרבנו**" הבאה אחר זה, [כתוב]: "**כאשר יוסר חלב הכשב מזבח השלמים**" לא מזבח השלמים סתם, כמו שכתוב בפרשיות הקודמות, מפני שבזה נכללת גם האליה בכלל אימורין, וכמו שכתב פה: "**הכשב מזבח השלמים**" לכלול גם האליה בכלל אימורין, כן היה צריך לכתוב למעלה: העז מזבח השלמים, להוציא האליה.

פרק ד, לה

על אשי ה' -

על מדורות האש העשויות לשם.

לא על האש היורדת מן השמים, שהיא אש ה' ממש, דאותה אש אחת היא לא רבות, כמו שכתוב כאן "**אשי ה'**" בלשון רבים, הילכך על כרחך צריך לומר שאלה האשים הן המדורות של אש אשר יבעירו הכהנים, ונקראו אשי ה', מפני שהם עשויות לשם ה'.

פרק ה

פרק ה, א

ושמעה קול אלה -

בדבר שהוא עד בו שהשביעוהו שבועה שאם יודע בו עדות, שיעיד לו.

פירוש: דהא דכתיב "**והוא עד**" קרא יתירא הוא, דהוה ליה למכתב: ושמעה קול אלה או ראה או ידע אם לא יגיד ונשא עונו, דמהני מילי, עדות משמע, מה תלמוד לומר: "**והוא עד**", ללמד שאין השומע קול אלה חייב אם לא הגיד, אלא כששמע קול אלה בדבר שהוא עד בו, שעובר עדותו בבית דין, אבל אם היה עד מפי עד או שהיה קרוב או פסול, אף על פי ששמע קול אלה ולא הגיד, פטור. כדתניא בתורת כהנים: "אמר לשנים: משביע אני

עליכם איש פלוני ופלוני אם יודעים אתם לי עדות שתבאו ותעידוני. והם שיודעים לו עדות עד מפי עד או שהיה אחד מהם קרוב או פסול, יכול יהו חייבין, תלמוד לומר: **'ושמעה קול אלה והוא עד'**, בזמן שהן כשרים לעדות, ולא בזמן שהן פסולין לעדות". וללמד עוד, שיהיה בעת שמיעת קול האלה עד בדבר, אבל אם השביעוהו, שאם ידע לו מכאן ולהבא שום עדות שיעידנו, פטור, דהכי משמע ממאמר **"והוא עד"**, בדבר שהוא עד בו, לא בדבר שיהיה עד בו. כדתיניא בתורת כהנים: "עמד בבית הכנסת ואמר: משביע אני עליכם כשתדעו לי עדות שתבאו ותעידוני, יכול יהו חייבין, תלמוד לומר: 'ושמעה קול אלה והוא עד', בזמן שקדמה עדות לשבועה, לא בזמן שקדמה שבועה לעדות". וזהו שאמר אחר זה: "שאם יודע לו עדות, שיעיד לו", לא שאם ידע לו עדות שיעיד לו. ומה שאמר "והשביעוהו שבועה", אף על פי שאין כתוב כאן אלא **"ושמעה קול אלה"**, שהיא קללה, הוא מפני שאין אלה בלא שבועה, שכן כתוב: **"והשביע הכהן את האשה בשבועת האלה"**, וכתוב **"ושמעה קול אלה"** קרי ביה: ושמעה קול ושמעה אלה, אפילו בשבועה בלא אלה, כדתיניא בתורת כהנים: "ושמעה אלה - אין אלה אלא שבועה, וכן הוא אומר: **'והשביע הכהן את האשה בשבועת האלה'**, אין לי אלא שבועה שיש עמה אלה, שבועה שאין עמה אלה מניין, תלמוד לומר: ושמעה אלה ושמעה קול, לעשות שבועה שאין עמה אלה כשבועה שיש עמה אלה".

פרק ה, ב

או נפש אשר תגע וגו' -

ולאחר הטומאה הזו יאכל קדשים או יכנס למקדש, שהוא דבר שזדונו כרת. במסכת שבועות נדרש כן.

הוסיף "ולאחר הטומאה הזו יאכל קדשים, או יכנס למקדש", משום דמהאי קרא ד"או נפש אשר תגע בכל דבר טמא או בנבלת חיה טמאה או בנבלת בהמה טמאה כו' ונעלם ממנו והוא טמא ואשם כו' והתוודה אשר חטא עליה והביא את אשמו לה" כו', משמע שמפני נגיעת הטומאה לבדה, שנעלמה ממנו ואחר כך נודעה לו, הוא שמביא הקרבן, לפיכך אמר ולאחר הטומאה הזו אכל קדשים או נכנס למקדש, שלא חייב עליו הכתוב קרבן אלא בעבור שחטא בדבר שזדונו כרת, אבל בנגיעת הטומאה לבדה אין בה חטא, ולמה יביא קרבן על שגגתה. ומקרא קצר הוא, וכאלו אמר: או נפש אשר תגע בכל דבר טמא או בנבלת חיה טמאה או בנבלת בהמה טמאה או בנבלת שרץ טמא ונעלם ממנו ואכל קדש או נכנס למקדש והתוודה אשר חטא והביא את אשמו כו'. ונכלל כל זה במלת ואשם, כדפרש"י שם: **"ואשם - באכילת קדש או בביאת מקדש"**.

פירשו זה בפרק קמא דשבועות, דתניא: "רבי אומר: אקרא אני חיה, בהמה למה נאמרה, נאמר כאן בהמה טמאה ונאמר להלן בהמה טמאה. מה להלן טומאת קדש, אף כאן טומאת קדש. אשכחן טומאת קדש, טומאת מקדש מניין. אמר רבא: אתיא טומאתו

טומאתו. כתיב הכא 'לכל טומאתו' וכתוב התם 'טמא יהיה עוד טומאתו בו', מה להלן מקדש אף כאן מקדש". ופרש"י: "אקרא אני חיה - בקרבן עולה ויורד כתיב 'או בנבלת חיה טמאה או בנבלת בהמה טמאה' ודי אם הייתי קורא בנבלת חיה טמאה לבדה שנכתב ראשון, ולא היה צריך לחזור ולכתוב **'בהמה טמאה'**, שהרי בהמה בכלל חיה, שנאמר **'זאת החיה אשר תאכלו'** וסמך ליה **'כל מפרסת פרסה בבהמה'** ונאמר להלן באוכל קדשים בטומאת הגוף בצו את אהרן: **'נפש כי תגע בכל טמא בטומאת אדם או בבהמה טמאה וגו', ואכל מבשר זבח השלמים וגו'** כתיב הכא בעולה ויורד: **'לכל טומאתו אשר יטמא בה'** וכתוב התם בטומאת מקדש בפרשת פרה אדומה **'עוד טומאתו בו'**.

אבל מה שכתב רש"י: "שהוא דבר שזדונו כרת", איני יודע לאי זה דבר כתבו, והלא מהגזירה שוה דלעיל למדנו מקדש וקדשים בלבד ותו לא, ואם כן מכיון שאין להרבות אחרים שזדונם כרת כיוצא בהן, מה לו לומר שאלה זדונן כרת, ומאי נפקא מינה. וליכא למימר דרש"י ז"ל היה סובר שהמקדש וקדשיו למדו אותם מאותה בריתא דתורת כהנים: "מניין שאינו חייב אלא על טומאת מקדש וקדשיו. ודין הוא: הואיל והזהיר וענש על הטומאה וחייב קרבן על הטומאה, מה כשהזהיר וענש, לא הזהיר ולא ענש אלא על טומאת מקדש וקדשיו, אף כשחייב קרבן, לא חייב אלא על טומאת מקדש וקדשיו". ופריך התם: "ואימא תרומה דהזהיר וענש בה".

ומשני: "לא מצינו עון מיתה דחייב בה קרבן אלא בחיוב כרת בלבד". ומשום הכי כתב רש"י ז"ל, שהוא דבר שזדונו כרת לאפוקי תרומה, שאין בה אלא חיוב מיתה, הא ליתא, דהא כבר דחו זה ואמרו: "נהי דלא מייתי על עון חיוב מיתה קרבן קבוע, קרבן עולה ויורד, נייתי, מידי דהוי אשמיעת קול ובטוי שפתים". ושמא יש לומר, שכונת הרב בזה למעט כהנים ממגע טומאה לבדה, אף על פי שלא אכל קדשים ולא נכנס למקדש, לומר שאף על פי שהן מזהרין על מגע אבות הטומאות לבדו, אף על פי שלא אכלו קדשים ולא נכנסו למקדש, אינן מביאין קרבן הואיל ואינן בכרת.

ונעלם ממנו -

הטומאה.

לא המקדש וקדשיו, כדתיניא בתורת כהנים: **"ונעלם ממנו** - הטומאה או יכול ונעלם ממנו המקדש, תלמוד לומר: 'ונעלם ממנו והוא טמא', על העלם הטומאה הוא חייב, ולא על העלם מקדש". פירוש: שנעלמה ממנו הטומאה ונכנס למקדש או אכל קדשים ואחר כך נודע לו שהיה טמא כשנכנס למקדש או כשאכל הקדשים אז חייב, אבל אם נעלם ממנו המקדש או הקדשים ונכנס למקדש או אכל הקדשים בעודו טמא, ואחר כך נודע לו שהיה מקדש או שהיו קדשים, פטור.

ואשם -

באכילת קדש או בביאת מקדש.

כדיליף מגזירה שוה דלעיל, לא שמלת **"ואשם"** מורה על אכילת קדשים או על ביאת מקדש, שהרי מלת **"ואשם"** סתם אינו מורה רק על סתם חטא, ולכן גבי **"ואשם"** האמור בשבועת ביטוי, פירוש אותו: "ועבר על שבועתו", כל אחד לפי ענינו.

פרק ה, ג

בטומאת אדם -

זו טומאת מת.

לכל טומאתו -

לרבות מגע זבין וזבות.

אשר יטמא -

לרבות הנוגע בבוועל נדה.

בה -

לרבות בולע נבלת עוף טהור.

בתורת כהנים. ופרש"י "לרבות בולע נבלת עוף טהור" המטמאה בבית הבליעה שאם אכלה ונכנס למקדש חייב. וכן פרש"י בפרשת אחרי מות בפסוק: **"וכל נפש אשר תאכל נבלה וטרפה"** ובפרשת אמור בפסוק: **"נבלה וטרפה לא יאכל לטמאה בה"**. ואם תאמר, והא **"בה"** מיעוטא הוא והיכי מרבינן מינה בולע נבלת עוף טהור. כבר תרצו בזה בפרק קמא דשבועות משום דהוא מיעוטא אייתר, דכתיב **"או כי יגע בטומאת אדם"** בעולה ויורד, אלמא "דבר נגיעה אין, דלאו בר נגיעה לא, וכתיב **'בה'** מיעוטא, הוי מיעוט אחר מיעוט, ואין מיעוט אחר מיעוט אלא לרבות". ופרש"י: "דלאו בר נגיעה לא - היא נבלת עוף טהור, שאינה מטמאה בנגיעה אלא בבית הבליעה על ידי אכילה, כדכתיב בפרשת אחרי מות: **'וכל נפש אשר תאכל נבלה וטרפה וכבס בגדיו'**, ומוקמינן לה בנבלת עוף טהור בתורת כהנים. ואמרינן התם: יכול תטמא במגע, תלמוד לומר בפרשת אמור: **'נבלה וטרפה לא יאכל לטמאה בה'**, אין לך אלא האמור בה, שאין לה טומאה אלא אכילתה". הרי שמיעט הכתוב לבולע נבלת עוף טהור שנכנס למקדש, שאינו חייב חטאת. והדר כתיב **"לכל טומאתו אשר יטמא בה"** למעט בולע נבלת עוף טהור שאינו חייב חטאת, הוה ליה מיעוט אחר מיעוט, ואינו אלא לרבות בולע נבלת עוף טהור, שאם אכלה ונכנס למקדש, שיהיה חייב חטאת.

ונעלם -

ולא ידע, ששכח הטומאה.

זהו פירוש של **"ונעלם"** השני, שהנוגע בכל אחד מכל אלה האמורים כאן, דהיינו טומאת מת וטמאת זבין וזבות ונוגע בבועל נדה ובולע נבלת עוף טהור, לא ידע בעת שאכל קודש או כשנכנס למקדש שהיה טמא, מפני ששכח הטומאה. ואחר שאכל הקדש או אחר שנכנס למקדש נודע לו שהיה טמא. וזה הוציא אותו רש"י מונעלם הראשון, שכתוב בו: **"ונעלם ממנו והוא טמא"** ופירש שם: "ונעלם ממנו הטומאה". וחייב מזה, שפירוש ונעלם השני הוא: ונעלם מהטומאה, ולא ידע, ששכח הטומאה, אף על פי שאינו כתוב אחריו **"והוא טמא"**, כמו בונעלם הראשון.

ואשם -

באכילת קדש או בביאת מקדש.

מגזירה שוה דלעיל. אך קשה, בשלמא התם אתיא שפיר דכתיב "ונעלם ממנו ואשם", שמפני שנעלם ממנו הטומאה נכנס למקדש או אכל קדשים, אלא הכא דכתיב **"והוא ידע ואשם"**, היכי מצינן לפרושי ואשם באכילת קדשים או בביאת מקדש, וכי מפני שידע שהיה טמא אכל קדשים או נכנס למקדש. ושמא יש לומר, דמקרא מסורס הוא, ואקרא ד**"ונעלם ממנו"** קאי. והכי קאמר: ונעלם ממנו, ואשם, והוא ידע, שמפני שנעלם ממנו הטומאה, נכנס למקדש או אכל קדשים, ואחר כך ידע שהיה טמא. ויהיה פירוש: **"והוא ידע ואשם"** - וכבר אשם, וכמוהו **"וגבר ימות ויחלש"** וכבר חלש.

פרק ה, ד

בשפתים -

ולא בלב.

בתורת כהנים, ומייתי לה בשבועות בפרק שבועות בתרא. ואינו רוצה לומר, אם גמר בלבו להוציא פת חטין והוציא פת סתם, שזה בטוי שפתים קרינן ביה, ואף על גב דטעה ואמר פת סתם, בתר גמר לבו אזלינן ואסור. אלא הכי קאמר: **"בשפתים - ולא בלב"**, שאם גמר בלבו להוציא פת חטין ולא הוציא כלום, או - להוציא פת חטין והוציא פת שעורים, אינו כלום, דבשפתים אמר רחמנא וליכא.

כדתניא: "יכול המהרהר בלבו יהא חייב, תלמוד לומר: **'בשפתים'**, בשפתים, ולא בלב. יכול שאני מוציא את הגומר בלב, תלמוד לומר: **'לבטא'**. הא גופא קשיא, אמרת: בשפתים ולא בלב, והדר אמרת גמר בלבו מניין". ותרץ לה רבה דהכי קאמר: **"בשפתים"**, ולא שגמר בלבו להוציא פת חטין וטעה בלשונו ואמר שעורין, דדברים שבלב אינם דברים, ד**'בשפתים'** אמר רחמנא ולא בלב. וכל שכן בשגמר בלבו להוציא פת חטין ולא הוציא כלום, שאין כאן שפתים כלל. גמר בלבו להוציא פת חטין והוציא פת סתם מניין. תלמוד לומר: **'לכל אשר יבטא'**. פירוש: אם פיו ולבו מכחישין זה את זה אינו כלום, אבל אם

הוציא בשפתיו פת סתם, שלא באר, אזלין בתר גמר לבו. והא דתניא: **"מוצא שפתיך תשמור"** אין לי רוח לא בתסבר אלא שהוציא בשפתיו, גמר בלבו מניין, תלמוד לומר: **'כל נדיב לב'**, דמשמע אף על גב דלא הוציא בשפתיו כלום, חייב, מפני שגמר בלבו. כבר תרצו בזה בגמרא: "שאני התם דכתיב: **'כל נדיב לב'**". ופריך התם: "וליגמר מינה". ומשני: "משום דהוה תרומה וקדשים שני כתובים הבאים כאחד, ואין מלמדין". תרומה דכתיב: **"ונחשב לכם תרומתכם"**, כיון שחשב אף על פי שלא הוציא בשפתיו. קדשים דכתיב: "כל נדיב לב הביאו את תרומת ה' [עולות]". "ולמאן דאמר מלמדין, חולין מקדשים לא ילפינן".

להרע לעצמו -

או להטיב לעצמו.

בתורת כהנים: "יכול הנשבע להרע לאחרים, יהא חייב, תלמוד לומר: 'להרע או להטיב'. מה הטבה רשות, אף הרעה רשות, יצא הנשבע להרע לאחרים. יכול הנשבע להרע לעצמו יהא פטור, תלמוד לומר: 'להרע או להטיב', מה הטבה רשות אף הרעה רשות, אף אני אביא את הנשבע להרע לעצמו, שיהא חייב. יכול שאני מוציא את הנשבע להטיב לאחרים, כשהוא אומר 'או להטיב' אף לאחרים". והכי פירושא: יכול הנשבע להרע לאחרים, כגון אכה את פלוני ואפצע את מוחו, כדמפרש בפרק שלישי דשבועות, ושכח ולא הרע לו, יהא חייב בקרבן עולה ויורד, תלמוד לומר: "להרע או להטיב". מה הטבה רשות שאין בה שום עבירה, אף הרעה רשות, יצא הנשבע להרע לאחרים, דלית ליה רשות, דכתיב: **"ארבעים יכנו לא יוסיף"**, מדכתיב **"לא יוסיף"** למדנו דלית ליה רשות להרע לאחרים. יכול אף הנשבע לחבל לעצמו, ושכח ולא חבל בעצמו יהא פטור מקרבן עולה ויורד, ומה אני מקיים להרע, כגון שנשבע שלא יאכל, שאין זה מעין הרעה דאחרים, תלמוד לומר להרע או להטיב, מה הטבה רשות אף הרעה רשות, אף אני אביא את הנשבע לחבל בעצמו שיהא חייב אף על פי שהוא כעין הרעה דאחרים, דסבירא ליה להאי תנא דאדם רשאי לחבל בעצמו. אם כן למדנו מכאן דפירוש **"להרע - לעצמו"**, כדכתב רש"י ז"ל. אבל מה שכתב "או להטיב - לעצמו" אינו רוצה לומר ולא לאחרים דומיא דלהרע, דהא מהברייתא דלעיל למדנו, דלא שנא נשבע להטיב לעצמו ושכח ולא הטיב, לא שנא נשבע להטיב לאחרים ושכח ולא הטיב, חייב קרבן עולה ויורד. אלא הכי קאמר, דפירוש להטיב דומיא דלהרע הוא, מה להרע לעצמו, אף להטיב לעצמו, אלא מדהוה ליה למכתב קרא 'ולהטיב' וכתב "או להטיב", איתרבי אף הנשבע להטיב לאחרים, ואדרבה מדאיצטריך "או" לרבות אף הנשבע להטיב לאחרים, שמע מינה ד"להטיב", בלהטיב לעצמו קא מיירי. ומה שכתב:

"כגון אוכל ולא אוכל, אישן ולא אישן"

לאו למימרא דפירוש להרע מיירי בלא אוכל ולא אישן דוקא, כדשמואל דמוקי לה בפרק החובל להאי להרע לעצמו, דקתני בברייתא ביושב בתענית, דכוותה גבי הרעת אחרים

להושיבם בתענית, כגון דאחזק להו באנדרונא. פירוש, שסוגר אותם בחדר ואין להם מה לאכול. דהא איתותב שמואל מהא דתניא: "אי זהו הרעת אחרים, אכה את פלוני ואפצע את מוחו". ועלה קאמר: "יכול נשבע להרע לעצמו ולא הרע יהא פטור", ואמרינן: אדם רשאי לחבל בעצמו. ומשני: "אלא תנאי היא, דאיכא מאן דאמר אין אדם רשאי לחבל בעצמו". אלא הא דכתב, "כגון: אוכל ולא אוכל אישן ולא אישן", הוא הדין נמי באומר: אכה ולא אכה את עצמי, אחבל ולא אחבל את בשרי, אלא אורחא דמילתא נקט.

אבל מה שאמר: "אוכל ולא אוכל אישן ולא אישן", דאית בהו הרעה והטבה, ולא אמר אזרוק צרור לים ולא אזרוק, לאשמעינן, דאף על גב דלית בהו הרעה והטבה, כדכתיב בקרא להרע או להטיב, לאו למימרא דוקא דברים שיש בהן הרעה והטבה מביא על שגגתן קרבן עולה ויורד, אבל דברים שאין בהן הרעה והטבה לא, דהא בין לרבי עקיבא ובין לרבי ישמעאל מביא קרבן על שגגתן בין בדברים שיש בהן הרעה והטבה בין בדברים שאין בהן הרעה והטבה. כדתניא בתורת כהנים: "להרע או להטיב - אין לי אלא דברים שיש בהן הרעה והטבה, דברים שאין בהן הרעה והטבה מניין, תלמוד לומר **'לבטא בשפתיים'**. אין לי אלא להבא, לשעבר מניין, תלמוד לומר: **'לכל אשר יבטא'**, דברי רבי עקיבא. רבי ישמעאל אומר: **'להרע או להטיב'** להבא משמע. אמר ליה רבי עקיבא: אם כן אין לי אלא דברים שיש בהן הרעה והטבה, דברים שאין בהן הרעה והטבה מניין. אמר ליה: מרבוי הכתוב. אמר ליה: אם רבוי הכתוב לכך, רבוי הכתוב לכך", אלא הא דנקט אוכל ולא אוכל, אישן ולא אישן, פירושא דלהרע או להטיב הוא, דמלישנא דלהרע או להטיב לא משתמע אלא דאית בהו הרעה והטבה, אבל אזרוק ולא אזרוק, דלית בהו הרעה והטבה, לא, אבל מכל מקום מרבויה ד"**לכל אשר יבטא**" נפקא לן, אף דברים שאין בהם הרעה והטבה, כגון אזרוק ולא אזרוק, כדקתני בברייתא.

אך יש לתמוה, למה השמיטו רש"י ז"ל, ולא הזכיר אותו כמו שהזכירו בברייתא, אבל הזכיר רבויה דלשעבר והשמיט רבויה דדברים שאין בהם הרעה והטבה. ושמה יש לומר, משום דפשטיה דקרא ד"**להרע או להטיב**" משמע דלא קפיד קרא אלא בדברים שיש בהן הרעה והטבה, דאם לא כן למה הזכיר בלשונו לשון הרעה והטבה, להכי ניחא ליה לפירוש ריבויה דקרא בלשעבר בדברים שיש בהם הרעה והטבה, ולא בלהבא בדברים שאין בהן הרעה והטבה.

ונעלם ממנו -

ועבר על שבועתו.

ומקרא קצר הוא, שהיה לו לכתוב: ונעלם ממנו ועבר, דאם לא כן על מה הוא מביא הקרבן, וכי אם נעלם ממנו אף על פי שלא עבר יביא קרבן. ואין לומר, שמה שכתב הרב "ועבר על שבועתו" הוא פירוש "**ואשם**" הכתוב אחר "**והוא ידע**", ופירושו וכבר אשם, קודם שידע, דומיא ד"**והוא ידע ואשם**" הכתוב לעיל גבי טומאה, שבזה יהיה "ועבר על

שבועתו" פירוש המלה, כשאר ואשם הכתובים לעיל, דאם כן למה לא כתב: ואשם - ושעבר על שבועתו, כמו שכתב לעיל "ואשם - באכילת קדשים וביאת מקדש", אבל כתב: **"ונעלם ממנו - ועבר על שבועתו"**, שנראה שהוא סובר שהוא מקרא קצר, וכאילו הוא כתוב: ונעלם ממנו ועבר על שבועתו והוא ידע. ומה שלא פירש פה 'ואשם - שעבר על שבועתו', כדפירש לעיל גבי ואשם דטומאה. יש לומר, שאי אפשר לפרש פה מלת ואשם שעבר על שבועתו, מפני שמלת ואשם הכתובה פה אינה כשאר ואשם דלעיל, דהתם כל חדא וחדא אמילתיה קאי, אבל הכא **"ואשם לאחת מאלה"** כתיב, ומשמע דאכולהו קאי, הילכך על כרחינו לומר דקרא ד"**ונעלם ממנו והוא ידע"** מקרא קצר הוא, וכאילו אמר: ונעלם ממנו ועבר על שבועתו והוא ידע, שפירושו ואחר כך נודע לו זה. ואחר כך חזר ואמר: **"ואשם לאחת מאלה כו' והביא את אשמו כו'".**

כל אלה בקרבן עולה ויורד, כמפורש כאן.

אף על פי שלא היה צריך לזה, דמקרא מלא הוא: **"והיה כי יאשם לאחת מאלה והתודה אשר חטא עליה והביא את אשמו וגו' כשבה או שעירת עזים לחטאת וגו' ואם לא תגיע ידו די שה והביא וגו' שתי תורים או שני בני יונה... ואם לא תשיג ידו לאלה וגו' והביא וגו' עשירית האיפה סלת לחטאת"**, מכל מקום אמר זה, כדי שיאמר: "אבל שבועה שיש בה כפירת ממון, אינה בקרבן זה אלא באשם", כדכתיב בסוף הפרשה: **"נפש כי תחטא ומעלה מעל בה' וכחש בעמיתו בפקדון או בתשומת יד וגו' ואת אשמו יביא לה' איל תמים מן הצאן בערכך לאשם אל הכהן"**.

פרק ה, ח

ולא יבדיל -

אינו מולק אלא סימן אחד.

כדתניא בחולין בפרק קמא: "כיצד מולקין. חטאת העוף, חותך שדרה ומפרקת בלא רוב בשר עד שמגיע לוושט או לקנה. הגיע לוושט או לקנה חותך סימן אחד או רובו. ובעולה, שנים, או רוב שנים". ופרש"י: "משום דכיון דכתיב ביה **'ולא יבדיל'**. ועוף הכשרו בסימן אחד. כל מה דעביד טפי מהכשר, הבדלה היא, וכל הסימן הזה מצות שחיטה בעוף לכתחלה, הילכך במליקה כי מליק לכוליה סימן לאו הבדלה היא, אבל אסימן שני, אפילו מצוה לכתחלה ליכא, כדתניא 'לחייבו בשני סימנין אי אפשר, שכבר הוקש לדגים", והוא טעם יפה. אלא שהתוספות הקשו לפירושו מריש פרק השוחט, דתנן: "השוחט אחד בעוף ושנים בבהמה, שחיטתו כשרה", ופריך בגמרא: "'השוחט' דיעבד אין, לכתחלה לא, עד כמה לשוחט וליזיל". ומשני: "אי בעית אימא אחד בעוף" קאי, האי דקתני לכתחלה לא, דלכתחלה אצרכוה רבנן תרוייהו משום הרחקה לעבירה, דילמא לא אתי למעבד רובא

דחד, "ואי בעית אימא: ארובו של אחד כמוהו" קאי, אלמא לכתחלה צריך לשחוט שני הסימנין אפילו בעוף.

ופירשו הם הטעם: "כיון דבדיעבד לא בעינן שחיטה בסימן שני, שייך בו הבדלה, אבל במיעוט הנשאר בסימן ראשון, לא חיישינן, כיון דבעי שחיטת רוב אותו סימן".

ומה שאמר "אינו מולק אלא סימן אחד", איני יודע אם אינו צריך למלוק אלא סימן אחד הוא דקאמר, אבל אם רצה למלוק שני הסימנין הרשות בידו, דסבירא ליה דקרא ד"ולא יבדיל" אינו צריך להבדיל קאמר, כדאיתא בזבחים פרק קדשי הקדשים. "דאמר רבי שמעון בן אליקים משום רבי אלעזר בן פדת משום רבי אלעזר בן שמוע, אומר היה רבי אלעזר ברבי שמעון: שמעתי שמבדילין בחטאת העוף, ומאי 'לא יבדיל' אין צריך להבדיל. אמר ליה רב אחא בריה דרבא לרב אשי: אלא מעתה גבי בור, דכתיב 'ולא יכסנו' הכי נמי דאין צריך לכסות. הכי השתא, התם כיון דכתיב 'בעל הבור ישלם', עילויה הוא דרמי לכסויי, אבל הכא מכדי כתיב", בעולת העוף, "'והקריבו' וחלק הכתוב בין חטאת העוף לעולת העוף", לומר שחטאת העוף בלא יבדיל, ואין עולת העוף בלא יבדיל, מכאן שעולת העוף בהבדלה, כדאיתא בהכל שוחטין. ואי קרא ד"לא יבדיל" אזהרה הוא, היכי נפקא לן בעולה מקרא ד"והקריבו" דצריך הבדלה, הא לא נפיק מקרא ד"והקריבו", דמחלק עולת העוף מחטאת העוף אלא דהתם מוזהר שלא יבדיל והכא אינו מוזהר שלא יבדיל, אבל לא שטעון הבדלה, אלא על כרחך לומר דקרא ד"ולא יבדיל" אין צריך להבדיל הוא דקאמר, דהשתא נפקא לן מקרא ד"והקריבו", דבחטאת העוף אין צריך הבדלה, ובעולת העוף צריך הבדלה. או אינו רשאי למלוק אלא סימן אחד הוא דקאמר, דסבירא ליה דקרא ד"ולא יבדיל" אינו רשאי להבדיל קאמר, כדתניא בתורת כהנים: "לא יבדיל - ואם הבדיל פסל". ועולת העוף דבעיא הבדלה, נפקא ליה מ"ומלק והקטיר", כדתניא בתורת כהנים: "מה הקטרה הראש בעצמו" כו', ומייתי לה רש"י לעיל בפסוק **ומלק והקטיר**, ושם פירשתיו.

עורף -

הוא גובה הראש המשפע לצד הצואר. מול עורף - מול הרואה את העורף והוא

אורך כל אחורי הצואר.

וכבר פירשתיו בפסוק **"ומלק את ראשו"** דעולת העוף עיין שם.

פרק ה, ט

חטאת הוא -

לשמה כשרה שלא לשמה פסולה.

כבר פירשתיו בפסוק **"חטאת הוא"** דנשיא לעיל, עיין שם. ומה שחזר וכתבו פה, מפני שזהו חטאת העוף, ואותו הוא חטאת בהמה, ולא ראי זה כראי זה.

פרק ה, י

כמשפט -

כדת האמורה בעולת העוף של נדבה בראש הפרשה.

פירוש: כמשפט הכתוב בעולת העוף של נדבה, שהיא נמלקת בשני סימנין וככל התורות המפורשות בה. ואמר "כדת" במקום כמשפט, משום דמלת דת מצאנוה נאמרת על החוק הקצוב והמנהג הקדום כמו **"והדת נתנה בשושן הבירה"**, **"ובכן אבא אל המלך אשר לא כדת"**, ומפני שפירוש כמשפט האמור פה איננו מענין דין ומשפט, רק עניין חוק, שפירושו כפי החוק האמור בעולת העוף, לפיכך אמר "כדת" במקום כמשפט.

אבל בתורת כהנים ובפרק קמא דחולין אמרו: "מאי כמשפט, כמשפט חטאת בהמה". ופרש"י דעשיר דלעיל מיניה, "שהרי עולה זו באה חליפין לה, הלכך לה אקשה, למילף מיניה, מה חטאת בהמה אינה באה אלא מן החולין וביום ובידו הימנית אף עולת העוף כן". ולא מצינו בשום מקום שיאמרו "כמשפט עולת העוף של נדבה", כמו שכתב רש"י כאן. וגם לא "כמשפט עולת בהמה של נדבה", אלא גבי כמשפט הכתוב בעולת יום שמיני של מלואים, דכתיב ביה: "קח לך עגל בן בקר לחטאת ואיל לעולה" וכתוב בתריה: **"ויקרב את העולה ויעשה כמשפט"** ותניא במסכת ביצה בפרק יום טוב: "ויעשה כמשפט כמשפט עולת נדבה, למד על עולת חובה שטעונה סמיכה", אבל כמשפט הכתוב פה, לא מצינו בשום מקום שיאמרו: לא כמשפט עולת העוף של נדבה ולא כמשפט עולת בהמה של נדבה. ולכן על כרחינו לומר, שרש"י ז"ל פירש זה על פי פשוטו של מקרא, כמנהגו תמיד לפרש המקראות לפי פשוטן, ולא על פי מדרשי רז"ל, כשהן רחוקין מפשוטו של מקרא, כמו שגלה דעתו בפסוק **"וישמעו את קול ה' אלהים מתהלך בגן"** וגו'. וכן כתב גם רבינו ישעיה הראשון בפירוש תורת כהנים בפסוק **"ואת השני יעשה עולה כמשפט"**, דפשטיה דקרא משמע כמשפט עולת נדבה הכתוב למעלה, שהיא נחלקת בשני סימנין ובכל התורות המפורשות בה, אבל חכמים דרשו: כמשפט חטאת בהמה הכתוב לעיל מיניה בקרבן עשיר. וכן מה שכתב אחר זה **"כי חטאת היא - ואין בדין שיהא קרבנה מהודר"**, אינו אלא לפי פשוטו של מקרא, אבל רז"ל דרשו בתורת כהנים: **"לא ישים עליה שמן - אם נתן פסל. ולא יתן עליה לבונה - יכול אם נתן פסל, תלמוד לומר: 'כי חטאת'. אי 'כי חטאת' יכול אם נתן עליה שמן תהא כשרה, תלמוד לומר: 'היא'. מה ראית להכשיר בלבונה ולפסול בשמן, אחר שריבה ומיעט, מרבה אני בלבונה, שיכול ללקטה, ופוסל אני בשמן שאינו יכול ללקטו. רבי יהודה אומר: 'חטאת היא' הא מנחת כהן גדול אינה חטאת וטעונה לבונה"**, פירוש: מנחת חביתין.

פרק ה, יב

חטאת היא -

נקמצה ונקטרה לשמה, כשרה. שלא לשמה, פסולה.

כגון, אם הביאו מתחלה לשם מנחת מחבת, ובעת הקמיצה קמצה לשם מנחת מרחשת, או ההפך, או בעת הקטרה הקטירה לשם מנחת מרחשת או ההפך. ומה שחזר וכתבו פה, מפני שזו היא מנחה, ואותן דלעיל הן בהמה ועוף, ולא ראי זה כראי זה. אבל בתורת כהנים אמרו: "חטאת - שיהו כל מעשיה לשם חטאת. היא - פרט לשנקמצה שלא לשמה". וכן בריש מנחות שנו: "כל המנחות שנקמצו שלא לשמן כשרות, אלא שלא עלו לבעלים לשם חובה, חוץ ממנחת חוטא ומנחת קנאות", ולא הזכירו בם הקטרה שלא לשמה, אלא קמיצה שלא לשמה בלבד. וכן שנינו בריש מסכת זבחים: "כל הזבחים שנזבחו, שלא לשמן כשרין, אלא שלא עלו לבעלים לשם חובה, חוץ מהפסח והחטאת", וזו המשנה היא דומה ממש לאותה ששנינו בריש מנחות, אלא שבמקום שנזבחו ששנו כאן, שנו שם שנקמצו. ופירש שם הרמב"ם ז"ל: "נותן קמיצות המנחה תחת שחיטת הקרבנות. וכבר הקדמנו בתחלת זבחים, שכל הזבחים שנשחטו שלא לשמן, כשרין, חוץ מן החטאת" ואם כן לא היה לו לרש"י ז"ל לומר כאן אלא: נקמצה לשמה, כשרה, שלא לשמה, פסולה. ושמה יש לומר, דסבירא ליה לרש"י ז"ל, דהא דקתני בריש מנחות "כל המנחות שנקמצו שלא לשמן כשרין חוץ מן החטאת, שאם נקמצה שלא לשמה פסולה" וכן הא דקתני בתורת כהנים פרט לנקמצה שלא לשמה, נקט קמיצה, וכל שכן הקטרה.

ואם תאמר, והלא בהדיא בריש זבחים הקשו בגמרא: "הרי אשם דכתיב ביה **'אשם הוא'**, ותנן 'כל הזבחים שנזבחו שלא לשמן כשרין, חוץ מן הפסח וחטאת', הא אשם שנשחט שלא לשמו, כשר". ותרצו: "ההוא 'הוא' לאחר הקטרת אמורים הוא". ופירש רש"י: "ולא ילפינן מיניה, כדתניא זבחים: אבל אשם לא נאמר בו הוא אלא לאחר הקטרת אמורין, וליכא למימר בהקטרה דלבעי לשמה לעכב, דהוא עצמו שלא הוקטרו אמוריו כשר, דאין כפרה אלא בדם", אלמא אף על גב דזביחה שלא לשמה פסולה, הקטרה שלא לשמה כשרה. יש לומר, הני מילי בחטאת דבהמה ועוף, שכפרתן תלויה בדם, אבל במנחה דלא שייך בה לומר כפרתה תלויה בדם, הקטרה דידה עדיפא מקמיצה, ואם בנקמצה שלא לשמה פסולה, כל שכן בהקטרה שלא לשמה. תדע שכן הוא, שהרי קרא ד"**חטאת היא**" דגבי מנחת חוטא לאחר קמיצה והקטרה הוא, דכתיב "**וקמץ הכהן ממנה מלוא קומצו את אזכרתה והקטיר המזבחה על אשי ה' חטאת היא**" והיכי ילפינן מינה, והלא אשם דלא ילפינן מקרא ד"**אשם הוא**" לפסול שלא לשמו, אינו אלא משום דההוא "**הוא**" לאחר הקטרת אימורין הוא דכתיב, כמו שתרצו בגמרא, ואם כן הכא נמי דההוא "**הוא**" לאחר הקטרה הוא, לא הוה לן למילף מיניה לפסול שלא לשמה, אלא מדגמרינן, שמע מינה דהקטרה דידה נמי מעכבא, כמו הקמיצה, כדפרש"י. אלא שהתנאים לא הזכירו אלא הקמיצה, משום דקמיצת המנחה היא במקום זביחת הקרבן, ואידי דקתני גבי קרבנות "שנזבחו", דהתם זביחה אין, הקטרה לא, קתני נמי במנחות "שנקמצו", אבל הוא הדין נמי שנקטרו במכל שכן.

פרק ה, יג

מאחת מאלה -

מאחת משלש כפרות האמורות בעניין, או בעשירות או בדלות או בדלי דלות. ומה תלמוד לומר, שיכול החמורין שבהם יהיו בכבשה או שעירה, והקלין יהיו בעוף והקלין שבקלין יהיו בעשירית האיפה. תלמוד לומר: "מאחת מאלה", להשוות קלין לחמורין לכבשה ושעירה אם השיגה ידם, ואת החמורין לקלים לעשירית האיפה בדלי דלות.

בתורת כהנים. והכי פירושא: מפני שנאמרו בפרשה הזאת שלשה מיני חטאות: חמורה, והיא טומאת מקדש וקדשיו, שזדונו בכרת. וקלה, והיא שבועת העדות, דאין זדונה בכרת, אבל השווה בה הכתוב המזיד לשוגג. דתנו רבנן כריתות: "בכולן נאמר ונעלם, וכאן פסוק לא נאמר ונעלם, לחייב על המזיד כשוגג".

וקלה שבקלה, והיא שבועת בטוי, שאין זדונה בכרת, גם לא השוה בה המזיד לשוגג. ושלוש מיני כפרות: האחת, כשבה או שעירה. השנית, שתי תורים או שני בני יונה. השלישי עשירית האיפה סלת. יכול על החמורין שבהן, שהיא טומאת מקדש וקדשיו, יביא הכפרה הגדולה, שהיא הכשבה או שעירה, ועל הקלין, שהיא שבועת העדות יביא השתי תורים או שני בני יונה, ועל הקלי קלין, שהיא שבועת בטוי, יביא עשירית האיפה סלת. והא דכתיב פסוקים: "ואם לא תגיע ידו די שה והביא... שתי תורים או שני בני יונה... ואם לא תשיג ידו לשתי תורים או לשני בני יונה והביא... עשירית האיפה", דמשמע דבאותו חטא עצמו שמביא העשיר הכשבה או שעירה יביא העני במקומה שתי תורים או שני בני יונה, והיותר עני - עשירית האיפה סלת, היינו מפרשים: "ואם לא תגיע ידו", שלא נגעה ידו במעל שחייב בעבורו להביא כשבה או שעירה, אלא במעל אחר קל ממנו, יביא שתי תורים או שני בני יונה, ואם לא הגיעה [נגעה] ידו במעל שיתחייב בעבורו להביא שתי תורים או שני בני יונה, אלא במעל קל ממנו, יביא עשירית האיפה סלת. לפיכך הוצרך הכתוב לפרש "על חטאתו אשר חטא מאחת מאלה" לומר שבאיזה חטא שחטא מאלה השלש חטאות, חייב להביא העשיר כשבה או שעירה, והדל שתי תורים או שני בני יונה, והדלי דלים עשירית האיפה סלת, שכל השלש חטאות הן שוין בקרבן.

ואם תאמר, בלאו האי קרא ד"אשר חטא מאחת מאלה", הא כתיב קרא אחרינא לעיל מיניה פסוקים "והיה כי יאשם לאחת מאלה והתודה אשר חטא עליה והביא את אשמו לה' וגו' כשבה או שעירת עזים", אלמא הושוו בה הקלים לחמורים. יש לומר, דאי מההוא קרא, הוה אמינא דהוה ד"אחת מאלה" א"והתודה" לחודיה קאי, שאם יאשם בשום אחת משלש חטאות צריך להתודות, אבל קרא ד"והביא את אשמו לה' על חטאתו אשר חטא נקבה מן הצאן" וגו', אחטאתו החמורה דטומאת מקדש וקדשיו לחודיה קאי, שמפני שהוא חטא חמור יותר מכל השלש חטאות, יביא כפרה גדולה יותר מכלן, ואם לא הגיעה ידו

במעל ההוא אלא בחטא אחר, שהוא יותר קל ממנו, שהוא חטא שבועת העדות, יביא כפרה שתי תורים או שני בני יונה, ואם לא הגיעה ידו במעל הזה אלא בחטא אחר שהוא יותר קל ממנו, שהוא חטאת שבועת בטוי שפתים, יביא כפרתו עשירית האיפה סלת, השתא דחזר וכתב: **"וקמץ הכהן ממנה מלא קומצו וגו' וכפר עליו הכהן על חטאתו אשר חטא מאחת מאלה"** דמשמע דהאי **"מאחת מאלה"** אכפרה קאי, למדנו שכל השלש חטאות הושוו בכפרה אחת, הקלין לחמורין.

והיתה לכהן כמנחה -

ללמד על מנחת חוטא שיהיו שיריה נאכלין.

ופירוש **"כמנחה"**, כמנחת נדבה הכתובה לעיל, שכל המנחות של נדבה שיריהן נאכלין לכהנים.

ורז"ל דרשו: והיתה לכהן - ואם חוטא זה כהן הוא, תהי כשאר נדבת מנחת כהן, שהיא ב"כליל תהיה לא תאכל".

כדתיניא בתורת כהנים ומייתי לה בפרק אלו מנחות: **"והיתה לכהן כמנחה** - הרי היא לו כמנחת נדבתו, מה מנחת נדבתו אינה נאכלת, אף עשירית האיפה שלו לא תאכל". והכי דרשין לה: והיתה לכהן מנחה זו, שהיא מנחת חוטא, לכהן כמנחה. דהאי "לכהן" נדרש לפניו ולאחריו, כלומר, אם תהיה המנחה הזאת של חוטא לכהן, תהיה לכהן כמנחה, פירוש כמנחתו של כהן, שתהא מנחת חובתו כמנחת נדבתו.

פרק ה, טו

כי תמעל מעל -

אין מעילה בכל מקום אלא שנוי וכן הוא אומר "וימעלו באלהי אבותיהם ויזנו אחרי אלהי עמי הארץ" וכן הוא אומר בסוטה "ומעלה בו מעל".

בתורת כהנים ומייתי לה במסכת מעילה בפרק הנהנה. והכי פירושא: אין מעילה זו האמורה בקדשים אלא שינוי, ששינה אותו מקדש לחול, וכן הוא אומר: **"וימעלו באלהי אבותיהם ויזנו אחרי אלהי עמי הארץ"**, ששינו עבודת הבורא בעבודת עבודה זרה. וכן הוא אומר בסוטה: **"ומעלה בו מעל"**, ששינתה שכיבת בעלה בשכיבת בועלה, אף כאן ששינה קדשי מקדש לחול, שכיון ששינה ההקדש מקדש לחול, אף על פי שלא נהנה מן ההקדש, מעל, כגון: אם לקח הגזבר מעות של הקדש ונתן לחבירו והלך חבירו והוציאן מרשות ההקדש לרשות ההדיוט, הוא מעל, אף על פי שלא נהנה, וחבירו לא מעל, כדתנן במעילה בפרק הנהנה: "נטל אבן או קורה של הקדש, הרי זה לא מעל. נתנה לחבירו, הוא מעל, וחבירו לא מעל". ומקשה בגמרא: "מאי שנא הוא ומאי שנא חבירו". פירוש: כמו כשנתנה

לחבירו מעל משום שינוי רשות, כך כשנטלה לעצמו יהא מועל משום שינוי רשות, שהרי הוציאה מרשותו של קדש והביאה ברשותו.

ואוקמה שמואל בגיזבר המסורות לו ההקדשות בידו, שכיון שהוא גזבר ושומר ההקדשות, אינו מועל בנטילתו, מפני שרשותו רשות ההקדש הוא, אבל כשנתן לחבירו והוציאן מרשות ההקדש לרשות ההדיוט, הוא מועל, אף על פי שלא נהנה.

אבל אם לא היה גזבר, מכי נטל פרוטה של הקדש והביאה בביתו, איכא שינוי רשות, ואף על פי שלא נתנה לחבירו, מעל. ואף על פי שהמעילה האמורה גבי אשם גזלות, אינו רצה לומר ששינה אותו מרשות לרשות, שהרי הכופר חוב לחבירו או הכובש שכר שכירו מביא אשם, אף על פי שלא שינה אותו מרשות לרשות, מכל מקום המעילה האמורה כאן גבי קדשים, אינה אלא שינוי מקדש לחול. ולכן הגירסא הנכונה לזה היא כפי הנוסחאות שבידנו בתורת כהנים ובמעילה פרק הנהנה שכתוב במ: "אין מעילה אלא שינוי", שפירושו אין מעילה זו אלא שינוי, דומיא ד"אין נא אלא לשון בקשה", "אין פגיעה אלא תפלה", "אין עמידה אלא תפלה", "אין שיחה אלא תפלה", שפירושם אין נא האמורה כאן, אין פגיעה האמורה כאן, אין עמידה האמורה כאן, אין שיחה האמורה כאן, לא כמו הנוסחא שבפירוש רש"י על החומש: "אין מעילה בכל מקום אלא שינוי", שהרי מצינו מעילה שאינו לשון שינוי. וכל זה לפירוש רבינו ישעיה הראשון והראב"ד ז"ל, אבל לפירוש הרמב"ם ז"ל בפירוש המשנה, אינו כן.

וחטאה בשגגה מקדשי ה' שנהנה מן ההקדש. דילפינן "חטא חטא" גזרה שוה מתרומה. נאמר כאן "**וחטאה**", ונאמר בתרומה: "**ולא תשא עליו חטא בהרימכם את חלבו ממנו**", מה חטא האמור בתרומה שנהנה בה, כדכתיב "**ואיש כי יאכל קדש בשגגה**", שהוא נהנה באכילתה, אף חטא האמור כאן, שנהנה מן ההקדש, כדתניא בתורת כהנים ומייתי לה בשמעתא קמייתא דתמורה. ומיירי בשלא שינה ההקדש מרשותו לרשות ההדיוט, כדתנן במעילה בפרק הנהנה: כיצד הנהנה, נתנה קטלא בצוארה וטבעת בידה ושתה בכוס של זהב, מעל, אף על פי שאין בזה לא שינוי רשות ולא פגם, אלא הנאה בלבד, שנהנה בתשמישו. דאי כששינה אותו מרשות הקדש לרשות הדיוט קמיירי, אפילו בלא נהנה ממנו מעל, כדלעיל. ולכן יהיה פירוש "**וחטאה**" או חטאה, כלומר בין אם מעלה מעל ששינתה ההקדש מרשותו לרשות הדיוט, אף על פי שלא נהנת ממנו, בין אם חטאה שנהנת ממנו, אף על פי שלא שינתה אותו מרשות הקדש לרשות הדיוט, "**והביא את אשמו וגו'**."

והיכן הוזרה, נאמר כאן חטא, ונאמר חטא בתרומה "ולא ישאו עליו חטא", מה

להלן הזהיר אף כאן הזהיר.

פירוש: והיכן הוזרה האיש שלא ינה מן ההקדש עד שקראו הכתוב חטא, ואמר עליו:

"נפש כי תחטא". מה להלן הזהיר, דכתיב: "**כל זר לא יאכל קדש**" וכתוב "ולא יחללו את קדשי בני ישראל את אשר ירימו לה".

אי מה להלן לא הזהיר אלא על האוכל, אף כאן לא הזהיר אלא על האוכל, תלמוד לומר: "תמעול מעל" ריבה.

אינו רוצה לומר מה להלן לא הזהיר אלא על האוכל, ולא על הנהגה משאר ההנאות, אף כאן כן, שהרי בכל מקום שנאמרה אכילה, אף שאר ההנאות בכלל, כמו שאמרו "כל מקום שנאמר לא תאכל לא תאכלו, אחד איסור אכילה ואחד איסור הנאה במשמע". גם אינו רוצה לומר אי מה להלן לא הזהיר אלא בהנאה הבאה לו על ידי פגימה, דומיא דתרומה, דכתיב בה: "ואיש כי יאכל קדש בשגגה" שאוכל בתרומה ומפסידה באכילתו והוא נהנה בה, אף כאן לא יהא מזהר אלא בהנאה הבאה לו על ידי פגימה, כגון שלבש חלוק של הקדש ופגם אותו בלבישתו, שנהנה מן ההקדש על ידי פגימתו, אבל אם שתה בכוס של הקדש או שנתן באצבעו טבעת של הקדש או - קטלא בצוארו, שהוא נהנה מתשמישן של הקדש בלתי פגימתן, לא יהא מזהר בו, תלמוד לומר: "תמעול מעל" ריבה, דהא לא אשכחן, בשום דוכתא לדרוש קרא ד"תמעול מעל" - ריבה", אלא לענין צירוף אנשים, שאם אכל הוא מן ההקדש שיעור חצי פרוטה והאכיל את חבירו שיעור חצי פרוטה בהעלם אחד, או אם אכל הוא שיעור חצי פרוטה והנה את חבירו שיעור חצי פרוטה, מצטרפין, או לענין צירוף שהיות, שאם אכל מן ההקדש שיעור חצי פרוטה ושהה יותר מכדי אכילת פרס, ואחר כך אכל שיעור חצי פרוטה, אם היו בהעלם אחד אפילו בזמן מרובה מצטרפין, או לענין המוציא מקדש לקדש. כגון המוציא ממעות הקדש ולקח בהן קיני זבין, דהא לא אפקינהו לחול אלא לקדש, כדתניא בתורת כהנים ומייתי לה במסכת מעילה בפרק הנהנה. ועוד, הא דמרבינן בהקדש אף הנהנה ולא פגם, מסוטה הוא דגמרינן, ולא מרבויה דתמעול מעל, שהרי בפרק הנהנה אמרו: אקיש רחמנא ההקדש לסוטה ולעבודה זרה ולתרומה. לסוטה - מה סוטה אף על גב דלא פגם, אף ההקדש נמי, כי נתנה בידה טבעת של הקדש, מעל. לעבודה זרה - עד דאית בה שינוי. לתרומה - מה תרומה כי יאכל קדש, פרט למזיק, אף הקדש כל מידי דבר אכילה, כי מזיק ליה פטור.

אלמא האי ד"אף נהנה ולא פגם" מסוטה הוא דגמרינן לה, ולא מרבויה ד"תמעול מעל". ועוד דבתורת כהנים שינוי: "יכול פגם ולא נהנה, או נהנה ולא פגם, מעל, תלמוד לומר: 'וחטאה'. נאמר 'חטא' בתרומה ונאמר חטא במעילה, מה חטא האמור בתרומה פוגם ונהנה", אף חטא האמור כאן פוגם ונהנה, אבל פגם ולא נהנה, או נהנה ולא פגם, לא. ועוד, מאי שנא אכילה דתרומה, דדייקינן מינה דוקא פוגם ונהנה, אבל בחד מינייהו לא, ואילו בשאר איסורי אכילה, דכתיבי בכל התורה כולה, אמרו: "אחד איסור אכילה ואחד איסור הנאה במשמע", ולא חלקו במ בין הנאה שיש בה פגם להנאה שאין בה פגם.

אלא הכי פירושא: אי מה להלן לא הזהיר אלא על האוכל, שהוא כולל האכילה ושאר מיני הנאות, ולא קפיד רחמנא אפגימה, דומיא דכל איסורי מאכל, אף כאן לא הזהיר אלא על האכילה ושאר מיני הנאות, ולא על הפגימה, שאם לבש כסות של הקדש ונהנה בו שוה

פרוטה, אף על פי שלא פגם שוה פרוטה, יהא מועל, "תלמוד לומר: 'תמעול מעל' - ריבה". פירוש: מדכתיב "כי תמעול מעל" ואקשה רחמנא לעבודה זרה ולסוטה, דכתיב בהו מעילה. בעבודה זרה - "וימעלו באלהי אבותיהם", ובסוטה "ומעלה בו מעל". למדנו מזה, דמה עבודה זרה דאית בה שינוי, דעד עכשיו, קודם שהשתחוה לה, היתה ברשותו ומותרת בהנאה, ועכשיו נשתנתה רשותה ונכנסה ברשות עבודה זרה ונאסרה בהנאה, שזו היא פגימה, אף כאן אם הוא דבר שדרכו לקבל פגם, אף על פי שנהנה, לא מעל עד שיפגום.

כדתנן בפרק הנהנה "הנהנה שוה פרוטה מן ההקדש אף על פי שלא פגם, מעל, דברי רבי עקיבא. וחכמים אומרים: כל דבר שיש בו פגם, לא מעל עד שיפגום, וכל דבר שאין בו פגם, כיון שנהנה מעל. כיצד, נתנה קטלא בצוארה וטבעת בידה ושתה בכוס של זהב, מעל, לבש החלוק ונתכסה בטלית ובקע בקורדום, לא מעל עד שיפגום". והא דאקשה לסוטה, ללמד מה סוטה נהנה אף על פי שלא פגם, אף הקדש נהנה אף על פי שלא פגם, אינו אלא בדבר שאין דרכו לקבל פגם.

והא דכתב רש"י: "תלמוד לומר: 'תמעול מעל', ריבה" לאו דוקא ריבה, דהא לאו מרבויה מפיק לה, אלא מדאקשה על ידי מעילה זו לעבודה זרה למדנו, שלא על ההנאה בלבד קפיד רחמנא, אלא אף על הפגימה, והיינו ריבה, שריבה לה הכתוב על ידי היקשא זו אף הפגימה, דתרווייהו בעינן. ואין זה דומה למה שדרשו רז"ל לענין צירוף אוכלים ולצירוף שהיות "תלמוד לומר: תמעול מעל [ריבה]", דאותו ריבה, הוא רבוי ממש.

והא דילפינן מתרומה: מה חטא האמור בתרומה פוגם ונהנה אף חטא האמור כאן פוגם ונהנה, לאו למעוטי נהנה ואינו פוגם הוא, דההוא מעבודה זרה הוא דנפקא לן, מה עבודה זרה שפוגם בו אף כאן כשפוגם בו, כדלעיל, אלא למעוטי פוגם ואינו נהנה הוא, דמה תרומה אם פגם ולא נהנה פטור, כדכתיב "ואיש כי יאכל קדש", פרט למזיק, כדלעיל, אף כאן פגם ולא נהנה, כגון שקרע כסות של הקדש ולא נהנה בו, פטור.

מקדשי ה' -

המיוחדים לשם, יצאו קדשים קלים.

פירוש: בשר קדשים קלים בין קודם זריקת דמן בין לאחר זריקת דמן, מפני שאינם מיוחדים לשם לבדו, אלא לשם ולהדיוט. לשם - שאינם נאכלין אלא לפנים מן החומה. ולהדיוט - שהותרו לו להדיוט לאכלן. אבל אימורי קדשים קלים, דוקא קודם זריקת דמן אין מועלין בהן, משום דממון בעלים הן, ולא קרינן בהו מקדשי ה', אבל לאחר זריקת דמן מועלין בהן, דמכיון שהוקבעו למזבח, קדשי ה' קרינן בהו. וכן נמי בשרן ואימוריהן של חטאות ואשמות קודם זריקת דמן משעה שהוקדשו, ואימוריהן בלבד לאחר זריקת דמן. וכן בשרה ואימוריה של עולה בין קודם זריקה בין לאחר זריקה, וכן פרים הנשרפים ושעירים הנשרפים, כולן מועלין בהן, דמכיון דאסירי להדיוט והן מיוחדים לשם לבדו, קדשי

ה' קרינן בהו וחייבים בקרבן מעילה, אבל בשר חטאות ואשמות לאחר זריקת דמן, שזריקת דמן התיר הבשר לכהנים, הפך אימורי קדשים קלים, שקודם זריקת דמן אין מועלין בהן, ולאחר זריקת דמן מועלין בהם, כדתנן בפרק קמא דמעילה מעילה ז' ב: "מעשה דמים בקדשי קדשים להקל ולהחמיר, ובקדשים קלים כולן להחמיר. כיצד, קדשי קדשים לפני זריקת דמים, מועלין בין באימורין בין בבשר, ולאחר זריקת דמן מועלין באימורין ואין מועלין בבשר. ובקדשים קלים כולן להחמיר. כיצד, קדשים קלים לפני זריקת דמים אין מועלין לא באימורין ולא בבשר, לאחר זריקת דמים מועלין באימורים ואין מועלים בבשר". וכן האימורין של קדשים קלים קודם זריקת דמן, שאינן מיוחדין לשם, דהא לאו בני הקרבה נינהו, לא קרינן בהו קדשי ה', ופטורין מקרבן מעילה. וזהו ששינוי בתורת כהנים: **"קדשי ה' - קדשים המיוחדין לשם**. יצאו קדשים קלים שאינן מיוחדים לשם. אין לי אלא פרים הנשרפין ושעירים הנשרפים שכולן לשם, מניין לרבות העולה, ארבה את העולה שעורה מתנה לכהנים, קדשי קדשים בשרן ואימוריהן לפני זריקת דמים, ואימורי קדשים קלים לאחר זריקת דמים מניין, תלמוד לומר: **'קדשי ה'** ריבה". והא דקתני "יצאו קדשים קלים" ולא קתני נמי: ויצאו בשר חטאות ואשמות, משום דבשר קדשים [קלים] אין מועלין בו בין קודם זריקה בין לאחר זריקה, ואלו בשר חטאות ואשמות ואמורי קדשים קלים, קצתם קודם זריקה בלבד, וקצתם לאחר זריקה בלבד. אי נמי, קדשים קלים כולל בשרם ואימוריהן, ושם קדשים כולל שתייהן, ובשר חטאות ואשמות אינו כולל רק בשרן בלבד.

בערך כסף שקלים -

שיהא שוה שתי סלעים.

הודיענו בזה, שפירוש **"בערך"** פה הוא שויון, ולא הערכה, שאינו נופל פה לשון הערכה ושומא, אלא שויון. והכ"ף נוספת לדעת כל המדקדקים. ואף על פי שפירשו קצתם שהיא כ"ף הנוכח, וה"א הכהן קראי, כמו **"הקהל חוקה אחת לכם"**, וה"א **"הערכך"**, כה"א **"בתוך האהלי"**, הנה במלת ערך הכתוב בפרשה הזאת על כרחם שיפירשו בו שהכ"ף נוסף, מפני שאין כאן נושא שיפול בו כ"ף הנוכח, כמו בפרשת אם בחקותי.

גם הודיענו שפירוש שקלים - סלעים, שהוא שם מטבע. ונקרא בלשון התורה שקל, מפני שמשקלו שקל אחד. ומלת כסף הוא פירוש הסלעים, כאילו אמר: בערך שקלים כסף, לאפוקי סלעים של נחשת, ולא שהיה הכסף חתיכת אסימון, שעדיין לא ציירו בו שום צורה. ופירוש שקלים כמשמעו, שיהא שוקל הכסף ההוא שני שקלים. גם הודיענו שהשקלים הכתובים פה סתם הם שקלים שנים, דמיעוט רבים שנים, וכאילו אמר: והביא את אשמו לה' איל תמים מן הצאן, שיהיה שויונו שתי סלעים של כסף מסלעי הקדש. וכן תרגם המתרגם: "כסף סלעין בסלעי קודשא". וכך הוא שנוי בתורת כהנים: **"בערך כסף**

- יכול אף דינר, תלמוד לומר: 'שקלים'. אי שקלים יכול שקלי נחשת, תלמוד לומר: שקלים כסף. אי שקלים כסף יכול בבליות מדיות קפודקיות, תלמוד לומר: 'בשקל הקדש', סלעים של קדש, סלעים צוריות", פירוש: הכסף צורי.

פרק ה, טז

ואת אשר חטא מן הקדש ישלם -

קרן וחומש להקדש.

הודיענו בזה שפירוש "ואת אשר חטא" - הוא הקרן, כאילו אמר: ואת הקרן אשר חטא עליו מן הקדש, ישלם, לא את החטא אשר חטא, כמובן מן הכתוב, שהחטא לא יפול בו תשלומין, וכל שכן שיתנהו לכהן. ומה שאמר "וחומש" הוא יוצא ממאמר "ואת חמישיתו יוסף עליו", כאילו אמר: ואת אשר חטא מן הקדש ישלם, ואת חמישיתו יוסף עליו קרן וחומש להקדש. ומה שאמר "להקדש", הודיענו בזה שהוא מקרא קצר, שהיה לו לכתוב: ואת אשר חטא מן הקדש, ישלם להקדש, להודיע למי ישלם, אלא שקצר בו, מפני שהוא מובן מעצמו, כי לא תפול מלת ישלם אלא לנגזל, שהוא ההקדש.

פרק ה, יח

בערכך לאשם -

בערכך האמור למעלה.

שהוא שוה שתי סלעים של כסף מסלעי הקדש.

פרק ה, יט

אשם אשם לה' -

להביא אשם שפחה חרופה שיהא איל בן שתי שנים.

כך מצאתי בכל הנוסחאות שלפנינו, ולא שמעתי פירושו, מכמה טעמי: חדא, דמאי אולמיה דאיל הכתוב באשם תלוי מהאיל הכתוב באשם שפחה חרופה, כי היכי דדרשין בתורת כהנים באיל דאשם תלוי ואשם מעילות שהוא "קשה, בן שתי שנים" והביאו גם רש"י, ואמר: "איל לשון קשה, כמו 'ואת אילי הארץ לקח' אף כאן קשה בן שתי שנים", הוא הדין נמי מצינן לפרושי לההוא איל דכתיב גבי שפחה חרופה, שהוא קשה בן שתי שנים, ולמה לי רבויי דאשם אשם לה'. ועוד, למה לא אמר גם כן להביא אשם גזלות. ועוד, היכי תיסק אדעתין לרבויי אשם נזיר ואשם מצורע שיהא בן שתי שנים עד שאמר: "יכול שאני מרבה אשם נזיר ואשם מצורע שיהיה בן שתי שנים", והלא אשם נזיר ואשם מצורע כבש הוא, וכל מקום שנאמר "כבש" סתם, בן שנה הוא, כדתיניא בתורת כהנים: "ר' שמעון אומר: כל מקום שנאמר עגל בתורה סתם, בן שנה הוא, שנאמר: 'ועגל וכבש בני שנה'", וכדכתב רש"י בפרשת שמיני גבי "ועגל וכבש בני שנה - כל מקום שנאמר עגל, בן שנה

הוא, ומכאן אתה למד" והוא הדין נמי יש לומר: כל מקום שנאמר כבש בן שנה ומכאן אתה למד, שהדבר הזה שוה בשניהם. ועוד, שבתורת כהנים אינו שנוי אלא לענין שיהא שוה שתי סלעים, כדתיבא: "מניין לאשם שפחה חרופה, שיבא בכסף שקלים, תלמוד לומר: **'אשם אשם לה'**", אי יכול שאני מרבה אשם נזיר ואשם מצורע, תלמוד לומר: **'הוא'**. לכן נראה לי שטעות נפל בספרים וצריך להיות: **"אשם אשם** - להביא אשם שפחה חרופה שיהא בכסף שקלים, יכול שאני מרבה אשם נזיר ואשם מצורע, תלמוד לומר **'הוא'**. והכי פירושא דהאי קרא, דאשם אשם קרא יתירא הוא ושלא לצורך הוא, ולא נכתב אלא לדרוש, שכל מקום שמביאין אשם, שיהא שוה שתי סלעים להביא אשם שפחה חרופה שאף על פי שלא נכתב בו **"בערך כסף שקלים"**, כמו שנכתב באשם מעילות ובאשם תלוי כתיב **"בערך"**, שפירושו בערך האמור למעלה, וכן באשם גזלות, אלא שסתם ואמר: **"והביא את אשמו לה'... איל אשם"**, אפילו הכי ריבה אותו הכתוב בקרא ד"**אשם אשם**", לומר שכל מקום שמביאין אשם, לא יהא שוה פחות משתי סלעים. יכול אף אשם נזיר, דכתיב ביה סתם: **"והביא כבש בן שנתו לאשם"** ואשם מצורע, דכתיב ביה סתם **"ולקח הכהן את הכבש האחד והקריב אותו לאשם"**, לא יביא אותם אלא שיהיו שוים שתי סלעים, תלמוד לומר: **"הוא"** למעט, הוא יהא שוה שתי סלעים, ולא אשם מצורע ואשם נזיר. ואם תאמר, מה ראית לרבות מייטורא ד"**אשם אשם**", שפחה חרופה ולמעט מ"**הוא**" אשם מצורע ואשם נזיר, אימא איפכא. כבר תרצו בתורת כהנים: **"אחר שריבה הכתוב ומיעט, מרבה אני אשם שפחה חרופה, שהוא איל, דומיא דאשם תלוי, ומוציא אני אשם מצורע ואשם נזיר, שאינו איל אלא כבש"**.

פרק ה, כא

נפש כי תחטא -

אינו רוצה שתדע בו נשמה, אלא השלישי שביניהם, לפיכך כשהוא מכחש מכחש בשלישי שביניהם.

השלישי הזה הוא הבורא יתברך, דאם לא כן מאי ש"אינו רוצה שתדע בו נשמה אלא השלישי" דקאמר, ומפני שהמכחש בפקדון, מכחש בשלישי, שהוא הבורא יתברך, כתב בו **"ומעלה מעל בה' וכחש... בפקדון"**. ומה שכתב אחריו **"או בתשומת יד או בגזל"**, א"**וכחש בעמיתו**" לחודיה קאי, ולא א"**ומעלה מעל בה'**".

או בגזל -

שגזל מידו כלום.

פירוש: דהאי **"או בגזל"** לאו א"**וכחש בעמיתו**" קאי, כמו **"בפקדון או בתשומת יד"** דלעיל מיניה, משום דהתם אין בו חטא אלא מפני שכחש בעמיתו, אבל לולא ההכחשה, אין בו חטא כלל, שהרי הפקדון ותשומת יד שניהם בהתר באו בידו, ולפיכך הוצרך לומר

בהם שחטא בשכחש בעמיתו, אבל בגזל, שעל ידי חטא בא בידו, אין צריך בו הכחשה, שאף בלתי הכחשה, חוטא מקרי, ויאמר עליו: **"נפש כי תחטא"**.

פרק ה, כב

או מצא אבדה וכחש בה -

שכפר.

לאפוקי מי שמצא האבדה ולא השיבה לבעליה, שאף על פי שלא השיב אותה וכונתו שתשאר בידו, אינו חייב בקרבן, כל זמן שלא תבעוה ממנו וכפר בה.

על אחת מכל אלה.

פירוש: קרא ד**"על אחת מכל"** אינו דבק עם מה שאחריו לומר: **"על אחת מכל אשר יעשה האדם לחטא בהנה"**, דמה צורך להאריך בכל זה, רק הוא מקרא קצר וחסר מלת "אלה", כאילו אמר: על אחת מכל אלה, והם הנזכרים לעיל. ופירוש **"אשר יעשה האדם לחטא בהנה"**, היא מילתא באנפי נפשא, שהכתוב רצה להודיע, שאין זה זר שיכפור האדם ממון חבירו וישבע לשקר, כי זה הענין נהוג הוא, וזהו הנרצה במאמר **"אשר יעשה האדם לחטא בהנה"**, כלומר שהאדם יעשה זה שיחטא וישבע לשקר לכפירת ממון.

פרק ה, כג

כי יחטא ואשם -

בשיכיר בעצמו לשוב בתשובה ולדעת ולהודות כי חטא ואשם.

פירוש: קרא ד**"והיה כי יחטא ואשם"** מקרא קצר הוא, וכאילו אמר: והיה כי יודה שחטא ואשם והשיב את הגזלה כו', דאם לא כן מאי הא דקאמר **"והיה כי יחטא ואשם והשיב את הגזלה"**, וכי מי שחטא וגזל מיד הוא משיב, והלא אינו משיב אלא אחר ששב בתשובה. ועוד, למה חזר וכתב **"והיה כי יחטא ואשם"**, והלא כבר כתב בתחלת הפרשה הזאת פסוק כא **"נפש כי תחטא... וכחש בעמיתו וגו'**, ולא היה לו לומר רק **"והשיב את הגזלה" כו'.**

פרק ה, כד

בראשו -

הוא הקרן ראש הממון.

פירוש: ונקרא הקרן ראש, מפני שהוא ראש הממון, שהוא העיקר והשרש של כל הריחוק היוצא ממנו, ודומה לזה לראש הבעל חי, שהוא העיקר והשורש לכל שאר האברים.

לאשר הוא לו -

למי שהממון שלו.

לא [למי] שידוע למי [לן] שהוא קרובו או אהובו, שהוא שלו, דומיא ד"ואיש את קדשיו לו יהיו", שדרז"ל שבידו ליתנה לאיזה כהן שירצה, ויהיה טובת הנאה לבעלים.

פרשת צו**פרק א****פרק ו, ב****צו את אהרן -**

אין צו אלא זרוז מיד ולדורות. אמר רבי שמעון ביותר הוא מצריך הכתוב לזרוז, מקום שיש בו חסרון כיס.

בתורת כהנים ומייתי לה בפרק קמא דקדושין. ופרש"י: "זרוז - שיהא מהיר וזהיר בדבר. ונוהג מיד ונוהג לדורות". ובפרק קמא דקדושין אמרו: "תנא דבי ר' ישמעאל: כל מקום שנאמר 'צו', אינו אלא זרוז, מיד ולדורות. זרוז, דכתיב: 'צו את יהושע וחזקה ואמצה'. ומיד ולדורות, דבפרשת נרות כתיב: 'צו את בני ישראל ויקחו אליך שמן זית זך כתית למאור' ובפרשת שלוח טמאים כתיב: 'צו את בני ישראל וישלחו מן המחנה כל צרוע וכל זב וכל טמא לנפש". וילפינן מנייהו במה הצד, שנוהגין מיד ולדורות, דבנרות כתיב: "ויעש כן אהרן אל מול פני המנורה העלה נרותיה" הרי מיד.

ולדורות, דכתיב בהו: "חקת עולם לדורותיכם". ובשלוח טמאים כתיב: "ויעשו כן בני ישראל וישלחו אותם אל מחוץ למחנה" הרי מיד.

ולדורות, דכתיב: "ולא יטמאו את מחניהם", דמשמע שהצווי הזה יהא נוהג לעולם, אף כל מקום שכתוב בו צו הוא מיד ולדורות.

ואף על פי ששני כתובים הבאים כאחד אין מלמדין שאני הכא דמצריך צריכי, דלא ראי זה כראי זה. ואיזה מהם שהיה כתוב, לא הוה מצי אידך גמיר מיניה וכחד קרא חשיבי, ומלמדין. שכך שנינו בריש תורת כהנים שאמרו: "מבנין אב ושני כתובים כיצד, לא הרי פרשת נרות, כהרי פרשת שלוח טמאים, ולא הרי פרשת שלוח טמאים כהרי פרשת נרות, הצד השווה שבהן, שהן מיד ולדורות, אף כל, מיד ולדורות". ופירש רבינו ישעיה הראשון ז"ל: דפרשת נרות ופרשת שלוח טמאים לא דמו להדדי, דפרשת נרות בעיא כהונה, ופרשת שלוח טמאים לא בעיא כהונה. ושלוח טמאים אית בה כרת, ופרשת נרות בעשה לחודיה. וכיון דלא דמו אהדדי, ילפינן מתרווייהו במה הצד השווה שבהן, דאף על גב דשני

כתובים הבאים כאחד אין מלמדין, כיון דמיצרך צריכי, דלא ראי זה כראי זה ולא ראי זה כראי זה ואיזה מהם שהיה כתוב לא הוה מצי אידך גמיר מיניה, כחד קרא חשיבי ומלמדין. ואם תאמר, אכתי היכי ילפינן מנייהו, והא בפרק קמא דקדושין קדושין כט א אמרו: "מיד ולדורות מניין, דכתיב: **'מן היום אשר צוה ה' והלאה לדורותיכם'**, ואם כן הוי להו נרות ושלוח טמאים ועבודה זרה שני כתובים הבאים כאחד ואין מלמדין". יש לומר, דכולהו מצריך צריכי וכחד קרא דמו, דאי לא כתב קרא אלא עבודה זרה, הוה אמינא מה לעבודה זרה שכן כפר בכל התורה כולה, כדאמר מר המודה בעבודה זרה ככופר בכל התורה כולה: ואי כתב נרות ושלוח טמאים, הוה אמינא, מה להנך שכן יש בהן צד קדושה, השתא דכתב רחמנא לכולהו, תו ליכא למפרך מידי. דכי פרכת מה לעבודה זרה שכפר בכל התורה כולה, נימא נרות ושלוח טמאים יוכיחו, וכי פרכת מה להנך שכן יש בהן צד קדושה, נימא עבודה זרה תוכיח וחזר הדין, לא ראי זה כראי זה, הצד השוה שבהן, שיש בהן צווי וזרוז מיד ולדורות, אף אני אביא כל מקום שיש בו צווי, הוא זרוז מיד ולדורות. והא דקתני בבריתא דתורת כהנים "מבנין אב ושני כתובים", ולא קתני מבנין אב ושלשה כתובים. יש לומר, כיון שלמדנו מזה דהיכא דמצריך צריכי הווי להו כחד קרא ומלמדין, מה לי שני כתובים מה לי שלשה כתובים.

ודברי רבי שמעון תוספת תנאי הוא על דברי תנא קמא, שבא להוסיף, שלא תבא מלת צו אלא כשיש בו גם כן חסרון כיס. ואמר שהסבה היותר גדולה שיאמר הכתוב לשון צווי אינה אלא מפני שיש באותה מצוה גם חסרון כיס, אבל במצוה שאין בה חסרון כיס, אף על פי שיש בה זרוז מיד ולדורות, לא תבוא עליו מלת צו, חוץ מ"**צו את בני ישראל כי אתם באים אל ארץ כנען**" שהוא זרוז לענין חלוק הארץ, כדקתני בריש ספרי משמיה דרבי שמעון. והא דקתני התם: "רבי שמעון בן יוחאי אומר: אין צוי בכל מקום אלא חסרון כיס, שנאמר **'צו את בני ישראל ויקחו אליך שמן זית זך'**", אינו רוצה לומר אין צווי בכל מקום אלא כשיש בו חסרון כיס אף על פי שאין שם זרוז מיד ולדורות, שהרי בריש תורת כהנים אמרו בפשיטות: "מבנין אב ומשני כתובים כיצד", והביאו את זה, ואמרו: שבכל מקום שיש בו צווי אינו אלא זרוז מיד ולדורות. וכן בפרק קמא דקדושין: "תנא דבי רבי ישמעאל: כל מקום שנאמר צו אינו אלא זרוז מיד ולדורות", ואין שום חולק בזה. אלא הכי פירושא: אין צוי בכל מקום אלא אם כן יש בו גם חסרון כיס, לאפוקי שאם אין בו חסרון כיס אף על פי שיש בו זרוז מיד ולדורות לא תבא עליו מלת צו. והוא הדין נמי אם אין שם זרוז מיד ולדורות, אף על פי שיש שם חסרון כיס, לא תבא עליו מלת צו. אלא שתפש בלשונו חסרון כיס, מפני שהיא הסבה הנוספת על השלש סבות של תנא קמא, שהן הזרוז ומיד ולדורות. כדתניא בתורת כהנים: "אמר רבי שמעון: ביותר צריך הכתוב לזרז מקום שיש בו חסרון כיס" ומדקאמר "ביותר" ולא אמר: אין צריך לזרז אלא במקום שיש בו חסרון כיס, שמע מינה בתוספת על השלש ראשונות קמיירי, לומר שהסבה היותר גדולה מכל השלש סבות של תנא קמא, שצריך הכתוב לזרז בעבודה, היא חסרון כיס. וכן משמע נמי מדקתני:

"אמר רבי שמעון", דמשמע שלא בא לחלוק על תנא קמא, אלא להוסיף על דבריו ואמר שהיא היותר גדולה מאותן ששנה תנא קמא. שאם בא לחלוק עליו ולומר שאף על פי שאין שם זרוז מיד ולדורות, כיון שיש שם חסרון כיס צריך לזרז ולכתוב לשון צו, הוה לי למימר: ר' שמעון אומר, כמנהג החולקין בכל מקום, אלא על כרחך לומר דרבי שמעון לאוסופי אמלתיה דתנא קמא קאתי, כדפרש"י.

והא דלא הזכיר בלשוננו אלא חסרון כיס, הוא מפני שהיא הסבה הנוספת על השלש ראשונות, לאפוקי מאותן שאמרו: אין צו אלא זרוז מיד ולדורות, ולא אמרו גם חסרון כיס, ומפני שזו הנוספת שהוסיף רבי שמעון על דבריהם, הזכיר זה בלבד, ולא השאר.

ואם תאמר, והלא ב"זאת תורת העולה" לית ביה חסרון כיס, ואפילו הכי כתוב בו לשון צו, ורבי שמעון שאמר אין צווי אלא במקום שיש בו חסרון כיס, לא הוציא מן הכלל הזה אלא קרא ד"צו את בני ישראל כי אתם באים אל ארץ כנען", דלית ביה חסרון כיס וכתוב ביה צו, אבל חוץ מזה, הכל בכלל, ואף על גב דאיכא נמי קרא אחרינא ד"וצו את יהושע וחזקה ואמצה", דלית ביה חסרון כיס וכתוב ביה צו, כבר תרצו בזה דהנהו תרי קראי כיון דבזרוז קא מיירי, כחד קרא חשיבי. יש לומר, דגבי "זאת תורת העולה" נמי כיון דכתוב בתריה: "זה קרבן אהרן ובניו", דאית ביה חסרון כיס, כתוב בו לשון צו, כדפירש הרמב"ן ז"ל. אי נמי, כיון דפרשת "זאת תורת העולה" אית בה צער טובא ביקידת האש כל הלילה עד הבקר ובלבישת הבגדים והפשטתן, שהוא צער גדול יותר מצערן של חסרון כיס, וצריך לזרז בו יותר מצערן של חסרון כיס, כתוב בו לשון צו, ד"חסרון כיס" דקאמר, לאו דוקא, אלא הוא הדין נמי כל דכוותה, לא נקט חסרון כיס מפני שצערן גדול מכל מיני הצער הבאים לאדם. ולכן מה שכתב הרמב"ן ז"ל: "ובא ר' שמעון לחלוק ולומר, שפעמים יבוא הלשון הזה בדבר שאינו מיד ולדורות בעבור שיש בו חסרון כיס", אינו מחוור, כי אינו מיושב על הלשון כלל.

והא דיליף לה מבנין אב משני כתובים, ולא יליף לה מגזירה שוה דצו צו, משום דצו צו לא מפנו, דלגופיהו הוא דאתו, וכיון דלא מפנו, אין למדין מהן כלל, כדאיתא בפרק המפלת.

זאת תורת העולה -

הרי הענין הזה בא ללמד על הקטר חלבים ואיברים שיהא כשר כל הלילה.

פירוש: מסיפיה דקרא, דכתיב ביה: "כל הלילה עד הבקר" הוא דקדייק לה, כדתנן בסוף פרק הקורא את המגילה. "כל הלילה כשר לקצירת העומר ולהקטר חלבים ואברים". ואמרו בגמרא: הקטר חלבים, דכתיב: 'כל הלילה עד הבקר'. ופירוש חלבים ואברים: חלבים של כל הקרבנות, ואברים של עולה. ומיירי בחלבים ואברים שמרק דמן ביום, שמצותן לעלות כל הלילה, ואינן נפסלין בלינה עד שיעלה עמוד השחר והן למטה מן המזבח, כדפרש"י בריש ברכות גבי הקטר חלבים ואברים. אבל אם לא נזרק דמן ביום קודם שקיעת החמה, כבר נפסל, כדכתיב: "ביום צותו את בני ישראל להקריב את

קרביניהם ואמרו חכמים מכאן שאין שוחטין הקרבנות ואין זורקין דמן, אלא ביום. ואף על גב דבלאו קרא ד"כל הלילה", נפקא לן ד"ולא ילין חלב חגי עד בקר", שפירושו כשהוא חוץ למזבח ועלה עמוד השחר נפסל בלינה, אבל קודם שעלה עמוד השחר אפילו כל הלילה כשר להעלות מן הרצפה להקטירו, כדפרש"י שם, וכל שכן שהוא על ראש המזבח. וכבר הארכתי בזה בפרשת משפטים בפסוק "ולא ילין חלב חגי", עיין שם.

וללמד על הפסולין, אי זה אם עלה ירד, ואי זה אם עלה לא ירד.

כדלקמיה, דמדכתיב "זאת תורת העולה" לרביא, שכל "תורה" לרבות הוא בא, לומר תורה אחת לכל העולים, ואפילו פסולין, אם עלו בראש המזבח לא ירדו, שהמזבח מקדש אותן, דכתיב בתריה "היא העולה" למיעוטא, דמשמע היא ולא אחרת. ולמד שבא למעט שאפילו אם עלו ירדו, למדנו שיש מהן שאם עלו לא ירדו, ויש מהן שאם עלו ירדו. אותן שאם עלו ירדו, הן אותן שלא היו פסולין בקדש, שקודם שהוקדשו נפסלו, כגון רובע ונרבע וכיוצא בהן. ואותן שאם עלו לא ירדו, הן אותן הפסולין שפסולין בקדש, דהיינו לאחר שהוקדשו. וזה שכתב רש"י אחר זה: "שכל 'תורה' לרבות הוא בא, לומר: תורה אחת לכל העולים ואפילו פסולין, אם עלו לא ירדו."

היא העולה -

מיעט את הרובע והנרבע וכיוצא בהן, שלא היה פסולין בקדש".

פירוש: כתיב "תורה", שכל תורה לרבות הוא בא, וכתיב "היא העולה" למעט, שאפילו אם עלו ירדו, הא כיצד, מיעט את הרובע ואת הנרבע וכיוצא בהן, שלא היה פסולין בקדש, וריבה הפסולין שפסולין בקדש, דהיינו [לאחר] שהוקדשו.

וזהו ששינו בתורת כהנים ומייתי לה בריש פרק יוצא דופן: "רבי שמעון אומר: 'זאת... היא העולה' - אין לי אלא עולה, מניין לשנשחטה בלילה, ושנשפך דמה, ושיצא דמה חוץ לקלעים, הין, והיוצא, והטמא, ושנשחט חוץ לזמנו, וחוץ למקומו, ושקבלו פסולין זרקו את דמו, והניתנין למטה שנתנן למעלה, והניתנין למעלה שנתנן למטה, הניתנין בפנים שנתנן בחוץ, והניתנין בחוץ שנתנן בפנים, הפסח והחטאת ששחטן שלא לשמן, תלמוד לומר: 'תורת העולה' תורה אחת לכל העולות, שאם עלו לא ירדו. יכול אף הרובע והנרבע והמוקצה והנעבד והאתנן והמחיר והכלאים והטרפה ויוצא דופן ובעלי מומין, אם עלו לא ירדו, תלמוד לומר: 'זאת... היא העולה' הרי אלו מיעוטין. ומה ראית לרבות את אלו ולהוציא את אלו, אחר שריבה הכתוב ומיעט, מרבה אני את אלו שהיה פסולין בקדש ומוציא את אלו שלא היה פסולין בקדש, שכל שפסולין בקדש, הקדש מקבלו, לא היה פסולין בקדש, אין הקדש מקבלו". ופירוש "פסולין בקדש", פירשו התוספות, שאין פסולין יכול להיות אלא אחר שהוקדשו, כגון דנשחטו בלילה או נשפך דמן וכיוצא בהן, שהם כל הנזכרים לעיל מ"מנין לשנשחטה בלילה" עד "ששחטן שלא לשמן", אבל רובע ונרבע מצי

להיות בעודן חולין. ורש"י פירש: "פסולן בקדש - שלאחר שבאו לעזרה אירע בהן פסול".
ופירש: לא היה פסולן בקדש - שנפסלו קודם שהוקדשו, כגון הרובע והנרבע והמוקצה וכל
שאר הנזכרים אחריהם.

ואם תאמר, למה לי האי מיעוטא דהיא העולה למעט רובע ונרבע ונעבד ומוקצה ונוגח
וכלאים, שאם עלו ירדו, והלא כבר מיעטן הכתוב ד"מן הבהמה מן הבקר ומן הצאן",
דתניא: "מן הבהמה - להוציא הרובע והנרבע. מן הבקר - להוציא את הנעבד. מן הצאן -
להוציא את המוקצה. ומן הצאן - להוציא את הנוגח". ומשור או כשב או עז דרשו: "שור -
פרט לכלאים. או עז - פרט לנדמה" וכיון דנפקא לן מהתם דלא קדשי, למה לי למעוטי
הכא דאם עלו ירדו, הא חולין נינהו ופשיטא שירדו. כבר תרצו זה בתלמוד בפרק יוצא
דופן, דאצטריכו תרי קראי, חד לבהמת חולין ואקדשה, דלא קדיש, וחד לבהמת קדשים,
דאף על גב דקדיש להו מעיקרא, אם עלו ירדו, הואיל ולא היה פסולן בקדש, שהרי יכולין
פסולין הללו להיות קודם שהוקדשו.

שכל תורה לרבות הוא בא לומר תורה אחת לכל העולין.

הרמב"ן ז"ל טען ואמר: "ואין התורה הזאת לכל העולין, אלא לכל העולות, שהנסכים אם
עלו ירדו" כו'. נראה מדבריו ז"ל, שהוא סובר שאין הנסכים נכללין במלת עולות, אלא
במלת עולין, ולפיכך אם נאמר "תורה אחת לכל העולין, שאם עלו לא ירדו", יהיו גם
הנסכים בכלל. ואי אפשר זה, מפני שהנסכים בין אם היו הן כשרין, והזבח פסול, בין אם
היו הן פסולין, והזבח כשר, בין אם היו שניהם פסולים, אם עלו ירדו, ולפיכך אמר, שאין
ראוי שיאמר אלא: לכל העולות. ואני תמיה מאד, שאם אין הנסכים נכללים במלת עולות,
איך אמר אחר זה: "יכול אף הנסכים אם עלו לא ירדו", והלא מ"תורה אחת לכל העולות"
לא משתמע אלא קרבנות ולא נסכים. ואם תאמר [ד] הכי פירושו: יכול רבויא ד"זאת
תורת העולה" אינו אלא לרבות כל העולים ויהיו גם הנסכים בכלל, אם כן הוה ליה למימר
בפירוש: יכול האי "**תורת העולה**" תורה אחת לכל העולים הוא, ויהיו גם הנסכים בכלל,
שכל זמן שלא עקר הפירוש הראשון, לעולם במקומו עומד וכל הבאים אחריו עליו הם
בנויים. ועוד, אם אין פירוש עולין כפירוש עולות, אם כן כשאמר: יכול רבויא ד"זאת **תורת**
העולה" לרבות העולים הוא, הוה ליה למימר תלמוד לומר: העולה העולות, ולא העולים,
ולמה הוצרך להשיב: "מה עולה מיוחדת שהיא באה בגלל עצמה, יצאו נסכים שאינן באין
בגלל עצמן", אלא על כרחך לומר, דאין הפרש בין עולות ועולין, ושאינן הכונה בהן אלא
לשון עלייה, שעולין על ראש המזבח, ולפיכך אמר: "אי מה תורה אחת לכל העולות, יכול
אף הנסכים בכלל, שאם עלו לא ירדו. והשיב: תלמוד לומר: '**עולה**', מה עולה מיוחדת
שהיא באה בגלל עצמה" כו'.

מדו -

היא הכתונת.

פירוש: הכתונת הנזכרת בבגדי כהונה שמות כח, מ שהוא החלוק הסמוך לבשרו, כי **"על בשרו"** הכתוב אחריו דבק עם המכנסים והכתונת, שאלו היה דבק עם המכנסים בלבד, היה ראוי להיות: **ולבש הכהן מדו בד ומכנסי בד על בשרו**, אלא מדחזר וכתב "לבש", שמע מינה אתרויהו קאי.

ומה תלמוד לומר: "מדו", שתהא כמדתו.

בתורת כהנים. פירוש: כמדתו של כהן, שלא תהא לא ארוכה מגופו ולא קצרה מגופו. והיינו למצוה, ולא לעכובא, דהא בפרק כל הזבחים בתרא: "תנו רבנן: היו מרושלין, מסולקין ועבד, עבודתו כשרה". ופירוש מרושלין - ארוכים, שנגררים על גבי קרקע. מסולקין - קצרים, שאינן מגיעין עד רגליו. ואין טענה על שכתוב **"מדו"** ולא מדתו, שכבר מצאנו **"ארוכה מארץ מדה"** במפיק ה"א, שפירושו מדתה, כמו **"עובר בשוק אצל פנה"** שפירושו פנתה.

על בשרו -

שלא יהא דבר חוצץ בנתיים.

ובתורת כהנים שנו: **"ומכנסי בד על בשרו -** לא רטיה על בשרו", דאי הוה ליה מכה לכהן, לא הוה משים רטיה על גבי מכתו בזמן הרמת הדשן, שלא תהא חוצצת בין בשרו לבגדו.

והרים את הדשן -

היה חותה מלא המחיתה מן המאוכלות הפנימיות.

פירוש: מן הגחלים הפנימיים - של אברי עולה, שהיה מפנה הגחלים שנהיו מן העצים אילך ואילך, וחותה במחיתה מאברי עולה שנתאכלו ונהיו גחלים, כדתנן בפרק קמא דמסכת תמיד: "נטל מחתת הכסף ועלה לראש המזבח ופנה את הגחלים אילך ואילך, וחתה מן המאוכלות הפנימיות, וירד". ותניא בתורת כהנים: **"והרים את הדשן אשר תאכל האש -** יכול עצים", פירוש: הדשן שנהיה מן עצי המערכה, "תלמוד לומר: 'עולה'", פירוש: את הדשן אשר תאכל האש את העולה, אלמא, דשן של עולה היא, ולא של עצים. "אי עולה - יכול אברי עולה", פירוש: קודם שנתאכלו, וקורא אותן דשן, מפני שכבר נשרפו, אף על פי שעדיין לא נתאכלו, "תלמוד לומר: **'אשר תאכל האש'**, הא כיצד חותה מן המאוכלות הפנימיות", פירוש: מן הגחלים שבאמצע הדליקה, אחר שפנה הגחלים של עצים אילך ואילך בצדי המזבח, שהן הגחלים של אברי העולה שנתאכלו. ולא היה חותה כל המאוכלות הפנימיות להורידן לארץ, אלא מלא המחיתה בלבד, לקיים מצות הרמה, ושאר הדשן היו מקבצין אותו בתפוח, שהיה צבור באמצע כדמות תפוח.

וכשהיה מתרבה, היו מוציאים אותו חוץ לשלש מחנות והוא הדשן שנאמר בו: **"והוציא את הדשן אל מחוץ למחנה"**, שפירושו חוץ לשלש מחנות. אבל זה שמרים מן המאוכלות ומשימו בעזרה אצל המזבח, הוא שנאמר בו **"והרים את הדשן כו' ושמו אצל המזבח"** ולא היה מרים ממנו בכל יום אלא מלא המחנה בלבד, כדאמרינן ביומא בפרק בראשונה: **"בעי רבי אבין תרומת הדשן בכמה, מתרומת מעשר ילפינן לה או מתרומת מדין ילפינן לה. תא שמע: דתני ר' חנניא: נאמר כאן והרים ונאמר להלן והרים, מה להלן בקומצו אף כאן בקומצו"**. ופירש רש"י: **"מתרומת מעשר ילפינן לה - דהא 'והרים' כתיב, לשון במדבר 'והרמותם ממנו', והוא באומד אחד מעשרה מדשן המערכה. או מתרומת מדין ילפינן לה - דכתיב בה 'והרמות מכס לה'... אחד [נפש] מחמש מאות"**. תא שמע - דמהרמת קומץ ילפינן לה, ולא יפחות מאומד מלא הקומץ, ואם רצה להוסיף מוסיף", פירוש: עד מלא המחנה.

נותנו במזרחו של כבש.

כדתנן בפרק קמא דמסכת תמיד: **"נטל מחתת הכסף ועלה לראש המזבח ופינה את הגחלים אילך ואילך וחתה מן המאוכלות הפנימיות וירד. הגיע לרצפה, הלך למזרחו של כבש כעשר אמות. צבר את הגחלים על גבי הרצפה רחוק מן הכבש שלשה טפחים, מקום שנותנין מוראת העוף, ודישון מזבח הפנימי והמנורה"**. ובמעילה בפרק דם [ולד] חטאת מפיק לה לדישון מזבח החיצון, שהוא במזרחו של כבש מ"אצל אצל" גזירה שוה: כתיב הכא **"ושמו אצל המזבח"** וכתיב במוראת העוף: **"והשליך אותה אצל המזבח קדמה"**, מה להלן במזרחו של כבש, כדפרישית, אף כאן במזרחו של כבש. ואף בלא גזירה שוה, ממה שכתב במוראת העוף **"והשליך אותה אצל המזבח קדמה אל מקום הדשן"** למדנו שמקום הדשן הוא קדמה, דהיינו במזרחו של כבש. ומפני זה דרשו רז"ל במסכת מעילה ד"אל מקום הדשן": אם אינו ענין לדישון מזבח החיצון, שהרי אנו למדין אותו מגזרה שוה דאצל אצל, תנהו לדישון מזבח הפנימי.

ומפני שציורו קשה בעיני התלמידים, הוצרכתי לצייר אותו. שהמזבח רבוע היה ארכו ל"ב אמה ורחבו ל"ב אמה וכבש נתון בדרומו של מזבח כזה: ארכו ל"ב אמה ורחבו י"ו אמה, והמקום הפנוי מדרומו של מזבח, שהוא במזרחו של כבש שהוא העגול הרשום, הוא מקום הדשן. וכשירד הכהן מראש המזבח עם מלא המחנה דשן ברצפת העזרה, ששם רגלי הכבש, היה הולך עם המחנה בצד מזרחו של כבש עשר אמות באורך הכבש כנגד המזבח עד שהגיע לעגול הרשום, שהוא מקום הדשן ושם הניח את הדשן. והיה רחוק מן הכבש לצד מזרחו שלשה טפחים ורחוק מן המזבח לצד דרומו עשרים אמה בקרוב, שהרי מרגלי הכבש עד ראשו של מזבח ל"ב אמה, ונמצא שמרגלי הכבש עד יסודו של מזבח שלשים אמה בקרוב, ואחר שמרגלי הכבש עד מקום הדשן עשר אמות יחוייב שישארו עד יסוד המזבח עשרים אמות.

הדשן אשר תאכל האש את העולה -

ועשאתה דשן, מאותו דשן ירים תרומה ושמו אצל המזבח.

תקן בזה כמה ענינים. שהוסיף "ועשאתה דשן" אחר "אשר תאכל האש את העולה", כי לולא זה מה טעם "**את הדשן אשר תאכל האש את העולה**" פתח בדשן וסיים באכילת האש את העולה, אבל עם תוספת "ועשאתה דשן" יהיה פירושו, כאילו אמר: "[והרים] את הדשן", ואי זה דשן, אותו שאכלה האש את העולה ועשאתה דשן. גם אמר "מאותו דשן ירים תרומה ושמו אצל המזבח", להודיע שכנוי "**ושמו אצל המזבח**" שב אל התרומה המורמת, כמו שפירש הוא עצמו אחר זה, שכנוי "**ושמו**" שב אל התרומה. ואף על פי שהתרומה לשון נקבה וכנוי "ושמו" לשון זכר, מפני שהתרומה הוא הדשן המורם וכמוהו "**עד בא השמש תשיבנו לו**". ואמר "מאותו דשן", לא אותו דשן, שלא ירים כל הדשן הנעשה מהעולה הנשרפת, כפי מה שיובן ממאמר "**והרים את הדשן**", אלא מקצתה, כשיעור מלא המחתה בלבד. ויהיה פירוש "**את הדשן**" מן הדשן, כי מצאנו את במקום מן. גם הוסיף מלת תרומה באמרו "מאותו הדשן ירים תרומה", כדי שיהיה כנוי "ושמו" שב אל התרומה, כי לא יתכן שישוב אל והרים, כי הוא פועל ולא יפול עליו כנוי. גם לא [שב] אל הדשן, כי כבר באר: את הדשן - מן הדשן, ולכן יהיה שיעור הכתוב כן: **והרים מן הדשן, אשר תאכל האש את העולה על המזבח ועשאתה דשן, תרומה, ושמו אצל המזבח.**

פרק ו, ד

ופשט את בגדיו -

אין זו חובה אלא דרך ארץ, שלא ילכלך בהוצאת הדשן בגדים שהוא משמש בהם תמיד. בגדים שבשל בהם קדרה לרבו אל ימזוג בהן כוס לרבו. ולבש בגדים אחרים פחותין מהם.

שכך שנו בתורת כהנים: "**ופשט ולבש** - יכול כמצות יום הכפורים יהא פושט ולובש, תלמוד לומר: 'בגדיו בגדיו', הקיש בגדים שהוא פושט לבגדים שהוא לובש, מה בגדים שהוא פושט ראויין למלאכתן, אף בגדים שהוא לובש ראויין למלאכתן. אם כן למה [נאמר] '**אחרים**', פחותין מהם" ובמסכת יומא פרק בראשונה מייתי לה להא ברייתא דתורת כהנים בלשון ארוך: "שומע אני כדרך יום הכפורים, פושט בגדי קדש ולובש בגדי חול, תלמוד לומר: **בגדיו בגדיו**" כו'. ופרש"י: "ופשט ולבש האמור בהוצאת הדשן... הכתוב אחר הרמת הדשן '**ופשט את בגדיו ולבש בגדים אחרים וגו'** יכול שמטיל עליו חובה לשנות את בגדיו בין תרומה להוצאה, אם בא להוציא הדשן שעל התפוח אחר ההרמה מיד, כדרך שהוא חובה על כהן גדול בחמש עבודות שביום הכפורים, שמשנה את בגדיו בכל העבודות בין זו לזו, ראשונה בבגדי זהב, שניה בבגדי לבן, שלישית בבגדי זהב, רביעית בבגדי לבן, אף זה ישנה. וזה שאין לו לשנות מבגדי לבן לבגדי זהב, שהרי הדיוט

הוא ואינו משמש בבגדי זהב, ישנה בגדי קדש שהרים בהם, כמו שנאמר **'ולבש הכהן מדו בד' וגו'** ויפשוט אותם וילבש בגדי חול שלו ויוציא את הדשן, תלמוד לומר: **'בגדיו בגדיו'**, הקיש הכתוב בגדים שהוא לובש לבגדים שהוא פושט. מה בגדים שהוא פושט ראויין למלאכה, דהיינו למלאכת המזבח, שהן בגדי קדש, אף בגדים שהוא לובש במצות הדשן, בעינין שיהו ראויין למלאכת המזבח, שיהיו בגדי כהונה, שגם בהוצאת הדשן בעינין כהונה, שעבודה היא כהרמת הדשן. ואם כן למה נאמר **"אחרים"**, לא שילבש בגדי חול שלו, שבגדי קדש הן, אלא שפחותין מהן בדמים, "כגון שחקים או מפשתן שאינו מזהב ואין דמיהן יקרים. ומפני שהאפר מלכלכן, כשנושא הדשן עד מחוץ למחנה", הצריכה תורה שיהיו שני מיני בגדי קדש: האחד להוצאת הדשן והאחד לשאר עבודות, מפני שהוא "גנאי למלך שיהא משמש בהן על המזבח [ב] עבודת אכילה", כד"תנא דבי רבי ישמעאל: בגדים שבשל בהן קדרה לרבו, אל ימזוג בהן כוס לרבו". ופירש רש"י: "שנתעשנו ונתלכלכו בבשול הקדרה, אף כאן בהוצאת הדשן אין כבוד למלך לשרת בו שירות אחר". וכיון ששני מיני בגדים הללו, שפושט ולובש, משל קדש הן, ואין כאן חלוף מיני בגדים, כמו שיש לכהן גדול בגדי זהב ובגדי לבן, על כרחך צריך לומר, שזה שאמרה תורה **ופשט ולבש**, לא מפני החובה הוא, כמו ביום הכפורים, דמה הפרש יש בין בגדים שפשט לבגדים שלבש, דתרויהו משל קדש ובגדי לבן הן, אלא דרך ארץ הוא, שלא ילכלך כו'.

אבל הרמב"ן ז"ל טען ואמר: "לא ידעתי מניין אמר הרב שאינה חובה, כי נראה שמצוה היא על הכהן שהבגדים שיעשו בהן הקרבנות גם הרמת הדשן יהיו נקיים, לא שישמש באותן אשר הוציא הדשן, והיא מצוה מדרך מוסר העבד לרבו". ושמה הרב ימאן זה, שהוא סובר שאין שום מצוה לחובה, כשיהיה על צד הכבוד בלבד, בדרך מוסר העבד לרבו. ושפירוש הבריתא הזאת היא: **"ופשט ולבש"** יכול כמצות יום הכפורים שהיא חובה שיהיה פושט ולובש, ככה היא חובה פה, שיהיה פושט בגדי קדש ולובש בגדי חול, מעבודת הרמת הדשן לעבודת הוצאת הדשן, תלמוד לומר: **"בגדיו בגדיו"** לגזרה שוה, ששני הבגדים שפושט ושלובש, הן בגדי לבן משל קדש. ואחר שהם כן, איך אפשר שיהיו לחובה, כי מה הפרש יש ביניהם. אחר כך חזר ואמר: אם כן למה נאמר **"אחרים"**, מאחר ששניהם שוים ואי אפשר שיהיו לחובה, למה נאמר אחרים. ואמר: מהיקרים לפחותים, רוצה לומר על צד הדרך ארץ, שאין דרך ארץ שהבגדים שבשל בהן קדרה לרבו ימזוג בהן כוס לרבו.

והוציא את הדשן -

הצבור בתפוח כשהוא רבה ואין מקום למערכה, מוציאו משם, ואין זו חובה בכל

יום, אבל התרומה חובה היא בכל יום.

הודיענו בזה ההפרש שבין מצות **"והרים את הדשן"** ומצות **"והוציא את הדשן"**, שהתרומה היא בכל יום, וההוצאה אינה אלא כשהיא רבה ואין מקום למערכה.

ועוד, שההרמה היא מן המאוכלות הפנימיות וההוצאה היא מן הצבור בתפוח, שהוא הכרי הצבור באמצע המזבח כדמות תפוח. חוץ מן ההפרש הכתוב בתורה בפירוש, שבתרומת הדשן כתיב: **"ושמו אצל המזבח"**, שהוא העזרה במזרחו של כבש, ובהוצאה כתיב: **"והוציא את הדשן אל מחוץ למחנה"**, שהוא חוץ מחומת העיר, דהיינו חוץ לשלש מחנות, כדתניא בתורת כהנים בפר כהן משיח. ולכן לא הזכיר רק השנים הראשונים.

פרק ו, ה

והאש על המזבח תוקד בו -

ריבה כאן יקידות הרבה כו'. וכולן נדרשו במסכת יומא, שנחלקו רבותינו במנין המערכות שהיו שם.

ותניא בתורת כהנים ומייתי לה בפרק טרף בקלפי יומא: "בכל יום היו שם שתי מערכות, וביום הכפורים שלש: אחת מערכה גדולה, ואחת מערכה שניה של קטורת, ואחת שמוסיפין ביום הכפורים, דברי רבי יהודה. רב יוסי אומר: בכל יום שלש, וביום הכפורים ארבע: אחת מערכה גדולה, ואחת מערכה שניה של קטורת, ואחת של קיום האש, ואחת שמוסיפין ביום הכפורים. רבי מאיר אומר: בכל יום ארבע, וביום הכפורים חמש: אחת מערכה גדולה, ואחת מערכה שניה של קטורת, ואחת של קיום האש, ואחת של אברים ופדרים שלא נתעכלו מבערב, ואחת שמוסיפין ביום הכפורים". פירוש: בתחלה היו מבעירין אש על מערכה גדולה, ונקראת גדולה, מפני שלא היתה המערכה ההיא בעבור עולת התמיד בלבד, אלא גדולה מאד שתוכל לקבל בתוכה כל ההקטרות של אותו יום עד תמיד של בין הערבים, כדתניא בתורת כהנים: "מניין שיעשה מערכה גדולה שתקבל עליה כל העולות, תלמוד לומר: **'עליה'**" כו'.

ואחר שסדר אותה, היה נותן עליה אחר כך שני גזרי עצים, כדי להוסיף לה הבערה יתרה. וזאת המערכה נקראת מערכה של קיום האש, מפני שאם לא היתה המערכה הגדולה מתגברת, זאת המערכה של שני גזרי עצים, שהיו מוסיפין עליה, היתה מקיימת אותה. ואחר המערכה הגדולה והמערכה של קיום, היה מסדר עליה עוד מערכה אחרת, כדי להקטיר עליה האברים שלא נתעכלו, אם מפני שלא נתנו על המערכה הגדולה ואם מפני שלא הספיקו להתעכל. הרי שלש מערכות זו אחר זו וכולן על מקום המערכה הגדולה. וקודם המערכה של קיום היה מסדר מערכה שניה של קטורת בצד המערכה הגדולה בקרן מערבית דרומית משוך ממנה ארבע אמות לצד צפון, כדתנן במסכת תמיד. וקורין אותה של קטורת, מפני שממנה חותין גחלים להכניס למזבח הפנימי שחרית וערבית להקטיר עליה קטורת תמיד. פרס שחרית ופרס ערבית. וכולהו ילפי להו רז"ל מקראי, ואני לא באתי רק לפרש המערכות האלו מה הן ואיך הנחתן וסדורן.

וערך עליה העולה -

עולת תמיד היא תקדים.

חלבי השלמים אם יביאו שם שלמים. ורבותינו למדו מכאן: "עליה" על עולת הבוקר השלם כל הקרבנות כולן, מכאן שלא יהא דבר מאוחר לתמיד של בין הערבים. פירוש: לפי פשוטו של מקרא "**חלבי שלמים**" האמורים כאן הן כמשמען. והזכיר הכתוב פה, אף על פי שאין כאן מקומם, דקרא בעולה קמשתעי, כדכתיב ברישא דעניינא "**זאת תורת העולה**", כדי להודיע שאם הביאו שלמים יחד עם עולת התמיד, שהעולה תקדום לחלבי השלמים.

אבל רבותינו הוקשה להם מה ענין חלבי השלמים כאן, והוצרכו להוציאן ממשמען, ופירשו אותן מענין השלמה, כאילו אמר: השלם עליה, על עולת התמיד, כל הקרבנות של אותו היום, שלא ישאר מהם דבר מאוחר מתמיד של בין הערבים, אלא יקטיר הכל אחר עולת התמיד של שחר, ואחר כך יקריב עולת התמיד של בין הערבים. וכך היא שנויה בתורת כהנים: "מניין שלא יהיה דבר קודם לתמיד של שחר, תלמוד לומר: '**עליה העולה**'". ואמרו בפרק תמיד נשחט: "מאי תלמודא, אמר רבא: '**העולה**' הראשונה שבקרבנות" פירוש: מאי תלמודא דבעולת תמיד קמיירי, ולא בכל עולה, אפילו בעולת נדבה, ומשני: "העולה" הידועה, שהיא הראשונה שבפרשת קרבנות במדבר כח, שהיא עולת תמיד. ומניין שלא יהא דבר מתעכב לאחר תמיד של בין הערבים, תלמוד לומר: "**עליה... שלמים**", פירוש: עליה דתמיד של שחר, דמיירי ביה קרא, השלם כל הקרבנות כולן ולא ישאר דבר מהן לאחר תמיד של בין הערבים, כדמפרש לה רבא בפרק תמיד נשחט. ומהקטר חלבים ואברים, שנקרבים אחר תמיד של בין הערבים, כל הלילה, לא קשיא, דההוא בחלבים ואברים שנזרק דמן קודם תמיד של בין הערבים קמיירי, שהקרבן אינה אלא גמר מלאכה בלבד, מאחר שכבר התחילו בזריקת דמן קודם תמיד של בין הערבים.

אי נמי, הא דקתני "מניין שלא יהא דבר מתעכב לתמיד של בין הערבים" אינו אלא למצוה ולא לעכובא, והקטר חלבים ואברים בששכח ולא הקטירם קודם תמיד של בין הערבים קמיירי. אי נמי, הקטר חלבים ואברים נמי ברישא מקטיר כולהו והדר מקטיר אברי עולת תמיד של בין הערבים, כדי שתבא אחר כולן, כדפירש רבינו ישעיה הראשון.

אך קשה, שלדעת רז"ל שהוציאו השלמים ממשמען ופירשו אותן מענין השלמה, מה ידרשו במלת "**חלבי**". ויש לומר, דחלבי אצטריך לכדתניא בתורת כהנים: "מניין שיעשה מערכה גדולה שתקבל כל העולות, תלמוד לומר: '**עליה העולה**'. מניין אימורי חטאת ואשם ואימורי קדשים ואימורי קדשים קלים, תלמוד לומר: '**עליה חלבי**'. אבל מההיא דפרק תמיד נשחט משמע, שלא הוציאו השלמים ממשמען, אלא מה"א "**השלמים**" הוא דקא דייקי לה, דמדלא כתיב חלבי שלמים אלא **חלבי השלמים**, שמע מינה לענין השלמה קמיירי, שכך אמרו שם גבי: "מניין שלא יהא דבר מתעכב אחר תמיד של בין הערבים, תלמוד לומר: '**והקטיר עליה חלבי השלמים**'. מאי תלמודא, אמר אביי: עליה שלמים, ולא על חברתה שלמים". פירוש: על תמיד של שחר, ולא על תמיד של בין

הערבים. "אמר ליה רבא: ואימא שלמים הוא דלא קרבי אחר תמיד של בין הערבים, אבל עולה קרבה. אלא אמר רבא: 'השלמים' עליה השלם כל הקרבנות כולן". פירוש: ולא חלבי השלמים בלבד.

אבל מלשון רש"י דקאמר "אם יביאו שלמים. ורבותינו למדו מכאן עליה השלם כל הקרבנות" משמע שהשלמה ממלת שלמים הוא שהוציאוהו, מפני שאין כאן מקומם, ולא מה"א השלמים. ושמה יש לומר, שרבא גופיה ממלת שלמים הוא דקא מפיק לה, והכי קאמר: אלא אמר רבא: אין שלמים זה כמשמען, אלא מענין השלמה.

פרק ו, ו

אש תמיד -

אש שנאמר בה תמיד, היא שמדליקין בה את הנרות, שנאמר בה, "להעלות נר תמיד" אף היא מעל המזבח החיצון תוקד.

ביומא בפרק טרף בקלפי. כאילו אמר: האש שנאמר בה "להעלות נר תמיד" תוקד מעל המזבח. וחסר מ"ם, כמו "ושמן על ראשך אל יחסר", "עד יקום גוי אויביו" ורבים כן. ואם תאמר, היכי דרשי האי קרא לענין מנורה, והא אצטריך ליה לענין המערכות, כדכתב רש"י לעיל: "על מוקדה... ואש המזבח תוקד בו" 'והאש על המזבח תוקד בו אש תמיד תוקד על המזבח', כולן נדרשו לענין המערכות שהיו שם". יש לומר, דאפילו לרבי מאיר דאמר בכל יום ארבע וביום הכפורים חמש, האי קרא ד"אש תמיד תוקד" קרא יתירה הוא, ולא אתא אלא למדרש מיניה להדלקת נרות המנורה, שתהא מן המזבח החיצון, כדלעיל. דאי למנין המערכות החמש, מקראי דלעיל מפיק להו: "על מוקדה" אחת, 'אש המזבח תוקד בו' תרתי, "ואש המזבח תוקד בו" תלת, 'האש על המזבח תוקד בו' ארבע, "והאש על המזבח תוקד בו", חמש. דדריש תלתא קראי דיקידה ותרי ו"ו ד"ואש המזבח" "והאש על המזבח", ונשאר קרא ד"אש תמיד תוקד" למדרש מיניה לנרות מנורה שיודלקו מאש המזבח החיצון. אבל מדברי רש"י דקאמר: "ריבה כאן יקידות הרבה: על מוקדה, ואש המזבח תוקד בו, והאש על המזבח תוקד בו, אש תמיד תוקד על המזבח, כולן נדרשו במסכת יומא. שנחלקו רבותינו במנין המערכות שהיו שם", נראה דקרא דאש תמיד גם הוא לענין המערכות הוא נדרש. וקשה מדבריו אדבריו, שכתב אחר זה "אש תמיד - אש שנאמר בה תמיד, היא שמדליקין בה את הנרות". וגם - מדברי התלמוד אדבריו, שהרי לא דרשו כל המערכות אלא משאר המקראות של יקידה, כדלעיל, לא מקרא ד"אש תמיד תוקד".

ושמה יש לומר, דלישנא דרש"י דקאמר "כולן נדרשו במסכת יומא", לא לענין המערכות הוא דקאמר, אלא קצתן למערכות וקצתן לדרשא אחרינא. ומה שכתב אחר זה "שנחלקו רבותינו במנין המערכות" היא מלתא באנפי נפשה.

לא תכבה -

המכבה אש על המזבח עובר בשני לאוין.

דתרי זמני כתיב "לא תכבה".

פרק ו, ז

וזאת תורת המנחה -

תורה אחת לכולן.

פירוש: אף למנחת כהנים, שכל תורה לרבות הוא בא. דאי לאו רבויא, הוה אמינא אין טעון שמן ולבונה אלא מנחת ישראל בלבד, כדכתיב "ויצק עליה שמן ונתן עליה לבונה" וכתיב בתריה "וקמץ משם מלא קומצו כו' והנותרת מן המנחה" כו', דמשמע שאין שמן ולבונה אלא בנקמצת בלבד, שהיא מנחת ישראל, אבל מנחת כהנים שכולה כליל, אימא לא, קמשמע לן. וכך היא שנויה בתורת כהנים. אבל אין לומר "תורה אחת [לכולן]" לרבות כל המנחות לשמן ולבונה, דלא תימא מנחת סלת בלבד טעון שמן ולבונה, כדכתיב: "סלת יהיה קרבנו ויצק עליה שמן ונתן עליה לבונה", אבל לשאר מנחות לא, דאם כן בלא רבויא ד"תורת", נמי שמעינן לה, מדכתיב בפרשה הזאת, שהיא סתם מנחה: "משמנה ואת כל הלבונה אשר על המנחה" וכתב רש"י ז"ל: "ולפי שלא פירש כן אלא באחת מן המנחות בויקרא, הוצרך לשנות פרשה זו לכלול כל המנחות כמשפטן", הלכך על כרחך לומר דרבויא ד"תורת" אינו אלא לרבות מנחת כהנים לשמן ולבונה, כדאמרן, שלא למדנו זה רק מרבויא דתורת, דאי מפרשה זו שכתוב בה מנחה סתם, הוה אמינא במקצת דוקא, כדכתיב בה "והרים ממנו בקומצו", אבל כליל לא.

הקרב אותה -

היא הגשה.

בתורת כהנים. לא הקטרה, שהרי לא היה מקטיר אלא הקומץ בלבד לא את כולה, כדכתיב: "והרים ממנו בקומצו... והקטיר המזבח כו' והנותרת ממנה יאכלו" כו'.

בקרן מערבית דרומית.

לפני ה' הוא מערב שהוא לצד אהל מועד. אל פני המזבח הוא הדרום, שהוא פניו של מזבח, שהכבש נתון לאותו הרוח. שאינו נקרא פני הבית אלא הפאה שהפתח פתוח בה, ופתח המזבח הוא הכבש שממנו עולה למזבח. ואחר שהכבש נתון בדרומו של מזבח, הנה פני המזבח הוא הדרום בהכרח. וכן שנינו בתורת כהנים. ומייתי לה בסוטה פרק היה מביא: "לפני ה' - יכול במערב, תלמוד לומר: 'אל פני המזבח'. אי [אל] פני המזבח, יכול בדרום, תלמוד לומר: 'לפני ה'', הא כיצד, מגישה לקרן דרומית מערבית".

ופרש"י: "יכול במערב - יגיענה לדופן מערבי של מזבח, דהיינו **לפני ה'**, שההיכל במערב והמזבח שבחצר ל"ב אמה רחבו, ממוצע באמצע העזרה. ובמול זה, ל"ב אמה היכל וכותליו, חללו עשרים וכותליו שש אמות עובי כותל צפוני, ושש אמה לכותל דרומי, נמצא מערבו של מזבח **"לפני ה'"**, דאין - מפסיק בינו לבין ההיכל, דאלו אולם שלפני ההיכל, פתוח הוא, ורחבו עשרים אמה, ככל חלל של היכל".

פרק ו, ח

בקומצו -

שלא יעשה מדה לקומץ.

בתורת כהנים ומייתי לה ביומא פרק הוציאו לו את הכף יומא מז א. ופרש"י, שלא יעשה כלי שמחזיק מלא קומצו וימדוד בו, אלא בקומצו ממש, דאם לא כן מלא קומצו מיבעי ליה, דומיא ד"וקמץ משם מלא קומצו".

מסלת המנחה ומשמנה -

מכאן שקומץ ממקום שנתרבה שמנה.

בסוטה פרק היה מביא, דאם לא כן **"ומשמנה"** למה לי, והלא כל הסלת מעורבת בשמן היא, כדכתיב: **"ויצק עליה שמן"**, שפירשו על כל הסלת כולה, כדפרש"י, וכיון שכתוב **"מסלת המנחה"** הרי יש בה גם משמנה, מאי **"ומשמנה"**, ממקום שנתרבה בה שמנה. והוי"ו של **"ומשמנה"** לפי זה, אינה וי"ו החבור, אלא וי"ו הביאור, כאילו אמר: ובאיזה מקום מהסלת, משמנה. וכמוהו: **"ביום הקריבו את זבחו יאכל וממחרת, והנותר ממנו יאכל"**, שדרז"ל בו: **"לפי שנאמר 'ביום הקריבו את זבחו יאכל וממחרת' יכול שתהא מצוה לאכלו לשני ימים, תלמוד לומר: 'הנותר', אם הותר מיום ראשון"**, שהוא וי"ו הביאור, כאילו אמר: ואי זהו הנאכל ממחרת, הנותר מיום ראשון.

את כל הלבונה... והקטיר -

שמלקט את לבונתה לאחר הקמיצה ומקטירו.

כדכתיב **"והרים ממנו בקומצו מסלת המנחה ומשמנה"**, והדר **"ואת כל הלבונה"**, משמע שאין הלבונה בכלל הקמיצה. ועוד, **"ואת כל הלבונה"** כתיב, דמשמע שמקטיר כולה, וכיון שמקטיר כולה מה צורך לקמיצה. וכן שנינו: **"קמץ ועלה בידו צרור או גרגיר מלח או קורט של לבונה, פסול"** אלמא אין לבונה בכלל הקמיצה. וכן כתב רש"י שם שאין הלבונה **"נקמצת עמה, שנאמר 'על כל לבונתה', שלאחר שקמץ, מלקט את הלבונה כולה"**.

ולפי שלא פירש כן אלא באחת מן המנחות בויקרא, הוצרך לשנות פרשה זו, לכלול כל המנחות כמשפטם.

ואם תאמר, תיפוק ליה מפרשת המחבת, דכתיב בה: **"ויצקת עליה שמן מנחה היא"** ודרשו רז"ל מיתורא ד**"מנחה היא"** לרבות כל המנחות ליציקה. יש לומר, דאילו לא נשנית פרשה זו לכלול כל המנחות כמשפטן, הוה אמינא דיתורא ד**"מנחה היא"** אינו אלא לכלול כל המנחות ליציקה, כדכתיב בה בסמוך לה **"ויצקת עליה שמן"** וכתיב בתריה **"מנחה היא"**, אבל לשאר משפטים, כגון שקומץ ממקום שנתרבה שמנה ושמלקט את לבונתה לאחר הקמיצה ומקטירו, לא, קמשמע לן.

פרק ו, ט

במקום קדוש -

ואי זהו בחצר אהל מועד.

הודיענו בזה שהוא הבדל, ואי זה קדוש, בחצר אהל מועד, לאפוקי מחנה לוי, שגם הוא נקרא קדוש, כדתנן בפרק קמא דכלים: "הר הבית מקודש ממנו, שאין זבין וזבות ויולדות נכנסות שם". וכך שנו בתורת כהנים: "במקום קדוש - יכול במחנה הלויים, תלמוד לומר: **'בחצר אהל מועד'**. אין לי אלא בחצר אהל מועד, מנין לרבות את הלשכות הבנויות בחול ופתוחות לקדש, תלמוד לומר: **'במקום קדוש'**", ששניהם הוצרכו כל אחד לעצמו, שאלו כתוב **"במקום קדוש"** בלבד, הוה אמינא גם מחנה לוי בכלל, שהרי גם הוא מקום קדוש הוא, כדתנן בפרק קמא דמסכת כלים כדלעיל, כתב **"בחצר אהל מועד"**, לומר, שאינו כשר לאכילה אלא משער ניקנור ולפנים בלבד, אבל משער ניקנור ולחוץ לא. ואילו כתב **"בחצר אהל מועד"** בלבד, הוה אמינא דוקא אותם בנינים שהם בחצר אהל מועד ראויים לאכילה, אבל הלשכות שהן בנויות בחול ופתוחות לקדש, לא, תלמוד לומר: **"במקום קדוש"**, לומר, שאף הלשכות בכלל. ובפרק איזהו מקומן זבחים נו א תניא: "מניין ללשכות הבנויות בחול ופתוחות לקדש, שהכהנים נכנסין ואוכלין שם קדשי קדשין ושיירי מנחות, תלמוד לומר: **'בחצר אהל מועד יאכלו'**, התורה ריבתה חצרות הרבה אצל אכילה אחת". ופרש"י: **"במקום קדוש ובחצר אהל מועד"**.

פרק ו, י

לא תאפה חמץ חלקם -

אף השיריים אסורין בחמוץ.

בפרק כל המנחות. שלא על העולה על האישים בלבד אסור בחמוץ, אלא אף השיריים, שהוא הנותר מן המנחה הנאכלת לכהנים, אסורין בחמוץ. ואם תאמר, והאי **"לא תאפה"** להכי הוא דאתא, והא מיבעי ליה לכדתניא בתורת כהנים ומייתי לה בפרק כל המנחות באות מצה: **"לא תאפה חמץ"** מה תלמוד לומר, והלא כבר

נאמר: **'לא תעשה חמץ'**. לפי שנאמר **'לא תעשה חמץ'**, יכול לא יהא חייב אלא אחת, תלמוד לומר: **'לא תאפה'**, אפייה בכלל היתה ולמה יצאת, להקיש אליה ולומר: מה אפייה מיוחדת שהיא מעשה יחיד, ופרש"י: "מעשה חשוב בפני עצמו", "וחייב עליה בפני עצמה, אף אני אביא לישתה ועריכתה וכל מעשה יחיד שבה, לחייב עליה בפני עצמה". כבר תרצו שם בגמרא: "אנא מ'**חלקם**' קאמינא", ופרש"י: "אנא - הך דרשא דשיריים מדסמיך ליה '**חלקם**' ל'**לא תאפה**' הוא דקאמינא".

ואם תאמר, אימא כולה קרא להכי הוא דאתא, לומר שאף השירים אסורין בחמוץ, פירוש: ולא לדרשא דמדה דדבר שהיה בכלל. כבר תרצו שם: "אם כן לכתוב קרא: חלקם לא תאפה חמץ, מאי **'לא תאפה חלקם'**, שמע מינה תרתי".

כחטאת וכאשם -

מנחת חוטא הרי היא כחטאת, לפיכך קמצה שלא לשמה פסולה. מנחת נדבה הרי היא כאשם, לפיכך קמצה שלא לשמה כשרה.

בתורת כהנים, אליבא דרבי שמעון, דאמר: "יש מהן כחטאת ויש מהן כאשם: מנחת חוטא, כחטאת, מנחת נדבה, כאשם". וכן שנינו בריש מנחות: "כל המנחות שנקמצו שלא לשמן כשרות, אלא שלא עלו לבעלים לשם חובה, חוץ ממנחת חוטא ומנחת קנאות". ותנן נמי בריש זבחים: "כל הזבחים שנזבחו שלא לשמן כשרין, אלא שלא עלו לבעלים לשם חובה, חוץ מן הפסח ומן החטאת". וטעמא דפסול שלא לשמו בחטאת, נפקא לן מדכתיב ביה: "**חטאת הוא**" בהוייתו יהא, אבל באשם לא נאמר בו "אשם הוא" אלא לאחר הקטרת אימורים, והוא עצמו שלא הוקטרו אימוריו כשר, כדלעיל.

פרק ו, יא

כל זכר -

לרבות בעלי מומין למחלוקת.

בתורת כהנים. פירוש: שחולקין את המנחה בהדי תמימין חלק כחלק, דאי ד"**לחם אלהי** מקדשי הקדשים יאכל", הוה אמינא דוקא לאכילה הוא דשרי לאכול קדשים, אבל לחלק עם התמימים, כיון דלאו בני הקרבה נינהו, לא, קא משמע לן קרא ד"**כל זכר**" לרבויינהו אף במחלוקת, באם אינו עניין לאכילה. וכן שנינו בזבחים בפרק טבול יום: בעלי מומין - בין בעלי מומין קבועין, בין בעלי מומין עוברין, חולקין ואוכלין, אבל לא מקריבין. והא דקתני: "כל שאינו ראוי לעבודה אינו חולק בשר", חוץ מבעלי מומין, ד"רחמנא רבייה **כל זכר** לרבות בעלי מומין".

ואם תאמר, אימא "**כל זכר**" לרבות טבול יום למחלוקת, שאף על פי שאינו ראוי באותו יום לעבודה, חולק עמהם ואוכלו לערב, אלמה תנן: "טבול יום ומחוסר כפורים, אין חולקין בקדשים לאכול בערב". כבר תרצו בגמרא בפרק טבול יום: "מסתברא בעל מום הוה לן

לרבויו, שכן אוכל. אדרבה טבול יום הוה לן לרבויו, דלאורתא מיהת חזי" אף לעבודה, כגון הקטר חלבים, "השתא מיהת לא חזי". רב יוסף אמר: לרבות טבול יום לחלוקה, לא מצית אמרת, דמכדי הא אוקימנא: "מאי **יאכלנה** - יחלקנה, לכתוב רחמנא יחלקנה, מאי **יאכלנה**, שמע מיניה ראוי לאכילה חולק, שאינו ראוי לאכילה אינו חולק".

כל אשר יגע וגו' -

קדשים קלים או חולין שיגעו בה ויבלעו ממנה, יקדש להיות כמוה, שאם פסולה יפסלו, ואם כשרה יאכלו כחומר המנחה.

כדתניא בתורת כהנים: "**כל אשר יגע בהם יקדש** - יכול אף על פי שלא בלע, תלמוד לומר: '**בהם**', עד שיבלע. **יקדש** - להיות כמוה, אם פסולה תפסל, ואם כשרה תאכל כחומר שבה". פירוש: אם האוכל של חולין או של קדשים קלין שנגע במנחה ובלע ממנה, נדון כמוה ממש, שאם היתה פסולה גם האוכל הנוגע בה פסול, דהיינו במקום נגיעתו ולא כולו. כדתניא בתורת כהנים: "יכול אפילו נגע במקצתו יהא כולו פסול, תלמוד לומר: '**כל אשר יגע יקדש**', הנוגע פסול. הא כיצד, נוטל מקום הבלוע", ואם היתה כשרה, גם האוכל הנוגע בה כשר, אלא שנדון כחומר שבה, דהיינו שיאכל לפניו מן הקלעים ליום ולילה עד חצות, דמנחה קדש קדשים הויא, ואינה נאכלת אלא ליום ולילה כחטאת וכאשם, שהם נאכלין ליום ולילה, כדנפקא לן ד"בשר זבח תודת שלמיו, ביום קרבנו יאכל, לא יניח ממנו עד בקר", ודרז"ל: "יש כאן רבויים הרבה, לרבות חטאת ואשם ואיל נזיר וחגיגת ארבע עשרה, שיהיו כולם נאכלים ליום ולילה", כדתניא בתורת כהנים וכתבה רש"י בפסוק "ובשר זבח תודת שלמיו".

פרק ו, יג

זה קרבן אהרן ובניו -

אף ההדיטות מקריבין עשירית האיפה ביום שהם מתחנכים לעבודה, אבל כהן גדול בכל יום, שנאמר: "מנחה תמיד" "והכהן המשיח תחתיו מבניו" וגו'. כדתניא בתורת כהנים ומייתי לה בפרק התכלת: "**זה קרבן אהרן ובניו** - יכול יהא אהרן ובניו מקריבין קרבן אחד, תלמוד לומר: **אשר יקריבו לה**', אהרן בפני עצמו, ובניו בפני עצמן. בניו - אלו כהנים הדיטות. אתה אומר כהנים הדיטות או אינו אלא כהנים גדולים, כשהוא אומר '**והכהן המשיח תחתיו מבניו**' הרי כהן גדול אמור, הא מה אני מקיים '**בניו**', אלו הדיטות". והכי פירושא: יכול הא דכתיב "**זה קרבן אהרן ובניו**" פירושו שישתתפו בניו עמו במנחת חביתין ויביאו עשרון אחד בין כהן, תלמוד לומר קרא יתירא "**אשר יקריבו**", לרבות שכהן גדול מביא לעצמו, ובניו מביאין לעצמן. אלא שכהן גדול מביא לעצמו בכל יום תמיד עשירית האיפה, כדכתיב "**מנחה תמיד**", וכתוב בתריה: "**והכהן המשיח תחתיו יעשה אותה חק עולם**". **ובניו**, שהם כהנים הדיטות, מביאין לעצמן

כל אחד עשירית האיפה ביום שמתחנך לעבודה דוקא, ולא יום אחר. או אינן בניו, אלא כהנים גדולים. אבל כהן הדיוט אינו מביא מנחה זו אף ביום חנוכו לעבודה, ופירוש **"אהרן ובניו"** אהרן ובניו הבאים אחריו להיות כהנים גדולים, כשהוא אומר **"והכהן המשיח תחתיו מבניו"**, הרי כהן גדול אמור, פירוש: הרי הכהן הגדול הבא אחריו מבניו אמור, הא מה אני מקיים **"ובניו"**, אלו כהנים הדיוטות.

ומה שאמר: **"שנאמר: מנחה תמיד והכהן המשיח תחתיו מבניו"**, פירש, ש**"מנחה תמיד"** דבק עם **"הכהן המשיח"** הבא אחריו, לא עם **"בניו"**, כי הם אינם מביאים מנחה זו אלא ביום חנוכן לעבודה בלבד. ויהיה פירושו: זה קרבן אהרן ובניו הכהנים ההדיוטות, עשירית האיפה סלת, והמנחה הזאת תהיה תמיד. ופירש ואמר: והכהן המשיח הוא אשר יעשה אותה תמיד. ומזה למדו שבניו הכהנים ההדיוטות לא יעשו אותה תמיד, רק ביום חנוכן לעבודה הדומה ליום המשח הכהן הגדול, כי **"ביום המשח אותו"** שב אל אהרן הנזכר לעיל. ומפני שיום חנוך הכהנים ההדיוטות לעבודה, דומה ליום המשח הכהן הגדול, שגם הוא חנוך לעבודה, אלא שחנוך הכהנים ההדיוטות הוא לסתם עבודה, וחנוך הכהן הגדול הוא לעבודת כהונה גדולה, לפיכך כתב **"ביום המשח"** בבי"ת, לכלול גם חנוך הכהנים ההדיוטות שיביאו גם הם זאת המנחה ביום חנוכן. ולולא זה, היה ראוי להיות מיום המשח אותו, כי פירושו מאז מתחיל חיוב המנחה הזאת לכהן גדול עד לעולם, כדתיניא בתורת כהנים: **"ביום המשח אותו - מיום שנמשח מביא עשירית האיפה עד לעולם. או אינו אומר אלא ביום שנמשח מביא עשירית האיפה ומפסיק, תלמוד לומר: 'מנחה תמיד', הא מה אני מקיים 'ביום המשח אותו', מיום שנמשח מביא עשירית האיפה עד לעולם"**.

פרק ו, יד

מורבכת -

חלוטה ברותחין כל צרכה.

בעודה בצק, ואחר חליטתה אופה אותה בתנור, כדכתיב בה **"תופיני"** מלשון אפיה, ואחר כך חוזר ומטגנה במחבת, כדכתיב בה **"על מחבת בשמן תעשה"**. חולטה ברותחין תחלה כל צרכה, כדכתיב **"מורבכת תביאנה"**, שפירושו לחם חלוט ברותחין כל צרכו, כדתיניא בתורת כהנים: **"תעשה מרובכת - מלמד שהיא נעשית ברותחין כל צרכה"**. ואחר כך אופה אותה בתנור, כדכתיב בה **"תופיני"** אחר **"מורבכת תביאנה"**, שפירושו אפוייה בתנור. ואחר כך מטגנה במחבת, כדכתיב בה **"על מחבת בשמן תעשה"**.

ואף על גב דקרא ד**"על מחבת"** הוא קודם הרביכה והאפיה, מכל מקום, מדכתיב בה לשון **תופיני**, שפירושו תאפה נא, כדתיניא בתורת כהנים אליבא דתנא קמא, ופירוש נא - חיה, כמו: **"אל תאכלו ממנו נא"**, למדנו, שכשיאפנה בתנור תהא נא, ולא מטוגנת, אם כן הטגון הוא אחר האפיה. וכיון שהאפיה אחר החליטה, כדכתיב **"מורבכת תביאנה"** ואחר כך **"תופיני"**, למדנו שהחליטה קודמת לאפיה, והאפיה קודמת לטגון.

ואם תאמר, כיון דמלשון "תופיני", שפירושו תאפה נא, משמע שאין הטגון קודם האפיה, תידוק מינה נמי שאין החליטה קודם האפיה. יש לומר, שהחליטה אינה מוציאה מידי חיה, שכל זמן שלא נאפה בתנור או בטגון בשמן, עדיין חיה מקריא ושם נא עליה, כדפירש רבינו ישעיה הראשון ז"ל.

תופיני -

אפויה אפיות הרבה, שאחר חליטתה אופה בתנור וחוזר ומטגנה במחבת.

גם פה נהג רש"י ז"ל כמנהגו להניח מדרשי רז"ל וללכת אחר פשוטו של מקרא, מפני שאין המדרש הזה מתיישב אחר פשוטו של מקרא, שהרי בתורת כהנים נחלקו רז"ל בפירוש המלה הזאת. דתניא: "תופיני" - תופינה נא. רבי אומר: תופינה רכה. רבי דוסא אומר: תופינה נאה". ורש"י ז"ל פירש דלא כמאן. וכן מצאתי לרבינו ישעיה הראשון בפירוש תורת כהנים, שאחר מדרשי רז"ל בפירוש המלה הזאת, למר כדאית ליה ולמר כדאית ליה, כתב: ופשט המלה הוא כדפירש המורה בפרשה: תופיני - אפויה אפיות הרבה כו'. וכך פירשה גם הרד"ק ז"ל בשרש אפה. אבל רבינו הלל ז"ל גורס במקום רכה רבה. ואמר, "כלומר תאפנה הרבה אפיות, דאית ליה נא ואית ליה נאה. דלכתחלה תאפנה נאה בלא שמן ולא כל צרכה, והדר מטגנה בשמן ועדיין היא נא, והדר חוזר ואופה כל צרכה", והוא דומה קצת לפרש"י. ולפי זה אין פירושו של רש"י לפי פשוטו של מקרא, אלא אליבא דרבי.

מנחת פתים -

מלמד שטעונה פתיתה.

אף על גב דמקרא מלא הוא, אמר זה לאפוקי מדרבי שמעון, דאמר: "מנחת כהנים ומנחת כהן משיח אין בהן פתיתה", מפני שאין בהן קמיצה וכל שאין בהן קמיצה אין בהן פתיתה. וקרא ד"מנחה היא" לרבות כל המנחות לפתיתה, דתניא בתורת כהנים, מוקי לה במנחות של ישראל שיש בהן קמיצה, שהן מנחת מאפה ומנחת מרחשת, דלא כתיבא בהו פתיתה, לא למנחת כהנים ולא למנחת כהן משיח, שאין בהן קמיצה.

אך קשה, דר' שמעון היכי מוקי קרא ד"תופיני מנחת פתים", דמשמע שטעונה פתיתה. וכבר הקשה זה גם רבינו ישעיה הראשון ז"ל בתורת כהנים. וליכא למימר דאין בהן פתיתה דקאמר ר' שמעון היינו שאינו מבדיל הפתיתין לגמרי, כמו במנחות ישראל שיש בהן קמיצה, אבל לעולם כופל האחד לשנים והיינו מנחת פתים דכתיבא בקרא, דאם כן היינו תנא קמא דתניא: "פתות - יכול שתים, תלמוד לומר: 'פתים', יכול יעשנה כפרורין, תלמוד לומר: 'אותה', אותה לפתים ואין פתים לפתים, מכאן אמרו מנחות ישראל כופל אחד לשנים ושנים לארבעה ומבדיל. מנחות כהנים כופל אחד לשנים ושנים לארבעה ואינו מבדיל. מנחת כהן משיח מכפלה. רבי שמעון אומר: מנחות כהנים ומנחת כהן משיח אין

בהן פתיתה, מפני שאין בהן קמיצה וכל שאין בה קמיצה אין בה פתיתה". ושם יש לומר, דאין בה פתיתה דקאמר ר' שמעון, היינו שלא יכפל האחד לשנים ושנים לארבעה דומיא דמנחות ישראל, דכתיב בהו **"פתות"** ו**"פתים"**, ופליג אתנא קמא דאמר מנחות כהנים כופל אחד לשנים ושנים לארבעה, ובא רבי שמעון ואמר, שבין מנחות כהנים בין מנחת כהן משיח אינו כופל אלא האחד לשנים, ולא שנים לארבעה, דהכא לא כתיבא בה אלא פתים לחודיה, ומנחות כהנים דינין להו כמנחת כהן משיח, מכיון שכלן אין בהן קמיצה. ומה שכתב במנחת מחבת **"מנחה היא"** ודרשו רז"ל לרבות כל המנחות לפתיתה, שכופל האחד לשנים ושנים לארבעה, דומיא דמנחת מחבת, דכתיב בה פתות ופתים, מוקי לה למנחות ישראל, שהן מנחת מאפה ומנחת מרחשת.

ולפי זה לא ידעתי כונת רש"י ז"ל, שאמר "מלמד שטעונה פתיתה", דהא אין לפרשו לא לענין הבדלה ולא לענין כופל אחד לשנים ושנים לארבעה, דאם כן רש"י דלא כמאן, שהרי במנחת כהן משיח כולי עלמא מודו דאינו מבדיל ולא כופל אחד לשנים ושנים לארבעה, כדקתני בבב"יתא בהדיא. ושם יש לומר, שמפני שלא נכתב בפירוש שיעשה המנחה הזאת פתים, כמו שכתוב במנחת מחבת **"פתות אותה פתים"**, אמר דמדקרייה רחמנא "מנחת פתים", למדנו שטעונה פתיתה, ושוב אין צריך לכתוב בה שיפתות אותה.

פרק ו, טו - טז

המשיח תחתיו מבניו -

המשיח מבניו תחתיו.

כי **"תחתיו"** לא יאמר אלא על איש במקום איש, זה תחת זה, ולכן מלת **"תחתיו"** דבקה עם **"מבניו"**, שמורה על איש, לא עם **"המשיח"**, אלא שהוא מהופך - "מבניו תחתיו".

כליל תקטר -

אינה נקמצת להיות שיריה נאכלים, אלא כולה כליל.

הוצרך לפרש זה, אף על פי שנראה כמבואר מן הכתוב, כדי שלא יחשוב חושב, שגם זו נקמצת היא ושיריה נאכלים, כשאר מנחות של ישראל, ויהיה פירוש **"כליל"** - כל המנחות, ופירוש **"תקטר"** - הקומץ שלהן, כאלו אמר: שכל המנחות יוקטר הקומץ שלהן, לפיכך פירש שמלת **"כליל"** שבה אל המנחה הזאת, כאלו אמר: כולה תקטר. ואמר "כולה כליל" במקום **"כליל תקטר"**, מפני שפירוש כליל - עולה, כמו: **"וכליל על מזבחך"**, שפירושו העולה הנשרפת כולה תהיה על מזבחך, ובאמרו כולה כליל, כאמרו: כולה תקטר. וכן כתוב אחר זה: **"וכל מנחת כהן כליל תהיה"**, שפירושו תקטר כולה, ולא יהיו לה שיריים כלל, כאילו אמר: כל מנחת כהן כליל תקטר.

וכן מנחת כהן של נדבה.

תקן בזה שני עניינים: האחד שהוסיף מלת "וכן", כי לולא זה, נראה שמנחת כהן מתחלפת ממנחת כהן משיח, וזה לא יתכן, שהרי גם זו כליל היא, כמנחת כהן משיח. גם הוסיף "של נדבה" כי לולא זה, משמע, אבל כל שאר מנחת כהן היא באופן אחר, ואין הדבר כן, שהרי שניהם כליל, ואין בין זו לזו אלא שהעליונה חובה, וזו נדבה.

כליל תהיה -

כולה שוה לגבוה.

כי פירוש כליל - כולה, ומפני שאין כתוב פה מלת "**תקטר**" כמו בעליונה, ואין מובן מזה אם כולה לשריפה או כולה לאכילה, פירש "כולה לגבוה", דהיינו לשריפה. ומה שלא אמר: תהיה לגבוה, לבד, והיה די שיובן מזה שהיא לשריפה, אבל אמר "תהיה כולה שוה לגבוה", הוא מפני שהמובן ממלת כולה ["כליל"] הוא שתהיה שוה כולה על אופן אחד, ומאמר "לגבוה" אינו מובן אלא ממלת "וכן מנחת כהן", שפירושו שגם היא תהיה כולה לגבוה, כמו העליונה, שאם היה אומר: תהיה לגבוה, היה נראה שמלת לגבוה חסרה מן המקרא. אי נמי, מדכתיב בתריה "**לא תאכל**".

פרק ו, יט

המחטא אותה -

העובד עבודותיה, שהיא נעשית חטאת על ידו.

המחטא אותה יאכלנה -

הראוי לעבודה, יצא טמא בשעת זריקת דמים, שאינו חולק בבשר.

הא דפירש קרא ד"**המחטא**" הראוי לחטוי, ולא מחטא ממש, ופירש קרא ד"**יאכלנה**" יחלקנה, שאינו [שהוא] חולק בבשר, ולא יאכלנה ממש, הוא ממה ששינו בריש פרק טבול יום זבחים: "טבול יום ומחוסר כפורים, אין חולקים בקדשים לוכל בערב. אונן, נוגע ואינו מקריב ואינו חולק בקדשים לוכל בערב". ואמרינן בגמרא: "מנא הני מילי, אמר ריש לקיש: אמר קרא: '**הכהן המחטא אותה יאכלנה**' - המחטא אוכל, שאינו מחטא אינו אוכל. וכללא הוא, והרי משמרה כולה דאין מחטאין [ואוכלין]. ראוי לחטוי קאמינא. הרי קטן, דאינו ראוי לחטוי, ואוכל, אלא מאי '**יאכלנה**' יחלקנה, ראוי לחטוי חולק, ושאינו ראוי לחטוי אינו חולק. הרי בעל מום שאינו ראוי לחטוי וחולק, בעל מום רחמנא רבייה - 'כל זכר' לרבות בעל מום. ואימא לרבות טבול יום, מסתברא בעל מום הוה ליה לרבווי, שכן אוכל. אדרבא טבול יום הוה ליה לרבווי, דלאורתא חזי, השתא מיהת לא חזי".

פירוש: הא דפירשו **יאכלנה** [יחלקנה], והמחטא הראוי לחטוי, ולא כמשמעם, הוא משום דאי יאכלנה יאכלנה ממש קאמר, אם כן קטן דאינו ראוי לחטוי, כדנפקא לן בשלהי הכל שוחטין ד"**איש מזרעך לדורותם אשר יהיה בו מום לא יקרב להקריב לחם אלהיו**", דמשמע

איש הוא דבעי מומא לאפסולי. הא קטן, אפילו תם, לא יקרב להקריב, לא ליכול, ואנן קיימא לן דאכיל, כדאמרינן במנחות ובקידושין ובתורת כהנים "איש כאחיו" ישחולק, ואפילו בעל מום, ואין קטן חולק אפילו תם. ומדמעית ליה מחלוקה, מכלל דאכיל. ועוד, "כל זכר בכהנים יאכל אותה" כתיב, אף הקטנים במשמע, אלא על כרחך לומר, דפירוש **יאכלנה** יחלקנה. וכן על כרחך לומר דהמחטא הראוי לחטוי קאמר, דאי מחטא ממש, אם כן משמרה כולה, דאין מחטאין, לא ליכול, והתורה אמרה: "כל זכר בכהנים יאכל אותה", אלמא בין אותם שהתעסקו בעבודתה בין אותם שלא התעסקו בעבודתה, כולן אוכלין, אלא על כרחך לומר, דהאי המחטא, הראוי לחטוי קאמר.

ומה שכתב רש"י פה "יצא טמא בשעת זריקת דמים" ולא קאמר יצא טמא בשעת עבודה, כדכתב גבי "**המחטא אותה יאכלנה** - הראוי לעבודה" וכדמשמע מקרא ד"**המחטא**", שפירושו "העובד עבודתיה, שהיא נעשית חטאת על ידו", כדפירש הוא עצמו, הוא מדתנן בסיפא דמתניתין דטבול יום: "אפילו טמא בשעת זריקת דמים וטהור בשעת הקטר חלבים, אינו חולק בבשר", אף על גב דברי שא דמתניתין קתני: "כל שאינו ראוי לעבודה אינו חולק בבשר", ולפיכך נקט גם רש"י ז"ל בלישנא דמתניתין ברישא - לעבודה, ובסיפא - בשעת זריקת דמים. ומתניתין דנקט ברישא עבודה ובסיפא זריקת דמים, נראה לי שהטעם בזה, משום דתחלת העבודות היא הזריקה, ומי שהיה טמא בשעת זריקת דמים הוא טמא בכל עבודותיה, וכן כתב הרמב"ם ז"ל בפירוש המשנה הזאת: "והעיקר בידינו, אינו חולק, עד שיהא טהור משעת זריקת דמים עד שעת הקטר חלבים". והיינו טעמא דאונקלוס, שתרגם "**המחטא** - דמכפר בדמיה", דהיינו זריקת הדמים.

ואם תאמר, כיון דמשום דזריקת דמים הוא תחלת העבודות, תלה העבודה בזריקת דמים ותרגם אותו זריקת דמים, הוה ליה לרש"י ז"ל לפרושי קרא דהמחטא בזריקת דמים, שהרי מקראות הרבה יש שהם מתפרשים מלשון זריקה, כמו: "**תחטאני באזוב ואטהר**", "**וחטאו ביום השביעי**", "**הוא יתחטא בו**". יש לומר, דלישנא ד"**המחטא אותה**" אי אפשר להתפרש זריקת דמים, משום ד"**אותה**" שב אל החטאת, לא אל דמה, והמתרגם שתרגמו כן, הוא מפני שהוא שומר הטעמים, לא המלות. אך קשה מדברי רש"י עצמו שפירש אותו בריש פרק טבול יום "מחטא - זורק את הדם".

פרק ו, כ

כל אשר יגע בבשרה יקדש -

כל דבר אוכל כו' תאכל כחומר שבה.

פירשתיו בפסוק "כל אשר יגע בהם יקדש".

ואשר יזה מדמה על הבגד -

ואם הוזה מדמה על הבגד, אותו מקום הדם שבבגד, תכבס בתוך העזרה.

הוצרך לפרש "יזה" - הוזה, מפני שיזה מורה על פועל ההזאה, ומכוון הכתוב הוא על הפועל מההזאה, שהוא מקום הבגד המוזה, שיכובס. גם הוצרך לפרש אשר - אם, מפני שאשר מורה על הדבר, והדבר פה - אם שיהיה מורה על מקום הבגד המוזה, ואם שיהיה מורה על הדם המוזה עליו. ואם הוא מורה על המקום המוזה מן הבגד, היה ראוי להיות: ואשר יזה מדמה, מהבגד, לא "על הבגד". ולהיותו מורה על הדם המוזה על הבגד, לא יתכן, מפני שהמקבל הכבוס הוא הבגד, לא הדם המוזה על הבגד. ועוד, שמלת אשר, מורה על הודאי אשר כבר היה, או אשר ודאי יהיה, וההזאה על הבגד אינה בודאי, כי אם בספק, ולכן מחוייב בהכרח שיהיה פירוש אשר - אם, המורה על הספק. אחר כן פירש: "אשר יזה עליה תכבס" - אותו מקום הדם שבבגד אשר יזה עליה תכבס". פירוש: אותו מקום הדם שבבגד הנזכר במאמר "אשר יזה מדמה על הבגד" אשר הדם מוזה עליה, תכבס, לא את האיש אשר יזה עליו, כפי המובן מלשון הכתוב, כי המקבל הכבוס הוא הבגד לא המזה.

ומה שהוצרך לפרש "אשר יזה מדמה -
אשר יהא נזה, כמו לא יטה",

הוא מפני שכבר אמר לעיל "ואשר יזה מדמה על הבגד" שפירושו ואם הוזה, מה צורך שיחזור עוד לומר פעם שנית "אשר יזה עליה", אבל אם יהיה פירושו: אשר הוא נזה עליה, אין זה כפל.

תכבס בתוך העזרה.

שהוא חצר אהל מועד, כדכתיב: "במקום קדוש בחצר אהל מועד".

פרק ו, כא

ישבר -

לפי שהבליעה שנבלעת בו נעשית נותר.

לאחר יום ולילה הבא אחריו, דהיינו בעמוד השחר דלמחר, כדכתיב: "ובשר זבח תודת שלמיו ביום קרבנו יאכל לא יניח ממנו עד בקר", ודרז"ל בספרא והביאו שם רש"י ז"ל: "יש כאן רבויים הרבה. לרבות חטאת ואשם ואיל נזיר וחגיגת י"ד, שיהו נאכלין ליום ולילה" וכתב "לא יניח ממנו עד בקר".

ואם תאמר, מפני מה הצריכה תורה שבירה ומריקה, והלא לא נעשית בליעתן נותר אלא בבקר, כדכתיב: "לא יניח ממנו עד בקר" ובבקר כבר עברה עליהן הלילה.

ולמאן דאמר לינת לילה פוגמת, הלא נותן טעם לפגם - ומותר. וליכא למימר דמיירי באותם שבשלו בהם בלילה ולינת לילה אינה פוגמת אלא כולה, לא מקצתה, דקרא סתמא קאמר, אפילו בלא בשל בהן בלילה. יש לומר, דלמאן דאמר לינת לילה פוגמת בין בשלו

בה בלילה בין לא בשלו בה, כל זמן שלא עברה כל הלילה נותן טעם לשבח הוא, וכיון דבעמוד השחר דלמחר פגימה ונותר באין כאחד, ולא קדמה בהן פגימה לאסור נותר, הוו להו כמו נותן טעם לשבח, וצריכים שבירה ומריקה.

ואם תאמר, לשהינהו לאחר עמוד השחר דלמחר, דלהוו נותנין טעם לפגם, ולא להוו בשבירה ומריקה. יש לומר, כיון דבעמוד השחר דלמחר מיד חל עליהם חיוב שבירה ומריקה, תו לא פקע אפילו לאחר מכאן, כמו שכתב הסמ"ג בהלכות חמץ ומצה.

פרק ו, כג

וכל חטאת וגו' -

שאם הכניס מדם חטאת החיצונה לפניו פסולה.

אליבא דרבנן בספרא, דסבירא ליה דהא קרא בחטאות חיצוניות שעבר והכניס מדמן קא מיירי, ובא ללמד שמאחר שזריקת דמו במזבח החיצון, והוא הכניס דמו כולו, או אפילו מקצתו, כדכתיב **"מדמה"**, לפניו, נפסלו בכך, וטעונות שרפה.

וקרא ד**"הן לא הובא את דמה אל הקדש פנימה"**, לא אתא למילף שאם עבר והכניס דם חטאת חיצונה בפנים שתהיה פסולה, דמהכא הוא דנפקא לן, אלא שספר הכתוב דברי משה, במה ששאלן ומה שהשיבו לו, כדתניא בתורת כהנים ומייתי לה רש"י ז"ל בפסוק **"הן לא הובא"**. כמו שכתוב: **"ואת פר החטאת ואת שעיר החטאת אשר הובא את דמם לכפר בקדש"**.

ואם תאמר, מנא להו לרבנן לפרושי קרא ד**"וכל חטאת אשר יובא"** בחטאת חיצונה שהכניס דמה לפניו, דלמא בחטאות פנימיות קמיירי ובא ללמד שמפני שזריקת דמן לפניו, הן בשריפה ולא באכילה. יש לומר, דבהא לא צריך קרא, דבהדיא כתיב בחטאות הפנימיות שהן בשרפה, כדכתיב: **"ושרף אותו על עצים באש על שפך הדשן"**, וכתיב: **"ושרף אותו כאשר שרף את הפר הראשון"**, ואם כן על כרחך לומר דבחטאות חיצוניות שהכניס דמן לפניו, קמיירי, לומר שנפסלו בכך והן בשרפה, ולא כרבי יוסי הגלילי בספרא דאמר: אין כל הענין הזה מדבר אלא בפרים הנשרפים ושעירים הנשרפים, ליתן עליהם לא תעשה על אכילתן, וללמד שפסוליהן נשרפין בבית הבירה. דללמד על הפנימיות שהן בשרפה לא צריכא קרא, דבהדיא כתיב בהו בפר כהן משיח: **"ושרף אותו על עצים באש"**, ובפר העלם דבר של צבור כתיב: **"ושרף אותו כאשר שרף את הפר הראשון"**, אלא על כרחך לומר שאין הענין הזה מדבר אלא ליתן לא תעשה על אכילת החטאות הפנימיות, וללמד על הפנימיות שנפסלו ביוצא או בטומאה, שאינן נשרפות בבית הדשן, שהיא חוץ לשלש מחנות כמצותן, אלא כשאר פסולי כל הקדשים שנשרפים בבית הבירה, שהיא בתוך העזרה, כדתניא בספרא: **"בקדש... באש תשרף - מלמד ששריפתה בפנים"**, אבל חטאת חיצונה שנכנס דמה לפניו בשרפה, ד**"הן לא הובא את דמה"** הוא דילפינן לה.

פרק ז

פרק ז, א

קדש קדשים הוא -

היא קרבה ואין תמורתה קרבה.

כהנים ומייתי לה במסכת תמורה פרק אלו קדשים. פירוש: אינה קריבה היא בעצמה, אבל מכל מקום קדושה חלה עליה, ולא נפקא לחולין, אלא תרעה עד שתסתאב. פירוש: עד שיפול בה מום ואז תמכר ויפלו דמיה לנדבה.

ואם תאמר, למה לי קרא, הא גמרא היא, דכל שבחטאות מתה, באשם רועה, וכיון דתמורת חטאת מתה, דגמירי. חמש חטאות מתות, וחד מנייהו תמורת חטאת, אם כן תמורת אשם היא רועה ואינה קרבה.

כבר הקשו זה בפרק אלו קדשים: "אין הכי נמי, וקרא, כדאמר רב הונא אמר רב, דאמר רב הונא אמר רב: אשם שנתק לרעיה, ושחטו סתם, כשר לעולה. ניתק, אין. לא ניתק, לא. מאי טעמא, דאמר קרא: 'הוא' בהוייתו יהא". פירוש: אם ניתק לרעיה, שכשיסתאב יפלו דמיו לנדבת צבור, דהיינו עולה, וקדם ושחטו סתם, עד שלא נסתאב, כשר לעולה, דהא סתמיה לשם עולה קיימא לדמיה. לא ניתק, לא. שאף על פי שכופרו בעליו עם השני, הואיל ועדיין לא ניתק דינו של ראשון לרעיה, וקדם ושחטו סתם, פסול לגמרי, אף לעולה. מאי טעמא, דאמר קרא: "אשם הוא" בהוייתו יהא, שעדיין אשם הוא, חזי לאקרובי לאשם, הילכך פסול הוא. וקרא ד"קדש קדשים הוא" דממעט תמורתו מהקרבה, מיירי בתמורתו של ראשון, שכיון שהראשון פסול לגמרי להקרבה, אפילו לעולה, תמורתו נמי פסולה להקרבה אפילו דמה לעולה.

ומה שפירש שני המיעוטין הראשונים שבאשם, של "קדש קדשים הוא" ושל "אשם הוא" כדלקמיה, ולא פירש המיעוטין שבחטאת ולא המיעוט האחרון שבאשם הכתוב גבי "כל זכר בכהנים", אף על פי שכלן נדרשו בתורת כהנים. נראה לי, שהטעם הוא מפני שאותן המיעוטין הכתובים בחטאת והמיעוט האחרון שבאשם, כלן הן צריכין לעצמן, לפי פשוטו של מקרא, מפני שקצתן כתובים אחר "במקום אשר תשחט העולה תשחט החטאת" וצריך לתת טעם בזה ואמר: מפני שהחטאת קדש קדשים היא, כמו העולה, ולכן שחיטת שתיהן [במקום] אחת. וקצתם כתובין אחר "כל זכר בכהנים יאכל אותה" שצריך לתת טעם בזה, ואמר מפני שהוא קדש קדשים וראוי להאכל לזכרים בלבד ובטהרת קדש קדשים, שהוא חצר אוהל מועד. אבל שני המיעוטין הראשונים שבאשם, שהאחד מהם כתוב קודם "במקום אשר ישחטו את העולה ישחטו את האשם" והאחר כתוב קודם "כל זכר בכהנים יאכלנו" ואין להם צורך לפי פשוטו של מקרא, הוכרח להביא בהן המדרשות שדרשו רז"ל בהם.

פרק ז, ג את האליה -

לפי שהאשם אינו בא אלא איל או כבש.

כלומר, אבל אלו היה בא גם עז, היה ראוי לחלק דינו לשתי פרשיות, כמו שחלק דין השלמים בויקרא לשתי פרשיות, כדפרש רש"י שם.

פרק ז, ה אשם הוא -

עד שינתק שמו ממנו.

דהיינו אחר שנתק לרעיה, שכל עוד שלא נתק לרעיה, לא נתק שם האשם ממנו. ולמדנו מכאן שהאשם שמתו בעליו קודם הקרבתו או שאבד ונתכפרו בעליו באחר, ואחר כך נמצא, אף על פי שעומד להיות דינו שירעה עד שיסתאב ואחר כך ימכר ויפלו דמיו לקיץ המזבח, דהיינו לעולת נדבת צבור, אם קדם ושחטו סתם קודם שינתק לרעיה, אינו כשר לעולה, מפני שכשנתק לרעיה, כבר ניתק שם האשם ממנו, ועומד שאם יסתאב להמכר ויהיו דמיו לדמי עולה, וכיון שדמיו דמי עולה, אם קדם ושחטו סתם, קודם שיסתאב כשר לעולה, אבל כל עוד שלא ניתק דינו לרעייה, שעדיין שם האשם עליו, כדכתיב "**אשם הוא**" בהיותו יהא, אף על פי שעומד להיות דינו לרעייה וכשיסתאב להיות דמיו דמי עולה, כיון שעדיין שם האשם עליו והוא אינו ראוי להיות אשם, מכיון שמתו בעליו או נתכפרו בעליו באחר, אינו ראוי להיות אפילו לעולה, אף על פי שקדם ושחטו סתם קודם שיסתאב.

ואינו בא ללמד על האשם שיהא פסול שלא לשמו כו'.

פירוש: מה שדרשו "**אשם הוא**" בהיותו יהא, שיהא שם אשם עליו כל עוד שלא ניתק לרעיה, ולא דרשו בו: **אשם הוא** - בהיותו יהא - שלשמו, כשר, שלא לשמו, פסול, כדדרשו גבי חטאת כדלעיל הוא מפני ש"**אשם הוא**" כתוב אחר הקטרת האימורים ומכיון ש"הוא עצמו שלא הוקטרו אימוריו, כשר", תו לא שייך לומר: לשמו, כשר, שלא לשמו, פסול, מפני שאם באת לומר כן, יהא האשם צריך שתהא הקטרת אימוריו לשמו, ואם לא, פסול, כיון ד"**אשם הוא**", כתוב אחר הקטרת אימורין, ואכולהו קאי, ואין הדבר כן, שהרי הוא עצמו שלא הוקטרו אימוריו כשר, משום דאין כפרה אלא בדם, וכך תרצו אותו בפרק קמא דזבחים.

ואם תאמר, הרי אשם נמי אשכחן ביה דכתיב פסוק א "**קדש קדשים הוא**" בראש הפרשה, קודם הקטרת אימורין. כבר תירץ שם רש"י בזה, דאפילו הכי לא ילפינן מיניה, משום "דלא משמע מיניה לשמו אלא כשכתוב '**הוא**' עם שם הקרבן, כגון '**חטאת הוא**', '**אשם**"

הוא', או היכא דכתיב גבי אחת מעבודות הדם", אבל גבי **"קדש קדשים הוא"** דאותו **"הוא"** לא כתיבא לא עם שם קרבן ולא עם אחת מעבודות הדם, לא דרשינן מיניה לשמו.

פרק ז, ז

תורה אחת להם -

בדבר זה, לכהן אשר יכפר בו, הראוי לכפרה, חולק בו, פרט לטבול יום ומחוסר כפורים ואונן.

פירוש: **"תורה אחת להם"** דבק עם **"הכהן אשר יכפר"** הבא אחריו, שאם תאמר תורה אחת להם לחטאת ולאשם להשוות תורת האשם לתורת החטאת, מ**"כחטאת כאשם"** נפקא, שהשוה זה לזה לכל דבר, אלא על כרחך לומר דהכי קאמר: **תורה אחת להם** בדבר זה שכתב אחריו ש**"הכהן אשר יכפר בו, לו יהיה"**. אבל בתורת כהנים שנו: **"תורה אחת להם - לסמיכה"**, דבכחטאת כתוב בה סמיכה ד, כט, ובאשם לא כתיבא סמיכא. וגבי **"כחטאת כאשם"** שנו: "מה חטאת מן החולין וביום ובידו הימנית, אף אשם כן", משמע שהם סוברים שפירוש "להם" - לחטאת ולאשם, אבל רש"י ז"ל הלך גם בזה כמנהגו אחר פשוטו של מקרא ופירש כחטאת כאשם, שהחטאת כאשם והאשם כחטאת לכל דבר, ונשאר "תורה אחת להם" לדבר זה שכתוב אחריו והוא אומר: **"הכהן אשר יכפר בו לו יהיה"**.

ומה שפירש **"אשר יכפר"** הראוי לכפר ולא מכפר ממש, כך שנו בתורת כהנים: **"הכהן אשר יכפר בו - פרט לטבול יום ולמחוסר כפורים ולאונן"** וכך דרשו גם כן גבי **"הכהן המחטא אותה יאכלנה"**. והביאו גם רש"י ז"ל: "הראוי לחטוי", לא מחטא ממש, ושם פירש הטעם: מפני שאי אפשר לומר שאוסר שאר כהנים באכילתה חוץ מן הזורק, שהרי כתוב אחר זה **"כל זכר בכהנים יאכל אותה"** והוא הטעם עצמו במה שפירש כאן: **"אשר יכפר - הראוי לכפר"**.

פרק ז, ח

אשר הקריב לכהן לו יהיה -

פרט לטבול יום ומחוסר כפורים ואונן שאין חולקין בעורות.

ואף על פי שמיעטן הכתוב מחלוק הבשר, כדלעיל, מחלוק העורות לא מיעטן, והיה עולה על הדעת לומר שלא מיעטן הכתוב אלא מהבשר שהוא לאכילה, דכיון דלא חזו השתא לאכילה, אינן חולקין נמי לאכול בערב, כדתנן בפרק טבול יום: "טבול יום ומחוסר כפורים אינן חולקים בקדשים לאכול בערב". אבל מהעורות שאינן לאכילה, לא, קמשמע לן, כיון דלא חזו להקרבה ולאכילה, אפילו בעורות נמי לא שקלי. וכן שנינו בתורת כהנים: **"עור העולה אשר הקריב לכהן לו יהיה - פרט לטבול יום"** וכו'. וזה ששנינו בפרק טבול יום: "כל שאינו ראוי לעבודה, אינו חולק בבשר, ומי שאינו חולק בבשר, אינו חולק בעורות".

פרק ז, ט

לכהן המקריב אותה וגו' -

יכול לו לבדו, תלמוד לומר: "לכל בני אהרן תהיה", יכול לכולן, תלמוד לומר: "לכהן המקריב", הא כיצד, לבית אב של יום שמקריבין אותה.

בתורת כהנים. והכי פירושא: ד"לכל בני אהרן" אכולהו קאי, אמאפה תנור ואנעשה במרחשת ועל מחבת ואמנחה בלולה בשמן ואחרבה. וכן "המקריב אותה" אכולהו קאי, על כל מנחה אשר תאפה בתנור ועל נעשה במרחשת ועל מחבת ועל מנחה בלולה בשמן ועל חרבה. ופירוש "וכל מנחה בלולה" - וכן כל "מנחה בלולה בשמן וחרבה". ולפיכך אמרו בתורת כהנים: "אי אפשר לומר 'לכהן המקריב אותה' - לו לבדו, שהרי כתוב 'לכל בני אהרן'. ואי אפשר לומר 'לכל בני אהרן', שהרי כתוב 'לכהן המקריב'. הא כיצד, לבית אב של יום שמקריבין אותה". שהכהנים היו נחלקים לעשרים וארבע משמרות, כל משמרה בשבתה, וכל משמרה ומשמרה היתה נחלקת לששה בתי אבות, וכל בית אב מקריב ביומו, ובשבת היו מקריבין כולן יחד.

ואלמלא קושית המקראות היינו מפרשים קרא ד"הכהן המקריב אותה לו תהיה" למקריב לבדו, השתא דקשו קראי אהדדי, על כרחין לפרושי קרא דלכהן המקריב אותה - לבית אב המקריב אותה ביומו, שכל אנשי בית אב היו מחלקין אותה בשוה איש כאחיו, אחד המקריב אותה ואחד שאינו מקריב אותה.

ויש לתמוה, מנא לן לפרושי קרא ד"המקריב אותה" וקרא ד"לכל בני אהרן" לכל חד מנייהו דקאי אכולהו עד דלקשו קראי אהדדי, דילמא קרא ד"המקריב אותה" לא קאי אלא אמנחת מאפה ומנחת מרחשת ומנחת מחבת לחודייהו, וקרא ד"לכל בני אהרן" לא קאי אלא אמנחה בלולה בשמן וחרבה לחודייהו. ועוד, מאי שנא הכא גבי "המקריב אותה" דמפרשי הראוי להקריב, והוא בית אב, ולא כל אנשי המשמרה, ומאי טעמא התם גבי "המחטא אותה" ו"אשר יכפר בו" ו"הכהן המקריב את עולת איש" ו"המקריב את דם השלמים", דמפרשי להו הראוי לחטוי והראוי לכפרה והראוי להקרבה והם כל אנשי המשמרה, כדאמרינן בריש פרק טבול יום במתניתין: "טבול יום ומחוסר כפורים אין חולקין בקדשים לאכול לערב. מנא הני מילי, אמר רבי שמעון בן לקיש: דאמר קרא 'הכהן המחטא אותה' אוכל, שאינו מחטא אינו אוכל". ופריך: "כללא הוא, והרי משמרה כולה דאין מחטאין ואוכלין". ומשני: "ראוי לחטוי קאמינא", אלמא הראוי לחטוי לכולה משמרה הוא, הכא נמי נימא הראוי להקרבה לכולה משמרה, ולא לבית אב בלבד. ועוד, מאי שנא קראי ד"המחטא" ו"אשר יכפר" ו"אשר הקריב לכהן", דדרשי להו בראוי לחטוי וראוי לכפרה וראוי להקרבה וממעטי טבול יום ומחוסר כפורים ואון ולא אקשו קראי אהדדי: כתיב "המחטא" דמשמע הוא לבדו, וכתיב "כל זכר בכהנים", דמשמע כולן, הא כיצד כו', ואלו ב"המקריב אותה" דמנחה לא דרשי ליה הראוי להקרבה למעט טבול יום ומחוסר

כפורים ואונן, אלא אמרו: "קשו קראי אהדדי, כתיב: '**המקריב אותה לו תהיה**', דמשמע לו לבדו, וכתב '**לכל בני אהרן**', דמשמע לכולן, הא כיצד זה בית אב המקריבין באותו יום", וצריך עיון.

פרק ז, י

בלולה בשמן -

זו מנחת נדבה.

פירוש: מנחת סולת של נדבה האמורה בויקרא, שהרי חמש מיני מנחות הן המנחות של נדבה: מנחת סלת, ומנחת מחבת, ומנחת מרחשת, ומנחת מאפה תנור, והיא שני מינין או חלות או רקיקין. וכבר נכללו כל הארבע בפסוק "**וכל מנחה אשר תאפה בתנור וכל נעשה במרחשת ועל מחבת**" ונשאר "**וכל מנחה בלולה**" בעד מנחת סלת בהכרח.

פרק ז, יב

והקריב על זבח התודה -

ארבעה מיני לחם: חלות, ורקיקין, ורבוכה וכתב: "על חלות לחם חמץ".

כבר פירשתיים בפרשה תצוה, באר היטב.

וכל מין ומין עשר חלות, כן מפורש במנחות.

מדכתיב: "**והקריב ממנו אחד מכל קרבן תרומה לה**" ואמרינן בפרק התודה: "נאמר כאן '**תרומה לה**' ונאמר בתרומת מעשר '**תרומת ה**', מה להלן אחד מעשרה, אף כאן אחד מעשרה". למדנו שכל מין ומין מהחלות והרקיקין והרבוכים והחמץ, דכתיבי במנחת תודה, שכלן באין עשר עשר, שאם היו פחות מעשר או יתר מעשר, אי אפשר שיהא עשירית כל מין אלא פרוס, והתורה אמרה "אחד מכל קרבן", שפירושו אחד שלם מכל מין, שלא יטול פרוס, כדתיניא בפרק התודה.

ואם תאמר, אדגמרינן מתרומת מעשר, לגמור מתרומת מדין, דכתיב ביה: "**והרמות מכס לה**" וכתב בתריה: "**ונתת לאלעזר הכהן תרומת ה**", מה להלן אחד מחמש מאות, אף כאן אחד מחמש מאות. כבר הקשו זה בגמרא, ותרצו: "דין תרומה הנוהגת לדורות מתרומה הנוהגת לדורות, ואל תוכיח תרומת מדין שאינה נוהגת לדורות". והדר פריך: "ולילף מתרומת חלה" שהיא נוהגת לדורות, מה להלן בכל דהוא, שהרי אין לה שיעור מן התורה, ד"כתרומת גורן" כתיב בה, שהתרומה אין לה שיעור, ואם לשיעור רז"ל הוא אחד מעשרים וארבע, אף כאן כן. ומשני: "תנא דבי רבי ישמעאל: דנין דבר שנאמר בו '**ממנו תרומה לה**', מדבר שנאמר בו '**ממנו תרומת ה**', לאפוקי תרומת חלה, שלא נאמר בה '**ממנו תרומה לה**'".

ושיעורן חמש סאין ירושלמיות שהן שש מדבריות עשרים עשרון.

כדתנן בריש פרק התודה: "התודה היתה באה חמש סאין ירושלמיות, שהן שש מדבריות - שתי איפות, האיפה שלשה סאין, עשרים עשרון, עשרה לחמץ ועשרה למצה. ובמצה שלשה מינים: חלות ורקיקין ורבוכה, נמצאו שלשה עשרונים ושליש לכל מין". פירוש: השש מדבריות, שהיו בימי משה, הן חמש ירושלמיות, שהוסיפו על המדות שתות ונהיו השש חמש. ואותן השש סאין מדבריות הן שתי איפות, שהאיפה שלש סאין והן עשרים עשרון, שכל איפה עשרה עשרונות.

העשרה עשרונות לעשר חלות של חמץ. והעשרה עשרונות לשלשה מינים של מצה, שנמצא שבכל מין ומין של מצה היו שלשה עשרונות ושליש. ומאחר שכל מין ומין של מצה היה עשר חלות ומין החמץ היה עשר חלות, יחוייב שיהיה שיעור כל חלה וחלה של מצה, שליש העשרון. וכל חלה וחלה של חמץ עשרון שלם. וראיתם על כל זה הוא **מלחם לחם** גזירה שוה: נאמר כאן **לחם**, ונאמר בשתי הלחם של עצרת "**לחם**", מה להלן כל לחם הוא עשרון אחד, אף כאן כל לחם של חמץ הוא עשרון אחד. ולמדנו מזה שבעשר חלות של חמץ היו עשרה עשרונות. ומדכתיב "**על חלות לחם חמץ**" אחר השלשה מינים של מצה, דמשמע כנגד חמץ הבא מצה, מה חמץ עשרה עשרונות, אף מצה עשרה עשרונות, למדנו ששלשה מינים של מצה היו גם כן עשרה עשרונות. נמצאו עשרים עשרונות לחלות תודה, העשרה עשרונות לחמץ והעשרה עשרונות למצה, שהן שתי איפות.

ואם תאמר, אדגמרי לחם לחם גזירה שוה משתי הלחם, לגמור לחם לחם גזירה שוה מלחם הפנים, מה להלן כל לחם ולחם שני עשרונות, אף כאן כל לחם ולחם שני עשרונות. כבר תרצו בברייתא על זה, "שאין תלמוד לומר '**תביאו**', ומה תלמוד לומר: '**תביאו**', תביאו ממוקום אחר כזה, מה להלן עשרון ללחם אף כאן עשרון לחלה". פירוש: "**תביאו**" דכתיב גבי שתי הלחם יתירא הוא, דהא לעיל מיניה כתיב "**והקרבתם מנחה חדשה**" וסגי למכתב ממושבותיכם, מה תלמוד לומר "**תביאו**", ללמד שכל הבאות שאתה מביא, כגון זה - חמץ עם הזבח, יהיו כזה, עשרון לחלה.

ואם תאמר, אימא כל הבאות שאתה מביא, כגון זה - חמץ עם הזבח, יהיו כזה - שני עשרונות ותו לא. כבר תרצו על זה בברייתא: "תלמוד לומר: '**תהינה**'", דבשתי הלחם כתיב: "**סלת תהינה**" בשתי יודין, וי"ד יתירא רבויא הוא למדרש מיניה, דלהוו עשרה עשרונות. ומסתברא דהאי יו"ד דמרבין מיניה עשרה עשרונות, א"**תביאו**" דמרבין מיניה ללחמי תודה קאי, דאי אשתי הלחם קאי, לא מצי למכתב יו"ד לרבויא, דלהוו עשר עשרונות, דהא "**שני עשרונים**" כתיב, ואם אינו ענין לשתי הלחם, תנהו ענין לחמץ שבתודה. וליכא למימר דהאי יו"ד יתירא לרבויי עשרה קפיזי, פירוש: מידות קטנות, ולא עשרה עשרונות, דקרא בעשרונות קמיירי, דהא עשרונות כתיבי ביה. ומסתברא דיו"ד יתירא דמרבין מיניה עשרה, לאו קפיזי נינהו, אלא עשרונות.

ואי קשיא, הא דאמרין **"על חלות לחם חמץ"** כנגד חמץ הבא מצה, מה חמץ עשרה עשרונות אף מצה עשרה עשרונות היכי מצי למילף מיניה, הא קיימא לן בזבחים בפרק אי זהו מקומן: "בכל התורה כולה למדין למד מן הלמד חוץ מן הקדשים" ואם כן הכא דגמר חמץ של תודה משתי הלחם, מה להלן עשרון לכל לחם אף כאן עשרון לכל לחם שהם עשרה עשרונות לעשר חלות של חמץ, היאך חוזר ומלמד למצה, כבר הקשו זה בתלמודא, ותצו: "המנו ודבר אחר הוא ולא הוי הקש". כלומר, הך ילפוטא דעשרה עשרונות אינה באה כולה משתי הלחם, אלא מקצתה ממה שכתוב בה, ומקצתה משתי הלחם, דהא בדידיה כתיבי עשר חלות, כדילפינן לעיל מקרא ד"**והקריב ממנו אחד מכל קרבן**" ומשתי הלחם לא גמר אלא דכל לחם מחלות חמץ דתודה הוא עשרון אחד, ומחבור מה שכתוב בה, שהן עשר חלות, עם מה שלמדו מגזירה שוה שכל חלה וחלה היא עשרון אחד, למדנו שהחמץ הוא עשרה עשרונות, הלכך לאו היקש גמור הוא, ויכול לחזור וללמד למצה, שהן עשרה עשרונות, כמו של חמץ. אבל אי לא הוו כתיבי לגמרי בתודה עשר חלות, והוו כתיבי בשתי הלחם עשרה עשרונות, והוה ילפינן משתי הלחם לחם לחם גזירה שוה, מה להלן עשרה עשרונות, אף כאן עשרה עשרונות, ההוא הוי הקש גמור, ואינו חוזר ומלמד.

מורבכת -

לחם חלוט ברותחין כל צרכו.

בתורת כהנים. ואף על פי שהמורבכת היא אפוייה אפיות הרבה, שאחר חליטתה ברותחין, אופה בתנור וחוזר ומטגנה, כמו שפירש רש"י לעיל במנחת חביתין, זהו מפני שכתוב בה אחר הרביכה **"תופיני"**, שפירושו תאפה אפיות הרבה, אבל פירוש מלת מורבכת אינה אלא חלוטה ברותחין. ואף על פי שאינו כתוב כאן תופיני, כמו שכתוב במנחת חביתין, אלא מורבכת בלבד, מכל מקום ממנחת חביתין למדנו, שהרבוכה בכל מקום היא, שאחר חליטתה ברותחין אופה בתנור וחוזר ומטגנה במחבת. וכן כתב הרמב"ם ז"ל בפרק ט' מהלכות מעשה הקרבנות רמב"ם הלכות מעשה הקורבנות: "כיצד הוא הלחם שמביא עם התודה, לוקח עשרים עשרון סלת. ועושה מהם עשרה עשרונים חמץ ועשרה עשרונים מצה, העשרה של חמץ עושה אותן עשר חלות. והעשרה של מצה עושה מהן שלשים חלות שוות, עשר מכל מין, עשר חלות מאפה תנור ועשר חלות ריקין ועשר חלות מורבכת. וכיצד היא המורבכת, חולטה ברותחין ואחר כך אופה אותה מעט ואחר כך קולה אותה בשמן על האילפס וכיוצא בו, כדרך שקולין הסופגנין, וזהו הרבוך האמור בכל מקום".

פרק ז, יג

יקריב קרבנו על זבח -

מגיד שאין הלחם קדוש קדושת הגוף ליפסל ביוצא וטבול יום ומלצאת לחולין בפדיון עד שישחט הזבח.

בתורת כהנים ומייתי לה בפרק התודה, דאם לא כן **"יקריב קרבנו על זבח תודת שלמיו"** למה לי, הא לעיל מיניה כתיב **"והקריב על זבח התודה חלות מצות וגו' על חלות לחם חמץ"**, אלא מדהדר וכתביה, שמע מינה דאינו אלא לדרשא, לומר, שאין הלחם מקודש קדושת הגוף ליפסל בטבול יום ובמחוסר כפורים ובלינה וביוצא ושלא לצאת לחולין על ידי פדיון אלא בשחיטת הזבח, ששחיטת התודה קובעת הלחם בקדושה. כאילו אמר: החלות יקריב על זביחת התודה, ד**"חלות לחם חמץ"** נדרש לפניו ולאחריו: לפניו - **חלות מצות בלולות בשמן ורקיקי מצות משוחים בשמן וסלת מורבכת חלות בלולות בשמן על חלות לחם חמץ**. ולאחריו - **חלות לחם יקריב קרבנו על זבח תודת שלמיו**.

פרק ז, יד

אחד מכל קרבן -

לחם אחד מכל מין יטול תרומה.

שכל מין ומין מאלה הארבעה מינים הנזכרים, נקרא קרבן, והן ארבעים חלות, עשר חלות לכל מין ומין. וכשיטול הכהן לחם אחד שלם מכל מין כדכתיב **"אחד מכל קרבן"**. ותניא בתורת כהנים: **"אחד - שלא יטול פרוסה"** שהן ארבע חלות, נשארו שלושים ושש חלות, והן נאכלות לבעלים לפני מן החומה. וכן הנשאר מבשר זבח תודת שלמיו אחר הקרבת האימורין לגבוה ונתינת חזה ושוק לכהן המקריב, נאכל לבעלים לפני מן החומה.

פרק ז, טו

ביום קרבנו יאכל -

וכזמן בשרה זמן לחמה.

כדתניא בתורת כהנים: **"ביום קרבנו יאכל - אין לי אלא תודה, מניין לרבות את הלחם, תלמוד לומר: 'קרבנו'"** פירוש: שגם הלחם נקרא קרבן, דכתיב: **"והקריב ממנו אחד מכל קרבן"**. וליכא למימר דהאי **"קרבנו"** א**"ובשר זבח תודת שלמיו"** דלעיל מיניה קאי, דאם כן הוה ליה למכתב: ביומו יאכל, מאי **"ביום קרבנו"**, לרבות כל מידי דאיקרי קרבנו, שאף הלחם שלו אינו נאכל אלא ביומו. והכי קאמר: **ובשר זבח תודת שלמיו, ביומו קרבנו יאכל**. פירוש: ביומו יאכל הבשר והלחם, ששניהם קרויין קרבן.

ובשר זבח תודת שלמיו -

יש כאן רבויים הרבה, לרבות חטאת ואשם ואיל נזיר וחגיגת י"ד שיהיו נאכלין ליום ולילה.

כדתניא בתורת כהנים ומייתי לה בזבחים בשלהי כל הפסולין: **"ובשר זבח תודת שלמיו - למדנו לתודה שנאכלת ליום ולילה, חליפין וולדות ותמורות מניין, תלמוד לומר: 'ובשר'.** חטאות ואשמות מניין, תלמוד לומר: **'זבח'.** מניין לרבות שלמי נזיר ושלמי פסח, תלמוד לומר **'שלמיו'.** ופירש רש"י: "חליפין - מפריש תודתו ואבדה והפריש אחרת תחתיה ונמצאת הראשונה הויא השניה חליפי תודה וקריבה. וולדות ותמורות - ולד של תודה ותמורת תודה, כלן קרבין, כדאמרינן בבכורות: **'רק קדשיך - אלו תמורות'.** אשר יהיו לך - אלו וולדות, בכלן אני קורא בהן **'תשא ובאת' וגו'.** תלמוד לומר: ובשר - מדהוה ליה למכתב: ותודתו ביומו יאכל, הוה ליה כולי האי לדרשא. שלמי נזיר - איל הנזיר הטעון לחם כמותה. ושלמי פסח - חגיגת י"ד, אבל שלמים בעלמא לא מצי לרבויי, דהא כתיב בהו בהדיא שני ימים - **'ביום זבחכם יאכל וממחרת'.**

אבל רבינו הלל כתב: "ולא מסתבר לפרושי שלמי פסח - חגיגת י"ד, דהא תניא בתורת כהנים אחר הבריתא הזאת: 'חגיגה הבאה עם הפסח נאכלת לשני ימים', וליכא למימר דהא בריתא בן תימא קתני לה, דאמר חגיגה הבאה עם הפסח הרי היא כפסח ואינה נאכלת אלא ליום ולילה. ואידך בריתא רבנן היא דפליג עליה, כדתניא בפסחים פרק אלו דברים, דאם כן, ליתני הכא והכא: חגיגה הבאה עם הפסח, או הכא והכא: שלמים הבאים מחמת פסח, אלא מדתני התם חגיגה והכא שלמים, שמע מינה שלמים הבאים ממותר הפסח הוא דקאמר". ורבינו ישעיה הראשון כתב גם כן בפירוש תורת כהנים: ופירש המורה בשלהי פרק כל הפסולין: שלמי פסח - חגיגת י"ד וכן פירש גם בפירוש החומש. ולא יתכן פתרונו, דהא לקמן יט, ו מרבינן חגיגת י"ד שתהא נאכלת לשני ימים ולילה. ואין לפרש שלמים הבאים מחמת פסח, אלא כגון שהפריש מעות לפסחו וקנה בהן פסחו ונותרו מן המעות, שמאותן המעות יביא שלמים, וכיון דמכח פסח קאתו, דינן כפסח להאכל ליום ולילה.

ואין זו טענה לדברי רש"י ז"ל, דאיכא למימר הא בן תימא והא רבנן, כדכתב רבינו הלל ז"ל. אבל מה שטען רבינו הלל, דאי כפירוש רש"י ז"ל הויה ליה למיתני הכא והכא בלשון אחד. יש לומר, כיון דבריתא חדא בן תימא, ואידך רבנן, דמר תני לה כלישניה, ומר תני לה כלישניה, ואין בכך כלום, שכן דרך התנאים והאמוראים לשנות כל אחד כפי לשונו הנהוג בו.

ואי קשיא, ממה שפירש רש"י בפרשת ראה גבי **"ולא ילין מן הבשר -** בחגיגת י"ד הכתוב מדבר, ולמד עליה שנאכלת לשני ימים ולילה אחד". יש לומר, שרש"י ז"ל פירש הכא אליבא דבן תימא, והתם אליבא דרבנן, שכך דרשו [דרכו] של רש"י ז"ל בכמה מקומות, וכבר הארכתי על זה בפרשת בראשית, עיין שם.

אבל הרמב"ן ז"ל טען על מאמר הרב ואמר: ש"אין זה נכון, שחגיגת י"ד נאכלת היא לשני ימים ולילה אחד כשאר שלמים. וכך שנינו בפסחים: **'אשר תזבח בערב ביום הראשון לבקר -** הרי בקר שני אמור'. ורש"י עצמו כתב זה בסדר ראה, אבל בכאן סבר כדברי בן

תימא, שאמר חגיגת י"ד שהיא באה עם הפסח הרי היא כפסח ונאכלת ליום ולילה. אבל לדברי בן תימא אינה באה ברביין הללו, אלא שהיא כפסח לכל דבר ואינה באה אלא מן הצאן, וזכר, ובן שנה מדכתיב: **'ולא ילין לבקר זבח חג הפסח וכו'** כדאיתא התם. אבל הרב כתב זה מבריתא שהיא שנויה בתורת כהנים, דקתני: **'ובשר זבח תודת שלמיו ביום קרבנו יאכל'** - הרי זה בא ללמד כל [על] הנאכלים ביום אחד שיהיו נאכלים ליום אחד. אין לי אלא תודה, מניין לרבות את הלחם, תלמוד לומר: **'קרבנו'**. ומניין לרבות את הולדות ואת התמורות, תלמוד לומר: **'ובשר'**. ומניין לרבות חטאות ואשמות, תלמוד לומר: **'זבח'**. ומניין לרבות שלמי נזיר ושלמים הבאים מחמת פסח, תלמוד לומר: **'שלמיו'**. זו היא הבריתא הזו. ופירש הרב בשלמים הבאים מחמת פסח שהיא חגיגת י"ד הבאים עם הפסח. וכן מצאתי לו במסכת פסחים בפרק מי שהיה, שפירש שני לשונות בשלמים הבאים מחמת הפסח, וכתב: **'לשון אחר - חגיגת י"ד, וזו שמעתי'**, וסמך הרב בכאן על שמועתו. ואין הדבר כן, אלא שלמים הבאים מחמת הפסח היינו מותר הפסח, כגון תמורתו, ופסח שנתכפרו בעליו באחר, דכיון שמתחלתו אינו נאכל אלא ליום ולילה, אף סופו כן, אבל חגיגת ארבעה עשר נאכלת היא לשני ימים, כדברי חכמים. וכן שנו שם בתורת כהנים באותה בריתא גופה, דקתני סיפא: וממחרת - הרי זה בא ללמד על הנאכלים לשני ימים, שיהיו נאכלים לשני ימים, אין לי אלא שלמים, מניין לרבות את החגיגה, ארבה את החגיגה שבאה בזמנה. מניין חגיגה הבאה עם הפסח וכו', עד כאן דבריו.

ואיני רואה מדבריו אלה טענה על דברי הרב כלל, שהרי הוא עצמו כתב: אבל הרב ז"ל כתב זה מבריתא שהיא שנויה בתורת כהנים, דקתני: **'ובשר זבח תודת שלמיו כו'** עד ומניין לרבות שלמי נזיר ושלמים הבאים מחמת הפסח, תלמוד לומר: **'שלמיו'** ופירש הרב בשלמים הבאים מחמת הפסח שהיא חגיגת י"ד הבאה עם הפסח. וכן מצאתי לו במסכת פסחים בפרק מי שהיה, שפירש שני לשונות בשלמים הבאים מחמת הפסח וכתב: **'לשון אחר - חגיגת י"ד, וזו שמעתי'** וסמך הרב בכאן על שמועתו.

וכן מצאתי לו גם אני במסכת זבחים בפרק כל הפסולין, שהביאו שם הבריתא הזו השנויה בתורת כהנים ופרש"י: **'ושלמי פסח חגיגת י"ד'** וכיון שסמך על פי שמועתו ופירש בכל מקום פירוש הבריתא הזאת על פי שמועתו, איך יוכל הרב הזה להכריע מה שפירש הוא, ולבטל הפירוש ששמע הרב מפי רבותיו, שהם גאוני עולם, עד שגזר ואמר **'ואין זה נכון'**, **'ואין הדבר כן'**, אם מפני שבאותה הבריתא גופה דקתני סיפא: **'וממחרת'** - הרי זה בא ללמד על הנאכלים לשני ימים שיהיו נאכלים לשני ימים. אין לי אלא שלמים, מניין לרבות את החגיגה, ארבה את החגיגה שבאה בזמנה, מנין חגיגה הבאה עם הפסח כו', כמו שגלה דעתו בסוף דבריו, מנא ליה דהא בריתא אחרונה היא אחת עם הבריתא הראשונה, ושזו היא סיפא דההיא בריתא, דילמא בריתא אחרת היא. ואדרבה אי אפשר לומר שהיא בריתא אחת עם הראשונה, מאחר שהבריתא הראשונה היא שנויה בפסוק **'ובשר זבח**

תודת שלמיו, וזו הבריתא היא שנויה בפסוק **"ואם נדר או נדבה זבח קרבנו"**, שהם שני מיני קרבנות, דמה ענין זו לזו, עד שיאמר שהבריתא האחרונה היא סיפא של הבריתא הראשונה, וכיון שכל אחת מהן היא בריתא בפני עצמה, איכא למימר מי ששנה זו לא שנה זו, האחד אליבא דבן תימא והאחרת אליבא דרבנן, וזו היא שמועתו של הרב ז"ל.

פרק ז, טז

ואם נדר או נדבה -

שלא הביאה על הודאה של נס, אינה טעונה לחם ונאכלת לשני ימים, כמו שמפורש בענין.

פירוש: הא דכתיב **"ואם נדר או נדבה"** לאו למימרא, דהא דכתיב לעיל פסוק יב **"אם על תודה"** לאו נדר או נדבה הוא, דתודה נמי באה בנדר ובנדבה היא, שאם אמר הרי עלי תודה הרי הוא נדר, ואם אמר הרי זו תודה הרי הוא נדבה, אלא הכי קאמר: ואם נדר או נדבה לבד זבח קרבנו, בלתי שום הודאה של נס, **ביום הקריבו את זבחו יאכל כו'.**

והנותר ממנו יאכל -

וי"ו זו יתירא היא.

שהרי אינו נאכל אלא לשני ימים ולילה אחד, שכך היא הקבלה בידינו איש מפי איש עד משה רבינו מסיני, כמו שכתב רבינו ישעיה הראשון בפירוש תורת כהנים. ואם כן פירוש המקרא הזה הוא, ש"ביום" הקרבנו "יאכל", וכן ביום המחרת, אם נותר ביום [מיום] - ראשון, "יאכל", אבל הנותר ביום השלישי מעלות עמוד השחר, באש ישרף, הרי שני ימים ולילה אחד לאכילתו: יום הקרבנו, וליל מחרתו, וביום השלישי להקרבנו משיעלה עמוד השחר מיד, באש ישרף, אבל בליל שלישי להקרבנו אינו נאכל ואינו נשרף. לא נאכל, מפני שהכתוב לא נתן היתר לאכילתו אלא ביום הקרבנו וביום המחרת, אם נותר מיום ראשון ובלילה שבין שני הימים.

ולא נשרף, מפני שהכתוב לא חייב שריפתו אלא ביום השלישי להקרבנו, ולא בלילו. ואילו היה הוי"ו של והנותר בלתי נוסף, היה נראה שיאכל גם בליל שלישי להקרבנו, דכתיב **"ביום הקריבו את זבחו יאכל וממחרת"** הרי כאן שני ימים ולילה אחד וכתיב **"והנותר ממנו יאכל"**, דמשמע שהנותר מיום המחרת יאכל כל ליל שלישי להקרבנו, ובבקר ביום השלישי ישרף, וזהו היפך הקבלה. אבל עכשיו שפירש שהוי"ו ושל והנותר יתירא היא, יהיה פירושו: הנותר ממנו - הנותר מיום הראשון. והכי קאמר: ומתי אמרתי לך שיאכל גם ביום המחרת להקרבנו, אם נותר מיום ראשון, אבל עיקר מצותו שיאכל כולו ביום הקרבנו. וכן שנינו בתורת כהנים: **"ביום הקריבו את זבחו יאכל - מצותו ביום הראשון.** יכול כולו, תלמוד לומר: **'וממחרת'**, אי ממחרת יכול מצוה לאכלו לשני ימים, תלמוד לומר: **'והנותר'** אם הותיר הותיר. אי **'והנותר'** יכול יאכל לאור שלישי, ודין הוא:

זבחים נאכלים ליום אחד וזבחים נאכלים לשני ימים, מה הנאכלים ליום אחד לילו אחריו, אף הנאכלים לשני ימים לילו אחריו, תלמוד לומר: 'עד יום' עד יום הוא נאכל ואינו נאכל לאור שלישי. יכול יתחיל לשרוף, ודין הוא: זבחים נאכלים ליום אחד וזבחים נאכלים לשני ימים, מה הנאכלים ליום אחד תקף זמן אכילתן שריפתן, אף הנאכלים לשני ימים תקף זמן אכילתן שריפתן, תלמוד לומר: '**ביום**', ביום הוא נשרף ולא בלילה".

אבל לפי דעתי שאין הוי"ו הזו יתירה, אלא היא כוי"ו "ומשמנה", שפירושו ומאי זה מקום יהיה הקומץ, ממקום שנתרבה שמנה. אף כאן - ומתי הותר להאכל, למחרת, כשנותר מיום הראשון, אבל לכתחלה מצותו ביום ראשון לבדו.

ומהתימה על רש"י ז"ל למה פירש הוי"ו הזו שהיא יתירה, ולא כוי"ו ומשמנה.

פרק ז, יח

ואם האכול יאכל -

במחשב בשחיטה לאכלו בשלישי הכתוב מדבר, יכול אם אכל ממנו בשלישי יפסל למפרע, תלמוד לומר: "המקריב אותו לא יחשב", בשעת הקרבה הוא נפסל, ואינו נפסל בשלישי.

בתורת כהנים. פירוש: אם חשב עליו בשעה שהכהן זורק את דמו מחשבת פסול, דהיינו לאכלו ביום השלישי, שהוא חוץ לזמנו, אז הוא נפסל, אבל לאחר הקרבתו שנעשה כל עבודתו בכשרות, אין שום מחשבה ולא שום פועל פוסל אותו.

ואם תאמר, למה לי קרא ד"**המקריב אותו לא יחשב**", אם ללמד דבשעת הקרבה הוא נפסל ואינו נפסל בשלישי, ואם כן קרא ד"**ואם האכול יאכל**" לא באוכל בשלישי שיפסל למפרע קמיירי, כפי המובן ממשמעותו, הא לא צריך קרא, דפשיטא דאי אפשר לומר כן, שמאחר שהוכשר הקרבן, שנשחט כראוי ונזרק דמו בכשרות והוקטרו אימוריו כהוגן, איך אפשר שיהא חוזר ונפסל למפרע בעבור שאכל ממנו ביום השלישי להקרבתו. כבר תרצו בזה בתורת כהנים: "אם מצינו בזב וזבה ובשומרת יום כנגד יום שהיו בחזקת טהרה וכשראו סתרו, אף זה, אף על פי שהיה בחזקת הטרם אכל ממנו בשלישי יהא נפסל, תלמוד לומר: '**המקריב**' בשעת הקרבה הוא נפסל ואינו נפסל בשלישי".

ואם תאמר, מנא להו לרבנן לדרוש קרא ד"**המקריב אותו**" בשעת הקרבה, ולא במקריב ממש, כמשמעו, לומר, שאם אכל ממנו ביום השלישי לא יחשב לאיש ההוא הקרבן ההוא לצאת ידי נדרו, אם מפני שכיון שכתב "**לא ירצה**" כבר ידענו שהקרבן ההוא אינו עולה לו לנדרו ולא היה צריך לכתוב "**אותו**", ומפני זה דרשו דלאו במקריב ממש קמיירי, אלא לומר דהאי "**לא ירצה**" אינו אלא בשעת ההקרבה, דהיינו הקרבת הדם, והכי קאמר: לא ירצה אם חשב עליו לאכלו חוץ לזמנו בשעת ההקרבה, דהיינו בשעה שזורק את דמו, דילמא בכהן המקריב אותו קמיירי, שיהא הכהן ההוא בפגול לא ירצה, שאם פגל הכהן בקרבן, לא ירצה הכהן ההוא לעשות עוד שום עבודה בקדשים. כבר תרצו בתורת כהנים:

"תלמוד לומר 'אותו' - בזבח הוא מדבר, ואינו מדבר בזבח". פירוש: אלו היה פירוש המקריב בעד הכהן הזבח, הו' ליה למכתב: המקריב לא יחשב, אלא מדכתיב "אותו" דמיירי בזבח ולא בזבח, על כרחך לפרושי קרא ד"המקריב" בשעת הקרבת הזבח, לומר: אימתי הוא הקרבן בלא ירצה, כשחשב עליו לאכלו חוץ לזמנו בשעה שהכהן מקריב אותו, אבל אם חשב עליו לאחר שהקריבו הכהן בכשרות, שוב אינו חוזר ונפסל לעולם.

וכן פירושו: בשעת הקרבתו לא תעלה זאת המחשבה, ואם חשב פגול יהיה.

פירוש: להכי אפקיה קרא בלשון "לא יחשב", לומר לך, דבמחשבה הוא נפסל והכי קאמר: "המקריב אותו", דהיינו בשעת הקרבת הזבח "לא יחשב לו", פירוש: לא תעלה לזאת המחשבה של האכל יאכל ביום השלישי האמור למעלה. ופירוש "פגול יהיה" אם עבר וחשב.

הרי שתקן בזה כמה עניינים: שפירש "המקריב אותו", בשעת הקרבת הזבח כדלעיל, ולא הכהן המקריב כפי המובן. גם פירש "לא יחשב לו" מענין מחשבה, לא מענין חשיבות. גם הוסיף מלת "זאת", להורות שהמחשבה שהוא מזהר, שלא תעלה לו, היא זאת המחשבה של "האכול יאכל ביום השלישי" האמור למעלה, שהיא מחשבת אכילתו חוץ לזמנו, אבל מחשבת אכילתו חוץ למקומו, הוא נדרש מפסוק "ואם האכול יאכל ביום השלישי", שבפרשת קדושים, באם אינו עניין חוץ לזמנו, שהרי אמור בפרשה הזאת, תנהו עניין חוץ למקומו, כדתיניא בתורת כהנים, והביאו גם רש"י ז"ל בפרשת קדושים. גם הוסיף "ואם חשב", קודם "פגול יהיה", מפני שבזולת זה, יהיה המובן ממנו, שכאשר לא יעלה במחשבתו שיאכל חוץ לזמנו פגול יהיה.

והנפש האוכלת -

אפילו בתוך הזמן.

דהיינו בתוך השני ימים להקרבתו, שכיון שנהיה פגול עם המחשבה שחשב עליו בעת ההקרבה, שוב אינו ראוי לאכילה.

פרק ז, יט

והבשר -

של קדש שלמים.

לא של פגול הסמוך לו, שהפגול אף בלא נגיעה בשום טומאה אינו נאכל, כדלעיל.

והבשר -

לרבות אבר שיצא מקצתו, שהפנימי מותר.

פירוש: האי **"והבשר"** השני קרא יתירא הוא, דהוי ליה למכתב: **כל טהור יאכל בשר**, ותו לא, וכתב **"והבשר"** לרבווי הפנימי לאכילה, דאם יצא קצת מבשר קדשים חוץ לעזרה או מקדשים קלים חוץ לחומה ומקצתו הוי לפנים, היוצא אסור, כדנפקא לן מ"**ובשר בשדה טרפה לא תאכלו**", והפנימי מותר. ואי לאו קרא יתירא ד"**והבשר**", הוה אמינא דהיוצא חוץ למחיצתו, הוי דומיא דנטמא מקצתו שנטמא כולו, שהרי הוא מחובר עם הטמא, תלמוד לומר: **"והבשר"**, לרבות הפנימי שיהא בכלל **"כל טהור יאכל בשר"**. וכך שנו בתורת כהנים: **"והבשר - לרבות בשר הפנימי שיהא מותר**. והלא דין הוא, הואיל והטמא פסול, והיוצא פסול, מה הטמא אם נטמא מקצתו נטמא כולו, אף היוצא, הואיל ונפסל מקצתו נפסל כולו, תלמוד לומר: **'והבשר'**, לרבות בשר הפנימי שיהא מותר. מכאן אמרו: אבר שיצא חוץ לחומה, בפסחים - חותך עד שהוא מגיע לעצם, וקולף עד שהוא מגיע לפרק וחותר. ובמוקדשים - גורר כל מקום שהוא יוצא, שאין בו משום שבירת עצם".

כל טהור יאכל בשר מה תלמוד לומר, לפי שנאמר **"ודם זבחיך ישפך... והבשר תאכל"**, יכול לא יאכלו שלמים אלא הבעלים, לכך נאמר: **"כל טהור יאכל בשר"**. בתורת כהנים. פירוש: דמקרא ד"**דם זבחיך**", דמיירי לבעלים משמע, דסיפיה דקרא נמי, דכתיב **"והבשר תאכל"**, לבעלים קא מהדר. ושלא תאמר שאינו נאכל אלא דוקא לבעלים, לכך נאמר **"כל טהור יאכל בשר"**, לאשמועין דנאכלים לכל טהור, אף על פי שאין בעלים. וקרא ד"**והבשר תאכל"** לאו דוקא.

ואם תאמר, למה לי קרא, תיפוק ליה דמדאצטריך למכתב גבי פסח, **"איש לפי אכלו תכוסו על השה"**, ללמד שאין הפסח נאכל אלא למנויו, דהיינו בעלים, מכלל דשלמים הנאכלים לשני ימים ולילה אחד, נאכלים לכל טהור, אף על פי שאין בעלים, דאי סלקא דעתך שאינן נאכלים אלא לבעלים, **"תכוסו"** דכתב רחמנא גבי פסח למה לי, השתא שלמים הנאכלים לשני ימים ולילה אחד ובכל מאכל אינן נאכלים אלא לבעלים, פסח חמור שאינו נאכל אלא עד חצות ואינו נאכל אלא צלי, לא כל שכן. יש לומר, דאי לאו קרא ד"**כל טהור יאכל בשר**", הוּו קשו קראי אהדדי, כתיב בפסח: **"תכוסו על השה"** ללמד שאין פסח נאכל אלא לבעלים, דמשמע הא שלמים הנאכלים לשני ימים ולילה אחד נאכלין לבעלים ושאינן בעלים, דאי לבעלים דוקא, תיתי מקל וחומר דשלמים, וכתיב **"ודם זבחיך ישפך והבשר תאכל"**, דמשמע דשלמים הנאכלים לשני ימים ולילה אחד, אינן נאכלין אלא לבעלים, משום הכי כתב רחמנא קרא ד"**כל טהור יאכל בשר**", ללמד דקרא ד"**והבשר תאכל"**, דמיירי לבעלים, לאו דוקא בעלים, אלא כל טהור, אפילו שאינן בעלים. והכי משמע נמי בבריתא דתורת כהנים דתניא: **"כל טהור יאכל בשר - מה תלמוד לומר, לפי שנאמר: 'ודם זבחיך ישפך על מזבח ה' אלהיך והבשר תאכל'**, שיכול לא יאכלו זבח אלא בעליו, והלא קל וחומר הוא לפסח, לכך נאמר **כל טהור יאכל בשר"**. פירוש: לפי שנאמר **"ודם זבחיך ישפך כו' והבשר תאכל"**, ויובן מזה שלא יאכלו הזבח אלא בעליו, והיה קשה והלא קל וחומר הוא לפסח, שלא יאכל גם הוא אלא למנויו, שהם בעליו, ולמה לי קרא ד**תכוסו**,

אלא מדאצטריך קרא, על כרחיך לומר שהזבח נאכל לבעליו ושאינו בעליו, לכך נאמר **"כל טהור יאכל בשר"**, לומר לך דאף על גב דמקרא דוהבשר תאכל לא משמע אלא לבעליו, מכל מקום מקרא דכל טהור יאכל בשר, משמע אפילו לשאינו בעליו, ולפיכך אצטריך קרא ד**"תכוסו"**, לומר שאין הפסח נאכל אלא לבעליו שנמנו עליו, דאי לאו **"תכוסו"**, הוה אמינא שהוא נאכל לכל, דומיא דשלמים. אבל רש"י ז"ל לא הביא הבריתא כצורתה, אבל השמיט ממנה מאמר: **"והלא קל וחומר הוא לפסח"**. ושמא לא היה כתוב זה בנוסחא שבידו. ולפי נוסחתו משמע, שמפני שהיה יכול שיובן מקרא דוהבשר תאכל שלא יאכלו שלמים אלא הבעלים בלבד, לפיכך הוצרך לכתוב קרא ד**"כל טהור יאכל בשר"**, ללמד שהן נאכלים אפילו לשאינו בעליו. ותפול עליו הקושיא דתפוק לי מקרא ד**"תכוסו"** כדלעיל, והוצרכנו לתרץ כי היכי דלא תקשו קראי אהדדי.

פרק ז, כ

וטמאתו עליו -

בטומאת הגוף הכתוב מדבר.

בתורת כהנים. פירוש: קרא ד**"טומאתו עליו"** סובל שישוב אל האדם הנזכר לעיל במאמר **"והנפש אשר תאכל"**. ויהיה פירושו כאילו אמר: והאיש אשר יאכל מהשלמים בהיות טומאתו עליו, כי הנפש הנזכרת הוא האיש, ודומה לו שמות כב, כה **"אם חבול תחבול שלמת רעך עד בא השמש תשיבנו לו"**, או שישוב אל הבשר הנזכר לעיל, כאילו אמר: **והנפש אשר תאכל בשר מזבח השלמים**, כשהבשר טומאתו עליו, לפיכך אמרו: **"בטומאת הגוף הכתוב מדבר"** ולא בטומאת הבשר. ואף על גב דפשטיה דקרא מוכח שפיר שישוב אל הבשר, דהא לעיל מיניה הזהיר על הבשר הטמא שלא יאכל, דכתיב **"והבשר אשר יגע בכל טמא לא יאכל"**, ואחריו מיד כתב העונש ואמר: **"והנפש אשר תאכל בשר מזבח השלמים אשר לה' וטומאתו עליו ונכרתה הנפש ההיא"**, דמשמע שהעונש הזה הוא על מה שהזהיר עליו, אף על פי כן רז"ל פירשו אותו בטומאת הגוף, ולא בטומאת הבשר, משום גזירה שוה דטומאתו טומאתו. כתיב הכא **"וטומאתו עליו"** וכתיב בפרשת פרה **"ואיש אשר יטמא [כל הנוגע במת...]** ולא יתחטא וגו' טמא יהיה עוד **טומאתו בו**", מה להלן בטומאת הגוף, אף כאן בטומאת הגוף, כדתיניא בתורת כהנים: **"וטומאתו עליו - טומאת הגוף"**. יכול טומאת בשר, תלמוד לומר: **"טומאתו טומאתו"** לגזרה שוה, מה **טומאתו** האמור להלן בטומאת הגוף, אף **טומאתו** האמור כאן בטומאת הגוף, לא בטומאת בשר".

ומן התימה מדברי רבינו הלל שפירש, שטומאתו טומאתו לגזרה שוה מטומאתו דפרשת אמור, שהיא גופא מגזרה שוה דטומאתו טומאתו אתיא כדקתני התם בהדיא. אבל בפרשת אמור פירש רש"י: **"וטומאתו עליו - טומאת האדם עליו"**, דהיינו טומאת הגוף. **"יכול בבשר הכתוב מדבר"**, דהיינו בטהור שאכל את הטמא, **"על כרחיך ממשמעו**

אתה למד, במי שטומאתו פורשת ממנו הכתוב מדבר, וזהו האדם שיש לו טהרה בטבילה" וזהו אליבא דאחרים. דתניא בתורת כהנים: "אחרים אומרים: לא דבר אלא במי שטומאה פורשת ממנו, יצא בשר שאין טומאה פורשת ממנו". ואם כן טהור שאכל את הבשר הטמא, אין בו אלא אזהרה, דכתיב בהו **"והבשר אשר יגע בכל טמא לא יאכל"**, אבל עונש לא נכתב בו בשום מקום. וההיפך, טמא שאכל את הטהור שלא נכתב בו אלא עונש, אבל אזהרה לא נכתבה בו בשום מקום, אלא שרבותינו למדה מגזרה שוה ד**"טומאתו טומאתו"** דטומאת מקדש, כתיב הכא **"וטומאתו עליו"**, וכתוב התם **"עוד טומאתו בו"**, מה להלן ענש והזהיר, ענש דכתיב: **"את משכן ה' טמא ונכרתה הנפש ההיא"**, והזהיר דכתיב בפרשת נשא: **"ולא יטמאו את מחניהם"**, אף כאן ענש והזהיר, כדאיתא במכות פרק אלו הן הלוקין

שלש כריתות אמורות באוכלי קדשים בטומאת הגוף ודרשום רבותינו בשבועות: אחת לכלל, ואחת לפרט, ואחת ללמד על קרבן עולה יורד, שלא נאמר אלא על טומאת מקדש וקדשיו.

ופרש"י: "אחת באמור אל הכהנים - **'כל איש אשר יקרב מכל זרעכם אל הקדשים אשר יקדישו בני ישראל לה' וטומאתו עליו ונכרתה'**, ואמרינן בתורת כהנים ובמסכת זבחים בפרק רביעי דהאי 'יקרב' אכילה היא, ומהו 'יקרב' עד שיוכשר ליקרב. את שיש לו מתירין, משיקרו מתירין, ואת שאין לו מתירין, משיקדש בכלי. ושתיים בצו את אהרן: **'והנפש אשר תאכל בשר מזבח השלמים אשר לה' וטומאתו עליו'** וסמיך ליה **'ונפש כי תגע בכל טמא'** ובתרוייהו כתיב **ונכרתה**. אחת לכלל - ההיא ד'אל הקדשים' שכולל הכל, ואחת מן השתיים לפרט. ומדה זו נדרשת בתורת כהנים בתחלת הספר: דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל ללמד כו', כיצד, **'והנפש אשר תאכל בשר מזבח השלמים וגו'** והלא שלמים בכלל כל הקדשים היו, ולמה יצאו, להקיש אליהם, מה שלמים מיוחדין קדשי מזבח, אף כל קדשי מזבח, יצאו קדשי בדק הבית, שאין חייבין עליהן משום טומאה".

ואם תאמר, למה אין נדונין בכלל ופרט, לומר, אין בכלל אלא מה שבפרט, שלמים אין מידי אחרינא לא. יש לומר, משום דמרוחקים זה מזה בשני עניינים, וכן מפורש בפרק כל המנחות באות מצה, דהיכא דהפרט מרוחק מן הכלל, נדון במדה זו ללמד על הכלל. ואחת מן הכריתות האלו, שהיא יתירה, נכתבה לגלות על טומאה הכתובה אצל עולה ויורד, וברבינו שם וסתמה הכתוב ולא פירש על אי זו טומאה חייבתו תורה, הופנה כרת זה ללמדך שלכפר על כרת זה הוא בא, שהוא טומאת קדש, ואם אינו ענין לטומאת קדש, דנפקא לן מדרבי, תנהו עניין לטומאת מקדש. "דתניא רבי אומר: אקרא אני חיה, בהמה למה נאמרה". ופרש"י: "בקרבן עולה ויורד כתיב **'או בנבלת חיה טמאה או בנבלת בהמה טמאה'**, ודי אם הייתי קורא נבלת חיה טמאה שנכתב ראשון, ולא היה צריך לחזור ולכתוב בהמה, שהרי בהמה בכלל חיה, שנאמר: **'זאת החיה אשר תאכלו'** וסמיך ליה **'כל בהמה**

מפרסת פרסה [... בבהמה], אלא לגזירה שוה נאמרה, נאמר כאן **'בהמה טמאה'**, ונאמר להלן באוכל קדשים בטומאת הגוף בצו את אהרן פסוק כא **'ונפש כי תגע בכל טמא בטומאת אדם או בבהמה טמאה וגו' ואכל מבשר זבח השלמים וגו'** מה להלן טומאת קדש, אף כאן טומאת קדש".

פרק ז, כד

יעשה לכל מלאכה -

בא ולמד על החלב שאינו מטמא טומאת נבלות.

בתורת כהנים ומייתי לה בפרק כל שעה ואליבא דרבי עקיבא, דאמר: "עשה למלאכה - הוה מצי למיכתב. מה תלמוד לומר: **'לכל מלאכה'**, שיכול למלאכת החולין יהא טהור, תלמוד לומר: **'לכל מלאכה'**". פירוש: רבי עקיבא סבירא ליה, דלא הוצרך הכתוב להתיר בהנאה, דכשהותרה נבלה בהנאה מקרא ד"**לגר אשר בשעריך תתננה ואכלה או מכור לנכרי**" היא וחלבה וגידה הותרו, דחלב בכלל נבלה הוא, בין להתר הנאה ד"**לגר אשר בשעריך תתננה**", בין לטמא ד"**כל הנוגע בנבלתם יטמא**" הילכך אצטרך קרא ד"**יעשה לכל מלאכה**", כדי לטהרו מכלל טומאת הבשר, לומר שאין החלב בכלל נבלה ומותר להשתמש בו טהרות, דהיינו למשוח עורות קדשי בדק הבית, ואלו לא ריבה **"לכל מלאכה"**, הייתי אומר למלאכת הדיוט - להשתמש בו לחולין, יהא טהור, שהנוגע בו מהטהרות, לא יטמא, אבל למלאכת גבוה, דהיינו למשוח בו עורות קדשי בדק הבית, יהא טמא.

ואם תאמר, האי טרפה באיזו טרפה קא מיירי, דאי בטרפה שמתה, אי למאן דאמר טרפה חיה, הרי נבלה אמורה, וזו שמתה כבר נבלה היא, ואי למאן דאמר טרפה אינה חיה, הרי היא בכלל נבלה משעה שנטרפה, ואי בטרפה ששחטה קא מיירי ואשמעינן דחלבה טהור, מאי איריא חלבה אפילו בשרה נמי טהור הוא, "דאמר רבי יהודה אמר רב: **'וכי ימות מן הבהמה'** מקצת בהמה מטמאה ומקצת בהמה אינה מטמאה, ואיזו זו, זו טרפה ששחטה". כבר תרצו בזבחים בפרק חטאת העוף דלהכי איכתיב טרפה, משום סיפיה דקרא, דכתיב **"ואכול לא תאכלוהו"**, לומר שאם אכל חלב טרפה נתחייב משום חלב ומשום טרפה, שלא תאמר אין אסור חל על אסור, ולא יעבור אלא משום חלב דאסוריה קדים.

"וצריכא, דאי אשמעינן נבלה, הוה אמינא דוקא נבלה הוא דאתי איסוריה וחייל על איסור חלב דקדים, משום דמטמא" וחמירא, "אבל טרפה אימא לא. ואי אשמעינן טרפה, הוה אמינא משום דאסורה מחיים, אבל נבלה אימא לא, צריכא".

ואכול לא תאכלוהו אמרה תורה יבא איסור נבלה וטרפה ויחול על איסור חלב, שאם אכלו יתחייב אף על לאו של נבלה, ולא תאמר אין איסור חל על איסור.

בזבחים פרק חטאת העוף ובחולין פרק גיד הנשה: "אמר רבא: התורה אמרה יבא איסור נבלה ויחול על איסור חלב. יבא איסור טרפה ויחול על איסור חלב". ופרש"י, דקרא

ד"אכול לא תאכלוהו" למה לי, "הא בחלב כשרה הוזהרו 'כל חלב וכל דם לא תאכלו', אלא התורה אמרה" כו'. והאי ואכול לא תאכלוהו משום לאו דנבלה אזהרינהו, ואשמעינן דיחול איסור נבלה על איסור חלב, ואף על גב דאיסור חלב קדים משנולדה והכי נמי בטרפה אף על גב דאיכא איסור חלב דבהמה, אתי איסור טרפה וחייל עליה. וליכא לאקשוויי למה לי תרתי, לכתוב חד מנייהו ותיתי אידך מחבריה, דהא מצרך צריכי כדלעיל.

פרק ז, כו

לעוף ולבהמה -

פרט לדם דגים וחגבים.

אבל דם חיה בכלל דם בהמה היא, כדאיתא בפרק בהמה המקשה ויליף לה מדכתיב "זאת הבהמה אשר תאכלו" ומפרש בתריה "איל וצבי ויחמור". אבל בתורת כהנים ובכריתות פרק דם שחיטה תניא: "וכל דם לא תאכלו - שומע אני אף דם מהלכי שתיים ודם שרצים ודם בצים ודם דגים וחגבים הכל בכלל, תלמוד לומר: 'לעוף ולבהמה', מה עוף ובהמה מיוחדין שיש בהן טומאה קלה וטומאה חמורה, ויש בהן התר ואיסור והן מין בשר, אף כל שיש בהן טומאה קלה וחמורה ויש בהן התר ואיסור והן מין בשר, אוציא דם מהלכי שתיים שאין בהם טומאה קלה, ודם שרצים שאין בהם טומאה חמורה, ודם בצים שאינן מין בשר, ודם דגים וחגבים שכולן התר". פירוש: יכול יהא דם האדם, שהוא מהלכי שתיים, ודם שרצים וכן דם בצים, דהיינו ביצי עופות שרקמו והן מלאות דם בכלל האזהרה, שאף על פי שדם השרצים וכן דם ביצי העוף שרקמו הוא באיסור, היינו מדרבנן, אבל מדאורייתא לא, תלמוד לומר: "לעוף ולבהמה", מה עוף ובהמה מיוחדין שיש בהן טומאה קלה שהיא טומאת אוכלין וטומאה חמורה לטמא אדם לטמא בגדים שעליו ויש בהן איסור קודם שחיטה והתר לאחר שחיטה והן מין בשר, אף כל כיוצא בהן, לאתויי דמו של כוי, שאף על פי שהוא בריה בפני עצמה, ואינו לא בכלל חיה ולא בכלל בהמה, אפילו הכי דמו בכלל האזהרה הוי, מכיון שהוא כיוצא לבהמה ולעוף, אוציא דם האדם שאין בו טומאה קלה, ודם השרצים שאין בהם טומאה חמורה, ודם ביצים שאינן מין בשר, ודם דגים וחגבים שכולן התר, שאינן טעונין שחיטה, ומותרים לעולם, שכל אלו אינן באזהרה. ואלו מדברי רש"י שאמר "פרט לדם דגים וחגבים", משמע אבל דם האדם ודם השרצים ודם הבצים הן באזהרה. ועוד, דמדברי רש"י שאמר: "פרט לדגים וחגבים", ולא אמר: מה בהמה ועוף כך, אף כל כיוצא בהם, משמע שהוא סובר שזה המקרא נדון בכלל ופרט. "וכל דם לא תאכלו" כלל, "לעוף ולבהמה" פרט, הני אין אחריני לא, ואם כן הוה ליה למיעוטי גם דם האדם ודם השרצים ודם הביצים, מאחר שאינן בכלל לעוף ולבהמה. ועוד, היכי מצי לפרושי המקרא הזה בכלל ופרט, והלא מדקתני בברייתא: "מה עוף ובהמה מיוחדין שיש בהן טומאה קלה וחמורה כו', אף כל כיוצא בהן" ומפרש בגמרא "אף כל לאתויי מאי, אמר רב אדא בר אבין: לאתויי דמו של כוי, שאינו בכלל לעוף ולבהמה"

ואפילו הכי רבייה קרא, משום דהוי דומיא דעוף ובהמה, משמע דהאי קרא לאו בכלל ופרט דיינין ליה, שאלו היו דנין אותו בכלל ופרט, לא היו אומרים: מה בהמה ועוף מיוחדין שיש בהן כך אף כל כיוצא בהן, משום דהיכא דאיכא כלל ופרט אין לרבות עוד חוץ ממה שכתוב בפרט, אף על גב דאיכא אחריני דדמו לפרט.

ובגמרא הקשו: "אימא 'וכל דם' כלל, 'לעוף ולבהמה' פרט, כלל ופרט, אין בכלל אלא מה שבפרט, עוף ובהמה אין, מידי אחרינא לא". ותרצו: "'אשר תאכל כל דם' פסוק כז חזר וכלל, כלל ופרט וכלל, אי אתה דן אלא כעין הפרט", אלמא בכלל ופרט וכלל הוא דדיינין ליה, ולא בכלל ופרט, כדמשמע מדברי רש"י ז"ל.

ושמא יש לומר, דמכיון דאין שום נפקותא אם נדין המקרא הזה בכלל ופרט, או בכלל ופרט וכלל, אלא לאיתויי דמו של כוי בלבד, שהוא דבר שאינו נמצא אלא במדברות, ואין אנו צריכים לדעת דין דמו, אחר שאינו נמצא בינינו כלל, לא חשש בזה ודן אותו בדין כלל ופרט. וזה שאמר "פרט לדם דגים וחגבים", לאו דוקא, דהוא הדין נמי פרט לדם האדם והשרצים והבצים, אלא שמכיון שדן המקרא בכלל ופרט, כמו שנראה מדבריו, שמעינן מינה דעוף ובהמה אין, מידי אחרינא לא.

אבל ליכא למימר, שרש"י ז"ל שדן אותו בכלל ופרט, ולא בכלל ופרט וכלל, הוא משום דלא דמי כללא קמא לכללא בתרא, דכללא קמא בלאו וכללא בתרא בכרת, שכבר הקשו זה בגמרא ותרצו: הא תנא דבי רבי ישמעאל ברבוי ומעוטי ובכללי ופרטי, אשכחן דדרש כי האי גוונא, אף על גב דלא דמי כללא בתרא לכללא קמא.

בכל מושבותיכם -

ובמסכת קדושין בפרק ראשון מפרש למה הוצרך לומר.

ששם אמרו: "והשתא דאמרת חובת הגוף נוהגת בין בארץ בין בחוצה לארץ, מושבות דכתב רחמנא גבי חלב ודם למה לי, אצטריך, סלקא דעתך אמינא הואיל ובעינא דקרבנות כתיבי, בזמן דאיכא קרבן נתסר חלב ודם, בזמן דליכא קרבן לא, קמשמע לן".

פרק ז, ל

ידיו תביאנה וגו' -

שתהא יד הבעלים מלמעלה והחלבים והחזות נתונים בה ויד כהן מלמטה ומניפן.

דאמרינן בפרק כל המנחות באות מצה: "גמר יד יד מבכורים: כתיב הכא 'ידיו תביאנה' וכתבי התם ועיין ברבינו שם 'ולקח הכהן הטנא מידך', מה התם כהן, אף כאן כהן, ומה כאן בעלים, דכתיב 'המקריב את זבח שלמיו' וגו' וכתבי בתריה 'ידיו תביאנה', אף להלן בעלים. הא כיצד, כהן מניח ידו תחת ידי הבעלים ומניף. יכול כל הזבח כלו טעון תנופה, תלמוד לומר: 'חלב', אין לי אלא חלב, מניין לרבות את החזה, תלמוד לומר: 'על החזה'. אין לי אלא חזה וחלב, מניין להביא את האליה, כשהוא אומר 'ביא' לרבות את האליה".

ואם תאמר, היכי מניח הכהן ידו תחת ידי הבעלים ומניף, והא הויה חציצה, דהכי נמי אמרינן במנחות מנחות צד א: "אין תנופה בחבורין", פירוש בשותפין. דהיכי לעביד, ליניף חד מנייהו ברישא ואחר כך יניף האחר, "**תנופה**" אמר רחמנא, אחת ולא שתיים, ואי מנח חד מנייהו ידו תחת יד חבירו, אם כן הויה חציצה, אלמא בכי האי גוונא הויה חציצה. כבר תרצו התוספות בזה קידושין לו ב "דלא דמי, דהכא היינו טעמא דלא הויה חציצה בכהאי גוונא, לפי שהיא גזירת הכתוב דבעינן כהן ובעלים, אבל גבי שותפין חשיב בכהאי גוונא חציצה, אם אחד מהם מניח ידו תחת יד חבירו, לפי שאינה גזרת הכתוב שיהיו שניהן מניפין". אי נמי, הכא נמי חציצה הוא בכהאי גוונא. והא דקתני מניח ידו תחת ידי הבעלים הכי פירושא, שאוחז הכהן הכלי מלמטה והבעלים - הכלי מלמעלה, דהכי נמי אשכחן גבי בכורים, כל זה כתוב בתוספות פרק קמא דקדושין. אבל קשה בעיני, דאי כפירוש השני, למה אין תנופה בחבורין, אי משום דהיכי לעביד, יניח האחד ידו בשפת הכלי מלמעלה וחבירו בשולי הכלי מלמטה, דאין כאן חציצה והיא תנופה אחת.

ומה שאמרו "הא כיצד כהן מניח ידו תחת ידי הבעלים". וגם רש"י כתב:

"שתהא יד הבעלים מלמעלה והחלבים והחזות נתונים בהן ויד כהן מלמטה ומניפין",

ולא ההיפך, שמא למדו אותו מבכורים, דכתיב בהן: "**ולקח הכהן הטנא מידך**", דמשמע שהטנא היה ביד הבעלים מתחלה ואחר כך בא הכהן והניח בו את ידו להניפו, אף כאן יד הבעלים מלמעלה ויד הכהן מלמטה וכיון שאין כאן כלי, צריך שיהיו החלבים והחזות ביד הבעלים תחלה, ואחר כך בא הכהן ומשים ידו תחת יד הבעלים ומניף.

את החלב על החזה יביאנו כשמביאו מבית המטבחים נותן החלב על החזה, וכשנותנו ליד המניף, נמצא החזה למעלה והחלב למטה. ולאחר התנופה נותנו לכהן המקטיר ונמצא החזה למטה וכו'.

דתניא בפרק כל המנחות באות מצה: "כיצד הוא עושה, מניח האימורים על פיסת ידו, והחזה ושוק עליהן, וכל מקום שיש לחם הלחם מלמעלה" ואמרו בגמרא: "מאי טעמא נותן החלבים למטה והחזה והשוק מלמעלה, אי לימא משום דכתיב: 'שוק התרומה וחזה התנופה על אישי החלבים', והא כתיב '**את החלב על החזה יביאנו**'. אמר אביי: ההוא דמייתי ליה כהן מבית המטבחים. והכתיב: '**וישימו את החלבים על החזות**', ההוא דיהיב ליה לכהן אחרינא ואזיל ומקטר ליה, וקמשמע לן דבעינן שלשה כהנים, משום '**ברוב עם הדרת מלך**'. פירוש: תלתא קראי כתיבי: תרתי בפרשת שמיני, וחד בפרשת צו. הא דפרשת צו, דכתיב ביה "**את החלב על החזה יביאנו**", דמשמע שהחלבים הם מלמעלה והחזה מלמטה, מוקי לה בכהן המביאו מבית המטבחים, והא דפרשת שמיני, דכתיב ביה "**שוק התרומה וחזה התנופה על אישי החלבים יביאו להניף**", מוקי ליה בכהן המניף, שכשהכהן המביאו מבית המטבחים נותן אותו לכהן המניף היו מתהפכין בידו, העליונים תחתונים, והתחתונים עליונים, ונמצאו החלבים מלמטה והחזה והשוק מלמעלה. ואידך

קרא דפרשת שמיני, דכתיב ביה **"וישימו את החלבים על החזות ויקטר"**, מוקי ליה בכהן המקטיר, שכשנתן הכהן המניף לכהן המקטיר מידו לידו, החזה ושוק והחלבים, היו מתהפכים ביד הכהן המקטיר, העליונים למטה והתחתונים למעלה, ונמצאו החלבים למעלה והחזות למטה, למדנו ששלשה כהנים צריכים לענין זה, ואף על פי שדי באחד, משום ברוב עם הדרת מלך.

את החלב על החזה יביאנו -

את החזה למה מביא, להניף אותו הוא מביאו, ולא שיהא הוא מן האישים, לפי שנאמר **"את אשי ה' את החלב על החזה"**, יכול שיהא אף החזה לאישים, לכך נאמר **"את החזה להניף"**.

פירוש: מכיון דכתיב **"את החלב על החזה יביאנו"** לא היה צריך לכתוב עוד **"את החזה"**, לכך פירש דהאי **"את החזה"** בתרא, א**"להניף אותו"** קאי, כאילו אמר, שאת החזה שמביא עם החלב, אינו מביאו אלא כדי להניף אותו בלבד, שלולא זה הוה אמינא ד**"את אשי ה'"** דלעיל כולל החלב והחזה הבאים אחריו.

ואם תאמר, הא בהדיא כתיב אחר זה: **"והקטיר הכהן את החלב המזבחה והיה החזה לאהרן ולבניו"** והיכי תסק אדעתין שיהא אף החזה לאישים. יש לומר, דאי לאו קרא ד**"את החזה להניף"**, הוה אמינא דקרא ד**"והקטיר הכהן את החלב המזבחה והיה החזה לאהרן ולבניו"** בא ללמד, שלא תאמר **"את החלב על החזה"** כתיב, שאף החזה לאישים, אבל לא ללמד שאין הבשר נאכל בעוד האימורים למטה מן המזבח, השתא דכתיב **"את החזה להניף"** שלמדנו מזה שאין החזה מן האישים, נשאר קרא ד**"והיה החזה לאהרן ולבניו"** ללמד שאין הבשר נאכל בעוד האימורים למטה מן המזבח. אבל בתורת כהנים שנו: נטמאו כלי ונשתיר אחד מהן, מניין שהוא טעון תנופה, תלמוד לומר: **"את החזה להניף אותו"**, ואפילו הכי דרשו מקרא ד**"והיה החזה לאהרן ולבניו"** שאין אהרן ובניו זכאין בחזה ושוק אלא לאחר הקטר חלבים. משום דמגופיה דקרא ד**"והיה החזה לאהרן ולבניו"**, למדנו שאין החזה מן האישים, ומדכתביה בתר **"והקטיר הכהן את החלב"**, למדנו שאין אהרן ובניו זכאין בחזה ושוק אלא לאחר הקטר חלבים.

פרק ז, לג

המקריב את דם השלמים וגו' -

מי שהוא ראוי לזריקתו ולהקטר חלביו, יצא טמא בשעת זריקת דמים או בשעת הקטר חלבים, שאינו חולק בבשר.

בתורת כהנים. דפירוש **"המקריב את דם השלמים"** הוא הזורק את דמו. ופירוש **"ואת החלב"** - המקריב את החלב, שהוא המקטיר חלבו, אלמא תרויהו בעינן שיהא ראוי לשניהם, אבל אם היה טהור בשעת זריקת דמים ואחר כך נטמא, ואינו ראוי להקטיר

האמורין, או אם היה טמא בשעת זריקת דמים ונטהר בשעת הקטר חלבים, כגון שטבל, ולא הקטירו האימורים עד שהעריב שמשו, שהוא טהור בשעת הקטר חלבים, שהקטרותן בלילה, כדתנן בפרק קמא דברכות: "הקטר חלבים ואיברים מצותן עד שיעלה עמוד השחר", אינו חולק בבשר חזה ושוק שנתן לכהנים. וזה שאמרו: "מי שראוי לזריקתו", ולא הזורק ממש, יליף לה ד"המקריב את עולת איש", "והמקריב אותה" שפירושם הראוי להקרבה, כדלעיל, אף כאן הראוי להקרבת הדם, שהיא הזריקה.

פרק ז, לד

התנופה -

תנופה ותרומה מוליך ומביא מעלה ומוריד.

כדתנן בפרק כל המנחות באות מצה: "כיצד הוא עושה, מניח שתי ידיו מלמטה ומוליך ומביא ומעלה ומוריד, שנאמר: 'אשר הונף ואשר הורם', דפירוש תנופה, מענין תנועה אילך ואילך, כמו "אם יתגדל המשור על מניפו", כי המשור הכורת בו מניף אותו אילך ואילך. ופירוש תרומה מלשון הגבהה למעלה, שהיה מעלה ומוריד. וכן פירש רש"י בפרשת תצוה: "תנופה - לשון הולכה והובאה. ותרומה לשון הרמה, שמעלה ומוריד". "ואמר ר' חייא בר אבא אמר רב יוחנן: מוליך ומביא למי שהרוחות שלו, ומעלה ומוריד למי שהשמים והארץ שלו. במערבא מתנו הכי: אמר רבי יוסי בר ר' חנינא: מוליך ומביא כדי לעצור רוחות רעות. מעלה ומוריד, כדי לעצור טללים רעים". ופירש רש"י: "מוליך ומביא - לצפון ולדרום למזרח ולמערב, כדי לעצור רוחות רעות הבאות מארבע רוחות העולם. מעלה ומוריד לעצור טללים רעים - הבאים מלמעלה למטה".

פרק ז, לז

ולמלואים -

ליום חנוך הכהונה.

שכל מלוי יד בכל מקום אינו אלא לשון חנוך.

פרק ח

פרק ח, ב

קח את אהרן -

פרשה זו נאמרה שבעת ימים קודם הקמת המשכן.

שהיה באחד בניסן, כדכתיב: "ויהי בחדש הראשון בשנה השנית באחד לחדש הוקם המשכן", נמצא שבעשרים ושלושה באדר היתה תחילת המלואים, וכן כתב גם כן בפרשת

ויהי ביום השמיני: "שמיני למלואים הוא ראש חדש ניסן, שהוקם המשכן בו ביום", שנמצא שהתחלת שבעת ימי המלואים היתה בעשרים ושלושה באדר. וזה ששינו בתורת כהנים **"ואת שער החטאת דרוש דרש משה והנה שורף"**, שער - זה שער של נחשון. חטאת - זו חטאת יום שמיני. דרש משה - זה שער של ראש חדש, דכתיב ביה **'ואותה נתן לכם לשאת את עון העדה'** אי זה שער נושא את עון העדה, זה שער של ראש חדש, שנאמר: **'ושער חטאת אחד לכפר עליכם'**. וכיון דשמיני זה הוא שמיני למלואים, דהא לעיל מיניה כתיב: **"ופתח אהל מועד תשבו יומם ולילה שבעת ימים"** נמצא שתחילת המלואים היה בעשרים ושלושה לאדר. אבל בספרי במדבר אמרו: **"ויהי אנשים אשר היו טמאים לנפש אדם"** - מי היו, נושאי ארונו של יוסף היו, דברי ר' ישמעאל. ור' עקיבא אומר: מישאל ואלצפן היו, שנטמאו לנדב ואביהוא, שנאמר: **'ולא יכלו לעשות הפסח ביום ההוא'** ביום ההוא לא היו יכולין לעשות, אבל יכולין היו ביום שלאחריו. ונמצינו למדין, שהשביעי של נדב ואביהוא היה בערב הפסח. ואם כן יום מיתתן של נדב ואביהוא היה בשמיני לניסן, וכיון שיום מיתתן היה בשמיני למלואים, דקרא ד"ויהי ביום השמיני", שבו מתו נדב ואביהוא אדלעיל מיניה קאי, דכתיב **"ופתח אהל מועד תשבו יומם ולילה שבעת ימים"**, נמצינו למדין שהשמיני למלואים היה בשמיני לניסן, ואם כן תחלת המלואים היה בראש חדש ניסן.

ולכן על כרחך לומר דההיא דתורת כהנים פליגא אדר' עקיבא. ורש"י ז"ל פירש אליבא דתורת כהנים.

ואם תאמר, בשלמא לרבי עקיבא היינו דכתיב **"ופתח אהל מועד תשבו"**, אלא לתנא דתורת כהנים מאי **"ופתח אהל מועד"**, והלא לא הוקם המשכן עד ראש חדש ניסן. יש לומר, אף על פי שלא הוקם המשכן עד ראש חדש ניסן, מכל מקום בכל יום משבעת ימי המלואים היה משה מעמידו ומפרקו, כדי להרגילם, ומפני שלא היתה הקמתו באותן הימים אלא דרך עראי, ובראש חדש ניסן היתה הקמתו לקיום, ששוב לא פרקו עד עשרים לאייר, שנסעה השכינה ממדבר סיני, לפיכך אמר הכתוב שבראש חדש ניסן הוקם המשכן. ולפי זה צריך לפרש **"ופתח אהל מועד תשבו"** - ומקום אהל מועד תשבו, דאם לא כן מאי **"יומם ולילה שבעת ימים"** דקאמר, והלא בעת סתירתו לא נשאר בו צורת פתח. והחכם רבינו אברהם בן עזרא ז"ל טען ואמר, שאם כדברי האומר שהיום השמיני למלואים הוא יום ראש חדש, היה ראוי להזכיר השער של ראש חדש, ולא הזכיר רק **"ואל בני ישראל תדבר לאמר קחו שער עזים לחטאת"**, וזהו שדרש משה. ועוד, אם היה שער ראש חדש, למה לא הזכיר שנים פרים ואיל אחד ושבעה כבשים, וכאשר הזכיר **'מלבד עולת הבקר'**, היה ראוי שיאמר: מלבד עולת החדש". ונראה לי שאין טענה מכל אלה, שאם מפני שלא הזכיר השער של ראש חדש, יש לומר, שכמו שלא הזכיר השער של גמליאל בן פדה צור, לפי דעתו, מפני שסמך על מה שנזכר במקומו בפרשת נשא, כך לא הזכיר השער של ראש חדש לדעת האומר שהשמיני למלואים הוא יום ראש חדש,

מפני שסמך על מה שנזכר במקומו בפרשת פנחס, ולזאת הסבה בעצמה לא הזכיר גם השעיר של נחשון. ומה שטען עוד, שאם היה השעיר שדרש משה שעיר ראש חדש, כדעת האומר שהשמיני למלואים הוא יום ראש חדש, למה לא הזכיר שנים פרים ואיל אחד ושבעה כבשים, גם זו אינה טענה, כי לולא הכעס שכעס משה על שריפתו לא היה מזכיר גם אותו, כמו שלא הזכיר שאר קרבנות החדש, מפני שסמך על מה שנכתב במקומו, וכמו שלא הזכיר קרבן נחשון, מפני שסמך על מה שנכתב במקומו. ומה שטען עוד: "וכאשר הזכיר **'מלבד עולת הבקר'** היה ראוי ליאמר ומלבד עולת החדש", גם זו אינה טענה, כי כמו שלא כתב מלבד עולת גמליאל בן פדהצור, מפני שסמך על הכתוב במקומו, כן לא כתב מלבד עולת החדש, מפני שסמך על הכתוב במקומו, אף על פי שבתמיד של שחר לא סמך על הכתוב במקומו, וכתב **"מלבד עולת הבקר"**. ואין להשיב מפני ששעיר נחשון הוא קרבן יחיד, וקרבן העם הוא קרבן צבור, ואין לומר "מלבד" רק בשל צבור עם של צבור, כי בסוף פנחס כתוב **"אלה תעשו לה' במועדיכם לבד מנדריכם ונדבותיכם לעולותיכם ולנסכיכם ולשלמיכם"**. ועוד, שאין פירוש **"מלבד עולת הבקר"** "חוץ מעולת הבקר" כאשר חשב, שאם כן למה לא נכתב זה אחר **"ויקרב את העולה ויעשה כמשפט"** מיד, קרבן עם קרבן, כמנהגו בכל מקום, אבל נכתב אחר **"ויקרב את המנחה וימלא כפו ממנה"** שאין ביניהן דמיון כלל. רק פירושו כאשר פירש רש"י ז"ל, שמפני ששתי מנחות היו שם, אחת בפני עצמה ואחת על העולה, רצה להודיע ש**"ויקרב את המנחה וימלא כפו ממנה"** אינה המנחה הבאה עם העולה, שהיא מנחת נסכים, כפי מה שיורה סמיכותה עם **"ויקרב את העולה"**, רק היא המנחה הבאה בפני עצמה הנזכרת למעלה, שזהו מה שדרשו רז"ל בתורת כהנים, או ללמד, שאין עולת העם פוטרת עולת התמיד אף על פי ששתיהן חובה, כמו שפירש הרמב"ן ז"ל, או ללמד שכל אלו נעשו אחר עולת התמיד, כמו שפירש רש"י ז"ל. וכך פירש בפרשת פנחס. **"על עולת התמיד - אלו נוספים, מגיד שאין קרבן אלו [קרבין אלא] בין שני תמידין"**. ואדרבה יש לתמוה על החכם בן עזרא על שחשב ששבעת ימי המלואים היו אחר הקמת המשכן, למה לא אמר במלואים: מלבד עולת הבקר, אחר שכבר היו אז.

קח את אהרן -

קחנו בדברים ומשכהו.

לא מלשון קיחה ממש, כי הלקיחה מורה על הכנס הדבר תחת רשותו, ולא נכנס אהרן תחת רשותו של משה להיות לו לקניין.

פרק ח, ה

זה הדבר -

דברים שתראו שאני עושה לפניכם, צוני הקדוש ברוך הוא לעשות.

תקן בזה שני ענינים: האחד, שמלת "זה" אינו נופל על הנזכרים לעיל, מפני שאין שם שום רמז, ומלת זה מורה על הרמז, ולכן אמר שמלת "זה" פה, מורה על הדברים העתידיים לראות אחר זה. והאחר, שחסר מ"אשר צוה ה'" מלת אותי, כאילו אמר: אשר צוה ה' אותי לעשות, להורות מי הוא המצווה.

פרק ח, ט

וישם על המצנפת -

פתילי תכלת הקבועים בציץ נותן על המצנפת ונמצא הציץ תלוי במצנפת.

כו' [כלומר] לא שהציץ עצמו היה נתון על המצנפת, שהרי כתוב בו שמות כח לח "והיה על מצח אהרן", ובשחיטת קדשים שנינו: שערו היה נראה בין ציץ למצנפת, ששם התפילין, והציץ היה נתון על המצח. הרי המצנפת למעלה בגובה הראש ואינה עמוקה ליכנס בה כל הראש עד המצח. והציץ למטה, אך מפני שהפתילים היו נקובין ותלויין בו בשני ראשיו ובאמצעיתו, וקושר ראשי הפתילים מאחורי העורף שלשתן, ונמצאו בין אורך הטס ופתילי ראשו מקיפין את הקדקד, והפתיל האמצעי כשראשו קשור עם ראשי השנים הולך על פני גובה הראש מלמעלה ונמצא עשוי כמין כובע, לפיכך אמר הכתוב "והיה על המצנפת", בעבור הפתיל האמצעי שהוא המחזיק הציץ מליפול והוא תלוי בו, כך פרש"י בפרשת תצוה עין שם.

פרק ח, יב

ויצוק וימשח -

בתחלה יוצק על ראשו ואחר כך נותן בין ריסי עיניו ומושך באצבעו מזה לזה.

כדאיתא בכריתות בפרק קמא: "תני חדא: בתחלה מציק שמן על ראשו ואחר כך נותן שמן בין ריסי עיניו. ותניא אידך: בתחלה נותן שמן בין ריסי עיניו ואחר כך מציק שמן על ראשו. תנאי היא: מר סבר יציקה עדיפא, דכתיב 'ויצוק משמן המשחה על ראש אהרן' ואחר כך 'וימשח אותו'. ומר סבר משיחה עדיפא, שכן נתרבת אצל כלי שרת. והא דכתיב 'ויצוק' ואחר כך 'וימשח', הכי קאמר: מה טעם ויצוק משמן המשחה, משום וימשח", ופירש רש"י: "ואחר כך נותן שמן בין ריסי עיניו - ומצרפו באצבעו דרך הפדחת". פירוש: היציקה היתה על ראשו, והמשיחה היתה בין ריסי עיניו והיה מחברן דרך פדחתו באצבעו כדי שתהיה המשיחה כעין כ"י יונית. כדתניא בפרק קמא דכריתות: "כיצד מושחין את המלכים, כמין נזר, ואת הכהנים, כמין כ"י. מאי כמין כ"י, אמר ר' מנשיא בר גדא: כמין כ"י יוני". וכך פרש"י גבי "ומשחת אותו" האמור בפרשת תצוה.

פרק ח, טו

ויחטא את המזבח -

חטאו וטהרו מזרות ליכנס לקדושה.

דאם לא כן, מאי שנא הכא שעשה החטוי הזה, ולא הספיק לו נתינת הדם על קרנות המזבח, ואילו בכל מקום די בנתינת הדם על קרנות המזבח בלבד. והזכיר זה פה ולא בפרשת תצוה, כי שם קצר ופה פירש.

ויקדשהו -

בעבודה זו.

דאם לא כן במה קדשו.

לכפר עליו -

מעתי כל הכפרות.

כאלו אמר: ויקדשהו להיות מכפר עליו, שפירושו מכאן ואילך.

פרק ח, טז

יתרת הכבד -

"על הכבד" - נוטל מעט מן הכבד עמה.

אין בפרשה זו "על הכבד" אלא בפרשת תצוה שמות כט יג, ושם פרש"י מה שפירש כאן. ושם מפני שכתוב כאן **"ויתרת הכבד"** לבד, ובפרשת תצוה כתיב **"היתרת על הכבד"** ושתייהן אחת, הוצרך לומר, שיתרת הכבד דהכא כאילו כתיב היתרת על הכבד, שפירושו לבד מן הכבד, שהיה נוטל מעט מן הכבד עמה, כמו שפירש שם, ובפרשת ויקרא הארכתי על זה, עיין שם.

פרק ח, כב

איל המלואים -

שהמלואים לשון שלמים, שממלאים ומשלימין את הכהנים בכהונתם.

מהכא משמע, שהוא מפרש השלמים מעניין שלמות, ואלו בפרשת ויקרא פירש שלמים מענין שלום, ואמר: "שלמים שמטילין שלום בעולם. שלמים שיש בהן שלום למזבח ולכהנים ולבעלים". וכך הוא שנוי בתורת כהנים. ושם הוא סובר, שהשלמות והשלום עניינם אחד, וכך פירש גבי **"האנשים האלה שלמים הם אתנו - בשלום ובלב שלם"**. וכך פירש בפרשת תצוה גבי: **"כי איל מלואים הוא - שלמים לשון שלמות, שמושלם בכל. מגיד הכתוב שהמלואים שלום למזבח ולעובד העבודה ולבעלים"**. ואשר הכריח את רש"י לפרש מלואים כמו שלמים, ולא פירש אותו מלשון מלוי יד, שהוא ענין "חנוך כשהוא נכנס לדבר להיות מוחזק בו", כמו שפירש בפרשת תצוה בפסוק: **"ומלאת את ידם"**, הוא מפני שלא נקרא מלואים רק האיל האחד משני האלים, שנהיה שלמים, ואלו היה שם המלואים

מלשון מלוי יד שהוא לשון חנוך, לא היה ראוי להקרא האחד לבדו מכלל כל הקרבנות שהקריבו הכהנים בימי המלואים "איל מלואים".

פרק ח, כו

וחלת לחם שמן -

היא הרבוכה שהיה מרבה בה שמן כנגד החלות והרקיקין.

כדתניא בפרק שתי מדות: "היה רבי עקיבא אומר: מה תלמוד לומר: 'בשמן' שני פעמים אילו לא נאמר אלא בשמן אחד, הייתי אומר הרי היא ככל המנחות ללוג, עכשיו שנאמר 'בשמן בשמן' שני פעמים, הוי רבוי אחר רבוי, ואין רבוי אחר רבוי אלא למעט, מעט הכתוב לחצי לוג. רבוי אחר רבוי, חד רבוי הוא, אלא אילו לא נאמר בשמן כל עיקר, הייתי אומר הרי הוא ככל המנחות ללוג, עכשיו שנאמר **בשמן בשמן**, הוי רבוי אחר רבוי ואינו אלא למעט, מיעט הכתוב לחצי לוג, שיהא חצי לוג מתחלק לשלשה מינים: לחלות ולרקיקין ולרבוכה. כשהוא אומר בשמן ברבוכה, שאין תלמוד לומר, ריבה שמן לרבוכה. הא כיצד, מביא חצי לוג שמן וחוצהו, חציו לחלות ולרקיקין וחציו לרבוכה". והכי פירושא: הא דכתיב בקרבן תודה "**חלות מצות בלולות בשמן ורקיקי מצות משוחים בשמן**" מה תלמוד לומר: "**בשמן בשמן**" שני פעמים. אלו לא נאמר בשמן אלא פעם אחת בלבד, הייתי אומר שהוא לוג אחד, ככל המנחות, דכל המנחות טעונות לוג אחד, כדתנן התם: "ובלוג היה מודד לכל המנחות" ו"תנו רבנן: ועשרון אחד ללוג אחד, למד על עשרון שטעון לוג, דברי חכמים. רבי נחמיה ורבי אלעזר בן יעקב אומר: אפילו מנחה של שישים עשרון אין לה אלא לוגה, שנאמר במנחות 'למנחה ולוג שמן', שאין תלמוד לומר: 'למנחה', אלא ללמד שכל מנחה אין לה אלא לוג אחד שמן". ומקשה: רבוי אחר רבוי, והלא חד "**בשמן**" הוא לגופיה, ואין כאן אלא שמן אחד יתירא. אלא הכי קאמר, אילו לא נאמר "**בשמן**" כל עיקר, הייתי אומר שהיא לוג אחד ככל המנחות, השתא דכתיב "**בשמן בשמן**" שני פעמים הוי רבוי אחר רבוי, ואינו אלא למעט הלוג לעשותו חצי לוג. והאי דהדר וכתב "**בשמן**" פעם אחרת ברבוכה, אתא לרבוי השמן של רבוכה, שלא תאמר ישלש חצי הלוג ויתן לכל מין משלשה מיני מצה שלישית של חצי הלוג, אלא חוצה חצי הלוג ונותן החצי לחלות ולרקיקין, והחצי לרבוכה. וזהו שכתב רש"י שהיה מרבה בה שמן כנגד החלות והרקיקין.

פרק ח, כח

ויקטר המזבחה -

משה שמש כל שבעת ימי המלואים.

כלומר, אף על פי שלא היה משה כהן, שכבר נטלה כהונתו ממנו ונתנה לאהרן אחיו, כמו שדרז"ל בפסוק: "**ויחר אף ה' במשה ויאמר הלא אהרן אחיך הלוי**" בזבחים פרק טבול יום, והביאו רש"י בפירושו, מכל מקום בשבעת ימי המלואים שמש בכהונה על פי הדבור. אבל

לא ידעתי למה הזכיר זה פה, ולא ב"ויקח משה את הדם ויתן על קרנות המזבח", או ב"ויקח את כל החלב וגו' ויקטר משה המזבחה" וכל הנמשכים אחריו, שכל אותן השמושים היו על ידי משה. ושמה יש לומר, שהמתין זה עד סוף שמושו של משה.

על העולה -

אחר העולה.

לא עליו ממש, שכבר הקטיר את העולה קודם שחיטתו של האיל הזה כדלעיל.

ולא מצינו שוק של שלמים קרב בכל מקום חוץ מזה.

שהרי השוק והחזה לכהנים הם למנה, כדכתיב "כי את חזה התנופה ואת שוק התרומה וגו' ואתן אותם לאהרן הכהן ולבניו לחק עולם מאת בני ישראל", אלא שזה נשתנה על פי הדבור.

פרק ח, לד

צוה ה' לעשות -

כל שבעת הימים.

פירוש: מקרא קצר הוא, שהיה צריך להיות: כאשר עשה ביום הזה, צוה ה' לעשות כל שבעת הימים, כי אם יהיה דבקות "כאשר עשה ביום הזה" עם הקודם לו "שבעת ימים ימלא את ידכם כאשר עשה ביום הזה", נשאר "צוה ה' לעשות" - לבדו, ואין טעם לו. אבל רז"ל פירשו המקרא הזה בריש מסכת יומא עיין אגורה באהלך, שמלת "לעשות" מורה על מעשה הפרה, ומלת "לכפר" על מעשה יום הכפורים.

ואם כן צריך לומר שהם מדביקים מאמר "כאשר עשה ביום הזה" עם הקודם לו, ומאמר "צוה ה' לעשות לכפר עליכם" מאמר בפני עצמו, שה' צוה לעשות מעשה הפרה, ולכהן גדול - לכפר עליכם ביום הכפורים, על ידי פרישת שבעה ימים, כמו בחנוך הכהנים. לא שיהיה דבק עם "כאשר עשה ביום הזה" הקדום לו, דאם כן, המחויב מזה אינו רק שמעשה הפרה וכהן גדול ביום הכפורים פרשו יום אחד, כמו היום הזה, לא שבעת ימים.

פרק ח, לה

ולא תמותו -

הא אם לא תעשו כן חייבים אתם מיתה.

שמכלל לאו אתה שומע הין.

ומפני שכונת המקרא הזה אינו רק להעניש למי שלא יעשה כן, ולא לומר שאם יעשה כן לא ימות, הוצרך רש"י לומר כאן, שמכלל לאו אתה שומע הין, וכאילו אמר: שאם לא תעשו כן תמותו.

פרק ח, לו

ויעש אהרן ובניו -

להגיד שבחן שלא הטו ימין ושמאל.

וכן דרשו במכילתא גבי "דבר אל בני ישראל וישבו ויחננו לפני פי החירות" וכתוב בתריה "ויעשו כן". ובפרשת אחרי מות גבי "ויעש כאשר צוה ה' את משה" אמרו: להגיד שבחו של אהרן שלא היה לובשן לגדולתו, אלא כמקיים גזרת מלך. ובפרשת בא אל פרעה גבי: "וילכו ויעשו בני ישראל כאשר צוה ה' את משה ואהרן" - להגיד שבחן של ישראל שלא הפילו דבר מכל מצות משה ואהרן. ובפרשת בהעלותך גבי "כאשר צוה ה' את משה" אמרו: "להגיד שבח העושין והנעשה בהן, שאחד מהם לא עכב". וכלם נכונים, דאם לא כן למה נאמר "ויעש", "ויעשו", וכי שאר כל הצווים שלא נכתב בהן "ויעש" "ויעשו כאשר צוה", לא עשו מה שצוה אותן. אבל בפרשת בהעלותך גבי "ויעשו את הפסח וגו' לא דרשו בו כלום.

ושמא, מפני שסמכו על מה שדרשו בפסח עצמו [בפרשת] בא. אך בפרשת קרח גבי "ויעש משה כאשר צוה ה' אותו כן עשה", שלא דרשו כלום, לא ידעתי למה.

פרשת שמיני

פרק ט

פרק ט, א

ביום השמיני -

שמיני למלואים הוא ראש חדש ניסן שהוקם המשכן בו ביום.

פירוש: בעשרים ושלושה באדר היתה תחלת המלואים, וזהו שפירש בפסוק: "קח את אהרן - פרשה זו נאמרה שבעת ימים קודם הקמת המשכן". וזהו אליבא דתורת כהנים, שפירשו: "ואת שער החטאת דרוש דרש משה והנה שורף. שער - זה שער של נחשון. החטאת - זה חטאת יום שמיני. דרוש דרש משה - זה שער של ראש חדש, דכתיב ביה 'ואותה נתן לכם לשאת את עון העדה' אי זה שער הוא נושא את עון העדה, זה שער של ראש חדש, שנאמר: 'ושער חטאת אחד לכפר עליכם'". וכיון דשמיני זה הוא שמיני למלואים, דעלה קאי, אם כן שמיני למלואים הוא ראש חדש ניסן, ולא כמו שאמרו בספרי משם רבי עקיבא גבי במדבר: "ויהי אנשים אשר היו טמאים לנפש אדם. מי היו, מישאל ואלצפן היו, שנטמאו לנדב ואביוהו". ושם כתוב: "ולא יכלו לעשות הפסח ביום ההוא"

ודרשו בו בספרי שם: "ביום ההוא לא היו יכולים לעשות, אבל יכולין היו ביום של אחריו", אלמא שביעי שלהן היה בערב הפסח ונמצא שיום ראשון שלהן, שבו מתו נדב ואביהוא, היה בשמיני לניסן. וכיון דיום מיתתם היה בשמיני לניסן, נמצא שהשמיני למלואים היה שמיני לניסן.

ואם כן צריך לומר דפירוש "ופתח אהל מועד תשבו יומם ולילה שבעת ימים" פתח זה הוא במקום פתח אהל מועד, לא בפתח אהל מועד ממש, שהרי על כרחך לומר שכל אותן הימים של מלואים לא היה שם פתח קבוע, שהרי כל אותן הימים היה מקימו וסותרו, שכך אמרו בוויקרא רבה, שהיה משה מעמידו ומפרקו שני פעמים בכל יום. "רבי חנינא הגדול אומר: שלש פעמים בכל יום, שנאמר: "תקים", "הוקם" ו"יקם". אחת לתמיד של שחר ואחת למלואים ואחת לתמיד של ערב", דאם לא כן מאי "באחד לחדש הוקם המשכן" דקאמר. וכך כתב גם רש"י ז"ל גבי "ויצאו ויברכו את העם - אמרו: 'ויהי נועם ה' אלהינו עלינו', יהי רצון שתשרה שכינה במעשה ידיכם. לפי שכל שבעת ימי המלואים שהעמידו משה למשכן ושמש בו ופרקו בכל יום, לא שרתה בו שכינה והיו ישראל נכלמים ואומרים למשה" כו'.

ומה שטען החכם רבי אברהם בן עזרא שאם הדבר כן, היה ראוי להזכיר שער של ראש חדש, ולא הזכיר רק "קחו שעיר עזים לחטאת" וזהו שדרש משה. ועוד, אם היה שער ראש חדש, למה לא הזכיר שנים פרים ואיל אחד ושבעה כבשים וכאשר הזכיר "מלבד עולת הבקר", היה ראוי שיאמר: ומלבד עולת החדש. כבר השיבותי למעלה בפסוק "קח את אהרן" עיין שם.

ונטל עשר עטרות השנויות בסדר עולם.

"ראשון למעשה בראשית, ראשון לנשיאים, ראשון לכהונה, ראשון לעבודה, ראשון לירידת האש, ראשון לאכילת קדשים, ראשון לאסור הבמות, ראשון לשכון שכינה על ישראל, ראשון לברך את ישראל, ראשון לחדשים", כולם בסדר עולם ומייתי לה בשבת פרק ר' עקיבא. ופרש רש"י ז"ל: "ראשון לבריאת עולם - שאחד בשבת היה. לנשיאים - לחנוכת הבית. לכהונה - שעד שמיני למלואים היתה העבודה בבכורות. לעבודה - לסדר עבודת צבור, תמידין ושאר קרבנות של תרומת הלשכה. לאכילת קדשים - במחיצה, שעד עכשיו היו נאכלים בכל מקום. לשכון שכינה בישראל - שכינה שרתה שם, כדכתיב 'ושכנתי בתוכם', מכלל דעד השתא לא שכן. לברך את ישראל ברכת כהנים - כדכתיב 'וישא אהרן את ידיו וגו'. לאסור הבמות - מעכשיו נאסרו, שהוא ראוי לפתח אהל מועד, כדכתיב 'ואל פתח אהל מועד לא הביאו'".

ואם תאמר, אם היה ראש חדש ניסן שבו הוקם המשכן באחד בשבת, אם כן היה ראש חדש ניסן שבו יצאו ממצרים, רביעי בשבת, דתניא: "אין בין ראש השנה לראש השנה אלא ארבעה ימים בלבד" ואם כן קשיא הא דתניא "פסח שבו יצאו ישראל ממצרים יום

חמישי היה" ותניא נמי גבי **"ויסעו מאלים ויבאו כל עדת בני ישראל וגו' בחמשה עשר יום לחדש השני** - אותו יום שבת היה" ומדחמשה עשר בו היה בשבת, ריש ירחא דניסן היה בחמישי בשבת.

כבר תרצו בתלמוד, דהווא שתא שבעה חסרים עבוד, ולא היו בין פסח לפסח אלא שלשה ימים.

ולזקני ישראל -

להשמיעם שעל פי הדבור אהרן נכנס ומשמש בכהונה גדולה, ולא יאמרו מאליו נכנס.

אבל לא כדי שיאמר להם לומר לישראל להביא הקרבנות הצריכים להביא באותו יום, שזה לאהרן נאמר, כדכתיב: **"ואל בני ישראל תדבר לאמר"**. ואף על פי שלא אמר משה לאהרן לפני הזקנים: והקרב לפני ה' כאשר צוה ה', אף על פי כן, הזקנים דנו מעצמם, שכל דבריו דברי ה' הם, ואין צריך לומר: כאשר צוה ה'.

ומה שהוצרך לומר בפרשה הקודמת בפרשת המלואים: **"ויאמר משה אל העדה זה הדבר אשר צוה ה' לעשות. ויקרב" כו'.** ופירש רש"י:

"שלא תאמרו לכבודי ולכבוד אחי אני עושה"

אלמא אפילו במשה עצמו היו מסופקים שמא מעצמו היה עושה זה, ולא מפי ה', כל עוד שלא יאמר שה' צוה אותו. יש לומר, שמאותו הפועל שחינך אותן בעת המלואים להרגילן בעבודה, שגלה שהוא על פי הדבור, ידעו והבינו, שכל מה שמצוה משה לאחיו לענין הכהונה, כולו על פי הדבור.

ומה שאמר "להשמיעם, שעל פי הדבור אהרן נכנס ומשמש בכהונה גדולה", אף על פי שלא נזכר פה כהונה גדולה. וכן אמרו במדרש תנחומא: כדי שלא יאמרו מעצמו הוא נעשה כהן גדול ומשמש בכהונה גדולה. וכן כתב גם רבינו ישעיה בפרוש תורת כהנים: **"קרא משה לאהרן ולבניו ולזקני ישראל - להראותם שעל פי הדבר הם מתחנכים בכהונה גדולה"**. שמא יש לומר, שמפני שלא היה צריך להשמיעם פה שעל פי הדבור הוא נכנס ומשמש בכהונה, מכיון שכבר השמיעם זה במלואים בהקהל את העדה, שמסתמא מאחר שהלבישם לפניהם עם בגדי כהונה ומשחם עם שמן המשחה אין זה אלא שיכניסם לעבודת כהונה, לפיכך אמר שבא להשמיעם פה שעל פי הדבור הוא נכנס ומשמש אף בכהונה גדולה, שהיא מין אחר מעבודת כהן הדיוט, דאם לא כן תרתי למה לי. או שמא, מפני שהקרבנות הללו הם **"עגל בן בקר לחטאת ואיל לעולה"** - כמו הקרבנות שמביא כהן גדול ביום הכפורים, דכתיב: **"בזאת יבא אהרן אל הקדש בפר בן בקר לחטאת ואיל לעולה"** ו"פר כמו עגל בלא זכר שנה". וכמו שאמר ביום הכפורים ויומא: **"את פר החטאת אשר לו - שיהיה משלו, ולא משל צבור"**, אף כאן **"את עגל החטאת אשר לו"**, שיהיה משלו ולא משל צבור. הנה רמז בזה שאהרן יהיה מקריב תמיד, כמו הקרבנות הללו, ביום

הכיפורים, שהיא עבודת כהן גדול. ואף על פי שעגל החטאת הזה הוא חטאת חיצונה, ופר חטאת של יום הכיפורים הוא חטאת פנימית, מכל מקום הרי הוא נדון כמו פר יום הכיפורים בשרפה, אף על פי שהיא חטאת חיצונה, ולא מצינו חטאת חיצונה נשרפת אלא זו ושל מלואים, מפני שטעם כולן לכפר על מעשה העגל. ויש כדמות ראייה על זה, שהרי לא אמר משה לאהרן ולבניו: קרבו אל המזבח ועשו את חטאתכם ואת עולתכם וכפרו בעדכם ובעד העם ועשו את קרבן העם או מקצתן לאהרן ומקצתן לבניו, אלא לאהרן לבדו צוה לעשותן. ולא בעבור כבודו של אהרן אמר כך, שהרי במעשה הקרבנות כתיב: **"ויקרב אהרן אל המזבח וישחט... ויטבול אצבעו בדם ויתן על קרנות המזבח. ואת הדם יצק... ואת החלב וגו' הקטיר... ואת הבשר ואת העור שרף... וישחט את העולה... ויזרקהו... ויקטר... וירחץ... ויקרב את קרבן העם" וגו'** עד סוף הענין, שכלן נעשו על ידו, ובניו לא עשו כלום, רק שנתנו בידו הדם והנתחים להיות מוכנים לפניו לעשותן בלתי טורח, שנראה מזה שהעבודה הזאת היא מיוחדת לאהרן לבדו כשאר העבודות המיוחדות לכהן גדול והיינו כהונתו של כהן גדול.

אבל ממה שכתוב אחר זה **"זה הדבר אשר צוה ה' תעשו וירא אליכם כבוד ה'"**, אין ראייה שאמר להם שזהו על פי הדבור, מפני שזה הדבור על הבאת הקרבנות נאמר, כמו שכתוב לעיל **"ואל בני ישראל וגו' כי היום ה' נראה אליכם"** וזהו בעצמו מה שכתב אחר זה: **"זה הדבר אשר צוה ה' תעשו וירא אליכם כבוד ה'"**, רק שהראשון הוא מאמר אהרן או הזקנים לישראל, והשני הוא מאמר משה לישראל אחר ששמעו הדבור מפי אהרן והזקנים והביאום אל פני אהל מועד. ולכן פרש"י גבי **"כי היום ה' נראה אליכם"** - להשרות שכינתו במעשה ידיכם" ואלו גבי **"וירא אליכם כבוד ה'"** לא פירש כלום, מפני שזה וזה אחד הוא, אלא שהאחד הוא דברי אהרן והזקנים לישראל, והאחר דברי משה לישראל. וכן כתב החכם אבן עזרא **"זה הדבר... תעשו"** - שיתנו שיעיר ועגל וכבש ושור ואיל, אז יראה לכם כבוד ה'".

וכן כתב גם הרמב"ן ז"ל: **"נצטווה משה בקרבנות הללו, כמו שאמר בסוף: 'זה הדבר אשר צוה ה'."**

פרק ט, ב

קח לך עגל -

להודיע שמכפר לו הקדוש ברוך הוא על ידי עגל זה על מעשה העגל שעשה.

בתוספתא דפרשת מלואים בתורת כהנים ובתנחומא. וזה הטעם עצמו אמרו על העגל שהביאו הצבור, ששם בספרא אמרו: **"וכי מה ראו ישראל להביא יותר מאהרן. אלא אמר להם הקדוש ברוך הוא לישראל: יש בידכם בתחלה ויש בידכם בסוף. יש בידכם בתחלה - 'וישחטו שיעיר עזים'. ויש בידכם בסוף - 'עשו להם עגל מסכה', יבא שיעיר וכפר על מעשה**

שעיר, יבא עגל ויכפר על מעשה העגל". ומפני שעון השעיר קדם לעון העגל, הקדים הכתוב שעיר לחטאת, כנגד עון השעיר. ואחר כך העגל לעולה, כנגד מעשה העגל. ואם תאמר, איך יכפר העגל על מעשה העגל והא אין קטיגור נעשה סניגור, כדתנן בפרק ראוהו בית דין: "כל השופרות כשרין, חוץ משל פרה. ואמר עולא היינו טעמא, כדרב חסדא, דאמר רב חסדא: מפני מה אין כהן גדול נכנס בבגדי זהב לפני ולפנים לעבוד עבודה, לפי שאין קטיגור נעשה סניגור. הכא נמי אין קטיגור נעשה סניגור". ופירש"י: "זהב העגל ושופר של פרה, קטיגור דעגל הוא". יש לומר, דלא אמרינן אין קטיגור נעשה סניגור אלא באותן שעבודתן בפנים, אבל באותן שעבודתן בחוץ [כגון] הכהן הלוּבש בגדי זהב בעבודת חוץ, וכגון פר החטאת ועגל החטאת וכל הפרים של מוספי המועדים ושל ראשי חדשים שאין עבודתן בפנים, אבל במזבח החיצון, לא קאמרינן. דהא בגמרא פריך: "והא איכא בגדי זהב מבחוץ", ומשני: "מבפנים קאמרינן, מבחוץ לא קאמרינן". והדר פריך: "אי הכי שופר נמי מבחוץ הוא", ומשני: "כיון דלזכרון קאתי, כלפנים דמי".

ואם תאמר: תינח בפרים של חטאות חצוניות, שאין עבודתן בפנים אלא בחוץ - בפרים של חטאות פנימיות, כגון פר כהן משיח ופר העלם דבר של צבור ופר יום הכפורים שעבודתן בפנים, מאי איכא למימר. יש לומר, כיון דחטאות פנימיות אינן נכנסין מהן בפנים, אלא דמן בלבד אין בכך כלום מפני שכבר נשתנה מראיתן ואינו ניכר בדם. שכבר הקשו על זה בגמרא ר"ה כו א: "והא איכא דם הפר". ותרצו: "הואיל ואישתני אישתני". ופירש"י: "הואיל ואישתני - להיות דם ואין מראית הפר ניכר בו, אישתני - מלהיות קטיגור".

אבל מה שאמר: "להודיע שמכפר לו הקדוש ברוך הוא על ידי עגל זה על מעשה העגל", לא ידעתי היאך הודיע זה. אם בעבור שנראה להם כבוד ה' על ידי הקרבנות הללו, שמורה שנתכפר לו, דאם לא כן לא היה ה' נראה בקרבנות שנעשו על ידו, אי הכי אפילו בלא עגל נמי ידענו זה, שמכיון שנראה להם כבוד ה' על ידי הקרבנות שהקריב, ידענו שכבר נתכפר עונו, דאם לא כן לא היה נראה כבוד ה' על ידי הקרבנות שנעשו על ידו. ויש מפרשים מפני שהחוטאים בדבר אחד ונזופים בו, אין מדרכם שישתמשו באותו דבר ואפילו שיזכירוהו בפיהם כל עוד שלא נתכפר להם עון ההוא, מפני שעל ידי שהוא משתמש בו או מזכירו בפיו מזכר עונו. ולכן בהכרח, כשהם רואים את אהרן עכשיו שהוא מקריב העגל שחטא בו ואינו ירא פן יזכר עונו, נודע להם שבודאי נתכפר לו עון העגל. ואין זה נכון, דאם כן היה ראוי לומר להודיע שכבר נתכפר לו, לא "שמכפר לו". ועוד היה לו לומר: להודיע על ידי עגל זה שכפר לו, לא "שמכפר לו הקדוש ברוך הוא על ידי עגל זה", כי לפי דעתם ההודעה היא על ידי העגל, לא הכפרה. ועוד, היכן מצא זה רש"י, והלא לא מצינו לרז"ל בשום מקום שיאמרו - אלא: שהעגל בא לכפר על מעשה העגל, וכן כתב רש"י עצמו בפרשת תצוה: "**לקח פר אחד** - לכפר על מעשה העגל שהוא פר", לא "להודיע שמכפר לו", או שנתכפר לו מעשה העגל, כמו שכתוב פה.

פרק ט, ז

קרב אל המזבח -

שהיה בוש. ואמר לו: למה אתה בוש, לכך נבחרת.

בתוספתא דמלואים שבתורת כהנים אמרו: "משל למה הדבר דומה, למלך בשר ודם שנשא אשה והיתה מתביישת מלפניו. נכנסה אצלה אחותה. אמרה לה: אחותי, למה נכנסת לדבר זה, לא שתשמישי את המלך, הגיסי לבך ובואי שמישי את המלך. כך אמר לו משה לאהרן: אהרן אחי, למה נבחרת להיות כהן גדול, לא שתשרת לפני המקום, הגס דעתך ובא ועבוד עבודתך". וזה שכתב רש"י כאן "לכך נבחרת", כלומר כדי שתשרת לפני המקום נבחרת ולכך הגס דעתך וקרב אל המזבח. ומה שנתעוררו לדרוש זה, הוא מפני שלא היה לו לומר "קרב אל המזבח", אלא: ויאמר משה אל אהרן עשה את חטאתך ואת עולתך וגו' ומזה מובן שיקרב אל המזבח לזרוק דמן ולהקטיר האמורים של החטאת והנתחים של עולה על המזבח, כפי מה שהורגל בשבעת ימי המלואים.

את חטאתך -

עגל בן בקר.

ואת עולתך -

האיל.

קרבן העם -

שעיר עזים ועגל וכבש.

הוצרך לפרש זה מפני שבתחלה אמר "ועשה את חטאתך ואת עולתך" ואחר כך שינה ואמר: "ועשה את קרבן העם" במקום ועשה את חטאת העם ואת עולתם. ועוד, שב"עשה את חטאתך ואת עולתך" כתוב "וכפר בעדך ובעד העם" ואיך אפשר שיכפר בעד העם עם חטאתו ועולתו. והיינו מוכרחים מפני זה לפרש קרא ד"ועשה את חטאתך ואת עולתך" בחטאתו ובחטאת העם "ואת עולתך" בעולתו ועולת העם יחד, וקרא כולם חטאתו ועולתו, להיות הוא המתעסק בהקרבתו, שאז יהיה פירוש "בעדך" - עם חטאתך ועולתך, "ובעד העם" עם חטאתם ועולתם. וקרא ד"ועשה את קרבן העם" - בשור ואיל של שלמים בלבד, שכל האחרים נכללו בקרא ד"את חטאתך ואת עולתך", לפיכך הוצרך הרב לומר [ד] אף על פי כן אין לפרש חטאתך ועולתך רק בחטאתו ועולתו כמשמעו, ולא קרבן העם, רק בחטאת העם ועולתם, כי כתוב אחריו "וכפר בעדם", ואין הכפרה באה אלא מן החטאת והעולה, ולא מן השלמים.

ואל יקשה עליך ממה שכתוב "וכפר בעדך ובעד העם" עם חטאתו ועולתו, כי פירושו שעל ידי שכפר בעדו עם חטאתו ועולתו, יוכל לכפר גם בעדם עם חטאתם ועולתם, על

דרך: "קשט עצמך ואחר כך קשט אחרים". אבל היותר נכון בעיני הוא לומר, שרש"י ז"ל כיון בזה לאפוקי מוספי ראש חדש, שהם **פרים בני בקר שנים ואיל אחד וכבשים בני שנה שבעה תמימים ושעיר עזים אחד לחטאת**, שגם הם קרבן העם, שלא תאמר שקרבן העם כולל שעיר עזים ועגל וכבש של חובת היום וגם מוספי ראש חדש עמהם, מפני שמוספי ראש חדש אחר תמיד של שחר מיד הן קרבין, כדכתיב בהו **"על עולת התמיד"**, דמשמע אחר התמיד מיד, שלא יפסיק ביניהם ובין תמיד של שחר שום קרבן אחר. וחובת היום שלו ושל צבור לאחר מוספי ראש חדש הן נעשין, ולא עמהן. לפיכך פירש קרא ד**"ועשה את קרבן העם"** בשעיר עזים ועגל וכבש של חובת היום בלבד, ולא עם מוספי ראש חדש. ואגב קרבן העם, פירש גם קרא ד**"ועשה את חטאתך ואת עולתך"** בעגל בן בקר והאיל שלו. עיין בפרשת אחרי מות **"ויצא ועשה את עולתו ואת עולת העם"**.

כל מקום שנאמר עגל - בן שנה, ומכאן אתה למד.

כדתניא בתורת כהנים בפר כהן משיח: "ר' שמעון אומר: כל מקום שנאמר עגל בתורה סתם, בן שנה הוא, שנאמר: **'ועגל וכבש בני שנה'**. בן בקר - בן שתי שנים הוא, שנאמר **'קח לך עגל בן בקר לחטאת ואיל לעולה תמימים'** אף בשנים תמימים". [פירוש]: כל מקום שנאמר עגל סתם, דלא כתוב ביה בן בקר, אלא עגל לבד, כמו העגל שהביאו ישראל, בן שנה הוא. אבל היכא דכתיב ביה "בן בקר", כמו העגל שהביא אהרן, בן שתי שנים הוא. תמימים אף בשנים - כמו שהם שוים בתמות, כך הם שוים אף בשנים, דכי היכי דאיל בן שתי שנים הוא, אף העגל בן שתי שנים הוא. ואיל גופיה, נפקא לן מדכבש בן שנה, איל בן שתי שנים.

ואם תאמר, אימא כאן בן שנה, הא כל מקום שנאמר עגל סתם, אפילו בן שתי שנים. וכי האי גונא - בחולין: "כאן גדי עזים, הא כל מקום שנאמר גדי סתם, אפילו פרה ורחל". יש לומר, דלא דרשינן ליה בדוקיא למידק מיניה כאן כך, הא כל מקום הוא כך, אלא היכא דלא מצינן למילף מיניה במה מצינו, כגון גבי **"גדי עזים"**, דהוו להו שני כתובים הבאים כאחת ואין מלמדן. וכגון גבי **"עד אחד"**, דבלאו קרא ד**"אחד"** נמי שמעינן שפיר שהוא אחד, שסתם עד, אחד משמע, ולפיכך על כרחין למדרשיה אלא לדוקיא למידק מנייהו, כאן הוא כך, הא בכל מקום אפילו כך וכך. אבל הכא, דמצינן למדרשיה שפיר בבנין אב למילף מיניה במה מצינו. וכל שכן, דלא מצינן למדרשיה לדוקיא, משום דבלאו דוקיא נמי, סתם עגל אפילו בן שתי שנים משמע, דרשינן ליה במה מצינו.

ויש לתמוה, למה אמר: "כל מקום שנאמר עגל סתם בן שנה הוא", ולא אמר גם כן: וכל מקום שנאמר בן בקר בן שתי שנים הוא, והלא שניהם דברי רבי שמעון ושניהם אמורים פה, האחד הוא העגל שהביא אהרן, והאחר הוא העגל שהביאו ישראל, ולמה הזכיר קצת דבריו של רבי שמעון והניח קצתם. ועוד, למה לא כתב אותו במקומו בפסוק **"ועגל וכבש"**

בני שנה, אבל המתין הענין בפסוק **"ועשה את קרבן העם"** שפירש בו "שעיר עזים ועגל וכבש", שאינו אלא אגב גררא.

פרק ט, יא

ואת הבשר ואת העור -

לא מצינו חטאת חיצונה נשרפת אלא זו ושל מלואים.

אבל בפרשת מלואים כתב: "לא מצינו חטאת חיצונה נשרפת אלא זו". ולכן צריך לומר לאו דוקא "זו", אלא זו וכל הדומה לה, דהיינו כל חטאות המלואים, שעם זה ["זו"] נכלל בו גם החטאת של יום שמיני, שגם היא של מלואים. אלא שאותה של שבעת ימי המלואים היתה לחנוך הכהונה, שמאז חל עליהם שם כהונה, אף על פי שלא התחילו בעבודה עד שמיני למלואים, ושל שמיני למלואים היתה לחנוך העבודה. וגם החטאת של הפר השני של ליום שבפרשת בהעלותך, שכתב שם רש"י: **"ופר שני - מה תלמוד לומר שני, לומר לך, מה עולה לא נאכלת, אף חטאת אינה נאכלת"**, כדתיא בתורת כהנים: "רבי שמעון אומר: מה תלמוד לומר: **'ופר שני'** אם ללמד שהם שנים, והלא כבר נאמר: **'ועשה את האחד חטאת ואת האחד עולה'**, אלא יכול נאכלה חטאת הליום, תלמוד לומר: **'ופר שני'** שני לעולה, מה עולה לא נאכלת, אף חטאת לא נאכלה", שגם היא של מלואים היא, שבה נתחנכו הליום לעבודת לוויה. וגם החטאת של לעתיד לבא ביחזקאל, דאמר כשם שהקריבו מלואים בימי משה, כך עתידים להקריב מלואים לעתיד לבא, שגם הוא בכלל מאמר "אלא זו ושל מלואים" הוא.

פרק ט, טו

כראשון -

כעגל שלו.

לא האיל שלו הסמוך לו, מפני שפירוש **"ויחטאהו -**

עשאו כמשפט חטאת",

כדפרש"י, והאיל שלו עולה היה, ואי אפשר לומר שעשהו חטאת כמו העולה שלו.

פרק ט, טז

ויעשה כמשפט -

המפורש בעולת נדבה בויקרא.

במנחות בפרק שתי מדות ובביצה בפרק יום טוב: "תני תנא קמיה דרבי יצחק בר אבא: **'ויקרב את העולה ויעשה כמשפט'**, כמשפט עולת נדבה. למד על עולת חובה שטעונה סמיכה". ופרש"י: **"ויקרב את העולה - עולת יום שמיני של מלואים, שהטיל הכתוב על אהרן חובה ליום 'קח לך עגל בן בקר לחטאת ואיל לעולה'. ויעשה כמשפט - מה 'משפט'**

אמור בעולת חובה, על כרחך כמשפט המפורש בעולת נדבה בויקרא קאמר, שכל משפטי עולה ושלמים שם נאמרו, ובשל נדבה דבר הכתוב, דכתיב **'אדם כי יקריב מכם'** משמע לכשירצה שיקריב. וכתביב התם **'וסמך ידו'**, ואתא האי 'כמשפט', דכתיב בעולת חובה, ללמד עליה שתטען סמיכה ושאר משפטי נדבה".

וקשה, דאי קרא ד**"ויקרב את העולה"** בעולה שהטיל הכתוב על אהרן חובה ליום, שהוא האיל לעולה קמיירי, ואף על פי שאמר למעלה **וישחט את העולה** וכו' חזר ושנה בו, כדי להודיע שעשה אותה כמשפט האמור בעולת נדבה, לסמיכה ולשאר משפטי נדבה, כדפירש רש"י, אם כן עולת העם לא נזכרה במעשה כלל, ולמה נזכרו כולם, והעולה לא נזכרה. ועוד, מנא ליה לרש"י לפרושי קרא ד**"ויקרב את העולה"** בעולת אהרן דלעיל, ולא בעולת ציבור כפי סדר הקרבנות, שכתוב תחילה חטאתו ועולתו ואחר כך אמר: **"ויקרב את קרבן העם"**, והתחיל בשעיר החטאת של העם ואחר כך אמר: **"ויקרב את העולה"**, שהיא עולת העם ואחר כך **"ויקרב את המנחה"** ואחר כך **"וישחט את השור ואת האיל"** של שלמי העם. ושמא יש לומר, דרש"י ז"ל שפירש קרא ד**"ויקרב את העולה"** בעולתו של אהרן, ולא בעולת העם, כפי סדר הקרבנות, הוא משום דקשיא ליה, דאי בעולת העם קמיירי, תקשה הא דתנן במנחות בפרק שתי מדות: "כל קרבנות הצבור אין בהם סמיכה, חוץ מן הפר הבא על כל המצות ושעיר המשתלח. רבי שמעון אומר: אף שעיר עבודה זרה", ואלו עולת צבור דיום שמיני אינה מן המניין.

אבל מקושיית היכי מצי יליף עולת יחיד של דורות מעולת העם של שמיני, שהוא של צבור, עד שאמרו "למד על עולת חובה שטעונה סמיכה", אין להוכיח דקרא ד**"ויעשה כמשפט"** מיירי בקרבן אהרן, שהוא קרבן יחיד, דהשתא יליף יחיד מיחיד, דאיכא למימר: כי היכי דיליף עולת דורות מעולת שעה, שלמד עולה של דורות שטעונה סמיכה מעולת שעה, מפני שגילה הכתוב בקרא ד**"ויעשה כמשפט"** למילף עולת שעה מעולת נדבה, והוא הדין נמי מצי למילף עולת דורות מעולת שעה, כן נוכל לומר שכיון שגילה הכתוב בקרא ד**"כמשפט"** למילף עולת צבור, שהיא עולת העם מעולת יחיד של נדבה, הוא הדין נמי מצי למילף עולת יחיד של דורות מעולת העם, שהיא עולת צבור, כמו שכתבו בתוספות.

ואם תאמר, למה לי קרא ד**"ויעשה כמשפט"**, אם ללמד שטעונה סמיכה כעולת נדבה שבפרשת ויקרא, תיתי במה מצינו: מה מצינו עולת נדבה, שהיא קרבן יחיד וכליל, וטעונה סמיכה, אף כל עולת חובה שהיא קרבן יחיד וכליל, טעונה סמיכה. יש לומר, משום דאיכא למפרך, מה לעולת נדבה שכן מצויה, שבכל שעה שירצה יתנדב ויביא, תאמר בעולת חובה, שאין בידו להביא אלא לכשיתחייב, וכל שכן עולה זו שהיא חובת שעה על פי הדבור.

ואם תאמר, מנא להו לרז"ל למימר כמשפט המפורש בעולת נדבה בויקרא, אימא כמשפט המפורש בעולה דלעיל מיניה לענין זריקת דמים על המזבח סביב ולענין נתוח אבריו

ורחיצת קרבן וקרעיו הכתובים בו. יש לומר, דרז"ל ממלת **"כמשפט"** הוא דקא דייקי, דאי כמשפט העולה דלעיל מיניה הוא דקאמר, הוה ליה למימר: ויקרב את העולה ויעשה כראשונה, כמו שאמר: **"ויקח את שעיר החטאת אשר לעם וישחטו ויחטאו כראשון"**, אבל **"כמשפט"** משמע כמשפט הנהוג, וזה אינו אלא בעולת נדבה, שבפרשת ויקרא, ששם נתפרש משפט העולה הנהוג תמיד, אבל עולתו של אהרן לא היתה רק ביום השמיני לבדו. וזהו שכתב רש"י בפרק יום טוב: "מה משפט אמור בעולת חובה", כלומר מה משפט נהוג תמיד, אמור בעולתו, והלא לא נאמר שם אלא מה שהיה באותה שעה על פי הדבור, אלא על כרחך כמשפט המפורש בעולת נדבה בויקרא קאמר, שכל משפטי עולה ושלמים שם נאמרו.

פרק ט, יז

וימלא כפו -

היא הקמיצה.

כדתנן בפרק קמא דמנחות: "קמץ בשמאל פסל", ואמרינן בגמרא: מנא הני מילי, ומסיק רבא: יד יד לקמיצה. ופירש רש"י: "כתיב במצורע **יד, יד** ידו הימנית' דלא אצטריך, וכתיב בקמיצה יד **'וימלא כפו ממנה'**, מה יד דמצורע ימנית, אף יד דקמיצה ימנית". אלמא קרא ד"וימלא כפו" בקמיצה קמיירי.

מלבד עולת הבקר -

כל אלה עשה אחר עולת התמיד.

לא חוץ מעולת התמיד, דאם כן היה ראוי להכתב אחר **"ויקרב את העולה ויעשה כמשפט"** מיד, ששניהם ממין אחד, לא אחר **"ויקרב את המנחה"**. ועוד, אם פירוש **"מלבד עולת הבקר"** הוא חוץ מעולת הבקר, היה לו לומר גם כן: ומלבד עולת החדש, כמו שאמר במוסף ראש השנה: **"מלבד עולת החדש ומנחתה ועולת התמיד ומנחתה"** ובמוסף יום הכפורים: **"מלבד חטאת הכפורים ועולת התמיד ומנחתה"**, אבל אם יהיה פירוש **"מלבד עולת הבקר"** - כל אלה עשה אחר עולת הבקר", כאילו אמר: מלבד העולה שנעשה כבר מהבקר, אין טענה למה לא נכתב זה אחר **"ויקרב את העולה"** מיד, כי הראוי לומר זה אחר כל המעשים, שהן הקרבנות והמנחה. ולא למה לא אמר ומלבד עולת החדש, מאחר שפירוש מלבד עולת הבקר - אחר עולת הבקר, שפירושו ולא קודם ממנו. אבל בעבור עולת החדש לא הגיד אם היה הוא הקודם מאלה או אלה ממנו, כי אולי אין בהם סדר. אבל במוספי המועדים וראש חדש והשבתות, שיש בכלם סדר, שבזה צריך להקדים עולת התמיד ראשונה ואחר כך עולת החדש ואחר כך מוספי ראש השנה. וביום הכפורים צריך להקדים עולת התמיד תחלה ואחר כך חטאת הכפורים ואחר כך מוספי יום הכפורים, הוצרך הכתוב לכתוב **"מלבד - ומלבד"** להודיע הסדר. ובשבעת ימי המלואים,

שלא היה אז עולת התמיד, שעדיין לא הוקם המשכן, לא נכתב בו "מלבד". ואף לדברי האומר ששבעת ימי המלואים היו אחר הקמת המשכן, יש לומר שלא נכתב שם מלבד עולת הבקר, מפני שהדבר ידוע שעולת התמיד, שהיא חובה, קודמת לקרבן המלואים, שאינו אלא להרגילם בלבד בשבעת ימי המלואים, מה שאין כן בקרבנות יום השמיני ובמוספי השבתות והחדשים והמועדים, שכולם חובה, כמו עולת התמיד, והוצרך הכתוב להודיע מי קודם ממי.

אבל לדברי החכם אבן עזרא ראב"ע פסוק א שאמר ששבעת ימי המלואים היו אחר הקמת המשכן. ושפירוש **"מלבד עולת הבקר"** הוא חוץ מעולת הבקר, לא ידעתי מה תהיה תשובתו על מה שלא נכתב בהם מלבד עולת הבקר, כמו שכתוב בשמיני ובמוספי השבתות והחדשים והמועדים.

פרק ט, יט

והמכסה -

חלב המכסה את הקרב.

תקן בזה, שהמכסה הזה, אף על פי שהוא סתם, אינו רק ה"חלב המכסה את הקרב", מפני שלא מצאנו שיקרא בשם "מכסה" רק החלב המכסה את הקרב, לא זולתו. ומה שטען הרמב"ן ז"ל ואמר: "ואינו נכון בעיני, כי למה יזכיר החלב הזה ולא יזכיר החלבים האחרים", אינה טענה, שהכתוב פעם יכתוב "החלב המכסה את הקרב", ולא "החלב אשר על הקרב", ופעם יכתוב "החלב אשר על הקרב", ולא "החלב המכסה את הקרב", כי בפרשת תצוה כתוב במלואים: **"ולקחת את כל החלב המכסה את הקרב ואת היותרת על הכבד ואת שתי הכליות ואת החלב אשר עליהן"**, ולא נזכר שם החלב אשר על הקרב. ובפרשת צו במלואים כתוב: **"ויקח את... כל החלב אשר על הקרב ואת יותרת הכבד ואת שתי הכליות ואת חלביהן"**, ולא נזכר שם החלב המכסה את הקרב. ופעם שניהם: **"את החלב המכסה את הקרב ואת כל החלב אשר על הקרב"**. ואחר שדרך הכתוב לכתוב פעם שניהם, ופעם האחד מהם, ופעם האחר, אין טענה במה שנכתב פה החלב המכסה את הקרב ולא החלב אשר על הקרב. ואם יטעון בעד החלב אשר על הכליות, שלא נזכר פה, ולא מצינו שקצר בו הכתוב בשום מקום. הנה בפרשת המלואים שבפרשת צו כתוב: **"וישם על החלבים ועל שוק הימין"** ופה כתוב: **"וישימו את החלבים על החזות"** ולא הזכיר בשום אחד מהם יותרת הכבד והכליות, ועל כרחך לומר מפני שהיותרת היא קטנה, והכליות מחוברין עם חלביהן כשיזכיר החלבים הנה גם הכליות בכלל, כמו שפירש החכם רבינו אברהם בן עזרא, ואם כן כמו שקצר שם הכליות, ולא הזכירם, להיותם מחוברין עם חלביהן, ככה קיצר פה שהזכיר הכליות ולא את חלביהן, להיות שחלביהן מחובר עם הכליות, וכשהזכיר הכליות הנה גם חלביהן בכלל. ורש"י ז"ל סמך על המבין, ולא פירש כלום לא שם ולא פה.

פרק ט, כ

וישימו את החלבים על החזות -

לאחר התנופה נותן הכהן המניף לכהן אחר להקטירם נמצאו העליונים למטה.

כבר פרשתי זה בפרשת צו, ושם הרחבתי מאד, עיין שם.

פרק ט, כב

ויברכם -

ברכת כהנים במדבר ו, כד - כו: יברכך, יאר, ישא.

לא כברכת שלמה שנאמר בו: "ויפרוש כפיו השמים" ושם נאמר: "ויעמוד ויברך את כל קהל ישראל", דהכא בבירייתא דפרשת מלואים בתורת כהנים שנינו: "ויברכם" - זו ברכה שתומה, שאי אתה יודעה, חזר הכתוב ופירש להלן: "יברכך ה'" וגו'. ואינו רוצה לומר, שהברכה הזאת שברך אהרן את העם מעצמו, היא שתומה, שלא פירש אותה הכתוב, אבל הברכה שנצטוו הכהנים לדורות לברך את העם היא מפורשת, כמו שפירש הרמב"ן ז"ל, ופירש שהברכה הזאת אינה הברכה של ברכת כהנים רק היא כברכת שלמה, שנאמר בו: "ויפרוש כפיו השמים" ושם נאמר: "ויעמוד ויברך את כל קהל ישראל קול גדול", שאם כן מאי "חזר הכתוב ופירש" דקאמר, דמשמע שחזר לפרש מה שסתם תחלה. ועוד, שבסוטה פרק ואלו נאמרים אמרו: "אמר רבי יהושע בן לוי: כל כהן שאינו עולה בעבודה, שוב אינו עולה, שנאמר: 'וישא אהרן את ידיו ויברכם וירד מעשות החטאת והעולה' מה להלן בעבודה אף כאן בעבודה". ובפרק שני דמגילה אמרו: "מה ראו לומר ברכת כהנים לאחר הודאה, שנאמר 'וישא אהרן את ידיו וגו'". ואימא קודם עבודה, מי כתיב: לעשות החטאת והעולה, 'מעשות' כתיב. ואימא קודם הודאה, מסתברא עבודה והודאה חדא מלתא היא", אלמא ברכה זו ברכת כהנים היא, דאי סלקא דעתך ברכה אחרת היא, היכי ילפי מניה לברכת כהנים.

פרק ט, כג

ויבא משה ואהרן אל אהל מועד -

למה נכנסו וכו' ללמדו על מעשה הקטרת.

ואם תאמר, היאך נתעכבה הקטרת אחר כל הקרבנות הללו, והתנן בפרק אמר להם הממונה "קטרת של שחר היתה קריבה בין דם לאיברים". פירוש: בין זריקת דם התמיד להקטרת האיברים שלו, שהיא קודמת מכל שאר הקרבנות. ועוד, מה צורך עכשיו ללמדו, וכי אפשר שבכל שבעת ימי המלואים לא הקטיר משה קטרת כדי ללמדו, כמו שהקריב הקרבנות כדי ללמדו. כבר תירץ רבינו ישעיה על זה, שעד שלא הוקם המשכן באחד בניסן לא היה משה מקטיר קטרת, כי אם הקרבנות הכתובים בשבעת ימי המלואים, וביום

השמיני שהוא ראש חדש ניסן שגמרו הקמותיו התחיל אהרן להקטיר קטרת ולא הקטירה בין הדם לאברים, מפני שלא היתה אש על המזבח, שהיו מצפים לאש מן השמים. והילכך סידר האברים והחלבים על גבי המזבח ואחר כך הקטיר הקטרת.

ואני שמעתי ולא אבין, כי לא נתן טעם לדבריו, למה נשתנת הקטרת מכל הקרבנות, שכל הקרבנות היה מקריב אותן משה בכל שבעת ימי המלוואים כדי ללמד את אהרן, והקטרת לא הקריב אותו כדי ללמדו. ולמה לא הקטיר אותה בעת הקבוע לה, שהיא בין זריקת דם התמיד של שחר להקטרת אבריו, אבל עכב אותה אחר כל הקרבנות שלא כמשפט. ומה שאמר מפני שלא היתה אש על המזבח, שהיו מצפים לאש מן השמים לפיכך סדר האיברים והחלבים על גבי המזבח ואחר כך הקטיר הקטורת, אין טעם לו, כי גם כשהקטיר הקטרת כדי ללמדו, עדיין האש לא ירדה מן השמים וכמו שהקטיר אותה אחר זמנה אף על פי שעדיין לא ירדה האש מן השמים, ככה היה לו להקטיר אותה בזמנה, ואחר כך יסדר שאר כל הקרבנות על גבי המזבח שיהיו מונחים שם עד שתירד אש מן השמים.

אבל מה שנראה בעיני לעניות דעתי הוא, שבכל שבעת ימי המלוואים לא התיר להם הכתוב להכנס לפנים מהפתח כלל, כי כן כתוב: **"ופתח אהל מועד תשבו יומם ולילה שבעת ימים ושמרתם את משמרת ה' ולא תמותו"** ולכן לא צוה להרגילו רק בעבודות החיצוניות, שהן החטאת החיצונה והעולה והשלמים, אבל לא בשום עבודה מהעבודות הפנימיות, ולהיות שהקטרת היא מהעבודות הפנימיות ולא היה יכול ללמדו בה בשבעת ימי המלוואים, הוצרך ללמדו עתה ביום השמיני למלוואים, שכבר הוקם המשכן והותרו כל העבודות החיצוניות והפנימיות. ומפני שאין מחנכין את מזבח הזהב אלא בקטרת של בין הערבים, כדתן בפרק התכלת: **"אין מחנכין את מזבח הזהב אלא בקטרת התמיד של בין הערבים"** ואם כן הקטרת שהקטירו ביום השמיני בבקר, שעדיין לא חנכו את מזבח הזהב, לא הקטיר אותו אלא כדי ללמד את אהרן בלבד שידע להקטירה בין הערבים, שאז הוא תחלת חנוכו, ומפני זה לא חשש להקטיר אותה בזמנה והקטיר אותה אחר כל המעשים שנעשו כל הקרבנות.

פרק י

פרק י, ב

ותצא אש -

ר' אליעזר אומר: לא מתו בני אהרן אלא על ידי שהורו הלכה בפני משה רבם. בעירובין בפרק הדר: **"אמר רבי אליעזר: לא מתו בניו של אהרן אלא על שהורו הוראה לפני משה רבם. מאי דרוש, 'ונתנו בני אהרן הכהן אש על המזבח', אף על פי שהאש יורדת מן השמים מצוה להביא מן ההדיוט"**. **"אשר לא צוה אותם"** והא דכתיב **"בהקריבם"**

אש זרה לפני ה' ", שהקריבו אותה על פי הוראתם **"אשר לא צוה אותם"**. ופירוש "בקרבתם לפני ה' " הבי"ת כינוי זמן, כאלו אמר בעת קרבתם לפני ה' מתו. ואף על פי שלא ענש הכתוב אלא אם כן הזהיר יומא פא א ולא מצינו שהוזהרו על זה, וכל שכן למאן דאמר מפני ששתויי יין נכנסו, שלא הוזהרו על זה אלא לאחר מיתתן. יש לומר, שאני הכא, שכבר היו מחוייבי מיתה כדלקמן.

רבי ישמעאל אומר שתויי יין נכנסו למקדש, תדע שאחר מיתתן הזהיר הנותרים שלא יכנסו שתויי יין. משל למלך כו'.

בויקרא רבה. ופירוש **"אשר לא צוה אותם"** אינו סבת מיתתם, אלא להודיע שמעצמם התנדבו בו ולא שצוה אותם כמו שצוה את אהרן **"קח לך עגל וגו' "**. ופירוש **"בהקריבם אש זרה"** במדבר בעת הקריבם האש זרה, ופירוש "בקרבתם" בעת קרבתם, לא שבעבורה מתו.

אבל בתורת כהנים בפרשת אחרי מות שנו: **"בקרבתם לפני ה' וימותו"** - רבי יוסי הגלילי אומר: על הקריבה מתו", שנכנסו לפני ולפנים, ולא על הקרבת הקטורת, גם לא על הקרבת אש זרה, שכהוגן עשו מה שעשו, לולא שנכנסו לפני ולפנים. "ר' עקיבא אומר: כתוב אחד אומר **'בקרבתם לפני ה' וימותו'**, וכתוב אחד אומר **'ויקריבו לפני ה' אש זרה'**, הכתוב במדבר **'בהקריבם אש זרה לפני ה' "**, הוי אומר הקריבה לפני ה' ולא על ההקרבה [על ההקרבה, ולא על הקריבה]. ר' אלעזר בן עזריה אומר: כדי קריבה לעצמה וכדי הקרבה לעצמה". כלומר, שכל אחת משתייהן גרמה מיתתן. ובויקרא רבה אמרו: "בר קפרא בשם רבי ירמיה בן אלעזר אומר: בשביל ארבעה דברים מתו שני בני אהרן: על הקריבה, ועל ההקרבה - שהקריבו קרבן שלא נצטוו, ועל אש זרה - אש מבית הכירים הכניסו, ועל שלא נטלו עצה זה מזה. אמר רבי ירמיה בן אלעזר: בארבע מקומות הזכיר מיתתן של בני אהרן ובכולן הוא מזכיר סרחון. וכל כך למה, להודיעך שלא היה בידן עון אלא זה בלבד".

ויש לתמוה, מה ראה רש"י ז"ל להביא דברי רבי עקיבא [ישמעאל] ודברי רבי אליעזר, ולא דברי רבי יוסי הגלילי [ודברי ר' עקיבא] ודברי ר' אלעזר בן עזריה ודברי בר קפרא שאמר משם רבי ירמיה בן אלעזר. ושמה יש לומר, מפני שדבריהם של אלו יותר קרובים לפשוטו של מקרא. שממאמר **"אשר לא צוה אותם"**, שכתוב אחריו מיד **"ותצא אש"**, חויב בהכרח לומר שלא אמר הכתוב **"אשר לא צוה אותם"** כדי לשבחם, רק כדי לגנותם, לומר שמפני שעשו שלא כהוגן נענשו **"ותצא אש מלפני ה' "** והיינו כדברי רבי אליעזר. ומפני שנכנסה פרשת שתויי יין בין מיתת נדב ואביהוא ובין מאמר משה לאהרן ולבניו הנותרים שיאכלו הנותרת מן המנחה של היום ההוא והחזה ושוק של הקרבנות של אותו היום, שהוא ספור לעצמו, שאין לו שייכות כלל, מורה בהכרח שבעבור שהיו שתויי יין נתחייבו מיתה, ולפיכך הזכיר הנותרים מבני אהרן, לומר שבעבור זה היתה מיתתן ואין בזה הפסקה, והיינו

כדברי רבי ישמעאל. אבל דברי רבי יוסי הגלילי שראיתו ממאמר **"בקרבתם לפני ה' וימתו"** ודברי רבי עקיבא שראיתו ממאמר **"בהקריבם אש זרה"**, ודברי רבי אלעזר בן עזריה שראיתו מחבור שניהם, שאפשר לפרש הבי"ת שלהם בית הכלי שפירושו בעת הקריבם ובעת קרבתם, לא נראו בעיניו ולפיכך הניח גם דברי בר קפרא שאמר בשם רבי ירמיה בן אלעזר.

אך קשה, דמהכא משמע דכולהו מודו שמחמת סרחונם נענשו, ואין הדבר כן, שהרי משעה שהציצו ונסתכלו בשכינה נתחייבו במיתה רש"י, אלא שלא רצה הקדוש ברוך הוא לערבב שמחת התורה, והמתין להם עד יום הקמת המשכן, כדכתב רש"י בפסוק **ויראו את אלהי ישראל רש"י**. ועוד, שמזמן שעשה העגל נתחייבו כליה, כדכתיב: **"ובאהרן התאנף ה' מאד להשמידו ואתפלל גם בעד אהרן"** ופרש"י: "להשמידו - זה כלוי בנים וכן הוא אומר: **'ואשמיד פרוי ממעל'**. ואתפלל גם בעד אהרן - והועילה תפילתי למחצה ומתו שנים ונשאר השנים". ועוד, שכבר נאמר למשה קודם עשיית המשכן: "ונועדתי שמה לבני ישראל ונקדש בכבודי" ודרשו בו בזבחים בפרק פרת חטאת: "אל תקרי בכבודי, אלא במכובדי. דבר זה רמזו הקדוש ברוך הוא למשה, ולא ידעו, עד שמתו בניו של אהרן. כיון שמתו אמר לו משה לאהרן: אהרן אחי, יודע הייתי שיתקדש הבית במיודעיו של מקום" כו', כמו שכותב אותו רש"י כאן להלן. יש לומר, דמההיא דפרק פרת חטאת לא קשיא, דאיכא למימר שמפני שהיה גלוי וידוע לפניו קודם עשיית המשכן שעתידים מיודעיו של מקום לחטוא ויענשו בעונש מיתה ויתקדש הבית על ידם, רמז אותו למשה במאמר **"ונקדש בכבודי"** והיינו דמסיים בה, "דאמר רבי חייא בר אבא אמר ר' יוחנן: מאי דכתיב **'נורא אלהים ממקדשך'** אל תקרי ממקדשך אלא ממקודשך, שבשעה שהקב"ה עושה דין במקודשיו, מתירא ומתעלה ומתקלס. אם כך לאלו, כל שכן ברשעים".

ובקצת נוסחאות שכתוב בהן: "אמר לו משה לאהרן: אהרן אחי לא מתו בניך אלא כדי להתקדש כבודו של מקום". יש לומר, דהכי קאמר: לא מתו בניך ביום הזה, ששרתה שכינה לישראל, אלא כדי להתקדש על ידם כבודו של מקום, אבל אלמלא שנתקדש כבודו על ידי מיתתן, לא היה ממית אותן עכשיו, מפני שהחטא שעשו ביום הזה, לא היה כדי להמית, ואף על פי שכבר נתחייבו מיתה משעה שהציצו בשכינה, היה ממתין מיתתן כמו שהמתין עד עכשיו. וככה יתפרש גם כן ההיא דפרק הדר, ד"אמר ר' אליעזר: לא מתו בניו של אהרן אלא על שהורו הלכה בפני משה רבם", שרצה לומר לא מתו בניו של אהרן ביום הזה, שהיה שמחה לישראל, אלא על שהורו ביום הזה הוראה לפני רבם. אבל לולא זה היה ממתין את מיתתן ביום [ליום] אחר, כמו שהמתין החטא של הצצה עד עכשיו. אבל מדברי רש"י שכתב: "והייתי סבור או בי או בך, עכשיו רואה אני שהם גדולים ממני וממך", דמשמע שלא מתו בעבור שום חטא, אלא כדי שיתקדש הבית בלבד, שאלו מתו בעבור חטאם, מניין לו למשה שהם גדולים ממנו ומאחיו, דילמא לא מתו רק בעבור חטאם, שחטאו בו ביום. שמא יש לומר, דאפילו הכי מדקרי להו הקדוש ברוך הוא מכובדי וקרובי,

למדנו שהם היותר מכובדים והיותר קרובים אליו. וכן מההיא ועיין ברבינו שם ד"ואתפלל גם בעד אהרן - שנגזר שימותו השנים וישארו השנים" ומההוא רש"י "ויראו את אלהי ישראל - שנגזרה עליהם מיתה מחמת שהציצו בשכינה", לא קשיא, דאיכא למימר, אלמלא החטא של יום השמיני לא היו מתים באותו יום, שהיה יום שמחה של ישראל, אבל היה ממתין מיתתן ביום אחר, כמו שהמתין עד עכשיו, אבל בעבור שסרחו בו ביום ששרתה בו שכינה לישראל, למר כדאית ליה ולמר כדאית ליה, מתו בו ביום, ולא בעבור שהחטא שחטאו בו ביום הוא חטא של מיתה היו אלו חייבים מיתה, שהרי עדיין לא הוזהרו בו. ובזה הותרה השאלה ששואלין, איך נענשו מיתה בכניסתן במקדש שתויי יין, והלא לא הוזהרו על זה אלא לאחר מיתתן.

פרק י, ג

יודום אהרן -

ומה שכר קבל על שתיקותו, שנתייחד עמו הדבור, שנאמרה לו לבדו פרשת שתויי יין.

שאף על פי שמיעטו הכתוב מכל הדבורים שנשתתף בהן עם משה, כדתיניא בתורת כהנים: "שלוש עשרה דברות נאמרו בתורה למשה ולא אהרן וכנגדן נאמרו שלש עשרה מיעוטיין, ללמדך שלא לאהרן נאמרו, אלא למשה, שיאמר לאהרן", בכאן, מפני שכר שתיקותו, זכה ושמע הדבור מפי ה'. אף על פי שעד עתה לא זכה לשמוע הדבור מפי ה' אלא מפי משה. אבל מלשון "שנתייחד עמו הדיבור, שנאמרה לו לבדו" דקאמר, לא משתמע הכי, אלא המובן מזה הוא שעד עתה היה משתתף בדיבור עם משה ולא נתייחד עמו הדיבור בשום מקום כמו שנתייחד עם משה לבדו, וכאן, מפני שכר שתיקותו, זכה שנתייחד לבדו, וזה סותר הברייתא של תורת כהנים. ושמה יש לומר, תרתי קא משמע לן: שזכה ושמע הדבור מפי ה' מה שלא זכה עד עתה, וגם שנאמרה לו לבדו ולא נשתתף עם משה, עד שיראה שמפני זכותו של משה זכה גם הוא ושמע מפי ה'. ומפני שאמר "שנאמרה לו לבדו" מובן ממנו גם כן ששמע הדבור מפי ה', כי אי אפשר באופן אחר, למדנו מזה תרתי, ששמע הדבור מפי ה' וששמע אותו לבדו.

פרק י, ד

שאו את אחיכם -

כאדם האומר העבר את המת מלפני הכלה, שלא לערבב את השמחה.

דאם לא כן, קרבו שאו את אחיכם וקברום מבעי ליה, מאי "מאת פני הקדש אל מחוץ למחנה" דקאמר, אלא שמע מינה כאדם האומר לחבירו "העבר את המת מלפני הכלה שלא לערבב את השמחה".

ואם תאמר, היאך נכנסו הלויים באהל מועד, והלא אפילו הכהנים לא הותרו ליכנס באהל מועד אלא בשעת עבודה וכל שכן הלויים. כבר נתעוררו בזה רבותינו ז"ל בפרשת מלואים דתורת כהנים: "רבי אליעזר אומר: לא מתו אלא בחוץ, מקום שהלויים מותרים ליכנס שם, שנאמר: **'ויקרב וישאום בכתנותם'**, אם כן למה נאמר: **'וימותו לפני ה'**", נגפם המלאך והוציאם לחוץ. ר' עקיבא אומר: לא מתו אלא בפנים, שנאמר: **'לפני ה'** אם כן למה נאמר **'ויקרב וישאום בכתנותם'**, שהטילו בהם חכות של ברזל וגררום והוציאום לחוץ", עד כאן לשון הברייתא. ואף על פי ששנינו בתורת כהנים: "יכול לא יכנס לעשות רקיעות, תלמוד לומר: 'אך', כך היא מצותן: הכהנים נכנסין שם. אם אין כהנים, נכנסין לויים. אם אין טהורים, נכנסין טמאין. אם אין תמימים, נכנסין בעלי מומין". הני מילי בדאי אפשר, אבל הכא שאפשר בחכות ובגרירה, לא היו רשאים ליכנס שם. ולרבי אליעזר מפני שאמר הכתוב **"ויקרב"**, סבר שהיו בחוץ, לכך לא אמר ויגררום בכתנותם. כך פירש הרמב"ן ז"ל, ונכון הוא.

פרק י, ה

בכתנותם -

של מתיים.

שהרי לא מצינו כתנות אלא לכהנים, ולא ללויים, אם כן על כרחך לומר בכתנותם של נדב ואביהוא קאמר,

למדנו מכאן שלא נשרפו בגדיהן אלא נשמתן בלבד.

פרק י, ו

אל תפרעו -

אל תגדלו שער.

כדתיא בריש אלו מגלחין: "אין פריעה אלא גדול שער".

ופירוש **"גדל פרע - שער ראשו"**, שהוא שער ראשו. ומפני שהפרע הוא השער, פירש כאן "אל תפרעו - אל תגדלו שער" ובפסוק **"את ראשו לא יפרע"** פירש: "לא יגדל פרע" ושניהם נכונים. אבל בפסוק במדבר **"ופרע את ראש האשה"** פירש: "סותר קליעת שעה, כדי לבזותה", ואין זו סתירה, כי אפשר לומר שסתירת קליעת שעה הוא גדול שעה במראית העין, מפני שכל עוד ששעה קלוע נראית כאילו אין לה שער, ובסתירת קליעתה יתפזרו שערותיה סביבותיה ויראה כאילו נתגדל שעה, ומפני שלא היה אפשר לפרש שם: יגדל שעה, כמשמעו, כי אי אפשר שיגדל שעה בעת עמדה לפני ה' - פירש: "סותר קליעת שעה", שהוא גידול במראית העין, ולא גידול ממש.

מכאן שהאבל אסור בתספורת, אבל אתם אל תערבבו שמחתו של מקום.

ובפרק אלו מגלחין אמרו: "אבל אסור בתספורת, מדקאמר להו רחמנא לבני אהרן **'ראשיכם אל תפרעו'**, מכלל דכולי עלמא אסירי". ופרש": "מדאיצטריך קרא למשרי לבני אהרן, מכלל דאחרים אסורין". דסבירא ליה לרש"י ז"ל דקרא ד"ראשיכם אל תפרעו" למשרי להו לבני אהרן הוא דאתא, ומשום הכי דייקי מיניה מכלל דכולי עלמא אסירי, דאי לאזהורי להו הוא דאתא, שלא יורשו לפרוע, היכי מצו למידק מינה מכלל דאחרים אסורין שלא לפרוע וחייבין לפרוע, הא ליכא למידק מינה אלא מדאסר להו לפרוע מכלל דכולי עלמא שרו לפרוע.

אך קשה, דאי למשרי להו הוא דאתא, שאינם חייבין לפרוע, מאי **"ולא תמותו"** דכתיב בתריה, דמשמע שאם תפרעו תמותו, כמו שפרש"י עצמו "הא אם תעשו תמותו". ואם כן דברי רש"י סותרין זה את זה, וצריך עיון. דליכא למימר דקרא ד"אל תפרעו" למשרי הוא דאתא, שלא יהיו מחוייבין לפרוע כשאר אבליים דעלמא, וקרא ד"ולא תמותו" אתא לאזהורי ולומר שלא די שאינכם מחוייבים לפרוע, אלא אדרבה, שאם תפרעו תהיו מחוייבים מיתה, דמנא ליה לרז"ל לפרושי הכי, דילמא כולה קרא לאזהורי הוא דאתא. ומה שהאריך לומר: "אבל אתם אל תערבבו שמחתו של מקום" הכי פירושא: וכי תימא מאי שנא הני מכל שאר אבליים דעלמא, אבליים דעלמא שאני, דלית בהו ערבוב שמחתו של מקום, אבל אלה שעוסקין בשמחתו של מקום אם יתנהגו באבלות יערבבו שמחתו של מקום.

ולא תמותו -

הא אם תעשו כן תמותו.

שמכלל לאו אתה שומע הין. אף על פי שלא צריך לפרש זה פה, שכל התורה נדרשת כן הוצרך לפרש פה, כדי להודיע שהכוונה בזה היא: ההין היוצא ממנו, לא הלאו עצמו. שהרי אף בכל שאר דברי הרשות, שאין בהן חיוב מיתה, נופל בהן לומר שאם לא עשה כן לא ימות. וכיוצא בזה יש לפרש גבי **"יין ושכר אל תשת אתה ובניך"** **"ולא תמותו"** הבא אחריו - הא אם תשתו תמותו, אלא שסמך בזה ולא הוצרך לפרש שם. אלא שעם כל זה הוא מובן ממה שכתב שם גבי: **"ולהורות - יכול יהא חייב מיתה, תלמוד לומר: 'אתה ובניך אתך ולא תמותו' כהנים בעבודתן במיתה, ואין חכמים בהוראתן במיתה"**.

אבל יש לתמוה, מאחר ששאר האבליים אסורין בתספורת, על כרחך לומר שהלאו של **"ראשיכם אל תפרעו"** לא בא אלא להתיר לאלה מה שהוא אסור לשאר האבליים. ויהיה אם כן פירוש אל תפרעו אין אתם חייבין לפרוע כשאר האבליים, ויחוייב מזה שיפורש **"ולא תמותו"** ואינכם חייבים מיתה אם לא תפרעו כמו שחייבין כל שאר האבליים, כדאמרין בפרק אלו מגלחין: "אבל שלא פרע חייב מיתה", ואם כן אין הכוונה בזה אלא הלאו, ולא ההין היוצא ממנו, ואם כן מהו זה שכתב רש"י "הא אם תעשו כן תמותו", דמשמע שלא בא המקרא הזה אלא בעד ההין, שאם יפרעו ימותו. ועוד, הא דאמרין בפרק אלו מגלחין:

"ולא תמותו - הא אחר שלא פרע חייב מיתה". אם כדברי רש"י, שפירש המקרא הזה שבא לחייב להם מיתה אם יפרעו, היאך דקדקו מכאן "הא אחר שלא פרע חייב מיתה", הא לא אתא קרא ד"ולא ימותו" אלא למידק מיניה הא אם תפרעו תמותו, וכיון שעיקר המקרא הזה אינו אלא בעבור הין היוצא ממנו, הרי הוא כאלו כתוב: אם תפרעו ראשיכם תמותו, ותו ליכא למידק מיניה אלא, הא אחר שפרע, אינו חייב מיתה, לא "הא אחר שלא פרע חייב מיתה". אבל אם נפרש קרא דראשיכם אל תפרעו להתיר, וקרא ד"ולא תמותו" לא תחושו שתמותו אם לא תפרעו, אתיא שפיר הא דקאמרי בגמרא מכלל דכולי עלמא אסירי, והא דקאמרי "הא אחר שלא פרע חייב מיתה". ואז לא נוכל לדקדק מזה הא אם תפרעו תמותו, דדילמא אם תפרעו נמי לא תמותו, ולא אתא קרא דולא תמותו אלא להבטיחן שלא יחושו מהמיתה שחייבין בה שאר האבלים כשלא יפרעו. וכבר נתעורר בזה גם הרמב"ן ז"ל. ושמא יש לומר, דמייתורא דקרא קא דייק לה, דלא הוי ליה למכתב **"ולא תמותו"**, דמכיון דהתיר להו הכתוב לספר, שמעינן שאינן מחוייבים מיתה, מה תלמוד לומר **"ולא תמותו"**, למידק מיניה: אם תפרעו תהיו במיתה. ואף על גב דדרשינן ליה ל"אחר שלא פרע, חייב מיתה", כדאמרינן בפרק ואלו מגלחין. איכא למימר, דתרווייהו משתמעו מיניה: חדא, הני הוא דלא מחייבי מיתה, הא אחר שלא פרע, חייב מיתה. ועוד, כשלא פרעו, הוא דלא מחייבי מיתה, הא אם פרעו חייבין מיתה. אך לא ידעתי, אנה מצא זה רש"י ז"ל, שלא אמרו בפרק ואלו מגלחין אלא: "לא תפרעו ולא תמותו - הא אחר שלא פרע חייב מיתה".

וכתב הרמב"ן "שכל אלה אינן אלא בדרך אסמכתא, שאין פריעה ופרימה באבילות אלא מדברי סופרים, או שיהיה יום ראשון הלכה למשה מסיני ולמד מן האנינות, כפי דעת הגאונים", עד כאן דבריו. והתוספות כתבו בפרק ואלו מגלחין גבי "הא אחר שלא פרע ולא פרע חייב מיתה - פשטיה דקרא הוא, הא אחר פורע ופורם ואם אלה יעשו ימותו. ונראה דאסמכתא בעלמא הוא, דהא לא מייתי להו סוף פרק הנשרפין גבי אלו שבמיתה".

פרק י, ט

יין ושכר -

דרך שכרות.

בתורת כהנים אליבא דר' אלעזר, דאמר: "אל תשתהו בדרך שכרותו. הא אם הפסיק בו או שנתן לתוכו מים כל שהוא, פטור". דהאי **"ושכר"** לאו לרבויי כל שאר משכרין הוא דאתא, כדברי יהודה, אלא לגלויי על היין שאינו חייב עליו אלא אם כן שתה אותו בדרך שכרות, אבל אם הפסיק ברביעית יין, ולא שתה אותה בבת אחת, אלא לחצאין, אינו חייב. ואף על פי שכל אסורין שבתורה אם הפסיק באכילתן ושהה בהן כדי אכילת פרס או ששהה בשתייתן כדי שתיית רביעית, מצטרפין לשיעור כאילו אכל ושתה כל השיעור בבת אחת, שאני הכא דטעם איסורו אינו אלא מפני השכרות, ובהפסקה ליכא שכרות. ותנא

קמא פליג עליה בהא וסובר, שאף בזה אם שהה בשיעור רביעית בין שתייה לשתייה כדי אכילת פרס, הרי הוא כאילו שתה כל הרביעית בבת אחת, דומיא דכל האסורים שבתורה. כדתנן בכריתות בפרק אמרו לו: "שתה רביעית יין ושהה בשתייתה בכדי אכילת פרס ונכנס למקדש, חייב. ר' אלעזר אומר: אם הפסיק בה, או שנתן לתוכה מים כל שהוא, פטור". ואף על פי שהו"ו של "ושכר" מורה כר' יהודה, דאמר: "אין לי אלא יין, מניין לרבות כל המשכרין, תלמוד לומר: **'ושכר'**. אם כן למה נאמר **'יין'**, על היין במיתה ועל שאר המשכרין באזהרה". עם כל זה נטה הרב לדברי רבי אלעזר, משום דרבנן סבירא ליה בהא כרבי אלעזר וילפי **'שכר' 'שכר'** מנזיר. מה להלן ביוצא מן הגפן בלבד, ולא בשאר משכרין, אף כאן ביין בלבד, ולא בשאר משכרין. ולא אתא אלא לגלויי על היין שיהא בדרך שכרותו. והו"ו של **ושכר** יהיה לפי זה וי"ו הביאור, כאילו אמר כשהוא שכר. וכמוהו **"והנותר ממנו יאכל"** שפירושו כשהנותר ממנו יאכל, כמו שפירשתי במקומו.

בבאכם אל אהל מועד אין לי אלא בבאכם להיכל, בגשתם למזבח מניין, נאמר כאן ביאת אהל ונאמר בקדוש ידים ורגלים ביאת אהל כו'.

יש לתמוה, דמהכא משמע ששתוי יין שנכנס באהל מועד חייב מיתה, אף על פי שלא עבד עבודה, ואלו בתורת כהנים שנו: "אין לי אלא בביאת אהל מועד, מניין לעשות את המזבח כאהל מועד, ומניין שלא יהא אלא בשעת העבודה. נאמר כאן: **'בבאכם אל אהל מועד'** ונאמר להלן: **'בבאם אל אהל מועד'**, מה להלן עשה את המזבח כאהל מועד, דכתיב: **'בבאם אל אהל מועד או בגשתם אל המזבח'** ואינו חייב אלא בשעת העבודה, דכתיב: **'או בגשתם אל המזבח לשרת'**, אף כאן עשה את המזבח כאהל מועד ואינו חייב אלא בשעת העבודה". וכן כתב גם הרמב"ם ז"ל בהלכות ביאת מקדש: "כל כהן הכשר לעבודה אם שתה יין אסור לו להכנס מן המזבח ולפנים. ואם נכנס ועבד, עבודתו פסולה וחייב מיתה בידי שמים, שנאמר: **'ולא תמותו'**". ושמא יש לומר, שמפני שכתב לעיל משם רבי ישמעאל "שתויי יין נכנסו למקדש", ולכן הזהיר הנותרים שלא יכנסו שתויי יין, לא הוצרך לומר שזהו בשעת עבודה, מפני שבני אהרן שנכנסו שתויי יין למקדש, כבר עבדו עבודה, כדכתיב **"ויקחו בני אהרן איש מחתתו ויתנו בהן אש וישימו עליה קטורת ויקריבו לפני ה'"** וחייב מזה שגם האזהרה שהזהיר הנותרים שלא יכנסו שתויי יין וימותו, כמו שמתו נדב ואביהוא, שתהיה בשעת העבודה דומיא דנדב ואביהוא. אבל הברייתא דתורת כהנים, שמפרש הפרשה של שתויי יין בפני עצמה, הוצרך לפרש בה שהיא בשעת עבודה.

פרק י, י

ולהבדיל -

כדי שתבדילו בין עבודה קדושה למחוללת, הא למדת שאם עבד פסול.

וכן שנו בתורת כהנים ומייתי לה בפרק כל הזבחים והכי פירושא: אם לא תהיו שתויי יין יהיה הבדל בין עבודה קדושה למחוללת. ווי"ו **ולהבדיל** - כו"ו **"ונתתי גשמיכם"**. ואין

פירוש **"ולהבדיל"** שתדעו להבדיל, דאם כן איך למדו מכאן שאם עבד פסל, רק פירושו כדי להיות הבדל, או לעשות הבדל. והטעם שאם לא תהיו שתויי יין, יהיה הבדל בין העבודה הקדושה שנעשית כהוגן, לעבודה המחוללת, אבל אם תהיו שתויי יין, לא יהיה הבדל בין העבודה הקדושה לעבודה המחוללת, מאחר שכל העבודות שתעבדו שתויי יין כולן מחוללות, ואינכם נזהרין מהם. וזהו שאמרו "הא למדת שאם עבד פסל".

אך קשה, בשלמא גבי **"בין הקדש ובין החול"** שייך לומר שאם תשתו לא יהיה הבדל בין עבודה קדושה למחוללת, ששתוי יין שעבד, עבודתו מחוללת, אלא גבי **"בין הטמא ובין הטהור"**, היכי שייך לומר שאם תשתו לא יהיה הבדל בין טהורה לטמאה, שכולן יהיו טמאות, וכי שתוי שעבד, עבודתו טמאה. ושמא יש לומר, דמכיון דדרשי קרא ד**"בין הקדש ובין החול"** פעם בעבודת קדושה ומחוללת, ופעם בהקדשות וחולין, כדתניא בתורת כהנים: "מניין לשתוי יין שאם עבד שתהא עבודתו פסולה, תלמוד לומר: **'ולהבדיל בין הקדש ובין החול'**". ובברייתא אחרת בספרא כאן שנו: **"ולהבדיל בין הקדש ובין החול - אלו ערכין. ובין הטמא ובין הטהור - אלו טומאות וטהרות"**. צריך לומר, שלפי הדרש שדרשו קרא דבין הקדש ובין החול בעבודה קדושה ומחוללת עד שלמדו מזה שאם עבד חילל, יתפרש קרא ד**"ולהבדיל"**, כדי שיהיה הבדל בין עבודה קדושה למחוללת, כדפרש". ולפי הדרש שדרשו בברייתא האחרת וכן בברייתא בפרק אמרו לו כריתות יט ב **"ולהבדיל בין הקדש ובין החול - אלו הדמים והערכין והחרמים וההקדשות"**, דבכולהו מבעי ליה שלא יהא שתוי בשעת שומתו, שהן צריכין שומא - להוציאן לחולין על ידי פדיון, ואם יהיה שתוי, יטעה בשומתן ונמצא שאינו מבדיל בין הקדש ובין החול, כמו שפרש"י שם: "הדמים והערכין וההקדשות - שאסורין שתויי יין לשום אותן לבעלים לפדותן, דדילמא לא שיימי שפיר". **"ובין הטמא ובין הטהור - אלו טומאות וטהרות. ולהורות - זו הוראה"**, ופרש"י: "זו הוראה - של אסור והיתר", יתפרש קרא ד**"ולהבדיל"** כמשמעו, אם לא תהיו שתויי יין, תדעו להבדיל בין ההקדשות והחולין ובין הטמאות והטהרות, אבל אם תהיו שתויי יין, לא תדעו לשום השומא הראויה להם. ולפי זה יהיה הוי"ו של ולהבדיל וי"ו החבור ופירושו: יין ושכר אל תשתו בבאכם אל אהל מועד לשרת ובבאכם להבדיל בין ההקדשות והחולין ובבאכם להבדיל בין הטמאות והטהרות ובבאכם להורות בשאר אסורין והתרות.

ואין **"ולהבדיל"** "ולהורות" מורים על הכהנים לבדם, דומיא ד**"בבאכם אל אהל מועד"**, כי אלו האזהרות של "ולהבדיל ולהורות" הן כוללות לכל החכמים בכלל בין כהנים בין ישראלים, כדכתב אחר זה "כהנים בעבודתן במיתה, ואין חכמים בהוראתן במיתה". ולפיכך צריך לפרש לגבי ביאת שתויי יין באהל מועד: אתם הכהנים בבאכם אל אהל מועד. ולגבי ולהבדיל ולהורות: אתם החכמים, בין הכהנים בין הישראלים, אל תשתו יין ושכר, כדי שתדעו להבדיל בין הקדש ובין החול ובין הטמא ובין הטהור וכדי שתדעו להורות.

פרק י, יא**ולהורות -****למד שאסור שכור בהוראה.**

אף על פי שזה מובן מעצמו ואינו סובל פירוש אחר, עד שהוצרך רש"י לומר: למד ששכור אסור בהוראה, אמר זה בעד שיאמר אחר זה: "יכול יהא חייב מיתה, תלמוד לומר פסוק ט: 'אתה ובניך',

כהנים בעבודתן, במיתה, ואין חכמים בהוראתן במיתה":

יכול יהא חייב מיתה, תלמוד לומר: "אתה ובניך אתך" כהנים בעבודתם במיתה כו'. פירוש: יכול יהא הוי"ו של "ולהבדיל" והוי"ו של "ולהורות" מוסף לענין ראשון, לומר שאף אלו במיתה. תלמוד לומר: "אתה ובניך אתך" כו'. מכאן משמע דסבירא ליה לרז"ל ד"אתה ובניך" קרא יתירא הוא, ולפיכך דרשי ליה למיעוטא. וקשה, דהא "אתה ובניך" לגופיה הוא דאתא, לכלול גם הבנים בכלל האזהרה. וליכא למימר דמלת "אתה" דרשי למיעוטא, דהוי ליה למכתב: יין ושכר אל תשת ובניך אתך, דאם כן 'אתה במיתה ואין בניך במיתה' מיבעי ליה.

פרק י, יב**קחו את המנחה -****אף על פי שאתם אוננים והקדשים אסורין לאונן.**

דאם לא כן למה הוצרך לומר להם זה, הרי כבר נאמר בפרשת צו "וזאת תורת המנחה וגו' והנותרת ממנה יאכלו אהרן ובניו".

ואיכא לאקשוויי מאי "אף על פי שאתם אוננים" דקאמר, והלא אף אם לא היו אוננים, היה צריך לומר להם: "קחו את המנחה וכו', מפני שאותה שבפרשת צו אינה אלא מנחה של יחיד, וזאת היא מנחה של צבור ומנחת שעה, ואין ללמוד הימנה, ומהו זה שאמר:

"אף על פי שאתם אוננים והקדשים אסורין לאונן",

דמשמע דלולא זה, לא היה צריך לומר להם "קחו את המנחה וגו', שכבר נכתב כל זה בפרשת צו והיו לומדים ממנה, והלא רש"י בעצמו כתב גבי "ואכלו מצות - לפי שהיא מנחת צבור ומנחת שעה ואין כיוצא בה לדורות, הוצרך לפרש בה דין שאר מנחות", לומר אף זו דין שאר מנחות נוהגת בה, כדלקמיה. ועוד, איך הניח הסבה שנתן גבי "ואכלו מצות", שהיא סבה כוללת לכל דיני המנחה האמורים פה, שהם "הנותרת מן המנחה" ולא כולה. "ואכלו מצות", ולא חמץ. "ואכלתם אותה במקום קדוש", ולא חוץ לעזרה. "כי חקך וחק בניך", ולא חק בנותיך, שכל אלו הוצרכו להכתב פה מפני שאין ללמוד מאותן הכתובין בפרשת צו גבי מנחת יחיד. ושמא יש לומר, מפני שכתוב בסוף הענין "כאשר

צוית, שזה אינו נופל אלא בעניין האנינות, שנאסרו באכילת קדשים זבחים קא, ופה התיר להם שיאכלו הקדשים באנינותם, והוצרך לומר להם שכך צוית להתיר לכם מה שנאסר לשאר אוננים. אבל בדיני המנחה שהוצרכו להכתב פה, מפני שאותה מנחה שבפרשת צו היא מנחת נדבת יחיד ולדורות, וזו מנחת צבור ולשעה שאין ללמוד הימנה, אין צריך לומר **"כי כן צוית"**, אלא כשהוא סותר מה שקדם, אבל בדבר שאינו סותר, די בצווי לבדו.

את המנחה -

זו מנחת שמיני ומנחת נחשון.

"זו מנחת שמיני", דכתיב בה **"ומנחה בלולה בשמן כי היום ה' נראה אליכם"**, שהיא מנחת נדבה של צבור, שהיתה בהוראת שעה, שהרי בפרשת צו [ויקרא] כתיב גבי מנחה **"ונפש כי תקריב קרבן מנחה - היחיד מביא מנחת נדבה ואין הצבור מביאין מנחת נדבה"**. ומנחת נחשון היא המנחה של חנוכת המזבח, שהקריבו ביום שהוקם המשכן, שהוא ראש חדש ניסן, שהוא שמיני למלואים, דכתיב ביה **"ויהי המקריב ביום הראשון... נחשון בן עמינדב"**. ואלו השתי מנחות כל אחת מהן היא מנחה בפני עצמה, ולא מנחת נסכים שהביאו הצבור על עולתם ועל עולת התמיד ועל עולת החדש, ולא מנחת הנסכים שהביא נחשון על עולתו בו ביום לחנוכת המזבח. ולא היתה באותו יום מנחה בפני עצמה, חוץ ממנחת שמיני ומנחת נחשון, וכלל את שתיהן בשם מנחה.

אבל בתורת כהנים שנו: **"קחו את המנחה - זו מנחת נחשון. הנותרת - זו מנחת שמיני"**. ולא שמעתי פירושו, כי למה לא כללו את שתיהן בשם המנחה, כדפירש רש"י ז"ל. ואיך הוציא ממלת **"הנותרת - זו מנחת שמיני"** והלא לגופיה הוא דאתא, לומר שלא הותר להם לאכול רק הנותרת, כדכתיב: **"והנותרת ממנה יאכלו אהרן ובניו"**. ואם בעבור שכבר נכתב זה בפרשת צו, הרי כבר שנו גבי **"ואכלו מצות - מה תלמוד לומר, לפי שהיא מנחת צבור ומנחת שעה ואין כיוצא בה לדורות, לכך נאמר ואכלו מצות"**. וזה הטעם עצמו נאמר גבי **הנותרת**. וכן כתב רש"י ז"ל גבי **"ואכלו מצות -**

לפי שהיא מנחת צבור ומנחת שעה ואין כיוצא בה לדורות, הוצרך לפרש בה דין

שאר מנחות",

ודין שאר מנחות כולל כל דיני שאר המנחות אף דין הנותרת. והרי גבי **"חקך וחק בניך"** ששנו בתורת כהנים, והביאו גם רש"י ז"ל, ש"אין לבנות חק בקדשים" ולא היה צריך לומר זה, שכבר נכתב בפרשת צו: **"והנותרת ממנה יאכלו אהרן ובניו"** בניו ולא בנותיו, אלא שגם זה מכלל דיני שאר המנחות הוא, והטעם שאמרו גבי **"ואכלו מצות"** היא גם בזה, ולפיכך לא הוצרכו להזכיר הטעם ההוא בכל דין ודין מדיני המנחה.

פרק י, יג

כי כן צויתי -

באנינות יאכלוה.

בתורת כהנים ומייתי לה בפרק טבול יום. דליכא למימר **"כי כן צויתי"** על אותו האמור בפרשת צו, שכבר אמר אחר זה גבי **"ואכלוה מצות"**, שלפי שזו מנחת צבור ומנחת שעה ואין כיוצא בה לדורות ואין ללמוד ממנחה של יחיד שבפרשת צו, הוצרך לפרש בה, שדין שאר מנחות נוהגת גם בזו, ואיך יאמר **"כאשר צויתי"** בעד פרשת צו, מאחר שאין ללמוד הימנה, ואם כן על כרחך לענין האנינות הוא דקאמר, שאף על פי שאתם באנינות, ואונן אסור לו כל קדשים, אכלוה כי כן צויתי לומר לכם שתאכלו קדשי היום באנינות. אבל ליכא לפרושי כי כן צויתי, שצויתי שאף במנחה זו, שהיא מנחת צבור ומנחת שעה ואין כיוצא בה לדורות, דין שאר מנחות נוהג בה, משום דבצווי לבדו שצוה להם שגם זו המנחה תנהגו בה כמנהג המנחה ואכלו הנותרת מצות כו' די, למה חזר ואמר **"כי כן צויתי"**, אלא על כרחך לומר שבעד האנינות שהוא סותר מה שקדם, שכבר אסר לאונן שיאכל קדשים, ופה התירו להם, הוצרך לומר להם כי כן צויתי שתאכלו קדשי היום הזה, ואין להרהר.

פרק י, יד

ואת חזה התנופה -

של שלמי צבור.

שהיו שם באותו היום, שנאמר: **"ושור ואיל לשלמים לזבוח לפני ה'"**. ולא ידעתי למה לא כלל בזה גם החזה של שלמי נחשון שהיו באותו היום, כמו שכלל מנחתו של נחשון שהביא באותו יום עם מנחת שמיני של צבור במאמר **"קחו את המנחה"**, דבשלמא לרז"ל שלא דברו בו כלום, כמו שדברו גבי **"קחו את המנחה הנותרת"**, דמשמע דסבירא להו דב**"חזה התנופה"** דלעיל, שהוא של שלמי צבור לחודיה, קאי, איכא למימר משום דגבי **"קחו את המנחה"** כתיב ביה **"מנחה"** ו**"נותרת"** ודרשו מ**"מנחה"** - זו מנחת נחשון, ומ**"נותרת"** - זו מנחת שמיני, אבל גבי **"חזה התנופה"**, דלא כתיב ביה אלא **"ואת חזה התנופה"**, לא דרשו בו כלום, דמסתמא אחזה דלעיל, שהוא של שלמי צבור קאי, אלא לרש"י ז"ל שכלל שתי המנחות במלת המנחה, למה לא כלל שתי מיני החזות במלת **"ואת חזה"**. ומה ששנו בתורת כהנים: **"נתנו מזבחי שלמי בני ישראל - לרבות זבחי שלמי צבור שהיו שם באותו יום, שנאמר: 'ושור ואיל לשלמים' וגו', הכי פירושא: לרבות גוף השלמים שגם הוא נאכל בכל העיר כחזה ושוק, דכתיב 'תאכלו במקום טהור' שהוא במחנה ישראל שהוא טהור מליכנס שם מצורעים, דהיינו בכל העיר.**

תאכלו במקום טהור -

שהוא טהור מליכנס שם מצורעים.

פירוש: אף על פי שהוא טמא מטומאת זבין. בפרק אי זהו מקומן: "אמר רבי נחמיה: וכי ראשונים בטומאה אכלום. אלא 'טהור' מכלל שהוא טמא. טהור מטומאת מצורע, וטמא מטומאת הזב. ואי זה זה, זה מחנה ישראל" ופרש"י: "טהור מכלל שהוא טמא - מדלא כתיב קדוש, שמע מינה טהור במקצת, ולא מן הכל קאמר, הא כיצד במחנה דטהור מטומאת מצורע, שאין מצורע נכנס שם, וטמא מטומאת זב, שהזבין נכנסין שם. ואיזה זה, זה מחנה ישראל. במדבר - כל דגל בתוך אסיפת דגלו, ובבית עולמים - תוך ירושלים, כדאמרינן בפסחים: מצורע משתלח חוץ לשלש מחנות. וזב נכנס למחנה ישראל, אבל לא למחנה לוייה. והוא במדבר מחנה חניית הלויים סביב למשכן העדות. ובבית עולמים הר הבית. וטמא מת מותר ליכנס במחנה לוייה, שנאמר: **'ויקח משה את עצמות יוסף עמו'** במחיצתו". ואי קשיא "אימא טהור מטומאת זב וטמא מטומאת מת ואיזה זה, זה מחנה לוייה". כבר תרצו זה בגמרא: "אמר קרא **'ואכלתם אותה במקום קדוש'** אותה במקום קדוש, ולא אחרת במקום קדוש, אפקה למחנה לוייה. הדר כתיב בגופיה **'במקום טהור'**, למחנה ישראל". ופירש רש"י: "אפקה - ממחנה שכינה, שקרבה בתוכה למחנה לוייה. הדר כתיב במקום טהור ולהקל לומר טהרה כל דהוא, דלחומרא לא אצטריך, דפשיטא דבטומאה ממש, לא אכלי ליה".

אתה ובניך ובנותיך -

אתה ובניך בחלק, אבל בנותיך לא בחלק, אלא אם תתנו להם מתנות, רשאי הן לאכול בחזה ושוק כו'.

בתורת כהנים. פירוש: במנחה שהיא קדשי קדשים, אין הבנות אוכלות ממנה, שאין קדשי קדשים נאכלים, אלא לזכרי כהונה, כדכתיב **"כל זכר בבני אהרן יאכלנה"** וכתיב הכא **"כי חקך וחק בניך הוא"** שאין לבנות חק בקדשים כדלעיל, אבל חזה ושוק שהן קדשים קלים הן מותרין באכילה אף לבנות, כשיתנו להן הכהנים במתנה. אבל לא שיזכו בהם לחלוק עם הזכרים ולכן גבי היתר אכילתן כתיב: **"תאכלו במקום טהור אתה ובניך ובנותיך אתך"** וגבי חלוקן כתיב: **"כי חקך וחק בניך נתנו מזבחי שלמי בני ישראל"** חק לבנים ואין חק לבנות, כלומר הבנים נוטלין בחלוקה ואין הבנות נוטלות בחלוקה.

פרק י, טו

שוק התרומה וחזה התנופה -

לשון "אשר הונף ואשר הורם".

פירוש: כאלו אמר השוק אשר הורם והחזה אשר הונף. אבל מלשון **"שוק התרומה וחזה התנופה"** משמע שהשוק הוא של תרומה והחזה הוא של תנופה, לא שהם הונפו והורמו.

תנופה -

מוליך ומביא.

תרומה -

מעלה ומוריד.

פירשתיו.

על אשי החלבים -

כמו על חלבי האשים.

כי אשי מגזרת אש, ומפני שהחלבים נשרפים באש נקראו חלבי האש, לא אש החלבים, כפי המובן ממצב הכתוב. אבל גבי **"שוק התרומה וחזה התנופה"** לא שייך לומר תרומת השוק ותנופת החזה, שלא הביאו תרומת השוק ותנופת החזה אלא השוק והחזה המורמים והמונפים.

פרק י, טז

שעיר החטאת -

שעיר מוספי ראש חדש.

ששמיני למלואים ראש חדש היה, כדלעיל. אבל בתורת כהנים ובפרק טבול יום שנו: **"שעיר - זה שעיר של נחשון. החטאת - זו חטאת יום שמיני, דכתיב: 'קחו שעיר עזים לחטאת'.** דרש משה - זה שעיר של ראש חדש. יכול שלשתן נשרפו, תלמוד לומר: **'והנה שורף',** האחד נשרף ולא שלשתן", ורש"י לא רצה לפרש כן, מפני שהוא רחוק מפשוטו של מקרא, כמו שלא רצה לפרש גבי **"קחו את המנחה הנותרת"** המנחה לעצמה והנותרת לעצמה, כמו שדרשו בתורת כהנים, אלא כלל כל המנחות בכלל המנחה, להיותו רחוק מפשוטו של מקרא, שרש"י ז"ל אינו מפרש המקראות אלא על פי המדרש הקרוב לפשוטו של מקרא, כמו שגלה דעתו בפסוק **"וישמעו את קול ה' אלהים מתהלך בגן"**. ומה שפירש **"שעיר החטאת"** לשעיר ראש חדש, ולא לשעיר נחשון או לשעיר יום שמיני, הוא משום דכתיב ביה: **"ואותה נתן לכם לשאת את עון העדה"** אי זה שעיר נושא את עון העדה, זה שעיר ראש חדש, שנאמר: **"ושעיר חטאת אחד לכפר עליכם"**, וכך שנו בתורת כהנים.

דרש דרש -

שתי דרישות הללו: מפני מה נשרף זה, ומפני מה נאכלו אלו, כך היא שנויה

בתורת כהנים.

ולא שמעתי פירוש, שהרי שתי הדרישות הללו אינן אלא אחת, שהדרישה בלמה נשרף זה, אינה אלא למה זה נשרף ואלו נאכלו ולא הושוו כולן באכילה, או כולן בשרפה. אבל בתורת כהנים שלפנינו כתוב: **"מפני מה נשרף זה ומפני מה לא נאכלו אלו"** וכן בזבחים

פרק טבול יום שנו: "אמר להן מפני מה חטאת זו נשרפה ואלו מונחות". ופרש"י: "למה מונחות להמתין לערב ולא נאכלו ביום". וכן יתפרש גם כן הא דתורת כהנים שלפנינו, דקתני: "ומפני מה לא נאכלו אלו" מפני מה לא נאכלו היום, אבל הם מונחים עד הערב, שהן שתי דרישות: האחת, מפני מה נשרף זה ואלו עומדים ומונחים לאכילה. והאחרת, מפני מה לא נאכלו היום, אבל המתיונם מונחים עד הערב, שאף על פי שהן נאכלים ליום ולילה, היה להם להיות זריזין לאכלן כולן או מקצתן בו ביום. וכך פירש רש"י שם: "שתי דרישות - דרישה לנשרפת למה נשרפה, ודרישה למונחות למה היו מונחות לערב ולא נאכלו ביום". והרי דבריו אלו סותרים מה שפירש פה. לכן נראה לי שטעות נפל בספרים, וצריך להיות: ומפני מה לא נאכלו, שפירושו היום.

ומה שכתב למעלה מזה **"ואת שעיר החטאת -** שעיר מוספי ראש חדש. ושלושה שעירי חטאות קרבו בו ביום, ומכולם לא נשרף אלא זה, ונחלקו חכמי ישראל בדבר זה" כו', אבל בקדשי שעה סמכו על משה שאמר להם במנחה **"ואכלו מצות"**, דמשמע ששני השעירים הללו, שהיו קדשי שעה נאכלו, לא שנאכלו ממש קאמר, אלא שהונחו לערב לאכילה. והכי פירושא, שממה שאמר להם משה במנחה **"ואכלו מצות"**, אלא נאסרה להם באכילה אף על פי שהיו אוננים מפני שהיא קדשי שעה, למדו מזה שגם השני שעירים של נחשון ושל יום השמיני, שהיו קדשי שעה, לא נאסרו באכילה אף על פי שהם אוננים, ומפני זה הניחום לאכלם בערב. אף על פי שמותר להם לאכלם גם ביום, מאחר שקדשי שעה היו, שאין אנינות נוהגת בהם, לא חששו, מאחר שזמן אכילתן ליום ולילה, או שמא סוברים כר' יהודה ורבי שמעון שאמרו שלא הותר האנינות אלא בלילה, ולפיכך הניחום לאכלם בערב. ואותו שנשרף ולא הניחוהו לאכלו בערב, הוא מפני טומאה שנגעה בו. אבל שעיר ראש חדש שהוא קדשי דורות והאוננים אסורין ביום ובלילה מדאורייתא אליבא דרבי נחמיה, או שנגעה בו טומאה אליבא דר' יהודה ורבי שמעון ואין תקנה אלא לשרפו, שרפוהו מיד. ואם תאמר, והלא פנחס היה עמהם, שלא היה אונן והיה ראוי לאכלו, אליבא דר' נחמיה ולמה שרפוהו. כבר תרצו בגמרא: "סבר לה כי הא דאמר ר' אלעא אמר ר' חנינא: לא נתנה פנחס עד שהרגו לזמרי, דכתיב: **'והיתה לו ולזרעו אחריו ברית כהונת עולם'**". אבל ממש רבינו, שהיה עמהם ו"אמר רב: משה רבינו כהן גדול היה וחולק בקדשים היה", לא קשיא, ד"שאני משה דטרוד בשכינה" היה, כמו שתמצאו בגמרא.

על אלעזר ועל איתמר -

בשביל כבודו של אהרן הפך פניו כנגד הבנים וכעס.

דאם לא כן, למה כעס עליהם ולא על אהרן, שגם הוא בכלל הכעס והוצרך להשיב לו **"ותקראנה אותי כאלה ואכלתי חטאת היום הייטב בעיני ה'"**, וכך שנו בתורת כהנים, שאף אהרן היה בקצף.

לאמר -**אמר להם: השיבוני על דברי.**

בתורת כהנים. וכן דרשו בכל "**לאמר**" שבתורה, שאמר לו ה' למשה צא ואמור להם דברי והשיבוני אם יקבלום, כמו שנאמר: "**וישב משה את דברי העם אל ה'**", כדתיא בתורת כהנים ומייתי לה רש"י בפרשת ויקרא, דאם לא כן, "**לאמר**" למה לי. וכך דרשו גם כן גבי "**דבר אל בני ישראל ואמרת -** דבר להם ותחזור ותאמר להם הפרק פעם ופעמים, כדי שיהא שגור בפיהם", דאם לא כן ואמרת למה לי. ומה שדרשו במלת "**לאמר -** השיבוני על דברי" ובמלת "**ואמרת -** תחזור ותאמר להם", הוא מפני שמה שדרשו במלת ואמרת לא שייך במלת לאמר, דבאמירת משה לישראל שייך בה לומר למשה דבר ותחזור ותאמר להם פעם שנית, כדי שתהא שגורה בפיהם, אבל באמירת ה' למשה שהמלמד אותו הוא הקדוש ברוך הוא בכבודו ובעצמו, שמוסר לו הדברים בתכלית השלמות ומשה הוא השלם שבשלמים, אינו צריך לאמרו פעם ופעמים כדי שתהא שגורה בפיו. וכן מה שדרשו במלת לאמר לא שייך במלת ואמרת, מפני שאמירת ה' לישראל היתה על ידי שליח וצריך השליח להשיב לשולחו אם נעשית שליחותו אם לא, אבל אמירת משה לישראל, שלא היתה על ידי שליח, אלא הוא בעצמו, לא שייך ביה לומר השיבוני לדעת אם קבלו דברי אם לא, כי הוא עצמו יודע אם קבלו דבריו אם לא, אלא אם היתה האמירה ההיא אמירת שאלה שאז צריך תשובה בלי ספק, ולפיכך פה, שהיא דרך שאלה, כתב בה לאמר, מפני שאמר להם השיבוני על דברי.

פרק י, יז**מדוע לא אכלתם את החטאת במקום הקדש -**

וכי חוץ לקדש אכלוה, והלא שרפוה.

בתורת כהנים. דקא סלקא דעתך, בעבור ששאלת "**מדוע**" דבקה עם "**במקום הקדש**", כאילו אמר: מדוע לא היתה אכילתכם אותה במקום הקדש, ומשום הכי קשיא ליה וכי חוץ לקדש אכלוה. והשיב ששאלת "**מדוע**" אינה דבקה אלא עם לא אכלתם אותה, כאילו אמר: מדוע לא אכלתם אותה. ופירוש "**במקום הקדש**" - הואיל והיתה במקום הקדש שלא יצתה חוץ לקלעים להפסל ביוצא. ומפני שאי אפשר לומר הואיל ולא יצתה ממקום הקדש אלא כששאל להם תחלה אם יצתה, והשיבו לאו, הוצרך לומר שאמר להם תחלה: שמא חוץ לקלעים יצתה ונפסלה. ואמרו: לא. ולפיכך אמר: הואיל ובמקום הקדש נעשית ולא יצאת חוץ למחיצתה, מדוע לא אכלתם אותה. ומאמר "**כי קדש קדשים היא**" הוא נתינת הסבה על מאמר שמא חוץ לקלעים יצאת ונפסלה. ואמר שסבת פסלותה הוא מפני שהוא קדש קדשים, שהן נפסלין ביוצא.

פרק י, יח

אכל תאכלו אותה -

היה לכם לאכלה. אף על פי שהם אוננים.

לא שיאכלו אותה עתה, כמובן ממנו, שכבר נשרפה.

כאשר צויתי -

לכם במנחה.

אמר "במנחה" שאמר למעלה: **"ואכלתם אותה במקום קדוש"**. ולא אמר במנחה ובחזה התנופה ושוק התרומה, שכתוב בהן למעלה: **"תאכלו במקום טהור"** אף על פי שהם אוננים, מפני שהמנחה היא קדש קדשים, כמו החטאת, ואכילתה בקדש כמוה, אבל חזה התנופה ושוק התרומה, אף על פי שאמר **"תאכלו"** אותם, אין זה דומה לזה, מפני שהן קדשים קלים ואכילתן במקום טהור, שהוא חוץ מן הקלעים. ואם הקל בהן, אין להקל בקדשי קדשים שאכילתן בעזרה.

פרק י, יט

וידבר אהרן אל משה -

אין לשון דבור אלא לשון עז, שנאמר: **"וידבר העם באלהים ובמשה"**.

פירוש: כשיבא הדבור במקום אמירה, אינו אלא לשון עזות, שנאמר: **"וידבר העם באלהים ובמשה למה העליתנו"**, שהיה צריך לומר ויאמר, מאחר שהוא דבור פרטי, אף כאן היה צריך לומר: **ויאמר אהרן אל משה הן היום הקריבו כו'**, מאחר שהוא דבור פרטי. ולכן כל וידבר שבמקרא, אף על פי שכתוב אחריו דבור פרטי, מכיון שכתוב אחריו **"לאמר"** המורה על הפרט, ונשאר הדבור בעבור הכללי. ודומה בזה לכלל ופרט, שתחלה אמר **"וידבר"** בכלל, ואחר כך פרט ואמר **"לאמר"** כך וכך. וכן כל **"דבר ואמרת"** אין לפרשו לשון עזות, כמו שפירשו אותו כאן, שהוא במקום האמירה. אבל רז"ל דרשו אותו, דבר ותחזור ותאמר, כאילו כתוב: דבר ודברת או אמור ואמרת, ואפילו הכי דרשו גבי **"אמור ואמרת -** להזהיר גדולים על הקטנים" ופירושו תמצאנו במקומו, בסייעתא דשמיא.

אפשר משה קצף על אלעזר ואיתמר ואהרן מדבר.

אף על פי שהקצף היה גם באהרן כדלעיל, אלא שהפך פניו כנגד הבנים בשביל כבודו של אהרן, מכל מקום כיון שלא הראה כעסו אלא לבנים, היה להם להשיב, מכיון שהיה לאלעזר כח להשיב ולדבר לפני משה ולפני הנשיאים, כדכתיב: **"ויאמר אלעזר הכהן אל אנשי הצבא וגו'**, אלא שלא רצו להשיב מפני הכבוד, שאמרו:

"אינו בדין שיהא אבינו יושב ואנו מדברים" כו'

ולפיכך הוצרך אהרן להשיב.

הן היום הקריבו -

מהו אומר.

פירוש: לאיזה צורך הוצרך לומר **"הן היום הקריבו את חטאתם ואת עולתם"**, לא היה לו לומר אלא **"ותקראנה אותי כאלה ואכלתי חטאת היום הייטב בעיני ה'"**. אלא הכי קאמר: אמר להם משה: שמא זרקתם דמה אוננים, כלומר אחר מיתת נדב ואביהוא, שאתם אוננים, והאון שעבד חלל, ולפיכך לא אכלתם אותה להיותה מחוללת ופסולה, אף על פי שההקרבה קלה מן האכילה, שהרי כהן גדול מקריב און ואף על פי כן אינו אוכל, וכיון שהותרה האכילה במידי דהוראת שעה כל שכן ההקרבה, ואין ראוי שימנעו מלאכלו ולא מלהקריבו. מכל מקום אמר להם: שמא טעיתם וחשבתם שאינכם רשאים להקריב אוננים וכיון שהקרבתם, נפסלה, ואין ראוי לאכלה ולפיכך לא אכלתם אותה. ואהרן השיב: וכי הם הקריבו, שהם הדיוטות עד שיחשבו שנתחלל בעבודתן ונפסלה, אני הקרבתי, שעלי הטיל הכתוב להקריב קרבנות היום הזה, כדכתיב **"קרב אל המזבח וגו'** וכהן גדול מקריב און.

ואם תאמר, ואפילו אם הקריבו הן, שהן הדיוטות, היאך יטעו לחשוב שמפני שהם אוננים נתחללה עבודתם ונפסלה ואינה ראויה לאכילה, והלא ביום השמיני הושוו ההדיוטות לכהן גדול לכל דבר, שכמו שהזהירו הכהנים גדולים **"את ראשו לא יפרע ובגדיו לא יפרום ומן המקדש לא יצא"**, כך הזהירו ההדיוטות ביום הזה **ראשיכם אל תפרעו ובגדיכם לא תפרומו ומפתח אהל מועד לא תצאו"** ואם כן הוּו ככהן גדול, וכמו שהכהן גדול מקריב און, אף אלו מקריבים אוננים.

יש לומר, שיש לחשוב שמה שהושוו ההדיוטות לכהן גדול אינו אלא להחמיר, ולא להקל להקריב אוננים ככהן גדול, ויחשבו מפני זה שאינם יכולים להקריב אוננים ועבודתן מחוללת ואינו ראוי לאכילה. אבל בפרק טבול יום אמרו: **"אמר להם משה: ודילמא באנינות אקריבתיה ופסלתיה. אמר ליה אהרן: וכי הן הקריבו, דפסלא להו אנינות"** אלמא הקרבת ההדיוטות - האנינות פסלא להו, ולא שאמר שמא טעו.

ומאמר **"ותקראנה אותי כאלה"** הוא תשובת שאלה אחרת. שאמר לו משה: כיון שלא הובא דמה אל הקדש פנימה וגם לא יצאת חוץ לקלעים וגם לא הקריבום הדיוטות עד שנאמר שטעו וחשבו שנפסלה עבודתן מפני שהקריבום אוננים. אבל **"תאכלו אותה בקדש כאשר צויתי"** במנחה **"ואכלוה מצות"** פירוש: היה לכם לאכלה, ולמה שרפתם אותה. אמר לו אהרן: **"ותקראנה אותי כאלה"**, שאני און, ולא מפני שהם בני, אלא אפילו אם היו שאר קרובי שאני און בהם כאלה **"ואכלתי חטאת"** של קרבן "היום", שהוא שעיר של ראש חדש, שהוא מקדשי דורות, **"הייטב בעיני ה'"**.

ואין ראייה ממה שצוית במנחה, שתאכל באנינות, כי שמא לא צוית אלא בקדשי שעה, כדפרש רש"י גבי **"הייטב בעיני ה'"**, דאי אף בקדשי דורות, קל וחומר הוא ומה מעשר הקל אמרה תורה **"לא אכלתי באוני ממנו"**, קדש חמור, לא כל שכן, כך דרשו הפרשה הזו

בפרק טבול יום. והוא מדרש יפה מאוד מתיישב אחר פשוטו של מקרא, אליבא דרבי נחמיה, דאמר מפני אנינות נשרפה. ולא המתינו לאכלה בערב, דקסבר אנינות לילה דאורייתא.

ופירוש **"היום"** חובת היום, שהוא שעיר ראש חדש שהוא לדורות, כמו שאמרו בגמרא. ופירשו **"הן היום הקריבו -** וכי הם הקריבו". שהם סוברים שמלת **"הן"** פה אינו כמו **"הן לא הובא את דמה אל הקדש פנימה"** אלא כמו הם ובא הנו"ן במקום מ"ם, כמו **"הלהן תשברנה"**. כאילו אמר הם היום הקריבו את חטאתם, בתמיהה, שפירושו: וכי הם היו המקריבים היום את חטאתם ואת עולתם לפני ה', אני הייתי המקריב, לא הם, ואני כהן גדול ומקריב און.

אבל מה שאמרו: "אמר לו משה: שמא זרקתם דמה אוננים", דהיינו לאחר מיתתן של נדב ואביהוא, והכתוב מורה שזריקת כל הקרבנות של אותו היום היתה קודם ירידת האש מן השמים וקודם שלקחו בני אהרן **"איש מחתתו ויתנו בהן אש"** וגומר.

כבר תירץ הרמב"ן ז"ל, שמשה רבינו עליו השלום מרוב טרדתו עם השכינה באותו יום, דאמר מר: משה בהשכמה ירד, כמו שאמרו בפרק טבול יום, כדלעיל, "לא היה רואה את מעשיהם, וחשש שמא מצאו דם השעיר הזה שלא נזרק עדיין וזרקוהו". ואמר לו אהרן: וכי הם זרקו, אני הוא הזורק, שאפילו אם זרקתיו אחר מיתת בני, שאני און, לא נפסלה. ולרבותא בעלמא אמר לו זה, דרך "משא ומתן של הלכה, אבל לא שנעשה בהם עבודה של אנינות כלל", שהרי קודם מיתת בניו נעשו כל מעשה הקרבנות, כפי מה שמורה סדר המקראות, ונכון הוא.

כאלה אפילו לא היו המתים בני. בפרק טבול יום. דאם לא כן אלה מיבעי ליה.

ואכלתי חטאת -

ואם אכלתי חטאת הייטב וגו'.

הוסיף מלת אם מפני שבלתי מלת אם, מורה שכבר אכלה, וזה אי אפשר שהרי נשרף, כדכתיב **"והנה שורף"**.

היום אבל אנינות לילה מותר, שאין און אלא ביום הקבורה. כתב הרמב"ן ז"ל: ש"על דרך האומר 'מפני טומאה נשרף', כתב הרב בפסוק **'ואכלתי חטאת היום'**,

היום אסור, אבל אנינות לילה מותר, שאין און אלא ביום הקבורה,

כי לפי זה אם מפני אנינות, היה להם לאכלה בערב, אלא כסבר אנינות לילה מדאורייתא". וכן הוא בפרק טבול יום: תניא: "מפני אנינות נשרפה, לכך נאמר **'ותקראנה אותי כאלה'**, דברי רבי נחמיה. ר' יהודה ורבי שמעון אומרים: מפני טומאה נשרפה, שאם אתה אומר מפני אנינות נשרפה, היה להם לאכלה בערב". והקשו בגמרא "שפיר קאמרי ליה". ותרצו "קסבר אנינות לילה דאורייתא". עוד אמרו: "בשלמא לרבנן היינו דכתיב **'ואכלתי חטאת היום הייטב בעיני ה'** - היום אסור אבל בלילה מותר, אלא לר' נחמיה מאי היום - חובת

היום". ופרש"י: "כלומר קדשי דורות, שהן חובת היום של ראש חדש, והיינו חטאת היום חטאת הקבועה ליום ההוא". אבל ממה שכתב הרב בפסוק **"הן היום הקריבו -**

וכי הם הקריבו",

אף על פי שאמרו בגמרא: "בשלמא לרבי נחמיה היינו דכתיב **'הן היום הקריבו'**, אלא לרבנן מאי הן היום" כו'. ומשני: "הכי קאמר: הן הקריבו, אני הקרבתי". ופרש"י: "בשלמא לר' נחמיה היינו דכתיב הן היום הקריבו - כלומר קרבן זה לחובת היום קרב וקדשי דורות הוא ואני אוכל אותן באנינות, בתמיה. [שמא] לא שמעת אלא בשל שעה. אלא לרבנן - דאמרי: שמא לא שמעת אלא בלילה, קאמר ליה", דמשמע דאין הפרש ביום הזה בין אותן של שעה ובין אותן שהן של דורות, כולן שוים ושאין להם התר אלא בלילה, "מאי האי דקאמר ליה **'הן היום הקריבו'**", דמשמע קרבן היום, שהוא לדורות. ומשני "הכי קאמר ליה - אמרת לן דילמא באנינות אקרבתי ופסלתי, וכי בני, שהם הדיוטות, הקריבו היום שום קרבן, אני הקרבתי את הכל", דמשמע מכאן שזה הביאור הוא לדעת האומר מפני טומאה נשרף. מפני שכל זה אינו אלא לפי הקסלקא דעתך, שעדיין לא פירשו המקרא של הן הקריבו וכי הם הקריבו, והן כמו הם. אבל אחר שפירשו אותו בזה הביאור, שזה הביאור נופל אליבא דכולי עלמא, פירש אותו אליבא דכולי עלמא. שכך אמרו בגמרא בהדיא: רבי נחמיה הכי מתרץ להו להני קראי: "אמר ליה משה: שמא באנינות אקרבתי ופסלתי. אמר ליה אהרן למשה: הן הקריבו, דפסלה בהו אנינות? אני הקרבתי". הרי לך בהדיא, שזה הביאור אתי אפילו אליבא דרבי נחמיה. וכן כל הביאורים שביאר הרב, בכל המקראות שבפרשה הזאת כלן הן אליבא דכולי עלמא לבד מביאור המקרא הזה של **"ואכלתי חטאת היום - היום אסור, אבל אנינות לילה מותר"**, שזה אינו אלא לדעת האומר מפני טומאה נשרף. ומכאן נראה שדעת הרב מכרעת כדעת מי שאומר מפני טומאה נשרף, דאם לא כן למה לא פירש "היום - חובת היום", כמו שפירשו בגמרא אליבא דרבי נחמיה שאמר מפני אנינות נשרף.

אך קשה, שאם דעת הרב מכרעת כדעת מי שאומר מפני טומאה נשרף, למה פירש גבי

"הייטב בעיני ה' -

אם שמעת בקדשי שעה אין לך להקל בקדשי דורות",

שזה הביאור אינו נופל אלא לדעת רבי נחמיה, שאמר מפני אנינות נשרף, דאלו לדעת רבנן האומר מפני טומאה נשרף, אינו נופל לומר "אם שמעת בקדשי שעה אין לך להקל בקדשי דורות", דלדידיה אין הפרש בין קדשי שעה לקדשי דורות, כמו שפרש"י גבי "בשלמא לרבנן היינו דכתיב היום", "בשלמא לרבנן - דאמרי אחד קדשי שעה ואחד קדשי דורות, לילה הותר להן ולא יום, ועד הלילה רצו להשהותה, היינו דכתיב: **'ואכלתי חטאת היום'** אני אונן ואכלתי היום חטאת, לא שמעת אלא לילה" כו'.

ופירוש **"הייטב בעיני ה'"** לדידיה, אינו אלא שמא לא שמעת אלא בלילה. וכך אמרו בגמרא בהדיא: "ר' נחמיה היכי מתרץ להו להני קראי, ורבי יהודה ור' שמעון היכי מתרצי

להו להני קראי. ר' נחמיה מתרץ הכי: **ואכלתי חטאת היום הייטב בעיני ה'** - שמא לא שמעת אלא בקדשי שעה, דאי בקדשי דורות קל וחומר הוא. ומה מעשר הקל אמרה תורה: **'לא אכלתי באוני ממנו'**, קדש חמור לא כל שכן. ור' יהודה ורבי שמעון מתרצי הכי: **'ואכלתי חטאת היום הייטב בעיני ה'** שמא לא שמעת אלא בלילה, דאי ביום קל וחומר הוא, ומה מעשר הקל אמרה תורה **'לא אכלתי באוני ממנו'**, קדש חמור, לא כל שכן", וצריך עיון.

ואם תאמר, בשלמא לרבי נחמיה דאמר שמא לא שמעת אלא בקדשי שעה, היינו דכתיב **'כי כן צויתי'** באנינות יאכלוה. אלא לרבי יהודה ורבי שמעון דאמרי שמא לא שמעת אלא בלילה, בשלמא לרבי יהודה דאמר אנינות לילה מדברי תורה זבחים צט ב, היינו דכתיב **כי כן צויתי - באנינות יאכלוה**. ואמר לו אהרן: שמא לא שמעת אלא בלילה, שאף על פי [ש] של דורות נוהג ביום ובלילה, זו תאכל בלילה, שהוראת שעה היתה. אלא לר' שמעון דאמר אנינות לילה מדרבנן, מאי כי כן צויתי באנינות יאכלוה דקאמר, והלא אנינות לילה אינה אלא מדברי סופרים. ושמא יש לומר, דרבי שמעון לא דריש קרא **דכי כן צויתי** באנינות יאכלוה, אלא כי כן צויתי שאף במנחה זו שהיא מנחת צבור ומנחת שעה ואין כיוצא בה לדורות - דין שאר מנחות נוהג בה, שלא תאכלו אלא הנותרת מאשי ה', ושלא תאכלוה אלא מצות ואצל המזבח כשאר כל המנחות. ומה ששנו בפרק טבול יום. "תנו רבנן: **'כי כן צויתי'**, **'כאשר צויתי'**, **'כאשר צוה ה'**. כי כן צויתי - באנינות יאכלוה. כאשר צויתי - בשעת מעשה. כאשר צוה ד' - לא מאלי אני אומר", אתיא אליבא דרבי יהודה. אך קשה, בשלמא לרבי שמעון דאמר אנינות לילה אף לדורות מדרבנן, היינו דקאמר ליה אהרן למשה: אם שמעת באנינות יאכלוה, שמא לא שמעת אלא בעבור הלילה, שאין אנינות הלילה מן התורה אלא מדרבנן, אבל ביום, שאנו אוננים מן התורה, אם נאכל קדשים **הייטב בעיני ה'**. והלא קל וחומר: ומה מעשר הקל אמרה תורה **"לא אכלתי באוני ממנו"** קדש חמור, לא כל שכן. אלא לרבי יהודה דאמר אנינות לילה לדורות מן התורה, מה ראה אהרן לומר למשה שמא לא שמעת אלא בעד הלילה, מה חלוק יש בין הלילה והיום, והלא שניהם באנינות מן התורה. וגם הקל וחומר שעשה למשה מן המעשר, מוכיח שפיר שהאנינות בקדשים נוהג ביום ובלילה, שהרי אנינות המעשר נוהג ביום ובלילה הוא מן התורה לפי סברתו, וצריך עיון.

פרק י, כ

הייטב בעיניו -

הודה ולא בוש לומר לא שמעתי.

אינו רוצה לומר שאמר לא שמעתי ולא בוש לומר לא שמעתי, דמה בוש נופל בזה, אלא הכי פירושא: הודה שהוא כמו שאמר לו אהרן. ואמר לו: כך שמעתי, כמו שאמרת, אלא ששכחתי, ולא בוש להתכסות לומר: לא שמעתי מה שאתה אומר, במקום: שמעתי

ושכחתי, שאז היה דרך כבוד, אבל ביזה עצמו ואמר: שמעתי שכדברך כן הוא, אלא ששכחתי. וכך אמרו בגמרא בפירוש: לא בוש לומר: לא שמעתי, אלא אמר: שמעתי ושכחתי.

פרק יא

פרק יא, א

אל משה ואל אהרן -

למשה אמר שיאמר לאהרן.

דשלוש עשרה דברות נאמרו בתורה למשה ולאהרן, וכנגדן נאמרו שלשה עשר מיעוטים, ללמדך שלא לאהרן נאמרו אלא למשה שיאמר לאהרן, כדתניא בתורת כהנים ומייתי לה רש"י בפרשת ויקרא.

פרק יא, ב

זאת החיה -

לשון חיים כו'.

כדאיתא במדרש רבי תנחומא, זאת הבהמה מיבעי ליה, מאחר שהחיה בכלל בהמה.

זאת החיה -

מלמד שהיה משה אוחז בחיה ומראה אותה לישראל, זו תאכלו וזו לא תאכלו.

"את זה תאכלו" אף בשרצי המים אוחז כל מין ומין ומראה להם. וכן בעוף "ואת

אלה תשקצו מן העוף" פסוק יג וכן בשרצים פסוק כט "וזה לכם הטמא".

בתורת כהנים ובמנחות פרק הקומץ רבה: "תנא דבי רבי ישמעאל: שלשה דברים היו קשים למשה עד שהראם לו הקדוש ברוך הוא באצבעו. ואלו הן: מנורה, וראש חדש, ושרצים. מנורה, דכתיב: 'וזה מעשה המנורה'. ראש חדש, דכתיב: 'החדש הזה'. שרצים, דכתיב: 'וזה לכם הטמא'. ויש אומרים, אף הלכות שחיטה, דכתיב: 'וזה אשר תעשה על המזבח'".

ובשמות רבה, אמרו: זה אחד מארבעה דברים שהראה הקדוש ברוך הוא למשה באצבעו, לפי שהיה מתקשה בהם. שמן המשחה, שנאמר: 'שמן משחת קדש יהיה זה לי', ומעשה המנורה, ושרצים ולבנה. משום דמלת "זה" מורה על הרמוז אליו. אבל גבי "וזה הדבר אשר תעשה להם לקדש אותם" "וזאת התורה אדם כי ימות באהל" "זאת חקת הפסח", לא דרשו בהם כלום, משום דגבי מנורה דכתיב: "וזה מעשה המנורה" והמעשה לא היה כי אם בשעה שעשה אותה בצלאל, וכן גבי לבנה, דכתיב: "החדש הזה", שפירושו המתחדש הזה, שלא היה חדושו אלא בלילה אחר שקיעת החמה, ואז לא היה ה' מדבר למשה,

שאין דבורו עמו אלא ביום. וכן גבי שרצים, דכתיב: **"וזה לכם הטמא"**, שלא היה שם שום טמא רמז עד שיאמר עליו **"זה"**, הוצרכו לדרוש שהראם לו הקדוש ברוך הוא באצבעו, אבל גבי **"וזה הדבר אשר תעשה להם לקדש אותם"** שהדבר מורה על הדבור הספורי, שכבר היה שם בעת הדבור, וכן גבי **"וזאת התורה"** **"זאת חוקת הפסח"** שהתורה והחוקה מורים על ההוראה והגזרה, שהם מורים על הדבור הספורי, שהיה שם, לא הוצרכו לדרוש בם כלום. ומשום דלגבי הלכות שחיטה כתיב בהו: **"וזה אשר תעשה על המזבח"** ולא כתיב ביה לא דבר, ולא תורה, ולא חוקה, המורים על הדבור הספורי, אלא **"וזה אשר תעשה"**, שפירושו וזה המעשה אשר תעשה, והמעשה לא היה רק בשעת העבודה, דרשו היש אומרים, שהראה הקדוש ברוך הוא למשה כל הלכות שחיטה בפועל, שלא היה מבין משה מהיכן היא המוגרמת, כדפרש"י שם.

אבל תנא דבי רבי ישמעאל, דסבירא ליה דפירוש **"וזה אשר תעשה על המזבח"** וזה סדר המעשה אשר תעשה על המזבח, שבבקר תעשה הכבש האחד ובין הערבים תעשה הכבש השני, ושתביא עם כל אחד עשרון סלת בלול בשמן כתית רבע ההין ורביעית ההין יין, שהסדר הוא ספורי ויהיה בעת הדבור, לא דרש בו כלום.

וכמוהו: **"וזה אשר תעשה אותה שלש מאות אמה"**, וגו', שפירושו, שבזה הסדר תעשה אותה בארכה ורחבה וגבהה ופתחה בצדה וחלוקה לשלשה חלקים: תחתיים, שניים ושלישים, לא דרש בו שום אחד מן החכמים כלום.

ולכן יש לתמוה על היש אומרים, למה דרשו גבי **"וזה אשר תעשה על המזבח"** ולא דרשו גבי **"וזה אשר תעשה אותה"**. גם יש לתמוה למה לא מנו השקלים בכללם, דכתיב בהו **זה יתנו"**, כמו שדרשו אותו במדבר רבה, והלא מלת **"זה"** האמור בשקלים אינו ספורי, ולא יתכן לפרשו אלא על השקל הרמוז, שלא היה שם בעת הדבור. ועל כרחך לומר שהראה לו הקדוש ברוך הוא כמין מטבע של אש ומשקלה מחצית השקל.

ושמא יש לומר, תנא ושייר, ומר אמר חדא ומר אמר חדא, ולא פליגי. ולפי זה יתישב גם כן מה שכתב רש"י כאן, שהיה משה אוחז את החיה ומראה אותה לישראל לאמר: זו תאכלו וזו לא תאכלו וכן בשרצי המים וכן העוף וכן בשרצים, כדתיניא בתורת כהנים. ואלו בההיא דמנחות לא אמרו זה, אלא בשרצים, ותו לא. ומה ששנו בתורת כהנים והביאו רש"י ז"ל, שהיה משה אוחז את השרצים ומראה אותן לישראל, כדכתיב **"וזה לכם הטמא"**, וכאילו [ובמנחות] אמרו: שלשה דברים היו קשים למשה עד שהראם לו הקדוש ברוך הוא באצבעו, ואחד מהם - שרצים, דכתיב **"וזה לכם הטמא"**. צריך לומר, דלאו דוקא ה' הראה למשה, אלא אף משה לישראל, דאם למשה היה קשה, כל שכן לאהרן ולא לעזר ואיתמר ולישראל. וקרא ד**"וזה לכם הטמא"** אכולהו קאי. והכי קאמר: **וידבר ה' למשה שיאמר לאהרן, ואהרן שיאמר לבניו אלעזר ואיתמר, ובניו שיאמרו לישראל: וזה לכם הטמא.**

זאת החיה מכל הבהמה -

מלמד שהבהמה בכלל החיה.

בפרק בהמה המקשה ואף על פי שמ"זאת החיה [אשר תאכלו] מכל הבהמה" משמע שהחיה בכלל בהמה, כבר פרש"י בפרק בהמה המקשה ד"הכי משמע 'מכל הבהמה' אכול את המפרסת. ומעיקרא מתחיל לאשתעוויי בחיה 'זאת החיה אשר תאכלו', ומפרש סימני בהמה דקאמר 'מכל הבהמה כל מפרסת', אלמא בהמה בכלל חיה". והוא הדין נמי דהוּו מצו למידק מהאי קרא גופיה שהחיה בכלל בהמה, אלא משום דחיה בכלל בהמה, נפקא לן מקרא אחרינא ד"זאת הבהמה אשר תאכלו... איל וצבי", כדתניא בפרק בהמה המקשה משם רבי ישמעאל. ובספרי דרשי לה להאי קרא, שבא ללמד שהבהמה בכלל חיה ודייק לה כדפירש רש"י ז"ל כדלעיל. אבל בתורת כהנים כתוב: "מלמד שהחיה בכלל בהמה", במקום שהבהמה בכלל חיה. ומסיים בה נמי: "ומניין שאף בהמה בכלל חיה. תלמוד לומר: 'זאת הבהמה אשר תאכלו שור שה כבשים וגו' איל וצבי" וגו'. ושבוש הוא שנפל בספרים, וצריך לגרוס במקום "מלמד שהחיה בכלל בהמה" - הבהמה בכלל חיה, ובמקום "ומניין שאף בהמה בכלל חיה" - שאף חיה בכלל בהמה, כמו שהיא שנויה בפרק בהמה המקשה, דאם לא כן היכי משתמע מקרא ד"זאת הבהמה אשר תאכלו... איל וצבי" וגו', שהבהמה בכלל חיה. וגם רבינו הלל בפירוש תורת כהנים גורס: "מניין שחיה בכלל בהמה" ופירש: "כלומר, מניין שבכל מקום דכתיב בהמה מכליל נמי חיה בהדי בהמה, תלמוד לומר: זאת הבהמה וגו'. כלומר, מדכתיב 'זאת הבהמה' ומפרש נמי חיה בהדה, דכתיב 'איל וצבי ויחמור' שמע מינה דחיה בכלל בהמה הויא". ורבינו ישעיה ז"ל כתב בהדיא: בספרים של תורת כהנים כתוב למפרע, שבפסוק ד'זאת הבהמה' כתיב 'למדנו שהבהמה בכלל חיה' ובפסוק ד'זאת החיה' כתיב 'למדנו שהחיה בכלל בהמה' וההיפך נראה לי עיקר, וכך כתוב בפרק בהמה המקשה.

פרק יא, ג

מפרסת -

כתרגומו סדיקא.

שאינו מגזרת פרסה, כמו "מאלמים" מגזרת אלומים, כי פרסה - שם, מורה על כף הרגל הדורך בו על הארץ, הנקרא בלשון לעז פלנט"א ובלשון יון פטונ"א. ומלת מפרסת לא יתכן להיות נגזרת ממנה, מפני ששוב לא יתכן לומר בגמל ובשפן ובארנבת ופרסה אינו מפרס, שכולם יש להם פרסה שבה דורכין על הארץ, רק פירושה מלשון סדיקה, ששום אחד מהם אין פרסותיו סדוקות, והוא אומר: "ופרסה אינו מפרס". ומפני שמלת "מפרסת" מורה על הסדוק, ושם הסדוק נאמר על העובר סדוקו מצד אל צד, כמו: "שופר שנסדק לארכו" ו"בצק שבסדיקי העריבה". ועל הבלתי עובר מצד אל צד, כמו: "סדוק ישרף, סדוק שנתערבו סדקיו זה בזה", הוצרך הכתוב לכתוב "ושוסעת שסע פרסות"

אחר מלת **"מפרסת"**, להודיע שהסדוק הזה צריך שיהיה עובר מצד אל צד, כי מלת שסוע מורה על זה, כמו **"ושסע אותו בכנפיו"**, **"וישסעהו כשסע הגדי"**. וככה פירש אותו גם רבינו דוד קמחי ז"ל בשרש פרס. ולכן בגמל ובשפן ובארנבת שכתוב בהם **"ופרסה איננו מפריס"**, לא הוצרך לומר ושסע איננו שסוע, מפני שכיון שאין להם סדיקה כלל, אין צורך להודיע אם סדיקתו עוברת או בלתי עוברת. ואלו בחזיר שכתוב בו **"כי מפריס פרסה הוא"**, כתוב אחריו **"ושסע שסע פרסה"** להודיע שגם שפרסתו עוברת, אינה נחשבת לכלום.

ושוועת שסע -

שמובדלת מלמעלה ומלמטה בשתי צפרנים, כתרגומו ומטלפא טילפין.

לא שמעתי טעם נכון מה ראה הוא מביא מהתרגום, שהרי לשון העברי יותר מבואר הוא מלשון הארמי, שבלשון העברי מצאנו חברים רבים במקרא, כמו **"וישסעהו כשסע הגדי"**, שהם ענין חלוק הדבר לשנים, כמו שכתב הרד"ק ספר השורשים שרש פרס, ואלו במטלפא טילפין, שהוא לשון ארמי, לא מצאנו לו חבר בשום מקום, אלא הטלפים, שפירושו "צפרני הפרסות", כדפרש"י ז"ל בפרק אלו טרפות, שהוא המכסה את כף הרגל של הסוס והחמור, שהוא השומר של כף הרגל. וכן פרש"י בפרק העור והרוטב "הטלפים - הם משום שומר". ומטלפא טילפין הוא מענין שסוע, ואין ענינו של זה מענינו של זה. וכן חלקם הרב רבי נתן בעל הערוך בחבורו לשני ענינים בערך טלף. ואף הטלפים עצמן יש מהן שפירושו צפרני הפרסות, כההיא דאלו טרפות וכההיא דפרק העור והרוטב, ויש שפירושו סדיקא, כההיא דפרק בא סימן - "כל שיש לו קרנים, יש לו טלפים. ויש שיש לו טלפים, ואין לו קרנים". ופרש"י: "טלפים - פרסותיו סדוקות. ויש שיש לו טלפים ואין לו קרנים - כגון חזיר".

אבל רבינו ישעיה חשב, שפירוש מטלפא טילפין וטלפיים מענין פרסה, ולכן הוכרח לומר, שהמתרגם ל"**מפרסת פרסה** - דסדיקא פרסתא" ול"**שוועת שסע** - דמטלפא טילפין" היה צריך לתרגם ההיפך. והביא ראה מהתרגום הירושלמי, שתרגם "ארי מטלפא טילפין הוא וסדיקא סדיק". ודבריו תמוהים, שהרי בפירוש אמרו בפרק אלו טרפות: "יש לה קרנים, אי אתה צריך לחזר אחר הטלפים, שהקרנים סימן מובהק הוא ואפילו נחתכו רגליה כשרה. יש לה טלפים, צריך אתה לחזר על הקרנים", אלמא טלפים סימן טהרה הוא. ולפי הפירוש שפירש הוא, שהטלפים הם הפלנט"א אין זה סימן טהרה. אבל לפרש"י שפירש בפרק בא סימן "כל שיש לו קרנים, יש לו טלפים. ויש שיש לו טלפים, ואין לו קרנים. טלפים - שפרסותיו סדוקות", אתיא שפיר, שכשפרסותיו סדוקות, אף על פי שהוא סימן טהרה, לא יספיק להכשירו, אלא צריך לחזר אחר הקרנים.

והנה הרמב"ם, והסמ"ג, והרמב"ן, והטור, כלם כתבו בפירוש, שסימני בהמה וחיה שנים הם, והם: מעלת גרה ופרסותיה סדוקות לשנים. ואף על פי שמהכתוב נראין שלשה:

מפרסת, ושוסעת ומעלת גרה, אינם רק שנים, כי השסוע הוא פירוש הסדוק. שהסדוק - ממנו עובר סדוק מצד אל צד, וממנו - שאינו עובר, והשסוע הוא - העובר. ולפיכך כתב אחריו **"ושוסעת"**, להודיע שהסדוק צריך שיהיה עובר מצד אל צד, לא שהשסוע סימן לעצמו. ולפי הפירוש שפירש הוא, שלשה הם: האחד שלא יהיו כפות רגליו חלוקות לאצבעות, כמו הכלבים והחתולים, אריות ודובים ושועלים וכיוצא בהם. והאחר, שאף על פי שאין כפות רגליו חלוקות לאצבעות, והן הנקראות פרסה, כמו הסוס והחמור, אינו מספיק, עד שיהיו פרסותיו חלוקות לשנים, כמו הבקר והצאן ודומיהם. והאחר, שיהיו מעלה גרה. ואלה השלשה אין שום אחד מהם נכנס תחת האחר.

ומה ששינו בספרי: "כל בהמה מפרסת פרסה ושוסעת שסע פרסות מעלת גרה - עד שיהיו בה שלשה סימנים הללו אינה נתרת באכילה", הוא לפי הנראה מן הכתוב, שכתב מפרסת פרסה ושוסעת שסע מעלת גרה, אבל לפי האמת, אלו השלשה, שנים הם.

ומה שתרגם הירושלמי **למפרסת פרסה** - דמטלפא טילפין, **ולשוסעת שסע** - דסדיקא סדיק, הוא על פי חלוק לשון הירושלמי מלשון הבבלי, שהבבלים קורין הסדוק העובר מצד אל צד - מטלפא, והבלתי עובר מצד אל צד - סדיקא, והירושלמיים קורין הסדוק העובר מצד אל צד - סדיקא, והבלתי עובר מצד אל צד - מטלפא. שזהו חלוק לשוני לא חלוק ענין, ששניהם מודים, שפירוש מפרסת הוא הסדוק הבלתי עובר מצד אל צד, ופירוש שוסעת הוא הסדוק העובר מצד אל צד, לא כמו שחשב הרב רבינו ישעיה, שהם חלוקים - בפירושם. ובעל הערוך כתב בערך טלף: **"ושוסעת שסע** - תרגום ומטלפא טלפין. **וכל מפרסת פרסה** תרגם יונתן דמטלפא טילפין", כאלו אמר, שפירושו מטלפא לפי אנקלוס היא השוסעת, ולפי יונתן בן עוזיאל היא המפרסת.

בבהמה תיבה יתירא היא לדרשא, להתיר את השליל שנמצא במעי אמו. בתורת כהנים ומייתי לה בפרק בהמה המקשה חולין סט א. ופרש"י: "שדי בהמה דרישיה, אבהמה דסיפיה ודרוש הכי: בהמה הנמצאת בבהמה, תאכלו".

דשליל נמי קרוי בהמה. והא דתנן: "אין ממירין לא אברים בעוברים ולא עוברין באיברים ולא אברים ועוברים בשלמים", לאו, משום דגבי תמורה כתיב "בהמה" דכתיב: "ואם המר ימיר בהמה בבהמה" ושליל לאו בהמה היא. אלא משום דמקיש תמורה למעשר. מה מעשר אינו נוהג באברים ועוברים, דבעינן "כל אשר יעבור תחת השבט", אף תמורה אינה נוהגת באברים ועוברים.

אי נמי מ"כל" נפקא. והכי דריש ליה **"כל מפרסת פרסה בבהמה תאכלו"**, כלומר כל אשר תמצא מזה בבהמה - אכול, שהוא נותר בשחיטת אמו, לאפוקי השוחט את הבהמה ומצא בה דמות יונה, דבעינן פרסות וליכא - דהכי משמע שתי פרסות ומעלת גרה הנמצאים בבהמה אותה תאכלו.

מבשרם לא תאכלו -

אין לי אלא אלו, שאר בהמה טמאה שאין לה שום סימן טהרה מניין. אמרת קל וחומר: ומה אלו שיש בהן קצת סימני טהרה אסורין וכו'.

בתורת כהנים. וקשה, והלא אין מזהירין מן הדין, כדאיתא בפרק קמא דמכות. וליכא למימר דהאי קל וחומר לאיסורא בעלמא הוא, כדמשני תלמודא בפרק אלו הן הלוקין מכות, אבל לא למלקות, דאי לאיסורא בעלמא, תיפוק לי מלאו הבא מכלל עשה ד"כל מפרסת פרסה... מעלת גרה... תאכלו", ולא בהמה שאינה מפרסת כו', כדתיניא בתורת כהנים והביאו גם רש"י ז"ל. והתימא מרבינו ישעיה ז"ל, שתרץ שהקל וחומר הזה הוא לאיסורא, ולא דלקי מן הדין, והביא ראייה מההיא דפרק אלו הן הלוקין, דהתם אי לאו קל וחומר ליכא איסורא.

גם ליכא למימר דהכא גלויי מלתא בעלמא הוא, כדמשני תלמודא בפרק אלו הן הנשרפין ופירש"י שם גבי בתו, דאתיא בקל וחומר מבת בתו. ופריך התם: וכי עונשין מן הדין. ומשני: "גלויי מלתא בעלמא הוא", דהתם בת בתו, אינה קרובה לו אלא בשביל בתו ושייך שפיר לומר גלויי מלתא בעלמא הוא, שאין זה עונש מן הדין, אבל הכא גבי בהמה טמאה שאין לה שום סימן טהרה, הא דכתיבא, לאו מכח איסורא דלא כתיבא קא אתיא, שזו טמאה מחמת עצמה וזו טמאה מחמת עצמה, וזהו עונש מן הדין, ולא גלויי מלתא בעלמא. וכך פרש"י גבי בתו. דאתיא בקל וחומר, דגלויי מילתא בעלמא הוא. אין בה עונש מן הדין, דהא בת בתו מקורבא דבתו הוא דאתיא. והיכי דמי עונש מן הדין, כגון **ערות אחותך בת אביך** ורבינו שם או בת אמך. אין לי אלא בת אביו שלא בת אמו, ובת אמו שלא בת אביו, בת אביו ובת אמו מניין, קל וחומר: ומה כו', שאם באת להביא בת אביו ובת אמו מקל וחומר, זה הוא עונש מן הדין, דהא דכתיבא, לאו מכח קורבא דהא דלא כתיבא אתיא, דזו קרובה לו מחמת עצמה, וזו קרובה לו מחמת עצמה, אבל בת בתו אינה קרובה לו אלא בשביל בתו. ואם כן הוא הדין נמי בהמה טמאה, שאין בה שום סימן טהרה עונש מן הדין הוא, דומיא דאחותו בת אביו ובת אמו, ולא גלויי מילתא בעלמא הוא.

גם ליכא למימר דבריתא זו אתיא אליבא דאביי, דאמר בפרק אלו הן הנשרפין: עונשין מן הדין, דבפרק אלו הן הלוקין אמרו בהדיא, דאפילו למאן דאמר עונשין מן הדין, אין מזהירין מן הדין, ואלו מבריתא זו משמע דאף מזהירין מן הדין, מדקתני: "**מבשרם לא תאכלו** - אין לי אלא אלו, שאר בהמה טמאה שאין לה שום סימן טהרה מניין", כו'. ויש לתמוה על הרמב"ן ז"ל דכתב: "בריתא זו היא כדברי האומר עונשין מן הדין".

ושמא יש לומר, דהאי קל וחומר, דבהמה טמאה - לאיסור לא תעשה הוא דאתא, ולא לחיוב מלקות. ואיסורא דילפינן מהלאו הבא מכלל עשה אינו אלא איסור עשה, שהלאו הבא מכלל עשה אינו נדון אלא לעשה, ואיסור העשה לחוד ואיסור הלאו לחוד. ושמא גם הרב רבינו ישעיה שאמר שהקל וחומר של בהמה שאין בה סימן טהרה כלל אינו אלא לאיסורא, לאיסור לא תעשה הוא דקאמר, ולא לאיסור עשה, דאיסור עשה מהלאו הבא

מכלל עשה נפקא. אי נמי יש לומר, דהא דאמרינן אין מזהירין מן הדין אינו אלא במילי דלית בהו אסור דאורייתא בביאור, אבל בהמה טמאה דאית בה איסור דאורייתא בביאור, מכלל הלאו הבא מכלל עשה, מזהירין בה מן הדין. וכן כתב בעל המגיד משנה בפרק ב מהלכות אסורי מאכלות, ונכון הוא.

אבל הטעם שנתן הרמב"ן ז"ל במלקות בהמה טמאה שאין בה סימן טהרה, ואמר שמאחר "שאמר הכתוב באיסור הגמל שטעם איסורו הוא מפני שאינו מפריס פרסה ובחזיר מפני שאינו מעלה גרה, למדנו שכל שאינו מעלה גרה ומפריס פרסה הוא בכלל האיסור הזה ואינו צריך לקל וחומר כלל", דבריו תמוהים מאד, שהרי בתורת כהנים שנו בהדיא: "נמצא הגמל והארנבת והשפן והחזיר מן הכתוב, ושאר בהמה טמאה מקל וחומר", וכל הגדולים פסקו על פי הברייתא הזאת, שהרי הרמב"ם והספר מצות גדול ז"ל כתבו בהדיא: "מכלל שנאמר 'וכל בהמה מפרסת פרסה ושוסעת שסע שתי פרסות מעלת גרה' שומע אני שכל שאינה מעלת גרה ומפרסת פרסה אסורה, ולא הבא מכלל עשה עשה. ובגמל ובחזיר ובארנבת ובשפן נאמר 'את זה לא תאכלו ממעלי הגרה וממפריסי הפרסה', הרי למדת שהן בלא תעשה, ואף על פי שיש בהן סימן אחד. וכל שכן שאר בהמה טמאה וחיה טמאה שאין בה סימן כלל, שאיסור אכילתה בלא תעשה, יתר על העשה הבא מכלל 'אותה תאכלו' לפיכך כל האוכל מבשר בהמה וחיה כזית, לוקה מן התורה" כו'.

ועוד, אם היה אפשר ללמוד זה מהדרך שכתב הרמב"ן ז"ל, היו לומדים גם כן את אחותו בת אביו ובת אמו מאחותו בת אביו או בת אמו מהדרך ההיא, ולא היה צריך ד"אחותך היא לא תגלה ערותה" לרבות אותה, כדתיניא בפרק קמא דמכות: "אין לי אלא בת אביו שלא בת אמו, ובת אמו שלא בת אביו, בת אביו ובת אמו, מניין, תלמוד לומר: ערות בת אביך מולדת אביך אחותך היא, לא תגלה ערותה".

ועוד, הא דקתני בסיפא דברייתא דמקרא ד'אחותך היא' למדנו שאין מזהירין מן הדין, דאם לא כן תיתי בקל וחומר: אם הזהיר על בת אביו שלא בת אמו, ובת אמו שלא בת אביו בת אביו ובת אמו, לא כל שכן. נימא אכתי "אחותך היא" למה לי, נהי דאין מזהירין מן הדין ואין ללמוד מדין קל וחומר, מכל מקום תיתי מבת אביו שלא בת אמו ובת אמו שלא בת אביו בדרך של הרמב"ן ז"ל.

ועוד, שמאותו הטעם עצמו שאין מזהירין מן הדין יש ללמוד דהוא הדין נמי דאינן למדין, מהדרך שכתב הרמב"ן ז"ל, דטעמא מאי אין מזהירין מן הדין משום דאיכא למימר שמא גזרת הכתוב אינו אלא לאסור רק בסימן אחד של טומאה ולא בשני סימני טומאה, אף על פי שהוא קל וחומר, הכי נמי אין ללמוד אזהרת בהמה טמאה של שני סימני טומאה מהשפן והחזיר שהן בסימן אחד של טומאה, כדפירש הרמב"ן ז"ל, דאיכא למימר, שמא גזרת הכתוב הוא שבסימן אחד של טומאה יהיה אסור ולא בשני סימני טומאה. ומפני שהטעם שאין מזהירין מן הדין הוא הטעם עצמו שאין ללמוד אותו בדרך שפירש הרמב"ן

ז"ל, לא הוצרכו רבותינו ז"ל לומר רק שאין מזהירין מן הדין, אבל הוא הדין נמי, שאין ללמוד בדרך שפירש הרמב"ן ז"ל, מפני ששניהם אחד, וכשגזרו ואמרו דמדאצטריך קרא ד"אחותך היא" למדנו אין מזהירין מן הדין, הוא הדין נמי שאין ללמוד מדרך הרמב"ן ז"ל. וכן מה שכתב הרמב"ן ז"ל: "שהברייתא הזאת היא לדברי האומר עונשין מן הדין במסכת סנהדרין או שאינה מתרצתא", לא שמעתי פירושו, שהרי הבריתא של פרק קמא דמכות בהדיא קתני אין עונשין מן הדין ולא מזהירין מן הדין. ואביי ורבא דפליגי בסנהדרין בפרק אלו הן הנשרפין, שאביי סובר עונשין מן הדין ובתו מאנוסתו אתיא מקל וחומר דבת בתו. ורבא סובר, שאין עונשין מן הדין, ובתו מאנוסתו אתיא "מהנה" "הנה", "זמה" "זמה", לא שאביי חולק על הבריתא דפרק קמא דמכות, דקתני בהדיא אין עונשין מן הדין ואין מזהירים מן הדין, אלא שהוא סובר שאין זה אלא גלויי מילתא בעלמא, דהא התם פריך תלמודא לאביי: וכי עונשין מן הדין, ומשני: גלויי מילתא בעלמא הוא, וכיון שכן, איך יאמר הרמב"ן ז"ל, שברייתא זו היא כדברי האומר עונשין מן הדין, והלא הקל וחומר של בריתא זו אזהרה גמורה היא, כדלעיל ולא גלויי מילתא בעלמא ובהא כולי עלמא מודו דאין מזהירין מן הדין.

אבל המביא להרמב"ן ז"ל להכנס בכל אלה המבוכות, ושיאמר שהבריתא הזאת משבשתא היא, אינו אלא מפני שלא הבדיל בין הדברים שאיסורן מבואר מן התורה, והקל וחומר בא להורות על אזהרתן או על עונשן בלבד, ובין הדברים שאין איסורן מבואר מן התורה, והקל וחומר בא להורות על איסורן ועל אזהרתן או על עונשן, שמה שאמרו אין עונשין ולא מזהירין מן הדין הוא באותן שאין איסורן מבואר מן התורה, ויש לחשוב שמא אין הכתוב רוצה שיהיה הדבר ההוא לא באיסור ולא באזהרה ולא בעונש, אף על פי שהוא בא מכח הקל וחומר, אבל הדברים שאיסורן מבואר בתורה ואין הקל וחומר בא אלא להורות על אזהרתן או על עונשן, מזהירין ועונשין מן הדין אליבא דכולי עלמא. ולפיכך הברייתא הזאת, שהיא על דבר שאיסורו מבואר מן התורה מכח הלאו הבא מכלל עשה לאו, בריתא מתרצתא היא ואליבא דכולי עלמא היא, ולפיכך הביאנוה כל הגדולים בספריהם לראיה על אזהרת בהמה טמאה, שאין בה סימן טהרה ועל המלקות שלה, כמו שהביאה גם רש"י ז"ל.

ובנבלתם לא תגעו -

מה תלמוד לומר: "לא תגעו", ברגל.

בתורת כהנים. מפני שכל ישראל חייבין אז להביא עולת ראייה וצריכין ליכנס בעזרה, מה שאין כן בשאר ימות השנה. וזה שאמר רבי יצחק בפרק קמא דראש השנה ראש השנה טז ב: "חייב אדם לטהר עצמו ברגל".

פרק יא, יא

ושקץ יהיו לכם -

לאסור עירוביהן אם יש בהם בנותן טעם.

דקרא יתירא הוא, דהא כתיב לעיל מיניה **"שקץ הם"**, לפיכך שנו בתורת כהנים: **"ושקץ יהיו לכם - לאסור את עירוביהן"**. ומה שאמר: **"אם יש בהן בנותן טעם"**, ואלו בתורת כהנים שנו: **"ושקץ יהיו לכם - לאסור את עירוביהן"**. וכמה יהיה בו ויהיה אסור, משקל עשרה זוז ביהודה, שהן חמש סלעים בגליל כל גרב [בגרב] שהוא מחזיק סאתים דג טמא, צירו אסור. ר' יהודה אומר: רביעית בסאתים".

פירוש: ציר של דג טמא, שיש בו רביעית הלוג, אם נתערב בסאתים של ציר דג טהור, שהוא מאה תשעים ושתים רביעיות לוג, שהרי הסאה ששה קבין, והקב ארבעה לוגין, שהן ארבעים ושמונה לוגין, שהן מאה תשעים ושתים רביעיות. הנה הרביעית האחד של ציר דג טמא, שהוא אחד מקצ"ב אוסר אותו, שהוא קרוב לאחד ממאתים.

ופסק הרמב"ם ז"ל כר' יהודה וכתב: "דג טמא שכבשו עם דג טהור, הכל אסור, אלא אם כן היה הטמא אחד מן המאתים מן הטהור".

ואיך אמר הרב אם יש בהן בנותן טעם. שמא יש לומר, שדברי ר' יהודה ותנא קמא מיירי בשנתערב מין במינו, כגון ציר עם ציר, ודברי הרב מיירי בשנתערב מין שלא במינו, כגון ציר בתבשיל שאז איסורו בנותן טעם. וכן נראה מבריתא דתורת כהנים, שהרי ברישא דבריתא קתני: **"ושקץ - לאסור צירן ורוטבן והקיפה שלהן"**. הם - פרט לשאין בהם בנותן טעם", אלמא אם יש בהם בנותן טעם אסור. ובסיפא דבריתא קתני: "וכמה יהיה בו ויהיה אסור, משקל עשרה זוז ביהודה, שהן חמש סלעים בגליל כו'. רבי יהודה אומר: רביעית בסאתים", שהוא אחד מן המאתים, כדלעיל, וקשיא רישא אסיפא. ועל כרחך לומר, דרישא במין שלא במינו, וסיפא במין במינו.

ואת נבלתם תשקצו -

לרבות יבחושין שסינן.

היינו שבמי כלים, בורות ושיחין ומערות, שאף על פי שכל אלו אינן נמשכים וניגרין, אבל הן עצורין, ואינן דומיא דימים ונחלים, שהצריך בהם הכתוב שני הסימנין, אם סננן במסנתת אסורין, דהאי **"ואת נבלתם תשקצו"** קרא יתירא הוא, כיון דכתיב **"מבשרם לא תאכלו"**, ולא בא אלא לרבות יבחושין שסננן, דאף על גב דשרו בלא סימנין, כדתיניא: "מנין אפילו הם בבורות בשיחין ובמערות, שוחה ושותה ואינו נמנע, תלמוד לומר: **'תאכלו מכל אשר במים'**", הני מילי היכא דלא סיננן, שלא פירשו ממקום רבתייהו, ושרו אגב המים דהוו בהדיהו, אבל היכא דסיננן ופרשו ממקום רבתייהו והוו כעין **"השרץ השורץ על הארץ"**, אסירי. אבל בשלהי פרק אלו טרפות יש ברייתא אחרת דמפיק לה מקרא ד**"השרץ השורץ על הארץ"**.

יבחושין

פרש"י בשלהי פרק אלו טרפות: "כמין יתושין דקים הן הנמצאות במרתפות היין". לא יתושין ממש, כמו שהבין הרמב"ן ז"ל ממה שכתב רש"י פה מישולונ"ש בלעז. ואמר: "ואני תמה בו, שהמין הזה פורש מן היין תמיד ופורח באויר ונח על הארץ כו', וקרינא ביה: **'השורץ על הארץ'**", כי אלה הנמצאים במים, אף על פי שהם כעין יתושים, אינם פורחים.

פרק יא, יב

כל אשר אין לו סנפיר וקשקשת במים -

מה תלמוד לומר, שיכול אין לי שיהא מותר אלא המעלה הסימנין שלו ליבשה. השירן במים מניין, תלמוד לומר: "וכל אשר אין לו סנפיר וקשקשת במים", הא אם היו לו במים אף על פי שהשירן ביבשה בעלייתו, מותר.

בתורת כהנים והכי פירשא: דהאי קרא יתירא היא, שכבר כתב לעיל מיניה **"וכל אשר אין לו סנפיר וקשקשת במים שקץ הוא לכם"**, ולמה חזר וכתב עוד **"כל אשר אין לו סנפיר וקשקשת במים שקץ הוא לכם"** ומהדר: "שיכול" כו', כלומר, אילו לא נכתב המקרא הזה, הוה אמינא, שאין סימני סנפיר וקשקשת מתירין אלא כשעלו עמהן ליבשה, אבל השירן במים לא, לפיכך חזר וכתב המקרא הזה שכתוב בו **"במים"**, לומר לך, שלא אסר הכתוב כשאין בהן הסימנים הללו, אלא כשאין נמצאים בהיותם במים, אבל אם נמצאים בהיותם במים, אף על פי שנשרו בעלייתן, מותרין. אבל המקרא קמא דכתיב ביה **"בימים ובנחלים"** ליכא למשמע הכי, משום דאם כן לא הוה ליה למכתב אלא **"במים"**, להורות שאין הכתוב מקפיד על הסימנים אלא בהיותן במים, לאוקי אם נשרו בעלייתן ליבשה, שהו מותרין אף על פי שנשרו סימניהו, השתא דכתיב **"בימים ובנחלים"** על כרחך לומר, שלא בא אלא ללמד שבימים ובנחלים הוא דמקפיד קרא אסימנים, דאי אית בהו אכול; אי לית בהו, לא תיכול, אבל במימי הכלים והבורות והשיחין והמערות, אף על גב דלית בהו, מותרין. וכך שנו בהדיא בפרק אלו טרפות **"את אשר תאכלו מכל אשר במים וגו' במים בימים ובנחלים"** בימים ובנחלים הוא דכי אית בהו סימנים אכול, דלית בהו - לא תיכול, הא בכלים אף על גב דלית בהו - אכול ואימא בכלים אף על גב דאית בהו - לא תיכול, לא סלקא דעתך דכתיב **'וכל אשר אין לו סנפיר וקשקשת בימים ובנחלים... שקץ הוא לכם'**, בימים ובנחלים הוא דלית בהו, לא תיכול, הא בכלים אף על גב דלית בהו - אכול. אבל בקרא תנינא ד**"כל אשר אין לו סנפיר וקשקשת במים שקץ הוא לכם"**, שלא נכתב בו אלא במים סתם, לא בא ללמד, דדוקא בעודן במים קפיד קרא אסימנים, דאי אית בהו אכול, ואי לא, לא תיכול, אבל אם נשרו בעלייתן ביבשה, אף על גב דלית בהו סימנים אכול.

אבל רבינו הלל פירש הברייתא הזאת באופן אחר: כתיב פסוק י **"וכל אשר אין לו סנפיר וקשקשת"** וכתיב בסיפא **"ומכל נפש החיה אשר במים"**, וקאמר **"במים"** דכתיב מה תלמוד

לומר, כלומר מדכתיב **"וכל אשר אין לו סנפיר וקשקשת"** ממילא משמע דבמים קא משתעי קרא, דהא כתיב קרא אחרינא **"כל אשר אין לו סנפיר וקשקשת במים"** ומהדר: שיכול אין לי כו' השירן במים מניין דמותרין, משום דאיכא דגים דמשירין קשקשותיהן כשמעלין אותן ליבשה, ולהכי קאמר: השירן במים מניין, דאף על גב דלית ליה ביבשה סימני טהרה, כיוון דהוו להו סימני טהרה במים, תלמוד לומר: **'במים'**, כלומר אי לית ליה במים, הוא טמא, הא אית ליה במים אף על גב דהשירן, טהור. ודבריו תמוהים מאד, דמה הפרש יש בין **"מכל שרץ המים"** ובין **"ומכל נפש החיה אשר במים"**, כי היכי דכתב **"מכל שרץ המים"** להודיעך באי זה שרץ קמייירי, כתב נמי **"ומכל נפש החיה אשר במים"** להודיע באי זו חיה קמייירי. ועוד, שהבריתא הזאת בפסוק **"כל אשר אין לו סנפיר וקשקשת במים"** היא שנויה, וזה מבאר אותה בפסוק **"וכל אשר אין לו סנפיר וקשקשת בימים ובנחלים"** דכתיב בסיפיה **"ומכל החיה אשר במים"**.

ואם תאמר, אכתי למה לי קרא ד**"כל אשר אין לו סנפיר וקשקשת במים"**, אי לאשמעינן מיתורא ד**"במים"**, דקאי אסימנים, שפירושו שיהיו הסימנים במים, ולמליף מיניה, שאין הסימנים אוסרין ומתירין, אלא בהיותן במים, ולא כמו **"במים"** דקרא קמא, דקאי אבעלי הסימנים הגדלים במים, תיפוק לי מ**"במים במים"** שני פעמים, דכתיבי בקרא קמא, דברישיה דקרא כתיב: **"את זה תאכלו מכל אשר במים"** ובסיפיה כתיב: **"כל אשר לו סנפיר וקשקשת במים"** ועל כרחך לומר דחד מיניינו קאי אבעלי הסימנים הגדלים במי ימים ונחלים ולא בכלים, בורות, שיחין ומערות, וחד מיניהו קאי אסימנים, שיהיו נמצאים בהיותן במים, יש לומר, דהני תרי **"במים במים"** דכתיבי בקרא קמא, צריכי לגופייהו, דלהוו תרי כללי דסמיכי להדדי, וכל תרי כללי דסמיכי להדדי הטל פרט בינהם ודונם בכלל ופרט וכלל.

"במים" - כלל. **"בימים ובנחלים"** - פרט. **"במים"** - חזר וכלל. כלל ופרט וכלל, אי אתה דן אלא כעין הפרט, מה הפרט מפורש מים נובעין, אף כל מים נובעין. מאי רבי, רבי חריצין ונעיצין לאיסורא. ומאי מיעט, מיעט בורות שיחין ומערות להתירא, כדאיתא בשלהי פרק אלו טרפות אי נמי, אצטריך קרא ד**"כל אשר אין לו סנפיר וקשקשת במים"** משום דהאי דרשא דדרשינן מיניה, דסימנין אינן אוסרין ומתירין אלא במים, דאי אית בהו בעודן במים שרו, ואי לא, לא, אבל אם נשרו בעלייתן ביבשה לית לם בה, לא משתמעא מקרא קמא, לא מבמים דרישיה דקרא, ולא מבמים דספיה דקרא, דכהאי גוונא תירץ רש"י ז"ל בפרק אלו טרפות על הקושיא שהקשה **"דתאכלו דרישא הוה ליה למשבק לגופיה, ובתרא - לדרשא, דכל אורחא דדרשא דקרא הכי הוא"**. ומשני: **"אם כן, תו לא משכחת מידי למדרש מתאכלו דסיפא, דהא דרשא דדרשינן מהאי בסמוך, לא משתמעא מיניה"**.

פרק יא, יג

לא יאכלו -

לחייב המאכיל לקטנים, שכן משמעו: לא יהיו נאכלין על ידך, או אינו אלא לאוסרן

בהנאה, תלמוד לומר: "לא תאכלום" פסוק מב באכילה אסורין ובהנאה מותרין.

כך מצאתי בכל הספרים, וכך היא הנוסחא במקצת ספרים של תורת כהנים, אבל בקצתם כתוב: תלמוד לומר: "לא תאכלו", במקום לא תאכלום, והיא הנוסחא הנכונה לעניות דעתי, משום דקרא ד"לא תאכלו" הוא כתוב בעופות במשנה תורה "וזה אשר לא תאכלו מהם הנשר והפרס והעזניה" ומייתי ראייה שפיר מעופות לעופות, אבל קרא ד"לא תאכלום" גבי שרצים הוא דכתיב "כל ההולך על גחון וכל הולך על ארבע וגו' לא תאכלום כי שקץ הם", ואיך יביאו ראייה משרצים לעופות, ונראה לי, שהסופרים טעו בין זאת הברייתא ובין הברייתא דשרצים, דכתיב בהו ותורת כהנים הובא ברש"י שם "לא יאכל", ואמרו: "לחייב המאכיל כאוכל, או 'לא יאכל' לאסרם בהנאה, תלמוד לומר 'לא תאכלום' כו'.

אבל בפרק חרש יש ברייתא אחרת שאומרת: "לא תאכלום כי שקץ הם - לא תאכלום להזהיר גדולים על קטנים" ואוקמוה התם "דלא ליספו להו בידיהם", אף על פי כן אין זה אלא לאיסורא בעלמא, אבל אין עוברין עליהן בלאיו ואין צריך לומר שאין לוקין עליהם, וכן כתב הרמב"ם ז"ל בסוף הלכות מאכלות אסורות רמב"ם וכן הסמ"ג ז"ל. אבל רבינו ישעיה כתב בפרוש תורת כהנים: שאם האכיל לקטנים, לוקה כאילו אכלו וכן משמע מלשון הברייתא של תורת כהנים דקתני: "לחייב את המאכיל כאוכל". אבל הרב רבי אברהם זעירא פירש הברייתא הזאת: דאי מוכיל לעוף טמא לבר ישראל חברה בחזקת עוף טהור, ואוכל, הוי האוכל שוגג, והמאכיל מזיד, ומחייב ההוא מאכיל, כאילו הוא גופיה אכילה ולוקה, אי איכא עדים והתראה, כדי ליישב הברייתא הזאת: דקתני "לחייב המאכיל כאוכל" וגם שהתקיימו דברי הרמב"ם והסמ"ג ז"ל שאמרו שהגדולים שבאכילו את הקטנים אינן אלא באיסור בעלמא.

ואשר הביא הרמב"ם ז"ל לומר כן, אינו רק מפני שפשט הכתוב אינו אלא על האוכל, לא על המאכיל את הקטנים, שכן גלה דעתו במצוה קע"ט ממצוות לא תעשה בספר המצוות, ש"המשהה נקביו עובר בבל תשקצו: ומאן דשתי מיא בקרנא דאומנא, והוא כלי המציצה, עובר משום 'לא תשקצו', והוא ההקש שבאכילת הדברים הנמאסים ושתיית הדברים המגונים, שירחיקם האדם, שהוא מזהה עליהם, אבל אינו חייב מלקות, בעבור שפשטיה דקרא בשרץ בלבד הוא, אבל יכוהו על זה מכת מרדות" ומה שאמרו: "או אינו אלא לאסרן בהנאה" גם מה שאמרו אחר זה "תלמוד לומר: 'לא תאכלו' באכילה אסורין ובהנאה מותרין" צריך לומר, דהאי ברייתא אליבא דחזקיה קתני לה, כדגרסינן בריש פרק כל שעה: "אמר חיזקיה: מניין לחמץ בפסח שהוא אסור בהנאה, שנאמר שמות 'ולא יאכל חמץ' לא יהא בו התר אכילה. טעמא דכתב רחמנא 'לא יאכל', הא אי הוה כתיב לא תאכל, איסור אכילה משמע, איסור הנאה לא משמע. ופליגא אדרבי אבהו, דאמר ר' אבהו אמר ר' אליעזר: כל מקום שנאמר 'לא יאכל' 'לא תאכל' 'לא תאכלו' אחד איסור אכילה ואחד איסור הנאה במשמע, עד שיפרוט לך הכתוב, כדרך שפרט בנבלה: 'לגר אשר בשעריך

תתננה ואכלה או מכור לנכרי" כו'. דאי אליבא דרבי אבהו קתני לה, "או אינו אלא לאוסרן בהנאה" דקאמר, דמשמע משום דשני קרא בלישניה וכתב **"לא יאכלו"** ולא כתב "לא תאכלו", והלא לרבי אבהו אין הבדל בין **"לא תאכלו"** ובין **"לא יאכלו"**. ועוד, מה "תלמוד לומר: **לא תאכלו"** דקאמר, והלא רבי אבהו סובר שכל מקום שנאמר לא תאכל לא תאכלו אחד איסור אכילה ואחד איסור הנאה במשמע.

אבל זהו דבר תימא, נהי דמ"לא תאכלו" איסור אכילה משמע, איסור הנאה לא משמע, מכל מקום כיוון דשני קרא בלישניה בחד דוכתא, וכתב **"לא יאכלו"** ולא כתב "לא תאכלו", כדי לאסור באכילה ובהנאה, תו לא צריך למכתב הכי בכל דוכתא, שהרי חמץ בפסח, אף על גב דכתיב ביה בכל דוכתא **"לא תאכלו"** דברים טז, ג **"לא תאכלו"** שמות יב, כ, דאיסור אכילה משמע, אסור הנאה לא משמע, מכל מקום, כיוון דשני קרא בלישנא בחד דוכתא וכתב **"לא יאכלו"**, ללמד אחד אסור אכילה ואחד איסור הנאה במשמע, למדנו מזה שחמץ אסור בהנאה, ולא אמרינן דהנהו קראי ד"לא תאכלו", "לא יאכלו", אתו לבטולי משמעות ד"לא יאכל חמץ" שמות ולאפוקי מידי איסור הנאה, והכא היכי אתי קרא ד"לא תאכלו" ומבטל משמעותיה ד"לא יאכלו". וליכא למימר, שאני הכא דאפשר לקיים שניהם, ולפרש קרא דלא יאכלו לאסור המאכיל לקטנים, וקרא דלא תאכלו לאסור באכילה ולא בהנאה, ומה שאין כן גבי חמץ, משום דגבי חמץ נמי מצינן לפירושי קרא ד"לא יאכל חמץ" לחייב המאכיל חמץ לקטנים, וקרא ד"לא תאכל עליו חמץ" **"כל מחמצת לא תאכלו"** לאסור באכילה, לא בהנאה. ושמא יש לומר, דגבי חמץ לא מצינן לפירושי קרא ד"לא יאכל חמץ" לאסור המאכיל חמץ לקטנים, דתיפוק ליה במה מצינו מדם ושרצים ומטומאה דגבי שרצים כתיב: **"לא יאכלו - להזהיר גדולים על הקטנים"**, וגבי דם כתיב: **"לא תאכלום לא תאכילם [תאכל דם] - להזהיר גדולים על קטנים"**, וגבי טומאה כתיב **"אמור ואמרת - להזהיר גדולים על קטנים"**, דבשלמא שרצים ודם וטומאה לא מצו ילפי חד מחבריה במה מצינו, משום דאי אשמועינן שרצים, הוה אמינא מה לשרצים שכן איסורן במשהו, תאמר לדם דעד דאיכא רביעית. ואי אשמועינן דם, הוה אמינא מה לדם שכן בכרת, תאמר בשרצים דאינם אלא בלאיו. ואי אשמועינן תרוייהו. הוה אמינא מה לדם ושרצים שכן איסורן שוה לכל, תאמר לטומאה שאין איסורו שוה אלא לכהנים לבדם, ואי אשמועינן טומאה, הוה אמינא מה לכהנים שכן ריבה להם הכתוב מצוות יתירות, אבל דם ושרצים אימא לא, כדאיתא בפרק חרש, הלכך כולהו מצרך צריכי, אלא חמץ תיתי מינייהו במה מצינו, כי היכי דאתו מנייהו כל שאר איסורין שבתורה.

פרק יא, יז

שלך -

פירושו רבותינו ז"ל זה השולה דגים מן הים.

בפרק אלו טריפות. ופירוש שולה - מגביה, כמו "יין משישלה בחביות", שהוא כשמגביהו מן הבור ומטילו בחביות, שאז נגמרה מלאכתו למעשר.

פרק יא, יח

תנשמת -

הוא שקורין קלב"א שורי"ץ ודומה לעכבר ופורחת בלילה. ותנשמת האמורה
בשרצים היא דומה לה, ואין לה עינים וקורין לה טלפ"א.

כלומר, ומפני זה נכתבה תנשמת בעוף ובשרץ השורץ על הארץ שהתנשמת הכתובה בעופות היא הכתובה בשרצים, כדתיא בפרק אלו טריפות: "תנשמת זו בואת שבעופות, אתה אומר זו בואת שבעופות או אינו אלא בואת שבשרצים, אמרת צא ולמד משלש עשרה מדות שהתורה נדרשת בהן - דבר הלמד מענינו, במה הכתוב מדבר, בעופות, אף כאן בעופות". ופרש"י: "בואת שבעופות - עוף הצועק בלילה". ותניא נמי בשרצים כי האי גונא: "תנשמת, זו בואת שבשרצים. או אינו אלא בואת שבעופות. אמרת צא ולמד משלש עשרה מדות שהתורה נדרשת בהם דבר הלמד מענינו, במה הכתוב מדבר בשרצים, אף כאן בשרצים".

פרק יא, כ

כל שרץ העוף הם הדקים הנמוכין ורוחשין על הארץ, כגון צרעין ויתושין וזבובים
וחגבים.

הרמב"ן ז"ל טען עליו ואמר: "ואינו נכון אצלי, כי לא יקרא העוף שרץ בעבור קטנו, ולא יהיה שמו עוף סתם בעבור גודלו. והעטלף קטן הרגלים, ורבים ממיני הארבה אשר רגליו גדולים ממנו, ולמה לא יקרא שרץ העוף כהם". וכבר השיבותי עליו בפסוק: **"ישרצו המים שרץ נפש חיה"**, שכונת הרב בזה היא, שכל מין נמוך, שאין גבהו כגובה המינים האחרים הנכנסים תחת הסוג ההוא, קרוי שרץ, מפני שהוא היותר נמוך שבסוגו. וזהו שכתב שם רש"י: "בעוף - כגון זבובים. בשקצים - כגון נמלים. ובבריות - כגון חולד ועכבר וחומט". הרי שתפש מכל סוג הנמוך שבו. ולכן מה שטען הרמב"ן ז"ל מהעטלף, שהוא קטן הרגלים, ורבים ממיני הארבה רגליו גדולים ממנו, ולמה לא יקרא שרץ העוף כמו הם, איננה טענה. אלא אדרבה יש לתמוה עליו למה לא השגיח בדברי הרב שחלק כל סוג וסוג לעצמו ואמר: "בעוף - כגון זבובים, ובשקצים כגון נמלים" כו', ולא אמר בכללות, כגון זבובים ונמלים וחולד ועכבר. והנה פה, בעבור שהשרץ הזה הוא משרץ העוף לבדו, כלל כל מיני העוף הנמוכים וכתב: "כגון צרעין ויתושים וזבובים וחגבים", שכלן תחת סוג העוף. וכבר הארכתי על זה בפסוק ישרצו עיין שם.

פרק יא, כג

וכל שרץ העוף וגו' -

בא ולמד שאם יש לו חמש טהור.

בתורת כהנים. דאם לא כן למה לי, הא לעיל מיניה כתיב: "אך את זה תאכלו מכל שרץ העוף ההולך על ארבע וגו' את הארבה למינו ואת הסלעם למינהו ואת החרגול למינהו ואת החגב למינהו" ומשמע הני אין, אחריתי לא, מכלל דכל שאר שקצי [שרצי] העוף יש [שיש] להם ארבע רגלים [אסירי], אלא על כרחינו לומר, דהאי קרא לא אתא אלא ללמד התר לבעלי חמש, דלא תימא אלה הארבעה מינים בלבד הוא דשרו, אבל אחריתי, לא שנא אית להו ארבע, לא שנא אית להו חמש, לא, קמשמע לן האי קרא למידק מיניה, הא אם יש לו חמש, טהור. והא דכתיבי הני ארבע מינים, דמשמע הני אין, אחריתי לא, היינו מבעלי ארבע רגלים בלבד, אבל מבעלי חמש איכא טובה.

פרק יא, כד

ולאלה -

העתידין ליאמר למטה.

ולא אדלעיל קאי, דהיינו בהמה וחיה ועופות ודגים וחגבים, אלא בבהמה ובחיה האמורין למטה בלבד. וכך שנו בתורת כהנים: **"ולאלה תטמאו** - יכול לכל האמורים בעניין, מה אמור בעניין, בהמה חיה עופות ודגים וחגבים, תלמוד לומר: **'לכל הבהמה אשר היא מפרסת' כו'.**

תטמאו -

כלומר בנגיעתם יש טומאה.

לא שמצוה אותם שיטמאו בהם, כפי המובן מלשון **"תטמאו"**, אלא הכי פירושא, שאם תגעו בהם תהיו טמאים.

פרק יא, כה

וכל הנושא מנבלתם -

כל מקום שנאמרה טומאת משא, חמורה מטומאת מגע, שהיא טעונה כבוס בגדים.

לא שמעתי טעם נכון על זה מה בא להשמיענו בזה הכלל, הרי בהדיא כתוב פה שבטומאת מגע אינו טעון כבוס בגדים ובטומאת משא טעון כבוס בגדים. אם להודיע שבכל מקום הוא כמו שכתוב פה, למאי נפקא מינה. ושם יש לומר, שבא להשמיענו בזה שאין טומאת מגע למדה מקל וחומר מטומאת משא להטעינה כבוס בגדים, כדדרשינן בתורת כהנים: "ומה משא ממועט מטמא בגדים, מגע מרובה לא כל שכן".

פירוש: משא ממועט, שאינה נוהגת בשרצים ולא בבעל קרי. מגע מרובה, שנוהגת בכל מיני הטמאות, מפני שכל מקום שנכתבו טומאת מגע וטומאת משא לעולם תמצא טומאת משא חמורה מטומאת מגע, שטומאת משא כתוב בה **"יכבס בגדיו"** וטומאת מגע אינו כתוב בה רק **"יטמא עד הערב"**, ולא תמצא בשום מקום טומאת מגע שיחייב בה הכתוב כבוס בגדים. ואלו היתה טומאת מגע טעונה כבוס בגדים מקל וחומר, לא לשתמיט קרא בשום דוכתא דלכתוב בטומאת מגע: יכבס בגדיו. וכי האי גוונא אמרו בחולין פרק קמא גבי הכשר בתורים, פסול בבני יונה.

דליכא למילף מקל וחומר, משום דאם איתא, לא לשתמיט קרא דלכתוב בשום דוכתא מן בני התורים, או מן היונה. ופירש רש"י: "אי סלקא דעתך גדולים נמי כשרים מקל וחומר, לא לשתמיט קרא מכל הנך קראי דמשתעי בקינין, כגון האי דנדבה ובשמיעת קול וביולדת ובזב ובזבה ובמצורע, דלכתוב מן בני התורים או מן היונה ומדכתיב בכולהו בני, שמע מינה קטנים אין, גדולים לא".

פרק יא, כו

מפרסת פרסה -

כאן למדך שנבלת בהמה טמאה מטמאה, ובענין שבסוף הפרשה פירש על הבהמה טהורה.

הרמב"ן ז"ל טען ואמר: "אם כן למה חלקן הכתוב ולמה פרט בהם, היה ראוי שיאמר: כל הנוגע בנבלת בהמה יטמא עד הערב, וכל הנושא מנבלתה יכבס בגדיו וטמא עד הערב". ולא הבינותי דבריו ז"ל, כי מי הגיד לו שהרב ז"ל אינו מסכים בטעם שאמר הוא, ששחיטת בהמה טהורה מטהרה מידי נבלה, ולכן נכתב בה **"וכי ימות"**, במיתה ולא בשחיטה, ואין שחיטת בהמה טמאה מטהרה מידי נבלה, ולכן נכתב בה בנבלתם סתם, בין על ידי מיתה בין על ידי שחיטה. והלא בתורת כהנים שנו זה בהדיא ואמרו גבי בהמה טמאה: **"כל הנוגע בהם יטמא -** להביא בהמה טמאה שלא תהא שחיטתה מטהרתה", דקרא יתירא הוא, דהא לעיל מיניה כתיב פסוק כד **"כל הנוגע בנבלתם יטמא"** ולא אתא אלא לרבוויי שאף על פי ששחטה, לא תהא שחיטתה מטהרתה מידי נבלה, דדוקא טרפה שיש במינה שחיטה, שחיטתה מטהרתה, אבל בהמה טמאה, שאין במינה שחיטה, אין שחיטתה מטהרתה. ואלו גבי בהמה טהורה אמרו: **"וכי ימות מן הבהמה -** יש מן הבהמה מטמאה ויש מן הבהמה שאינה מטמאה, פרט לטרפה ששחטה". הרי לך בהדיא שזה הטעם שנתן בחלוק, כבר הוא שנוי בתורת כהנים בהדיא. אלא שהרב ז"ל לא בא לתת טעם על החלוק, אלא לומר שמה שאין הכתוב מזכיר כאן אלא מגע נבלת בהמה טמאה ומשאה, אינו בדוקא, אלא הוא הדין נמי מגע בהמה טהורה ומשאה, אלא שכאן למדך בנבלת בהמה טמאה, ובענין שבסוף הפרשה פירש על הבהמה טהורה.

אבל התימה מהרמב"ן ז"ל, כי מדבריו נראה שהוא מסכים כפירוש הרב, במה שאמר: כאן למדך על נבלת בהמה טמאה, ובפרשה שאחריה פירש על הבהמה טהורה, דמשמע שבפרשה הראשונה לא הוזכר אלא דין הטמאה, ובפרשה השנייה לא הוזכר אלא דין הטהורה. ואין הדבר כן, שהרי בתורת כהנים שנו בהדיא בפרשה ראשונה: **"ולא לה תטמאו - יכול לכל האמור בענין: בהמה, חיה ועופות, ודגים וחגבים, יכול יהא אבר מן החי מטמא בכולם, תלמוד לומר: 'בהמה'. אוציא דגים גדלים בים, שאין בים מקבלי טומאה, ולא אוציא את החגבים, תלמוד לומר: 'מפרסת'. אוציא את החגבים שאין במינם טומאה ולא אוציא את העופות שיש במינן טומאה, תלמוד לומר: 'פרסה'. אוציא עוף טמא, ולא אוציא עוף טהור כו' תלמוד לומר: 'ושעו'. אין לי אלא בהמה טהורה, בהמה טמאה מניין, תלמוד לומר: 'אשר היא'". פירוש: כל מה שהיא, בין טהורה בין טמאה. ובפרשה שנייה שנו גם כן: **"וכי ימות מן הבהמה אשר היא לכם לאכלה - לכם'** להביא בהמה טמאה שתטמא במשא". אלמא בין הפרשה ראשונה בין הפרשה שנייה, בתרווייהו קא משתעי בין בטהורה בין בטמאה. ובשלמא לרש"י ז"ל ליכא לאקשוויי איך הניח מדרשן של רז"ל שדרשו בתורת כהנים שכל פרשה ופרשה בין הראשונה בין השנייה בתרווייהו קא מיירי, ופירש הוא שהפרשה הראשונה בבהמה טמאה והפרשה השנייה בבהמה טהורה, מפני שדרשו של רש"י בפירוש החומש להמשיך המקראות אחר פשוטו של מקרא, וכיון דמפשטיה דקרא משמע דפרשה ראשונה בטמאה ופרשה שנייה בטהורה, פירש אותה כן, מפני שלפי המדרש שדרשו בפרשה הראשונה כל מלה ומלה בפני עצמה ודרשו **"אשר היא"** כל מה שהיא בין טהורה בין טמאה, הוא רחוק מאד מפשוטו של מקרא, הניח המדרש הזה ופירש המקראות כפשוטן, כמו שגלה דעתו בפסוק **"וישמעו את קול ה' אלהים"**. אלא להרמב"ן ז"ל קשיא, איך הניח המדרש שדרשו רז"ל בתורת כהנים, שהפרשה הראשונה והשנייה שתיהן בטמאה וטהורה קא מיירי, ופירש הוא הראשונה בטמאה והשנייה בטהורה, והלא בכמה מקומות טען על רש"י ז"ל על שהניח המדרש של רז"ל ופירש המקרא על פי פשוטו, ולא [זו] בלבד, אלא אף כשדורש המקרא על פי המדרש ואינו אליבא דהלכתא, ואף על פי שהוא יותר קרוב לפשוטו של מקרא, וכיון שכן, איך הניח מדרשן של רז"ל פה והלך אחר פשוטו של מקרא. ושמא יש לומר, שמה שאמר הרמב"ן ז"ל אינו אלא לדעת רש"י ז"ל, שרצה לתרץ הקושיא שהקשה לו: "אם כן למה חלקן" בנתינת הטעם הזה, לא שהוא סובר זה.**

פרק יא, כז

על כפיו -

כגון דוב וחתול.

שאינן כפות רגליהם מכוסות בטלפים.

פרק יא, לב**במים יובא -**

ואף לאחר טבילתו, טמא הוא לתרומה עד הערב ואחר כך וטהר.

כדתינא: "טבל ועלה, אוכל במעשר. העריב שמשו, אוכל בתרומה", אבל קודם שהעריב שמשו אף על פי שטבל, אינו אוכל בתרומה. והוסיף מלת "ואף לאחר טבילתו" על "וטמא עד הערב", שלא תאמר שמפני שיובא במים, דהיינו שטבל, יטמא עד הערב, כפי מה שיובן מ"במים יובא וטמא עד הערב", לפיכך הוסיף מלת "ואף לאחר טבילתו", שפירושו שאף על פי שטבל, אינו מועיל לו לצאת מטומאתו עד שיעריב שמשו. ואמר "לתרומה" שלא תאמר אף למעשר, כי למעשר די בטבילה לבדה.

גם הוסיף "ואחר כך" קודם "וטהר", כדי שלא תאמר מאי וטהר וטהר יומא. אבל בתורת כהנים שנו: "וטמא - יכול לכל דבר, תלמוד לומר: 'וטהר'. אי וטהר יכול לכל דבר, תלמוד לומר: 'וטמא עד הערב'. הא כיצד, טהור לחולין מבעוד יום, ולתרומה עד שתחשך". משמע דהאי וטהר בעוד יום הוא, ולא לאחר שתחשך, כדכתב רש"י ז"ל. אבל רש"י הניח המדרש הזה, מפני שהוא רחוק מפשוטו של מקרא, שיפורש "וטמא... וטהר" בזמן אחד. ופירש וטמא עד הערב עד שתשקע החמה, וטהר אחר השקיעה. אבל רז"ל, מפני שאינו כתוב: ואחר יטהר, אלא "וטהר" לבד, פירשו וטמא וטהר בזמן אחד ובשני עניינים: טמא לתרומה, וטהור לחולין ולמעשר. והברייתא שאומרת: "טבל ועלה אוכל במעשר, העריב שמשו, אוכל בתרומה" הכי פירושא: טבל ועלה, הוא טהור וטמא יחד באותו זמן, שמעת הטבילה עד הערב טהור למעשר וטמא לתרומה. אבל היא דפרק קמא דברכות דאמרי: "מאי וטהר, טהר יומא", ולא טהר גברא כדהכא, הוא "ובא השמש וטהר", דלא מצי התם לפרושי טהר גברא, דאם כן לימא קרא ויטהר, ואלו הכא אי אפשר לפרשו טהר יומא אי משום דקרא דוטמא בגברא קמיירי ולא ביומא.

פרק יא, לג**אל תוכו -**

אין כלי חרס מטמא אלא מאוירו.

בפרק קמא דחולין: "תנו רבנן: אויר כלי חרס טמא, וגבו טהור".

ומפרש בגמרא: "מנא הני מילי, דתנו רבנן: 'תוכו' ואף על פי שלא נגע בו. אתה אומר אף על פי שלא נגע בו, או אינו אלא אם כן נגע בו, רבי יונתן בן אבטולמוס אומר: נאמר 'תוכו' לטמא ונאמר 'תוכו' ליטמא, מה תוכו האמור לטמא אף על פי שלא נגע, אף תוכו האמור ליטמא אף על פי שלא נגע בו. והתם מנלן, אמר רבי יונתן: התורה העידה על כלי חרס ואפילו מלא חרדל". ופרש"י: "אויר כלי חרס - שהגיעה טומאה לאוירו ולא נגעה בו, [וטמא]. וגבו טהור - אפילו נגעה בו. נאמר תוכו לטמא - כשהכלי מטמא אוכלין שבתוכו, דכתיב: 'כל אשר בתוכו יטמא'. ונאמר תוכו ליטמא - כשהכלי מקבל טומאה מן השרץ

דכתיב: **'אשר יפול מהם אל תוכו'**. מה תוכו האמור לטמא אף על פי שלא נגע - הכלי למה שבתוכו הוא מטמא כל אוכלין ומשקין הנתונים באוירו, כדמפרש רבי יונתן: התורה העידה על כלי חרס. ואפילו מלא חרדל - שהכלי אינו נוגע בכלו, אלא במה שסמוך לדפנות, [ואמצעיים] מיטמאין מן האויר, שאי אתה יכול לומר שזה מטמא את זה, שהרי אין כביצה בכל אחד. ועוד, שאין אוכל מטמא אוכל. ועוד, אם כן זה שני וזה שלישי, והשלישי לא יעשה רביעי [לטמא את האמצעיים] ". "אף תוכו האמור ליטמא - שהיא אזהרת טומאה לכלי, אף על פי שלא נגעה טומאה בו", אלא תלויה באוירו, טמא.

ואם תאמר, והלא הני תרי תוכו דכתיבי בקרא מצרך צריכי להו, חד לגופיה, שיטמא הכלי חרס כל אוכלין ומשקין שבאוירו אף על פי שלא נגע בהם. וחד למעוטי, תוכו של זה ולא תוכו של אחר, שאין שום כלי מטמא מאוירו אלא כלי חרס בלבד, וכיון דצריכי להו, היכי דרשינן להו לגזרה שוה, והא בעינן מופנה וליכא. כבר תרצו בגמרא: ארבעה תוכו כתיבי: תוך תוכו, תוך תוכו. פירוש: הני תרי תוכו דכתיבי בקרא ארבעה הוו, דבכל חד מנייהו הוי מצי למכתב תוך, וכתב תוכו למדרש תוך תוכו, חד לגופיה כדלעיל, וחד לגזרה שוה וחד לתוכו של זה ולא תוכו של אחר. וחד לתוכו ולא תוך תוכו, שאם היה כלי מונח בתוך כלי חרס ופי הפנימי למעלה מפי החיצון, כדמפרש בתורת כהנים, ואוכלין ומשקין בפנימי וטומאה באויר החיצון, אין האוכלים טמאין, דלאו תוכו דכלי חרס נינהו אלא תוך תוכו. ולא מיבעיא אם היה הפנימי של חרס דמציל, דמכיון דאינו מטמא מגבו לא נטמא וחוצץ בפני הטומאה שבאויר החיצון, אלא אפילו אם היה הפנימי כלי שטף דמיטמא מגבו, ואיכא למימר לא יחוצץ בפני הטומאה, מציל על האוכלין שבתוכו, שהרי גם הוא לא נטמא וחוצץ, דאי משום דנגע בחיצון, חיצון ראשון הוא, ואין כלי מקבל טומאה אלא מאב הטומאה. ואי משום דקאי באויר כלי חרס וכתבי: **"כל אשר בתוכו יטמא"**, הני מילי אוכלין ומשקין, אבל כלים אינם מטמאין, דתניא בפסחים "יכול כל הכלים מטמאין מאויר כלי חרס, תלמוד לומר: **'כל אשר בתוכו יטמא'**. וסמך ליה **'מכל האוכל אשר יאכל'**, אוכל ומשקין מטמאין מאויר כלי חרס, ואין כל הכלים מטמאין מאויר כלי חרס".

ואם תאמר, למה ליה גזרה שוה דתוכו תוכו ללמד שכלי חרס מיטמא מאוירו, תיפוק לי דמדאצטריך "הוא" לגבי צמיד פתיל, לומר האי "הוא" דכי אין צמיד פתיל עליו טמא, הא יש צמיד פתיל עליו, טהור, הא כל הכלים בין שיש צמיד פתיל עליהם בין שאין צמיד פתיל עליהם, מיטמאין. מכלל דכלי חרס מקבל טומאה מאוירו, דאי אינו מקבל טומאה מאוירו למה לי "הוא", הא כיון דכלי חרס אינו מיטמא מאוירו, תו ליכא למעבד קל וחומר שלא יהיו שאר כלים מיטמאין מגבן אלא מתוכן ובנגיעה. כבר תרצו התוספות בזה: "דכל כמה דלא ידעינן דכלי חרס מיטמא מאוירו, לא מצינן למדרש מ'כל כלי פתוח' - אי זהו כלי שטומאתו קודמת לפתחו והוא מוקמין ליה בכל הכלים, ולא הוה ידעינן היאך נדרוש הפסוק, ומאי למדרש מ'הוא'". ונראה לי שכך פירושו, דאי לאו גזרה שוה דתוכו תוכו, דמלמד לנו דכלי חרס מיטמא מאוירו, לא הוה ידעינן לפרושי מ'פתוח' - אי זהו כלי שטומאתו קודמת

לפתחו", שפירושו אי זהו כלי שממהרת הטומאה לבדו דרך פתחו, דהיינו מאוירו, הוי אומר זה כלי חרס.

וכשלא היינו יודעין באי זה כלי קאי, לא היינו יודעין היאך נדרוש הפסוק של "כל כלי פתוח", ולא שהמיעוט של "הוא" קאי בכלי חרס, עד שנלמוד ממנו שבא למעט שאר כלים מדין כלי חרס, דלא נילף מיניה מקל וחומר שלא יטמאו מגבן, ואם כן לא היינו יודעים שהכלי חרס מקבל טומאה מאוירו, אי לאו גזרה שוה דתוכו תוכו.

ואם תאמר, הא מדכתב רחמנא "תוכו" ודרשין מינה: "ולא תוך תוכו", שמע מינה דמקבל טומאה מאוירו. כבר תרצו התוספות, דאפילו לא מקבל טומאה מאוירו, כיון דמטמא אחרים מאוירו, אצטריך שפיר לאוכלין הנתלין תוך תוכו דטהורין. אבל מדדרשין תוכו של זה ולא תוכו של אחר ליכא למשמע דמיטמא מאוירו, משום דהוה אמינא אם אינו ענין ליטמא תנהו ענין לטמא, תוכו של זה מטמא אחרים מאוירו, ולא תוכו של אחר. אי נמי, הוה אמינא תוכו של זה מקבל טומאה במגע, ולא תוכו של אחר, שלא יקבלו טומאה שאר כלים אפילו במגע אלא מגבן, כמו שתמצא התוספות.

כל אשר בתוכו יטמא -

הכלי חוזר ומטמא מה שבתוכו.

לא שהכלי כאילו הוא מלא טומאה וכל מה שבתוכו הוא נוגע בטומאה והוי ראשון לטומאה, דאם כן למה נתמעטו הכלים מליטמא מאויר כלי חרס, כדלקמיה וכמו ששינו בברייתא, והלא הטומאה עצמה נגעה בהן והרי הן מקבלין טומאה מאב הטומאה, אלא על כרחך לומר שהכלי הוא המקבל טומאה מהשרץ התלוי באוירו, אף על פי שלא נגעה בו, כדלעיל, ונעשה הכלי ראשון לטומאה וחוזר הכלי ומטמא מה שבתוכו ונעשה שני לטומאה, ולפיכך נתמעטו הכלים מלקבל טומאה מאוירן, מפני שאין הכלי מקבל טומאה אלא מאב הטומאה. וזהו ששינו: "השרץ שנמצא בתנור, הפת שבתוכו שנייה, שהתנור תחלה".

ואותו תשבורו -

למד שאין לו טהרה במקוה.

וכדתניא בתורת כהנים: "**ואותו תשבורו** - מלמד שאין לו טהרה, אלא שבירתו", כלומר אם אתה רוצה לטהרו מידי טומאתו, שברהו עד שלא יהא ראוי לתשמיש, שאם היה עשוי לאוכלין, ינקוב אותו עד שיהא מוציא זיתים, ואם היה עשוי למשקין, ינקוב אותו עד שיהא כונס משקה בתוכו, כשמניחין אותו על המשקה. אבל אין לו טהרה אחרת חוץ מזו, למדנו שאין לו טהרה במקוה מידי טומאתו, כמו שאין לו טהרה בהגעלה מידי איסורו. ואף על פי שלגבי טהרתו מידי איסורו יש טעם בדבר, שהתורה העידה על כלי חרס שאינו יוצא מידי

דופיו לעולם, ואלו לגבי טהרתו מידי טומאתו אין טעם בדבר כלל, מכל מקום גזרת הכתוב הוא כן.

פרק יא, לד

מכל האוכל אשר יאכל -

מוסב על מקרא העליון, כל אשר בתוכו יטמא מכל האוכל אשר יאכל אשר באו עליו מים והוא בתוך כלי חרס הטמא, יטמא.

אמר שהוא מוסב למעלה, מפני שאין לו דבקות עם "ואותו תשבורו" הסמוך לו. ופירש "אשר יבא עליו מים" - אשר באו עליו, מפני ש"אשר יבא" מורה אחר שהיה בתוך הכלי חרס הטמא אם יבא עליו מים יטמא, ואין הדבר כן, שהרי התורה אמרה: "וכי יותן מים על זרע" ואחר כך "ונפל מנבלתם עליו", ואז הוא טמא, מפני שביאת המים עליו הכשירו לקבל הטומאה הנוגעת בו אחר כן. ואמר: "והוא בתוך כלי חרס הטמא", מפני שלא יספיק במה שפירש אשר באו עליו, להורות שביאת המים קדמה לטומאה, כי יתכן שיפורש שכניסתו לתוך הכלי הטמא קדמה לביאת המים עליהם ואחר צאתם משם אם באו מים עליהם יטמאו מפני שכבר נכנסו לתוך הכלי הטמא, לפיכך הוצרך לומר שבאו המים והוא בתוך כלי חרס הטמא, כלומר בעודו בתוך הכלי הטמא, שאחר שבאו המים עליהם והוכשרו לקבלת הטומאה עודן בתוך הכלי הטמא, מקבלים ממנו הטומאה אחר הכשרן במים, שהנגיעה הקודמת שהיו בתוך הכלי, טרם שבאו עליהן המים, אינה מטמאה, אבל הנגיעה שאחר שבאו עליהם המים, שהן עדיין בתוך הכלי הטמא היא מטמאה אותן, מפני שהוכשרו כבר לקבל טומאה מהמים שבאו עליהן. הוא הדין נמי אם קדם ביאת המים עליהן קודם כניסתן בתוך הכלי, טמאין מיד תכף שנפלו בתוך הכלי הטמא אשר באו עליו מים. ומה שכתב רש"י "והוא בתוך כלי חרס הטמא" לאו למעוטי אם באו עליו מים קודם נופלם בתוך הכלי, אלא למעוטי אם באו עליהם מים אחר שיצא מן הכלי, שאינו חוזר וניעור להיות טמא מפני הנגיעה הקודמת שנגע בכלי הטמא.

ואפילו נגוב.

שהרי לא תלה הכתוב את טומאתו אלא אחר ביאת מים סתם, לא שנא נגוב לא שנא לח.

שכך יש לדרוש המקרא הזה: אשר יבא עליו מים או כל משקה.

זהו אליבא דרבי אלעזר שאמר: אין טומאה למשקין כל עיקר, פירוש ואפילו לטומאת עצמן. ופריך תלמודא בפרק קמא דפסחים מקרא ד"וכל משקה אשר ישתה בכל כלי יטמא". ופירש רש"י: "דקסלקא דעתך דהכי קאמר: אחד אוכלין שבתוכו ואחד משקין שבתוכו, יטמא. ונהי דלא דרשת יטמא - יטמא, מיהו טומאת עצמן מי לא מיטמו".

ומשני: "מאי יטמא, הכשר" - פרש"י: "והכי קאמר: **כל אשר בתוכו [יטמא] מכל האוכל אשר יבא עליו מים** או [שיבוא עליו] כל משקה אשר ישתה [בכל כלי] הוי הכשר, ויטמא האוכל מחמת אויר כלי חרס הטמא". ותניא נמי בתורת כהנים: "**אשר יבא עליו מים - אין לי אלא מים, מניין להביא הטל והיין והשמן והדם והדבש והחלב, תלמוד לומר: 'וכל משקה'**. אי 'וכל משקה' יכול אף מי תותים ומי רימונים ושאר כל מי פירות, תלמוד לומר: '**מים**', מה מים מיוחדין שאין להם שם לווי, אף אני ארבה הטל והיין והשמן והדם ובדבש והחלב, שאין להם שם לווי ואוציא מי תותים ומי רימונים ושאר כל מי פירות שיש להם שם לווי. יכול אפילו הן בבורות שיחין ומערות יהו מכשירין, תלמוד לומר: '**בכל כלי יטמא**'. מה כלי מיוחד שהוא תלוש מן הקרקע כו' ומוציא אני את - שבבורות ושבשיחין ושבמערות, שאינן תלושין מן הקרקע". אבל לא כרבי יהודה ור' יוסי, שאמרו טומאת משקין היא מן התורה, ומפרשי קרא ד"**וכל משקה אשר ישתה**" - בטומאה. והכי קאמר: אחד אוכלין שבתוכו ואחד משקין שבתוכו טמאים.

ואם תאמר, אי "משקה" דהאי קרא להכשיר הוא דאתא, למה לי, תיפוק ליה מקרא ד"**וכי יותן מים על זרע**". יש לומר, חד לאוכל שנטמא מחמת כלי, וחד לאוכל שנטמא מחמת שרץ. וצריכא, דאי אשמעינן אוכל שנטמא מחמת כלי הוה אמינא משום דלא חמיר, אבל אוכל הבא מחמת שרץ דחמיר, אימא אף בלא הכשר, קמשמע לן, הכי דרשי בתורת כהנים.

ואם תאמר, אי הכי לשמעין אוכל הבא מחמת שרץ דבעי הכשר, וכל שכן אוכל הבא מחמת כלי. איכא למימר מילתא דאתיא בקל וחומר טרח וכתב לה קרא, כמו שתמצא בפרק קמא דפסחים פסחים יח ב גבי חד למעוטי משקין הבאין מחמת כלי וחד למעוטי משקין הבאים מחמת שרץ. וקאמרי התם: דאי אשמעינן במשקין הבאין מחמת כלי, דלא חמירא, אבל משקין הבאין מחמת שרץ דחמירי אימא עושה כיוצא בו. ופריך: ולשמעינן משקין הבאין מחמת שרץ וכל שכן משקין הבאין מחמת כלי. ומשני: מידי דאתיא בקל וחומר טרח וכתב לה קרא.

ועוד למדו רבותינו מכאן, שאין ולד הטומאה מטמא כלים, שכן שנינו: "יכול כלים מטמאין מאויר כלי חרס, תלמוד לומר: '**כל אשר בתוכו יטמא מכל האוכל**', אוכל ומשקה מטמא מאויר כלי חרס ואין הכלים מטמאין מאויר כלי חרס" כו'.

נראה לי דהאי "ומשקה" משבשתא היא וצריך לגרוס: "אוכל מטמא מאויר כלי חרס", לא אוכל ומשקה, שהרי ה"משקה" כבר כתבו רש"י עצמו לעיל, שהוא בא להכשיר ואליבא דרבי אלעזר, ולא ליטמא כדברי רבי יהודה ור' יוסי, ואם כן איך יתכן לומר אחר כך: ועוד למדו רבותינו מכאן שאוכל ומשקה הן מטמאין ולא הכלים. ועוד שבתורת כהנים שלפנינו ומייתי לה בפרק קמא דפסחים אינו כתוב רק: "תלמוד לומר: 'אוכל' - אוכלין מטמאין באויר כלי חרס, ואין כלים מטמאין באויר כלי חרס".

אלא אם כן נפלו עליהן משנתלשו.

פירוש: משנתלשו האוכלין מן הקרקע שהוא מקום גדול, לא משנתלשו המים המכשירין את האוכלין ממקום חבורן, שהן הבורות שיחין ומערות ונהרות וכיוצא בהן, דהוא מ"כל כלי" נפקא, כדלעיל, ולא מכח הסברא, כדכתב רש"י ז"ל: "שאם אתה אומר מקבלין הכשר במחובר, אין לך שלא באו עליו מים, ומהו **'אשר יבא עליו מים'**:"

ולמדנו עוד, שאין אוכל מטמא אחרים אלא אם כן יש בו כביצה, שנאמר: "אשר יאכל" - אוכל הנאכל בבת אחת ושיערו חכמים כו'.

בתורת כהנים. ומייתי לה ביומא בפרק יום הכפורים. וזהו אליבא דרבי עקיבא דדריש: "כל אשר בתוכו יטמא, אינו אומר: טמא, אלא 'יטמא', לטמא את אחרים", כדתינא בתורת כהנים. ואף על פי שכתב למעלה: "ועוד למדו רבותינו מכאן, שאין ולד הטומאה מטמא כלים, שכן שנינו: יכול כלים מטמאין מאויר כלי חרס, תלמוד לומר: **'כל אשר בתוכו יטמא מכל האוכל'**. אוכל ומשקה מיטמא מאויר כלי חרס, ואין כלים מיטמאין מאויר כלי חרס", אלמא יטמא לקבל טומאה הוא, ולא לטמא את אחרים. יש לומר, דתרוייהו דרשינן מיניה: כמשמעו - לקבל טומאה, כאילו אמר טמא הוא, ולטמא אחרים - מדלא כתיב טמא אלא יטמא.

אך קשה, אי הכי, מנא לן לרז"ל לדרוש קרא ד"אשר יאכל" אוכל הנאכל בבת אחת לטומאת אחרים ולא לטומאת עצמן, אימא איפכא. אי נמי לתרוייהו, וליכא למימר דהאי תנא דדריש אין אוכל מטמא אחרים אלא אם כן יש בו כביצה ואלו לטומאת עצמן אפילו בכל שהוא, סבירא ליה יטמא לטמא אחרים הוא, ולא לקבל טומאה, מדלא כתיב טמא הוא, ולפיכך דרש קרא דאשר יאכל דמשמע אוכל הנאכל בבת אחת לטומאת אחרים ולא לטומאת עצמן, דהא ברישא דברייתא קתני: "יכול אף הכלים יהו מיטמאין באויר כלי חרס, תלמוד לומר: 'אוכל', אוכלין מיטמאין באויר כלי חרס, ואין הכלים מיטמאין באויר כלי חרס", אלמא יטמא בטומאת עצמן היא. ובסיפא דהא ברייתא גופיה קתני: "'אוכל יטמא' - מלמד שהוא מטמא בכל שהוא. יכול יטמא אף לאחרים בכל שהוא, תלמוד לומר: **'אשר יאכל'**, הא אינו מטמא אחרים אלא בכביצה".

משמע דהאי תנא תרוייהו קא דריש: יטמא לעצמו, כמשמעו, וגם יטמא לאחרים, מדלא כתיב טמא הוא. ושמא יש לומר, דהאי דקאמר שטומאת עצמן הוא בכל שהוא, מדברי סופרים הוא דקאמר. ומה ששנו בתורת כהנים: "'אוכל... יטמא' מלמד שמטמא בכל שהוא", אינו אלא דרך אסמכתא, אבל מדאורייתא קרא "דאשר יאכל" דמשמע כביצה, בין בטומאת עצמו בין בטומאת אחרים קאי, מכיון דפירוש יטמא, בתרוייהו קמיירי, כדלעיל. וכן פירש הברייתא הזאת רבינו ישעיה הראשון ז"ל. ורש"י ז"ל לא הביא שיעור הביצה אלא בטומאת אחרים, לא מפני שסובר שטומאת עצמן מן התורה אינה כביצה, רק מפני

שטומאת עצמן אף על פי שהיא כשיעור ביצה מן התורה, חז"ל החמירו בה אפילו בכל שהוא, לפיכך לא הביא שיעור הביצה אלא בטומאת אחרים שהוא כשיעור ביצה אפילו מדברי סופרים. ולכן יש לתמוה על הרמב"ן ז"ל שכתב: ש"ש בזה קצור בדברי הרב", כי מי גלה לו שלא יפורשו דברי הרב בזה האופן, מאחר שהוא עצמו פירש דברי התנא של תורת כהנים כן. ועוד, אפילו אם תמצו לומר שדעת הרב היה שטומאת עצמן בכל שהוא, הוא מן התורה, עדיין לא היה לו לטעון עליו מאחר שיש כמה גדולי עולם שסוברים כן, שהרי הרמב"ם ז"ל כתב בפרק רביעי מהלכות טומאת אוכלין: "כמה שיעור אוכלין לטומאת עצמן, כל שהן, אפילו שומשום או חרדל מתטמא, שנאמר: **'מכל האוכל אשר יאכל'**, כל שהוא. ואין אוכל טמא מתטמא אוכל אחר או משקין או ידים, עד שיהיה כביצה בלא קליפתה".

ומדלא פירש שטומאת עצמן בכל שהוא אינה מן התורה אלא מדברי סופרים, כמנהגו בכל מקום, שמע מינה שהוא סובר שהוא מן התורה, ולא מדברי סופרים.

פרק יא, לה

תנור וכירים -

כלים המטלטלים הם, והם של חרס ויש להן תוך ושופת את הקדרה על נקב החלל, ושניהם פיהם למעלה.

אמר שהם "מטלטלים" מפני שאם יהיו מחוברין לקרקע וקבועים בה, יהיו נחשבים כקרקע ממש, דקיימא לן: "כל המחובר לקרקע הרי הוא כקרקע", ולא יהיו מיטמאין. והכי מוכח קצת מדתנן בפרק חמישי דמסכת כלים: "תנור של אבן ושל מתכות, טהור, וטמא משום כלי מתכות", שפירושו: טהור משום תנור וכירים, שאינו מקבל טומאה מאוירו, וטמא משום כלי מתכות, שמיטמא מגבו, דעל כרחיך במטלטלים, שאינן מחוברין לקרקע קמיירי, דאי במחוברין, אין התנור של מתכת מיטמא אפילו משום כלי מתכות, שכל המחובר לקרקע כקרקע דמי. וכיון דבשאינן מחוברין קמיירי וקתני של מתכת טהור משום תנור וכירים, מכלל דשל חרס דטמא, במיטלטל הוא. אבל הרמב"ם ז"ל חולק על רש"י ז"ל וכתב בפירוש המשנה בסוף פרק ה ממסכת כלים: "שכל הכלים הבנויין בארץ טהורין, זולת תנור וכירים, אשר ביארם הכתוב. אולם חוץ מאלה, הנה השרש אצלנו כל המחובר לקרקע הרי הוא כקרקע". וכן כתב בהלכות כלים בפרק הרמב"ם: "תנור או כירה של אבן טהורין לעולם, ושל מתכת טהורים משום תנור וכירים, שנאמר **'ויתץ'**, את שיש לו נתיצה, אבל מיטמאין משום כלי מתכות. כיצד, אין מיטמאין מאוירן ולא במחובר לקרקע כתנור וכירים, ואם נגעה בהן טומאה אפילו מאחוריהן מיטמאין כשאר כלי מתכות ויש להן טהרה במקוה". והיא מתניתין דמיירי במיטלטל, תתפרש לפי דעתו, דמשום דטמא משום כלי מתכות דאי אפשר בלא מיטלטל, נקט מיטלטל אף בשל חרס, אף על פי שבשל חרס אינו צריך מיטלטל.

והא דכתב רש"י "והן של חרס" לאו בכלי חרס ממש קאמר, שהרי הכלי חרס הוא הכלי העשוי מן הטיט ואחר כך שורפין אותו בכבשן האש, ותנור וכירים וכיוצא בהן, הן משאר הבניינות הנעשות מן הטיט ומיבשין אותן בחמה ואופין ומבשלין בהם, מזולת שישרפום בכבשן האש, כמו שכתב הרמב"ם ז"ל בפרק ראשון מהלכות כלים אך מפני שטומאת כלי חרס וטומאת התנור וכירים שוה, נקראו גם הם בשם חרס. תדע שהרי בתורת כהנים שנו: "טימא כלי חרס וטימא תנור. מה כלי חרס משתגמר מלאכתו באור, אף תנור משתגמר מלאכתו באור", אלמא שם כלי חרס לחוד ושם תנור לחוד. ולשון התורה: בכלי חרס אמר לשון שבירה, ובתנור וכירים אמר לשון נתיצה. ואף על פי שתנור וכירים מין אחד הם, ששניהם מהבניינות הנעשות מן הטיט ואופין ומבשלין בהן מבלתי שישרפום בכבשן האש וגם שניהן פיהם למעלה, כמו שכתב רש"י אחר זה, מכל מקום צורת התנור אינה כצורת הכירים, שהתנור רחב מלמטה וצר מלמעלה ואין הכירה כך. וכך פרש"י בפרק כירה.

ומה שאמר "ויש להן תוך" הוא משום דכתיב: **"אשר יפול מהם אל תוכו"**, ותניא בתורת כהנים: "את שיש לו תוך - טמא, את שאין לו תוך טהור".

ותנור וכירים ככלי חרס הוו בכל דיני טומאתן.

יותץ שאין לכלי חרס טהרה בטבילה. פירוש: אין לתנור וכירים טהרה בטבילה, כמו שאין לכלי חרס טהרה בטבילה, כדכתיב לעיל מיניה: **"וכל כלי חרס, אשר יפול מהם אל תוכו כל אשר בתוכו יטמא ואותו תשבורו"**. וקראם כלי חרס, מפני שטומאתן וטהרתן שוה לכלי חרס. וכתב רש"י שם: "שאיין לו טהרה במקוה". וכונת הרב בשניהם לומר, שאין פירוש **"תשבורו"** ו**"יותץ"**, שהוא חייב לעשות כן, שהרי אם רצה להניחם בטומאתן לעולם לאפות ולבשל בהן בימי טומאתו או אפילו בימי טהרתו במי שאינו אוכל חוליו בטהרה, הרשות בידו, כדכתב רש"י עצמו אחר זה. רק פירוש תשבורו ויותץ, שאין להן טהרה אחרת, אלא הכלי חרס בשבירה, והתנור וכירים בנתיצה. וכך שנו בתורת כהנים: "יותץ - יכול יתצנו ודאי". פירוש: שחייב לנתצם ואסור להניחם בטומאתן, "תלמוד לומר: **טמאים יהיו לכם**" - מקיימן אתה בטומאתן. אם כן מה תלמוד לומר: **"יותץ"** שאם רצה לטהרם, אין להן טהרה אחרת אלא הכלי חרס בשבירה והתנור בנתיצה". שכל הכלים שנטמאו ואחר כך נשברו שבירה שמפסדת צורתן ותשמישן, נטהרו. וזהו ששנינו: תנור שנטמא כיצד מטהרין אותו, חולקו לשלשה וגורר את הטפלה עד שהוא בארץ, ויש אומרים ממעטו מבפנים ארבעה [טפחים], למדנו מכאן שאין להן טהרה בטבילה.

פרק יא, לו

אך מעין ובור מקוה מים -

המחברים לקרקע אין מקבלין טומאה.

כדתנן בריש מסכת מקואות מקואות: "גובאין שנפל לתוכן המת או שהלך בהן הטמא ושתה טהור, טהור. אחד מי גבאים ואחד מי בורות שיחין ומערות ומי תמציות שפסקו ומקואות שאין בהם ארבעים סאה. בשעת הגשמים הכל טהור". ומפרש טעמא בתוספתא מפני "שאיין המים שבגובאים ושבבורות שיחין ומערות עלולין לקבל טומאה עד שיתלשו", וזהו אליבא דרבי יהודה ורבי יוסי, דאמרי טומאת משקין מן התורה, דדרשי קרא ד"וכל משקה אשר ישתה בכל כלי יטמא" בטומאה ממש. אבל לרבי אלעזר דאמר אין טומאה למשקין כל עיקר, וקרא ד"וכל משקה אשר ישתה בכל כלי יטמא" בהכשר קמיירי, כדאיתא בפרק קמא דפסחים, צריך לומר דקרא ד"אך מעין ובור מקוה מים יהיה טהור" בטהרת הטובל בהן קמיירי, כדתיניא בתורת כהנים, לא בטהרת עצמן. וזהו שכתוב אחר זה: "ועוד יש לך ללמוד 'יהיה טהור' הטובל בהן מטומאתו". אך מלשון "ועוד" לא משמע הכי, דמלשון "ועוד" משמע ששני דברים למדנו ממקרא זה, לא האחד מהם על דעת רבי יהודה והאחד על דעת רבי אלעזר, דאם כן: 'ויש אומרים: יהיה טהור - הטובל מטומאתו', מיבעי ליה. ושמא יש לומר, דרבי יהודה גופה דדריש ליה להאי קרא בטהרת המים דריש ליה נמי בטהרת הטובל בהן, דשקול הוא ויבאו שניהם.

ונוגע בנבלתם יטמא -

אפילו הוא בתוך מעין ובור ונוגע בטומאה יטמא.

בתורת כהנים. דהאי קרא יתירא הוא, דכבר כתב לעיל מיניה פסוק לז "כל הנוגע בהם במותם יטמא" ולא אתא אלא למדרש מיניה, דאפילו הוא בתוך המים של מעין ובור ונגע בטומאה אין המקוה מצילתו מידי טומאה. והכי דרשין ליה: אך מעין ובור מקוה מים - הטמא הטובל בהן טהור, אבל הטהור העומד בתוכן אם נגע בשרץ הנופל בתוכו יטמא.

שלא תאמר אם מטהר את הטמאים מטומאתם, קל וחומר שיציל את הטהור מליטמא.

אבל בתורת כהנים שנו: "שהייתי אומר: הואיל והארץ מעלה את הטמאים מטומאתן, והמקוה מעלה את הטמאים מטומאתן, מה הארץ מצלת את הטהורים מליטמא, אף מקוה יציל את הטהורים מליטמא. תלמוד לומר: 'ונוגע בנבלתם יטמא' אפילו הם בתוך המים". פירוש: הואיל והארץ מעלה את הטומאה, שהיא מטהרת האוכלים הטמאים בהשרשה, כדתיניא: "מניין לזרעים שזרען שטהרו, תלמוד לומר: 'אשר יזרע טהור הוא'". מה הארץ מצלת את הטהורים מליטמא, שהיא מצלת על הזרעים בעודן מחוברין בה שלא יקבלו טומאה. ולא ידעתי למה הניח הרב הברייתא הזאת והביא אותו בקל וחומר. ועוד, היכן מצא הקל וחומר הזה שכתב הוא. ועוד, שזה הקל וחומר יש להשיב עליו: אפר פרה תוכיח, שמטהרת את הטמאין ואינה מצלת את הטהורין מליטמא, אבל אדרבה מטמאה

אותו, אף אני אביא את המקוה אף על פי שהוא מטהר את הטמא, לא יציל את הטהור מליטמא.

פרק יא, לז

טהור הוא -

למדך הכתוב שלא הוכשר ונתקן להקרא אוכל לקבל טומאה עד שיבא עליו מים. דמדכתיב בתריה **"וכי יותן מים על זרע ונפל מנבלתם עליו טמא הוא"**, מכלל דקרא דלעיל מיניה, דכתיב **'טהור הוא'** בשנפל מנבלתם עליו טרם שיבא עליו מים קמיירי. וכאילו אמר: וכי יפול מנבלתם על כל זרע זרוע אשר יזרע, טרם יותן עליו מים, טהור הוא. ואם תאמר, למה לי קרא דכי יפול לטהר את הזרעים שנפל עליהם טומאה טרם שיבא עליו מים, תיפוק ליה מדכתיב: **"וכי יותן מים על זרע ונפל מנבלתם עליו טמא הוא"**, מכלל דאם נפל מנבלתם עליו טרם שיבא עליו מים טהור, דומיא דטומאת כלי חרס דלעיל מיניה, דלא כתיב ביה אלא **"כל אשר בתוכו... מכל האוכל אשר יאכל אשר יבא עליו מים יטמא"**, ולמדנו מזה מכלל דאם לא בא עליו מים טהור. כבר תרצו בתורת כהנים על זה: **"וכי יפול מנבלתם על כל זרע זרוע אשר יזרע טהור וכי יותן מים על זרע ונפל מנבלתם עליו טמא** - יש בענין זה זרעים טמאים וזרעים טהורים, מחוברים לקרקע ותלושין מן הקרקע, אם אתה אומר מחוברים טמאין ותלושין טהורין טמאת את הכל, וכשאתה אומר מחוברים טהורין ותלושים טמאים, טמאת מקצת טהרת מקצת". פירוש: דהאי קרא יתירא ד**"וכי יפול מנבלתם על כל זרע זרוע אשר יזרע טהור הוא"**, לא אתא אלא למדרש מיניה באם אינו עניין לגופיה, שיש לך זרעים שאף על פי שהוכשרו, טהורים. ובא לחלק בין זרעים מחוברים לזרעים תלושין. ובעל כרחין לומר, שהתלושין הם הטמאים, שאם תאמר המחברים הן הטמאים, אין לך זרע שלא הוכשר. אך ממה שכתב רש"י אחר זה: **"וכי יותן מים על זרע -**

אחר שנתלש, שאם תאמר יש הכשר במחובר, אין לך זרע שלא הוכשר",

וכתב גם כן למעלה מזה,

"ולמדנו עוד על ביאת מים שאינה מכשרת זרעים אלא אם כן נפלו עליהם משנתלשו. שאם אתה אומר מקבלים הכשר במחובר, אין לך שלא בא עליו מים, ומהו אומר: 'אשר יבוא עליו מים'".

משמע שאף בלא ייתורא דקרא ד**"וכי יפול מנבלתם"**, דדרשי מיניה זרעים טמאים וזרעים טהורים, על כרחיך לפרושי קרא ד**"וכי יותן מים"**, דבתלושין קמיירי, דאם כן למה לי קרא ד**"וכי יפול מנבלתם וגו'**, תיפוק לי מקרא ד**"וכי יותן מים"**, דומיא דטומאת כלי חרס, דכתיב ביה דבהוכשר לחודיה טמא, ומינה שמעינן דכי לא הוכשר טהור. ועוד, איך הניח הבריתא השנויא דתורת כהנים, דמפיק: תלושין - טמאין, מחוברים - טהורים, מקושיא דזרעים טהורים וזרעים טמאים, ומפיק לה איהו מ**"וכי יותן"** לחודיה. ושם יש

לומר, דרש"י ז"ל לא רצה להוציא התלושין טמאים, והמחברים טהורים מזרעים טהורים וזרעים טמאים, כדתיא בתורת כהנים, משום דדרשא זו רחוקה היא מפשוטו של מקרא, ואין מנהגו להביא בפירוש החומש מאותן המדרשות, כמו שכתב בפסוק **"וישמעו את קול ה' אלהים"**. והא דכתב גבי טומאת שרץ: "לא הוכשר, טהור, הוכשר, טמא", ולא הספיק לו מקרא ד"**כי יותן**", דמדהוכשר טמא, שמע מינה לא הוכשר טהור, כמו בטומאת כלי חרס. אינו כל כך קשה לפי פשוטו של מקרא, משום דאורחא דקרא הוא, שפעם מוציא הדין מכח הדוקיא, ופעם הוא כותבו בפירוש.

ואם תאמר, למה לי קרא דכי יותן, תיפוק לי מטומאת כלי חרס, דכתיב ביה: **"מכל האוכל אשר יאכל אשר יבא עליו מים יטמא"**, דמאחר שטמא כלי חרס וטמא השרץ, מה כלי חרס אינו מטמא אלא לאחר הכשר, אף השרץ לא יטמא אלא לאחר הכשר. כבר תרצו בתורת כהנים: "אם הקל בכלי חרס הקל, שלא יטמא אלא לאחר הכשר, נקל בשרץ החמור". דילמא בשרץ החמור מטמא בהכשר ושלא בהכשר, "תלמוד לומר: **וכי יותן מים על זרע ונפל מנבלתם עליו טמא הוא**", לומר, שאף שרץ אינו מטמא אלא בהכשר".

ואם תאמר, אי הכי לשמעין שרץ החמור שאינו מטמא אלא בהכשר וכל שכן טומאת כלי חרס הקל. כבר הוקשו זה בפרק קמא דפסחים גבי חד למעוטי משקין הבאין מחמת כלי וחד למעוטי משקין הבאין מחמת שרץ. ותרצו: מלתא דאתיא בקל וחומר טרח וכתב לה קרא.

פרק יא, לח

מים על זרע -

בין מים בין שאר משקין.

בתורת כהנים. דילפינן מים מים לגזרה שוה, **מים** אמורים למעלה בטומאת כלי חרס ו**מים** אמורים למטה בטומאת שרץ, מה מים האמורים למעלה עשה בהן שאר משקין כמים, אף מים האמורים למטה נעשה בו שאר משקין כמים.

ואם תאמר, למה לי גזירה שוה, תיפוק לי מקל וחומר: ומה כלי חרס הקל, עשה בו שאר משקין כמים, שרץ החמור לא כל שכן. כבר תירצו בתורת כהנים: "מה לכלי חרס שכן מיטמא מאוירו, תלמוד לומר: מים מים, לגזרה שוה":

בין הם על הזרע בין זרע נופל בתוכו.

בתורת כהנים. ויש בזה נוסחאות משונות. בנוסחת רבינו הלל כתיב: "אין לי אלא בזמן שנתן מים על גבי זרע. זרע על גבי מים מניין, תלמוד לומר: **'ונפל מנבלתם עליו טמא'**". ופירש: "כלומר, כיון דנפל מנבלתם עליו בין כך ובין כך טמא". ורבינו אברהם זוטא מתיווץ טען: דלא מסתבר לומר [כן], דמשתמע מיניה בין כך ובין כך, דהא איכא למשמע טפי

דווקא **"כי יותן מים על זרע, טמא"**, אבל זרע על מים, לא. וגורס הוא: "תלמוד לומר: 'זרע ונפל'", ד"זרע ונפל" משמע, דזרע נפל על המים, דזרע נדרש לפניו ולאחריו: וכי יותן מים על זרע, זרע ונפל. ודומה לו וכהאי גוונא דרשו גבי: **"ולקחו לטמא מעפר שריפת החטאת ונתן עליו מים חיים" - אין לי אלא שהקדים עפר למים, הקדים מים לעפר מניין, תלמוד לומר: 'מים חיים אל כלי'.** ש"מים חיים" נדרש לפניו ולאחריו: **ונתן עליו מים חיים, מים חיים אל כלי.** וכיוצא בו בכמה מקומות. ורבינו ישעיה הראשון גורס: "תלמוד לומר: 'טמא' ופירש: כל היכי דהוו מים על זרע בין אם נפלו המים על הזרע, בין אם הזרע נפל לתוך המים, **"על זרע"** הוי, וטמא. ונראה לי שגרסתו: "תלמוד לומר: **על זרע טמא"**. ופירושו, שמלת **"על זרע"** יתירא הוא, דהוי ליה למכתב: וכי יותן מים עליו, דעל כל זרע דלעיל מיניה קאי, מאי **"על זרע"**, למדרש מיניה, דכי הוו מים על הזרע, בין אם נפלו המים עליו, בין אם נפל הוא על מים, כיון שהמים הם עליו טמא הוא. ורבינו מיוחס כתב: **"וכי יותן מים על זרע** בין שהמים נתנו על הזרע בין שהזרע ניתן על המים הוכשרו, שהרי נאמר למעלה **'אשר יבא עליו מים'** מכל מקום". ואם כן צריך לומר שבנוסחא שלו היה כתוב: "תלמוד לומר: **אשר יבא עליו מים"**. ואינו מתיישב לי זה, מפני שמאמר **"אשר יבא עליו מים"** אינו נופל אלא על נפילת המים בזרע לא על נפילת הזרע במים.

ונפל מנבלתם עליו -

אף משנוגב מן המים.

ד"ונפל מנבלתם" סתמא כתיב, לא שנא קודם הנגוב לא שנא אחר הנגוב.

פרק יא, לט

בנבלתה -

ולא בעצמות וגידים ולא בקרניים וטלפים ולא בעור.

בתורת כהנים ומייתי לה בפרק העור והרוטב. דשם נבלה אינו נופל אלא על הבשר. ובשפרשו ממקום חבורן קמיירי, אבל כשהן מחוברין בבשר, הנוגע בהן כנוגע בבשר, אי משום יד, אי משום שומר, שאם הוא עצם שיש בראשו כזית בשר, הוי ההוא עצם יד לאותו בשר, ואם הוא עצם שיש בתוכו כזית מוח, כגון עצם הקולית, הוי ההוא עצם שומר לבשר, והשומר והיד שניהן מוציאים את הטומאה והנוגע בהן כנוגע בבשר. וכן שנו בתורת כהנים: **"בנבלתה -** לא בעצמות ולא בגידין כו'. יכול אפילו בשעת חבורן, תלמוד לומר: **'יטמא'**, לרבות כשהן מחוברין לבשר", שהנוגע בהם כנוגע בבשר אי משום יד אי משום שומר.

פירוש: מדהוה ליה למכתב טמא, וכתב **"יטמא"** לרבות כו'.

פרק יא, מ

והנושא את נבלתה -

חמורה טומאת משא מטומאת מגע כו'.

פירוש: בכל מקום שנאמרה בתורה טומאת משא, לעולם תמצאנה שהיא חמורה מטומאת מגע, כדכתב רש"י לעיל בפסוק **"וכל הנושא מנבלתם"**, כלומר שאין להטעין המגע כבוס בגדים מקל וחומר מטומאת משא כדפירש רש"י [כדפרישית] לעיל.

והאוכל מנבלתה -

יכול תטמאנו אכילתו.

מה שפירש אותו אחר **"והנושא את נבלתה"** שלא כסדר, הוא כדי שידביק הנושא עם הנוגע להודיע ההבדל שביניהם, שטומאת משא חמורה מטומאת מגע.

כשהוא אומר בנבלת עוף טהור: "נבלה וטרפה לא יאכל לטמאה בה".

דהאי קרא על כרחין בנבלת עוף טהור קא מיירי, מדכתיב: **"לא יאכל לטמאה בה"** ותניא בתורת כהנים: "את שאין לה טומאה אלא אכילתה" פירוש: מדהוה ליה למכתב **נבלה וטרפה לא יאכל לטמאה**, וכתב "בה" למעוטי הוא דאתא, לומר לך אין לה טומאה אלא מה שכתוב בה, שהיא האכילה, אבל לא טומאת מגע ולא טומאת משא. ואם כן אי אפשר לומר דבנבלת בהמה קמיירי, דנבלת בהמה אית בה טומאת מגע וטומאת משא, ולא בנבלת עוף טמא, דתניא בתורת כהנים: **"נבלה וטרפה לא יאכל לטמאה"** - מי שאסורו משום בל תאכל נבלה יצא עוף טמא שאין אסורו משום בל תאכל נבלה, אלא משום בל תאכל טמא, כדפירש רש"י בפרק יוצא דופן, אם כן על כרחך לומר, דבנבלת עוף טהור קא מיירי.

בה אתה מטמא בגדים באכילתה,

ולא באכילת בהמה.

פירוש: דוקא בנבלת עוף טהור אתה מטמא בגדים באכילתה, ולא בנבלת בהמה, דתרי מיעוטי שמעינן ממלת בה: חדא, הא דאמרן: אין לך אלא מה שאמור בה, אכילה ולא מגע ומשא, וחד "בה" בה אתה מטמא בגדים באכילתה, ולא בנבלת בהמה. דאי לאו מיעוטא הוה אמינא תהא נבלת בהמה מטמאה בגדים בבית הבליעה מקל וחומר מנבלת עוף טהור, ומה נבלת עוף טהור שאין לה טומאה במגע ובמשא, יש לה טומאה בבית הבליעה, נבלת בהמה שיש לה טומאת מגע ומשא, אינו דין שיהיה לה טומאה בבית הבליעה, תלמוד לומר בה, בה אתה מטמא בגדים באכילתה ולא בנבלת בהמה.

והכי קתני לה בתורת כהנים ומייתי לה בפרק יוצא דופן. ונבלת עוף טהור דמטמא בגדים בבית הבליעה, נפקא לן: ד**"וכל נפש אשר תאכל נבלה וטרפה באזרח ובגר וכבס בגדיו"**,

דהאי קרא בנבלת עוף טהור קמיירי, כדילפינן לה מקרא ד"נבלה וטרפה לא יאכל לטמאה בה" כדלעיל:

כגון שתחבה לו חבירו בבית הבליעה.

דאילו תחבה הוא בידו בבית בליעתו, הרי הוא טמא משום נושא, לטמא בגדים שעליו, אף על פי שאין נבלת בהמה מטמאה בגדים בבית הבליעה. ואם תאמר, כי תחבה לו חבירו נמי בבית בליעתו מאי הוי, נהי דאינה מטמאה משום נוגע, שהרי לא נגע בה אלא בבית הבליעה, שהיא בית הסתרים ומגע בית הסתרים אינה מטמאה.

מכל מקום יהא טמא משום משא, שהרי הוא נושא אותה בבית בליעתו ובית הסתרים מטמא במשא. כבר הביאו זה בגמרא בפרק יוצא דופן נדה מב ב: ד"איבעיא להו: מקום טומאת נבלת עוף טהור", שהוא בבית הבליעה של אדם, שאין לנבלת עוף טומאה אלא שם, "בלוע הוי, או בית הסתרים הוי. למאי נפקא מינה, כגון שתחב לו חבירו כזית נבלה לתוך פיו" שאם תחב הוא בעצמו איטמא ליה במגע. "אי אמרת בלוע הוי, טומאה בלועה לא מטמיא", שהרי היא כמו שאינה, ואין בה לא מגע ולא משא. "אלא אי אמרת בית הסתרים הוי", כשאר בית הקמטים, דטומאה לא בטלה. נהי דבמגע לא מטמיא, דבית הסתרים לא מטמיא במגע, במשא מיהא מטמיא. ונחלקו בה אב"י ורבא.

אב"י אמר: בלוע הוי. ורבא אמר: בית הסתרים הוי. לאב"י גזרת הכתוב הוא בנבלת עוף טהור שתטמא באכילתה אף על פי שתחבה לו חבירו בבית בליעתו, שאין שם לא טומאת מגע ולא טומאת משא. ולרבא גזרת הכתוב היא בנבלת בהמה, שלא תטמא באכילתה היכא דתחבה לו חבירו בתוך בליעתו, שלא נגע בה, אף על פי שהוא נושא אותה בתוך בליעתו.

אם כן מה תלמוד לומר: "האוכל", ליתן שיעור לנושא ולנוגע כדי אכילה והוא כזית.

בתורת כהנים. ומייתי לה בפרק יוצא דופן. וכי האי גונא דרשו גבי "ומזה מי הנדה" ורבותינו אמרו יומא יד א, שהמזה טהור.

ומאי מזה, נושא. ואפקיה רחמנא בלשון מזה, לומר לך, שאינו מטמא עד שיהא בו שיעור הזייה. אלא שאין זה כמוהו ממש, ששם פירוש מזה נושא, ואפקיה בלשון מזה, לומר לך ששיעור נושא כשיעור הזייה, וכאן אין פירוש האוכל נושא ולא נוגע, שהרי בפירוש הם כתובים, ולא נכתב האוכל אלא לפרש שיעורם, שהם כזית כשיעור סתם אכילה שבתורה.

ואם תאמר, מהכא משמע שאין לזה המקרא משמעות כלל, ולא בא אלא ליתן שיעור לנושא ולנוגע, ואלו בפרק בהמה המקשה אמרו: טומאה בלועה דטהורה מנלן, דכתיב "והאוכל מנבלתה יכבס בגדיו". מי לא עסקינן דאכל סמוך לשקיעת החמה וקאמר רחמנא טהור ופירש רש"י: "מי לא עסקינן - אפילו באוכל נבלה סמוך לשקיעת החמה דעדיין היא במעיו ולא נתעכלה וקמטהר ליה קרא בהערב שמש, דכיון דנבלעה הרי היא

כמעולת לענין לטמא", אלמא האי קרא ד"והאוכל" לגופיה הוא דאתא, לאשמועין דטומאה בלועה חשובה כמעולת לענין טומאה, דאילו משום טומאת סתרים, נהי דלא מטמא במגע, במשא מיהא מטמא. כבר תירצו התוספות בזה חולין עא א ד"ה מי, דההיא דפרק בהמה המקשה מפיק ליה מפשטיה דקרא, דמשמע דטיהר הכתוב את האוכל אפילו סמוך לשקיעת החמה, שעדיין המאכל במעיו בעינו כשטבל והעריב שמשו טהור, דאין מקרא יוצא מידי פשוטו, ולא מסתבר לאוקמיה כולה קרא לטהר טומאה בלועה, משום דמגופיה דקרא דכתיב ביה **"יכבס בגדיו"**, משמע דללמד טומאה הוא דאתא. והשתא אתיה שפיר הא דקתני בברייתא: אם כן מה תלמוד לומר **האוכל**, ליתן שיעור לנושא ולנוגע וכו', דדילמא להשמיענו דטומאה בלועה טהורה היא.

אבל בהא דקתני בברייתא: "יכול תהא נבלת בהמה מטמאה בבית הבליעה מקל וחומר, תלמוד לומר: בה, בה אתה מטמא בבית הבליעה, ואין אתה מטמא בנבלת בהמה בבית הבליעה". לא ידעתי מנא ליה למדרש הכי לבטל הקל וחומר, דדילמא מיעוט בה, למעוטי טומאת מגע ומשא מנבלת עוף טמא [טהור] הוא דאתא. כדקתני בברייתא: **"לא יאכל לטמאה בה** - שאין בה טומאה אלא אכילתה". ושמא יש לומר, קבלה היתה בידם שאין נבלת בהמה מטמאה בבית הבליעה ואסמכוה אהאי מיעוטא ד"בה".

ואם תאמר, מנא להו לרז"ל למדרש קרא דהאוכל ליתן שיעור לנושא ולנוגע דילמא ליתן שיעור לנושא בלבד, דכתיב ביה כבוס בגדים כמו באוכל, אבל בנוגע דלית ביה כבוס בגדים, לא, דכי האי גונא דרשו בפרק קמא דיומא: **"ומזה מי הנדה יכבס בגדיו"** מאי מזה, נושא, ואפקיה בלשון הזיה, ליתן שיעור הזיה בנושא כנוגע [ולא בנוגע], משום דלא כתיב ביה כבוס בגדים. כבר תרצו התוספות, דגבי מזה דין הוא שידרשו אותו בנושא ולא בנוגע, משום דנושא לא כתיב בקרא בהדיא, אלא נוגע, ועל כרחך לומר מאי מזה נושא, ואפקיה בלשון מזה, לומר לך, שאין הנושא טעון כבוס בגדים, אלא כשיש בו שיעור הזיה, "אבל הכא אי לא קאי קרא דוהאוכל אלא בנושא גרידא, אם כן לא ניכתוב נושא וממילא נימא, מאי אוכל נושא, כמו התם דלא כתיב נושא, ואמרינן מאי מזה נושא". אבל זהו דבר תימה, כיון דקרא דהאוכל אתרוייהו קאי, אנושא ואנוגע, ולא בא אלא ליתן בהם שיעור אם כן לא הוה ליה למכתב באוכל כבוס בגדים מאחר שאין כבוס בגדים בנוגע אלא בנושא בלבד. וליכא למימר אי לא הוה כתיב ביה כבוס בגדים הוה מוקמין ליה בנוגע, אבל בנושא דחמיר טפי אינו צריך שיעור כזית אלא אפילו בכל שהוא, להכי כתיב ביה כבוס בגדים, לומר לך, דאפילו בנושא, דבעי כבוס, בעינן שיעור כזית וכל שכן בנוגע, דאם כן לא לכתוב רחמנא לא כבוס בגדים ולא הנוגע והוה אמינא מאי אוכל נוגע, דומיא דמזה השתא דכתיב נוגע על כרחך לומר דלאו אנוגע לחודיה קאי אלא אף אנושא ואם כן כבוס בגדים דכתיב באוכל למה לי. והתוספות תרצו בזה דשמא לשום דרשא אצטריך לכתוב בו כבוס בגדים.

וטמא עד הערב -

אף על פי שטבל צריך הערב שמש.

דאם לא כן **'ורחץ במים וטהר'** מיבעי ליה. וזהו שאמרו פסחים לה. יבמות עד ב: "טבל ועלה אוכל במעשר, העריב שמשו אוכל בתרומה". והערב שמש דהכא לאו בביאת אורו קמיירי, אלא בביאת שמשו, שהוא זמן צאת הכוכבים, כדנפקא לן מקרא ד"**ובא השמש וטהר**" - מאי וטהר, טהר יומא, ולא טהר גברא, דאם כן ויטהר מיבעי ליה, כדאיתא בפרק קמא דברכות. ונראה לי שמה שפירש זה כאן, ולא בשאר "**וטמא עד הערב**" דכתיבי גבי נוגע ונושא, הוא משום דהתם איכא למימר דאתא למימר דטומאתו היא טומאת ערב, ולא טומאת שבעה, אבל הכא דלא אתא אלא ללמד לנושא ולנוגע שיהיה שיעורם כשיעור סתם אכילה, שהוא כזית, ולא להודיע טומאתו שהיא טומאת ערב, שהרי האוכל נבלת בהמה אין לו טומאה כלל, אלא אם כן נגע בו או נשא אותו, הוצרך לומר דהאי "**וטמא עד הערב**" דהכא לא בא אלא ללמד שאף על פי שטבל, צריך הערב שמש. ואף על פי שכתוב: "**ובא השמש וטהר**" ותניא: "ביאת שמשו מעכבתו מלאכול בתרומה" אף על פי שטבל, כדכתיב לעיל מיניה: "**ולא יאכל מן הקדשים כי אם רחץ בשרו במים**". איכא למימר, כתיב בהא וכתוב בהא, דהכא מיירי בנבלת בהמה, והתם בשאר מיני טומאה. דכהאי גוונא אמרו בפרק כל שעה: גבי לא גרע מערל ובן נכר, דכתיב ביה: "**וכל ערל לא יאכל בו' וכל בן נכר לא יאכל בו'**", בו אינו אוכל, אבל אוכל מצה ומרור. ורבי יהודה, כתיב בהאי וכתוב בהאי".

פרק יא, מא

השורץ על הארץ -

להוציא את היתושין שבכליטין ואת הזיזין שבעדשים, שהרי לא שרצו על הארץ, אלא בתוך האוכל, אבל משיצאו לאויר הרי נאסרו.

בתורת כהנים. והא ברייתא מיירי כשהתלעו לאחר שנתלשו ממקום חבורן, אבל אם התלעו בעודן מחוברין בקרקע הרי הן אסורין, כדאמר שמואל בפרק אלו טרפות: "קישות שהתלעה באיביה", כלומר בעוד שהיא מחוברת באילן, אסורה התולעת "משום: **'השרץ השורץ על הארץ'**". ופירש רש"י: שכיון שמהלכת התולעת בתוך הקישות והיא מחוברת לקרקע הרי היא כשורצת על גבי קרקע. אבל אם התלעה בתלוש, מותרת התולעת. במה דברים אמורים כשלא יצאו לאויר העולם, אבל אם יצאו, הרי שרצו על הארץ ונאסרו.

לא יאכל -

לחייב המאכיל כאוכל.

כבר הארכתי הרבה בברייתא דשרץ העוף, דכתיב ביה "**לא יאכלו**". ותניא: "לא יאכלו לחייב המאכיל כאוכל, או לא יאכלו לאוסרן בהנייה, תלמוד לומר: **'לא תאכלו'**", ומייתי לה רש"י, ועיין שם.

פרק יא, מב**כל הולך -**

בכת"י השלשולים הארוכים השלשולין.

הם התולעים היוצאים מן הארץ, שאין להם לא יד ולא רגל, והם דומים לנחש.

כל -

חפושית.

בלשון יון אשכרתו"ש, שיש לה יותר מארבע רגלים, אלא שהעליונים אינם משמשין כל כך.

והדומה לדומה.

של "הולך על גחון", שהוא הנחש, הוא מאותן שאינם הולכים על גחון ממש, אלא שיש להם סימני רגלים מעט, אלא שהם מתגלגלים על מעיהם, כעין הנחש. "והדומה לדומה" של "הולך על ארבע", שהוא העקרב,

הוא מאותן שאין רגליהם כל כך נכרים, וכן הנדל שהוא הנקרא בלשון יון פוליפודר"ו [פוליפוד"א]. יש מינים שהם מרבים רגלים, קרובים לנדל, ויש אחרים שרגליהם מועטים ורחוקים מהם, אבל מכל מקום יש להם יותר מארבע רגלים, משום הכי תנא את הדומה לדומה.

פרק יא, מג**אל תשקצו -**

באכילתן.

כלומר לא תאכלום, שאין שקוץ נפש נופל אלא על המאכל.

ולא תטמאו בהם ונטמתם בהם -

אם אתם מיטמאין בהם בארץ אף אני מטמא אתכם בעולם הבא.

כדתניא ביומא בשלהי פרק אמר להם הממונה: "אדם מטמא עצמו מעט, מטמאין אותו הרבה", שעבירה גוררת עבירה אפילו מעבירה לעבירה אחרת, וכל שכן באותה עבירה עצמה. "נטמא מלמטה, מטמאין אותו מלמעלה". פירוש: אם הוא מטמא עצמו בעולם הזה מטמאין אותו בעולם הבא, שהקב"ה, שהוא קדוש וטהור, גועל בהם ומרחיקם, כמו הטמאים. ובתורת כהנים שנינו: "אם מיטמאין אתם בהם, סופכם ליטמא בהם".

פרק יא, מד**כי אני ה' אלהיכם -**

כשם שאני קדוש, שאני ה' אלהיכם, כך והתקדשתם כו'.

אמר "כשם שאני קדוש" אף על פי שלא נזכר לשון קדושה, לבד "כי אני ה' אלהיכם", מפני שאין טעם לומר: כי אני ה' אלהיכם לכן והתקדשתם, אלא כי אני ה' אלהיכם קדוש, לכן והתקדשתם גם אתם עצמכם כמוני. ומפני שאי אפשר לפרש זה אלא אם כן הוא בכח המאמר, הוצרך לומר אחר "כשם שאני קדוש", "שאני ה' אלהיכם", כלומר שבכלל מאמר "אני ה' אלהיכם" הוא "שאני קדוש", כי אין קדוש כה'. אבל בתורת כהנים שנו: "כשם שאני קדוש כך אתם היו קדושים, כשם שאני פרוש כך אתם היו פרושים". ונראה שהם סוברים שמאמר "כי אני ה' אלהיכם" דבק עם "לא תטמאו בהם", שפירושו שתהיו פרושים מן המאכלות הטמאות, כשם ש"אני ה' אלהיכם" פרוש מכל הנבראים. ומאמר "והתקדשתם" דבק עם "כי קדוש אני" הבא אחריו. ולכן צריך לומר שגם רש"י ז"ל הכי דריש לה, שוהתקדשתם דבק עם מה שאחריו. והא דקאמר "שאני ה' אלהיכם" אחר מאמר "כשם שאני קדוש", אינו אלא לפרש קרא ד"אני ה' אלהיכם" יתירא, שהיה די לומר: "והתקדשתם כו' כי קדוש אני ה'", שפירושו כשם שאני קדוש כך קדשו גם אתם את עצמכם. ופירש בזה, שמפני שאני ה' אלהיכם אתם מחוייבים שתהיו מתדמים לי, שכשם שאני קדוש כך תהיו קדושים.

והתקדשתם -

קדשו עצמכם למטה.

"והייתם קדושים" -

לפני, שאני אקדש אתכם למעלה.

דקרא ד"והייתם קדושים" קרא יתירא הוא, שהיה די לומר: והתקדשתם כי קדוש אני, לפיכך פירש ואמר: והתקדשתם למטה והייתם קדושים למעלה. ומפני שהקדושה שלמטה היא בידם, ושלמעלה אינה בידם, הוצרך לומר גבי "והתקדשתם - קדשו עצמכם למטה" וגבי "והייתם קדושים - שאני אקדש אתכם למעלה ובעולם הבא".

ולא תטמאו את נפשותיכם -

לעבור עליהן בלאוין הרבה.

דאם לא כן למה לי, הרי כתוב לעיל "ולא תטמאו בהם". והיינו דאמר אביי בפרק קמא [שני] דפסחים: "אכל פוטיא לוקה ארבע. אכל נמלה לוקה חמש, צרעה לוקה שש" ופרש"י: "אכל פוטיא - שרץ המים לוקה ארבע: חד לאו כתיב בשרץ המים בתורת כהנים, וחד במשנה תורה, ושני לאוין כתובים בתורת כהנים בשקצים סתם 'אל תשקצו

את נפשותיכם בכל השרץ השורץ ולא תטמאו בהם', והכא לא כתיב על הארץ, ומשמע בין שרץ הארץ ובין שרץ המים, הרי ארבע".

פרק יא, מז

להבדיל -

לא בלבד השונה, אלא שתהא יודע ומכיר ובקי בהן.

בתורת כהנים. פירוש: הא דמזהר רחמנא בכולה להבדיל בין טמא לטהור, לא בלבד שילמוד וידע הלכותיהם וסימניהם, שאף על פי שלמד כל תורותיהן, אינו נפטר עד שיטרח להכירן אי זהו הטמא ואי זהו הטהור.

בין הטמא ובין הטהור -

צריך לומר בין חמור לפרה והלא כבר מפורשים הם, אלא בין טמאה לך לטהרה לך, בין נשחט חציו של קנה לנשחט רובו.

בתורת כהנים. פירוש: והלא כבר נתפרשו סימניהם בפירוש, דכתיב פסוק ב: "זאת החיה אשר תאכלו", וקא מפרש סימנים שלהם אי זהו טמא ואי זהו טהור, ואם כן לא נאמר "להבדיל בין הטמא ובין הטהור" אלא להבדיל בין טמאה לך לטהורה לך. פירוש: טמאה על ידי פעולותיך וטהורה על ידי פעולותיך, שאם שחטת בה כל הושט וחציו של קנה בלבד, טמאת אותה באכילה, אף על פי שהיא טהורה, ואם שחטת בה כל הושט ורובו של קנה, טהרת אותה באכילה.

ובין החיה הנאכלת -

אין צריך לומר בין צבי לערוד, והלא כבר מפורשים הם, אלא בין שנולדו בה סימני טרפה כשרה לנולדו בה סימני טרפה פסולה.

ובתורת כהנים שנינו: "אלא בין טרפה כשרה לטרפה פסולה". והכי פירושא: טרפה לאו דוקא, אלא כל בהמה שבאה עליה שום הכאה בגופה נקראת טרפה. והכי קאמר: בין בהמה שיש בה מכה שאינה נפסלת בה, כגון נקבה הגרגרת, נפחתה הגלגולת ולא נקב קרום של מוח, וכיוצא בהן. והן ששנו חכמים חולין נד א: "ואלו כשרות בבהמה", והיא האמורה פה "החיה הנאכלת". ובין בהמה שיש בה מכה שנפסלת בה והן שמונה עשרה טרפות ששנו חכמים בהן חולין מב א: "אלו טרפות בבהמה", והיא האמורה פה "החיה אשר לא תאכל". ורש"י ז"ל גורס

"בין שנולדו בה סימני טרפה כשרה, לנולדו בה סימני טרפה פסולה",

ושניהם עולים בקנה אחד.

פרשת תזריע

פרק יב

פרק יב, ב

כי תזריע -

לרבות שאפילו ילדתו מחוי, שנמחה ונעשה כעין זרע, אמו טמאה לידה.

בפרק המפלת, דאם לא כן 'אשה כי תלד זכר' מיבעי ליה, מאי **"תזריע"**, כעין שהזריעה, דהיינו שנימוח ונעשה כעין זרע. והיינו אליבא דרבי שמעון, דפליג אתנא קמא, דאמר "שליא בבית, הבית טמא. לא שהשליא ולד, אלא שאין שליא בלא ולד. ורבי שמעון אמר: נמוק הולד עד שלא יצא", ונעשה דם ונתערב בדם הלידה ונתבטל ברוב וכמאן דליתיה דמי. "ואמר רבי יוחנן: ומודה רבי שמעון שאמו טמאה לידה", שאף על פי שהבית טהור, אמו טמאה לידה מדכתיב בה **"כי תזריע... וטמאה"**. וזהו שכתב רש"י ז"ל "אמו טמאה לידה", דוקא טומאת לידה, אבל טומאת מת לא, שהבית שנולד בו טהור הוא, דאי אליבא דתנא קמא, אמו טמאה סתם מבעי ליה. ועוד, בלא רבויא דתזריע, פשיטא דאמו טמאה, דמכיון שהבית שנולד בו טמא, מכלל דולד מעליא הוא. וכן כתב רש"י בהדיא בריש פרק יוצא דופן נדה מ א ד"ה אלא גבי ורבי שמעון אומר אפילו לא ילדה אלא כעין שהזריעה אמו טמאה לידה, דמודה רבי שמעון שאמו טמאה לידה מקרא דכי **תזריע וטמאה**. אבל לתנא קמא לא צריך קרא להכי, דהא לדידיה, כיון דאמר הבית טמא, לית ליה נמוק, ופשיטא דאמו טמאה לידה.

והא דאמר רבי יצחק אמר רבי אמי בשלהי פרק המפלת נדה לא א ומייתי לה בפרק הרואה: "אשה מזרעת תחלה, יולדת זכר. איש מזריע תחלה, יולדת נקבה, שנאמר: **'אשה כי תזריע וילדה זכר'**", מו"ו ד"וילדה" הוא דקא מפיק לה, דאם לא כן 'אם זכר תלד' מיבעי ליה, דומיא ד"ואם נקבה תלד" שהוא מורה על הספק, לא **"וילדה"** בוי"ו, שהוא מורה על הודאי, כאילו אמר שכאשר תזריע האשה תחלה בודאי תלד זכר. ומה שפירשו מלת **"תזריע"** שתזריע תחלה, אף על פי שהיא סתם, הוא משום דאי אפשר לפרש אותה סתם כמשמעו, מפני שאי אפשר שלא תזריע, ומאי **"כי תזריע"** שפירשו כשתזריע, מכלל דאפשר שלא תזריע. ועוד, דמהו"ו של **"וילדה זכר"** משמע שכשתזריע האשה בין בתחלה בין בסוף, ודאי תלד זכר, ונמצא שכשתלד נקבה לא הזריעה האשה כלל לא בתחלה ולא בסוף, וזה בלתי אפשר, ונשאר בהכרח שנפרש מלת תזריע או בתחלה לבד או בסוף לבד. ומה שפירשו אותה על התחלה בלבד, מקובל היה בידם.

ואם תאמר, אימא כולה קרא להכי הוא דאתא, לומר שכשהאשה מזרעת תחלה יולדת זכר, ולא לרבות שאפילו ילדתו מחוי כזרע, אמו טמאה לידה. יש לומר, מדהוה ליה למכתב: כי תזריע האשה וילדה זכר, וכתב: **"אשה כי תזריע וילדה זכר"**, שסמך תזריע ללידה, למדנו שאפילו ילדתו מחוי כעין זרע, אמו טמאה לידה.

ואם תאמר, ולמה נכתב **וילדה** בוי"ו ולא ב"אם", דומיא ד**"אם נקבה תלד"** הבא אחריו, אם כדי ללמד אשה מזרעת תחלה יולדת זכר, תיפוק לי ד**"אלה בני לאה... ואת דינה בתו"**, דתניא בשלהי המפלת: **"תלה הכתוב הזכרים בנקבות והנקבות בזכרים, לומר לך אשה מזרעת תחילה יולדת זכר; איש מזריע תחילה, יולדת נקבה"**. ויש לומר, דאי לאו קרא דתזריע וילדה, לא הוה שמעינן מקרא ד**"אלה בני לאה ואת דינה בתו"**, שכשהאשה מזרעת תחלה יולדת זכר וכשהאיש מזריע תחלה, יולדת נקבה, דהוה אמינא הא דתלה הזכרים בנקבה משום דאי הוה כתיב: אלה בני יעקב, הוה אמינא אלה לבדם הם בני יעקב, לפיכך כתב **"אלה בני לאה"**, אבל דינה, שלא היתה בת אחרת ליעקב, תלה אותה באב, כמנהג הכתוב בכל מקום. ואי לאו קרא ד**"אלה בני לאה... ואת דינה בתו"**, לא הוה שמעינן מקרא דתזריע וילדה זכר אלא שכשהאשה מזרעת תחלה יולדת זכר, אבל לא כשהאיש מזריע תחלה יולדת נקבה, דהוה אמינא לא שנא הזריעו שניהם בבת אחת, לא שנא הזריע האיש תחלה, יולדת נקבה, השתא דכתיב: **"ואת לאה בתו"** ותלה הנקבה בזכר, למדנו שהטעם שתלה הנקבה בזכר הוא כמו הטעם שתלה הזכר בנקבה. מה להלן מפני קדימת זריעת האשה, אף כאן מפני קדימת זריעת הזכר. אבל כששניהם הזריעו בבת אחת, אין שם לא זכר ולא נקבה, שכל אחד מבטל את האחר. אך מההיא דרבי צדוק דפרק המפלת, ד"תנו רבנן: בראשונה היו אומרים אשה מזרעת תחלה, יולדת זכר. איש מזריע תחלה, יולדת נקבה. ולא פירשו חכמים את הדבר, עד שבא רבי צדוק ופירשו: **'אלה בני לאה אשר ילדה ליעקב בפרדן ארם. ואת דינה בתו'**, תלה הנקבות בזכרים, והזכרים בנקבות, לומר לך: אשה מזרעת תחלה יולדת זכר איש מזריע תחלה יולדת נקבה". משמע דבלאו קרא דתזריע וילדה נמי שמעינן שפיר מקרא ד**"אלה בני לאה"**, דאשה מזרעת תחלה יולדת זכר. ושמא יש לומר, דרבי צדוק נמי אקרא ד**"וילדה זכר"** הוא דקא דייק, ד**"אלה בני לאה"**, דתלה הזכרים בנקבות, משום דאשה מזרעת תחלה, יולדת זכר הוא. והא דמפיק לה רבי צדוק מקרא דאלה בני לאה, ולא מקרא דתזריע וילדה זכר, הוא משום דמהאי קרא למדנו בין כשהאשה מזרעת תחלה יולדת זכר, בין כשהאיש מזריע תחלה יולדת נקבה, כדלעיל, אבל מקרא דוילדה זכר לא למדנו רק כשהאשה מזרעת תחלה יולדת זכר. ורבי יצחק דמפיק לה מקרא דתזריע וילדה, אף על גב דלא למדנו משם אלא כשהאשה מזרעת תחלה יולדת זכר, הוא משום דסבירא ליה דמ**"אלה בני לאה"** אין ראיה כלל, דאיכא למימר הא דתלה הזכרים בנקבה הוא משום דאי אפשר לומר אלה בני יעקב, מפני שמוכן ממנו אלה לבדם, אבל בנקבות, שלא היתה ליעקב רק דינה לבדה, תלה אותה באב, כמנהג הכתוב בכל מקום. אי נמי, מאן דדריש לה מקרא

ד"אלה בני יעקב", סבירא ליה דוי"ו דוילדה זכר היא במקום אם, דומיא ד"או נפש כי תשבע לבטא בשפתים... ונעלם ממנו", שפירשו אם נעלם ממנו ורבים כן. ומאן דדריש לה מקרא דתזריע וילדה זכר, סבירא ליה דמאלה בני לאה אין ראייה כלל, דאיכא למימר דתלה אותם בנקבה, משום דאי אפשר לומר אלה בני יעקב, דמשמע אלה לבדם, אבל בנקבה שלא היתה ליעקב רק היא לבדה, תלה אותה באב כמנהג הכתוב בכל מקום שאפילו ילדתו מחוי שנמחה ונעשה כמין זרע.

מלשון מחוי ונמחה. משמע שנוצר מתחלה ואחר כך נמחה, שאילו לא נוצר מתחלה, אלא כמו שהוא עתה, אינו נופל בו מחוי ונמחה המורים שהיה מתחלה ואחר כך נמחה. וכן אילו לא נוצר בצורת אדם, אלא בצורת בהמה, חיה ועוף, לא היה נופל בו הכנוי של "ילדתו", ששב על הזכר ונקבה דקרא המורים על צורת אדם, כדתני בספרא: "יכול המפלת כמין דגים וחגבים ושקצים ורמשים תהא טמאה לידה, תלמוד לומר: 'זכר', מה זכר מיוחד שיש בו צורת אדם, יצאו אלו שאין בהם צורת אדם".

ואם כן בחנם טרח הרמב"ן ז"ל לומר: "ופירוש הענין, שנוצר הולד בצורת אדם ואחר כך נמוח, שכל מי שאין בו מצורת אדם, אינו וולד, וכל שאינו ראוי לבריית נשמה אינו וולד, אבל בשעת הלידה אפילו מחוי מטמא, אם אנו מכירין צורתו, כגון שפיר מרוקם, טמאה ודאי, ואם לאו - בספק. וזהו רביו של מקרא זה, כדברי רז"ל".

כימי נדת דותה תטמא -

כסדר כל טומאה האמורה בנדה, מטמאה בטומאת לידה.

פירוש: האי "כימי נדת דותה" לא כמספרן קאמר, דהא בפירוש כתב קרא "וטמאה שבעת ימים", אלא כמין ימי הנדה, דהיינו כסדר הטומאה האמורה בנדה, דכתיב בה: "וכל הנוגע בה יטמא... וכל אשר תשכב עליו בנדתה יטמא וכל אשר תשב עליו יטמא. וכל הנוגע במשכבה... וכל הנוגע בכל כלי אשר תשב עליו יכבס בגדיו" וכל שאר הכתובים בפרשת נדה. וזהו ששינונו בתורת כהנים: "מה ימי נדתה סמוכין, אף ימי לדתה כן. ומה ימי נדתה אינן ראויין לזיבה ואין ספירת שבעה מהן, אף ימי לידתה כן".

ואפילו נפתח הקבר בלא דם.

פירוש: הא דאצטריך קרא ד"וטמאה שבעת ימים" וקרא ד"כימי נדת דותה תטמא", אינו אלא לאפילו נפתח הקבר בלא דם, דאי בנפתח הקבר בדם, תיפוק לי משום נדה, דכל הרואה דם, טמאה נדה.

דותה לשון דבר הזב מגופה. הרמב"ן ז"ל טען ואמר: "לא ידעתי מאי זה מוצא יהיה 'דותה' לשון דבר הזב בלשון הקדש". ולא ידעתי למה הוצרך שיהיה מוצאו בלשון הקדש, וכי לא נמצא בתורה בשום מקום מלה שמוצאה בלשון ארמי, הנה "מי מלל לאברהם" ו"כי יראה כי אזלת יד" ורבים כמוהם. ויהיה גם זה בלשון ארמי מלשון זיבה. שתרגום "כי יזוב זוב

דמה - ידוב דוב דמה" והוי"ו והבי"ת ממוצא אחד הן ויבא זה תחת זה. אבל לא ידעתי איך יפרש רש"י **"על זה היה דוה לבנו"**. ושמא יאמר שהם שני עניינים בשורש אחד.

פרק יב, ד

תשב -

אין תשב אלא לשון עכבה כמו **"ותשבו בקדש"**, **"וישב באלוני ממרא"**.

ופירושו: ושליש יום ושליש ימים תתעכב ותמשך בדמים טהורים אצל בעלה, שאף על פי שרואה דם בלי הפסק, היא טהורה לבעלה. ופירוש **"בכל קדש לא תגע"**, אבל בכל קודש לא תגע. אבל הרמב"ן ז"ל חשב, שפירוש עכבה של רש"י ז"ל הוא, שתתעכב כמנהגה הראשון שהיתה עומדת בו בשבעה הימים הראשונים. ופירוש **"בכל קדש לא תגע"**, שבכל קדש לא תגע וגומר, אף על פי שהיא בדמי טוהר לבעלה. ומפני זה טען ואמר: **"ואם כן יאמר: תמתין עוד"**, שיהיה פירושו ושליש יום ושליש ימים תתעכב עוד, כמו בשבעה הימים הראשונים, שבכל קדש לא תגע כו'. ואם כן, מה טעם לכתוב אחר זה **"עד מלאת ימי טהרה"**, הרי כבר אמר: ושליש יום ושליש ימים תתעכב עוד שבכל קדש לא תגע ואל המקדש לא תבא, כמו בשמנה [בשבעה] הימים הראשונים. אבל לפי מה שפירשנו אנחנו דברי רש"י ז"ל, אין מזה טענה על דבריו כלל, כי בראשונה אמר שזמן טהרתה לבעלה אף על פי שרואה בהן דם, הן שלשים ושלושה ימים, ואחר כך אמר: אבל **בכל קדש לא תגע כו' עד מלאת ימי טהרה**, שפירושו מתחלת הלידה עד מלאת ימי טהרה. גם אין צורך להוסיף מלת עוד.

בדמי טהרה -

אף על פי שרואה דם, טהורה היא.

דאם לא כן **"בדמי"** למה לי.

לא תגע -

אזהרה לאוכל כו' כמו ששנויה ביבמות.

דתניא בפרק הערל: **"בכל קדש לא תגע** - אזהרה לאוכל. אתה אומר לאוכל או אינו אלא לנוגע. תלמוד לומר: **'בכל קדש לא תגע ואל המקדש לא תבא'**, מקיש קדש למקדש, מה מקדש דבר שיש בו נטילת נשמה, אף קדש דבר שיש בו נטילת נשמה. ובנגיעה נטילת נשמה ליכא. והאי דאפקיה בלשון נגיעה, לומר לך נגיעה כאכילה". ופרש"י: "נטילת נשמה - טמא הבא למקדש בכרת, שנאמר: **'ונכרתה... כי את מקדש ה' טמא'**. אף קדש דבר שיש בו נטילת נשמה - דהיינו אכילה [בטומאה] דגבי קדש בכרת, וגבי תרומה במיתה, דכתיב **'ומתו בו כי יחללוהו'**. נגיעה כאכילה - האסור לאכול אסור ליגע".

בכל קדש -**לרבות את התרומה.**

בפרק אלו הן הלוקין ובפרק הערל. פירוש: שלא לאכול תרומה עד מלאת ימי טהרה, שהיא טבולת יום ארוך. דמשעה שטבלה לסוף שבעה דזכר, ושבעים דנקבה עד אור הבאת קרבנותיה ליום מחר, נקראת טבולת יום, דומיא דכל מחוסרי כפרה הנקראים טבולי יום משעת טבילתן עד הערב שמש דליל הבאת קרבנותיו למחר.

ואם תאמר, הך דרשא ד"בכל קדש לא תגע" לרבות את האוכל, לא אתיא לא כריש לקיש ולא כרבי יוחנן. דבפרק אלו הן הלוקין נחלקו רבי יוחנן וריש לקיש. רבי יוחנן דריש ליה לטמא הנוגע בתרומה, אבל טמא האוכל תרומה מפיק ליה מקרא ד"איש איש מזרע אהרן" שבפרשת אמור. וריש לקיש דריש ליה לטמא האוכל קדשים, אבל טמא האוכל תרומה, מודה ליה לר' יוחנן דמקרא ד"איש איש מזרע אהרן" נפקא, ואם כן הך דרשא דלרבות האוכל את התרומה, לא כרבי יוחנן ולא כריש לקיש. כבר תרצו בתוספות דהאי דרשא אתיא אליבא דמאן דמוקי קרא ד"איש איש מזרע אהרן" בזב בעל שלש ראיות ו"עד אשר יטהר", עד דמייתי כפרה, ולקדשים. ואם כן אזהרה לאוכל תרומה לא נפקא אלא מהכא.

אבל לבי מגמגם בזה, דאם כן הא דבעי תלמודא "ותלתא קראי בתרומה למה לי" ומצריך להו, לא אתיא לא אליבא דמאן דמוקי קרא ד"עד אשר יטהר" בזב בעל שלש ראיות, ולא למאן דמוקי ליה בבעל שתי ראיות, דלמאן דמוקי לה בבעל שלש ראיות, קראי דאוכל תרומה אינן כי אם תרתי: קרא ד"ובא השמש וטהר", וקרא ד"בכל קדש לא תגע". ולמאן דמוקי נמי קרא ד"עד אשר יטהר" בבעל שתי ראיות, קראי דאוכל תרומה אינן כי אם תרתי: קרא ד"עד אשר יטהר", וקרא ד"ובא השמש וטהר", אבל קרא ד"בכל קדש לא תגע" לר' יוחנן היא אזהרה לטמא הנוגע בתרומה, ולריש לקיש היא אזהרה לאוכל קדשים, אבל אזהרת אוכל תרומה מפיקי לה מקרא ד"איש איש מזרע אהרן". ועוד, אפילו למאן דמוקי קרא דעד אשר יטהר בבעל שלש ראיות, למה לא ידרשו קרא ד**בכל קדש לא תגע**, כדריש רבי יוחנן או כריש לקיש, אי משום דקרא ד"עד אשר יטהר" דריש ליה לזב בעל שלש ראיות ו"עד אשר יטהר" עד דמייתי כפרה ולקדשים ושוב אין להוציא ממנו אזהרה לאוכל תרומה, תיפוק ליה מקרא ד"ובא השמש וטהר".

ואם תאמר, היכי מצו לפרושי קרא ד**בכל קדש לא תגע** באזהרת אוכל תרומה קודם הערב שמש, והתניא בתורת כהנים ומייתי לה בפרק הערל: "דבר אל בני ישראל" אין לי אלא בנות ישראל, מניין לרבות את הגיורת ואת השפחה בין משוחררת בין שאינה משוחררת, תלמוד לומר: 'אשה כי תזריע', דהוי ליה למכתב **כי תזריע וילדה זכר** ופשיטא דאשה היא, מה תלמוד לומר: "אשה", לרבוויי אפילו גיורת ושפחה. ואי סלקא דעתך אזהרה לאוכל תרומה הוא, גיורת ושפחה בנות מיכל תרומה נינהו, נהי דבנות מגע תרומה נינהו, האי "לא תגע" באוכל תרומה מוקמינן לה.

כבר תרצו בתלמודא "קרא מילי מילי קחשיב". פירוש: תחלה אמר דין טומאת היולדת, וכתב "אשה" לרבווי גיורת ושפחה בטומאת לידה. ואחר כך התחיל דין אחר, שכל אשה יולדת, שהיא אוכלת בתרומה בין מכח אביה בין מכח בעלה, לא תאכל תרומה עד שיעריב השמש, שלמחר יום כפרתה. והוא הדין נמי איכא לשנויי: משכחת לה אליבא דר' שמעון דשרי בפרק הבא על יבמתו גיורת פחותה מבת שלש שנים לכהן, אלא דניחא להו לתרוצי אליבא דכולי עלמא.

פרק יב, ז

והקריבו -

למדך שאין מעכבה מלאכול בקדשים אלא אחד מהם.

דבפרק כל הזבחים בתרא ובפרק אלו הן הנשרפין אמרו: "וכפר עליה הכהן וטהרה" - מכלל שהיתה טמאה" כל עוד שלא הביאה כפרתה, ועל כרחך לומר, שלא היתה טמאה אלא לאכילת קדשים ומגען, לא לאכילת תרומה ומגעה, שהרי מ"ובא השמש וטהר" למדנו שמשעריב שמש מיד אוכלת בתרומה, כדאמרין בפרק הערל: "הא דתנן: טבל ועלה אוכל במעשר, העריב שמשו אוכל בתרומה, הביא כפרתו אוכל בקדשים, מנא ליה, אמר רבא אמר רב חסדא, תלתא קראי כתיבי: 'ולא יאכל מן הקדשים כי אם רחץ בשרו במים', הא רחץ, טהור. וכתבי 'ובא השמש וטהר ואחר יאכל מן הקדשים כי לחמו הוא', וכתבי 'וכפר עליה הכהן וטהרה'. הא כיצד, כאן למעשר, כאן לתרומה, כאן לקדשים". והשתא אי לאו האי קרא דכתיב והקריבו בלשון יחיד ולא [אלא] והקריבם, הוה אמינא דלא אכלה בקדשים עד דמתיא עולתה וחטאתה, השתא דכתיב והקריבו בלשון יחיד, דרשו בתורת כהנים האחד מעכבה מלוכל בקדשים ולא השנים, דכיון דמתיא לה קרבן אחד, מתכשרה לוכל בקדשים, והדר אתיא אידך.

ואי זהו, זה חטאת, שנאמר: "וכפר עליה הכהן וטהרה", מי שבא לכפר, בו

הטהרה תלויה.

פירוש: מי שכתוב בו "לכפר עליו", שהוא החטאת, שכתוב בו בכל מקום "וכפר עליו הכהן ונסלח לו". מה שאין כן גבי עולה ושלמים. וכן שנינו בתורת כהנים: "איני יודע אם חטאת אם עולה, כשהוא אומר 'וכפר', מה מצינו בכל מקום כפרה בחטאת, אף כאן כפרה בחטאת", שאף על פי שכבר מצינו גבי עולה נמי "ונרצה לו לכפר עליו", אינו נמצא בכל מקום כמו החטאת.

פרק יב, ח

אחד לעולה ואחד לחטאת -

לא הקדימה הכתוב אלא למקראה, אבל להקרבה, חטאת קודמת לעולה.

אינו רוצה לומר "למקראה" שיקרא תחלה שם לעולה ויאמר: הרי זה לעולתי. ואחר כך יקרא שם לחטאת ויאמר: הרי זה לחטאתי, דהא בפרק כל התדיר תנן: "חטאת העוף קודמת לעולת העוף וכן בהקדשן". ופרש"י: "וכן בהקדשן - כשהוא מפריש קינו, קורא שם לשם חטאת תחלה ואחר כך לעולה", אלא הכי פירושא, שלא הקדימה הכתוב לעולה על החטאת, לא לסדר עבודתן ולא לקריאת שמם, אלא לקריאה בעלמא, שנקראת בענין תחלה, אבל בעבודתן, חטאת קודמת לעולה, כדכתיב **"והקריב את אשר לחטאת ראשונה"**. ותנו רבנן: מה תלמוד לומר, אם ללמד שהחטאת קודמת לעולה, הרי כבר נאמר **"ואת השני יעשה עולה"**, ומה תלמוד לומר: **"והקריב את אשר לחטאת ראשונה"**, זה בנה אב לכל החטאות, שיהו קודמות לעולות הבאות עמהן, אפילו חטאת העוף לעולת בהמה.

וכן חטאת העוף לעולת העוף, מדכתיב גבי שניהן עופות **"ואת השני יעשה עולה"**. וכן חטאת בהמה - לעולת בהמה, מדכתיב גבי שניהם בהמות: **"ועשה את האחד חטאת ואת האחד עולה"**. ואם כן גבי יולדת שהאחד בהמה והאחד עוף, החטאת קודמת לעולה. והא דכתיב בה "אחד לעולה ואחד לחטאת" ותניא בתורת כהנים: "כל מקום שנתחלפה חטאת, הקדים חטאת לעולה". וכאן, גבי יולדת, "שנתחלפה עולה, [הקדים עולה] לחטאת", לאו לעבודה הוא דקאמר, אלא למקראה, פירוש לקריאה בעלמא, שהקדימה הכתוב בקריאה תחלה. וקצת מפרשים פירשו "למקראה" בפנים שונים, שאינן מסכימין עם מה ששנו רז"ל במשנתן, ולא עם מה שפרש"י שם בפרק כל התדיר.

פרק יג

פרק יג, ב

שאת או ספחת או בהרת -

שמות נגעים הם ולבנות זו מזו.

כדתנן בריש מסכת נגעים וכן שנינו בתורת כהנים: "מראות נגעים שנים שהן ארבע. בהרת עזה כשלג, שנייה לה כסיד ההיכל, שאת כצמר לבן, שנייה לה כקרום ביצה". והא דקתני שנים, אף על פי שהכתוב מונה אותן שלשה, הוא משום ד"ספחת" לאו שם נגע הוא, אלא שם חבור, כמו **"ספחני נא"**, כאלו אמר: שאת והמחובר לה, בהרת והמחובר לה, כדאיתא בריש שבועות ובתורת כהנים, ולכן הוסיפו עוד שנים, והוו להו ארבע. וזה שכתב רש"י: "שמות נגעים הם" אשאת ובהרת קאי, ולא אספחת. וכן מה שכתב "ולבנות זו מזו" אשאת ובהרת קאי, ולא על שאת וספחת ובהרת, שהרי רש"י עצמו כתב בשבועות: "שנייה לה כסיד ההיכל - ואף על גב ד'צמר לבן' עזה לבנוניתו מסיד, על כרחך שאת, שהוא אב, קרוב ללבנוניתו של בהרת, אלא שגבוה ממנו מעט מתוך שאינו לבן כמותו. וכל דבר שחור נראה גבוה מן הלבן, ולפיכך נקראת שאת מענין הגבהה. והשניות

שנתרבו להן, שהן סיד וקרום, הסיד לבן מן הקרום. ולמטה מלובן הקרום, אינו נגע, אלא בהק, וטהור". ואף על פי שלא נכתבה בתורה ספחת רק פעם אחת, ואין לרבות שנייה רק לבהרת, שהיא היותר עזה, מכל מקום, מדנכתבה בין שאת לבהרת, דייקי רז"ל מינה דקאי אתרויהו, כאילו אמר: שאת או ספחת, ספחת או בהרת. שפירוש: שאת ותולדתה, בהרת ותולדתה, דאם לא כן שאת או בהרת או ספחת מיבעי ליה, והכי איתא בשבועות.

אל אהרן -

גזרת הכתוב היא שאין טומאת נגעים וטהרתן אלא על פי כהן.

אינו רוצה לומר "גזרת הכתוב היא", שהכהן רואה את הנגעים ואומר זהו טמא וזהו טהור, שזה מפורש הוא בכתוב בהדיא "**והובא אל אהרן הכהן וגו'**, אלא הכי פירושא: שאף על פי ששנינו: "הכל כשרין לראות את הנגעים", אפילו ישראלים, ותניא נמי בתורת כהנים: "ומניין לרבות את כל ישראל בראיית הנגעים, תלמוד לומר: '**או אל אחד**'", דהוה ליה למכתב: או אל בניו הכהנים, מאי "**או אל אחד**" - לרבות כל ישראל, מכל מקום לענין טומאת הנגעים וטהרתם אינו אלא על פי כהן, שיאמר: טמא הוא, טהור הוא. שאף על פי שראה אותו היותר מומחה שבישראל והכיר בו ושפט עליו שהוא טמא או שהוא טהור, אין בדבריו כלום, עד שיאמר הכהן שהוא טמא או שהוא טהור. ואפילו אם היה הכהן הדיוט, שאינו בקי כמו הישראל המומחה שבחכמים, שגזרת הכתוב הוא שהטומאה והטהרה תלוייה בפיו של כהן. וכן שנינו בפרק שלישי דמסכת נגעים: "הכל כשרין לראות את הנגעים, אלא שהטומאה והטהרה בידי הכהן. אומרים לו: אמור טמא, והוא אומר טמא. אמור טהור, והוא אומר טהור". ותניא נמי בתורת כהנים: "אם סופנו לרבות את כל ישראל, מה תלמוד לומר: 'או אל אחד מבניו הכהנים', אלא ללמד שאין טומאה וטהרה אלא מפי כהן. הא כיצד, חכם שבישראל רואה את הנגעים ואומר לכהן, אפילו שוטה, אמור טמא והוא אומר טמא. אמור טהור והוא אומר טהור".

ואם תאמר, והלא בתורת כהנים ומייתי לה בפרק קמא דשבועות אמרו: "כל כהן שאינו בקי בהם ובשמותיהן, אינו רואה את הנגעים". יש לומר, התם "רואה" תניא, והרואה צריך להיות בקי בהן ובשמותיהן, כדי להכיר אם הוא טהור או טמא, אבל הכא "אומר" תניא, שאומר לו החכם הישראלי שהוא טמא או שהוא טהור, וסומך הכהן על בקיאותו של חכם ואינו צריך אז הכהן רק להוציא מפיו טמא או טהור מפני שגזרת הכתוב היא שהטומאה והטהרה תלוייה בפיו, ולפיכך אפילו אם היה שוטה שפיר דמי.

פרק יג, ג

הפך לבן -

מתחלה שחור והפך ללבן בתוך הנגע.

רוצה לומר "מתחלה" קודם שנהפך לבן היה שחור ואחר כך הפך לבן, דזיל קרי בי רב הוא, אלא הכי פירושא: "מתחלה", קודם הנגע, היה שחור או מראה אחר, ואחר שבא הנגע שינה אותו ונהפך ללבן. וזהו שאמר: "והפך ללבן בתוך הנגע" הורה בזה שמאמר "בתוך הנגע" ["בנגע"] דבק עם **"הפך"**, לא עם **"ושער"**. ולכן אינו רוצה לומר שהשער שבתוך הנגע הפך לבן, שהוא בלתי מורה על זמן ההפוך, רק פירושו שהשער הפך לבן בתוך הנגע, שהוא מורה אחר שבאה הנגע, הפך לבן. וזהו ששינוי בפרק רביעי ממסכת נגעים ומייתי לה במציעא בפרק השוכר את הפועלין ובתורת כהנים: "אם בהרת קדמה לשער לבן, טמא, ואם שער לבן קדם לבהרת, טהור".

ומיעוט שיער שנים.

בתורת כהנים. כי שער שם מורה על שערות רבות, כמו: **"ויחל שער ראשו לצמח"**, **"שערך כעדר העזים"** ולכן מיעוט רבים שנים, שאם היו שתי שערות או יותר, שמתחלה היו שחורות וכשבא הנגע נהפכו לבנות, טמא. אבל אם לא נהפך ללבן רק שער אחד בלבד, ואף על פי שהיו השערות כמה שהיו, וכל שכן אם לא היו השערות רק אחד בלבד, טהור, שאין זה סימן טומאה.

אבל לא ידעתי מנא להו לרז"ל לומר ששם שיער מורה על רבוי שערות עד שיאמרו "מיעוט שיער שנים", ולמה לא יהיה שם המין, יאמר על רבים ועל יחיד, כמשפט כל שמות המין, כי **"ויהי לי שור וחמור"** מורה על רבים, **"ונפל שמה שור או חמור"**, מורה על יחיד אף כאן **"ויחל שער ראשו לצמח"** מורה על רבים ושיער בנגע הפך לבן מורה על יחיד.

עמוק מעור בשרו -

כל מראה לבן עמוק הוא, כמראה חמה העמוקה מן הצל.

בתורת כהנים. לא שהיה בשרו שוקע, שהרי כתוב **"ומראה הנגע עמוק"**. ותניא בתורת כהנים: "מראהו עמוק, ואין ממשו עמוק" אלא שמראהו, מתוך לבנינותו, נראה שהוא עמוק מן העור, כמראה החמה שנראת עמוקה מן הצל. ומפני שהבהרת עזה כשלג, ואין מראה יותר לבן ממנה, נקראת בהרת, מלשון **"בהיר הוא בשחקים"**. וגם נאמר בה **"מראהו עמוק מן העור"**, כמראה חמה העמוקה מן הצל. אבל השאת אף על פי שגם היא לבנה, כדכתיב **"שאת לבנה"**, וכתיב **"והנה מראה שפל מן העור"**, מכל מקום כיון שלבנינותה למטה מלבנינות הבהרת, שהבהרת עזה כשלג והשאת כצמר לבן, נקראת שאת מענין הגבהה, בתורת כהנים, מפני שאף על פי שהיא לבנה אצל העור, אינה לבנה אצל הבהרת, ותהיה הבהרת נראת עמוקה מן השאת, והשאת גבוהה ממנה.

וטמא אותו -

יאמר לו טמא אתה.

לא שיטמא אותו בידים בשום טומאה מאבות הטומאות, אלא שיאמר לו בפיו: טמא אתה. מאחר שהבהרת קדמה לשער לבן, שהוא סימן טומאה מגזרת הכתוב. וזה שכתב רש"י:

"ששיער לבן סימן טומאה הוא",

שנהפך לבן אחר הויית הבהרת, שהבהרת שינתה אותו מהשחרות אל הלובן, שאז הוא סימן טומאה, אבל אם הפך לבן בעוד שהעור בבריאותו, אין זה סימן טומאה, שכך שנינו בנגעים: "אם בהרת קדמה לשער לבן, טמא. ואם שיער לבן קדם לבהרת, טהור".

פרק יג, ד

ועמוק אין מראה מן העור -

לא ידעתי פירושו.

כי קשה בעיניו היאך אפשר שלא יהיה מראה הבהרת, שהיא לבנה כשלג, עמוק מן העור, כמראה חמה העמוקה מן הצל. והרמב"ן ז"ל תקן הקושיא ואמר: "שלא נאמר בכתוב כמראה הנגע שהוא עמוק מן העור, אלא כשנהפך בו שיער לבן, אבל כששערה לא הפך לבן, נאמר בו: 'ועמוק אין מראה מן העור', שכן מראה חמה אם יהיה במקום ההוא דבר שחור מפוזר בו, לא יהיה המראה למסתכל בו עמוק, שהשער בתולדתו שחור ומבטל עומק הנגע, וכשיהפך לבן או צהוב יהיה הלובן כולו מזהיר ויראה כעמוק לכל מביט בו מרחוק". וזה הטעם רחוק מאד, כי זה לא יצדק אלא כשיהיו בתוך הנגע שערות שחורות רבות מפוזרות. אבל לדעת רז"ל שדרשו מיעוט שער שנים, איך יעלה על הדעת שהשתי שערות שבתוך הנגע אשר העין כמעט לא ישלוט בהן, שיבטלו עומק הנגע. ועוד, הרי בהדיא אמרו, שאם היו שתי שערות לבנות בתוך הנגע אף על פי שיש שיער שחור ביניהן והן מפוזרות אחת כאן ואחת כאן, הרי אלו סימן טומאה. ומה שאמר עוד: "שהכתוב לא אמר במראה השאת: עמוק מן העור", אף על פי שהיא לבנה, כדכתיב **"שאת לבנה"** ואמרו רז"ל: "שאת כצמר לבן. שנייה לה כקרום ביצה". לא ידעתי למה לא ישוב מאמר **"והנה מראה שפל מן העור ושערה הפך לבן"** על השאת ועל הבהרת האמורים למעלה, ומה הפרש יש בין שפל לעמוק.

והסגיר -

יסגירנו בבית אחד ולא יראה עד סוף השבוע.

פירוש: שיסגיר את בעל הנגע בתוך בית אחד ולא יראה, ונמצא שנסגר גם הנגע עמו, לא שיכסה הנגע שלא תהא נראת, כפי משמעו.

פרק יג, ה

בעיניו -

במראהו ובשיעורו הראשון.

פירוש "במראהו", שאם כשראה הכהן את הנגע היתה עזה כשלג, וגם בפעם השנית עזה כשלג. "ובשיעורו" שאם יעיד ששיעורו כשראה את הנגע בפעם הראשונה היה שיעורו כגריס, ובשנייה גם כן היתה כגריס, זהו **"עמד בעיניו"**. אבל לא ידעתי היכן מצא מלת עיניו בלשון רבים מורה על המראה או על השיעור, והלא שם המראה לעולם לשון יחיד הוא, והיה ראוי לומר עמד בעינו. כמו: **"ועינו כעין הבדולח"**, **"כעין תרשיש"**. אבל מלת בעיניו בלשון רבים לא נמצא, כי אם מלשון עינים ממש. ועוד, שלא נמצא בשום מקום לא בלשון יחיד ולא בלשון רבים שיהיה מורה על השיעור. ועוד, שהשיעור כבר הוא כתוב בפירוש במאמר **"לא פשה הנגע בעור"**, שפירושו לא נשתנה שיעורו. אבל אם נאמר שרש"י ז"ל כיון בפירוש מלת בעיניו בעיניו, כמו **"יראה ה' בעיניו"**, שפירושו קצתם רד"ק שם בעיניו שאני בו עתה. וכמו ועיין ברש"י שם "עין יעקב", שתרגמו אנקלוס: "כעין ברכתא דבריכונין יעקב אבוהון", שפירושו: כענין שברכם. ובלשון חכמים: מעין שמנה עשרה, מעין כל ברכה וברכה. שפירושו מענין כל ברכה וברכה, יותרו כל הספקות, כי אז יהיה פירוש על עיניו במראהו ובשיעורו. ומאמר **"לא פשה הנגע בעור"** הוא ביאור הענין האחד משני העינים הנכללים במלת בעיניו, שהוא השיעור. ולכן לא כתב: ולא פשה בוי"ו, כמו שכתוב אחר זה **"והנה כהה הנגע ולא פשה"**.

ולכן מה שפירש הרמב"ן על מאמר "במראהו ובשיעורו" של רש"י: "וכמוהו **'ועינו כעין הבדולח' 'כעין הקרח הנורא'**", אינו מחוור.

וכן מה שכתב עוד: "אבל בתורת כהנים שנינו: 'אין לי אלא בעיני עצמו, בעיני תלמידו מניין, תלמוד לומר: ואם בעיני עמד'. אם כן פירושו ואם בעיני הכהן הנזכר עמד הנגע, כלומר שעמד על עמדו ולא שינה את מקומו ולא פשה לפי מראה עיני הכהן". אינו מחוור, שהרי לא שנו זה בתורת כהנים אלא בנתק, דלא כתיב ביה אלא "ואם בעיני עמד" במקום: וראהו הכהן והנה פשה, אבל גבי בהרת דכתיב ביה בהדיא **"וראהו הכהן ביום השביעי והנה הנגע עמד בעיניו"** על כרחך לומר דלאו בעיניו של כהן הוא, ולפיכך לא שנו בו בתורת כהנים מה ששנו גבי נתק, אלא אדרבה אמרו: **"והנה הנגע עמד בעיניו"**, שאם העז וכהה, או אם כהה והעז כאלו לא כהה", שפירושו שבתוך ימי הסגר דשבוע ראשון אם העז ונהיה לבן יותר ממה שראהו הכהן והדר כהה ואזל ליה הלבנינות שבה והוה כי היכי דחזייה הכהן או אם כהה והעז, כלומר אם כהה יותר ממה שראהו הכהן בתוך ימי הסגר והדר העז והוי כי היכי דחזייה הכהן, כאלו לא כהה כלל, וכן פירש גם רבינו ישעיה הראשון ז"ל: **"והנה הנגע עמד בעיניו - שמצא הנגע במראהו ובמקומו ולא פשה"**. וכן פירש גם ר' שמשון ז"ל: ואם בסוף השבוע עמד בעיניו במראה ובשיעורו הראשון, שלא פשה, חוזר ומסגיר שבעה ימים אחרים.

והסגירו שנית -

הא אם פשה בשבוע ראשון טמא מוחלט.

אף על פי שכל התורה כולה כללות, שמכלל לאו אתה שומע הן ומכלל הן אתה שומע לאו, מכל מקום מפני שהדוקיא היוצאת מזה הן שנים: הא אם פשה והא אם העז, הוצרך לומר, שהדוקיא פה אינה אלא אחת: הא אם פשה, לא הא אם העז, שאם העז מראיתו, כיון שהמראה הראשון והאחרון שניהם מראה טומאה הן, עומד בעיניו קרינן ביה. שכן שנינו בפרק שלישי דמסכת נגעים: "צרעת עור הבשר מטמא בשני שבועות ובשלושה סימנים: בשיער לבן, ומחיה ובפשיון". בשיער לבן דכתיב: **"ושער בנגע הפך לבן כו' וטמא אותו"**. ובמחיה דכתיב: **"וביום הראות בו בשר חי יטמא"**. ובפשיון דכתיב: **"והנה פשתה המספחת בעור וטמאו הכהן"**, ולא בעזות. ותנן נמי בפרק רביעי דנגעים: "היתה עזה ונעשת כהה, כהה ונעשת עזה, הרי היא כמו שהיתה". וזה שכתוב: **"והנה הנגע עמד בעיניו"**, שפירושו במראהו, לא בא אלא לאפוקי, שאם יצא חוץ מארבע מראות, אינו צריך הסגר אפילו אם היו באותו הנגע כל הסימנים של טומאה, מפני שאותן הסימנים אינם סימני טומאה אלא כשנמצאו בנגע שמראיתו מארבע מראות הנזכרות, אבל כשלא היה מראיתו מאותן המראות, אינן סימני טומאה.

שפירוש **"עמד בעיניו"**, אינו רוצה לומר שאם היה בראשונה כצמר לבן או כסיד ההיכל או כקרום ביצה שיהיה גם ביום השביעי כן, לאפוקי אם העז, אלא הכי פירושו, שאם היה מראיתו הראשונה מכלל הארבע מראות, שיהיה גם ביום השביעי כן, לאפוקי שאם כהה ויצא מכלל ארבעת מראות למטה מקרום ביצה, שהוא טהור, אפילו אם פשה, ואינו צריך הסגר. ומפני זה כתב רש"י שהדוקיא היוצא מזה לטומאה אינה רק הא אם פשה, טמא, לא הא אם לא עמד בעיניו שהעז, טמא.

וכן כתב הרמב"ם ז"ל: "בהרת שהיתה עזה כשגל ולאחר ההסגר נעשית כהה כקרום ביצה או שהיתה בתחלה כקרום ביצה ונעשית כשגל, הרי היא כמו שהיתה, שאין עזות המראה סימן טומאה ולא כהייתו סימן טהרה, אלא אם נתמעט מארבע מראות ונעשית כהה למטה מקרום ביצה, שהרי נעשה בהק, ולפיכך טהור. אם כן מהו זה שכתוב בתורה: **'והנה כהה הנגע ולא פשה הנגע בעור וטהרו הכהן'**, שאם כהה מארבע מראות, טהור. וכן אם לא כהה ולא פשה ולא נולדה בו לא שיער ולא מחיה, הרי זה טהור". נראה שהוא מפרש המקרא הזה כאילו אמר: **"והנה כהה הנגע"** או **"לא פשה הנגע וטהרו"**, שפירושו: שאם כהה הנגע למטה מארבע מראות, אף על פי שפשה או אם לא פשה אף על פי שלא הוכה למטה מארבע מראות, שזהו עומד בעיניו, טהור. וכמוהו **"ומקלל אביו ואמו"** אביו או אמו ורבים כן.

אבל בתורת כהנים שנינו: **"והנה כהה"**, יכול למטה מארבע מראות, תלמוד לומר: **'הנגע'**. אי הנגע יכול במראיתו", שאם היה בראשונה כמראה הסיד שיהיה כן גם באחרונה, "תלמוד לומר: **'והנה כהה'** הא כיצד, כהה מבהרת, ולא למטה מארבע מראות" שזה עומד בעיניו הוא, כיון שלא יצא מכלל ארבע מראות. ויחוייב לפי זה שיהיה הו"ו של "ולא פשה" כמשמעו, שאם הוכה ממראיתו הראשון ועדיין הוא בתוך ארבע מראות **ולא פשה**, טהור,

הא אם פשה, טמא מכיון שעדיין הוא בתוך הארבע מראות. והא דכתיב כהה, לאו דוקא דהוא הדין נמי אם עומד במראיתו הראשון ולא פשה, טהור הוא, אלא רבותא קאמר שאף על פי שהוכחה ממראיתו, לא אמרינן נגע אחר הוא וטעון הסגר, אלא הנגע הראשון הוא וכיון שעומד בתוך ארבע מראות שני שבועות, טהור הוא אם לא פשה, הא אם פשה טמא. והוא הדין נמי אם היה תחלה כצמר לבן ואחר כך העז ונהיה כשלג, שאין השינוי ממראה למראה - סימן טומאה, אלא נחשב כעומד בעיניו, כיון שהוא בכלל הארבע מראות, כמו הראשונה.

זוהי שכתב **"והנה כהה"** ולא כתב והנה העז וכל שכן אם כהה, רבותא קאמר, שאף על פי שכהה אם פשה טמא וכל שכן אם העז. ולאו למימרא דלא הוי טהור כשלא פשה אלא כשהוכחה, אבל אם היה עומד בעיניו וכל שכן אם העז מראיתו, טמא. אבל רש"י כתב:

"כהה - שהוכחה ממראיתו, הא אם עמד במראיתו או פשה טמא."

והקשה עליו הרמב"ן ורבינו ישעיה הראשון ז"ל ואמרו שלפי מדרש רז"ל אינו כן, שהרי שנינו בפרק קמא דנגעים: "להסגיר את העומד בסוף שבוע ראשון ולפטור את העומד בסוף שבוע שני". ובביאור אמרו בתורת כהנים: "בבגדים - עומד בראשון, מסגיר. ובשני, שורף. ובאדם - עומד בראשון, מסגיר. ובשני, פוטר".

ועוד אמרו במגילה: "יצא מצורע מוסגר שאין צרעתו תלויה בגופו אלא בימים" ואילו היה צריך שתהיה כהה, היתה טהרתו תלויה בגופו. ורש"י עצמו פירש גבי "שאיין צרעתו תלויה בגופו שאם לא ימצא בשביעי סימן טומאה, שער לבן או פשיון יטהרנו, אפילו נגעו עומד בעיניו, כגון בסוף שבוע שני". וגם רבי שמשון ז"ל הקשה בריש מסכת נגעים במתניתין דלהסגיר את העומד בסוף שבוע ראשון ולפטור את העומד בסוף שבוע שני, ואמר, דמה דפירש רש"י בפירוש החומש 'והנה כהה' - אם הוכחה מראיתו, הא אם עמד במראיתו או פשה טמא, פשטיה דקרא ודאי כותיה משמע, אבל אי אפשר לומר כן, דהא מוכח בתורת כהנים, דאפילו היתה מתחלה כהה, כגון כסיד ולבסוף עזה, שנעשית כשלג, מטהרין אותו, כל שכן תחלתה וסופה כסיד. ועוד תנן בפרק רביעי: 'היתה עזה ונעשת כהה, כהה ונעשה עזה הרי היא כמו שהיתה', והא דכתיב בסוף שבוע שני **'והנה כהה הנגע'** לאו משום דאין מטהרין, אלא אם כן כהה, אלא דאשמועינן קרא דאפילו נשתנה משלג לסיד או מסיד לשלג לא אמרינן נגע אחר הוא וחוזר ומסגירו כתחלה, אלא כעומד דמי, ומטהרו. כדדריש בתורת כהנים. ובקונטרס נמי פירש כן בפרק קמא דמגלה, גבי מצורע מוסגר, דאמרינן בגמרא: שאין צרעתו תלויה בגופו אלא בימים שאם לא ימצא בשביעי סימני טומאה - שיער לבן או פשיון יטהרנו ואף על פי שנגעו עומד בעיניו, כגון בשבוע שני.

ואלה הטענות אין להשיב עליהן, שהרי הוא עצמו פירש כן במגלה, כדלעיל, אלא שרש"י כתב זה על פי פשוטו של מקרא, שכך הוא משמעות הכתוב כהה ולא פשה, דהווי תרתי לטיבותא, טהור, אבל כהה ופשה או לא פשה ועומד בעיניו דהווי חדא לטיבותא וחדא

לריעותא, וכל שכן עומד בעיניו ופשה, דהוו תרתי לריעותא, טמא, דדוקא בסוף שבוע ראשון אם עמד בעיניו נדון בהסגר, אבל בסוף שבוע שני שיש לו שני שבועות בעמידה ועדיין לא כהה, סימן טומאה הוא וטמא.

אבל לבי מגמגם בזה מאד שאיך יתכן להוציא דוקיא מן הכתוב שאינו אלא להורות לנו דין, ויהיה הדין היוצא ממנו היפך הדין. לכן נראה לי דרש"י ז"ל סובר שיש הפרש בין העומד במראיתו הראשון ובין העומד בעיניו, שהעומד במראיתו הראשון הוא, שהיה בראשונה כשלג ושהיה גם באחרונה שבסוף שבוע ראשון כשלג, ואם כסיד כסיד, ואם כצמר כצמר, ואם כקרום ביצה כקרום ביצה. והעומד בעיניו הוא, שהיה בראשונה בתוך ארבע מראות נגעים, והיה גם באחרונה, שבסוף שבוע ראשון, בתוך הארבע מראות נגעים, כגון אם היה בראשונה מראיתו כשלג ובאחרונה, שבסוף שבוע ראשון, כצמר לבן או כסיד ההיכל או כקרום ביצה, שאף על פי שהוכה מהמראה הראשון ושב לאחד משאר המראות, עומד בעיניו קרינן ביה, כיון שלא הוכה למטה מהארבע מראות נגעים. וראיתו ממה ששינוי בתורת כהנים: **"והנה כהה" - יכול למטה מארבע מראות נגעים, תלמוד לומר: 'הנגע'. אי 'הנגע', יכול כמראיתו" שהיה בראשונה, שאם היה כסיד שיהיה גם כן, "תלמוד לומר: 'והנה כהה', הא כיצד, כהה, ולא למטה מארבע מראות נגעים", שאם הוכה ממראיתו הפרטית ועדיין הוא עומד בתוך ארבע מראות נגעים, עומד בעיניו הוא.**

והוציא הדוקיא מזה: הא אם עמד במראיתו הראשון בעצמו שלא הוכה כלל, שאם היה כשלג נשאר כשלג, ואם היה כצמר נשאר כצמר, ואם היה כסיד נשאר כסיד ואם היה כקרום ביצה נשאר כקרום ביצה, טמא הוא, כי זה הוא היוצא מדוקיא ד**"והנה כהה... וטהרו"**. ולא כמו שפירשו המפרשים דלעיל, דלאו לדוקיא הוא דאתא אלא לרבותא בעלמא, דלא תימא כיון שהוכה, נגע אחר הוא בפני עצמו וצריך הסגר.

וזהו שדקדק רש"י בלשונו לומר: "הא אם עמד במראיתו" ולא אמר: הא אם עמד בעיניו כלישנא דקרא, משום דעמד במראיתו משמע באותו מראית עצמו, אם כשלג כשלג ואם כסיד כסיד וכו', אבל מ**"עמד בעיניו"**, לא משמע אלא שהוא עומד בתוך מראיו הד', שהם ארבע מראות נגעים, שזהו פירוש **"והנה כהה"** דקרא, כפי המדרש, שהוכה ממראיתו הראשון ועדיין הוא בתוך ארבע מראות נגעים.

והשתא תו ליכא לאקשווי לדברי רש"י ז"ל ממתניתין דפרק קמא דנגעים, דקתני "להסגיר את העומד בסוף שבוע ראשון, ולפטור את העומד בסוף שבוע שני", משום דעומד דמתניתין בעומד בעיניו דקרא קמ"רי דבשבוע ראשון בעי הסגר, כדכתיב **"והנה הנגע עמד בעיניו לא פשה והסגירו הכהן"** ובשבוע שני טהור, כדכתיב **"והנה כהה הנגע ולא פשה הנגע בעור וטהרו הכהן"**, שפירושו שהוכה ממראיתו הפרטית ועדיין הוא עמד בעיניו, דהיינו בתוך הארבע מראות נגעים, כדתיניא בתורת כהנים, אבל בעומד במראיתו הפרטית שלא נשתנה כלל ממראיתו הראשונה, שאם היה כשלג כשלג, ואם כצמר לבן כצמר לבן, הוא טמא, מדכתיב: **"והנה כהה הנגע ולא פשה הנגע וטהרו הכהן"**, שפירושו

שאם הוכחה ממראיתו הראשון ועדיין הוא בתוך הארבע מראות, טהור. ודייקין מינה האם לא הוכחה ממראיתו הראשון, שעדיין עומד במראיתו הראשון, טמא. וכן ההיא דתורת כהנים דקתני "ובאדם: - עומד בראשון מסגיר, ובשני פוטר" בעומד בעיניו דקרא קמיירי. וההיא דמגלה נמי ד"יצא מצורע מוסגר שאין צרעתו תלויה בגופו אלא בימים" ופרש"י "שאם לא ימצא בשביעי סימן טומאה שיער לבן או פשיון יטהרנו, אפילו נגעו עומד בעיניו, כגון בסוף שבוע שני" בעומד בעיניו דקרא קמיירי, כדכתיב: **"והנה כהה הנגע"**, שפירושו שהוכחה ממראיתו הראשון, ועדיין הוא עומד בעיניו **"וטהרו הכהן"**. אבל בעומד במראיתו הפרטית ממש, שלא נשתנה כלל ממראיתו הראשון, שאם היה כשלג כשלג, ואם היה כצמר כצמר, טמא. וזהו שכיון רש"י בפירושו באמרו: "אפילו נגעו עומד בעיניו", ולא אמר אפילו נגעו עומד במראיתו, כמו שפירש כאן בפירוש החומש.

ואם תאמר, אי הכי מאי "שאין צרעתו תלויה בגופו אלא בימים" דקאמר, והלא כיון שאם עמד במראיתו הפרטית הראשונה ולא הוכחה ממראיתו הראשונה כלל, הרי הוא טמא ואין לטהרו מצרעתו אלא בשהוכחה ממראיתו הפרטית הראשונה, ואם כן בגופו היא תלויה טהרתו, ולא בימים בלבד. יש לומר, כיון דהוכחה ממראיתו הפרטית ועדיין הוא עומד בעיניו, דהיינו בתוך הארבע מראות אין זה פועל בגופו, מפני שכל המראות כולן מין טומאה הם, אלא שגזרת הכתוב היא שאם לא נשתנה כלל, אלא שעדיין עומד במראיתו הפרטית הראשונה שיהיה טמא, ואם נשתנה ממראיתו הפרטית הראשונה למראה אחד מהמראות הארבעה, שיהיה טהור אף על פי ששניהן יחד מין טומאה הן.

והא דתניא בתורת כהנים: **"והנה הנגע עמד בעיניו - שאם העז וכהה, או כהה והעז, כאילו לא כהה"**. ועוד תניא: **"והנה כהה" - שאם העז וכהה, כאילו לא העז. 'הנגע' - שאם כהה והעז כאילו לא כהה"**, לא יפרש אותו רש"י כדפירש רבינו שמשון, שאם היתה עזה מתחלתה ונעשית כהה, כאילו לא היתה עזה מתחלתה, אלא כהה כמו שהיא עכשיו. ואם היתה כהה מתחלתה ונעשית עזה, כאילו לא היתה כהה מתחלתה, עד דתדוק מיניה כל שכן שתחלתה וסופה שוה, כדדייק רבינו שמשון ז"ל לסתור את דברי רש"י ז"ל, כי רש"י ז"ל יפרש שאם העז בתוך ימי ההסגר יותר ממה שהיתה בתחלת ההסגר, אין לטמאו דכיון דהדר כהה בסוף השבוע, שהוא העקר, כשיעור אותו העזות ויותר, כאילו לא העז מתחלה, והוא טהור. וכן אם הוכחה בתוך ימי ההסגר יותר ממה שהיתה בתחלת ההסגר, אין לטהרו מפני זה, דכיון דהדר העז בסוף השבוע, שהוא העקר, כשיעור הכהייה ויותר, כאילו לא כהה מתחלה, והוא טמא. ויפרש נמי לאידך ברייתא ד**"והנה הנגע עמד בעיניו"**, שאם העז וכהה או כהה והעז, כאילו לא כהה" דהכי קאמר: אם העז בתוך ימי ההסגר יותר ממה שהיתה מראיתו בתחלת ההסגר והדר כהה בסוף השבוע כשיעור אותו העזות, ושב למראיתו שהיתה בעת ההסגר עומד בעיניו הוא, ובעיא הסגר, כיון שבסוף השבוע, שהוא העיקר, מצאו עומד בעיניו, הוה ליה כאילו לא כהה, ואין לפטרו מן ההסגר. וכן אם כהה ממראיתו בתוך ימי ההסגר, והדר העז בסוף השבוע, כשיעור מה שכהה ממראיתו,

ושב למראיתו שהיתה בעת ההסגר, עומד בעיניו הוא, ובעיא הסגר, דכיון שבסוף השבוע, שהוא העיקר, מצאו עומד בעיניו הוה ליה כאילו לא כהה ואין לפטרו מן ההסגר.

ולפי זה יתישב יותר הא דקתני סמוך לזה מיד: "אם כנס ופשה, כאילו לא כנס, ואם פשה וכנס כאילו לא פשה", שפירושו לדברי הכל, שאם פשה בתוך ימי ההסגר ובסוף השבוע כנס אותה הפשיון, הוה כאילו לא פשה, ואם כנס בתוך ימי ההסגר, ופשה בסוף השבוע כשיעור אותה הכנסה, הוה כאילו לא כנס וכן פירשו כל שאר המפרשים ז"ל. אבל לפירוש רבינו שמשון ז"ל צריך לומר שאלה שני המאמרים מתחלפים בפירושם, דלגבי העז וכהה פירש: שאם היתה עזה מתחלתה, ולגבי כנס ופשה פירש: אם פשה בתוך ימי ההסגר, ואלו לפרש"י ז"ל שניהם בתוך ימי ההסגר.

אך מהא דתנן בפרק רביעי דנגעים: "היתה עזה ונעשית כהה, כהה ונעשית עזה, הרי היא כמו שהיתה, ובלבד שלא תתמעט מארבע מראות" היא קושיא לרש"י ז"ל בלא ספק, דהא על כרחך לומר דהא מתניתין כשהיתה כהה בתחלת ההסגר ונעשית עזה בסוף שבוע קמיירי, וקתני "הרי היא כמו שהיתה", מפני שהמראה הראשון והאחרון שניהם מראות טומאה הן, ועומד בעיניו קרינן ביה, ואם בכהה והדר עזה נקרא עומד בעיניו ובשבוע שני טהור, בעומד במראיתו הפרטית מתחלה ועד סוף שלא העז מראיתו כלל, כל שכן שיהיה בשבוע שני טהור. ושמא יש לומר, דבטומאות נגעים אין ללמוד האחד מהאחד, שהרי בשיעור הנגע, טמאו הכתוב בפשיון אף על פי ששיעור הגריס ושיעור יותר מכגריס שיעורי טומאה הן, ולא אמרינן כיון דשיעור ראשון ואחרון שניהם שיעור טומאה הן, עומד בשיעורו הוא ובשבוע ראשון בעי הסגר ובשבוע שני טהור, ואלו במראה הנגע אמרו כהה ונעשית עזה, הרי היא כמו שהיתה, דכיון דמראה ראשון ואחרון שניהם מראות טומאה הן, עומד בעיניו הוא ובשבוע ראשון בעי הסגר ובשבוע שני טהור, הכא נמי גבי עמד במראיתו אין ללמוד במכל שכן, דאם בכהה [בהעז] טהור, בעמד במראיתו לא כל שכן, דאיכא למימר כך גזרה חכמתו, שכשעמד במראיתו הפרטית ולא כהה ולא העז, טמא, וכשהעז או כהה, טהור, שיש כמה מיני חלאים בעולם, שכשהם עומדים באופן אחד ובמקום אחד ובשיעור אחד, מורים לרעה ולמות, וכשהם נעתקים ממקום למקום ולתוספת ומגרעת, מורים שיש בהם תקוה לבריאות.

הנה תקנתו כל המאמרים הסותרים את דברי רש"י ז"ל בזה המאמר, לעניות דעתי, שכך ראוי לכל אדם שיפרש דברי הגדולים באופן שלא תשאר סתירה לדבריהם, ואפילו בפנים רחוקים.

אך קשה בעיני מאד, שאם כדברי רש"י ז"ל הא דתנן בפרק ג דמסכת נגעים: "שלשה סימני טומאה הן בעור הבשר: שער לבן ומחיה ופשיון".

ארבעה סימני טומאה מיבעי ליה: שער לבן ומחיה ופשיון ועמד במראיתו.

וטמאו הכהן -

ומשטמאו הרי הוא מוחלט וזקוק לצפרים ולתגלחת ולקרבת האמור בפרשת "זאת תהיה".

כלומר, מה שאין כן במצורע מוסגר, שאין בו אחד מכל אלה. והוצרך לפרש זה פה ולא למעלה גבי "וטמא אותו", מפני שפה הוזכרו טומאת המצורע המוסגר וטומאת המצורע המוחלט, ורצה לפרש ההפרש שבין מצורע מוסגר למצורע מוחלט, כי בשניהם כתיב טומאה, במצורע מוחלט כתיב: **"וטמאו הכהן צרעת היא"**, ובמצורע מוסגר כתיב: **"וכבס בגדיו"**, מכלל שהוא טמא. ואמר שההפרש שבין טומאתו של זה לטומאתו של זה, שטומאתו של מצורע מוחלט, כשירצה לטהר, זקוק לצפרים ולתגלחת ולקרבת, מה שאין כן כשירצה המצורע המוסגר לטהר. ואף על גב דבמתניתין דפרק קמא דמגלה לא קתני אלא: "אין בין נטהר מתוך הסגר לנטהר מתוך החלט אלא תגלחת וצפרים", ואלו קרבן לא קתני, היינו משום דהתם לא קמיירי אלא ביום טהרתו ורפואתו, והקרבות הן בשמיני לטהרתו, כדתרץ רש"י שם מגילה: אבל הכא דמיירי בטהרתו בכלל, הוכרח להזכיר כל הדברים הצריכים לטהרתו בכלל, שהם הצפרים והתגלחת והקרבות.

אבל יש לתמוה, למה פירש ההפרש שבין טומאתו של מצורע מוסגר לבין טומאתו של מצורע מוחלט בעניין טהרתו מטומאתו, ולא פירש ההפרש שבין טומאתו של זה לטומאתו של זה בימי טומאתו, והלא באותה משנה שנתנו ההפרש שבין טומאתו של זה לטומאתו של זה ביום טהרתו, נתנו ההפרש גם כן שבין ימי טומאתו של זה לימי טומאתו של זה, ואמרו: "אין בין מצורע מוסגר למצורע מוחלט אלא פריעה ופרימה", וצריך עיון.

צרעת היא -**המספחת הזאת.**

הוצרך לפרש זה פה, ולא גבי **"מספחת היא"**, משום דהתם אתיא שפיר לומר **"מספחת היא הבהרת דלעיל"**, מפני שהבהרת הוא שם כולל לכל נגע בהיר ולבן כשלג, והמספחת הוא שם פרטי מנגעי הבהרת, כדכתב רש"י, אבל הכא לא יתכן לומר: **צרעת היא -** המספחת דלעיל, משום דמספחת הוא שם פרטי לנגע הטמא [הטהור]. לפיכך הוכרח לפרש פה שמלת **"היא"** שבה אל המספחת הזאת, שפירושו שהנגע הזה, שהיינו חושבים אותו מספחת שהוא טהור, אינו אלא צרעת, שהוא טמא.

וזהו שדקדק רש"י בלשונו לומר: "צרעת היא המספחת הזאת" ולא אמר: 'צרעת היא המספחת' סתם, כי המספחת סתם הוא נגע טהור והצרעת הוא נגע טמא, ולא יתכן לומר שהמספחת היא צרעת. ויותר נכון היה לפרש, שמלת **"היא"** שבה אל הנגע, שהוא שם כללי, רק נגע הוא לשון זכר כדלקמיה ומלת היא, היא כנוי על הנקבה.

צרעת -

לשון נקבה, נגע לשון זכר.

כלומר, ואל יקשה עליך מאומו: "נגע צרעת כי תהיה באדם", שהוא בלשון נקבה, ולמעלה אמר: "והנה הנגע עמד בעיניו... והנה כהה הנגע ולא פשה" בלשון זכר, כי האחד מהם ישוב אל הצרעת, והאחר ישוב אל הנגע.

פרק יג, י

ומחית -

אף על פי שלא נאמרה מחיה אלא בשאת, אף בכל המראות ותולדותיהן הוא סימן טומאה.

כדתניא בתורת כהנים: "ומחית בשר חי בשאת - למדנו לשאת שהיא מטמאה במחיה. ומניין לרבות שאר המראות, ודין הוא: אם מצינו ששוו כל המראות לשאת ליטמא בשער לבן, ישוו כל המראות לשאת, ליטמא במחיה. דקל וחומר הוא: אם שוו כל המראות לשאת ליטמא בשער לבן, שאין שער לבן מטמא בקרחת וגבחת, לא ישוו כל המראות לשאת ליטמא במחיה, שהמחיה מיטמא בקרחת וגבחת. לא, אם שוו כל המראות לשאת ליטמא בשער לבן ששער לבן מטמא בשחין ומכוה, ישוו כל המראות לשאת ליטמא במחיה שאין המחיה מיטמא בשחין ומכוה, תלמוד לומר: 'נגע צרעת'". פירוש: קרא יתירא הוא, דהוי ליה למכתב נגע לבד או צרעת לבד, מאי "נגע צרעת" לרבות כל נגע שמטמא במחיה, דהיינו כל המראות דמקרו נגע.

שער לבן בלא מחיה ומחיה בלא שער לבן.

שפירוש "ומחית בשר" או מחית בשר, שכל אחד לבדו סימן טומאה הוא, שהרי טמא הכתוב בשער לבן לבדו בפרשה הראשונה פסוק ג וכן במחיה לבדה, כדכתיב פסוק יד: "וביום הראות בו בשר חי יטמא" וכתיב: "וראה הכהן את הבשר החי וטמאו", וכל המראות ותולדותיהן שוות, כדלקמן.

פרק יג, יא

צרעת נושנת -

שלא תאמר הואיל ועלתה מחיה אטהרנה.

תימא, דמהכא משמע שהמחיה סימן טהרה היא ולפיכך אמר אף על פי שעלתה בו מחית בשר, שהוא סימן טהרה וראוי לטהרו, אף על פי כן "וטמאו הכהן" מפני שצרעת נושנת היא, שבריאיה מלמעלה ותחתיה מלאה ליחה. וזה סותר מה שאמר למעלה גבי "ומחית בשר חי" - אף הוא סימן טומאה, שער לבן בלא מחיה ומחיה בלא שער לבן. וכן שנינו בפרק שלישי דנגעים: "צרעת עור הבשר מטמא בשני שבועות ובשלשה סימנים: בשער לבן ובמחיה ובפשיון". ואין לחלק בין הפוכה לשאינה הפוכה, דמחיה הפוכה הוי סימן

טומאה, ומחיה שאינה הפוכה לא הוי סימן טומאה, ולפרושי מילתיה, ד"אף הוא סימן טומאה" - במחיה הפוכה, ומילתיה ד"שלא תאמר הואיל ועלתה מחיה אטהרנה" - במחיה שאינה הפוכה, שמתחלתה היתה בכך, דהא בתורת כהנים שנו: "נושנת" - מלמד שהיא מטמאה שלא הפוכה".

פירוש: אף על פי שקדם הבשר החי, והוא ישן כנגד הנגע, "הלא דין הוא: שער לבן סימן טומאה, ומחיה סימן טומאה, מה שער לבן אינו מטמא אלא הפוך, אף מחיה לא תטמא אלא הפוכה, תלמוד לומר: **'נושנת'**, מלמד שהיא מטמאה לא הפוכה. **'היא'** - מלמד שהיא מטמאה הפוכה. הלא דין הוא: ומה שער לבן שאינו מטמא שלא הפוך מטמא הפוך, מחיה שהיא מטמאה שלא הפוכה לא תטמא הפוכה, תלמוד לומר: **'היא'**, מלמד שהיא מטמאה הפוכה". פירוש: בין ישנה בין חדשה, שלא תאמר דוקא ישנה הויא סימן טומאה, כדכתיב **"נושנת"**, אבל חדשה לא, להכי כתב **"היא"** כל שהיא, אלמא אין לחלק בין הפוכה לשאינה הפוכה, דשניהם סימן טומאה הן. ועוד, דשני המאמרים של רש"י הנראים כסותרים, שניהם במחיה הפוכה הם מורים, שהרי בראשונה פירש: **"ומחית" - שנהפך מקצת הלוּבן שבתוך השאת למראה בשר אף הוא סימן טומאה**, ובאחרונה אמר: "שלא תאמר הואיל ועלתה מחיה אטהרנה", דמשמע שאחר כך נהפך הלוּבן שבתוך השאת ועלתה המחיה, וצריך עיון.

פרק יג, יב

מראשו -

של אדם ועד רגליו.

לא מראשו של נגע ועד רגליו, שהרי אחר זה פירש ואמר: **"וראה הכהן והנה כסתה הצרעת את כל בשרו"**, שהוא בשרו של אדם.

ותניא בתורת כהנים: **"את כל בשרו" - להביא את בין האצבעות של ידים ורגלים**. ותניא נמי: "כולו הפך לבן - יכול תוך ראשו ותוך רגליו, תלמוד לומר: **'מראשו'** להוציא תוך ראשו, 'ועד רגליו' להוציא תוך רגליו". ותנן נמי בפרק ששי דנגעים: "דראש וזקן וכף הרגל אין מעכבין את הפריחה".

ואם תאמר, אי הכי מאי **"את כל עור הנגע"** את כל עורו מיבעי ליה, כבר פירשו בתורת כהנים: מאי את כל עור הנגע, "עור הראוי לקבל נגע, פרט לשחין המורד ולמכוה המורדת". פירוש: שחין והמכוה כל זמן שהן מורדים, שיש בהם ליחה ולא העלו קרום מלמעלה, אינן מטמאין בנגעים, דכתיב **"ובשר כי יהיה בו שחין ונרפא והיה במקום השחין" וגו'**, דוקא כשנרפא והעלה קרום מלמעלה אז אם היה בו שאת או בהרת ויש בהן אחד מסימני טומאה, וטמאו הכהן, אבל כל זמן שהוא מורד, שיש בו ליחה, אינו מקבל טומאה. וכיון שאינו ראוי לקבל טומאה לאו ראוי לקבל נגע הוא, וכיון שאינו ראוי לקבל נגע, שיקבל טומאה, אינו מעכב את הפריחה, אבל אם העלו קרום מלמעלה, שהן ראויין

לקבל טומאה, מעכבים את הפריחה, שאם פרוחה הצרעת בכל עור הבשר ולא פרוחה בהן, אינו טהור.

פרק יג, יד

וביום הראות -

הרי כבר פירש שהמחיה הוא סימן טומאה, אלא הרי שהיה הנגע באחד מכ"ד ראשי אברים שאין מטמאין משום מחיה, לפי שאינו נראה הנגע כולו כאחד כו' למדנו הכתוב שתטמא.

כדתינא בתורת כהנים: **"וביום הראות בו בשר חי יטמא -** הרי זה בא ללמד על ראשי אברים שנתגלו שיהו טמאין". והכי פירושא: האי קרא ד**"וביום הראות בו בשר חי יטמא"**, לא בא ללמד שהמחיה סימן טומאה היא, שהרי כבר פירש לעיל: **"ומחית בשר חי בשאת צרעת נושנת היא בעור בשרו וטמאו הכהן"**, אלא לא בא ללמד אלא על ראשי אברים, שכשנפל הנגע בהן, היו כמנהגן, ששיעור הנגע אינו נראה בהן כאחת מפני שהן שופעין אילך ואילך, שאז אין המחיה סימן טומאה בהן, כדכתיב **"וראהו הכהן וטמא אותו"** ותניא בתורת כהנים: **"וראהו"** - כולו כאחת, שאם היה בראש חוטמו שופע אילך ואילך או בראש אצבעו שופע אילך ואילך, אינו טמא. מכאן אמרו עשרים וארבעה ראשי אברים באדם, אינן מטמאין משום מחיה". ואם אח"כ חזר ונשמן אותו האבר שנפל בו הנגע, ונהיה רחב ונתגלה שפועו שהיה שופע אילך ואילך ונראה בו כאחת כל שיעור הנגע ונראית בו המחיה, שיהא טמא. דסלקא דעתך אמינא, כיון שמתחילה כשנפל בו הנגע לא היתה המחיה סימן טומאה בו, מפני שאז לא היה כלל שיעור הנגע נראה בו כאחת, השתא נמי שנשמן ונהיה רחב, אף על פי שנתגלה בו שיעור כל הנגע בבת אחת, לא תהא המחיה סימן טומאה לו, קמשמע לן.

אבל רבינו הלל ורבינו ישעיה הראשון ורבינו יצחק זוטרא ז"ל פירשו הבריתא הזאת באופן אחר: דאף על גב דראשי אברים לא מיטמו במחיה בתחלה, דהיינו קודם שכסתה הצרעת את כל בשרו, כדתינא **"וראהו הכהן -** וראהו כולו כאחת, שאם היה בראש חוטמו או בראש אצבעו ששופע אילך ואילך, אינו טמא, מכאן אמרו עשרים וארבעה ראשי אברים באדם אינם מטמאין משום מחיה" - לאחר שכסתה הצרעת את כל בשרו וגם כל ראשי איבריו, אם חזר ונתגלה בראש האחד מהן מחית בשר חי, הרי הוא טמא, אף על פי שאין שיעור הנגע נראה בו כאחת, שהוא שופע אילך ואילך.

וכן נראה גם מדברי הרמב"ם ז"ל, שכתב בפרק שלישי מהלכות טומאת צרעת: "בהרת שהיתה בראש אבר מן האברים, והמחיה באמצע הבהרת בראש האבר, אינה סימן טומאה, מפני שהמחיה חולקת את הנגע, ונמצא מקצתו שופע ויורד מכאן ומקצתו שופע ויורד מכאן, ונאמר בנגעים **'וראהו הכהן'** שיהיה רואה הנגע כולו כאחת". ובפרק שביעי מהלכות צרעת כתב: "אף ראשי אברים, שאינם מטמאין משום מחיה שבתוך הבהרת,

מיטמאין ומעכבין את הנהפך כלו לבן. כיצד, מוחלט או מוסגר שהלבין כלו בצרעת, חוץ מעדשה בשר חי, אפילו בראש אצבעו או בראש חוטמו וכיוצא בהן, הרי הוא בטומאתו. וכן זה שנהפך כולו לבן וטהר, אם חזר בו כעדשה בשר חי, אפילו בראש אחד מן האברים הרי זה מוחלט". ולישנא דברייתא מוכחא טפי כוותייהו, דקתני בה: "יכול כל שהן, נאמר כאן **'בשר חי'** ולהלן **'בשר חי'**, מה בשר חי האמור להלן בכעדשה אף כאן כעדשה, דברי רבי יוסי. אמר ליה ר' מאיר: וכי משום מחיה הוא מטמא, והלא אין המחיה מטמאה בראשי אברים, אלא גזרת מלך היא, אפילו כל שהוא", דבשלמא לדידהו דמפרשי אף על פי שהוא שופע אילך ואילך כיון שנתגלתה בו המחיה לאחר שכסתה הצרעת בכל בשרו טמא, היינו דקתני "אלא גזירת מלך היא", אלא לרש"י ז"ל דמפרש כגון שנשמן האבר ואינו שופע אילך ואילך, שנראה בו כל הנגע כאחת ונראתה בו המחיה קמיירי, מאי "אלא גזרת מלך היא".

וביום מה תלמוד לומר, ללמד יש יום שאתה רואה בו ויש יום שאי אתה רואה בו,

מכאן אמרו חתן נותנין לו שבעת ימי המשתה לו ולאצטליתו ולביתו, וכן ברגל נותנין לו כל ימי הרגל.

בפרק קמא דמועד קטן מועד קטן ז: ח א. ובבכורות פרק פסולי המוקדשין בכורות לד ב אבל בתורת כהנים שנו: "וביום - מלמד שנותנין לו שני ימים לביתו. שני ימים לכסותו". ושמא יש לומר, דשבעת ימי חתונתו יום אחד חשיב להו, ושבעת ימי הרגל יום אחד חשיב להו, מפני שכל ימי חתונתו ענין אחד הוא, וכל שבעת ימי הרגל ענין אחד הוא, כדפירש רבינו ישעיה הראשון. ובגמרא אמרו: "יש יום שאתה רואה בו, ויש יום שאי אתה רואה בו, מאי משמעא, אמר אביי: לכתוב רחמנא ביום, מאי **'וביום'**, שמע מינה יש יום שאתה רואה בו, ויש יום שאי אתה רואה בו. ורבא אמר: כוליה קרא יתירא הוא, דלכתוב רחמנא ובהראות בו, **'וביום'** למה לי, שמע מינה יש יום שאתה רואה בו, ויש יום שאי אתה רואה בו".

והכי פירושא: דאי אתייליד ליה לחתן נגע בגופו או בביתו או בכסותו, לית ליה רשות לכהן לטמויי. וכן אי אתייליד ליה לכל אדם נגע בגופו או בביתו או בכסותו ברגל, לית ליה לכהן רשות לטמויי, עד שיעברו לחתן שבעת ימי המשתה, ולשאר אינשי דעלמא - שבעת ימי הרגל. דכל זמן שלא טמאו הכהן, אף על פי שיש באותו נגע דגופו או דביתו או דכסותו כל סימני טומאה, אין בכך כלום. וכן כל זמן שלא טהרו הכהן אף על פי שאין באותו נגע דגופו או דביתו או דכסותו שום אחד מסימני טומאה, אינו טהור, שהכתוב לא תלה טומאתן וטהרתן של נגעים אלא בפיו של כהן. אם יאמר טמא, טמא, ואם יאמר טהור, טהור.

פרק יג, טו

צרעת הוא -

הבשר ההוא. כי ה"בשר לשון זכר".

ואף על פי שכתב למעלה: "צרעת לשון נקבה, נגע לשון זכר", לומר שכאשר תמצא לשון זכר, שב אל הנגע וכאשר תמצא לשון נקבה, שב אל הצרעת, כאן יותר נכון הוא לשוב אל "הבשר" הסמוך לו, ממה שתשוב אל "הנגע", שהוא רחוק.

פרק יג, יח

שחין -

לשון חמום.

כמו יומא "שנה שחונה", וכדמתרגם יונתן בן עוזיאל: "**חמותי ראיתי אור** - שחינית", כך פרש"י בפרק קמא דחולין גבי "ליבן סכין באור":

שנתחמם הבשר בלקוי הבא לו מחמת מכה שלא מחמת האור.

כדתניא בפרק קמא דחולין: "אי זהו שחין ואי זהו מכה, לקה בעץ, באבן, בגפת, בחמי טבריא בכל דבר שלא בא מחמת האור". אבל יש לתמוה, למה לא כלל גם השחין שעלה מאליו, שלא מחמת מכה, כמו השחין של חזקיהו, שסתם שחין מורה עליו, כדתניא בתורת כהנים: "אין לי אלא שחין שעלה מאליו, מניין אם לקה בעץ, באבן ובגפת או בחמי טבריא. תלמוד לומר: '**שחין' 'שחין'** ריבה". טעמא דכתב רחמנא "**שחין שחין**", הא לאו הכי, סתם שחין הוא אותו שעלה מאליו. ושמא יש לומר, דהיא ברייתא בשחין ומכה הבאין על ידי לקוי קמיירי.

ונרפא -

השחין העלה ארוכה, ובמקומו העלה נגע אחר.

לא הבשר שהיה בו השחין, שאלו נרפא, שוב לא יתכן לומר שהיה "במקום השחין" נגע אחר, שכמו שלא יאמר נרפא כל עוד שהשחין בו, כך לא יאמר נרפא כל עוד שהשאת בו, הלכך על כרחך לומר, שמלת ונרפא שבה אל השחין, שהוא נרפא והעלה ארוכה, אבל הבשר שבו השחין עדיין הוא עומד בחליו, ולפיכך העלה נגע אחר תמורתו.

פרק יג, כד

מחית המכה -

וסימני מכה וסימני שחין שוים הן.

כדתניא בפרק קמא דחולין: "שחין ומכה מטמאין בשבוע אחד, בשני סימנים: בשער לבן ובפשיון". ופרש"י: "בשבוע אחד - שאין בהן הסגר שני, כמו שכתוב בשאת וספחת שני הסגרות, שאם עמד בעיניו ולא פשה בשבוע ראשון, מסגיר אותו בשנייה, שמא יפשה ויחליטנו, אבל בשחין ומכה לא נאמר אלא הסגר אחד, ואם עמד בעיניו בשבוע ראשון, שוב אינו מסגירו לטמאו, אבל פוטרו והולך".

ולמה חלקן הכתוב.

בשתי פרשיות, ומפרש משפט כל אחת בפני עצמה, ולא צרפן יחד לכתוב: ובשר כי יהיה בו בעורו שחין או מכה, מאחר שמשפטן שוה.

נולד חצי גריס שחין.

שבא מחמת חום מכה, שלא על ידי האור.

וחצי גריס מכה.

שבא אצל חצי גריס שחין חצי גריס של מכה, מחמת כויית האור, אין מצטרפין זה עם זה לשיעור נגע כגריס.

פרק יג, ל

שער צהוב -

שנהפך שער שחור שבו לצהוב.

כאילו כתוב: ושער בנגע הפך צהוב. דכתיב פסוק לא: **"וכי יראה הכהן את נגע הנתק"**, ותניא בתורת כהנים: "אמר רבי שמעון: מה תלמוד לומר **'נגע הנתק'**, הקיש נגע לנתק, מה נגע שער לבן שבו אינו מטמא אלא הפוך, אף נתק, שער צהוב שבו, אינו מטמא אלא הפוך". ודלא כרבי יהודה תורת כהנים לפסוק לא דאמר: "כל מקום שצריך לומר הפך, אמר הפך, אבל נתק שנאמר בו פסוק לב: **'ולא היה בו שער צהוב'**, מטמא הפוך ושלא הפוך. מה תלמוד לומר: **'נגע הנתק'**, הקיש נגע לנתק, מה נגע כגריס אף נתק כגריס".

נתק הוא -

כך שמו של נגע שבמקום שער.

דאם לא כן, למה שינה שמו של נגע הטמא כאן, משמו של נגע הטמא, דלעיל כתיב: **"ושער בנגע הפך לבן ומראה הנגע עמוק מעור בשרו נגע צרעת הוא וראהו הכהן וטמא אותו"**, אלמא שמו של נגע טמא **"נגע צרעת"** הוא, וכאן כתוב **"והנה מראהו עמוק מן העור ובו שער צהוב דק וטמא אותו הכהן נתק הוא"**, אלמא שמו של נגע טמא, **"נתק הוא"**. ועוד, שדי במה שאחריו: **"צרעת הראש או הזקן הוא"**, שהוא שם הנגע הטמא.

פרק יג, לא

ושער שחור אין בו -

הא אם היה בו שער שחור, טהור, ואין צריך הסגר, שהשער השחור סימן טהרה הוא וכו'.

אבל אין לדקדק מזה: הא אם היה בו שער שחור, טמא מוחלט, כדדייקין לעיל גבי **"ושערה לא הפך לבן"** - הא אם הפך, טמא מוחלט, דאם כן הוה ליה למימר: ושער צהוב אין בו, שהוא הפך **"ובו שער צהוב"**, דלעיל מיניה, כמו שאמר בשאר נגעים **"ושערה לא הפך לבן"**, שהוא הפך **"ושער בנגע הפך לבן"**, השתא דכתב: **"ושער שחור אין בו"**, שאין זה הפך מה שכתוב לעיל, על כרחך לומר שלא אמר זה אלא כדי לדקדק ממנו הא אם היה בו שער שחור, טהור. וכן כתוב: **"ושער שחור צמח בו נרפא הנתק, טהור הוא"** אלמא שער שחור סימן טהרה הוא, ואינו צריך הסגר.

פרק יג, לב

והנה לא פשה וגו' -

הא אם פשה או היה בו שער צהוב, טמא.

אף על פי שכל התורה כולה נדרשת מכלל לאו אתה שומע הין, הוצרך לפרש זה פה, דלא תימא דוי"ו ד"ולא היה בו שיער צהוב" הוא במקום או, כוי"ו ד"ומחית בשר חי בשאת", כדלעיל, ובא הכתוב לומר, שאם לא פשה, אף על פי שיש בו שיער צהוב, או אם לא היה בו שיער צהוב, אף על פי שפשה בעי הסגר, דמשמע הא אם היו בו שני הסימנים הללו יחד, הוא טמא מוחלט, ואם אין בו לא זה ולא זה, טהור, אלא הוי"ו הזה הוא כמשמעו ובא הכתוב לומר שאם אין בו שום סימן מאלו, בעי הסגר, הא אם יש בו שום אחד, טמא מוחלט, שהרי אחר זה כתוב פסוק לו: **"וראהו הכהן והנה פשה הנתק בעור לא יבקר הכהן לשער הצהוב טמא הוא"** אלמא בפשיון לחודיה, טמא. והוא הדין נמי דבשער צהוב לחודיה טמא, שכך שנינו בתורת כהנים: "ומניין לשער הצהוב שיטמא שלא בפשיון, ומניין לפשיון שיטמא שלא בשער צהוב, תלמוד לומר: **'לא יבקר הכהן לשער הצהוב, טמא הוא'**".

ומייתורא ד"פשה יפשה" פסוק לה למדנו, שאף בסוף שבוע ראשון ובסוף שבוע שני דינו כפושא אחרי טהרתו, כדלקמן וכן שנינו בתורת כהנים: "אחרי טהרתו - אין לי אלא אחר הפטור, מניין אף בסוף שבוע ראשון ובסוף שבוע שני, תלמוד לומר: **'אם פשה יפשה'**". והכי פירושא: אין לי שהפשיון לחודיה סימן טומאה, אלא לאחרי טהרתו. מניין אף בסוף שבוע ראשון ובסוף שבוע שני, דילמא דוקא בשאר נגעים הוא דדייקין מ"לא פשה - הא פשה, טמא", כדלעיל, אבל בנגעי הראש או הזקן אימא: כי היכי דסימן שער שלו אינו כסימן שער דשאר נגעים, דהתם בשער לבן, והכא בשער צהוב, הכי נמי סימן דפשיון שלו אינו כסימן דפשיון דהכא, דהתם בפשיון לחודיה טמא בין לאחר הפטור בין בסוף שבוע ראשון בין בסוף שבוע שני, והכא לאחר הפטור דוקא הוא דטמא בפשיון לחודיה, אבל בסוף שבוע ראשון ובסוף שבוע שני לא, תלמוד לומר: **"אם פשה יפשה"** מייתורא דקרא למדנו דבסוף שבוע ראשון ובסוף שבוע שני, נמי טמא בפשיון לחודיה, אבל מדכתיב בסוף שבוע ראשון **"והנה לא פשה הנתק ולא היה בו שער צהוב"** ליכא למידק "הא פשה,

טמא", דדילמא תרתי בעינן פשיון ושיער צהוב כדי שיהיה טמא מוחלט. והכי קאמר: והנה לא פשה, אבל יש בו שיער צהוב או לא היה בו שער צהוב, אבל פשה, לפיכך אין זה טמא מוחלט, אלא טמא מוסגר, דבעי הסגר.

אך קשה, נהי דמסוף שבוע ראשון ליכא למידק, נידוק מסוף שבוע שני, דכתיב ביה "והנה לא פשה הנתק בעור... וטהר אותו הכהן". ושמא יש לומר, דמהכא נמי ליכא למידק הא פשה טמא, דדילמא הא פשה בעי הסגר.

פרק יג, לז

טהור הוא וטיהרו הכהן -

הא טמא שטיהרו הכהן, לא טהור.

דלא תימא כיון דגזרת הכתוב היא שאין טומאת נגעים וטהרתן אלא על פי כהן, שאף על פי שיש בנגע כל סימני טומאה אינו טמא כל זמן שלא יאמר לו הכהן: טמא הוא, כדלעיל הוא הדין נמי אם טהר אותו הכהן, אף על פי שיש בו סימני טומאה, יהא טהור, כיון שטהרתן של נגעים אינן אלא על פיו, קמשמע לן "טהור הוא וטהרו", הא טמא שטהרו הכהן, לא טהר, והוא הדין נמי אם טמא אותו הכהן ואין בו אחד מסימני טומאה, אינו טמא.

פרק יג, מ

קרח הוא טהור הוא -

מטומאת נתקין שאינו נדון בסימני ראש וזקן שהן מקום שער, אלא בסימני נגע עור בשר - שער לבן ומחיה ופשיון.

כדתניא בריש תורת כהנים ברייתא דרבי ישמעאל ה: "דבר הלמד מענינו כיצד, 'ואיש כי ימרט ראשו קרח הוא טהור הוא', יכול יהא טהור מכל טומאה, כשהוא אומר: 'וכי יהיה בקרחת או בגבחת נגע לבן אדמדם', דבר הלמד מענינו, שאינו טהור מכל טומאה אלא מטומאת נתקים בלבד". פירוש: שכיון שנקרחו הראש והזקן, טהרו מטומאת נתקים, שהם בסימני שער צהוב ופשיון וחזרו להיות כעור הבשר, שהן בסימני שער לבן ומחיה ופשיון וארבע מראות נגעים, כדלעיל, דאלו בנתקים, בין שהיה מראהו עמוק, בין שלא היה עמוק אם יש בו אחד מסימני טומאה, טמא, ואלו בנגעי עור בשר אף על פי שיש בו כל שלשה סימני טומאה יחד אינו טמא אלא בתוך ארבע מראות נגעים, דהיינו מקרום ביצה ולמעלה, ולא נאמר בנתקים "עמוק" אלא לומר לך: "מה מראה עמוק בידי שמים, אף נתק בידי שמים, להוציא שנתקו אדם, שהוא טהור" אף על פי שיש בו שני סימנים של טומאה יחד.

פרק יג, מד

בראשו נגעו -

אין לי אלא נתקים, מניין לרבות שאר המנוגעים, תלמוד לומר: "טמא יטמאנו" לרבות את כולן.

פירוש: מיתורא ד"בראשו נגעו" לא למדנו אלא שאר המנוגעים, שהן מנוגעי הנתקים, דהוו דומיא דקרחת וגבחת, ששתיהן בראש, שיהיו בבגדים פרומים ופרועי הראש ובכל שאר האמורים בטמאי קרחת וגבחת ושיטמאנו הכהן, מניין לרבות אף שאר המנוגעים, שהן מנוגעי צרעת עור בשר, שיהיו המנוגעים שבהם בבגדים פרומים ופרועי הראש ושאר האמורים ושיטמאנו הכהן, תלמוד לומר: "טמא יטמאנו" שני פעמים, לרבות את כולן. והיינו דמסיים בסיפא "שעל כולן הוא אומר בגדיו יהיו פרומים".

אבל בתורת כהנים שנינו בלשון אחר: "טמאנו הכהן - מלמד שטומאתו בכהן. אין לי אלא ז, מניין לרבות שאר המנוגעים, תלמוד לומר: 'טמא יטמאנו הכהן'. אי מה זה מיוחד שבראשו נגעו, אף אני אביא את הנתקים שבראשן נגעו, מניין לרבות שאר המנוגעים, תלמוד לומר: 'טמא יטמאנו הכהן', שכל המנוגעים אין טומאתן אלא בכהן. וגבי "וטמא יקרא" שנו: "אומר פרוש. אין לי אלא זה בלבד, מניין לרבות שאר המנוגעים, תלמוד לומר: 'וטמא טמא יקרא'. אי מה זה מיוחד שבראשו נגעו אף אני אביא את הנתק שבראשו נגעו, מניין לרבות שאר המנוגעים, תלמוד לומר: 'וטמא טמא יקרא'. מניין לרבות שאר הטמאין, תלמוד לומר: 'וטמא טמא יקרא'. וגבי "בדד ישב" שנו: "לבדו ישב. אין לי אלא זה בלבד, מניין לרבות שאר המנוגעים, תלמוד לומר: 'טמא בדד ישב'. יכול יהיו שני טמאין עמו, תלמוד לומר: 'הוא', הוא בדד ואין שני טמאין עמו. אי מה זה שבראשו נגעו אף אני אביא את הנתקין שבראשן נגעו, מניין לרבות שאר המנוגעים, תלמוד לומר: 'טמא בדד ישב'." אם כן מיתורא ד"טמא יטמאנו" שני פעמים, דרשו לרבי שאר המנוגעים, שתהיה טומאתן בכהן כמו זה, ומיתורא ד"טמא טמא" שני פעמים, דרשו שיהיה קורא ואומר פרוש כמו זה. ומיתורא דטמא דלגבי "בדד ישב" שיהא יושב לבדו, כמו זה, לא כמו שכתב רש"י דמיתורא דטמא יטמאנו שני פעמים דרשו לרבות כל שאר הטמאים, שיהיו בגדיהן פרומים וכל שאר האמורים שם. ושמה מדרש אחר מצא ולקחו משם.

פרק יג, מה

וטמא טמא יקרא -

משמיע שהוא טמא.

לא שיקרא את אחרים טמאים, כפי המובן ממנו. וכך אמרו בפרק קמא דמועד קטן: "רמז לציון קברות מן התורה מניין, אמר רבי אבהו מהכא: 'וטמא טמא יקרא' טומאה קוראה לו ואומרת לו: פרוש". ופריך: "והאי להכי הוא דאתא, והא מיבעי ליה לכדתניא 'וטמא טמא יקרא' צריך להודיע צערו לרבים, ורבים מבקשים עליו רחמים". ומשני "אם כן לימא קרא: וטמא יקרא, מאי 'וטמא טמא', שמע מינה תרתי". ואף על גב דמיתורא דטמא טמא שני פעמים דרשי לרבות שאר המנוגעים, שיהיו משמיעים שהם טמאים. שמא יש לומר,

דמ"טמא יקרא" לחודיה דרשי, שהטמא יקרא לרבים לומר: טמא אני, כדי שיפרשו ממנו. ומ"טמא טמא" שני פעמים, דרשי תרתי: לרבות שאר המנוגעים, שגם הם צריכים לומר טמא אני, ושצריך להודיע צערו לרבים שיבקשו עליו רחמים, דשקול הוא ויבאו שניהם נזיר נח ב.

פרק יג, מו

בדד ישב -

שלא יהיו טמאים יושבים עמו.

אבל בתורת כהנים שלפנינו כתוב: "יכול יהו שני טמאים עמו, תלמוד לומר 'הוא', הוא בדד ישב ואין שני טמאים עמו". ופירש רבינו ישעיה הראשון ז"ל: שני טמאים - הם הטמא מת והזב, שטמא מת טעון שלוח ממחנה אחד בלבד, שהוא מחנה שכינה, וזב משני מחנות בלבד, שהן מחנה שכינה ומחנה לויה, ומצורע משלש מחנות גם ממחנה ישראל. ורבינו אברהם זוטרא מתיווך פירש: יכול יהיו שני טמאים יושבים עמו, פירוש: כיון דדרשינן **בדד ישב** - לבדו ישב, אין לי אלא זה בלבד, מניין לרבות שאר המנוגעים, תלמוד לומר: **טמא בדד ישב**, שיהו שאר המנוגעים יושבים עמו. יכול אף השני טמאים הכתובים עמו בפסוק **"וישלחו מן המחנה"**, דהיינו זב וטמא מת, ישבו עמו, תלמוד לומר: **"הוא"**, המנוגע נדחה חוץ לשלש מחנות, ואין השני טמאים עמו.

אית דמפרשי האי דדרשינן הכי: להציל זב וטמא מת משלוח חוץ לשלש מחנות, הוא לומר שאינן מחוייבים לצאת חוץ לשלש מחנות אלא המנוגע בלבד. ואית דמפרשי: לאוסרן הוא דאתא, לומר שאין להם רשות לישב עמו. ואף על גב דשאר טמאים נמי משתלחין, כגון בעל קרי ובעל נדה, הנהו מרבויה ד"כל" נפקי. כדגרסינן בפסחים פסחים סז ב: "זב וכל זב - לרבות בעל קרי. טמא וכל טמא - לרבות בעל נדה".

ובריש סיפרי תני: **"וישלחו מן המחנה וגו'**, שומעני ששלשתן משתלחין חוץ לשלש מחנות, תלמוד לומר: **'בדד ישב'**. שמע מינה, דהאי שני טמאין דהכא, דליתנהו עמו, היינו זב וטמא מת. ושמע מינה נמי דפירוש "ואין שני טמאים עמו", שאינן משולחין עמו חוץ לשלש מחנות. ולא לאוסרן שלא ישבו עמו. ואית ספרים דגרסי: "יכול יהו שאר טמאין יושבין עמו, תלמוד לומר: **'הוא'**, שלא ישבו שאר טמאים עמו" וזו היא גרסתו של רש"י ז"ל. ויהיה פירושו: כל שאר טמאים, דכתיבי בפרשה ד"**וישלחו מן המחנה**" זב וטמא מת דכתיבי בהדיא ובעל קרי ובעל נדה דאיתרבו מרבויה ד"**כל**", ששום אחד מהם לא ישב עמו. וכך אמרו בפרקא בתרא דזבחים זבחים קיז א: **"בדד ישב** - שלא ישבו טמאים אחרים עמו". ותניא נמי בפסחים בריש פרק אלו דברים: **"בדד ישב** - שלא יהו טמאים אחרים יושבים עמו".

מחוץ למחנה -

חוץ לשלש מחנות.

מחנה שכינה ומחנה לוויה ומחנה ישראל. כדתינא בפסחים בפרק אלו דברים פסחים טו א: "יכול יהו זבין וטמאי מתים משתלחין למחנה אחת, תלמוד לומר במדבר ה, ג: 'ולא יטמאו את מחניהם', תן מחנה לזה ומחנה לזה". ופרש"י: "יכול יהו זבין וטמאי מתים משתלחין חוץ למחנה אחת - שיהא שלוחן שוה, להשתלח חוץ למחנה שכינה בלבד. תלמוד לומר: 'ולא יטמאו את מחניהם' - דהוי ליה למכתב את מחנם, ששילוחו של מצורע כבר למדנו אותו מ'בדד ישב'. ונהי דאיכא למימר, דכיון דלאויה דמצורע מהכא נפקא, אורחיה הוא דכתב מחניהם, משום מצורעים וזבים, מכל מקום כיון דתרתיה מחנות כתיבי, 'וישלחו מן המחנה... מחוץ למחנה תשלחום', הנך ודאי משום זבין וטמאי מתים כתיבי, דהא מחנה דמצורעים לעשה מ'בדד ישב' נפקא, והלכך 'ולא יטמאו את מחניהם' אהני מחנות דלעיל קאי, לאורי לן: מחנהו של זה לאו כמחנהו של זה, דשלוחו של זה חוץ למחנה אחת, ושלוחו של זה חוץ לשתי מחנות. ומסתמא טמא מת חוץ למחנה אחת ונכנס למחנה לוויה, דהא מת עצמו במחנה לוויה הוא, מדכתיבי: 'ויקח משה את עצמות יוסף עמו'. ועוד שזב חמור מטמא מת, וכיון דזבין וטמאי מתים שלוחן לשתי מחנות, ומצורע כתיב ביה 'בדד ישב', שלא ישבו טמאים עמו, למדנו ששלוח של מצורע חוץ לשלש מחנות הוא.

פרק יג, מח

לפשתים ולצמר -

של פשתים או של צמר.

והלמ"ד כלמ"ד ואונקלוס ורש"י שם "למי אתה" של מי אתה. "לעבדך ליעקב" של עבדך של יעקב, והתרגום מוכיח.

פרק יג, נב

בצמר או בפשתים -

של צמר או של פשתים.

ולא שהבי"ת משרת במקום של, אלא שטעמו הוא כן, כי הבי"ת תשמש במקום מ"ם, כמו "והנותר בבשר ובלחם" מהבשר ומהלחם, "והיה ביום השמיני והלאה". מיום השמיני והלאה, אף כאן או את השתי או את הערב מהצמר או מהפשתים, שטעמו השתי או הערב של צמר או של פשתים:

להוציא את האומריות שבו, שהן מין אחר.

ובי"ת בצמר או בפשתים כמשמעו. והוא דבק עם מלת "ושרף", כי מפני שהבגד בקצות אריגתו בארכו יש בו שפה שאינה ממין הבגד, הוצרך לומר, שישרוף אותו במקום הצמר

אם הוא של צמר או במקום הפשתים אם הוא של פשתים - לא במקום השפה שהוא ממין אחר.

פרק יג, נד

את אשר בו הנגע -

יכול מקום הנגע בלבד, תלמוד לומר: "את אשר בו הנגע". יכול כל הבגד כולו טעון

כבוס, תלמוד לומר: "הנגע", הא כיצד יכבס מן הבגד עמו.

אבל בתורת כהנים שלפנינו כתוב: "וכבסו את הנגע - יכול מקום הנגע בלבד, תלמוד לומר: 'את אשר בו הנגע'. אי 'אשר בו הנגע' יכול כל הבגד כולו טעון כבוס, תלמוד לומר: 'וכבסו את אשר בו הנגע', הא כיצד" כו'. והכי פירושא: אילו לא כתב אלא "וכבסו את הנגע", הוה אמינא מקום הנגע בלבד טעון כבוס, ולא הבגד שבו הנגע, לפיכך כתב "את אשר בו הנגע", לומר שגם הבגד טעון כבוס. ואלו היה טעון כבוס כל הבגד שבו הנגע, היה ראוי לכתוב: וכבסו את הבגד, כמו שכתב גבי שריפתו פסוק נב "ושרף את הבגד", השתא דכתיב "את אשר בו הנגע", למדנו שאין הבגד כולו טעון כבוס, אלא הבגד שסביב לנגע בלבד. כך פירשו הברייתא הזאת רבינו הלל ורבינו ישעיה הראשון ז"ל. ופירושם זה מורה שהנוסחא היא כמו הגירסא שבתורת כהנים שלפנינו. אבל לפי הנוסחא של רש"י ז"ל, יהיה הפירוש כן: שאילו לא נכתב בלשון "וכבסו את אשר בו הנגע", אלא בלשון: וכבסו את הנגע, כלשון פסוק נה "אחרי הוכבס את הנגע", הוה אמינא, יכול מקום הנגע בלבד, תלמוד לומר: "את אשר בו הנגע", לומר שגם הבגד בעי כבוס, ואילו לא נכתב בלשון "וכבסו את אשר בו הנגע", אלא בלשון וכבסו את הבגד, כלשון "ושרף את הבגד", הוה אמינא יכול כל הבגד כולו טעון כבוס, תלמוד לומר: פסוק נה "אחרי הוכבס את הנגע" הנגע בלבד, ולא הבגד. הא כיצד, יכבס מן הבגד עמו מקצתו, ולא כולו, והוא הבגד שסביב לנגע.

פרק יג, נה

לא הפך הנגע את עינו -

לא כה ממראיתו.

לא שלא העז ממראיתו, מפני שהמתחייב מזה הוא, הא אם העז, טהור או מוסגר, ואין האמת כן, שהרי זה יותר קשה מלא הפך עינו, ואם בלא הפך טמא, כל שכן כשהעז, לפיכך פירש "לא הפך" - לא כה ממראיתו, דהשתא דייקין מינה: הא אם כה טהור או מוסגר. אך קשה ממה שכתב לעיל גבי "והנה כה הנגע" - שהוכה ממראיתו, הא אם עמד במראיתו טמא" ואילו אם העז ממראיתו, טהור, כדקתני בברייתא הובא ברבינו. ואם כן הכי נמי נימא: לא הפך הנגע את עינו אלא עמד במראיתו טמא, הא אם הפך הנגע את עינו בין להעזה בין לכהייה טהור או מוסגר, מאחר שהעומד במראיתו קשה מן המעיז

ממראיתו. ועוד, שאין מלת "הפך ולא הפך" נופלת על ההעזה ועל הכהייה, אלא על ההפיכה ממראה למראה, כגון שהיה ירקרק והפך לאדמדם וכיוצא בו, אבל ההעזה והכהייה, שתיהן ממראה אחד הן, רק שנהפך הנגע ממראה חלש למראה חזק ממנו, כגון מלבן כסיד ללבן כשגלג, או ממראה חזק למראה חלש ממנו, כגון מלבן כשגלג ללבן כסיד, וזה עמד בעיניו קרינן ביה, כיון ששני המראות יחד מכלל ארבע מראות נגעים הם, אבל אם יצא מכלל ארבע מראות ונהיה מראהו יותר חלש מקרום ביצה, אז בשם כהה הוא נקרא, ולא בשם הפך. והנה ראינו כמה מפרשים שפירשו הברייתא של לא הפך והפך, כגון רבינו הלל מרומניאה ורבינו אברהם זוטרא מתיווץ ורבינו ישעיה הראשון ז"ל וכולם פירשו שנהפך ממראה אחד למראה אחר, כגון מאדמדם לירקרק וההפך, לא בהעזה וכהייה, כמו שכתב רש"י ז"ל, וצריך עיון.

והנגע לא פשה -

שמענו שאם לא הפך ולא פשה טמא ואין צריך לומר לא הפך ופשה, הפך ולא פשה איני יודע מה יעשה לו.

אבל בתורת כהנים שנינו: **"והנה לא הפך הנגע את עינו והנגע לא פשה טמא הוא** - הא אם לא הפך ולא פשה, טמא. הפך ולא פשה, איני יודע מה יעשה לו" ואלו בלא הפך ופשה לא דבר כלום, אלא שרש"י ז"ל סובר, שזה ודאי טמא הוא במכל שכן, מפני שפשה יותר קשה מלא פשה, ואם בלא פשה טמא, קל וחומר בפשה, ולפיכך לא הוצרכה הברייתא להזכירו. אבל בהפך ולא פשה, הברייתא מסופקת בו. ומפני שלא נמצא בשום מקום אם הפך יותר קשה מלא הפך אם לא, ולפיכך אמרו: "הפך ולא פשה איני יודע מה יעשה לו", דשמא לא הפך קשה מהפך. רבי יהודה סבר, דוקא אם עמד בעינו הראשון, ולא הפך אז הוא טמא וטעון שריפה, אבל אם נהפך ממראה למראה, כגון מירקרק לאדמדם או ההפך, נגע חדש הוא וטעון הסגר כבתחלה. וחכמים סברי, דדינו כעומד בעינו הראשון, דכיון שלא נהפך למראה טהור אלא למראה טמא, כגון מירקרק לאדמדם או ההפך, ששניהם מראות טומאה הן, **"לא הפך"** קרינן ביה. ואי זה יקרא הפך, כשנהפך למראה שאינו מטמא לו, אבל זה שנהפך למראה שהוא מיטמא לו, **"לא הפך"** קרינן ביה וטעון שריפה. וזהו ששנינו בתורת כהנים אליבא דחכמים: "הא מה אני מקיים **'והנה לא הפך הנגע את עינו והנגע לא פשה טמא'**, דמשמע מיניה הא הפך ולא פשה לא הוי טמא כשהפך ממין דמיטמא לו למין דלא מיטמא לו". והכי קאמר: והנה לא הפך ממין דמיטמא לו למין דלא מיטמא לו, דאף על גב דהוה ירקרק והפך אדמדם או ההפך, אכתי לא הפך קרינן ביה, דהא לא הפך ממין דמיטמא לו במידי דלא מיטמא לו, אבל אי הפך במידי דלא מיטמא לו, לא הוי טמא.

בקרחתו או בגבחתו -

כתרגומו בשחיקותיה או בחדתותיה.

פירוש: **"בקרחתו"** משמע שנקרח מן המוכין שעליו בעודו חדש, ועכשו הוא ישן. **"ובגבחתו"** משמע כשהוא חדש, שהמוכין גבוהין עליו, כאלו אמר: בגבחתו, דחי"ת וה"א מתחלפין, זהו מה שפירשו קצת מפרשים. אבל רש"י ז"ל פירש: מפני שהקרחת הוא באחורי הראש, קרא השחקים, שהם באחרית הזמן, קרחת, ומפני שהגבחת היא במוקדם הראש, כדכתיב: **"ואם מפאת פניו ימרט ראשו גבח הוא"**, קרא החדשים, שהם בקדימת הזמן, גבחת.

פרק יג, נו

וקרע אותו -

יקרע מקום הנגע מן הבגד וישרפנו.

לא שיקרענו בלבד, שאף על פי שלא נזכרה פה שריפה, כבר נזכרה למעלה **"טמא הוא באש תשרפנו"**, אלא שחזר ופירש אופן שריפתו איך הוא, ואמר שאם ראה הכהן שהנגע ההוא כהה, יקרע מקום הנגע מן הבגד וישרפנו וישאר שאר הבגד בקיומו. ואם תראה עוד אחר זה בבגד הנשאר, אז ישרוף כל הבגד בכללו, לא מקום הנגע בלבד. וכן שנינו בתורת כהנים: **"וקרע - יכול יקרע בו קרע קטן ויקיים בו מצות קריעה, תלמוד לומר: 'אותו', אי 'אותו' יכול ישרפנו [ישפצנו] ויניחנו במקומו, תלמוד לומר: 'מן הבגד', ינתקנו מן הבגד. יכול יקרע וישליך את הקרעים לאשפות, תלמוד לומר: 'באש תשרפנו... את אשר בו הנגע', למד על הקרעין שהן טעונין שרפה".** פירוש: יכול יתפרנו במחט ויניחנו במקומו, לא תפירה יפה, כמו איחוי, שלא יבטל מצות קריעה, אלא יכליב, כעין שפוף, שסותר אדם ואינו בונה בנין יפה, אלא שפוף בעלמא, כמו: תשפוף ולא תבנה, תלמוד לומר: **"מן הבגד"**, מלת "מן" מורה שנעתק הקרע ונפל ממנו.

פרשת מצורע

פרק יד

פרק יד, ב

ביום טהרתו -

מלמד שאין מטהרין אותו בלילה.

דאם לא כן **"ביום"** למה לי. ומה ששנו בתורת כהנים: "מלמד שטומאתו וטהרתו ביום" הכי פירושא: כמו שטומאתו ביום, כדכתיב: **"וביום הראות בו"**, כך טהרתו, שהיה כהן

רואה כדי לטהרו, אינו רואה אלא ביום, כדכתיב: **"ביום טהרתו"**. וזה לפי מה שכתב רש"י פה: "מלמד שאין מטהרין אותו בלילה", דמשמע דסבירא ליה דקרא ד**"ביום"** א**"טהרתו"** דכתיב בתריה קאי. וכן פירש גם רבינו ישעיה הראשון. אבל רבינו אברהם זוטרא ורבינו הלל פירשו, דקרא ד**"ביום"** א**"זאת... תורת המצורע"** דלעיל מיניה קאי, ופירוש: תורת טהרתו וטומאתו ביום, וזהו ששנו בתרת כהנים: "מלמד שטומאתו וטהרתו ביום".

פרק יד, ג

אל מחוץ למחנה -

חוץ לשלש מחנות שנשתלח שם בימי חלוטו.

כדתניא בתורת כהנים ומייתי לה בפסחים בפרק אלו דברים: **"בדד ישב"**, שלא יהו טמאים אחרים יושבים עמו".

ופרש"י: "כגון זבים וטמאי מתים. למדנו ששלוחו של מצורע חמור מכולם". ומאחר ששלוחן של אלו - חוץ משתי מחנות, נמצא ששלוחו של מצורע חוץ משלש מחנות. וליכא למימר דהא שלא ישבו טמאים אחרים עמו, לקולא הוא דקאמר, שהמצורע ישב במחנה לוייה, ולא האחרים, דהא איכא טמא מת שנכנס במחנה לוייה, שהרי אפילו מת עצמו נכנס בו, כדנפקא לן ד**"ויקח משה את עצמות יוסף עמו"**, כל שכן טמא מת, ואם כן על כרחך לומר דקרא ד**"בדד ישב"**, שלא ישבו טמאים אחרים עמו, לחומרא הוא דקאמר, שהמצורע חמור מהם, ששלוחן של אלו חוץ לשתי מחנות, ושלוחו של מצורע חוץ לשלש מחנות. אבל שלוחו של זב חוץ משתי מחנות, כבר למדוהו רז"ל בפסחים בפרק אלו דברים ד**"ולא יטמאו את מחניהם"** מחנם לא נאמר, אלא מחניהם, תן מחנה לזה ומחנה לזה, דהאי קרא על כרחך בזבין וטמאי מתים קמיירי, דאלו במצורע כבר למדנו מ**"בדד ישב"**. ונהי דאיכא למימר, כיון דלאויה דמצורע מהכא נפקא, אורחיה הוא דכתב מחניהם, משום מצורעים וזבים, מכל מקום כיון דתרתיה מחנות כתיבי: **"וישלחו מן המחנה... מחוץ למחנה תשלוחם"**, הנך ודאי משום זבין וטמאי מתים כתיבי, דהא מחנה דמצורעים לעשה מ**"בדד ישב"** נפקא, הלכך **"לא יטמאו את מחניהם"** אהני מחנות דלעיל קאי, לאורויי דמחנהו של זה לאו כמחנהו של זה, אלמא שלוחו של זה חוץ למחנה אחת, ושלוחו של זה חוץ לשתי מחנות, ומסתמא טמא מת חוץ למחנה אחת, שנכנס למחנה לוייה, דהא מת עצמו נכנס בו, כל שכן טמא מת, ונמצא שזב שלוחו לשתי מחנות.

פרק יד, ד

חיות -

פרט לטרפות.

בפרק שלוח הקן. והוצרך הכתוב למעטן, דלא תימא כיון דלאו קרבן נינהו, אלא מחוץ למחנה שוחטה, ליתכשרו לטהרת מצורע, קא משמע לן.

והיינו אליבא דמאן דאמר טריפה אינה חיה. אבל למאן דאמר טרפה חיה, מפיך לה מטהורות "טהורות - ולא טרפות", כדתינא בתורת כהנים. ואידך מאי טהורות, מותרות באכילה, למעוטי צפורי עיר הנדחת, דלאו דוקא במשולחת, דפשיטא הוא דלאו בר שלוח הוא, דלא אמרה תורה שלח לתקלה, דממון עיר הנדחת אסור בהנאה ואם ישלחנה יהיו בני אדם צדין אותה לאחר זמן, אלא אפילו השחוטה, דלא אכלי לה, ויכול לשרפה אחר שחיטתה, לא תיתי מעיר הנדחת.

ואם תאמר, והא קרא ד"חיות" אצטריכא ליה לדרשא ד"שחיין ראשי אברים שלהן", ופרש"י: "למעוטי מחוסרי אבר". וליכא למימר דהא דרשא דחיות פרט לטרפות, מכל שכן דמחוסרי אבר נפקא, דאם כן מנא להו לרז"ל לדרוש קרא דחיות למעוטי מחוסרי אבר, שהוא יותר קל, דילמא למעוטי טרפה הוא דאתא, שהוא יותר חמור, אבל מחוסרי אבר, כשרות. יש לומר, דהאי דדריש קרא דחיות לשחיין ראשי אברים שלהן, סבירא ליה דטרפה חיה, וממעט טרפות מקרא דטהורות. ומאן דדריש קרא דחיות פרט לטרפות, לא דריש ליה לשחיין ראשי אברים שלהן, אלא למעוטי טרפות בלבד, דהכי משמע מההיא דפרק שלוח הקן, דקאמר "טרפות מ'חיות' נפקא". ובעי תלמודא: "הניחא למאן דאמר טרפה חיה, אלא למאן דאמר טרפה אינה חיה, מאי איכא למימר", משמע דלמאן דאמר טרפה אינה חיה, לא ממעטינן טרפה [שחיין ראשי אברים] מחיות.

טהורות -

פרט לעוף טמא.

וכן שנינו בתורת כהנים: "טהורות ולא טמאות". משמע דסבירא ליה, שאין שם צפרים מורה על עוף טהור, אבל הוא נופל על הטהור ועל הטמא. וקשה, דבפרק שלוח הקן, דעוף טמא פטור מלשלח "מנא הני מילי, אמר רבי יצחק דאמר קרא: 'כי יקרא קן צפור לפניך' עוף משמע בין טהור בין טמא. צפור טהור אשכחן דאיכרי, טמא לא אשכחן דאיכרי". ופרש"י: "אי הוה כתיב עוף, הוה משמע בין טמא בין טהור, כדכתיב: 'כל עוף טהור תאכלו' וכתיב: 'וכל שרץ העוף טמא הוא לכם' וכתיב: 'תשקצו מן העוף'". ופריך תלמודא מכמה קראי, דאיכא לדיוקי מינייהו דסתם צפור טמא וטהור במשמע, ומתרץ להו, לכולהו, אלמא צפרים דקרא בטהורים קמיירי, ולא בטמאים.

ומה שטען הרמב"ן ז"ל: "ומפני שאמר: 'טהורות פרט לעוף טמא', נלמד שאין הצפרים מין טהור, אבל הוא שם כולל כל העופות. ואם כן מהו הפטפט הזה שמצאו להם, כי עופות רבים אין בהם פוצה פה ומצפצף. ועוד כי מדרש 'חיות' - פרט לטרפות' יבא במחלוקת, ולמאן דאמר טרפה חיה אינו כן. ובתורת כהנים חיות - ולא שחוטות. **טהורות** - ולא טמאות. **טהורות** - ולא טרפות", אין טענות, כי מה שטען: "שאיין הצפרים מין ידוע, אבל הוא שם כולל העופות, ואם כן מהו הפטפט הזה, כי עופות רבים אין בהם פוצה פה ומצפצף", יש לומר שאין האגדה הזאת נותנת טעם על אותן הצפרים ממש, שהביא

המצורע לטהרתו, אלא על הצפרים בכלל, למה קרבנו מן הצפרים ולא מן הבהמות, ואמר לפי שהנגעים באים על לשון הרע שהוא מעשה פטיט - פטפוטי דברים, לפיכך הוזקק לטהרתו צפרים, ולא בהמות, מפני שהפטפוט נמצא במין הצפרים ולא במין הבהמות. ומה שטען ש"מדרש חיות - ולא טרפות, הוא במחלוקת, ולמאן דאמר טרפה חיה, אינו כן, אינה טענה, די ש לומר דרש"י ז"ל סובר כמאן דאמר טרפה אינה חיה, ולפיכך הביא המדרש הזה, שהוא על פי סברתו. תדע, שהרי גבי **"זאת החיה אשר תאכלו"** כתב רש"י: "מלמד שהיה משה אוחז בחיה ומראה אותה לישראל", ואומר "חיה אכול, שאינה חיה לא תיכול" והאי דרשא אינה אלא למאן דאמר טרפה אינה חיה, כדאיתא בפרק אלו טרפות. ומה שדרשו בתורת כהנים: **"חיות** ולא שחוטות, **טהורות** ולא טמאות, **טהורות** ולא טרפות", הוא אליבא דמאן דאמר טרפה חיה.

עץ ארז -

מקל של ארז.

לא אילן של ארז, כמלת עץ בכל מקום, שמורה על האילן.

שני תולעת -

לשון של צמר צבוע זהורית.

מפני ש"שני תולעת" ו"תולעת שני" שמות כה ד אינם מורים רק על מין הצבע לא על מין הצבוע, הוצרך להודיע המין הצבוע מה הוא, ואמר שהוא לשון של צמר, שפירושו "צמר סרוק ומשוך כמין לשון", כדפירש רש"י בפרק אלו מציאות במתניתין ד"ולשונות של ארגמן". ואמר שהלשון היא צבועה זהורית, כי תרגום **"תולעת שני** - צבע זהורית". אבל בפרשת תרומה גבי **"ותכלת וארגמן"** פירש: "צמר צבוע ממין צבע ששמו ארגמן", ולא הזכיר שם "לשון", אלא צמר סתם. ולפי דעתי שאין הפרש ביניהם, כי סתם צמר צבוע אינו אלא אחרי שיסרקנו וימשכנו כמין לשון, שאחר זה טווין אותו לעשות המטוה או קושרין בו מה שרוצים לקשור, וכיון שאינו בר טויה ולא בר קשירה אלא הלשון בלבד ואינו בר צביעה אלא הלשון בלבד, תפש בלשונו "לשון של צמר", ולא צמר סתם, ואף במקום שאמרו צמר צבוע סתם, אינו אלא על הלשון של צמר בלבד.

פרק יד, ה

על מים חיים -

וכמה הן, רביעית.

פירוש: וכמה הן המים שדם הצפור נכר בהם, שיערו חכמים רביעית אחת.

פרק יד, ו

את הציפור החיה יקח אותה -

מלמד שאינו אוגדה עמהם, אלא מפרישה לעצמה.

בתורת כהנים. דאם לא כן לכתוב קרא: את הציפור החיה יקח ואת עץ הארז ואת שני התולעת ואת האזוב וטבל אותם, "אותה" למה לי. ובתורת כהנים שנינו: "כיצד הוא עושה, נוטל עץ ארז ואזוב ושני תולעת וכורכן בשירי הלשון ומקיף בהן ראשי גפיים וראש הזנב משל שניה וטובל". פירוש: היה כורך עץ ארז ואזוב ושני תולעת בקצות הלשון של זהורית. והיה סומך להן ראשי הכנפיים וראש הזנב של ציפור החיה. אלו היו לבד והצפור לבד, ולא היה כורך הצפור עמהן. ומה שכתב רש"י: "אבל העץ ארז והאזוב כרוכין יחד בלשון של זהורית", אינו רוצה לומר שהיה כורך העץ ארז והאזוב בלבד בלשון של זהורית, שאם כן לא היו באגודה רק הארז והאזוב, אבל השני תולעת לא היה רק לקשירה, שבו היו קושרין האגודה, ואין זה אמת, שהרי בתורת כהנים שנו בהדיא: "נוטל עץ ארז ואזוב ושני תולעת וכורכן בשירי הלשון", אלא הכי פירושא: אבל העץ ארז והאזוב כרוכין יחד עם הלשון של זהורית, ששלשתן היו כרוכין יחד, ולא הזכיר במה היו קושרין אותן, והשתא אתיא שפיר מה שכתב אחר זה: "שנאמר: 'ואת עץ הארז ואת שני התולעת ואת האזוב' - קיחה אחת לשלשתן".

יכול כשם שאינה בכלל אגודה כך לא תהא בכלל טבילה, תלמוד לומר: "וטבל אותם ואת הצפור החיה" החזיר את הצפור לכלל טבילה.

פירוש: לכתוב קרא: את הצפור החיה יקח אותה ואת עץ הארז ואת שני התולעת ואת האזוב וטבל אותם בדם הצפור השחוטה, למה חזר וכתב "ואת הציפור החיה", אלא שלא תאמר כשם שאין הציפור החיה בכלל האגודה, אלא מפרישה לעצמה, כך לא תהא בכלל טבילה, ופירוש "וטבל אותם" לא קאי אלא אעץ ארז ואזוב ושני תולעת, שהן השלושה האגודין בלבד, לכך חזר וכתב "ואת הצפור החיה", שגם הצפור החיה בכלל טבילה.

פרק יד, ח

וישב מחוץ לאהלו -

שאסור בתשמיש המטה.

כדתניא בתורת כהנים: "וישב מחוץ לאהלו" - יהא כמנודה ויהא אסור בתשמיש המטה, שאין אהלו אלא אשתו, שנאמר: 'שובו לכם לאהליכם'. ואם תאמר והלא בסדר עולם שנינו: יותם מלך יהודה מימי חלוטו של עוזיהו אביו נולד, ובימי חלוטו שמש מטתו, שהרי עשרים ושמונה שנים היה עוזיהו אביו מנוגע מוחלט עד שמת ומלך יותם בנו. ויותם היה בן עשרים וחמש שנים כשמלך, דכתיב: "בן עשרים וחמש שנה יותם במלכו", שמע מינה דעוזיהו שמש מטתו בימי חלוטו ואתייליד יותם בנו, אלמא מצורע בימי חלוטו מותר

לשמש מטתו. כבר תרצו בזה בתורת כהנים: "עליך אמר קרא **'שבעת ימים'**. ותניא: **שבעת ימים** - ולא בימי חלוטו, דברי רבי. רבי יוסי אומר: קל וחומר לימי חלוטו. אמר ר' חייא: השבתי לפני רבי והלא למדתנו רבינו שלא היה יותם לעוזיהו אלא בימי חלוטו אמר ליה: אף אני כך אמרתי". יש מפרשים, דרבי חייא הוא דקא טעי דסבר דרבי מיסר קאסיר למוחלט בתשמיש המטה ואותביה ממעשה דעוזיהו. ואמר ליה: אף אני כך אמרתי, דדוקא בימי ספרו הוא אסור, אבל בימי חלוטו מותר. ויש מפרשים, דאליבא דרבי יוסי הוא דקא מוטיב ואמר ליה רבי אף אני כך אמרתי דמוחלט שרי בתשמיש המטה, ולא כר' יוסי שאסר.

פרק יד, ט

את כל שער וגו' -

כלל ופרט וכלל להביא כל מקום כנוס שער ונראה.

כגון שפמו, שהוא כנוס שער ונראה, ואינו בכלל ראשו וזקנו. ומדין כלל ופרט וכלל, שאי אתה דן אלא כעין הפרט, הוא דמרבינן ליה, מה הפרט, שהן גבות עיניו וראשו וזקנו, מקום כנוס שער ונראה, אף שפמו, שהוא מקום כנוס שער ונראה, לאפוקי בית השחי ובית הערוה, שהן מקום כנוס שער, ואינו נראה, ולאפוקי מקום פזור שיער בנראה ובשאינו נראה.

ואם תאמר, למה לי כל הני פרטי דגבות עיניו וראשו וזקנו, בחד מינייהו סגי. כבר תרצו זה בתורת כהנים: "**ראשו** מה תלמוד לומר, לפי שנאמר: **'תער לא יעבור על ראשו'** יכול אף על המנוגע, תלמוד לומר: **'ראשו'**. **'זקנו'** מה תלמוד לומר, לפי שנאמר: **'ופאת זקנם לא יגלחו'** יכול אף על המנוגע, תלמוד לומר: **'זקנו'**. מה תלמוד לומר **'ראשו'** מה תלמוד לומר **'זקנו'**, לפי שיש בראש מה שאין בזקן ובזקן מה שאין בראש, צריך לומר **ראשו** וצריך לומר **זקנו**. פירוש: לפי שנאמר בנזיר **'תער לא יעבור על ראשו'** יכול אם נדר בנזיר והדר איתנגע ואתסי, אינו מגלח משום נזרו, תלמוד לומר: **'ראשו'**, ללמד שאם נדר בנזיר והדר איתנגע ואתסי, מגלח משום נגעו והדר מונה נזירותו, דאתי עשה דגלוח הנגע ודחי לא תעשה ועשה דנזיר. עשה, דכתיב: **'גדל פרע'**, ולא תעשה, דכתיב: **'תער לא יעבור על ראשו'**. "מה תלמוד לומר **'ראשו'** ומה תלמוד לומר **'זקנו'**". פירוש: כיון דהוי כלל ופרט, דהיינו **"גבות עיניו"**, תו לא צריך לא ראשו ולא זקנו, דמפרטא דגבות עיניו לחודיה מצינן למידן מכלל ופרט וכלל, כל כעין הפרט, מה הפרט מקום כנוס שער ונראה אף כל כו', נהי ד"**ראשו**" אצטריך כדי לאשמועין דאתי עשה דגלוח הנגע ודחי עשה ולא תעשה דנזיר, מכל מקום **"זקנו"** למה לי, אי לאשמועין דאתי עשה דגלוח הנגע ודחי לא תעשה ד"**פאת זקנם לא יגלחו**", מ"**ראשו**" שמעינן לה, דאפילו עשה ולא תעשה נדחה מעשה דגלוח הראש, כל שכן לא תעשה גרידא. ומשני: "לפי שיש בראש מה שאין בזקן, ובזקן מה שאין בראש, לפיכך נכתבו שניהם". פירוש: ראש הנזיר אסור במספרים

כבתער, כדתנן בפרק שלשה מינין נזיר לט א: "נזיר שגלח בין בזוג בין בתער או שסיפסף כל שהוא, חייב", אבל הזקן אינו אסור אלא בתער, כדתניא בתורת כהנים: **"ולא תשחית את פאת זקנך"** מה תלמוד לומר, לפי שנאמר: **'ופאת זקנם לא יגלחו'**, יכול אפילו גלחו במספרים כבתער יהא חייב, תלמוד לומר: **'לא תשחית את פאת זקנך'**. יכול אפילו לקט במלקט וברהיטני יהא חייב, תלמוד לומר: **'זקנם לא יגלחו'** הא כיצד, גלוח שיש בו השחתה, וזהו תער". הלכך כיון שהראש חמור מן הזקן, אי הוה כתיב זקן לא הוה יליף ראש מיניה. ויש חומר בזקן מן הראש, שהזקן אסור בכל אדם שיש לו זקן, ואלו הקפת הראש אינו אסור בכל אדם, שהרי הקפת הראש אינה נוהגת אלא באיש ולא באשה, כדתנן בפרק קמא דקדושין: "חוץ מבבל תשחית ובל תקיף ובל תטמא למתים", שהנשים פטורות מאלה הלאוין, וכיון שהזקן חמור מן הראש, אי הוה כתיב ראש, לא הוה יליף זקן מיניה. ואף על גב דאנן בראש דנזיר קיימינן, דאסור בכל אדם, שכמו שהאיש אסור בגלוח, כך האשה הנזירה אסורה, כדתנן בנזיר בפרק מי שאמר: "האיש מגלח על נזירות אביו ואין האשה מגלחת על נזירות אביה", אלמא בת גלוח היא, וכיון דבת גלוח היא ממילא דאסורה לגלח בימי דנזירותה, אפילו הכי קולא היא, מאחר שמצינו שהזקן חמור מן הראש בעלמא.

ויש לתמוה, דמדברי רש"י משמע דמכלל ופרט וכלל דהכא, דדיינין ליה כעין הפרט, למדנו מה הפרט מקום כנוס שער ונראה, אף כל וכו', לאפוקי מקום כנוס שער שאינו נראה, ופזור שער בנראה ושלא בנראה, ואלו בברייתא דתורת כהנים קתני: "אי מה גבות עיניו מקום כנוס שער בנראה, אף אין לי אלא מקום כנוס שער בנראה, מניין מקום כנוס שער בשאינו נראה, ופזור שער בנראה ופיזור שער בשאינו נראה, תלמוד לומר: **'את כל שערו יגלחו'**", אלמא לא מקום כינוס שער בנראה בלבד אמרו, אלא אף מקום כנוס שער באינו נראה, ופיזור שער בנראה ושאינו נראה. יש לומר, ד"נראה" דרש"י ז"ל אינו כ"נראה" דסיפא דברייתא.

ד"נראה" דרש"י ז"ל פירושו: שיש בו אפשרות שיראה כשהוא ערום בהיותו עוטר ומוסק אף על פי שאינו נראה בהיותו מלובש או אפילו ערום כשאינו עוטר ומוסק, לאפוקי שער בית הסתרים שהוא השער שבתוך השחי ממש, שזה אין בו אפשרות שיראה אפילו בהיותו ערום ואפילו בעוטר או מוסק. וזהו פירוש רישא דברייתא ששנו: **"את כל שערו יגלחו"** יכול אף בית הסתרים, תלמוד לומר: **'גבות עיניו'**. מה גבות עיניו נראה, פירוש: אפשר להראות, "פרט לבית הסתרים", שאין בו אפשרות להראות. ולא אמר פרט לשער שבגופו שאינו נראה בהיותו מלובש. אבל "נראה" דסיפא דברייתא, דקתני: "אי מה גבות עיניו מקום כנוס שער בנראה אף אין לי אלא מקום כנוס שער בנראה, מניין מקום כנוס שער בשאינו נראה, ופיזור שער בנראה ופיזור שער בשאינו נראה" אין פירושו אפשר להראות, כפירוש נראה דרישא דברייתא, אלא נראה לכולן אפילו כשהוא מלובש, דומיא דגבות עיניו. והכי קאמר: אי מה גבות עיניו מקום כנוס שער במקום הנראה לכולם, אפילו בהיותו

מלובש, אף אין לי אלא מקום כנוס שער במקום הנראה לכולם, כגון שפמו. מניין מקום כנוס שער במקום שאינו נראה לכלן, אלא לאותן הרואין אותו כשהוא ערום והוא עוֹדֵר או מוֹסֵק, או מקום פזור שער במקום שאינו נראה, אלא לאותן הרואין אותו כשהוא ערום כו', שבזה גם רש"י מודה, מאחר שהוא אפשר שיראה, "תלמוד לומר: **את כל שער יגלח**". פירוש: אבל אי אפשר לפרש מה גבות עיניו מקום כנוס שער בנראה אף בהיותו מלובש, דאם כן יהיה פירוש "**ואת כל שער יגלח**", שבא להביא כעין הפרט בעבור שפמו בלבד, אבל כל כנוס שער שאינו נראה לכל וכל פזור שער בנראה ושלא בנראה לאו בר גלוח הוא ואי אפשר לומר שבא "**את כל שער יגלח**" להביא שפמו בלבד. ואם כן על כרחך לומר דפירוש "מה גבות עיניו בנראה" דרישא דברייתא - באפשר להראות הוא דקאמר, מפני שאז יתרבה כל שער מקרא ד"**את כל שער**", ולא יתמעט רק שער של בית הסתרים בלבד. ובזה תתיישב גם כן הברייתא, דאם לא כן קשיא רישא לסיפא, דברייתא תני: "**את כל שער**" יכול אף בית הסתרים, תלמוד לומר: '**גבות עיניו**'. מה גבות עיניו נראה, פרט לבית הסתרים". אלמא בית הסתרים ממועט הוא מן הגלוח. ובסיפא תני "מניין מקום כנוס שער בשאינו נראה, תלמוד לומר: '**את כל שער**'" אלמא בית הסתרים בכלל גלוח הוא. ואם כן על כרחך לומר, דהאי בשאינו נראה דסיפא, שאינו נראה לכל הוא דקאמר, דאף על פי כן, כיון שרואין אותו כשהוא ערום בהיותו עוֹדֵר ומוֹסֵק, נראה ונראה הוא, ולפיכך מרבין ליה מקרא **דאת כל שער יגלח**, אבל אותו שער שאינו נראה כלל, אפילו בהיותו ערום ואף בהיותו עוֹדֵר ומוֹסֵק, דהיינו תוך השחי ותוך הערוה ממש, שהוא בית הסתרים, אימעט ליה ברישא דברייתא מקרא דגבות עיניו מה גבות עיניו כו'. וזו היא דעת כל המפרשים הבריתא הזאת.

ורש"י ז"ל תפש לישנא דרישא דברייתא, שפירוש נראה באפשר להראות, שכולל כל כנוס שער שנראה כשהוא מלובש ושנראה בהיותו ערום עוֹדֵר ומוֹסֵק, ואינו מתמעט רק בית הסתרים בלבד, שאין בו אפשרות להראות, שעליהן נאמר "**את כל שער**" לרבות את כולן מכלל ופרט וכלל שאתה דן כעין הפרט, מפני שלפי רישא דברייתא יהיה כל השער, הנראה והבלתי נראה לכל, תחת הכלל של "**כל שער יגלח**", ואלו לפירוש סיפא דברייתא, שהוא לפי הקסלקא דעתין, לא יהיה תחת הכלל של "**כל שער יגלח**" אלא שפמו בלבד, ואי אפשר לומר שהכתוב חזר ואמר את כל שער יגלח בדרך כלל בעבור שפמו בלבד, הלכך על כרחך לומר שכעין הפרט הנדון מכלל ופרט וכלל דהכא, אינו אלא כמו שאמרו ברישא דברייתא. אבל הרמב"ן ז"ל נשאר נבוך בזה ואמר: "וצריך עיון", ולא ידעתי למה הוקשה לו מדברי רש"י לדברי הבריתא, ולא הבריתא עצמה מרישא לסיפא, כי מי שיתרץ את זה יתרץ את זה. ושמה יש לומר, שמה שאמר "וצריך עיון", על קושית רישא לסיפא דברייתא של תורת כהנים אמר זה.

וכבשה אחת -**לחטאת.**

כי הכבש האחד כבר פירש הכתוב אחר זה, שהוא אשם, אבל בכבש האחר ובכבשה לא פירש כלום, רק סתם ואמר: האחד לחטאת והאחד לעולה. ולפי שבפרשת ויקרא פירש הכתוב שהעולה אינה באה אלא מן הזכרים, הוכרח רש"י ז"ל לפרש שהחטאת היא הכבשה.

שלשה עשרונים -**לנסכי שלשה כבשים הללו.**

שלא תאמר, כיון שאין מביאין נסכים עם החטאת ואשם, כדתנן במנחות בפרק שתי מדות: "כל קרבנות הצבור והיחיד טעונין נסכים, חוץ מן הבכור והמעשר והפסח והחטאת והאשם". ומפיק לה בגמרא מקרא ד"**לפלא נדר או בנדבה** - בא בנדר ובנדבה טעון נסכים, שאינו בא בנדר ונדבה, אינו טעון נסכים", אם כן הני שלשה עשרונים דהכא, במנחה הבאה בפני עצמה קמיירי, ולא במנחת נסכים, דאם כן לא היה צריך אלא עשרון אחד לכבש העולה. לכך הוצרך לומר שהן "לנסכי שלשה כבשים הללו", שאף על פי שכל שאר החטאות והאשמות אין טעונין נסכים, חטאתו ואשמו של מצורע טעונים נסכים. כדתיניא בתורת כהנים ומייתי לה בפרק שתי מדות: "**ושלשה עשרונים סלת מנחה בלולה בשמן** - במנחה הבאה עם הזבח הכתוב מדבר". פירוש: במנחת נסכים שכל אחד משלשה כבשים הללו, שהן שני כבשים וכבשה, טעון עשרון אחד. שזהו שיעור הכבש הכתוב בפרשת נסכים.

"או אינו אלא במנחה הבאה בפני עצמה, כשהוא אומר: '**והעלה הכהן את העולה ואת המנחה**', למד שאינה אלא במנחה הבאה עם הזבח". ופרש"י: "דמ'את העולה ואת המנחה', משמע מנחה הבאה עולה". פירוש: דומיא דעולה שהיא כולה כליל, וזו היא מנחת נסכים, דאלו מנחה הבאה בפני עצמה אינה כולה כליל, אלא נקמצת ושיריה נאכלין לכהנים.

ואם תאמר, עדיין הדבר צריך באור [דלא] שמעיין דכולהו שלשה עשרונים למנחת נסכים הוו, דאי מהכא, הוה אמינא, מאי "את העולה ואת המנחה" חד עשרון דבהדי עולה, אבל אינך שני עשרונים לאו בהדי חטאת ואשם קאתו, דהא כולהו חטאות ואשמות דעלמא לא בעו מנחת נסכים, אלא מנחה בפני עצמה הן, ולא מנחת נסכים.

אי נמי, כלהו שלשה עשרונות מנחת נסכים דכבש העולה הן, ואף על פי ששעורו בכל מקום אינו אלא עשרון אחד, כאן הכפיל אותו הכתוב שלשה כפלים, כמו שהכפיל אותו הכתוב בכבש הבא עם העומר שני כפלים, כדכתיב: "**ועשיתם ביום הניפכם את העומר כבש תמים בן שנתו לעולה לה'**. ומנחתו שני עשרונים סלת בלולה בשמן", ותנן: "הכבש הבא עם העומר, אף על פי שמנחתו כפולה, לא היו נסכיו כפולין". כבר תרצו זה בתורת

כהנים ומייתי לה בפרק שתי מדות "כשהוא אומר: **'תעשה על העולה'** - זו עולת המצורע. **'לזבח'** - להביא את חטאתו, **'או לזבח'** - להביא את אשמו".

פירוש: כשהוא אומר בפרשת שלח לך: **"תעשה על העולה"**, דברי שא דקרא כתיב: **"והקריב המקריב קרבנו לה' מנחה סלת עשרון בלול ברביעית ההין שמן. ויין לנסך רביעית ההין תעשה על העולה או לזבח לכבש האחד"** ודרשו רז"ל: **"תעשה על העולה - זאת עולת מצורע. לזבח - להביא את חטאתו. או לזבח - להביא את אשמו"**, שמעינן מיהא, דכולהו שלשה עשרונים מנחת נסכים הוי עשרון לכל אחד ואחד. "רבי יהודה בן בתירא אומר: הרי הוא אומר: **'ואם דל הוא כו' ולקח כבש אחד אשם לתנופה לכפר עליו ועשרון'**, מה מצינו בעני שמביא בהמה אחת, מביא עשרון אחד, אף עשיר שמביא שלש בהמות יביא שלשה עשרונים, הא מה אני מקיים **'ושלשה עשרונים סלת מנחה בלולה בשמן'**, לבהמה".

פירוש: למנחה הבאה עם הבהמה, שהיא מנחת נסכים, עשרון לכל אחד ואחד.

לוג אחד שמן -

להזות שבע וליתן ממנו על תנוך אזנו ומתן בהונות.

פירוש: אין זה הלוג מן השמן של נסכים, שהיה בולל בו את הסלת, שאותו השמן רביעית ההין הוא, שהן שלושה לוגים לכל עשרון, כדפירש רש"י בפרשת תצוה בפסוק רובע ההין וכדאיתא בפרק התכלת ובפרק שתי מדות. ומה שכתוב כאן סתם **"סלת [מנחה] בלולה בשמן"** הוא השיעור האמור שם רביעית ההין לעשרון. אבל זה הלוג הוא יתר מאותו השמן, כדי להזות בו שבע, וליתן על תנוך אזנו, ומתן בהונות.

אך קשה, איך היה עולה על הדעת לומר שהלוג הזה הוא מן השמן שהיה בולל בו את הסלת, והלא כבר פירש קודם זה **"בלולה בשמן"** ואחר כך אמר **"ולוג אחד שמן"**. משמע שזה הלוג אינו מכלל השמן הבלול. לפיכך, היותר נכון שנאמר שרש"י רצה לתת טעם על הלוג הזה למה לא נזכר בשום אחד מנסכי הבהמות, ואמר כדי להזות ממנו שבע. ובדין היה שיהיה זה השמן שלשה לוגין, מה מצינו בעני שהוא מביא עשרון אחד מביא לוג אחד, אף עשיר שהוא מביא שלשה עשרונים, יביא שלשה לוגין, אלא שעליך אמר קרא **"ולוג אחד שמן"**, כך שנינו בתורת כהנים.

פרק יד, יא

לפני ה' -

בשער ניקנור, ולא בעזרה עצמה, לפי שהוא מחוסר כפורים.

פירוש: שער ניקנור היה במזרח העזרה וכי קאי ביה איניש ופניו למערב חזי פתח ההיכל, והיינו **"לפני ה'"**. והא דדרשו רז"ל בהגשה: **"לפני ה' - זה מערבו של מזבח"**, התם

בהוא דכשר למיעל בעזרה קמיירי, אבל הכא מצורע מחוסר כפורים הוא, שעדיין לא הביא כפרתו ומחוסר כפורים שנכנס למחנה שכניה, חייב כרת, כדתנן בפרק קמא דכלים.

ואם תאמר, והלא המצורע בתוך חלל שער ניקנור היה עומד ומשם היה מכניס ידו ורגלו לבהונות, וראשו לתנוך אזנו, דאם לא כן אין שם **"לפני ה' "**, וכן שנינו בפרק בתרא דנגעים: "הכניס ראשו, ונתן על תנוך אזנו. ידו, ונתן על בהן ידו. רגלו, ונתן על בהן רגלו". וחלל השער מכלל העזרה הוא, כדאמרינן: "מהאסקופה ולפנים, כלפנים. מהאסקופה ולחוץ, כלחוץ" וכן בפרק כיצד צולין אמרו: "מן האגף ולפנים", ואם כן אין הפרש בין העזרה עצמה ובין חלל שער ניקנור כלום, והאיך היה יכול מצורע לעמוד שם. יש לומר, שמפני שאי אפשר למצורע לעמוד חוץ משער ניקנור וכניס ראשו וידו ורגלו לחלל השער, משום דבעינן **"לפני ה' "** וליכא, לפיכך לא נתקדש חלל שער ניקנור, כדי שיוכל המצורע, שהוא מחוסר כפורים לעמוד שם ולהכניס ראשו וידו ורגלו בתוך העזרה, דהוי **"לפני ה' "**, כדאמרינן בפרק כיצד צולין: "אמר רב שמואל בר רב יצחק: מפני מה לא נתקדשו שערי ירושלים, מפני שהמצורעים מגינין תחתיהן בחמה מפני החמה ובגשמים מפני הגשמים. ואמר רב שמואל בר רב יצחק: מפני מה לא נתקדשו שערי ניקנור, מפני שהמצורעין עומדין שם ומכניסין ידיהן ורגליהן לבהונות".

ואם תאמר, והלא בריש פרק כל הפסולין ששחטו: "אמר עולא אמר ריש לקיש: טמא שהכניס ידו לפנים לוקה, דאמר קרא: **'בכל קדש לא תגע ואל המקדש לא תבא'** מקיש ביאה לנגיעה, מה נגיעה במקצת אף ביאה במקצת". וכיון שהכניס ידו בלבד לוקה, והיאך עומד המצורע בחלל שער ניקנור ומכניס ידו בעזרה. יש לומר גזרת הכתוב היא, שיוכל להכניס המצורע ידו בתוך העזרה ויזו עליו, משום דלא סגי בלאו הכי, שאם לא יכניס אבריו לפנים, היאך יזה עליהם הדם, והלא חלל השער של ניקנור לא נתקדש, והיה השמן והדם נפסלין ביוצא. משום הכי, שרא ליה רחמנא להכניס אבריו בפנים ולהזות עליהם. כך פירש רבינו ישעיה הראשון והביא ראיה מההיא דרב הושעיא דאותביה לעולא ממצורע שחל שמיני שלו בערב הפסח וראה קרי בו ביום וטבל. ואמרו חכמים: "אף על פי שאין טבול יום אחר נכנס, זה נכנס, מוטב יבא עשה שיש בו כרת וידחה עשה שאין בו כרת. ורבי יוחנן אמר דבר תורה אפילו עשה אין בו, שנאמר: **'ויעמוד יהושפט בקהל יהודה וירושלים בבית ה' לפני החצר החדשה'**, מאי חצר חדשה, שחדשו בו דברים, ואמרו: טבול יום אל יכנס במחנה לוויה". ואי אמרת ביאה במקצת שמה ביאה, היכי מעייל ידיה לבהונות. "אידי ואידי עשה שיש בו כרת הוא. אמר ליה: שאני מצורע הואיל והותר לצרעתו הותר לקרויו". פירוש, כמו שהותרה ביאה במקצת אצל צרעתו, דהוי מחוסר כפורים, הותרה נמי אצל קרויו, דהוי טבול יום ושזה זזה אם נכנס לפנים בכרת הם, שכך הוא מחוסר כפורים כמו טבול יום.

פרק יד, יב**והקריב אותו -**

יקריבנו לתוך העזרה.

לא למזבח האישים, כי אחריו "ושחט". ונתן טעם בזה ואמר כדי להניף אותו חי, לפי "שהוא טעון תנופה חי", לא כמו אימורי השלמים והחזה והשוק שהן טעונות תנופה לאחר שחיטה. ופירוש "והקריב... והניף" - והקריב כדי שיניף.

והניף אותם -

את האשם ואת הלוג.

שלא תאמר דהאי "והניף אותם" ארישא קאי, דכתיב: "יקח שני כבשים תמימים וכבשה אחת בת שנתה תמימה ושלשה עשרונים סלת... ולוג אחד שמן" שכולן צריכים תנופה. או כיון ד"והקריב" הוא מיוחד לכבש, גם "והניף" הוא מיוחד ללוג, ואמר "אותם" לשון רבים, לכלול הלוג והשלשה עשרונים עמו, אבל הכבש לא, לפיכך הוצרך לומר, שאף על פי שמלת "והקריב" מיוחדת לכבש, מכל מקום כשנכתב אחריו "ואת לוג השמן", כאילו אמר והקריב אותו וגם את לוג השמן, ששניהם בהקרבה זו, וכשחזר ואמר "והניף אותם", אתרויהו קאי על הכבש ועל הלוג, ולא על הלוג בלבד, גם לא על כולם יחד, רצה לומר אף על השלשה עשרונים הכתובים ברישא דקרא. והראיה על זה, שהרי גבי פסוק כא "ואם דל הוא" כתיב בהדיא פסוק כד: "ולקח הכהן את כבש האשם ואת לוג השמן והניף אותם הכהן תנופה לפני ה'", ולא העשרון של סלת.

פרק יד, יג**כי כחטאת האשם -**

כי ככל החטאות האשם הזה.

לא ככל החטאות יהיו כל האשמות, דבשלמא האשם הזה, שהוא אשם מצורע, הוצרך הכתוב להקישו לחטאות בכל העבודות התלויות בכהן, שלא תאמר הואיל ויצא דמו מכלל שאר האשמות, לינתן על תנוך אזן ובהונות יד ורגל, לא יהא טעון כו' לכך נאמר "כי כחטאת האשם" הזה, אלא שאר האשמות למה הוצרך הכתוב להקישן לחטאות, הילכך על כרחך לומר דפירוש "כחטאת האשם" אינו אלא באשם הזה, שיהיה ככל החטאות. הוא לכהן בכל העבודות התלויות בכהן הושה אשם זה לחטאת. כאילו אמר: האשם הזה חטאת הוא לכהן. פירוש: בעבודות התלויות בכהן. "מה חטאת בהמה באה מן החולין, וביום, וביד ימנית, אף אשם כן. מה חטאת טעונה כלי, אף אשם כן". כלן שנויות בתורת כהנים, לא שהאשם כחטאת להנתן לכהן.

יכול יהא דמו ניתן למעלה כחטאת, תלמוד לומר כו'.

בתורת כהנים. פירוש: כבר ידוע שגובה המזבח הוא עשר אמות. ובאמצע גבהו היה חוט של סיקרא חוגרו, להבדיל בין דמים עליונים לדמים תחתונים, כדתן בפרק שלישי ממדות. וכל מה שזורקין מדמי הקרבנות בחמש אמות העליונות, שהן מחוט הסיקרא ולמעלה, נקראין "הנתנין למעלה", וכל מה שזורקין מן החוט ולמטה, נקראים "הנתנין למטה". ומבואר שדמי החטאת נתנין למעלה, מדכתיב: **"ולקח הכהן מדם החטאת באצבעו ונתן על קרנות מזבח העולה"**, ודמי האשם נתנין למטה, מדכתיב: **"ואת דמו יזרוק על המזבח סביב"** ודרשו רז"ל מדלא כתיב קרנות, אלא **"המזבח"**, משמע למטה מחוט הסיקרא. אבל אשם מצורע לא מצינו בו בשום מקום אם הוא למעלה מחוט הסיקרא, כדם החטאת, או למטה מן החוט, כדם שאר האשמות, ויש להסתפק מאחר שהקיש הכתוב אשם מצורע עם החטאת, יכול כמו שהקישן לכל העבודות התלויות בכהן, הוא הדין נמי הקישן למתן דמים, שיהא דם אשם מצורע ניתן למעלה מחוט הסיקרא כמו החטאת, תלמוד לומר **"וזאת תורת האשם"**, "כל תורה לרבות הוא בא", ולרבות אשם מצורע למתן דמים שלו הוא בא, שיהא למטה מחוט הסיקרא כשאר האשמות, דכתיב בהו **"ואת דמו יזרוק על המזבח סביב"**.

פרק יד, טז

לפני ה' -

כנגד בית קדש הקדשים.

בתורת כהנים. שאין פירוש **"לפני ה'"** האמור כאן כפירוש **לפני ה'** האמור למעלה גבי **"לפני ה' פתח אהל מועד"**, כי שם, שמעמדו בשער נקנור, לא יאמר "לפני ה'" אלא מפני שפניו לנוכח מערב והשכינה במערב, אבל פה שמעמדו באהל מועד יאמר לפני ה', מפני שפניו כנגד הפרכת, שהוא כנגד בית קדש הקדשים.

פרק יד, כ

ואת המנחה -

מנחת נסכים של בהמה.

פירוש: מנחה הבאה עם הבהמה, שהיא מנחת נסכים, לא מנחה הבאה בפני עצמה, שהמנחה הבאה בפני עצמה, היא נקמצת והנותר ממנה נאכל לכהנים, ואלו מנחה זו הוקשה לעולה, לומר לך מה עולה כולה לאישים, אף מנחה כולה לאישים, והיינו.

פרק יד, כא

ועשרון סולת אחד -

לכבש זה שהוא אחד, יביא עשרון אחד לנסכיו.

פירוש: זה שהכבש שלו "אחד", יביא עשרון "אחד" לנסכיו. כלומר, תדע שהשלשה עשרונים דעשיר הם לנסכי שלשה כבשים, ולא שהאחד מהם לנסכי העולה והשנים למנחה בפני עצמה, שהרי הדל שמביא כבש אחד במקום השלשה כבשים דעשיר, מביא עשרון אחד, במקום השלשה עשרונים דעשיר. ואלו היו השני עשרונים דעשיר למנחה בפני עצמה, היה לו לדל להביא גם כן המנחה בפני עצמה, אלא על כרחך לומר, שהיא מנחת נסכים. ומפני שהכבש אחד, היו גם נסכיו עשרון אחד.

אך קשה, שאם כונתו בזה להוכיח מכאן שהשני עשרונים דעשיר אינן למנחה בפני עצמה, אלא לנסכי חטאתו ואשמו, אף על פי ששאר החטאות והאשמות אין בהם נסכים, היה לו להוכיח זה ממה שמביא עשרון אחד למנחה בעבור אשמו, שמע מינה שאשם מצורע מביאים עליו נסכים, כמו בעולה, אף על פי שבשאר האשמות אינו כן, ואם כן על כרחך לומר, שהשלשה עשרונים דעשיר בעבור השלש בהמות שמביא הן, ולא למנחה בפני עצמה. ואם תאמר, שאין זה ברור שהעשרון של דל הוא בעבור נסכי אשמו, מפני שיש לומר שהוא למנחה בפני עצמה ומפני דלותו מביא עשרון אחד במקום שני עשרונים דעשיר, אי הכי השתא נמי נימא הכי, וצריך עיון.

פרק יד, כג

ביום השמיני לטהרתו -

שמיני לצפרים ולהזאת עץ ארז ואזוב ושני תולעת.

אמר זה, מפני ש"טהרתו" יסבול שיהיה ביום הבאת הצפרים, דכתיב ביה: "ורחץ במים וטהר ואחר יבא אל המחנה", שפירושו "וטהר" מלטמא משכב ומושב, או שיהיה יום הבאת עולתו וחטאתו ואשמו שהוא שמיני להבאת הצפרים, דכתיב ביה "וכפר עליו הכהן וטהר", שפירושו יטהר מלטמא אחרים, והרי הוא ככל טבולי יום שאוכל במעשר, וכשהעריב שמשו אוכל בתרומה וכשהביא כפרתו אוכל בקדשים. לפיכך פרש"י: "ביום השמיני לטהרתו - שמיני לצפרים", שהוא יום טהרתו מלטמא משכב ומושב, לא שמיני להבאת [בהבאת] חטאתו ואשמו, שהוא יום טהרתו מלטמא אחרים. אבל למעלה גבי: "וביום השמיני יקח שני כבשים" לא פירש בו כלום, משום דלעיל מיניה כתיב "ורחץ במים וטהר כו' וישב מחוץ לאהלו שבעת ימים" וכתיב בתריה: "וביום השמיני יקח שני כבשים", ועל כרחך לומר שפירושו ביום השמיני לצפרים, אבל הכא דלא כתיב לעיל מיניה כלום, אלא סתם ואמר: "והביא אותם ביום השמיני לטהרתו" הוצרך לפרש, שהוא שמיני לצפרים כו'.

פרק יד, כח

על מקום דם האשם -

אפילו נתקנח הדם, למד שאין הדם גורם אלא המקום.

דאם לא כן על דם האשם מיבעי ליה.

פרק יד, לד

ונתתי נגע צרעת -

בשורה היא להם, שהנגעים באים עליהן, לפי שהטמינו אימוריים כו'.

בויקרא רבה דאם לא כן מאי "ונתתי נגע צרעת", נגע צרעת כי תהיה, מיבעי ליה, כמו שכתוב בנגעי אדם: "נגע צרעת כי תהיה באדם והוא אל הכהן".

פרק יד, לה

כנגע נראה לי בבית -

אפילו תלמיד חכם שיודע שהוא נגע ודאי, לא יפסוק דבר ברור לומר נגע נראה לי, אלא "כנגע נראה לי".

בתורת כהנים. ולא ידעתי טעם בזה, דמה הפרש יש בין כנגע נראה לי בין נגע נראה לי, בשלמא אם היה הדבר תלוי בידו לטמא ולטהר, הוה אמינא, שצריך לומר כנגע, המורה על הספק, ולא נגע המורה על הודאי, מפני שאם יאמר אותו בלשון ודאי, כבר נטמא כל מה שבבית טרם שפנו את הבית, אבל כיון שאין טומאת הנגע וטהרתו תלויה אלא בכהן, כדלעיל, וכמו שכתב אחר זה גבי: "בטרם יבא הכהן - שכל זמן שאין כהן נזקק לו אין שם תורת טומאה", מאי נפקא מיניה בין שיאמר אותו בלשון ודאי או בלשון ספק, אפילו אם יאמר אותו בלשון ודאי, אין הנגע טמא עד שיאמר הכהן: **טמא הוא**. אבל שמעתי מרבתי, שאין הכתוב מקפיד כאן בין ודאי לספק מפני טומאת הנגע וטהרתו, אלא מפני דרך ארץ בלבד, שלא יאמר אדם טומאה, אפילו על הדבר הברור לו, ודאי, אלא ספק, וזהו שאמרו חז"ל: "למד לשונך לומר איני יודע", ונכון הוא.

פרק יד, לו

ולא יטמא כל אשר בבית -

שאם לא יפנהו ויבא הכהן ויראה את הנגע נזקק להסגר וכל מה שבתוכו יטמא.

פירוש: שכשיראה הנגע, יטמא מיד כל אשר בתוכו. ואינו צריך שהייה בכדי אכילת פרס, כמו שצריך הנכנס לבית המנוגע לטמא בגדים שעליו, דדוקא בגדים, שהוא לובש אותם דרך מלבוש, צריך שהייה בכדי אכילת פרס, כדכתיב: "והאוכל בבית יכבס בגדיו", שישהה כדי שיעור אכילה, כדלקמן, אבל הבגדים המקופלים המונחים בבית או המקופלים ומונחים על כתיפו של נכנס בבית המנוגע, שאינם דרך מלבוש, טמאים מיד, בלא שום שהייה, כדתנן בנגעים בפרק עשרה בתים: "מי שנכנס בבית המנוגע וכליו על כתיפו וסנדליו וטבעותיו בידו, הוא והן טמאין מיד. היה לובש כליו וסנדליו וטבעותיו, הוא טמא מיד והן טהורים עד שישהה בכדי אכילת פרס". שאם לא תפרש דברי רש"י שרצה בזה

שכל מה שבתוכו יטמא מיד, מה היה צריך לומר שאם לא יפנהו ויבא הכהן ויראה את הנגע כל מה שבתוכו יטמא, זיל קרי בי רב הוא, שמאחר שאמר הכתוב **"ופנו את הבית בטרם יבא הכהן... ולא יטמא כל אשר בבית"**, יחוייב מזה שאם לא יפנה בטרם יבא הכהן, יטמא כל אשר בבית. וכן שנינו בתורת כהנים: **"ולא יטמא כל אשר בבית - מה תלמוד לומר, לפי שמצינו בנכנס לבית המנוגע שאינו מטמא בגדים עד שישהה בכדי אכילת פרס, יכול אפילו היו שם כלים מקופלים ומונחים על כתפו וכלים מקופלים ומונחים בתוך הבית, יכול לא יהו טמאים עד שישהה כדי אכילת פרס, תלמוד לומר: 'ולא יטמא כל אשר בבית' מיד"**.

פרק יד, לז

שקערורות -

שוקעות במראיהן.

וכך שנינו בתורת כהנים. וקשה בעיני מאד, שאם כן מהו זה שכתוב אחר זה **"ומראיהן שפל מן הקיר"** מה הפרש יש בין שוקעות במראיהן למראיהן שפל. ושמה יש לומר, שהוא תוספת ביאור, וכן נראה גם מדברי הרמב"ם ז"ל שכתב בפרק חמשה עשר מהלכות טומאת צרעת **"כשיבא הכהן ויראה הנגע שוקע ירקרק או אדמדם, כמו שביארנו, יסגיר שבעה ימים"** ואילו מראהו שפל מן הקיר לא קאמר, שמע מינה דשפל מן הקיר אינו אלא פירוש שקערורות, כדפירש רש"י.

פרק יד, מ

אל מקום טמא -

מקום שאין טהרות משתמשין שם, למדך הכתוב שהאבנים הללו מטמאות מקומן בעודן בו.

וזהו ששנו בתורת כהנים: **"אל מקום טמא** שיהא מקומו טמא". ופירש רש"י ז"ל, שיהו האבנים הנשלכות שם מטמאות את מקומם, שלא יהיו טהרות משתמשות שם בעודן בו. אבל מה שפירש רבינו הלל ז"ל: **כלומר שאין מוציאין את האבנים המנוגעות במקום טהור אלא במקום טמא, שלא להרבות טומאה בארץ ישראל.** כבר כתב עליו רבינו אברהם זוטרא מתיווך: ולא מסתבר, דתנא לא חייש להאי מילתא למדרשה מקרא, דמילתא דסברא הוא. ותו, דהכי הוה ליה למתני: שכבר היה מקומו טמא, לא 'שיהא מקומו טמא', דמשמע שיהא מקומו טמא מכאן ולהבא.

פרק יד, מא

מבית -

מבפנים.

לא מן הבית, כי יחסר ה"א. גם אין טעם לומר שיקציע הבית מן הבית.

סביב -

סביבות הנגע.

לא סביבות הבית, כי כבר כתיב **"ואת הבית יקציע"**, דמשמע מכל ארבע כתליו כולם מסביב, ומה תלמוד לומר: "מסביב", אלא כל כרחך לומר שאין סביב אלא סביבות הנגע. והכי קאמר: שאחר שישליכו את האבנים אשר בהן הנגע, יקלוף את טיחת הבית מבפנים מסביב הנגע וישפוך עפרו אל מחוץ לעיר. וכן שנינו בתורת כהנים: **"ואת הבית יקציע -** יכול מבפנים ומבחוץ, תלמוד לומר 'מבית'. אי 'מבית' יכול מן הקרקע ומן הקירות, תלמוד לומר: **'סביב'**, לא אמרתי אלא סביב לנגע".

הקצו -

לשון קצה, אשר קצעו בקצות הנגע סביב.

אמר שהוא לשון קצה, מפני שהקצו הוא על משקל תהלים קו, לג **"המרו את רוחו"**, ומפני שהמכוון פה הוא הקציעה, לא הקצה, הוצרך לומר שהכונה במלת **"הקצו"** הוא אשר קצעו בקצות הנגע סביב. ואם היה אומר: אשר קצעו, לא היה מובן מזה הקליפה ההיא היכן היתה, עכשיו שאמר **"אשר הקצו"** מלשון קצה, ידענו שאותה הקציעה הנזכרת בקצה הנגע היתה.

פרק יד, מג

הקצות -

לשון העשות.

פירוש: מבנין נפעל, שהבית קבל הקציעה בקצות הנגע. ואם היה כתוב: אחר החלץ האבנים, היה גם כן שב אל הבית שקבל החליצה, כמו שקבל הקציעה והטיחה, אבל עכשיו שכתב **חלץ**, שהוא מבנין פיעל הדגוש, על משקל דבר, כפר, צריכים אנו לומר שהוא שב אל הפועל שחלץ אותו, לא אל הבית שקבל.

ואם ישוב הנגע -

יכול חזר בו ביום, יהא טמא, תלמוד לומר: **"ושב הכהן"** "ואם ישוב", מה שיבה האמורה להלן בסוף שבוע, אף שיבה האמורה כאן בסוף שבוע.

בתורת כהנים. פירוש: יכול אם חזר הנגע ביום שטח הבית, יהא טמא וטעון נתיצה, דשב קרינן ביה, תלמוד לומר: **"ושב ואם ישוב"**, שיבה שיבה לגזרה שוה, מה שיבה האמורה להלן, הוא בסוף שבוע, דכתיב: **"ושב הכהן ביום השביעי"** אף כאן **"אם ישוב הנגע"**, בסוף שבוע. דדוקא אם חזר בסוף שבוע לאחר שחלץ וקצה וטח, טעון נתיצה, אבל אם

חזר בו ביום שחלץ או באמצע השבוע, אינו טעון נתיצה, דדילמא עד סוף השבוע יסור הנגע. למדנו מכאן דבעי חליצה וקיצה וטיחה ושבוע אחד אחריהם, וזהו שאמרו: "חולץ וקוצה וטח ונותן לו שבוע".

פרק יד, מד

ובא הכהן וראה והנה פשה הנגע -

יכול לא יהא החוזר טמא אלא אם כן פשה, נאמרה "צרעת ממארת" בביתם ונאמרה "צרעת ממארת" בבגדים, מה להלן טמא את החוזר אף על פי שאינו פושה, אף כאן טמא את החוזר אף על פי שאינו פושה.

בתורת כהנים. פירוש: האי "**צרעת ממארת**" דכתיבא בביתם, לאו אדלעיל מיניה דכתיב "**ובא הכהן**" קאי, אלא אקרא ד"**ואם ישוב הנגע**" קאי, כאילו אמר: ופרח בבית אחר חלץ את האבנים ואחרי הקצות ואחרי הטוח, צרעת ממארת היא בבית, טמא הוא ונתץ כו' עד והאוכל בבית יכבס את בגדיו, ואחר כך: **ובא הכהן וראה והנה פשה הנגע בבית**. שפירוש: ואף אם בא הכהן וראה והנה פשה הנגע בבית, יחוייב שיהיה חולץ וקוצה וטח, כמו "**ושב הכהן**" דלעיל מיניה. **וממארת ממארת** לגזרה שוה, מה להלן כתיב: "**ואם תראה עוד בבגד וגו' פורחת היא**" ותניא בתורת כהנים: "או אינו אמר 'פורחת' אלא שלא תהא טמאה עד שתחזור ותפשה, כשהוא אומר 'היא', הרי היא כמו שהיתה". פירוש: "עד שתחזור ותפשה" כשיעור שהיתה בראשונה באותו הבגד שקרע ושרף ויותר, כדי שיהא פשיון בחזרה, תלמוד לומר: "**היא**" כמות שהיתה, מה תחלה כגריס אף עכשיו כגריס. הרי שטמא את החוזר אף על פי שלא פשה, אף כאן טמא את החוזר, אף על פי שלא פשה וצריך נתיצה.

וראה והנה פשה הא לא בא ללמד אלא על הנגע העומד בעיניו בשבוע ראשון ובא בסוף שבוע שני ומצאו שפשה, שלא פירש הכתוב למעלה כלום בעומד בעיניו בשבוע ראשון, ולמדך כאן בפשיון זה, שאינו מדבר אלא בעומד בראשון ופשה בשני, ומה יעשה לו, יכול יתצנו, כמו שסמך לו "ונתץ", תלמוד לומר: "ושב הכהן ובא הכהן" נלמוד ביאה משיבה, מה שיבה חולץ וקוצה וטח ונותן לו שבוע, אף ביאה חולץ וקוצה וטח ונותן לו שבוע. ואם חזר, נותץ, לא חזר, טהור.

בתורת כהנים. פירוש: האי קרא ד"**ובא הכהן וראה והנה פשה**", לאו אחוזר ופורח דלעיל מיניה קאי, דהא גמרינן צרעת ממארת, דקאי גבי חוזר ופורח, מצרעת ממארת דכתיבא בבגדים, מה צרעת דבגדים אף על פי שלא פשה טמא, אף צרעת דביתם אף על פי שלא פשה, טמא. ואם כן מאחר שאינו שב אל החוזר ופורח דלעיל מיניה, במה הכתוב מדבר, אי בפשה בסוף שבוע ראשון, הרי כבר אמור: "**ושב הכהן ביום השביעי וראה והנה פשה**" וגו' הא אינו מדבר אלא בבא בסוף שבוע ראשון ומצאו עומד ובא בסוף שבוע שני ומצאו פושה, וגמרינן ביאה משיבה בגזרה שוה, מה להלן חולץ וקוצה וטח ונותן לו שבוע,

כדלעיל, אף כאן חולץ וקוצה וטח ונותן לו שבוע. וקרא ד"ונתץ" אקרא ד"ואם ישוב הנגע ופרח" קאי, שלא פירש הכתוב בו כלום, ופירש כאן שהוא בנתיצה, אבל עומד בשבוע ראשון ופשה בשני, דינו כפשה בסוף שבוע ראשון. מה להלן חולץ וקוצה וטח ונותן לו שבוע, אף זה כן. לפיכך אמרו "הרי כבר אמור", שפירושו הרי כבר אמור שהפשה בסוף שבוע ראשון, חולץ וקוצה וטח, וכיון דגמרינן ביאה משיבה, כאילו כתוב כאן חולץ וקוצה וטח.

ומניין שאם עמד בזה ובזה חולץ וקוצה וטח ונותן לו שבוע, תלמוד לומר: "ובא" "ואם בא יבא" פסוק מח במה הכתוב מדבר, אם בפשה בראשון הרי כבר אמור, ואם בפשה בשני הרי כבר אמור, הא אינו אומר ובא "ואם בא יבא", אלא את שבא בסוף שבוע ראשון ובא בסוף שבוע שני וראה והנה לא פשה, זה העומד מה יעשה לו, יכול יפטר וילך, כמו שכתוב כאן "וטהר [הכהן] את הבית" תלמוד לומר: "כי נרפא הנגע", לא טהרתי אלא את הרפוי. מה יעשה לו, נאמרה "ביאה" למעלה ונאמרה "ביאה" למטה, מה בעליונה חולץ וקוצה וטח דגמר לה, זו היא שיבה זו היא ביאה, אף בתחתונה כן.

בתורת כהנים. ונראה לי שכך פירושה: אין לי שחולץ וקוצה וטח ונותן לו שבוע ואם חזר ופרח בסופו נותץ, אלא בשפשה בסוף שבוע ראשון, שיש בו פשיון בלבד בלא עמידה בעיניו קודם לו, כדכתיב "ושב הכהן וגו', או בשעמד בעיניו בסוף שבוע ראשון ופשה בסוף שבוע שני, שיש בו שניהם, עמידה ופשיון, כדכתיב: "ובא הכהן וראה והנה פשה" ואוקמינן ליה בעמד בעיניו בסוף שבוע ראשון ופשה בסוף שבוע שני, וגמיר ביאה משיבה. אבל היכא שעמד בעיניו בסוף שבוע ראשון ובסוף שבוע שני, מניין שאף בזה חולץ וקוצה וטח ונותן לו שבוע, כמו בשיש שם פשיון, תלמוד לומר: ובא, "ואם בא יבא". אינו רוצה לומר תלמוד לומר "ובא" שבפסוק ראשון "ואם בא יבא" שבפסוק שני, אלא הכי קאמר: שהיה לו לומר: ובא, כמו בפסוק ראשון, מאי "ואם בא יבא" שני פעמים.

ומפני שמזה הדבור לא הוציא אלא שהפסוק הזה מיירי בעומד בזה ובזה, ולא שדינו הוא שחולץ וקוצה וטח ונותן לו שבוע, דאדרבה מ"וטהר הכהן", דכתיב בתריה, משמע שיפטר וילך. התחיל לפרושי למלתיה ואמר: במה הכתוב מדבר כו', כדי להוכיח מזה שהפסוק הזה בעומד בזה ובזה קמיירי. ואחר כך אמר: "מה יעשה לו", פירוש: מה דינו של זה, כדי להוכיח שדינו הוא שחולץ וקוצה וטח ונותן לו שבוע, ולא שיפטר וילך לו, כמו שנראה ממלת "וטהר".

אבל זה שאמרו "במה הכתוב מדבר אם בפשה בראשון ואם בפשה בשני" הוא מאמר קשה מאד, שאיך יעלה על הדעת שהכתוב של "ואם בא יבא" דכתיב ביה "וראה והנה לא פשה" שהוא מדבר בפשה בראשון או בפשה בשני.

אבל רבינו הלל פירש, דהכי קאמר: אם בפושה בראשון והדר עמד ולא פשה קמיירי, ואתא לאשמועינן, דאף על פי שעמד ולא פשה בסוף שבוע שני, כיון שפשה בסוף שבוע ראשון חולץ וקוצה וטח ונותן לו שבוע, הרי אמור **"ושב הכהן ביום השביעי וראה והנה פשה" וגו'**, דמשמע דכיון דפשה חולץ וקוצה וטח ונותן לו שבוע, אף על גב דעמד בתר הכי. ואם בפשה בסוף שבוע שני והדר עמד ולא פשה בסוף שבוע שלישי קמיירי, ואתא לאשמועינן, דאף על פי שעמד בסוף שבוע שלישי, כיון שפשה בסוף שבוע שני, חולץ וקוצה וטח ונותן לו שבוע, הרי אמור: **"ובא הכהן וראה והנה פשה"**, דבפשה בשני אוקימנא ליה, כדתני לעיל, ומשמע כיון דפשה בסוף שבוע שני חולץ וקוצה וטח ונותן לו שבוע, אף על גב דעמד בתר הכי, הא אינו אומר כו'.

והרב רבי אברהם זוטרא מתיווץ טען עליו ואמר: שמה שכתב רבינו הלל אם בפושה בראשון והדר עמד ולא פשה, חולץ וקוצה וטח ונותן לו שבוע אתא לאשמועינן, הרי אמור **"ושב הכהן"** וגומר, דמשמע דחולץ וקוצה וטח ונותן לו שבוע, אף על גב דעמד בתר הכי, לא מסתבר מכמה אנפי: חדא, דכיון דפשה בראשון, לא אפשר למימר והדר עמד, דלא תני תנא עמד, אלא כי לא פשה ולא חלץ, אבל כי פשה בראשון וחלץ, חוזר איכא, עומד ליכא. ותו, האי והדר עמד ולא פשה חולץ כו' [ונותן לו שבוע], בסוף שבוע שני משמע, דחולץ ונותן לו שבוע שלישי, והא מילתא היכי אתיא מן **"ושב הכהן וגו'**, דאמרת עלה "הרי אמור ושב הכהן", הא ושב הכהן לא קמיירי אלא בסוף שבוע ראשון ואז חולץ, והיכי שמעינן מינה חולץ דסוף שבוע שני, ותו [הא] חולץ בסוף שבוע שני מן ובא הכהן דרשיניה, ולא מן ושב הכהן. ותו, הא קיימא לן דפושה בסוף שבוע ראשון וחוזר בסוף שבוע שני אינו חולץ אלא נותץ, כדקתני לקמן בפירקין במתניתין דעשרה בתיים, לאפוקי מדמר דאמר "אם בפושה בראשון והדר עמד ולא פשה חולץ" וכו'. וכן מה שכתב עוד: "ואם בפשה בשני והדר עמד ולא פשה, חולץ וקוצה וטח ונותן לו שבוע, אתא לאשמועינן, הרי כבר אמור ובא הכהן, דבפושה בשני קמיירי", כדתנינן לעיל, דמשמע דחולץ וקוצה וטח ונותן לו שבוע, אף על גב דעמד בתר הכי, לא מסתבר מכמה אנפי: חדא, דהאי "והדר עמד" הא איפריך. ותו, האי אף על גב דעמד בתר פושה בשני, מאי הוי שבוע שלישי ובסוף שבוע שלישי, כי חולץ וקוצה וטח ונותן לו שבוע מאי הוי שבוע רביעי. ומי שמעינן מן ובא הכהן וגו' דחולץ בשבוע שלישי ונותן לו שבוע רביעי, והא לא שמעינן מינה אלא חולץ בסוף שני משום פשיון ונותן לו שבוע שלישי ולא שבוע רביעי. ותו, שבוע רביעי מי איכא כלל בכולהו נגעים, והתנן בפרק שני דמסכת ערכין: אין בנגעים פחות משבוע אחד ולא יתר משלשה שבועות, עד כאן דבריו.

ונראה לי, שאין מכל אלה טענה כלל, לפי שכל טענותיו אינן אלא מפני שחשב שמה שאמר רבינו הלל בפושה בראשון והדר עמד, הוא כשפשה בראשון וחלץ וקוצה וטח ונותן לו שבוע ואחר כך חזר הנגע כמו השיעור שהיה בראשונה, ואין הדבר כן, אלא מה שאמר הוא, כגון שפשה בראשון ולא חלץ עד שעבר השני, ובסוף השני כשבא לחלוץ, מצא אותו

שעמד בשיעור הראשון ולא פשה כלל, והוא אמינא כיון דעמד בעיניו, אף על פי שפשה בראשון והיה מוטל עליו לחלוץ, שוב אינו צריך לחלוץ, קא משמע לן קרא דאם בא יבא. אבל אם לאחר שפשה בראשון חלץ מיד ואחר כן חזר הנגע כשיעורו הראשון אף על פי שלא פשה, אין זה חולץ, אלא נותץ, כדגמרינן מ"צרת ממארת" "צרת ממארת" גזרה שוה, מה להלן טמא את החוזר אף על פי שלא פשה, אף כאן טמא את החוזר אף על פי שלא פשה, שבזה גם רבינו הלל מודה. ואין זה לאפוקי מדמר, כמו שטען עליו זה הרב.

ולפי זה גם מה שטען עליו ואמר: ד"האי והדר עמד ולא פשה חולץ כו' בסוף שבוע שני משמע דחולץ ונותן לו שבוע שלישי, הא מילתא היכי אתיא מן ושב הכהן וגו' דאמרת עלה הרי אמור 'ושב הכהן', הא ושב הכהן לא קמיירי אלא בסוף שבוע ראשון [ואז חולץ], והיכי שמעינן מיניה חולץ בסוף שבוע שני. הא חולץ דסוף שבוע שני מן ובא הכהן דרשיניה, ולא מן ושב הכהן, אינה טענה, שהרי הוא עצמו פירש ואמר: הרי כבר אמור ושב הכהן ביום השביעי וראה והנה פשה וגו', דמשמע דכיון דפשה חולץ וקוצה וטח ונותן לו שבוע, אף על גב דעמד בתר הכי, שפרושו שאף על פי שלא חלץ מיד בסוף שבוע ראשון שפשה, אלא שעבר כל השבוע השני, ובסוף השבוע השני מצאו שעמד בעיניו, אפילו הכי חולץ וקוצה וטח בסוף שבוע שני ונותן לו שבוע שלישי, דכיון דפשה בראשון הוטל עליו חיוב דחולץ וקוצה וטח ונותן לו שבוע ועושה החוב המוטל עליו בסוף השבוע השני, שזהו תשלומי השבוע הראשון, וכל זה מקרא ד"ושב הכהן" נפקא, אבל חולץ ונותן לו שבוע דפוסה בשני, שאינו בעד תשלומי סוף השבוע הראשון, הוא היוצא מן "ובא הכהן". והרב ז"ל, מפני שחשב שרבינו הלל שאמר בפוסה בראשון והדר עמד בשני, פירושו שפשה בסוף שבוע ראשון וחלץ וקוצה וטח ובסוף שבוע שני ופרח כשיעורו הראשון בלא פשיון, חולץ וקוצה וטח ונותן לו שבוע, שזהו חיוב השבוע השני, לפי מחשבתו, ולא בעד תשלומי סוף השבוע הראשון, טען מה שטען עליו, אבל אם היה מפרש דבריו של רבינו הלל, כפי מה שפירשנו, לא היה טוען עליו, כי הבדל גדול יש בין החולץ בסוף שבוע שני בעבור תשלומי סוף השבוע הראשון, ובין החולץ בסוף השבוע השני בעבור חיוב עצמו.

וכן כל הטענות שטען במה שאמר רבינו הלל אם בפוסה בשני והדר עמד ולא פשה, חולץ וקוצה וטח ונותן לו שבוע, אתא לאשמעינן, הרי אמור ובא הכהן, דבפוסה בשני קמיירי, כדתנינא לעיל, דמשמע דפשה בשני חולץ וקוצה וטח ונותן לו שבוע אף על גב דעמד בתר הכי, אינו אלא מפני שחשב שמה שאמר רבינו הלל בפוסה בשני והדר עמד, והוא בשפשה בשני וחלץ וקוצה וטח ואחר כך חזר ופרח כשיעורו הראשון, והיינו והדר עמד, ולפיכך טען ואמר דהאי והדר הא איפריך, ואין הדבר כן, אלא מה שאמר בפוסה בשני והדר עמד, הוא כגון שעמד בראשון ופשה בשני ולא חלץ עד שעבר השלישי, ובסוף השלישי כשבא לחלוץ, מצא אותו שעמד בשעורו הראשון ולא פשה כלל. דהוא אמינא כיון דעמד בעיניו אף על פי שפשה בשני והיה מוטל עליו לחלוץ, שוב אינו צריך לחלוץ, קמשמע לן קרא דאם בא יבא. אבל אם לאחר שפשה בשני חלץ מיד, ואחר כך חזר ופרח

כשיעורו הראשון בלי שום פשיון כלל, אין זה חולץ, אלא נותץ, כדגמרינן מגזרה שוה **דצרת ממארת צרת ממארת**, שבזה גם רבינו הלל מודה בו. ואין זה לאפוקי מדמר, כמו שטען עליו.

גם מה שטען: "האי אף על גב דעמד בתר פושה בשני, מאי הוי שבוע שלישי ובסוף שבוע שלישי, כי חולץ וקוצה וטח ונותן לו שבוע, מאי הוי שבוע רביעי, ומי שמעינן מן **ובא הכהן** וגו' דחולץ בשבוע שלישי ונותן שבוע רביעי, והא לא שמעינן מיניה אלא חולץ בסוף שני משום פשיון ונותן לו שבוע שלישי, ולא שבוע רביעי", אינה טענה, שהרי הוא עצמו פירש ואמר הרי כבר אמור **ובא הכהן וראה והנה פשה** דבפושה בשני אוקימנא ליה, כדתניא לעיל. ומשמע שכיון שפשה בסוף שבוע שני, חולץ וקוצה וטח ונותן לו שבוע אף על גב דעמד בתר הכי, שפירושו שאף על פי שלא חלץ מיד בסוף שבוע שני שפשה בו, אלא שעבר כל השבוע השלישי ובסוף השבוע השלישי מצאו שעמד בעיניו, אפילו הכי חולץ וקוצה וטח בסוף שבוע שלישי ונותן לו שבוע רביעי, כדכתיב **ובא הכהן**, ודרשינן ליה דבפושה בשני קמיירי וחולץ וקוצה וטח ונותן לו שבוע, דגמר ביאה משיבה, כדלעיל וכיון דפשה בסוף שני הוטל עליו חיוב דחולץ וקוצה וטח ונותן לו שבוע ועושה החוב המוטל עליו בסוף השבוע השלישי תשלומי השבוע השני. וכל זה מקרא דובא הכהן, דמוקמינן ליה בפושה בשני נפקא. ובזה הותרה גם הטענה שטען ואמר: "ותו שבוע רביעי מי איכא כלל בכולהו נגעים, והתנן בפרק שני דערכין: 'אין בנגעים פחות משבוע אחד ולא יתר משלשה שבועות'", שהרי זה השבוע הרביעי תשלומי דשבוע שלישי הוא, כדאמרן. ומה ששינוי ולא יתר משלשה שבועות, בשבועות שהן חיוב עצמן קמיירי.

ומה שאמר: "הא אינו אומר ובא **ואם בא יבא**", נראה לי שהוא שבוש נפל בספרים, שהסופרים טעו, מפני שראו שכתוב קודם זה "תלמוד לומר: ובא **ואם בא יבא**" חשבו שכך צריך לכתוב גם פה, ואין הדבר כן, דבשלמא גבי "תלמוד לומר: ובא **ואם בא יבא**", צריך לומר שניהם, מפני שרוצה להוכיח מדהוה ליה למכתב ובא כדלעיל וכתב **ואם בא יבא**, שמע מינה לאקושי שתי ביאות אהדדי הוא, מה ביאה ראשונה חולץ וקוצה וטח ונותן לו שבוע, אף ביאה אחרונה כן, כדמפרש תנא לקמיה. אבל הכא החקירה במי מדבר, ואמר שאי אפשר לפרשו לא בפושה בראשון ולא בפושה בשני, אלא את שבא בסוף שבוע ראשון ובא בסוף שבוע שני וראה והנה לא פשה, אינו צריך לומר אלא: "הא אינו אומר **ואם בא יבא**, אלא את שבא" כו'.

ומה שאמר: "זה העומד", פירוש: זה שאמרנו "הא אינו אומר **ואם בא יבא**, אלא את שבא בסוף שבוע ראשון ובא בסוף שבוע שני **וראה והנה לא פשה**", הוא העומד בזה ובזה, שפתחנו בו "ומניין עמד בזה ובזה".

ומה שאמר:

"לא טהרתי אלא הרפוי",

פירושו: הנגע שנסתלק לגמרי והלך לו, או שכהה ממראיתו, אבל הנגע העומד בעיניו, אף על פי שלא פשה, אינו טהור, שאם הוא עומד בעיניו בסוף שבוע ראשון, אינו טהור, אלא טעון הסגר שבוע שני. ואם עמד בעיניו גם בשבוע שני, אף על פי שלא פשה, חולץ וקוצה וטח ונותן לו שבוע.

ולא קאי האי "וטהר את הבית" אקרא דלעיל מיניה, דכתיב "והנה לא פשה" אלא אלרע מיניה, דכתיב פסוק מח "כי נרפא הנגע".

וכן הא דכתיב "אחרי הטוח את הבית", לאו א"לא פשה הנגע", דלעיל מיניה קאי, שהרי כבר אמרנו דהא דכתיב "ואם בא יבא הכהן וראה והנה לא פשה הנגע בבית", דמיירי אעומד בעיניו בזה ובזה, שאין שם טיחה, אם כן מהו זה דכתיב אחרי הטוח את הבית, אלא ודאי הכי מפרשי הני קראי על פי מדרש חכמינו ז"ל מפי הקבלה, שבארו ועקרו המקראות ממשמעותן. וסדר המקראות ומלוי חסרון על פי הקבלה, כפי מה שקדם, כך הוא: אם ישוב, ונתץ, והבא, והאוכל, ובא הכהן כו', כמו שכתב רש"י ז"ל. ומפני שאמר הכתוב "אחרי הטוח", חייב רש"י מזה, שקודם זה צריך שיאמר שיטיח, ולכן כתב פסוק מח:

"ואם בא יבא בשני וראה והנה לא פשה... יטיחנו"

במקום יחלוץ ויקצה ויטיח. ותפש הכתוב הטיחה במקום החלוץ והקצוי והטיחה, מפני שאין טיחה בלא חלוץ וקצוי, ולכן קצר הכתוב וכתב "אחרי הטוח", במקום: אחרי חלוץ ואחרי הקצות ואחרי הטוח. ומה שכתב רש"י:

"גמרו של דבר, אין נתיצה אלא בנגע החוזר אחר חליצה וקיצוע וטיחה".

מבואר מברייתא דתורת כהנים וממתניתין דפרק י"ג דמסכת נגעים, דתנן: "עשרה בתים הם: הכהה בראשון וההולך לו, קולפו והוא טהור. והכהה בשני וההולך לו, קולפו וטעון צפרים. והפושה בראשון, חולץ וקוצה וטח ונותן לו שבוע. חזר, נותץ. לא חזר, טעון צפרים. עמד בראשון ופשה בשני, חולץ וקוצה וטח ונותן לו שבוע. חזר, נותץ. לא חזר, טעון צפרים. עמד בזה ובזה, חולץ וקוצה וטח ונותן לו שבוע. חזר, נותץ. לא חזר, טעון צפרים". ומה שאמר:

"ואין החוזר צריך פשיון",

מבואר מגזירה שוה ד"צרעת ממארת צרעת ממארת", כדלעיל, ושאר דברי הרב בזה כולן מבוארים ממה שקדם מדבריו בפרשה.

פרק יד, מו

כל ימי הסגיר אותו -

ולא ימים שקלף את נגעו. יכול שאני מוציא המוחלט שקלף את נגעו, תלמוד לומר: "כל ימי".

בתורת כהנים. והכי פירושא: שכל אותן הימים שהוא מוסגר, מאחר שנגזר עליו הסגר, ירדה עליו טומאה בהכרח, ולפיכך הנכנס בו טמא, אבל אותן הימים שהוא חולץ וקוצה וטח, כיון שקלף את הנגע וחלץ את האבנים שהיה הנגע בהן, שוב אינו מטמא בביאה עד שיתחיל למנות השבוע שנותן לו להסגר, שאז ירדה עליו טומאה מפני ההסגר, ואף על פי שקודם שחלץ וקוצה וטח כבר היה מוסגר וירדה עליו טומאה מפני ההסגר, כיון שקלף הנגע וחלץ את האבנים, שהיה הנגע בהן, הלכה טומאתו ושוב אינו מטמא בביאה. "יכול שאני מוציא אף המוחלט" שהוא הבית שחזר ופרח בו הנגע [אחר] שחלץ וקוצה וטח, "תלמוד לומר: כל ימי", דהוה ליה למכתב: בימי הסגיר אותו, מאי כל, לרבות המוחלט, שאף לאחר שקלף נגעו והוציא את האבנים שבהן הנגע, הוא מטמא בביאה, דכיון דלנתיצה קאי, הוי כל הבית טמא, ואף על גב דקלף את נגעו, בטומאתיה קאי ומטמא בביאה.

יטמא עד הערב -

מלמד שאינו מטמא בגדים.

בתורת כהנים. דאם לא כן וכבס בגדיו וטמא עד הערב מיבעי ליה, מאי "יטמא עד הערב", מלמד שאינו מטמא בגדים. וכן כתב רש"י בפרשת שמיני גבי **והנושא את נבלתם**, שהנוגע אין בגדיו טמאין, שלא נאמר בו יכבס בגדיו. וליכא למימר אף על פי שלא נאמר בו יכבס בגדיו ליתי מקל וחומר מטומאת משא, ומה משא הממועט מטמא בגדים, מגע מרובה לא כל שכן, דבכל מקום שנאמרה טומאת משא, חמורה היא מטומאת מגע, שתמיד תמצא שהמשא כתוב בה יכבס בגדיו, והנוגע אינו כתוב בה רק "יטמא עד הערב", ואילו היתה טומאת מגע טעונה כבוס בגדים, לא לשתמיט קרא בשום דוכתא דלכתוב בנוגע יכבס בגדיו, דכהאי גוונא דייק תלמודא בפרק קמא דחולין גבי הכשר בתורין פסול בבני יונה, וכבר הארכתי בזה בפרשת שמיני, עיין שם.

יכול אפילו שהה בכדי אכילת פרס, תלמוד לומר: "והאוכל בבית יכבס את בגדיו". אין לי אלא אוכל, שוכב מנין, תלמוד לומר: "והשוכב". אין לא אלא אוכל ושוכב. לא אוכל ולא שוכב מנין, תלמוד לומר: יכבס יכבס ריבה. אם כן למה נאמר אוכל ושוכב, ליתן שיעור לשוכב כדי אכילת פרס.

בתורת כהנים. פירוש: אפילו שהה כדי אכילת פרס, לא יהא מטמא בגדים, אלא גופו לבדו, תלמוד לומר: והאוכל בבית יכבס את בגדיו כו'. וקא מפרש ואזיל. ופירוש פרס בכל מקום, הוא חצי ככר, והככר הוא שליש הקב, כדתיניא בתוספתא דנגעים: "וכמה הוא פרס, חצי ככר משלש לקב". ותניא נמי: "הקב ארבעה לוגין והלוג ששה בצים", נמצא שהקב עשרים וארבע בצים, והככר שמונה בצים וחציו ארבעה בצים. ותנן נמי במסכת עירובין בפרק כיצד משתתפין: "וכמה שיעורו של עירוב" כו', ומסיים בה "רבי

שמעון אומר: משתי ידות לככר, משלש לקב. חציה לבית המנוגע וחצי חציה לפסול בה את הגויה, שאם אכל אוכלים טמאים שיעור שני בצים נפסל גופו מלאכול תרומה וקדשים עד שיטבול". וזה מדרבנן, דאי מדאורייתא אין אוכל מטמא אדם.

ומפני שהבריייתא הזאת קשה בפירושה, דמעיקרא תני: "יכול אפילו שהה כדי אכילת פרס, תלמוד לומר: 'והאוכל'", דמשמע לאו אוכל ממש קאמר, אלא שאם שהה בו כדי אכילת פרס אף על פי שלא אכל, מטמא בגדים, ובתר הכי תני: "אין לי אלא אוכל, שוכב מניין", דמשמע, דהאי והאוכל אוכל ממש קאמר. ועוד, אטו [שוכב] לאו בכלל "הבא אל הבית" הוא. ועוד, מאי האי דקתני בתר הכי: "אין לי אלא אוכל ושוכב, לא אוכל ולא שוכב מניין". הא אמרת רישא, אפילו בשהה בבית, שאינו לא אוכל ולא שוכב, אם שהה כשיעור אכילה מטמא בגדים. ועוד, מאי האי דקתני בתר הכי "אם כן למה נאמר אוכל ושוכב", ממה נפשך קשיא, שאם כיון בזה דלא לכתוב קרא לא אוכל ולא שוכב, קשיא רישא דקתני "יכול אפילו שהה כדי אכילת פרס, תלמוד לומר: 'והאוכל'", אלמא אי לאו קרא דהאוכל, הוה אמינא, שהבא אל הבית אינו מטמא בגדים, אפילו שהה כל היום כולו, ואם כיון בזה דלא לכתוב קרא אלא או אוכל או שוכב, קשיא ההיא דקתני "תלמוד לומר: 'יכבס' 'יכבס', ריבה" דמשמע דאי לאו קרא יתירא דיכבס יכבס תרי זימני, לא הוה דרשינן רבויא דלא אוכל ולא שוכב, ואם כן אי לא הוה כתיב אלא או אוכל או שוכב, לא הוה מצי למכתב יכבס יכבס תרי זימני, ושוב לא הוה מרבינן דלא אוכל ולא שוכב. ועוד, מאי "ליתן שיעור לשוכב" דקאמר, ליתן שיעור לאוכל מיבעי ליה, שיהא שיעור אכילתו כשיעור פרס, לא ליתן שיעור לשוכב, דמשמע שבא ללמד שיעור השכיבה. לפיכך צריך לפרש אותה כפי קוצר דעתינו, כי לא מצאתי שום אחד מהגדולים שפרש בזה דבר.

ונראה לי שכך פירושו: יכול אפילו שהה באותה ביאה כדי אכילת פרס, לא יהא מטמא בגדים, דהא סתמא קאמר קרא **"והבא אל הבית יטמא עד הערב"**, הוא לבדו, ולא בגדיו. ומשמע אפילו שהה כל היום כולו, אינו מטמא אלא גופו, אבל לא בגדים שעליו. תלמוד לומר: **"והאוכל בבית יכבס בגדיו"**, כלומר, כי היכי דהאוכל שהה בו ומטמא בגדים, הוא הדין נמי הבא אל הבית, אם שהה בו שיעור אכילה, מטמא בגדים, אף על פי שלא אכל. והדר בעי: מאן לימא לן דטעמא דאוכל דמטמא בגדים משום דשהה כשיעור אכילה הוא, דילמא טעמא משום דאכל הוא, ולא משום דשהה כדי אכילה, דהשתא אין לי אלא אוכל, שוכב שיש בו שהיה ואין בו אכילה, מניין, תלמוד לומר: "והשוכב", דשמעין מיניה דטעמא דאוכל לאו משום אכילה הוא, אלא משום שהייה. והוא הדין נמי ביאה, אם שהה בה כשיעור אכילה, מטמא בגדים, כיון דבשהייה קפיד רחמנא, ולא באכילה. והדר בעי, אכתי מאן לימא לן דבשהייה קפיד רחמנא, דילמא באכילה ובשכיבה קפיד רחמנא, ולא בשהייה, דהשתא אין לי אלא אוכל ושוכב, ביאה לחודה שאינו לא אוכל ולא שוכב מניין, שאם שהה בה כדי אכילה מטמא בגדים, כמו האוכל והשוכב, תלמוד לומר: יכבס יכבס ריבה. דהוי ליה למכתב: והאוכל בבית והשוכב בבית יכבס בגדיו, מה תלמוד לומר: יכבס

יכבס תרי זימני, לרבות מי שבא ושהה בבית, שאף על פי שלא אכל ולא שכב, כיון דשהה בו, מטמא בגדים. והדר בעי, כיון דבשהייה תליא מילתא, לא שנא אכל ושכב, לא שנא לא אכל ולא שכב, אם כן למה נאמר אוכל ושוכב, בשלמא אוכל אצטריכא, כי היכי דלילף מיניה דשיעור שהייה לטמא בגדים הוא כשיעור אכילה, אלא שוכב למאי אתא.

אי משום יכבס יתירא, דכתיב ביה לרבויי אפילו בשהיה לחודה בלא אכילה ושכיבה, לכתוב קרא במקום "והשוכב בבית" והבא אל הבית, שהוא השהייה, מכיון דביאה בכלל שכיבה. מה תלמוד לומר: אוכל ושוכב, ליתן שיעור לשוכב.

ורבינו ישעיה הראשון גורס: "ליתן שיעור לשוכב, כשיעור שיאכל האוכל".
ופירוש "ליתן שיעור לשוכב", דהיינו לשוהה שצריך לשהות שם כדי שיאכל האוכל אכילתו ואז הוא מטמא בגדים. וכמה היא אכילתו, כדי אכילת פרס. ולא נהירא, דאי לתת שיעור לשוהה כדי שיאכל האוכל אכילתו, ההוא מ"והאוכל" נפקא, כדקתני ברישא דבריתא. ועוד, שיעור אכילת פרס מהיכא נפקא, הא אין זה [אלא] מכלל השיעורים שאמרו שהן הלכה למשה מסיני. אבל רבינו אברהם זעירא גורס: "ליתן שיעור לאוכל כדי שיאכל השוכב".
וכתב: סבירא לן, דהכי בעי למתני: ליתן שיעור לנכנס כדי שיאכל השוכב, דהיינו חולה המוטל על משכבו, משום דהאי והאוכל לאו אוכל ממש הוא, אלא לשיעור שהיית הנכנס, כמה ישהה ויהא מטמא בגדים, כשיעור שיאכל אדם חולה שיעור אכילתו. ושיעור חכמים שיעור אכילתו של שוכב, שהוא כדי אכילת פרס.

ופירש הכתוב הזה אחר "ואם בא יבוא", שלא על הסדר, כדי שידביק קרא ד"אם בא יבא" עם קרא ד"ובא הכהן וראה", ששניהם מענין אחד.

פרק יד, נז

להורות ביום הטמא וביום הטהור -

אי זה יום מטהרו ואי זה יום מטמאו.

פירוש: כאילו אמר: להורות יום הטמא ויום הטהור. והבי"ת הזה איננו בי"ת הכלי, כבי"ת "ביום טהרתו", אלא כבי"ת "ובחרושת אבן למלאות ובחרושת עץ", שפירשו בענין חרושת האבן והעץ. אף כאן להורות בענין היום הטמא והיום הטהור, שפירשו להודיע אי זה יום טמא ואי זה יום טהור. אבל בתורת כהנים שנו: "מלמד שביום הוא מטמא, וביום הוא מטהר" והבי"ת בי"ת הכלי, כבי"ת "ביום טהרתו". ורש"י לא רצה לפרש כן, מפני שכבר פירש בקרא פסוק ב ד"ביום טהרתו - מלמד שאין מטהרין אותו בלילה", ובקרא ד"וביום הראות בו - מלמד שאין מטמאין אותו בלילה".

פרק טו

פרק טו, ב

כי יהיה זב -

יכול זב מכל מקום יהא טמא, תלמוד לומר: "מבשרו" ולא כל בשרו.

אחר שחלק הכתוב בין בשר לבשר זכיתי לדין; טמא בזב וטמא בזבה, מה זבה ממקום שהיא מטמאה טומאת נדה קלה, מטמאה טומאת זיבה חמורה, אף הזב ממקום שמטמא טומאת קרי קלה, מטמא טומאת זיבה חמורה.

בתורת כהנים. והכי פירושא: יכול זב מכל מקום, ואפילו הזב מפיו ומחוטמו ומאזנו יהא טמא, דהא קרא סתמא כתיב **"כי יהיה זב מבשרו"** מכל מקום שהוא זב, תלמוד לומר: **"מבשרו"**, מקצת בשרו, ולא מכל בשרו. ועדיין לא ידענו אי זהו הבשר שהזב ממנו טמא שמטמא בזיבתו, לפיכך חזר ואמר: "אחר שחלק הכתוב בין בשר לבשר, מעתה זכיתי לדין זה", שכתב אחר זה "טמא בזב וטמא בזבה" כו', שממנו יודע, שהוא הזב מפי אמתו, אבל אלו לא חלק הכתוב בין בשר לבשר, לא זכיתי לדין זה, משום דאיכא למפרך: מה לזבה שכן אינה מטמאה בשלש ראיותיה להיות זבה גדולה להזקק שבעה נקיים וקרבתו, אלא כשהיו ראיותיה בשלשה ימים, כדנפקא לן מקרא וברש"י שם ד"ימים רבים - ימים שנים, רבים שלשה", אבל אם היו ביום אחד או בשני ימים, אינה אלא זבה קטנה, ואינה טעונה לא שבעה נקיים ולא קרבן, אלא שומרת יום כנגד יום ולערב טובלת ומשמשת עם בעלה. וכיון שהקל לה הכתוב בזה, דין הוא שיקל לה גם כן שלא יהא הזב מכל בשרה מטמא, אלא הזב מהבשר שממנו זב דם נדותה, תאמר בזב שהחמיר עליו הכתוב שאפילו אם היו שלש ראיותיו ביום אחד, טמא, כדכתיב **"בזובו רר בשרו את זובו"**. ותניא בתורת כהנים: "זובו רר זובו - מלמד שהוא מטמא בשלש ראיות".

וכתיב **"זאת תהיה טומאתו בזובו"**, ותניא בתורת כהנים: **"טומאתו בזובו"** - בזובו היא תלויה, ואינה תלויה בימים", אלמא אפילו היו שלש ראיותיו ביום אחד, טמא.

וכיון שהחמיר עליו הכתוב בזה יותר מן הזבה, דין הוא שיחמיר עליו גם כן בענין זה שיהיה הזב מכל בשרו מטמא, אפילו רוקו וכיחו וניעו. אבל מאחר שחלק הכתוב בו בין בשר לבשר, שהזב ממקצת בשרו בלבד, טמא, ולא מכל שאר בשרו, הרי כבר נתבטלה הפירכא, וזכינו לעשות זה הדין, להודיע הבשר שהזב ממנו טמא אי זהו. דהשתא אהני קרא ואהני דינא. אהני קרא, דאי לאו קרא לא הוה מצינן למילף מדינא, שהבשר שהזב ממנו מטמא, הוא הבשר שזב ממנו הקרי בלבד, ולא שאר בשרו, משום דהוה פרכינן כדלעיל. ואהני דינא, דאי לאו דינא, לא הוה ידעינן אי זהו אותו המקצת מהבשר שהזב ממנו מטמא, אם הוא אמתו או חוטמו או פיו או אזנו.

ומה שאמר "טומאת נדה קלה", פירוש: שאינה צריכה שבעה נקיים ולא קרבן. ו"טומאת זיבה חמורה", שצריכה שבעה נקיים וקרבתו. "טומאת קרי קלה", שהוא טומאת ערב בלבד. ו"טומאת זיבה חמורה", שהוא טומאת שבעה נקיים וקרבתו.

ואם תאמר, כיון דילפינן מדינא דאותו בשר שהזב ממנו - טמא, הוא פי האמה, יהא גם הדם הזב ממנו טמא. כבר אמרו זה בתורת כהנים: "יכול הדם היוצא מן האמה שלו יהא

טמא, תלמוד לומר: **'הוא'**, הוא טמא ואין הדם היוצא מן האמה שלו טמא". ואם תאמר, אי הכי נימא נמי: **"הוא"**, הוא טמא ואין מימי רגליו טמאים, כבר תרצו בתורת כהנים: "עליך אמר קרא **'וזאת'**, לרבות מימי רגליו". דהוה ליה למימר: זאת תהיה טומאתו, מאי **"וזאת"**, לרבות מימי רגליו לטומאה. ואם תאמר, ומה ראית לרבווי מימי רגליו מו"ו ד"**וזאת**" ולמעוטי דם ממלת **"הוא"**, אימא איפכא. כבר תרצו בפרק דם נדה נדה נו א: "אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יוחאי: כרוקו. מה רוקו מתעגל ויוצא וחוזר ונבלע, אף כל שהוא מתעגל ויוצא וחוזר ונבלע, יצא דם שאינו מתעגל ויוצא". פירוש: הרוק הוא מתאסף הרבה כאחת ואחר כך יוצא, וחוזר ונבלע, כשאינו מוציא. אף כל, כגון סילון של מימי רגלים, אבל דם אינו מתעגל ויוצא, דמכי אתי, קמא קמא נפיק. והדר פריך: "ונילף מזובו, מה זובו שאינו מתעגל ויוצא וטמא, אף דם שאינו מתעגל ויוצא יהא טמא". ומשני: "אמר רבא: מזובו ליכא למילף, שכן גורם טומאה לאחרים". פירוש: שהוא הגורם טומאת הזב לטמאות ממנו כל אלו, ודין הוא שיהא טמא, אף על פי שאינו מתעגל ויוצא, תאמר בדם היוצא מאמתו.

זובו טמא -

למד על הטפה שהיא מטמאה.

בתורת כהנים. ומייתי לה בפרק דם הנדה. פירוש: שלא תאמר זב דוקא הוא דטמא, כדכתיב **"איש איש כי יהיה זב מבשרו זובו טמא הוא"**, אבל זוב עצמו, שהיא הטפה הזבה ממנו, לא יהא הנוגע בו טמא, תלמוד לומר: **זובו טמא**, שאף הטפה עצמה מטמאה. ואם תאמר, למה לי קרא, קל וחומר הוא: ומה הזב שאין טומאתו אלא מהזוב, טמא, זוב גופו, דגורם את הטומאה, לא כל שכן. כבר תרצו בתורת כהנים, דאי לאו קרא, הוה אמינא "שעיר המשתלח יוכיח, שגורם טומאה והרי הוא טהור, אף אתה אל תתמה על הזוב, שאף על פי שגורם את הטומאה לא יהא טמא, תלמוד לומר: **זובו טמא**" לימד על הזוב שהוא טמא".

זוב דומה למי בצק של שעורים ודחוי ודומה ללובן ביצה המוזרת.

בפרק יוצא דופן בפרק בנות כותים לה: רש"י ד"ה דיהא. ופרש"י: "דחוי - כלומר מתמקמק ונפרד ואינו קשור".

פרק טו, ג

או החתים -

ומדרשו, מנה הכתוב שתיים וקרא טמא, שנאמר "זב מבשרו זובו טמא הוא". ומנה הכתוב שלש וקראו טמא, שנאמר: "טומאתו בזובו רר בשרו את זובו או החתים בשרו מזובו טומאתו היא", הא כיצד, שתיים לטומאה והשלישית מזקיקתו לקרבן.

ובפרק קמא דמגלה שנינו: "אין בין זב הרואה שתי ראיות לרואה שלש, אלא קרבן". ודייקי בגמרא: "הא לענין טומאת משכב ומושב וספירת שבעה, זה וזה שוים. מנא הני מילי, דתניא רבי סימאי אומר: מנה הכתוב שתיים וקרא טמא. שלש וקרא טמא. הא כיצד שתיים לטומאה, שלש אף לקרבן". פירוש: בשתי ראיות הוא זב גמור לטמא במשא ולטמא משכב ומושב ולהיות טעון ספירת שבעה, ובשלש הוי זב גמור אף לקרבן. אבל בראייה ראשונה, לא הוי טמא משום זב לטמא במשא ולטמא משכב ומושב, אלא הרי הוא כרואה שכבת זרע, שאין אותה ראייה מטמאה במשא, אלא במגע בלבד.

ואם תאמר, למה לי קרא ד"מנה שתיים וקרא טמא", אי לאשמעינן דמטמא במשא ומטמא משכב ומושב, קל וחומר הוא, ומה זבה שאינה סופרת שבעה לשתי ראיות, מטמאה משכב ומושב בשתי ראיות, זב שהוא סופר שבעה לשתי ראיות, כדכתיב: "**וכי יטהר הזב מזובו וספר לו שבעת ימים**", ותניא בתורת כהנים: ["מזובו] - מקצת זובו וספר לו, להביא את שראה שתי ראיות שיטעון ספירת שבעה", אינו דין שיטמא משכב ומושב בשתי ראיות. כבר תרצו בתורת כהנים, דאי מהכא איכא למפרך: "מה לזבה שהיא מטמאה משכב ומושב בראיה אחת, תאמר בזב שאינו מטמא משכב ומושב בראיה אחת, והואיל ואינו מטמא משכב ומושב בראיה אחת, לא יטמא משכב ומושב בשתי ראיות", לפיכך מנה הכתוב שתיים וקרא טמא, ללמד שבשתי ראיות הוא זב גמור לטמא במשא ולטמא משכב ומושב. אבל בתורת כהנים מפיך לה מקרא ד"**מזובו**" דכתיב בתריה "**כל המשכב אשר ישכב עליו הזב יטמא וגו'** ודרשו: "**מזובו**" - מקצת זובו מטמא משכב ומושב, להביא את שראה שתי ראיות שיטמא משכב ומושב.

פרק טו, ד

כל המשכב -

הראוי למשכב.

יכול אפילו מיוחד למלאכה אחרת, תלמוד לומר: "**אשר ישכב**", אשר שכב לא נאמר, אלא **אשר ישכב**, המיוחד תמיד לכך, יצא זה שאומרים לו עמוד ונעשה מלאכתנו. פירוש "הראוי למשכב", לאפוקי מחצלת של קנים ושל חלף וכיוצא בה, שהקנים והחלף, שהוא מין עשב קשה, הן קשין לשכיבה, שאינם עשויים אלא למחיצה או לסיכוך, שאם לא נגע בו, טהור. "יכול אפילו מיוחד למלאכה אחרת", פירוש, כיון דראוי לשכיבה בעינן, יכול אף על פי שהוא מיוחד למלאכה אחרת, כיון שראוי לשכב עליו, כגון הדף של נחתומין ועריבה גדולה שהנדודת שוכבות בתוכה, יהא מטמא משום משכב, תלמוד לומר "**אשר ישכב**", אשר שכב לא נאמר, אלא אשר ישכב, שיהא מיוחד תמיד שישכב בו, יצאו אלו, שאומרים לו עמוד ונעשה מלאכתנו.

והא דלא קאמר: יצא זה שאינו מיוחד לשכיבה, כפי מה שפתח בו תחלה "יכול אפילו מיוחד למלאכה אחרת", אבל פתח במיוחד וסיים ב"אומרים לו עמוד ונעשה מלאכתנו",

הוא משום דאי הוה מסיים בה כפי מה שפתח: יצא זה שאינו מיוחד לשכיבה, הוה קשיא ליה מהסגוס והרדיד, שהן מיוחדין למלאכה אחרת, ואף על פי כן, כיון דחזיה לשכיבה, מטמאין משום משכב, כדכתיב "וכל המשכב" ותניא בתורת כהנים: **"כל המשכב - ריבה"** - את אלו שאף על פי שאינן מיוחדין לשכיבה, טמאין, משום משכב, לפיכך סיים בו "יצא זה שאומרין לו עמוד ונעשה מלאכתנו", כלומר, שאי אפשר בעת שהוא משתמש בו למלאכה אחרת שיהיה שוכב עליו, אלא צריך שיאמרו לו קום ונעשה בו מלאכתנו, דהיינו כמו הדף של נחתומין ועריבה גדולה, אבל הסגוס, שהוא מלבוש עב, והרדיד שהוא יותר דק, כמו: "נשאו את רדידי מעלי", שהן מיוחדין ללבישה, ובעת שהוא משתמש בהן למלאכתן האחרת, שהיא הלבישה, חזו גם כן לשכיבה, שהרי שוכב עמהן בעודן עליו, ואינן כמו העריבה והדף של נחתומים, שצריכים לקום משכיבתן כדי להשתמש בהן למלאכתן, לא יצאו מידי משכב, וטמאין משום משכב. וכן שנינו בתורת כהנים: "אשר ישכב עליו - יכול אפילו שכב על העדיינה", פירוש כסוי הבור, "והדלת, תלמוד לומר: 'משכב'. אוציא את אלו, ולא אוציא את מחצלת של קנים ושל חלף, תלמוד לומר: 'משכב', משכב מיוחד. אין לי אלא המטה והכר, מניין לרבות הסגוס, ורדיד, החלוק והטלית כו', תלמוד לומר: כל המשכב ריבה. יכול שאני מרבה הסרוד", שהוא כלי שעורכין עליו החלות של לחם, "והדף של נחתומין", שהוא עשוי להניח עליו הככרות עד שיכניסם לתנור, "והעריבה גדולה שהנדות שוכבות בתוכה, תלמוד לומר: **'אשר ישכב עליו'** המיוחד לשכיבה, לא שאומרים לו עמוד ונעשה מלאכתנו. ומה ראית לרבות את אלו ולהוציא את אלו, אחר שריבה הכתוב ומיעט, מרבה אני את אלו שהן משמשין שכיבה עם מלאכתן, ומוציא את אלו שאינן משמשין שכיבה עם מלאכתן".

אשר ישב -

ישב לא נאמר, אלא ישב במיוחד תמיד לכך.

גם בזה צריך לומר: יצא זה שאומרים לו עמוד ונעשה מלאכתנו, אלא שרש"י ז"ל סמך על מה שפירש על השכיבה ולא הוצרך לפרש פה, וכן שנינו בתורת כהנים.

פרק טו, ה

ואיש אשר יגע במשכבו -

למד על המשכב שחמור מן המגע, שזה נעשה אב הטומאה לטמא אדם לטמא בגדים. והמגע, שאינו משכב, אינו אלא וולד הטומאה ואינו מטמא אלא אוכלין ומשקין.

פירוש: דקאמר **"אשר יגע במשכבו"**, דוקא המשכב המיוחד לשכיבה, הוא אב הטומאה ומטמא אדם הנוגע בו לטמא בגדים, כדכתיב ביה: **"יכבס בגדיו ורחץ במים"**, אבל דבר אחר שאינו מיוחד למשכב, אינו אב הטומאה לטמא אדם הנוגע בו לטמא בגדים, אלא

שהוא ולד - ראשון בלבד, ובשעת חבורו מטמא כלי שטף במגעו, אבל לא אדם ולא כלי חרס. ולאחר פרישותו, אינו מטמא אלא אוכלין ומשקין בלבד. וזה שכתב רש"י "למד על המשכב שחמור מן המגע" פירוש: מן המגע שאינו של משכב, שהמשכב שנגע בו הזב הוא אב הטומאה ומטמא אדם לטמא בגדים שעליו, אבל דבר אחר שנגע בו הזב אינו אלא ולד הטומאה ואינו מטמא אלא אוכלין ומשקין בלבד. אבל בתורת כהנים לא דרשו מן המקרא הזה אלא: "אדם הנוגע במשכב מטמא בגדים, ואין משכב הנוגע במשכב מטמא בגדים". דדייק ממלת **"איש אשר יגע"**, ולא משכב אשר יגע. אבל הא דרשא דרש"י ז"ל, דרשי לה בתורת כהנים מקרא ד**"כל המשכב אשר ישכב עליו הזב יטמא"** - המשכב מיטמא מתחת הזב לטמא אדם ולטמא בגדים שעליו, ואין אדם שמתחת הזב מיטמא לטמא אדם לטמא בגדים שעליו, משום דמהכא משמע טפי לומר "למד על המשכב שהוא חמור מן המגע", שאינו משכב, משום דהאי [דהוא] קרא פסוק ד מיירי בטומאת משכב, אבל קרא ד**"איש אשר יגע במשכבו"** לאו בטומאת משכב קמיירי, אלא בטומאת הנוגע בו. ואף על גב דמינה משמע שהמשכב אב הטומאה ולפיכך מטמא את האדם הנוגע בו, מכל מקום גופא דקרא, בטומאת הנוגע בו קמיירי, ואין ראוי לומר עליו: "למד על המשכב שחמור מן מגע". אבל רש"י ז"ל בחר להוציא המדרש הזה מקרא ד**"ואיש אשר יגע במשכבו"**, משום דמהאי קרא נפקא, שאדם הנוגע במשכבו, מיטמא לטמא בגדים שעליו, ולא מן המקרא דכל המשכב, דאילו מקרא ד**"כל המשכב"** לא משמע אלא טומאה בלבד. ואף על גב דקרא ד**"ואיש אשר יגע"** בטומאת נוגע קמיירי, ולא בטומאת משכב, מכל מקום מינה משמע דמשכב אב הטומאה הוא, ולפיכך מטמא אדם.

פרק טו, ו

והיושב על הכלי -

אפילו לא נגע ואפילו עשרה כלים זה על גב זה כולן מטמאין משום מושב.

כדתיניא בתורת כהנים: "אין לי אלא בזמן שהוא יושב עליו ונוגע בו, מניין לעשר מושבות זו על גב זו ואפילו על גבי אבן מוסמא, תלמוד לומר: **'והיושב על הכלי אשר ישב עליו הזב יטמא'** מקום שהזב יושב ומטמא, ישב הטהור ויטמא. אין לי אלא בזמן שהוא יושב עליו והזב שם, מניין לעשות ריקם כמלא, תלמוד לומר: **'כלי'** לעשות ריקם כמלא". והכי פירושא: אין לי שהטהור שישב על מושב הזב שיהא טמא, אלא בזמן שאין שום דבר מבדיל בינו ובין המושב, שאז הוא נוגע בו, מניין שאפילו היו בין המושב ובין הטהור היושב עליו, עשר מושבות מבדילות בינו לבין מושב הזב, שיהא טמא. ולא כשהמבדיל בינו לבין מושב הזב מושבות וכלים, שהן מקבלין טומאה בלבד, אלא אפילו אם היתה אבן מוסמת ומסודרת גבוהה מעל הקרקע ותחתיה מושב הזב, וישב הטהור על האבן שאינה מקבלת טומאה והיא מפסקת בינו לבין מושב הזב שתחתיה, שגם כן יהיה הטהור היושב

עליה טמא, כאילו יושב על מושב הזב, תלמוד לומר: **"והיושב על הכלי אשר ישב עליו הזב יטמא"**, השוה הכתוב הטהור היושב, לזב היושב, שבכל מקום שהזב יושב ומטמא, הטהור יושב ומיטמא.

וכיון שהמקום שהזב יושב ומטמא הוא המקום שאפילו היו בינו ובין המושב כמה מושבות מבדילות ואפילו היה המבדיל אבן מוסמא, דלאו בת קבולי טומאה היא, טמא, גם הטהור עצמו, כאילו יושב על המושב של זב ונגע בו. וזב גופיה דמטמא ליה למושב, אף על פי שמבדילין בינו לבין המושב כמה מושבות ואפילו אבן מוסמא, דלאו בת קבולי טומאה היא, מנין, ילפי לה מקראי בתורת כהנים. הדר אמר: "אין לי שבכל מקום שהזב יושב ומטמא, הטהור יושב ומיטמא, אלא בזמן שהזב והטהור יושבין יחד במקום אחד, מניין לעשות ריקם כמלא". פירוש: לעשות הטהור היושב על המקום שישב בו הזב והלך ונשאר מקומו ריקם, שכמו שהוא מטמא אף על פי שיש כמה מבדילין בינו לבין המושב, כך הטהור מיטמא אף על פי שיש כמה מבדילין בינו לבין המושב, "תלמוד לומר **'כלי'**, לעשות ריקם כמלא". פירוש: אילו אמר הכתוב: והיושב על אשר ישב עליו הזב, הוה אמינא בעוד שהזב יושב עליו, השתא דכתיב **"על הכלי אשר ישב"**, משמע ד"**אשר ישב**" לפרושי לכלי הוא דאתא, כאילו אמר: אי זה הוא אותו הכלי, אותו שישב עליו הזב, לא שנא בעוד שהזב יושב עליו, שהוא מלא, לא שנא לאחר שנסתלק והלך לו, שהוא ריקם, אם ישב עליו הטהור עולה טומאתו של מושב הזב ומטמאתו אף על פי שיש כמה מפסיקים בינו לבין הטהור היושב עליו, ואף על פי שהמפסיקין ההם לאו בר קבולי טומאה נינהו.

וכן במשכב.

פירוש: שאם שכב הטהור על אבן מוסמא והיה תחת האבן, משכבו של זב, הרי הוא טמא, אף על גב דקא מפסיק ביניהו האבן, דלאו בת קבולי טומאה היא. ואף על גב דגבי מושבו של זב בלבד הוא דכתיב, כדנפקא לן מקרא ד"**על הכלי אשר ישב עליו הזב**", כדלעיל, מיהו מינה ילפינן אף למשכב, כיון דמושב ומשכב שוו בחומר מגען לטמא בגדים. ומרכב חלוק מגעו ממשאו, שמשאו מטמא בגדים, ומגעו אינו מטמא בגדים. חדא מילתא נינהו, כדמשמע מההיא דתורת כהנים, שאחר ששנה דין הטהור היושב על הכלי אשר ישב עליו הזב, ומרבה אפילו עשר מושבות זו על גב זו, ואפילו על גבי אבן מוסמא, הטהור היושב עליו טמא, פתח ואמר: "אין לי אלא משכב, מרכב מניין" ולא הוה ליה למיתניה אלא: אין לי אלא מושב, מרכב מניין, דהא במושב קמשתעי, אלא משום דמשכב ומושב שוו בחומר מגען לטמא בגדים, מה שאין כן במרכב, כחד חשיב להו, ולפיכך שנה: "אין לי אלא משכב", במקום 'אין לי אלא מושב'. וכן כתב הרמב"ם בפרק ו' מהלכות מטמאי משכב ומושב, שהמשכב והמושב אחד הוא "לפיכך אני אומר בכל מקום 'משכב' לבד, והוא הדין למושב".

פרק טו, ח

וכי ירוק הזב בטהור -

ונגע בו או נשאו, שהרוק מטמא במשא.

כדתניא בתורת כהנים ומייתי לה במסכת נדה בפרק דם נדה: **"וכי ירוק** - יכול אף על פי שלא נגע, תלמוד לומר: **'בטהור'**, עד שיגע בטהור. אין לי אלא רוקו, כיחו וניעו ומי האף שלו מניין, תלמוד לומר: **'וכי ירוק'** וי"ו דריש. ומתמה תלמודא: "יכול אף על פי שלא נגע, מהיכא תיתי, סלקא דעתך אמינא נילף רוק רוק מיבמה, מה התם אף על גב דלא נגע, קא משמע לן. ואימא הני מילי במגע, אבל במשא לא". פירוש: הני מילי במגע, סלקא דעתך אמינא נילף רוק רוק מיבמה, קא משמע לן. אלא במשא מהי תיתי, ומשני "מידי דהוי אשרץ". פירוש: הוה אמינא, כמו שהשרץ מטמא במגע, ולא במשא, אף זה במגע ולא במשא, קא משמע לן.

"אמר ריש לקיש, תנא דבי רבי ישמעאל: אמר קרא **'בטהור'**, מה שביד טהור".

פירוש: אי במגע בלבד מטמא, הוי ליה למכתב והנוגע ברוק הזב יכבס בגדיו, מאי **"וכי ירוק הזב בטהור**, במה שביד הטהור", שאם היה תופס שום דבר בידו והגיע הרוק על אותו דבר ונמצא שהוא נושא אותו, אמר רחמנא **וכבס בגדיו**. ומשום הכי כתב רש"י ז"ל: "ונגע בו", דלא תימא אף על פי שלא נגע בו, דומיא דיבמה, והדר כתב "או נשאו" דלא תימא במגע בלבד דומיא דשרץ.

פרק טו, ט

וכל המרכב -

אף על פי שלא ישב עליו, כגון התפוס של סרגל שקורין ארצו"ן מטמא משום מרכב והאוכף שקורין אלוו"ש טמא משום מושב.

פירוש "סרגל" שיל"א, שהיא עשויה מעור או מבגד מלא מוכין וכל דבר רך, כדי שינוחו עגבותיו כשרוכב עליו. ופירוש "תפוס של סרגל" הוא העץ שלפני הסרגל ושל אחריו, המחזיקין את הרוכב מלהחליק לפניו או לאחריו. ונקרא מרכב, ולא מושב, מפני שאינן ראויים לישיבה אלא להסמך עליו בעת שהוא רוכב על הסרגל.

וזהו שהזב מטמא אותו טומאת מרכב בישיבתו עליו או ברכיבתו עליו או בעמידתו עליו או בהסמכו עליו או בשכיבתו עליו להיות טומאת מגעו חלוק ממשאו, שהנוגע בו אינו טעון כבוס בגדים, והנושא אותו טעון כיבוס בגדים, אבל גוף הסרגל עצמו, שהוא האוכף, הזב מטמא אותו טומאת מושב בישיבתו עליו או ברכיבתו עליו או בעמידתו עליו או בהסמכו עליו או בשכיבתו עליו, ואין טומאת מגעו של זה חלוק ממשאו, שהנוגע בו והנושא אותו שניהן טעונים כבוס בגדים, שזהו ההבדל שבין מרכב למושב כדלעיל, אבל הרכיבה והישיבה והעמידה והסמיכה [והשכיבה] כולן שוות, שאיזו שעשה מכל אלו החמשה, מטמאים טומאת מושב, להיות מגעו שוה למשאו, שיהיו טעונים כבוס בגדים, ובמרכב אי זו

שעשה מכל אלו החמשה, אינו מטמא אלא טומאת מרכב, שמגעו חלוק ממשאו, שבמגעו אינו טעון כבוס בגדים ובמשאו טעון כבוס בגדים. וזה שכתב רש"י:

"וכל המרכב - אף על פי שלא ישב."

פירוש: אף על פי שלא רכב, דלא תימא **"אשר ירכב עליו"** כתיב, דוקא כשרכב, אבל אם לא רכב אף על פי שעמד עליו או שכב עליו או נשען עליו, לא, לפיכך הוצרך לומר ד"רכב עליו" דקרא לאו דוקא, אלא אפילו לא רכב עליו, אלא שעמד עליו או נשען עליו בלבד, כיון שהוא דורס מה שתחתיו, מדרסו מטמא, כאילו רכב עליו.

והא דנקט בלישניה **"אף על פי שלא ישב עליו"**, במקום **"אף על פי שלא רכב עליו"**, הוא מפני שכל רכיבה ישיבה היא. ורצה לכלול בזה הרכיבה והישיבה, לומר שאף על פי שלא רכב עליו ולא ישב עליו, אלא שנשען עליו או עמד עליו או שכב עליו, טמא, מפני שכל אלו מדרס הן ומטמא בכולן כאילו רכב עליו ונגע בו. אפילו עשרה משכבות זה על גב זה ואפילו על גבי אבן מוסמא, שאינו נוגע בו וגם שאין המפסקת בינו לבין המרכב בת קבולי טומאה, כדכתיב **"וכל המרכב אשר ירכב"**.

ותניא בתורת כהנים: **"אין לי אלא בזמן שהוא רוכב עליו ונוגע בו, מניין לעשרה מרכבות זה על גב זה אפילו על גבי אבן מוסמא, תלמוד לומר: 'כל המרכב אשר ירכב עליו הזב יטמא'**, עד שינשא רובו עליו". דממלת **"כל"** הוציא לרבות כל המרכבות כולן, אפילו מאה זה על גב זה, שיהיו טמאות, ומ**"עליו הזב"** הוציא שיהא כל הזב עליו, ורובו ככולו, אבל אם לא נשא רובו עליו, אלא מקצתו, לא.

פרק טו, י

וכל הנוגע בכל אשר יהיה תחתיו -

של זב.

לא של מרכב הסמוך לו, כדתניא בתורת כהנים: **"וכל הנוגע בכל אשר יהיה תחתיו - תחתיו של זב"**. יכול תחתיו של מרכב, ודין הוא: ומה אם הזב החמור, לא טימא כלי שטף אלא במגע, מרכב הקל, אינו דין שלא יטמא כלי שטף אלא במגע. הא מה אני מקיים **'וכל הנוגע בכל אשר יהיה תחתיו של זב'**. והכי פירושא: דהאי תחתיו אזב קאי, לומר שאם נגע אדם באותו מרכב, שהיה תחתיו של זב, יטמא, ואינו טעון כבוס בגדים. יכול האי תחתיו לא קאי אזב, אלא אמרכב, לומר שכל הכלים שהיו תחת המרכב אף על פי שלא נגע בהן, לבד שנישא המרכב עליהן, יהיו טמאין. **"ודין הוא"** שלא נאמר כן. או **"ודין הוא"** בתמיהה - וכי דין הוא זה, אם הזב החמור לא טמא כלי שטף אלא במגע, כדתנן במסכת זבין גבי **"כל שהזב נישא עליו טהור, חוץ מן הראוי למשכב ולמושב והאדם"**, מרכב הקל, אינו דין שלא יטמא כלי שטף, אלא במגע, אם כן איך יתכן לומר דקרא **ד"הנוגע בכל אשר תחתיו יטמא"**, דמשמע שהיה תחתיו בלבד, אף על פי שלא נגע בו, שיהיה טמא ומטמא הנוגע בו.

אבל בפרק בנות כותיים אמרו: "עליונו של זב מנא לן, דכתיב **'וכל הנוגע בכל אשר יהיה תחתיו יטמא'**, מאי תחתיו, אילימא תחתיו דזב, מ'**ואיש אשר יגע במשכבו**' נפקא, אלא 'הנוגע בכל אשר יהיה' הזב 'תחתיו', ומאי ניהו, עליונו של זב". ותרצו התוספות בזה, דגירסא זו משבשתא היא, וצריך לגרוס: "עליונו של זב מנא לן, דכתיב **'הנוגע בכל אשר יהיה תחתיו יטמא עד הערב'**, והנושא נמי יטמא, ומאי ניהו נישא, מאי טעמא והנשא כתיב, נתקו הכתוב מטומאה חמורה לטומאה קלה". והכי פירושא: **"הנוגע בכל אשר יהיה תחתיו"** במרכב מיירי, כדמוקי לה בתורת כהנים, ומדכתיב והנשא חסר, בלא וי"ו, שהוא עליונו של זב וקאי ארישא דקרא דכתיב ביה יטמא, ולא כתיב ביה כבוס בגדים, למדנו שהנוגע במרכב הזב יטמא. וכן הנישא, דהיינו עליונו של זב, נתקו הכתוב מטומאה של אחריו, שטעון כבוס בגדים, לטומאה שלפניו, שאינו טעון כבוס בגדים. ותהיה מלת **"והנושא אותם"** משמשת לנישא כפי המסורת, ולנושא כפי המקרא. ולפי המסורת קאי אדלעיל מיניה, דכתיב ביה **"יטמא"** בלא כבוס בגדים, ולפי המקרא קאי על שאחריו, דכתיב ביה **"יכבס בגדיו"**. וזה שנדרש למסורת לעליונו של זב, אינו אלא דרך אסמכתא בעלמא, והוא מדרבנן. ומה שאמרו "נתקו הכתוב", לאו דוקא. ומכאן למדנו שהנוגע במרכב טמא, ואינו טעון כיבוס בגדים, מה שאין כן בנוגע במשכב, דכתיב ביה **"ואיש אשר יגע במשכבו יכבס בגדיו"**, וזהו שאמרו רז"ל חומר במשכב מבמרכב.

פרק טו, יא

ידידיו לא שטף במים -

בעוד שלא טבל מטומאתו.

ואזב קאי, ולא על הנוגע בו, לומר שקודם שטבל הרי הוא טמא וטעון כבוס בגדים, דאם כן, לא הוי ליה למכתב אלא: **וכל אשר יגע בו הזב וכבס בגדיו ורחץ במים**, כדכתיב בכל הטמאים, ומסתמא בקודם שטבל קמיירי. ועוד, כיון דכתיב: **"ידידיו לא שטף במים"** טמא וטעון כבוס בגדים, מסתמא למדנו, שכאשר יטבול יהיה טהור, ולמה חזר וכתב **"ורחץ במים"**, אלא על כרחך לומר דקרא ד**"ידידיו לא שטף"**, אזב קאי, לומר שכל זמן שלא טבל, אף על פי שפסק מזיבתו וספר לו שבעה נקיים, מטמא בכל טומאותיו. וכך היא שנויה בתורת כהנים: "מניין לעשות אחר ספרו של זב כימי גמרו, תלמוד לומר: **'ידידיו לא שטף במים'**, אפילו אחר מאה שנה".

זה שהוציא הכתוב טבילת גופו של זב בלשון שטיפת ידיים, ללמדך שאין בית

הסתרים טעון ביאת מים, אלא האבר הגלוי כמו הידיים.

כדתניא בתורת כהנים: **"ידידיו לא שטף במים"** - מה תלמוד לומר, לפי שנאמר: **'ורחץ בשרו במים'** יכול אף בית הסתרים, תלמוד לומר: **'ידידיו'**, מה ידיו בנראה, אף כל בשרו בנראה". פירוש: מה תלמוד בא ללמד, אם לטהר כל גופו בטבילת ידיו בלבד, הא

בשטיפת ידיו בלבד אינו נטהר עד שיטבול כל גופו, כדכתיב **"ורחץ"** את כל **"בשרו במים חיים וטהר"**. אלא להכי נכתב **"ידיו"**, לדמות כל גופו לידיו, מה ידיו כו' פרט לבית הסתרים, כגון תוך פיו ופי האשה שלמטה ותוך הקמטים, דלא בעי ביאת מים, דאף על גב דלא על בהו מיא, לא חיישינן, וטהור. והא דאמרינן: "מעשה וטבלה שפחתו של רבי ונמצא לה עצם ביו שיניה והצריכה רבי טבילה שנייה", התם משום חציצה היא, וכדרבי זירה דאמר: כל הראוי לביילה אין בילה מעכבת בו, וכל שאינו ראוי לביילה בילה מעכבתו. דבית הסתרים, דלא בעו ביאת מים, אינו אלא כשראוי לביאת מים, דלית בהו דבר החוצץ, אבל כשיש בהן דבר חוצץ, לא, דנהי דביאת מים לא בעינן, מקום הראוי לביאת מים בעינן.

פרק טו, יב

וכלי חרס אשר יגע בו הזב -

יכול אפילו אם נגע בו מאחוריו כו' כדאיתא בתורת כהנים.

דתניא: **"וכלי חרס אשר יגע בו הזב -** יכול אפילו אם נגע בו הזב מאחוריו יהא טמא, ודין הוא: ומה אם המת החמור אינו מטמא כלי חרס מאחוריו, הזב הקל אינו דין שלא יטמא כלי חרס מאחוריו. לא, אם אמרת במת שאינו עושה משכב ומושב, תאמר בזב שהוא עושה משכב ומושב. הואיל ועושה משכב ומושב יטמא כלי חרס מאחוריו, תלמוד לומר כאן **'אשר יגע בו'** ולהלן [הוא] אומר: **'אשר תבושל בו'**, מה **'בו'** האמור להלן מאוירו [אף כאן מאוירו]. ומאחר שלמדנו שאינו מטמא אותו אלא מאוירו, מה תלמוד לומר **'אשר יגע בו'** מגע שהוא בכולו, הוי אומר זה הסטו". והכי פרושא: וכי דין הוא זה שיטמאנו הזב מאחוריו, ומה אם המת החמור דמטמא באהל, אינו מטמא כלי חרס מאחוריו, דכתיב: **"וכל כלי פתוח אשר אין צמיד פתיל עליו טמא הוא"**, הא יש צמיד פתיל עליו טהור הוא, שאינו מקבל טומאה מגבו, אלא מתוכו. ובכלי חרס מיירי, דכתיב **"וכל כלי פתוח"**, אי זהו הכלי שטומאתו קודמת לפתחו, אף על פי שלא נגע בו, הוי אומר זה כלי חרס, כדכתיב: **"וכל כלי חרס אשר יפול מהם אל תוכו"**, תוכו אף על פי שלא נגע בו. הזב הקל, שאינו מטמא באהל, אינו דין כו'. לא, אם אמרת במת שאינו מטמא כלי חרס מאחוריו, דין הוא, מאחר שאינו עושה משכב ומושב, שאם היו תחתיו כלים הראויין להיות משכב ומושב ועל גבן אבן מוסמא והמת על גבי האבן, אינו מטמא אותן, כדאיתא בפרק תינוקת. תאמר בזב כו' הואיל והוא עושה כו' יטמא הכלי חרס גם מאחוריו, תלמוד לומר "בו". מה בו האמור להלן מאוירו, דאין בשול, אלא מתוכו, אף כאן מאוירו, אף על פי שלא נגע בו, דלא שייך הכא לומר אשר יגע בו בתוכו בגוף הכלי עצמו, דאם כן אין הנגיעה אלא בו, ולא באוירו, ואין זה דומיא דבשול חטאת, דהוי בו ובאוירו. הילכך על כרחך לומר, ד**"אשר יגע בו"** באוירו הוא דקאמר, אף על פי שלא נגע בו. ומאחר שלמדנו מגזירה שוה ד**"בו בו"**, שאינו מטמא אותו אלא מאוירו, אף על פי שלא נגע בו. מה תלמוד לומר **"אשר יגע בו"** מגע

שהוא ככולו [בכולו], הוי אומר זה הסטו. פירוש, שנתנדנד והוסט כולו מכח הזב, שאין הסט למקצתו אלא ככולו. והא דאפקיה קרא להסט בלשון מגע, למימרא דהסטו דומיא דמגעו, מה מגעו בידיו, שהוא מאבראי, אף הסטו מאבראי, לאפוקי קומטו דזב, דאי הוה קנה בקומטו והסיט בו את הטהור, טהור. מכיון שהסטו לא בא אלא מכח בית הסתרים שלו, דדומיא דמגעו שהוא בידו, דהיינו מאבראי בעינן, ולא מבית סתריו. ולא מצינו בכל התורה כולה שיהא הטמא המסיט את הטהור טמא, אף על פי שלא נגע בו ולא נשאו, אלא בזב לבדו, אבל בשאר כל הטומאות בעינן או משאו או מגעו.

פרק טו, יג

וכי יטהר -

כשיפסוק מזיבתו.

דהינו טהרת דמים, לא טהרת טומאה, דהא כתיב בתריה **"ורחץ בשרו במים חיים וטהר"**. וכן שנוי בתורת כהנים. וקורא אותו **"יטהר"**, אף על פי שהוא עומד בטומאתו, כל עוד שלא יספור שבעה נקיים ויטבול, כמו **"וישב מצרף ומטהר כסף וטהר את בני לוי"**, **"ורוח עברה ותטהרם"** איוב לז, כא וכן **"זהב טהור"**, שאינם אלא נקיון וזכור מהסיג והחללה, אף כאן **"יטהר"**, שיזדכך מידי עפושו היורד מברשו ולא יזוב עוד, דאי אפשר לומר שיטהר ממש מטומאתו. ופירוש **"וטהר"** הבא אחריו, שיטהר להבאת קרבנותיו, דאם כן מאי **"וכבס בגדיו ורחץ בשרו במים"**, אחר שכבר נטהר מטומאתו קודם ספירת השבעה.

שבעת ימים לטהרתו -

שבעת ימים טהורים מטומת זיבה, שלא יראה זוב. וכולן רצופין.

פירוש: שאלה השבעה ימים צריך שיהיו טהורין מטומאת זיבה, לא שבעה ימים סתם, כנראה מן הכתוב, שאם לא יהיו טהורין מזיבה, מה טעם **"וכי יטהר הזב מזובו וספר לו שבעת ימים"**, דמשמע הא אם לא נפסקה זיבתו לא יספור אלה השבעה ימים, והלא אין הפרש בין קודם שנפסקה לאחר שנפסקה, אלא על כרחך לומר, שאלה השבעה, טהורין מהזיבה הן. אחר כך אמר: **"וכולן רצופין"**, שלא יהיו מפוזרין, כדתניא בתורת כהנים: **"שבעת ימים - יכול בין סמוכין בין מפוזרין, תלמוד לומר: 'לטהרתו', שתהא טהרתו אחת"**. פירוש **"סמוכין"** דלא חזא זיבה במיצעי, אלא שיהיו כל השבעה הטהורין סמוכין זה לזה. ופירוש **"יכול"** מפוזרין, דחזי במיצעי ולא סתר להנהו יומי קמאי דלא חזא, אלא משלים עד שבעה מהני יומי בתראי דלא חזא, דהוו להו שבעת ימי טהרה מפוזרין, מקצתן קודם שראה, ומקצתן אחר שראה, תלמוד לומר: **"לטהרתו"**, שתהא טהרתו אחת, דהיינו שלא תהא טומאה מפסקת ביניהן. ואי חזא במיצעי, סתר להו ליומי קמאי והדר מני שבעה מרישא.

ודוקא היכא דחזא זיבה במיצעי, אבל אי חזא קרי, לא סתר כולהו קמאי, אלא יומו בלבד, דכתיב פסוק לב: **"ואשר תצא ממנו שכבת זרע לטמאה בה"**, ודרז"ל: **"לטמאה בה - אין לך סתירה אלא בטומאתה האמורה בה, מה טומאת קרי יום אחד, [אף סתירתה יום אחד]"**, כדאיתא בנדה בפרק בתרא.

פרק טו, יח

ורחצו במים -

גזרת מלך היא שתטמא האשה בביאה, ואין הטעם משום נוגע בשכבת זרע,

שהרי מגע בית הסתרים הוא.

פירוש: ומגע בית הסתרים טהור, אף בטומאת שכבת זרע, כמו בטומאת הזב. ואף על גב טומאת בית הסתרים דטהור מ"וידיו לא שטף" הוא דדרשינן לה בתורת כהנים: "מה ידיו בנראה אף כל בנראה, פרט לבית הסתרים", והאי קרא בזב הוא דכתיב, מכל מקום מדאפקי להסטו של זב בלשון נגיעה וברש"י, ילפינן נמי לכל הנגיעות, דאין מגע בית הסתרים מטמא, כדפירש רש"י בפרק יוצא דופן. אי נמי כדכתבו התוספות, דמלשון נגיעה דכתיב בכולהו, הוא דילפינן לה, דסתם נגיעה בגלוי משמע. "והא דאצטריך גבי זב למדרש ליה מ'ידיו', ולא נפקא ליה מנגיעה דכתיב ביה בזב, משום דההיא נגיעה בהסט קמיירי, ולא משמע מינה גלוי, כמו מנגיעה ממש, לכך דריש ליה מידי. אי נמי, מנגיעה דזב, דכתיב ביה 'ידיו', דומיא דידי, ילפינן לכל הנגיעות כולן, דהוי מאבראי".

והכא דכתיב **"ורחצו במים"**, דמשמע שאף האשה טמאה וצריכה טבילה, אמרו בתורת כהנים ומיתי לה בפרק יוצא דופן: "מה בא ללמדנו, אם לענין נוגע בשכבת זרע, הרי כבר אמור למטה **'או איש'**, אלא מפני שטומאת בית הסתרים הוא, וטומאת בית הסתרים אינה מטמאה, אלא שגזרת הכתוב היא". ופרש"י: "הא משום טבילה דידיה לא איצטריך, דהא כתיב לעיל **'ואיש כי תצא ממנו שכבת זרע ורחץ במים'**. ואם ללמד עליה, שצריכה טבילה אם נגע בשרה מבחוץ בשכבת זרע כשיצתה ממנו, הרי כבר אמור למטה - בפרשת אמור **'או איש אשר תצא'**, ואמרינן: מניין לנוגע בשכבת זרע, תלמוד לומר: **'או איש'**, אלמא מיניה נפקא לן. אלא בא ללמדנו, שאפילו לא נגע בשרה מבחוץ בקרי, טמאה מפני טפת תשמיש. והוצרך להשמיענו שהיא טמאה, דאי לא אשמעינן, לא הוה ידעינן לה, מפני שהיא טומאת בית הסתרים, ואינה מטמאה, אלא מפני שגזרת הכתוב היא".

פרק טו, יט

כי תהיה זבה -

יכול מאחד מכל איבריה, תלמוד לומר "והיא גלתה את מקור דמיה", אינו טמא אלא הדם הבא מן המקור.

בתורת כהנים. פירוש: יכול באחד מכל אבריה, שאף הדם הזב מפיה או מחוטמה יהא טמא, תלמוד לומר: **"את מקור דמיה"**. את דמיה לא נאמר, אלא **"את מקור דמיה"**, לומר לך שאינו טמא אלא הדם הבא מן המקור. וכן שנינו בפרק כל היד: "משל משלו חכמים באשה: החדר והעליה והפרוזדור. דם החדר טמא. נמצא בפרוזדור, ספקו טמא, שחזקתו מן המקור". ופירש רש"י: "דם החדר טמא - והיינו מקור. ספקו טמא - מספק טמא טומאה ודאית. שחזקתו מן המקור - במקור מחזקין ליה, ולא אמרינן מעלייה אתא ודמי העלייה טהורין, דמפרוזדור לא אתי דם, אלא מדמי חדר. ודמי העלייה פעמים שהם נכנסים לפרוזדור".

תהיה בנדתה -

אפילו לא ראתה אלא ראייה ראשונה.

כדנניא בתורת כהנים: "יכול עד שתהא רואה דם כל שבעה, תלמוד לומר: **'תהיה'** אף על פי שאינה רואה". דתהיה יתירא הוא למדרש מינה, שאף על פי שאינה רואה כל שבעה, היא טמאה נדה. והכי קאמר: ואשה כשתראה דם, אפילו פעם אחת, שבעת ימים תשהה בטומאת נדתה.

פרק טו, כג

ואם על המשכב הוא -

השוכב או היושב על משכבה או על מושבה אפילו לא נגע בו, אף הוא בדת טומאה האמורה במקרא העליון, שטעון כבוס בגדים.

על הכלי -

לרבות את המרכב.

בנגעו בו -

אינו מדבר אלא על המרכב, שנתרבה מעל הכלי.

בנגעו בו יטמא -

ואינו טעון כבוס בגדים, שהמרכב אין מגעו מטמא אדם לטמא בגדים, אבל משאו מטמא אדם לטמא בגדים.

בתורת כהנים. והכי פירושא דהאי קרא: ד"**ואם על המשכב הוא**", אדלעיל מיניה קאי, דכתיב: **"וכל הנוגע במשכבה יכבס בגדיו... וכל הנוגע בכל כלי אשר תשב עליו יכבס בגדיו"** ואחר כך אמר **"ואם על המשכב הוא"**, ופירושו: וכן אם ישב או רכב או שכב או נשען או עמד על משכבה או על מושבה או על מרכבה, אף על פי שמפסיקין בין הטהור

השוכב או היושב או הרוכב או העומד או הנשען ובין המשכב או המושב או המרכב, כמה מושבות ומרכבות ומצעות, ואפילו אבן גדולה עליהם, דלאו בת קבולי טומאה היא, הרי הוא טמא בטומאה האמורה לעיל, דכתיב בה **"וכבס בגדיו"**. ואחר כך התחיל הכתוב ענין אחר, אמר: **"ש'בנגעו בו יטמא עד הערב"** ואין זה טעון כבוס בגדים, ועל כרחך לומר דהאי **"בנגעו בו"** לאו אמשכב ומושב ומרכב דלעיל קאי, ויהיה פירוש **"בו"** בכל אחד מהם, דהא הנוגע במשכב או במושב, טעון כבוס בגדים, כדכתיב **"וכל הנוגע במשכבה יכבס בגדיו... וכל הנוגע בכל כלי אשר תשב עליו יכבס בגדיו"**, אלא אמרכב לחודיה קאי, ופירוש **"בנגעו בו"**, בו לבדו, דאף על גב דהיושב בו או הרוכב עליו טעון כבוס בגדים, כמו היושב או השוכב על המשכב או על המושב, מכל מקום הנוגע בו, אינו כנוגע במשכב או במושב, שהנוגע בהם טעון כבוס בגדים, והנוגע במרכב אינו טעון כבוס בגדים, מה שאין כן במשא שהנושא המרכב טעון כבוס בגדים, כמו הנושא המשכב או המושב. וזהו שאמרו: "מרכב - חלוק מגעו ממשאו, ואין משכב ומושב חלוק מגען ממשאן".

פרק טו, כד

ותהי נדתה עליו -

יכול יעלה לרגלה, שאם בא עליה בחמישי לנדתה לא יטמא אלא שלשה ימים כמותה, תלמוד לומר: "וטמא שבעת ימים". ומה תלמוד לומר "ותהי נדתה עליו", מה היא מטמאה אדם וכלי חרס אף הוא מטמא אדם וכלי חרס.

בתורת כהנים. פירוש: לרגלה בשבילה, כמו **"ויברך ה' אותך לרגלי"** בשבילי, אף כאן - שיכנס הוא בשבילה, שיהיה כמוה במספר הימים שנשארו לה משבעת ימי נדתה מעת ששכב אותה, ככה יהיה מספר טומאתו של שוכב אותה, שאם יש לה להשלים שבעת ימי נדתה שני ימים או שלשה, לא יהא זה טמא אלא אותם שנים או שלשה ימים, תלמוד לומר: **"וטמא שבעת ימים"**, שבכל יום שיבא עליה, לעולם יהא טמא שבעה ימים. ויש מפרשים, לרגלה לסוף ימי נדותה, שהוא רגל של שבעת הימים, כלומר שיעלה מטומאתו בסוף שבעת ימי נדתה, שאם נשארו לה עד סוף ימי נדותה שלשה ימים בלבד, יהיה גם הוא טמא עוד שלשה ימים בלבד, ואז יעלה מטומאתו מיד. וכך פרש"י בפרק בנות כותיים: "יעלה לרגלה - יעלה לסופה, כגון בא עליה בששי שלה יטבול בליל המחרת".

"ומה תלמוד לומר **'ותהי נדתה עליו'**". פירוש: מכיון דאין זה עולה לרגלה להיות כמוה שיעלה גם הוא מטומאתו בסוף ימי נדתה, אלא שצריך להיות עומד בטומאתו עד סוף שבעה ימים מששכב אותה. אם כן מה תלמוד לומר: **"ותהי נדתה עליו"**, דמשמע שהוא כמוה לענין זה. "מה היא מטמאה אדם וכלי חרס", דאדם אתי מקל וחומר ממשכב, כדתניא בתורת כהנים. וכלי חרס אתי במה מצינו מזב דמטמא משכב ומושב לטמא אדם לטמא בגדים ומטמא כלי חרס, אף נדה דמטמאה משכב ומושב לטמא אדם לטמא בגדים, מטמאה כלי חרס.

ופירוש "אף הוא מטמא אדם", אינו רוצה לומר שיטמא אדם הנוגע בו לטמא בגדים שעליו, כמו שהיא מטמאה אדם הנוגע בה לטמא בגדים שעליו, משום דכל היכא דמטמא אדם לטמא בגדים שעליו, בהדיא תנינן לה. ועוד, הרי שנינו בהדיא בפרק בתרא דמסכת זבין: "בעל קרי, כמגע שרץ. ובעל נדה, כטמא מת", שמע מינה בועל נדה אינו מטמא אלא אדם ולא בגדים שעליו, דומיא דטמא מת.

ותניא נמי במסכת כלים: "חומר בבעל נדה מטמא מת, שבעל נדה מטמא הכר התחתון כעליון, ולא הטמא מת. וחומר בטמא מת מבעל נדה, שטמא מת טעון הזיה שלישי ושביעי, מה שאין כן בבעל נדה". הא לענין לטמא, זה וזה שוין, שכמו שהטמא מת מטמא אדם ואין האדם ההוא מטמא בגדים שעליו, אף בועל נדה כן. דאי סלקא דעתך דבעל נדה - מטמא אדם לטמא בגדים שעליו, לתני נמי חומר בבעל נדה מטמא מת, שבעל נדה מטמא אדם לטמא בגדים שעליו, ואין טמא מת מטמא אדם לטמא בגדים שעליו, כך פירשו רבינו אברהם זעירא ורבינו ישעיה הראשון ז"ל. אבל רש"י ז"ל כתב בפרק בנות כותיים: "מה היא מטמאה אדם לטמא בגדים שעליו, דאתי בקל וחומר ממשכבה, אף הוא מטמא אדם לטמא בגדים שעליו". והכי משמע מסיפא דבריתא, דתורת כהנים, דקתני ברישא: "מה היא מטמאה אדם וכלי חרס, אף הוא מטמא אדם וכלי חרס" ובסיפא תני: "אי מה היא מטמאה משכב, לטמא אדם ולטמא בגדים - אף הוא יטמא משכב לטמא אדם לטמא בגדים", ואם איתא דבעל נדה אינו מטמא אדם לטמא בגדים, כדפירשו רבינו ישעיה ורבינו אברהם, הוי ליה למתני בדידה ובדידיה: אי מה היא מטמאה אדם לטמא בגדים אף הוא מטמא אדם לטמא בגדים, אלא על כרחך לומר דבין היא בין הוא מטמאים אדם לטמא בגדים. וממתניתין דמסכת זבין אין ראייה, דאיכא למימר בועל נדה כטמא מת, שטמא אדם ולא כמגע שרץ, שאינו מטמא אדם, אבל לא כטמא מת לכל דבר, מה טמא מת אינו מטמא אדם לטמא בגדים שעליו, אף בועל נדה כן, כדדייקי רבנן דלעיל. ומבריייתא דמסכת כלים נמי אין ראייה, דאיכא למימר תנא ושייר, דכהאי גוונא איכא טובא. ואם תאמר, היכי מצינן למימר "מה היא מטמאה אדם וכלי חרס אף הוא מטמא אדם וכלי חרס" והלא כלל ופרט הוא: **"ותהי נדתה עליו" - כלל, "וכל המשכב" - פרט, כלל ופרט, אין בכלל אלא מה שבפרט, משכב ומושב, אין, מידי אחריני, לא. כבר תרצו בפרק בנות כותיים בזה: "אביי אמר: 'וטמא שבעת ימים' מפסיק הענין, והווי כלל ופרט המרוחקין זה מזה, וכל כלל ופרט המרוחקין זה מזה, אין דנין אותן בכלל ופרט. ורבא אמר: לעולם דנין, ו'כל' רבויא הוא". פירוש "כל" דוכל המשכב.**

פרק טו, כה

ימים רבים -

שלשה ימים.

וכן שנינו בתורת כהנים: **"רבים - שלשה**. יכול רבים עשרה, אמר **'ימים'** ואמר **'רבים'** מה ימים מיעוט ימים שנים, אף רבים מיעוט רבים שלשה. יכול שנים ושלשה הרי חמשה, וכי נאמר ימים ורבים, והלא לא נאמר אלא **'ימים רבים'**. הא כיצד, הרבים הללו יהו מרובין על שנים. וכמה הן, הוי אומר שלשה". והכי פירושא: האי רבים דהכא, שלשה הוו, משום דימים דכתיב לעיל אינן אלא שנים, כדתניא בספרא כאן: "רבי מנא אמר משום ר' יהודה: ימים שנים. יכול ימים הרבה, אם מרובין הן, הרי כבר נאמר **'רבים'**, הא לא דבר אלא בימים היותר מועטים. וכמה הן, הוי אומר שנים". פירוש: אף על פי שיו"ד מ"ם הרבים, פעמים מורה על שנים בלבד ופעמים מורה על יותר משנים, מכל מקום **"ימים"** דהכא במיעוט הרבים, שהם השנים בלבד קמיירי. דאי ביותר משנים, הרי כבר נאמר **"רבים"**, ולא היה צריך לומר רבים, מכיון דמלת ימים מורה על רבים, אלא על כרחך לומר, דהאי ימים אינו מורה אלא על שנים בלבד, שהם מיעוט הימים. וכיון דימים דהכא במיעוט הימים קמיירי, למדנו דרבים דהכא נמי במיעוט הרבים קמיירי, שהם שלשה, דומיא דימים, מה ימים מיעוט ימים, שהם שנים, אף רבים מיעוט רבים, שהם שלשה, דאין רבים פחות משלשה, כמו, שאין ימים פחות משנים. ועוד, שכיון שכבר נאמר ימים המורה על שנים, על כרחך לומר, שמיעוט רבים דהכא הן שלשה, ולא השנים, שכבר נאמר ימים שנים.

בלא עת נדתה -

אחר שיצאו שבעת ימי נדתה.

פירוש: כשעברו שבעת ימי נדתה ואחר כך ראתה שלשה ימים רצופין, אז היא זבה וצריכה שבעה נקיים וקרובן, אבל אם ראתה בתוך ימי נדתה שלשה ימים רצופים, אינה אלא נדה וסופרת שבעה אף על פי שהיא רואה בהן, ואם פסקה בסוף שבעה, טובלת ומשמשת עם בעלה. אבל אי לאו קרא ד'**בלא עת נדתה'**, הוה אמינא שאף אם ראתה שלשה ימים רצופים בתוך ימי נדתה, היא זבה וצריכה שבעה נקיים וקרובן.

ופרשה ראשונה דכתיב בה **"ואשה כי תהיה זבה"** ברואה יום אחד או בשני ימים בלבד קמיירי, קמשמע לן קרא, ד'**בלא עת נדתה"**, ללמד, שבתוך ימי נדתה אפילו ראתה שלשה ימים רצופין, אינה אלא נדה. וכן שנינו בתורת כהנים: "יכול הרואה שלשה בתחלה תהא זבה, ומה אני מקיים: **'ואשה כי תהיה זבה'** ברואה דם יום אחד, אבל הרואה שלשה ימים בתחלה תהא זבה, תלמוד לומר **'על נדתה'** [אחר נדתה] מטמאה זיבה, ואינה מטמאה בתחלה", דהיינו בתוך ימי נדתה.

אך קשה, אנה מצא רש"י ז"ל להוציא המדרש הזה מקרא ד'**בלא עת נדתה"** ולמה הניח הברייתא של תורת כהנים, שהוציא המדרש הזה מקרא ד'**"על נדתה"**.

ופירוש: "אחר נדתה", הן אחד עשר יום שבין נדה לנדה, שכל ימי האשה מיום שתקבע לה וסת עד שתמות או עד שיעקר הוסת ליום אחר, היא סופרת שבעה מתחלת יום הוסת

ואחרי כן אחד עשר, ואחריהן שבעה, ואחריהן אחד עשר. ובאותן השבעה ימים, כל דם שתראה בהן הן דמי נדה, ובאותן אחד עשר יום כל דם שתראה בהן הן דמי זיבה, ולפיכך אמר הכתוב: **"ואשה כי יזוב זוב דמה ימים רבים בלא עת נדתה"**, שפירושו שאינה נחשבת זבה, אלא כשיזוב זוב דמה שלשה ימים רצופים. **בלא עת נדתה**, שיצאו שבעה ימי נדתה ובאו אחד עשר יום שבין נדה לנדה, ואז צריכה שבעה נקיים וקרובן. אבל בשבעת ימים שקודם אחד עשר או אחריהן, אפילו שופעת דם כנהר, כל אותן השבעה, ופסקה בסוף השבעה לערב, טובלת ומשמשת עם בעלה ואינה צריכה לא שבעה נקיים ולא קרבן. וזהו חומר בזבה מבנדה. ויש חומר בנדה, שאינה בזבה, שהנדה אפילו ראתה טפת דם כחרדל ביום אחד בלבד באותן השבעה, שהן ימי נדה, היא טמאה שבעה, ואינה יכולה לשמש עד סוף שבעה, ואלו הזבה אם תראה יום או יומים באחד עשר יום שבין נדה לנדה, שהן ימי זיבה, היא שומרת יום כנגד יום, ואינה טמאה אלא ביום הראייה בלבד וביום המחרת, ואם לא ראתה, לערב טובלת ומשמשת עם בעלה.

או כי תזוב -

את שלשה ימים הללו.

לא **"כי תזוב"** סתמא, אפילו יום אחד, מפני שאותה שתזוב יום אחד לאחר שבעת ימי נדתה, אינה זבה גדולה להצטרך שבעה נקיים וקרובן, כמו שכתוב בפרשה, אבל היא זבה קטנה ושומרת יום כנגד יום, ולערב טובלת ומשמשת עם בעלה. ואמר "הללו", כדי שלא תקשה עליו אם כן למה סתם הכתוב ואמר **"כי תזוב"** סתם, ולא פירש שהן שלשה, לפיכך אמר "הללו", כלומר שהם הנזכרים למעלה.

על נדתה -

מופלג מנדתה יום אחד, זו היא זבה.

אבל בתורת כהנים שנינו: "יכול הרואה בתחלה תהא זבה, תלמוד לומר **'על נדתה'**, אחר נדתה היא טמאה זיבה, ולא בתחלה. אין לי אלא סמוך לנדתה, מופלג מנדתה מניין, תלמוד לומר **'או כי תזוב על נדתה'**. אין לי אלא מופלג מנדתה יום אחד, מניין ב' ג' ד' ה' ו' ז' ח' ט' י', מה מצינו ברביעי שהוא כשר לספירה וכשר לזיבה, אף אני ארבה את אלו שהן כשרין לספירה, שיהו כשרין לזיבה. ומניין לרבות את אחד עשר, תלמוד לומר **'בלא עת נדתה'**". מדקתני ברישא "תלמוד לומר: **על נדתה"** על נדתה היא טמאה זיבה, ולא בתחלה. והדר תני "אין לי אלא סמוך לנדתה, מופלג מנדתה מניין, תלמוד לומר: **או כי תזוב על נדתה"**, מכלל דמופלג מנדתה לאו מ'**על נדתה'** הוא דמפיק לה, אלא מ'**או כי תזוב"**, ד"**או"** בכל מקום רבוייא הוא, דאם לא כן למה לא הזכירו קרא ד"**או כי תזוב"** ברישא דברייתא, כמו שהזכירו בסיפא. ועוד, אי מופלג מנדתה מקרא ד"**על נדתה"** הוא דמפיק לה, אם כן היכי קתני ברישא: "אין לי", מקרא דעל נדתה, "אלא סמוך לנדתה,

מופלא מנדתה מניין", אלא על כרחינו לומר, דמקרא דעל נדתה לא משתמע אלא אחר נדתה, והוה אמינא דוקא סמוך לנדתה, ד"על" סמוך משמע, כמו "ועליו מטה מנשה" ומתרגמינן: "ודסמיכין עלוהי", אבל מופלא לא, לפיכך הוצרך להביא קרא ד"או כי תזוב" לרבות אף המופלא, דאו בכל מקום רבויא הוא. וכיון שכן, הא דהדר תני "אין לי אלא מופלא מנדתה יום אחד", משמע דמופלא מנדתה יום אחד מרבויה ד"או" הוא דמפיק לה ולא מ"על נדתה", כדכתב רש"י ז"ל. ועוד, דהא דהדר תני "ומניין לרבות את אחד עשר, תלמוד לומר: בלא עת נדתה" משמע דקרא דבלא עת נדתה לרבויה יום אחד עשר, שמופלא אחד עשר יום מנדתה הוא דאתא, ולא לאחר שיצאו ימי נדתה, כמו שכתב רש"י ז"ל גבי **בלא עת נדתה**, דמשמע אף לאחר שיצאו ימי נדתה מיד בלא שום הפלגה בין ימי נדתה לימי זיבתה.

פרק טו, לא

והזרתם -

אין נזירה אלא פרישה, וכן "נזורו אחור".

דמלת **והזרתם** שרשו נזר, אלא שנבלע הנו"ן בדגש הזי"ן, כמו "**והצלתם את נפשותינו**".

ולא ימותו בטומאתם -

הרי הכרת של מטמא מקדש קרוי מיתה.

פירוש: אף על פי שהכרת - הוא ובניו נכרתים, והמיתה בידי שמים - הוא נכרת, ואין זרעו נכרת, ומטמא מקדש הוא בכרת, כדכתיב: "**ואיש אשר יטמא ולא יתחטא ונכרתה הנפש ההיא מישראל כי את מקדש ה' טמא**", כאן קראו מיתה ואמר "**ולא ימותו**" במקום ולא יכרתו, כי המיתה נאמרת בכלל ויחוד.

פרק טו, לב - לג

זאת תורת הזב -

בעל ראה אחת. ומה היא תורתו "ואשר תצא ממנו", הרי הוא כבעל קרי טמא טומאת ערב.

והזב את זובו -

בעל שתי ראיות ובעל שלש ראיות, שתורתן מפורשת למעלה.

כדתניא בתורת כהנים: "**זאת תורת הזב ואשר תצא ממנו שכבת זרע** - זה שראה ראייה אחת, שהוא כבעל קרי, טובל ואוכל פסחו בערב. תורת הזב והדוה בנדתה - זה שראה שתי ראיות, שהוא כנדה, מטמא משכב ומושב, וצריך ביאת מים חיים ופטור מן הקרבן. **תורת הזב והזב את זובו** - זה שראה שלש ראיות, שהוא זב גמור - מטמא משכב ומושב

וצריך ביאת מים חיים וחייב בקרבן". והכי פירושא: מפני שהזכיר הזב במאמר **"זאת תורת הזב"** ולא היה צריך להזכירו במאמר **"והזב את זובו"**, דרשו בו שאין זה הזב הוא הנזכר אחר זה, כי שם מדבר על הזב הגמור, שהוא בעל שלש ראיות, וכאן מדבר על פחות מבעל שלש ראיות, שהוא כולל בעל ראיה אחת ובעל שתי ראיות. ומפני שהקיש אותו תחלה לבעל קרי ואמר: **"זאת תורת הזב ואשר תצא ממנו שכבת זרע"** ואחר כך הקיש אותו לנדה ואמר: **"והדוה בנדתה"**, שהוא דבק עם **"זאת תורת הזב"**, כאילו אמר: **"זאת תורת הזב והדוה בנדתה"**, והוכרחו לדרוש שהמוקש לבעל קרי הוא הבעל ראיה אחת, להודיענו שטומאתו כטומאת הבעל קרי, שהיא טומאת ערב, ואם ראה בי"ד בניסן טובל ואוכל פסחו בערב, ולא חיישין שמא יראה גם למחר ותהיה טומאתו טומאת שבעה, כדתנין בתורת כהנים: **"מזובו - אף מקצת זובו מטמא משכב ומושב, להביא את שראה שתי ראיות, שיטמא משכב ומושב"**, מפני שאם יראה גם למחר, לא תהא טומאת משכבו ומושבו למפרע, אלא משם ואילך, אבל כל המשכבות והמושבות שנגע בהן קודם שראה שתי ראיות, אינן טמאות. והמוקש לנדה הוא הבעל שתי ראיות, שמטמא משכב ומושב כנדה, כדנפקא לן מקרא ד**"מזובו"**, כדלעיל. והוקש לנדה, לומר לך, שאף על פי שהוא מטמא משכב ומושב כבעל שלש ראיות, אינו חייב קרבן, אלא הוא כנדה, שמטמאה משכב ומושב, ואינה מביאה קרבן. אבל בעל השלש ראיות, שהוא המורה עליו קרא ד**"והזב את זובו"**, שהרי כתב בתחלה **"זאת תורת הזב"** ואחר כך **"והזב את זובו"** שלש פעמים זיבה, להורות על בעל שלש ראיות, שהוא מטמא משכב ומושב וחייב קרבן. ומפני ששלשה זבין אלו חלוקים בדיניהן, חלקן הכתוב לשלשה חלקים. ומפני שהבעל ראייה אחת לא נזכרה טומאתו, שהיא טומאת ערב, אלא כאן, ובעל שתי ראיות ושלש ראיות הוזכרו דיניהן למעלה, כלל את שניהם רש"י ז"ל ואמר: **"והזב את זובו - בעל שתי ראיות ובעל שלש ראיות, שתורתן מפורשת למעלה"**, ולא ששניהן אינן יוצאים אלא משם ולא מכאן, שהרי בעל שתי ראיות מהקישא ד**"זאת תורת הזב"** עם **"והדוה בנדתה"** הוא דמפיק לה, כדקתני בברייתא: **"תורת הזב והדוה בנדתה - זה שראה שתי ראיות"**.

פרשת אחרי מות

פרק טז

פרק טז, ב

הכי גרסינן: **ויאמר ה' אל משה דבר אל אהרן אחיך ואל יבא** אין אנו יודעים מה נאמר לו בדבור ראשון.

היה ר' אלעזר בן עזריה מושלו משל לחולה שנכנס אצלו רופא. אמר לו: אל תאכל צונן ואל תשכב בטחב. בא אחר ואמר לו: אל תאכל צונן ואל תשכב בטחב, שלא תמות כדרך שמת פלוני. זה האחרון זרזו יותר מן הראשון, לכך נאמר: "אחרי מות שני בני אהרן ויאמר ה' אל משה דבר אל אהרן אחיך ואל יבא", שלא ימות כדרך שמתו בניו.

עד כאן לשון רש"י.

אבל בתורת כהנים שנינו: **"ויאמר ה' אל משה דבר אל אהרן אחיך ואל יבא - אין אנו יודעין מה נאמר לו בדבור ראשון.** היה רבי אלעזר בן עזריה מושלו משל, לחולה שנכנס אצלו רופא ואמר לו: אל תאכל צונן ואל תשכב בטחב. בא אחר ואמר לו: אל תאכל צונן ואל תשכב בטחב, שלא תמות. בא אחר ואמר לו: אל תאכל צונן ואל תשכב בטחב, שלא תמות כדרך שמת פלוני. זה זרזו יותר מכולן, לכך נאמר **'אחרי מות שני בני אהרן ויאמר ה' אל משה דבר אל אהרן אחיך ואל יבא בכל עת אל הקדש'**, שאם בא הוא מת, כדרך שמתו שני בני אהרן". והכי פירושא: אילו לא כתב **"ויאמר ה' אל משה"** אחר **"וידבר ה' אל משה"**, הוה אמינא דקרא **דוידבר ה' אל משה** קאי א**"דבר אל אהרן אחיך"**, מפני שהספור של אחרי מות אינו אלא להודיע הזמן שדבר לו מתי היה, אבל מאחר שחזר וכתב עוד **"ויאמר ה' אל משה"** קודם **"דבר אל אהרן אחיך"** נשאר הדבור הראשון בלא שום מאמר אמרו, ובדבור ראשון מה נאמר לו? ואם תאמר, ולמה הוקשה להם פה, ולא בפרשת וארא, דכתיב **"וידבר אלהים אל משה"** ואחר כך **"ויאמר אליו"**, שפירושו כמו ויאמר אל משה, והלא כמו שפירשו שם המפרשים אבן עזרא תהלים יט, ד ש"וידבר" מורה על הכלל, והאמירה על הפרט, כמו **"וידבר"** ואחריו **"לאמר"**, **"דבר"** ואחריו **"ואמרת"**, כך היה להם לפרש פה. יש לומר, אף על פי שהכנוי בכל מקום הוא תמורת השם, מכל מקום הוא מחבר הדבור הראשון עם האחרון לעשותו ספור אחד, וה' אדרבה, הוא מפריד הדבר הראשון מהדבור השני לעשות כל אחד דבור בפני עצמו. ולכן הוקשה להם פה, מאחר ש**"ויאמר ה' אל משה"** הוא דבור בפני עצמו, אם כן בדבור ראשון מה נאמר לו. ובא רבי אלעזר ואמר: שלשה מיני אזהרות הן: האחת, **אל יבא בכל עת אל הקדש.** האחרת, אל יבא שלא ימות. האחרת, אל יבא שלא ימות כדרך שמתו שני בניו, דאם לא כן למה הוזכרה מיתתן פה ולמה הוצרך להודיע זמן האזהרה הזאת, מה שלא עשה כן בשאר האזהרות. ויהיה יישוב המקראות כן: תחלה אמר: **וידבר ה' אל משה דבר אל אהרן אחיך ואל יבא בכל עת אל הקדש מבית לפרכת אל פני הכפרת אשר על הארון.**

ואחר כך אמר: **ויאמר ה' אל משה דבר אל אהרן אחיך ואל יבא וגו' ולא ימות כי בענן אראה על הכפרת.** ואחר כך אמר: **אחרי מות שני בני אהרן בקרבנתם לפני ה' וימותו ויאמר ה' אל משה דבר אל אהרן אחיך ואל יבא וגו' ולא ימות,** שפירושו מאחר שמתו שני בני אהרן בקרבנתם לפני ה', **דבר אל אהרן אחיך ואל יבא בכל עת אל הקדש,** שלא

ימות גם הוא, כדרך שמתו בניו. ואף על פי שהקדים הכתוב הדבור השלישי לדבור השני, אין בכך כלום, דאין מוקדם ומאוחר בתורה, כמו שתרג' רבינו הלל, והביאו גם הרב רבי אברהם זעירא בפירושו בתורת כהנים.

ואם תאמר, מנא להו לרבי אלעזר לפרושי הני קראי בשלש אזהרות, והלא אין בפרשה כי אם שני דבורים. ועוד, מאחר שהקושיא לא היתה רק "ובדבור ראשון מה נאמר לו", לא היה לו לרבי אלעזר לתרג', אלא שתי אזהרות: הראשונה, **וידבר ה' אל משה דבר אל אהרן אחיך ואל יבא בכל עת אל הקדש מבית לפרכת אל פני הכפרת אשר על הארון**. והשנית, **אחרי מות שני בני אהרן בקרבם לפני ה' וימותו ויאמר ה' אל משה דבר אל אהרן אחיך ואל יבא וגו' ולא ימות**, שבזה תתורץ הקושיא של ובדבור ראשון מה נאמר לו. יש לומר, שמפני שהתשובה שהשיב על הקושיא הזאת על פי המשל של הרופאים היא מחייבת שתתפרש הפרשה הזאת לשלש אזהרות, כפי חלק הבחינות שיש ברופאים: האחת, שלא יבא בכל עת אל הקדש. השנית, שלא יבא ולא ימות. השלישית, שלא יבא ולא ימות כדרך שמתו בניו, שאי אפשר לומר שכלל השלש בחינות בשני דבורים: האחת, בדבור הראשון. והשתיים בדבור השני, שאם כן היה לו לכלול כל שלשתן בדבור אחד, מאחר שאינם כמנהג הרופאים, ומאחר שלא כלל בדבור אחד, אלא הבחינה הראשונה לבדה, הנה בהכרח שיהיו הדבורים שלשה, כפי מספר הבחינות. ולכן כשבא רבי אלעזר לתרג' הקושיא עם המשל של הרופאים שכל אחד הולך ומוסיף מדרגה אחת מן הראשון, וראה הפרשה הזאת שיש בו שלש מדרגות, זו חמורה מזו, לא היה אפשר לו לפרש המקראות הללו בשתי אזהרות, אף על פי שאין בפרשה רק שני דבורים, מפני שאם יאמר שבדבור הראשון הזהירו שלא יבוא, שהוא מדרגה אחת, נשאר הדיבור השני, שהזהירו שלא יבא ולא ימות, כמו שמתו בני אהרן, שהן שתי מדרגות נוספות: האחד, שלא ימות. והשנית, כמו שמתו בני אהרן, ואין זה דומה למשל. אבל רש"י ז"ל השמיט האזהרה השלישית, וכלל הכל בשתי אזהרות, מפני שאין בפרשה רק שני דבורים, והדיבור השלישי אינו מובן רק מכח השלש מדרגות וצריך דיבור בכל אזהרה ואזהרה, כפי המשל, והוא רחוק מפשוטו של מקרא. וישב המקראות לפי דרכו של רש"י ז"ל כן הוא: תחלה - **וידבר ה' אל משה דבר אל אהרן אחיך ואל יבא בכל עת אל הקדש מבית לפרכת אל פני הכפרת אשר על הארון**. ואחר כך - **אחרי מות שני בני אהרן בקרבם לפני ה' וימותו, ויאמר ה' אל משה דבר אל אהרן אחיך ואל יבא וגו' ולא ימות**, שפירושו מאחר שמתו שני בני אהרן בקרבם לפני ה', דבר אל אהרן אחיך ולא יבא, שלא ימות גם הוא כמותם.

אבל לא ידעתי מי הכריח את רש"י ז"ל לחבר שתי המדרגות המרוחקות של "**ולא ימות**" ושל "**אחרי מות שני בני אהרן**" בדבור אחד, ולהפריד מדרגת "**ואל יבא**" ממדרגת "**ולא ימות**", ששתייהן דבקות, לשים אותם בדבור אחד, והלא יותר טוב היה לחבר שתי המדרגות של "**ואל יבא בכל עת אל הקדש**" ושל "**ולא ימות**" בדבור אחד, כמו שהן

כתובות בפרשה, ותשאר המדרגה של אחרי מות שני בני אהרן לבדה, כמו שהיא כתובה בפרשה בדבור אחד. ושם יש לומר, שמפני שמנהג הכתוב בכל מקום להקדים האזהרה מהעונש, ולכתוב האזהרה בדבור אחד והעונש בדבור אחר, הוכרח גם פה להפריד אזהרת ולא יבא ממאמר ולא ימות, לשלם אזהרת ולא יבא בדבור ראשון והעונש בדבור שני. ומפני שיש בפרשה עוד מדרגה שלישית והיא אחרי מות, שפירושו שלא ימות גם הוא כבניו, והדבורים שנים בלבד, הוכרח לכללה עם מדרגת ולא ימות, מפני שלא יתכן לומר, כמו שמתו בניו, אלא אחר זכירת העונש. ולפי זה נפרש גם דברי רבי אלעזר, שחלק הפרשה לשלשה דבורים, אף על פי שאין בה כי אם שנים בלבד, שמפני שאי אפשר שתהיה מדרגת ולא יבא עם מדרגת העונש של **"ולא ימות"** בדבור אחד, גם אי אפשר שתהיה מדרגת העונש עם מדרגת **"אחרי מות"** דבור אחד, מפני שהן מרוחקות זו מזו וכאילו כל אחת דבור לעצמו, הוכרח לשים דבור ולא יבא דבור בפני עצמו, ודבור **"ולא ימות"** דבור בפני עצמו, ודבור **"אחרי מות"** דבור בפני עצמו. ורש"י ז"ל לא רצה להביא האגדה של רבי אלעזר, כמו שהיא, מפני שהיא רחוקה מפשוטו של מקרא, כי הכתוב לא הזכיר רק שני דבורים. וכבר כתב בפרשת בראשית שלא יביא בפירושו רק מהאגדות הקרובות לפשוטו של מקרא.

ולא ימות -

שם בא הוא מת.

הוצרך לומר זה פה, אף על פי שבכל התורה כולה מכלל לאו אתה שומע הין, מפני שפירש ש"אחרי מות שני בני אהרן" דבק עם **"ולא ימות"**, שפירושו כדרך שמתו שני בני אהרן, ואם כן לפי זה היה ראוי להיות: ואל יבא בכל עת אל הקדש, שם יבא ימות, כדרך שבאו בניו ומתו, אבל ב"ואל יבא... ולא ימות" משמע כדרך שלא באו בניו ולא מתו. ולפיכך הוכרח רש"י לומר שמכלל לאו אתה שומע הין, כלומר שמאמר **"אחרי מות שני בני אהרן"** אינו דבק עם **"ולא ימות"**, רק עם המתחייב ממנו, שם יבא ימות, כדרך שמתו בני אהרן בבאם אל הקדש. ועוד, שנתנית טעם הכתוב [הוא], והוא אמרו: **"כי בענן אראה על הכפורת"**, שהוא טעם על המיתה המתחייבת מן **"ואל יבא ולא ימות"** - שם בא הוא מת" מפני שאני עומד שם עם עמוד ענני.

כי בענן אראה -

כי תמיד אני נראה שם עם עמוד ענני.

תקן בזה תחלה, שהמקרא הזה הפוך, שהיה ראוי להיות: כי אראה על הכפורת בענן, שההראות היא טעם על המיתה, וסיבת המיתה למי שנכנס מבית לפרוכת איננה רק מפני ששכינתו שם ויסתכל וימות, לא בעבור הענן העומד שם, דאדרבא הענן הוא מסך מונע מלהסתכל בשכינה, ולא נכתב פה, רק מפני שדרך השכינה תמיד להיות עם עמוד הענן.

גם פירש מלת **"אראה"**, שהוא עתיד, "אני נראה", שהוא בינוני, מפני שסבת מיתת הנכנס אינה מפני שעתיד להראות שם, רק מפני שהוא נראה שם תמיד ויסתכל וימות. גם הוסיף מלת "אני", מפני שהבינוני הוא כולל הנספר והנמצא והמדבר בעדו ומן ההכרח שתהיה פה מלת אני להורות על המדבר בעדו. גם הוסיף מלת "תמיד", מפני שהבינוני יתכן להיות באותה עת לבדה, לפיכך הוסיף מלת תמיד, להורות שנראה שם תמיד, ולא באותה העת לבדה, שאלו היתה מורה על העת ההיא לבדה, לא היתה אזהרת "ולא יבא" נוהגת רק באותה העת שהשכינה שם. ומפני שכבר נכתב למעלה **"אל פני הכפורת"**, ולא היה צריך לכתוב עוד **"אראה על הכפרת"**, רק אראה שם, כתב רש"י "אני נראה שם", שבא השם תמורת הכנוי, וכמוהו שמות כד, א **"עלה אל ה'"** במקום עלה אלי. ומפני שהענן השוכן למטה בארץ הוא לעולם כדמות עמוד יורד מן השמים, כדכתיב **"וה' הולך לפניו יומם בעמוד ענן ולילה בעמוד אש"**, הוצרך להוסיף מלת בעמוד. ומפני שמלת בענן יאמר גם על ענן הקטרת, כדכתיב **"וכסה ענן הקטרת את הכפורת"**, אמר "עם עמוד ענני", לאפוקי מענן הקטרת. ומפני שבי"ת בענן יסובל שיהיה כלי מקום או כלי העזר, פירש אותו במקום עם, ואמר "עם עמוד ענני", ולא בתוך עמוד ענני, שאם כן, היה **"על הכפרת"** חסר שי"ן.

ומדרשו: לא יבא כי אם בענן הקטרת ביום הכפורים.

פירוש: והוא אזהרה שלא יבא בלתי ענן, כדתניא בתורת כהנים: **"כי בענן -** הרי זו אזהרה". ופירוש **"אראה על הכפרת"**, כמו יבא, כאלו אמר: אלא בענן יבא, ומפני שבבאו שם אראה לו מאחר שאני שוכן שם, אמר אראה במקום יבא. ותהיה מלת **"כי"** לפי הפירוש הזה במקום אלא, שהוא אחד מהארבע לשונות של כי: אי, דילמא, אלא, דהא, כדאיתא בשלהי גיטין. והוסיף לומר "ביום הכפורים" משום דסתם **"ואל יבא בכל עת"**, אלא בענן, משמע אפילו בשאר ימות השנה, אם רצה להכנס בפנים עם הענן, הרשות בידו. לפיכך אמר "ביום הכפורים", לומר לך ביום הכפורים דוקא הוא דאית ליה רשות למיעל בעדן הקטרה והזייה עם הקטרת והנמשכים אחריו, כדכתיב **"בזאת יבא"** שפירושו בשעת העבודה, אבל שלא בשעת העבודה, לא. אבל בשאר ימות השנה, אינו רשאי לבא בשום אופן, כדנפקא לן מייתורא ד**"אל הקדש"**, דלא הוה ליה למכתביה, כיון דכתיב בהדיא **"מבית לפרכת"**, אלא לרבות שאר ימות השנה דאסיר ליה למיעל תמן כלל. וכך היא שנויה בתורת כהנים: **"ואל יבא בכל עת -** זה יום הכפורים", דאף על גב דאתיהיב ליה רשותא למיעל בעדן הקטרה והזאה בהווא יומא, לית ליה רשותא למיעל בלא עדן עבודה.

"אל הקדש - לרבות שאר ימות השנה", שלא יבא לפני לפנים בשום אופן לא בשעת העבודה ולא שלא בשעת העבודה. ובסוף הפרשה נכתב בפירוש: **"והיתה זאת לכם לחקת עולם לכפר על בני ישראל... אחת בשנה"**. וכן כתב רש"י בהדיא **"בזאת יבא אהרן**

וגו' - ואף זו לא בכל עת כי אם ביום הכפורים, כמו שמפורש בסוף הפרשה **'בחדש השביעי בעשור לחדש'**. וכאילו אמר: **ואל יבא בכל עת**, כי אם בענן הקטרת ובפר בן בקר לחטאת ואיל לעולה וגו' ומאת עדת בני ישראל יקח שני שעירי עזים לחטאת וגו' והיתה זאת לכם לחוקת עולם בחדש השביעי בעשור לחדש, דהיינו ביום הכפורים. ובתורת כהנים נמי, שאמרו: **"ואל יבא בכל עת -** זה יום הכפורים", מסוף הפרשה הוא דמפיק לה, ויהיה פירוש **"ואל יבא בכל עת אל הקדש"** אזהרה אחת בעבור שאר כל ימות השנה, לא שנא בפר בן בקר והנמשכים לו, לא שנא בזולתם. ואחר כך הזהיר אזהרה אחרת ואמר **"מבית לפרוכת"** עד **"בזאת יבא"**, שפירושו בעבור יום הכפורים, שלא יבא אלא בשעת העבודה בפר בן בקר והנמשכים אחריו, ולא בזולתם.

אך מה שפרש"י "כי אם בענן הקטרת" קשיא לי טובא, מפני שזו דעת צדוקית היא, כדתיא ביומא פרק הוציאו לו את הכף על **"ונתן את הקטרת על האש -** שלא יתקן מבחוץ ויכניס בפנים, להוציא מלבן של צדוקים, שהיו אומרים יתקן מבחוץ ויכניס בפנים. מאי דרוש, **'כי בענן אראה על הכפורת'**. אמרו להן חכמים: והלא כבר נאמר **'ונתן את הקטרת על האש לפני ה'**, אם כן למה נאמר: **כי בענן אראה על הכפורת**, מלמד שנותן בה מעלה - עשן", אלמא פירוש **"כי בענן"** לדברי חכמים ענן של מעלה עשן הוא, ולא ענן של קטרת, ואם כן היאך הניח הפירוש של חכמים ז"ל ופירש הפירוש של צדוקים. יש לומר דרש"י ז"ל לא כיון בפירושו זה שיבא עם ענן הקטרת מבחוץ, אלא לאפוקי ממה שפירש תחלה, שהוא עמוד הענן שהשכינה שורה בו. ואלו לפי מדרשו הוא ענן הקטרת, שבזה גם חכמים ז"ל מודים.

ומה שאמרו: "מלמד שנותן בה מעלה עשן", אינו רוצה לומר שפירוש **"בענן"** הוא ענן של מעלה עשן, ולא ענן של קטרת, דאם כן לא היה להם לומר: "מלמד שנותן בה מעלה עשן", אלא: מאי בענן, בענן של מעלה עשן, אלא על כרחך לומר דהכי קאמר, שפירוש **"כי בענן אראה"** הוא בקטרת אראה, שישים בה האש לפני ה'. ואמר **"בענן"** במקום בקטרת, ללמד שצריך לשים בקטרת עשב של מעלה עשן, כדי לעשות ענן כמקל, כשישימו בה את האש לפני ה', כי לולא המעלה עשן שנתנו בה, היו הבשמים שבה מתבערים בגחלים ולא היו מעלין עשן, אבל עם המעלה עשן שנתנו בה, היתה הקטרת מעלה ענן ומתמרת ועולה כמקל. ולפיכך אמר **"כי אם בענן"** במקום כי אם בקטרת.

ואלו היה אומר כי אם בקטרת, לא היינו יודעים אם ישים בה מעלה עשן אם לא, השתא דכתיב כי אם בענן, משמע בקטרת, שתעשה ענן, דהיינו שנותן בה מעלה עשן, אבל לא באו לומר שבעת הכנסו בפנים, יכנס בענן של מעלה עשן. ומה שאמרו בתורת כהנים: **"כי בענן אראה על הכפורת -** הרי זו אזהרה" ופירשו המפרשים ראב"ד בביאורו לספרא אל יבא כי אם במעלה עשן, ואם בא בזולת מעלה עשן, חייב מיתה, כדכתיב **"ולא ימות"**. הכי פירושו: אל יבא כי אם בקטרת שתהיה ראויה להעלות ענן בעת שישימוה על הגחלים לפני ה', ואי זו זו, קטרת שמעורב בה מעלה עשן, אבל אם בא בקטרת שאינה ראויה

להעלות ענן בעת שישימוה על הגחלים, שהיא הקטורת שאין בה מעלה עשן, חייב מיתה. לא שיכנס עם ענן של מעלה עשן, כי המעלה עשן מעורב עם סממני הקטרת, כדתיניא בפרק קמא דכריתות: "פטום הקטרת הצרי והצפורן כו' מעלה עשן כל שהוא".

פרק טז, ג

בזאת -

גימטריא שלו ארבע מאות ועשר, רמז לבית ראשון.

דאם לא כן, הוי ליה למימר: **כי בענן אראה על הכפרת ובפר בן בקר לחטאת**, שפירושו שלא יבא אל הקדש כי אם בענן הקטרת ובפר לחטאת ובאיל לעולה, **"בזאת"** למה לי. ואם תאמר, וכי בבית ראשון בלבד נכנס כהן גדול לפני ולפנים, והלא בבית שני נמי היה נכנס לפני ולפנים. יש לומר, שהכהנים של בית שני אינם נקראים בשם "אהרן", מאחר שלא נמשחו בשמן המשחה כאהרן, שהרי מימות יאשיהו מלך יהודה נגזר הפך של שמן המשחה, כדתיניא בפרק קמא דכריתות: "משנגז ארון, נגזר צנצנת המן וצלוחית של שמן המשחה ומקלו של אהרן כו'. ומי גנזו, יאשיהו מלך יהודה גנזו". וכיון שלא היו דומיא דאהרן, לא יפול עליהם שם אהרן, לומר: **"בזאת יבא אהרן אל הקדש"**. ואף על פי שמשמת יאשיהו עד סוף בית ראשון היו יותר משלשים שנה, שכל אותו זמן לא היה מצוי שמן המשחה, לא חשש הכתוב במ למעוטם, או שמא הכהן הגדול שנמשח בשמן המשחה טרם הזמן הזה, האריך ימים עד סוף הבית. אבל ליכא למימר דהא דלא קא חשיב דבית שני הוא משום ד**"יבא אל הקדש"** בקדש שיש בו ארון וכפורת משמע, כדכתיב לעיל **"אל הקדש מבית לפרכת אל פני הכפרת"**, אבל לא בקדש שאין בו ארון וכפרת, כמו בבית שני, שהרי בתורת כהנים דרשו בהדיא: **"אל הקדש"** מה תלמוד לומר, והלא כבר נאמר: **"ואל יבא בכל עת אל הקדש מבית לפרכת אל פני הכפרת"**, מה תלמוד לומר עוד **"אל הקדש"**, לפי שנאמר: **"אל הקדש אל פני הכפרת אשר על הארון"**, שיכול אין לי אלא קדש שיש בו ארון וכפרת, מניין לעשות קדש שאין בו ארון וכפורת כקדש שיש בו ארון וכפרת, תלמוד לומר: **"בזאת יבא אהרן אל הקדש"**, לעשות קדש שאין בו ארון וכפרת כקדש שיש בו ארון וכפרת", אלא מחוורתא כדשניין מעיקרא. ויהיה לפי זה **"בזאת יבא אהרן"** דבור בפני עצמו, לומר שהכהן גדול, שהוא דומיא דאהרן, בזאת יבא, פירוש בגימטריא של בזאת. ו**"אל הקדש"** הוא דבור בפני עצמו, לומר שלא אל הקדש מבית לפרכת בלבד, דהיינו בזמן דאיכא ארון וכפרת יבא, אלא אף אל הקדש, דהיינו בזמן דליכא ארון וכפרת, יבא הכהן הגדול, אף על פי שלא נמשח בשמן המשחה דומיא דאהרן.

בזאת יבא אהרן וגו' -

ואף זו לא בכל עת, כי אם ביום הכפורים, כמו שמפורש בסוף הפרשה.

אף על פי שכבר פירש זה למעלה גבי "כי בענן אראה על הכפרת" - לא יבא כי אם בענן הקטרת ביום הכפורים" ומסתמא כל הפרשה כולה ביום הכפורים קא מיירי. חזר ופירש פה, דלא תימא קרא דלא יבא כי אם בענן הקטרת דמיירי ביום הכפורים דוקא אינו אלא עם הענן לבדו, בלא הבאת פר לחטאת ואיל לעולה, אבל בהבאת פר לחטאת ואיל לעולה וכו' אפילו בשאר ימות השנה נמי יבא, לפיכך כתב פה "ואף זו לא בכל עת כי אם ביום הכפורים", שפירושו שאף בהבאת פר לחטאת ואיל לעולה אינו בא כי אם ביום הכפורים.

פרק טז, ד

כתונת בד וגו' -

מגיד שאינו משמש בפנים בשמונה בגדים שהוא משמש בהם בחוץ שיש בהן

זהב, שאין קטיגור נעשה סניגור.

בראש השנה בפרק ראווה בית דין. ופרש"י: "זהב העגל, קטיגור דעגל הוא". ואם תאמר, אי הכי בחוץ נמי נימא אין קטיגור נעשה סניגור, ואמאי קא משמש בשמונה בגדים שיש בהן זהב. כבר תרצו בגמרא: "מבפנים קאמרין", מבחוץ לא קאמרין. ולפיכך צוה הכתוב שיהיו מוספי המועדים ומוספי ראשי חדשים פרים, מפני שאין עבודתן בפנים, אלא במזבח החיצון, ובחוץ אין לחוש בו משום קטיגור נעשה סניגור.

ואם תאמר, אי הכי שופר נמי נימא: מבפנים קאמרין מבחוץ לא קאמרין, ואמאי קתני במתניתין: "כל השופרות כשרין חוץ משל פרה" ונתנו הטעם בגמרא משום דאין קטיגור נעשה סניגור, כבר תרצו בגמרא: "כיון דלזכרון קאתי, כלפנים דמי". ואם תאמר, תינח בפרים של חטאות חצוניות, בפרים של חטאות פנימיות, כגון פר כהן משיח ופר העלם דבר של צבור ופר יום הכפורים, שזריקת דמן לפנים, מאי איכא למימר, כבר תרצו בגמרא: "הואיל ואישתני אשתני". ופרש"י: "הואיל ואישתני - להיות דם, ואין מראית הפר ניכר בו, אישתני מלהיות קטיגור".

קדש ילבש -

שהיו משל הקדש.

בתורת כהנים. פירוש: יקנו אותם ממעות ההקדש של תרומת הלשכה, ולא מהמלבושים שבגזי הקדש, שבהדיא אמרו בתורת כהנים: "והניחם שם - מלמד שטעונין גניזה" ואין כשרים ליום הכפורים הבא, הלכך על כרחך לומר שפירוש "קדש ילבש" הוא, שיעשו אותן ממעות של הקדש. ואמרו "שהיו", שפירושו כל ארבעה בגדים, משום דבסיפיה דקרא כתיב "בגדי קדש הם" לכלול אלו ארבעה ושאר בגדי כהונה גדולה ובגדי אחיו הכהנים. וזהו ששנו בתורת כהנים: "מניין לרבות שאר בגדי כהונה גדולה ובגדי אחיו הכהנים, תלמוד לומר: 'בגדי קדש הם', בנין אב לכל הבגדים שהיו משל קדש".

יצנוף -

כתרגומו "חית ברישיה" יניח בראשו, כמו: ותנח בגדו - ואחתתיה.

ואם כן יהיה בי"ת "ובמצנפת" נוסף, כבי"ת "ברוחו שמים שפרה", כאילו אמר: ומצנפת בד יניח בראשו. וכן תרגומו "ומצנפתא" בלא בי"ת. ואשר הביאו לזה, הוא מפני שאין בלשון ארמי צניפה, אבל בלשון הקדש שמצאנו בו "צנוף יצנוף צנפה", יתפרש הבי"ת של ובמצנפת כבי"ת "ובאבנט בד יחגור", שפירושו עם אבנט בד יחגור את גופו, אף כאן עם מצנפת בד יסבב את ראשו.

ורחץ במים -

אותו היום טעון טבילה בכל חליפותיו. וחמש פעמים היה מחליף מעבודת פנים לעבודת חוץ ומחוץ לפנים, ומשנה מבגדי זהב לבגדי לבן ומבגדי לבן לבגדי זהב. ובכל חליפה טעון טבילה ושני קדושי ידים ורגלים מן הכיור.

כדתנן ביומא פרק אמר להם הממונה: "חמש טבילות טובל בו ביום, ועשרה קדושין, וכולן בקדש על בית הפרוה". ו"תניא, אמר ר' יהודה: מניין לחמש טבילות ועשרה קדושין שטובל כהן גדול ומקדש בו ביום, תלמוד לומר: 'ובא אהרן אל אהל מועד ופשט וגו' ורחץ בשרו במים במקום קדוש ולבש את בגדיו', הא למדת שכל המשנה מעבודה לעבודה טעון טבילה. אמר רבי: מניין לחמש טבילות ועשרה קדושין שטובל כהן גדול ומקדש בו ביום, שנאמר: 'כתונת בד קדש ילבש ומכנסי בד' וגו', הא למדת שכל המשנה מעבודה לעבודה טעון טבילה. ואומר 'בגדי קדש הם ורחץ במים את בשרו ולבשם' [הוקשו כל הבגדים זה לזה]. וחמש עבודות הן: תמיד של שחר בבגדי זהב. עבודת היום בבגדי לבן, אילו ואיל העם בבגדי זהב, כף ומחתה בבגדי לבן, תמיד של בין הערבים בבגדי זהב. ומנין שכל טבילה וטבילה צריכה שני קדושין, תלמוד לומר: 'ופשט ורחץ, ורחץ ולבש'. ר' אלעזר ברבי שמעון אומר: קל וחומר הוא, ומה במקום שאינו טעון טבילה, טעון קדוש, מקום שטעון טבילה אינו דין שטעון קדוש, אי מה להלן קדוש אחד אף כאן קדוש אחד, תלמוד לומר: 'ובא אהרן אל אהל מועד ופשט את בגדי הבד', שאין תלמוד לומר: 'אשר לבש', כלום אדם פושט אלא מה שלבש, אלא מקיש פשיטה ללבישה, מה לבישה טעון קדוש, אף פשיטה טעון קדוש", עד כאן לשון הברייתא. ותלמודא מפרש לה להא ברייתא, והכי פירושא: רבי יהודה מפיק לחמש טבילות באותו היום מקרא ד"ובא אהרן אל אהל מועד ופשט", דמיירי מעבודת פנים לעבודת חוץ, דהיינו מבגדי לבן לבגדי זהב, וכתוב בתריה: "ורחץ את בשרו במים", שהיא טבילת כל גופו, והוא הדין נמי מעבודת חוץ לעבודת פנים, דהיינו מבגדי זהב לבגדי לבן. ונפקא ליה מקרא ד"כתונת בד קדש ילבש", וכתוב בתריה: "ורחץ את בשרו במים", דהיינו טבילת כל גופו כדמפרש תלמודא. ועשרה קדושין נפקא ליה מדברי אלעזר ברבי שמעון, דאמר: "ומה אם במקום שאינו טעון טבילה", דהיינו כל ימות השנה, שהבא לעבוד אינו טעון טבילה מדברי תורה

אלא מדברי סופרים, "טעון קדוש", דכתיב: **"בבואם אל אהל מועד ובקרבתם אל המזבח ירחצו"**, "מקום שטעון טבילה", דהיינו ביום הכפורים בכל חליפת בגדים, "אינו דין שטעון קידוש. אי מה להלן קידוש אחד אף כאן קידוש אחד, תלמוד לומר: **'ובא אהרן אל אהל מועד ופשט את בגדי הבד'**, שאין תלמוד לומר 'אשר לבש', כלום אדם פושט אלא מה שלובש, אלא מקיש פשיטה ללבישה, מה לבישה טעון קידוש", כדנפקא לן מקל וחומר מטבילה, כדאמרן, "אף פשיטה טעון קדוש". הרי שני קדושין בכל טבילה וטבילה: אחד לאחר שפשט מיד, קודם טבילה.

ואחד לאחר שטבל מיד, קודם לבישה.

ומכיון שהעבודות של אותו יום הן חמש, כדקתני לעיל אליבא דכולי עלמא, דגמרא גמירי לה, כדאמר רב חסדא הלכה למשה מסיני, יחוייב שתהיינה הטבילות חמש בהכרח. ומפני שבכל טבילה וטבילה שני קדושין אחד לפניה ואחד לאחריה, יחוייב שיהיו הקדושין עשרה. אבל רבי מפיק לחמש טבילות מקרא ד"**כתונת בד קדש ילבש**", דמיירי מעבודת חוץ לעבודת פנים, דהיינו מבגדי זהב לבגדי לבן וכתוב בתריה **"ורחץ במים את בשרו"**, דהיינו טבילת כל גופו, והוא הדין נמי מעבודת פנים לעבודת חוץ, דהיינו מבגדי לבן לבגדי זהב, דנפקא ליה מקרא יתירא ד"**בגדי קדש הם**", דתלה הכתוב טעם הטבילה בשביל שהם בגדי קדש, ללמדך שכל חליפות בגדי קדש בו ביום, טעון טבילה. ואם כן בגדי זהב, שהם בגדי קדש, טעונין טבילה קודם לבישתן כמו בבגדי לבן. ועשרה קדושין נפקא ליה מקרא דכתיב **"ובא אהרן ופשט ורחץ ולבש"** הטיל הכתוב ורחץ בין ופשט ולבש ליתן רחיצה לפשיטה ורחיצה ללבישה. ואף על גב דהך רחיצה בטבילה קמיירי, כדכתיב **"את בשרו"**, שהוא כל גופו, מכל מקום אם אינו ענין לטבילה, דנפקא לן מ"**בגדי קדש הם**", תנהו ענין לקדוש. ואפקיה רחמנא בלשון טבילה, כי היכי דיליף מיניה מה קדוש במקום קדוש, כדכתיב בהו **"במקום קדוש"** אף טבילות הבאות מחמת התחלפות העבודות באותו יום, במקום קדוש.

פרק טז, ו

את פר החטאת אשר לו -

הוא האמור למעלה, ולמדך כאן שמשלו הוא בא ולא משל צבור.

בתורת כהנים. פירוש: האי **"לו"** יתירה הוא, שהרי אין כאן שני פרים שלו ושל צבור עד שנאמר דאצטריך להודיע באיזה משני הפרים מדבר, הלכך על כרחינו לומר, דלדרשה הוא דאתא, למדרש מיניה "שמשלו הוא בא", פירוש מממונו, ולא משל צבור.

ולפיכך בפרשת שמיני שנאמר בו: **"וישחט את עגל החטאת אשר לו"** שיש שם שני עגלים, שלו ושל צבור, לא דרשו שם כלום, משום דאצטריך להודיע באיזה משניהם הוא מדבר.

ואם תאמר, אי הכי תלתא זימני **"לו"** למה לי, בחד מנייהו סגי. כבר תרצו זה בתורת כהנים: **"והקריב אהרן את פר החטאת אשר לו - שלא יביא משל צבור. יכול לא יביא**

משל צבור, שאין הצבור מתכפרין בו, אבל יביא משל אחיו הכהנים, שאחיו הכהנים מתכפרין בו, תלמוד לומר: **'אשר לו'**. יכול לא יביא, ואם הביא יהא כשר, תלמוד לומר שוב: **'אשר לו'**. פירוש: תלתא 'אשר לו' כתיבי: חד **"והקריב אהרן את פר החטאת אשר לו"** חד למעוטי צבור וחד למעוטי כהנים וחד לעכב.

וכפר בעדו ובעד ביתו -

מתודה עליו עונותיו ועונות ביתו.

לא כפרת דמים, כסתם כפרה הבאה בקרבנות. וכן שנינו בתורת כהנים: **"וכפר בעדו ובעד ביתו -** זה וידוי דברים. יכול כפרה בדמים, הרי אני דן, נאמר כפרה בפר ונאמר כפרה בשעיר, מה כפרה האמורה בפר - וידוי דברים חוץ מדמים, דכתיב **'והתודה עליו את כל עונות'**, אף כפרה האמורה בפר - וידוי דברים חוץ מדמים. ואם נפשך לומר **'והקריב אהרן את פר החטאת אשר לו וכפר בעדו ובעד ביתו'**, ועדיין לא נשחט". וביומא פרק אמר להם הממונה אמרו: "מאי ואם נפשך לומר, וכי תימא נילף משעיר הנעשה בפנים שכפרתו בדמים", דכתיב **"וכפר על הקדש" וגו'**, "הרי [הוא] אומר **'וכפר'**" והדר **"ושחט"**, אלמא כפרה זו אינה בדמים, אלא וידוי דברים, דהא מקמי שחיטת פר קיימין.

פרק טז, ח

לעזאזל -

הוא הר עז וקשה, צוק וגבוה, שנאמר **"ארץ גזרה" חתוכה.**

בתורת כהנים. לפי דעת הרד"ק, שאמר שמלת **לעזאזל** "מורכבת משתי מלות מעז ואזל. ונקרא שם ההר ההוא כן, לפי שהעז היה הולך שם. ותרגום הולך אזל", צריך לומר שמה שאמרו בתורת כהנים שהוא "הר עז וקשה" הוא על פי קבלתם. אבל לדעת רבי יונה, שפירש עזאזל שהיה קשה ועז, נראה שמלת עזאזל מורה עליו. אבל לפי הבריתא שבפרק שני שעירי יום הכפורים, דתניא: "עזאזל קשה שבהרים, וכן הוא אומר **'ואת אילי הארץ לקח'**", נראה שחז"ל סוברים שעזאזל, כמו עזאזל שהאל"ף שבין זי"ן לזי"ן, כאילו הוא בין זי"ן ללמ"ד, וכן כתב החכם ר' אברהם בן עזרא משם רבינו סעדיה הגאון. כי "עזאזל שם הר ונקרא כן שהוא תקיף, כי טעם זכר השם, כטעם **'הררי אל' 'יקתאל'**. והדין עמו, שהבריתא דלעיל מוכחת כדבריו. והתימה מהגאון רב מבשר הלוי בראב"ע כאן ש"תפשו ואמר כי האל"ף במלת עזאזל היא בין זי"ן לזי"ן".

אבל "צוק וגבוה", מ"ארץ גזרה" הוא דמפיק ליה, דפירוש "צוק" - סלע ששינים בולטות בו, וזהו "ארץ גזרה", שהיא חתוכה ואינה חלקה, ומשום הכי תנן: "לא היה מגיע למחצית ההר עד שהיה נעשה אברים אברים".

פרק טז, ט**ועשה חטאת -**

כשמניח הגורל עליו, קורא לו שם ואומר: לה' חטאת.

בתורת כהנים. פירוש: לא כמו "ועשה את האחד חטאת ואת האחד עולה", "ועשה את חטאתך ואת עולתך" שהם מורים על הקרבתם, שהרי כתוב אחריו "ושחט את שעיר החטאת אשר לעם" וגו'.

פרק י, י**יעמד חי -**

מה תלמוד לומר חי, לפי שנאמר "לשלח אותו לעזאזל", איני יודע שלוחו אם למיתה אם לחיים, לכך נאמר "יעמד חי", יעמידנו חי עד שישתלח. בתורת כהנים. פירוש: אילו לא נאמר "יעמד חי לפני ה'", אלא: והשעיר אשר עלה עליו הגורל לעזאזל ישלח אותו לעזאזל המדברה, לא הוה ידעין שלוחו שם אם הוא כדי שיניחוהו שם משולח לחיים, מאחר שלא הוזכר בו שחיטה או הריגה, השתא דכתיב "יעמד חי לפני ה'" למדנו דוקא לפני ה' הוא בחיים, אבל אחר שלוחו משם הוא במיתה, כמו ששנינו: "דחפו לאחוריו ומתגלגל ויורד, ולא היה מגיע לחצי ההר עד שנעשה איברים איברים".

לכפר עליו -

שיתודה עליו.

לא כפרת דמים, שהרי השעיר הזה לא היה נקרב, ואין בו לא קבלת דמים ולא זריקתו, אלא שהיה מוליכו חי עד ראש ההר ומשם היה דוחפו ומתגלגל ויורד ונעשה כולו אברים אברים, הלכך על כרחך לומר, דהאי "לכפר" בידיו דברים קמיירי, והוא מה שכתוב בסוף הפרשה "וסמך אהרן את שתי ידיו על ראש השעיר החי והתודה עליו" וגו'.

פרק טז, יא**וכפר בעדו -**

ודוי שני.

בתורת כהנים. שגם זה ודוי דברים, כמו הראשון, ולא כפרת דמים, כי אחריו "ושחט", שהרי עדיין לא נשחט פר החטאת אשר לו. ולמה חזר להתודות פעם שנית, כדי שיכלול בידיו גם שאר הכהנים עמו, מפני שבדוי הראשון לא התודה רק על עצמו ועל ביתו. "וכך היה אומר: אנא ה' חטאתי עויתי פשעתי לפניך אני וביתי", ואלו בדוי השני היה כולל גם שאר הכהנים עמו, "וכך היה אומר: אנא ה' חטאתי עויתי פשעתי לפניך אני וביתי ובני אהרן עם קדושיך". ואף על פי שגם בזה הודוי אינו כתוב בו רק "בעדו ובעד ביתו", כמו

בראשון, מלת "ביתו" נאמרת בכלל וייחוד, פעם על אשתו ובני ביתו, ופעם על כל אחיו הכהנים, כמו שנאמר: **"בית אהרן ברכו את ה'".** ואם תאמר, למה הצריכו הכתוב להתודות ודוי שני, די בודוי ראשון לכלול בו גם הכהנים בשיאמר אנא ה' חטאתי, עויתי, פשעתי לפניך אני וביתי ובני אהרן עם קדושיך. כבר תרצו בזה במסכת יומא בפרק טרף בקלפי: **"תנא דבי רבי ישמעאל: כך מדת הדין נותנת מוטב יבא זכאי ויכפר על החייב, ואל יבא חייב ויכפר על החייב"**:

וכל כפרתו אינה אלא על טומאת מקדש וקדשיו, כמו שנאמר: **"וכפר על הקדש מטומאות" גו'.**

ותניא בתורת כהנים: **"ר' שמעון אומר: ממקומו הוא מוכרע, הרי הוא אומר: 'וכפר על הקדש' - מטומאתו של קדש"**.

פרק טז, יב

מעל המזבח -

החיצון.

מלפני ה' -

מצד שלפני הפתח והוא צד מערבי.

ביומא בפרק טרף בקלפי אמרו: **"מעל המזבח** - יכול מעל מזבח הפנימי, תלמוד לומר: **'מלפני ה'**", אי זהו דבר שמקצתו לה' ואין כולו לה', הוי אומר זה מזבח החיצון". פירוש: **"מלפני ה'"** משמע מהצד שהוא לפני ה', משמע שמקצתו בלבד הוא לפני ה', ומזבח הפנימי כולו לפני ה' הוא, אלא ודאי האי מזבח, מזבח החיצון הוא. ואמר שלא יטול הגחלים אלא מצד המערבי, שהוא לפני ה'.

ואם תאמר, אי הכי **"מעל המזבח"** למה לי, לכתוב קרא: ולקח מלא המחתה גחלי אש מלפני ה', לבד. כבר תרצו בגמרא ואמרו: **"אצטריך למכתב 'מעל המזבח' ואצטריך למכתב 'מלפני ה'"**, דאי כתב רחמנא **'מעל המזבח'**, הוה אמינא מאי מזבח, מזבח הפנימי, כתב רחמנא **'מלפני ה'".** ואי כתב רחמנא **'מלפני ה' "** הוה אמינא [דוקא מלפני ה'"], דוקא הצד המערבי של מזבח החיצון המכוון ממש כנגד פתחו של היכל, **"אבל מהאי גיסא" דפתח ההיכל ומהאי גיסא דפתח ההיכל, אף על פי שהוא צד מערבי, לא, כתב רחמנא "מעל המזבח" להכשיר כל רוח מערבי של המזבח.**

פרק טז, יג

על האש -

שבתוך המחתה.

נראה לי שהוצרך לזה, אף על פי שהוא מבואר בעצמו, לאפוקי מהצדוקים שהיו אומרים מבחוץ היה שמים הקטרת על האש, ואחר כך היה נכנס לפני ולפנים, מדכתיב: **"כי בענן אראה על הכפרת"**. וכשטענו חכמים עליהם מקרא ד**"ונתן את הקטרת על האש לפני ה'"** על כרחם היה להם להשיב, שאין זאת האש הנתונה במחתה, אלא אש אחרת היתה לפני ה', ושם היה נותן קטורת, כדי שיכסה ענן הקטרת את הכפרת, אבל הקטרת הנתון על האש שבתוך המחתה מבחוץ היה נותנו. לפיכך פרש"י "על האש שבתוך המחתה", כלומר שלא יתכן לפרש כפירוש הצדוקים.

ולא ימות -

הא אם לא עשאה כתקונה, חייב מיתה.

כדתניא בתורת כהנים ומייתי לה ביומא פרק הוציאו לו את הכף: "ולא ימות - הא אם לא נתן בה מעלה עשן או שחסר אחת מסממניה, חייב מיתה". דקרא ד**"ולא ימות"** אתרוויהו קאי: אמעלה עשן, דכתיב לעיל מיניה **"וכסה ענן הקטרת"**, שעל ידו היה מעלה עשן ולולא הוא, היו הבשמים מתבערים על הגחלים, ולא יעלו עשן. ואמרו: "ולא ימות - הא אם לא נתן בה מעלה עשן, חייב מיתה". ואסממניה נמי, דכתיב לעיל מיניה **"ומלא חפניו קטרת סמים"**, וכתב בתריה **"ונתן את הקטרת"** - שלמה בסממניה, ולא חסרה. ואמר **"ולא ימות"** הא אם חסר אחת מסממניה חייב מיתה, ומשום דקרא דולא ימות קאי אתרוויהו, לומר שאם נתן בה מעלה עשן או אם היתה הקטורת שלמה בכל סממניה, לא ימות, הא אם לא נתן בה מעלה עשן או אם חסר אחת מכל סממניה, חייב מיתה. פירש רש"י כאן: "הא אם לא עשאה כתקונה, חייב מיתה" לכלול בזה חסרון המעלה עשן וחסרון סממנים, שאי זה מהם שיהיה חסר ממנה, היא שלא כתקונה.

ואם תאמר, בלאו קרא ד**"ולא ימות"** דהכא, תיפוק ליה, דכשלא עשאה כתקונה אשתכח דקא עייל בביאה ריקנית שלא לצורך, וכתב לעיל **"ואל יבא בכל עת ולא ימות"**. כבר תרצו בגמרא: "אמר רב ששת: הכא במאי עסקינן, כגון ששגג בביאה והזיד בהקטרה". פירוש: ששגג בביאה ריקנית, שלא ידע שהוא חייב מיתה עליה, אבל ידע שיש מיתה במקטיר קטרת חסרה. "רב אשי אמר: אפילו תימא הזיד בזו ובזו, וכגון דעייל שתי הקטרות בביאה אחת, אחת שלמה ואחת חסרה, אביאה לא מחייב, דהא עייל לה שלמה, אהקטרה מחייב, דהא מקטיר קטרת חסרה".

ואם תאמר, בשלמא לחסרה בסממניה היינו דאצטריך **"ולא ימות"** דהכא, אלא למעלה עשן דכתיב **"וכסה ענן הקטרת"** לומר שנותן בה מעלה עשן, כדתניא בפרק הוציאו לו את הכף וכתב בתריה **"ולא ימות"** ודרשו ביה: "הא אם לא נתן בה מעלה עשן חייב מיתה", למה לי, הא כתיב **"ואל יבא כי בענן"** ודרשו בו: **"כי אם בענן"**, שפירושו במעלה עשן וכתב ביה **"ולא ימות"**, הא אם לא נתן בה מעלה עשן חייב מיתה. יש לומר, דלא ימות דלעיל לאו

אחסרון ענן קאי, אלא אביאה ריקנית, כדתינא: "רבי אליעזר אומר: **ולא ימות** - הרי זה עונש. **כי בענן אראה** - הרי זו אזהרה" ופירש רש"י: "**ואל יבא כי אם בענן** - אזהרה. **וכסה ענן הקטרת ולא ימות** - עונש, דאלו '**ולא ימות ד'אל יבא**', לאו אחסרון ענן קאי, אלא אביאה ריקנית", כאילו אמר: **ואל יבא בכל עת אל הקדש וגו' ולא ימות**, הא אם בא בכל עת, ימות.

פרק טז, יד

והזה באצבעו -

הזהה אחת במשמע.

ולפני הכפרת יזה שבע -

הרי אחת למעלה ושבע למטה.

הא דקאמר "הזהה אחת במשמע", אינו רוצה לומר שמשמעות זאת המלה היא הזהה אחת, שהרי בתורת כהנים ובפרק הוציאו לו את הכף שנינו: "למדנו למטה בשעיר שבע, למעלה בפר איני יודע כמה", אלמא מקרא ד"**והזה**" לא משתמע אם אחת אם יותר מאחת, אלא הכי קאמר: "**והזה באצבעו**" כבר למדנו בגזרה שוה, שוהזה האמור כאן, הזהה אחת במשמע, ד"תנו רבנן: '**והזה אותו על הכפרת ולפני הכפרת**' למדנו כמה למעלה בשעיר, אחת. למטה בשעיר איני יודע כמה. הריני דן: נאמר דמים למטה בשעיר, ונאמר דמים למטה בפר, מה למטה בפר שבע, אף למטה בשעיר שבע. [אן] כלך לדרך זו: נאמר דמים למעלה, ונאמר דמים למטה, מה למעלה אחת, אף למטה אחת. נראה למי דומה: דנין מטה ממטה ואין דנין מטה מלמעלה. אדרבה: דנין גופו מגופו, ואין דנין גופו מעלמא, תלמוד לומר: '**ועשה את דמו כאשר עשה**' שיהו כל עשיותיו שוות, כשם שלמטה בפר שבע, כך למטה בשעיר שבע, למדנו למטה בשעיר שבע, למעלה בפר איני יודע כמה, הריני דן: נאמר דמים למעלה בשעיר, ונאמר דמים למעלה בפר. מה למעלה בשעיר אחת, אף למעלה בפר אחד.

[אן] כלך לדרך זו: נאמר דמים למעלה ונאמר דמים למטה, מה למטה שבע, אף למעלה שבע. נראה למי דומה: דנין מעלה ממעלה ואין דנין מעלה ממטה. אדרבה דנין גופו מגופו ואין דנין גופו מעלמא. תלמוד לומר: '**ועשה את דמו כאשר עשה לדם הפר**' שיהו כל עשיותיו שוות, כשם שלמטה בפר שבע, כך למטה בשעיר שבע, וכשם שלמעלה בשעיר אחת, כך למעלה בפר אחת". והכי פירושא: בשעיר נאמר "**והזה אותו על הכפרת**" ודרז"ל ממלת "**אותו**", שהוא מיעוטא, פעם אחת יזנו, ולא יותר.

למדנו שהזאת דם השעיר של מעלה, דהיינו '**על הכפרת**' אינו אלא אחת, אבל הזאותיו של מטה, דהיינו '**לפני הכפרת**' לא פירש בו הכתוב כמה, וההיפך הוא בפר, שגלה בו הכתוב מספר הזאותיו של מטה, שהן שבע, וסתם הזאותיו של מעלה, ולא פירש כמה.

ומגזרה שוה דדמים דמים דפר ושעיר למדנו שהזאות השעיר של מטה הן כהזאות הפר של מטה, מה להלן שבע אף כאן שבע, והזאות הפר של מעלה כהזאות השעיר של מעלה, מה להלן אחת אף כאן אחת.

פרק טז, טו

אשר לעם -

מה שהפר מכפר על הכהנים, מכפר השעיר על ישראל, והוא השעיר שעלה עליו הגורל לה'.

פירוש: מה שהוצרך הכתוב לכתוב **"אשר לעם"**, שלא היה צריך לו, שהרי כתוב למעלה מזה **"ומאת עדת בני ישראל יקח שני שעירי עזים לחטאת"**, ואין כאן שעיר אחר חוץ משל העם עד שיכתוב **"אשר לעם"** להבדיל, אלא כדי להקיש השעיר אשר לעם לפר אשר לו, לומר: מה שהפר מכפר על הכהנים, מכפר השעיר על ישראל. מה הפר אינו מכפר רק על טומאת מקדש וקדשיו, אף השעיר אינו מכפר רק על טומאת מקדש וקדשיו.

וקשה דאיפכא מבעי ליה, מה שהשעיר מכפר על ישראל, הפר מכפר על הכהנים, שהרי בשעיר פירש הכתוב: **"וכפר על הקדש מטומאות בני ישראל ומפשעיהם וגו'**, ואלו בפר לא פירש כלום. ועוד, שבתורת כהנים ובשלהי פרק קמא דשבועות דרשו קרא ד**"אשר לעם"**, שלא יהיו אחיו הכהנים מתכפרים בו, ובמה הם מתכפרים, בפר של אחיהם, יכול לא יתכפרו בפר של אחיהם, שהרי הוא אומר: **"אשר לו"**, מעתה אין להם כפרה, וכשהוא אומר: **"ועל הכהנים ועל כל עם הקהל יכפר"** יש להם כפרה, ובמה הם מתכפרים, מוטב שיתכפרו בפר של אחיהם, שהוא הותר מכללו אצל ביתו, ואל יתכפרו בשל צבור, שלא מצינו שהותר מכללו. ופרש"י: **"הותר מכללו - מכלל שאמר 'אשר לו', דמשמע לו ולא לאחרים, הותרו. אצל ביתו - דכתיב 'וכפר בעדו ובעד ביתו'."**

"ואם נפשך לומר, הרי הוא אומר: 'בית אהרן ברכו את ה' ביתו של אהרן הם. ופרשו בגמרא: 'מאי אם נפשך לומר, וכי תימא 'ביתו' כתיב, הרי הוא אומר 'בית אהרן ברכו את ה', כולן קרויין ביתו'." ופרש"י: **"מאי אם נפשך לומר - מה היה לו להקשות עד שהוצרך להביא מקרא זה. וכי תימא 'ביתו' כתיב - [ולא שאר כהנים]. ולהכי הוא דאתא - שלא יתכפרו בו כהנים"**, **"הרי הוא אומר" וכו'.**

ורש"י ז"ל היכן מצא המדרש הזה. ושמא יש לומר, שפירוש רש"י ז"ל בזה הוא, שמה שהפר מכפר על הכהנים הוא מה שמכפר השעיר על ישראל, ששניהם יחד על טומאת מקדש וקדשיו מכפרים, וזה על דרך הפשט, כי המדרש הוא רחוק.

כאשר עשה לדם הפר אחת למעלה ושבע למטה. אף על פי שכתוב אחריו **"והזה אותו על הכפרת"**, ודרשו **"אותו"** למעוטא, שתהא אחת למעלה, וממנו למדו **"דמים דמים"** גזרה שוה, שהזאת דם הפר שלמעלה לא היתה אלא אחת, והא ליכא למילף מינה על

השעיר, שהזאת דמו למטה שבע, כמו בפר. מכל מקום, אי לאו קרא ד"ועשה את דמו כאשר עשה לדם הפר", שדרשו בו שיהיו כל עשיותיו שוות, כשם שלמטה בפר שבע, כך למטה בשעיר שבע, מגזרה שוה דדמים דמים, ליכא למילף, דאיכא למימר כלך לדרך זו: נאמרו דמים למטה ונאמרו דמים למעלה, מה למעלה אחת אף למטה אחת, וכי תימא דנין למטה מלמטה, ואין דנין למטה מלמעלה, איכא למימר אדרבה, דנין גופו מגופו ואין דנין גופו מעלמא, כדתניא בתורת כהנים. והא דכתב רש"י בקרא ד"כאשר עשה לדם הפר - אחת למעלה ושבע למטה", אינו רוצה לומר דמהאי קרא למדנו זה, דהא בפר אינו כתוב בו אלא שבע למטה, אבל אחת למעלה לא, אלא משעיר הוא דיליף ליה, דכתיב ביה "אותו" ודרשו מיניה אחת בלבד, כדתניא בתורת כהנים, אלא הכי פירושו: דמהאי קרא ד"כאשר עשה לדם הפר" למדנו שיהיו כל עשיותיו שוות, כשם שלמעלה בשעיר אחת, כך למעלה בפר אחת, וכשם שלמטה בפר שבע, כך למטה בשעיר שבע.

פרק טז, טז

מטומאות בני ישראל -

על הנכנסים למקדש בטומאה, ולא נודע להם בסוף, שנאמר: "לכל חטאתם",

וחטאת הוא שוגג.

כדתנן בריש שבועות. פירוש: הא דכתיב "וכפר על הקדש מטומאות בני ישראל" על שגגת טומאת מקדש וקדשיו הכתוב מדבר, דהיינו לא על הנכנסין במקדש בטומאה, ולא על טומאת עבודה זרה, או טומאת גלוי עריות, או טומאת שפיכות דמים, אף על פי שבכל אחת מהם כתוב בו טומאה, שבעבודה זרה הוא אומר: "למען טמא את מקדשי ולחלל את שם קדשי", בגילוי עריות הוא אומר: "לבלתי עשות מחוקות התועבות אשר נעשו לפניכם ולא תטמאו בהם", בשפיכות דמים הוא אומר: "ולא תטמא את הארץ אשר אתם יושבים בה אשר אני שוכן בתוכה", משום ד"מטומאות בני ישראל" כתיב.

ותניא בתורת כהנים ומייתי לה בפרק קמא דשבועות: "יכול על כל הטומאות של עבודה זרה וגילוי עריות ושפיכות דמים, יהא שעיר מכפר, תלמוד לומר: 'מטומאות', ולא כל טומאות. מה מצינו שחלק הכתוב מכלל הטומאות בטומאת מקדש וקדשיו, אף כאן בטומאת מקדש וקדשיו, דברי ר' יהודה. ר' שמעון אומר: ממקומו הוא מוכרע, שנאמר: 'וכפר על הקדש מטומאות' - מטומאתו של קדש". ופרש רש"י: "מטומאות ולא כל טומאות - והואיל ולא פירש לך על אי זה מהן, לא מסרן הכתוב אלא לחכמים לדרוש על אי זה טומאה מדבר, צא ולמד בבנין אב. מה מצינו שחלק כו' - כלומר אי זו טומאה מצינו חלוקה משאר הטומאות במקום אחר, טומאת מקדש וקדשיו". ומפרש בגמרא, דמייתי בה קרבן עולה ויורד, כדכתיב בפרשת ויקרא ה, א - יד. ואילו בשגגות של שאר עבירות, מייתי בהו קרבן קבוע. אף כאן, שחלק בכפרה זו ואמר "מטומאות", שאין שאר טומאות עמה, בטומאת מקדש וקדשיו הכתוב מדבר". רבי שמעון אומר ממקומו הוא מוכרע", פירוש:

"אינך צריך להכריעו ממקום אחר, כי בו בעצמו הכריע הכתוב, שאינו מדבר אלא בטומאת מקדש".

ומה שאמר "ולא נודע להם בסוף" שפירושו בשיש בו ידיעה בתחלה ואין בו ידיעה בסוף, משנה היא שנויה בריש שבועות, ומפרש לה בבריתא משום דכתיב **"ומפשעיהם לכל חטאתם"**, חטאות דומיא דפשעים, מה פשעים שהן הזדונות, שאין בני קרבן, אף חטאות, שהן השגגות, שאין בני קרבן, ואי זו זו, זו שיש בה ידיעה בתחלה ואין בה ידיעה בסוף, דאי ביש ידיעה בסוף, הא בת קרבן עולה ויורד היא.

ואם תאמר, דילמא באין בה ידיעה בתחלה ויש בה ידיעה בסוף קמיירי, שאינה בת קרבן, דומיא דפשעים. כבר תרצו זה בגמרא: **"לכל חטאתם** כתיב - הראויה לבא לכלל חטאת, יצאת שאין בה ידיעה בתחלה, שאינה באה לכלל חטאת עוד לעולם". ואם כן, מכיון דאי אפשר לומר דהאי קרא ד**"וכפר על הקדש מטומאות בני ישראל ומפשעיהם לכל חטאתם"** ביש להם ידיעה בתחלה וידיעה בסוף קמיירי, ולא באין בהם ידיעה בתחלה ויש להם ידיעה בסוף, על כרחך לומר דביש להם ידיעה בתחלה ואין להם ידיעה בסוף קמיירי. וכן שנינו בתורת כהנים ומייתי לה בפרק קמא דשבועות: **"וכפר על הקדש מטומאות בני ישראל - יכול על כל טומאות מקדש יהא שער זה מכפר, תלמוד לומר: 'ומפשעיהם לכל חטאתם', חטאים דומיא דפשעים, מה פשעים שאין בני קרבן"**, דפשעים אלו המרדים, דהיינו הזדונות, וזדונות לא בני קרבן נינהו, אף חטאים, שהן השגגות, בשאין בני קרבן קמיירי.

ומפשעיהם -

אף הנכנסין מזיד בטומאה.

ד"תנו רבנן: פשעים - אלו המרדים, וכן הוא אומר: **'מלך מואב פשע בי'**, [וכן הוא אומר]: **'אז תפשע לבנה בעת ההיא מתחת ידו'**. חטאים - אלו השגגות, וכן הוא אומר: **'נפש כי תחטא בשגגה'**. פירוש: שער הנעשה בפנים ביום הכפורים, מכפר בין על הפשעים, שהן הזדונות, בין על החטאים, שהן השגגות, אלא שהחטאים הללו הם דומיא דפשעים, מה פשעים שאין בני קרבן, אף החטאים, שאין בני קרבן עכשיו, כגון שיש בה ידיעה בתחלה ואין בה ידיעה בסוף, שאף על פי שהן בני קרבן עולה ויורד כשיודע להם שנכנסו בטומאה, מכל מקום עכשיו, שעדיין לא נודע להם, והם הפשעים [דומיא דפשעים] שאין בני קרבן, מביא קרבן זה לתלות עליו עד שיודע לו, ויבא לכלל חטאת עולה ויורד, כדי להגן עליו מן הייסורין.

וכן יעשה לאהל מועד -

כשם שהזה משניהם בפנים אחת למעלה ושבע למטה, כך מזה על הפרכת מבחוץ משניהם, אחת למעלה ושבע למטה.

בתורת כהנים ומייתי לה בפרק הוציאו לו את הכף. ואם תאמר, וכי דבר הלמד בהקש חוזר ומלמד בהקש, והלא הפר למד במתנות פנים אחת למעלה בהקש מן השעיר, והשעיר למד שבע למטה בהקש מן הפר, ואיך חוזרין ומלמדין על המתנות חוץ שבפרכת בהקש ד"וכן יעשה לאהל מועד", והא קיימא לן בפרק איזהו מקומן: "דבר הלמד בהקש אינו חוזר ומלמד בהקש בקדשים". כבר תרצו בגמרא: "הימנו ודבר אחר הוא, והימנו ודבר אחר לא הוא הקש". פירוש: ההקש הראשון לא היה הקש, שהרי בין בפר בין בשעיר כתיב מעלה ומטה, ולא הוצרכו ללמוד זה מזה, אלא המנין, הלכך בכל חד וחד מעצמו, דהיינו הימנו הוא למד מקצת, ודבר אחר סייעו במקצת, ואין זה למד מן ההקש. אי נמי, "מקומות הוא דגמרי אהדדי". פירוש: אין זה דבר הלמד בהקש חוזר ומלמד בהקש, שהרי בהקש ראשון למדו הבהמות זו מזו, ובהקש השני לא הוקשו הבהמות, אלא המקומות הוקשו זה לזה, "וכן יעשה לאהל מועד", כאשר כפר על הקדש, והקודש לא למד כלום מתחלה בהקש, אלא הפר הוקש לשעיר והשעיר הוקש לפר.

"ואיבעית אימא, חוץ מפנים בחדא זימנא גמרי מהדדי". פירוש: הפנים מלמד לחוץ שני עניינים בבת אחת: הדבר המפורש בו בכתוב, שהוא ההזיה למעלה ולמטה ומנין ההזאות הבאים בהקש, ואגב המפורש בו, שיכול ללמדו לאחר, מלמד גם הדבר שאינו מפורש בו שבא מן ההקש. והכי נמי איתא בזבחים פרק אי זהו מקומן.

פרק טז, יח

אל המזבח אשר לפני ה' -

זה מזבח הזהב שהוא לפני ה' בהיכל, ומה תלמוד לומר: "ויצא", לפי שהזהב ההזאות על הפרכת ועמד מן המזבח ולפנים והזהב, ובמתנות המזבח הזקיקו לצאת מן המזבח ולחוץ ויתחיל מקרן מזרחית צפונית.

מהכא משמע דקרא ד"ויצא" לא אתא [אלא] לאשמועינן, דבמתנות המזבח הוא זקוק לעמוד מן המזבח ולחוץ, ולא מן המזבח ולפנים, כמו שהיה עומד בהזאה על הפרכת. ואלו בתורת כהנים שנינו: "לפי שמצינו בפר הבא על כל המצות, שהוא עומד חוץ למזבח ומזה על הפרכת בשעה שהוא מזה, יכול אף זה כן, תלמוד לומר: 'ויצא אל המזבח', מכאן שהיה עומד לפני מן המזבח". פירוש: לפי שמצינו שכשהיה מזה על הפרכת מדם פר כהן משיח, לא היה נכנס בין המזבח לפרכת, אלא היה עומד חוץ למזבח ומזה על הפרכת, והמזבח היה מפסיק בין המזה ובין הפרכת, כדכתיב בפר כהן משיח "מזבח קטרת הסמים לפני ה'" ותניא: "'מזבח... לפני ה'", ואין כהן לפני ה'", יכול אף זה כן, תלמוד לומר: 'ויצא אל המזבח', מכאן שהיה עומד לפני מן המזבח, אלמא קרא ד"ויצא" לאו לאשמועינן דבמתנות המזבח זקוק לעמוד מן המזבח ולחוץ לצד מזרחו, כמו שפירש רש"י, אלא לאשמועינן דבהזאה על הפרכת זקוק לעמוד מן המזבח ולפנים לצד מערבו, וצריך עיון.

ומה שאמר "ויתחיל מקרן מזרחית צפונית", כך שנינו בתורת כהנים. ותנן נמי בפרק הוציאו לו את הכף: "התחיל מחטא ויורד - מהיכן הוא מתחיל, מקרן מזרחית צפונית, צפונית מערבית, מערבית דרומית, דרומית מזרחית". מקום שהוא מתחיל בחטאת על מזבח החיצון שם הוא גומר על מזבח הפנימי, דהאי תנא סבירא ליה כרבי יוסי, דאמר לא היתה שם אלא פרכת אחת והיתה פרופה בצפון.

פירוש: שאצל הכותל הצפוני היה ראשה כפול ופרופה כלפי חוץ ובה היה הכהן נכנס ביום הכפורים לפני ולפנים, כדקתני במתניתין אליבא דרבנן: החיצונה פרופה מן הדרום והפנימית מן הצפון. ורבי יוסי דאמר: אין שם אלא פרכת אחת, על כרחך לומר שהיא פרופה בצפון בבית קדש הקדשים, משום דבכניסתו בבית כולי עלמא מודו דמצד צפון היה נכנס, ואם כן כשהיה הכהן יוצא מבית קדש הקדשים אל ההיכל, מצד צפון היה יוצא, וכשהגיע במזבח הפנימי בקרן מערבית צפונית של מזבח קא פגע ברישא, ומדינא בההוא קרן דפגע ברישא בעי למעבד ברישא, כדאמר רבי שמעון בן לקיש: אין מעבירין על המצות, אלא דלא עביד, משום דכתיב **"ויצא אל המזבח"** עד דנפיק מכוליה מזבח, וכי נפיק מכוליה מזבח בקרן מזרחית צפונית של מזבח פגע, ומשם מתחיל להזות, דאין מעבירין על המצות. ובדין היה להקיף משם דרך ימין, כמו שעושין בחטאת על מזבח החיצון, שמתחיל מקרן דרומית מזרחית, והולך ומקיף מזרחית צפונית, צפונית מערבית, מערבית דרומית, אף כאן היה לו להקיף ממזרחית צפונית, למזרחית דרומית, דרומית מערבית, מערבית צפונית, אלא משום דביציאתו מבית קדש הקדשים אל ההיכל, פגע בקרן מערבית צפונית מיד, ואי לאו דכתיב **"ויצא"**, שהזקיקו הכתוב לצאת מן המזבח כולו, וכי נפיק, בקרן צפונית מזרחית פגע ברישא והוה עביד בה, וכשגומר אותה, חוזר למקומו הראשון, דהינו לקרן מערבית צפונית ומזה, ומשם הולך בקרן הסמוכה לה, שהיא קרן מערבית דרומית ואחר כך בקרן מזרחית דרומית.

וכפר עליו -

מה היא כפרתו, ולקח מדם הפר ומדם השעיר מעורבין זה לתוך זה.

פירוש: כיון דאי אפשר לומר דכפרה זו היא ודוי דברים, דהא לעיל מיניה כתיב: **"וכפר בעדו ובעד ביתו ובעד כל קהל ישראל"**, וזהו ודוי דברים ולא כפרת דמים, דהא כתיב בתריה **"ולקח מדם הפר ומדם השעיר ונתן על קרנות המזבח"** וזהו כפרת דמים, על כרחינו לומר שהכפרה הזאת אינה כפרה בפני עצמה אלא היא האמורה אחריו מיד: **"ולקח מדם הפר" כו'**, כאילו אמר: וכפר עליו כשיקח מדם הפר ומדם השעיר כו'. ומה שאמר שיהיו "מעורבין זה לתוך זה" ולא מהאי לחודיה ומהאי לחודיה, נפקא ליה מקרא ד"וכפר אהרן על קרנותיו אחת בשנה מדם חטאת הכפורים אחת בשנה", שבפרשת תצוה, דמשמע אחת ולא שתיים, ואי אמרת מזה בפני עצמו ומזה בפני עצמו הוה להו שתי הזאות, ולא אחת. וכן שנינו בתורת כהנים ומייתי לה בפרק הוציאו לו את הכף: **"ולקח**

מדם הפר ומדם השעיר - בזמן שהן מעורבין, יכול מזה בפני עצמו ומזה בפני עצמו, תלמוד לומר: '**מדם חטאת הכפורים אחת**', מה אני מקיים '**ולקח מדם הפר ומדם השעיר**' בזמן שהן מעורבין".

פרק טז, יט

והזה עליו מן הדם -

אחר שנתן מתנות באצבעו על קרנותיו, מזה שבע הזאות על גגו. פירוש: לא ש"והזה" הוא פירוש "ונתן", כמו "ולקח מדם הפר" כו', שהוא פירוש "וכפר". ומה שאמר "מזה שבע הזאות על גגו" אבל לא למטה או למעלה, דומיא דהזאות דפנים, הוא משום דהתם "**על פני ולפני**" כתיב ומשמע למעלה כנגד פניו ולמטה לפניו, אבל הכא "**עליו**" כתיב ומשמע עליו ממש, דהיינו על גגו. וכן שנינו בתורת כהנים: "**עליו** - על טהרו של מזבח". פירוש: על גבו, שכן בערבי קורין הגב דוה"ר.

וטהרו -

ממה שעבר.

וקדשו -

לעתיד לבא.

בתורת כהנים. פירוש: וטהרו מן הטומאה שעברה, וקדשו לעתיד לבא שיזהרו מלטמא עוד.

פרק טז, כא

עתי -

המוכן לכך מיום אתמול.

וכך שנו בתורת כהנים: "**עתי** - שיהא מזומן". ונקרא עתי מפני שהוא מורגל ללכת שם עתים הרבה, כפירוש הרד"ק ז"ל בשרש עות. אבל בתורת כהנים דרשו עתי, כמו "בעתו", שפירושו כמו "**במועדו**", ודרשו בו "עתי" - אף בשבת אף בטומאה", כמו שדרשו גבי במועדו "**במועדו** - אף בשבת במועדו - אף בטומאה".

פרק טז, כג

ובא אהרן אל אהל מועד -

אמרו רבותינו שאין זה מקומו של מקרא זה ונתנו טעם לדבריהם במסכת יומא.

ד"תנו רבנן: **ובא אהרן אל אהל מועד -** למה הוא בא, להוציא את הכף ואת המחתה, שכל הפרשה כולה נאמרה על הסדר, חוץ מפסוק זה. מאי טעמא. אמר ר' חסדא גמירי: חמש טבילות ועשרה קדושין טובל כהן גדול ומקדש בו ביום, ואי כסדרן, לא משכחת להו אלא שלש טבילות וששה קדושין". ופירש רש"י: "חוץ מפסוק זה - שכתוב כף ומחתה עם העבודות הפנימיות, ולא הפסיק עבודת אילו ואיל העם בנתיים, שהיה לו לכתוב תחלה ויצא ועשה את עולתו ואת עולת העם וגו' ואח"כ ובא אהרן להוציא כף ומחתה, ואחר כך ופשט את בגדי הבד והניחם שם ורחץ את בשרו במים ולבש את בגדיו שמונה בגדים של כל השנה, ועשה המוספין והתמיד של בין הערבים. ומאי טעמא - צריך להפסיק באילו ואיל העם בין עבודת היום להוצאת הכף והמחתה. אמר רב חסדא גמירי - הלכה למשה מסיני. חמש טבילות - יש בו ביום. ואי כסדרן - של עבודות כפי מה שהן כתובות. לא משכחת בהו אלא שלש טבילות - אחת לתמיד של שחר, ואחת בינו ובין עבודת היום כולה עם הוצאת כף ומחתה ואחת בין הוצאת כף ומחתה לאילו ואיל העם, ועמהם המוספין ותמיד של בין הערבים, לפיכך צריך להפסיק אילו ואיל העם בין עבודת היום להוצאת כף ומחתה, והוצאת כף ומחתה הפסיקה בין אילו ואיל העם, לתמיד של בין הערבים הרי חמש: תמיד של שחר בבגדי זהב, עבודת היום בבגדי לבן, אילו ואיל העם בבגדי זהב על מזבח החיצון, הוצאת כף ומחתה בבגדי לבן, מוספין ותמיד של בין הערבים בבגדי זהב". וטבילה בכל לבישה ולבישה הרי חמש טבילות, ובכל טבילה וטבילה קדוש לפנייה ולאחריה, כדלעיל, הרי חמש טבילות ועשר קדושין.

והניחם שם מלמד שטעונין גניזה. בתורת כהנים ומייתי לה בפרק בראשונה. פירוש: שלא ישתמש בם כהן גדול אפילו ליום הכפורים הבא, ולא כהן הדיוט בכל ימות השנה. ומפרש בגמרא כמה טעמי: חדא דאבנטו של כהן גדול ביום הכפורים לא זהו אבנטו של כהן הדיוט, שאבנטו של כהן גדול ביום הכפורים הוא של בוך, ואבנטו של כהן הדיוט לעולם הוא של כלאים, שהרי הוא של פשתן ורקום בצמר. ועוד - בגדים שנשתמשה בהם קדושה חמורה, איך תשמש בהן קדושה קלה. וכן כתב הרמב"ם ז"ל, שאחר יום הכפורים הם אסורין בהנאה.

פרק טז, כד

ורחץ את בשרו -

למעלה למדנו מ"ורחץ את בשרו ולבשם", שכשהוא משנה מבגדי זהב לבגדי לבן

טעון טבילה, וכאן למדנו שכשהוא משנה מבגדי לבן לבגד זהב טעון טבילה.

פירוש: ולפיכך הוצרכו שניהם. וליכא למימר: לכתוב רחמנא כשמשנה מבגדי לבן לבגדי זהב טעון טבילה, וליתי אידך מקל וחומר: ומה בגדי זהב שאינו נכנס בהם לפני ולפנים טעון טבילה, בגדי לבן שנכנס בהן לפני ולפנים אינו דין שטעון טבילה, משום דאיכא

למפרך: מה לבגדי זהב שכן כפרתן מרובה, תאמר בבגדי לבן שאין כפרתן אלא בכהן גדול ביום הכפורים בלבד.

ואם תאמר, אפילו הכי לכתוב רחמנא שכשמשנה מבגדי זהב לבגדי לבן טעון טבילה וליתי אידך מקל וחומר: ומה בגדי לבן שאין כפרתן מרובה טעון טבילה, בגדי זהב שכפרתן מרובה, אינו דין שטעון טבילה. איכא למפרך: מה לבגדי לבן שכן נכנס בהן לפני לפנים, תאמר בבגדי זהב שאינו נכנס בהן לפני ולפנים, לפיכך הוצרכו שניהם, כך מפורש בפרק אמר להם הממונה.

במקום קדוש -

המקודש בקדושת העזרה והיא היתה בגג בית הפרוה. והן ארבע טבילות הבאות חובה ליום, אבל הראשונה היה בחיל.

בתורת כהנים. והכי נמי תנן בפרק אמר להם הממונה. ורש"י שם. ומה שאמרו "אבל הראשונה היתה בחיל", דהא כל יומא נמי איתא, אבל טבילות חובה של יום כתיב בהו "במקום קדוש" בעניינא דאחרי מות, וטבילה זו אינה חובה מן התורה, לא ביום הכפורים ולא בשאר ימות השנה, אלא "סדר טבילה היא זו, כדי שיזכור טומאה ישנה שבידו ויפרוש". ופרש"י: "לסדר ולתפוש בשם טבילה, כדי לעלות על לבו, שאין טבילה אלא לטמאין, ולתת אל לבו אם יש טומאה עליו ויזכור טומאה שעליו ושכחה ויפרוש מלבא בעזרה היום, עד שיעריב השמש אחר טבילה ולא יעבוד היום" אליבא דרבי יהודה, אבל אליבא דבן זומא היא מן התורה וקאי עליה בעשה, דמפיק ליה מקל וחומר: "ומה המשנה מקדש לקדש וממקום שענוש כרת למקום שענוש כרת טעון טבילה, המשנה מחול לקדש וממקום שאינו ענוש כרת למקום שענוש כרת אינו דין שטעון טבילה". ופרש"י: "המשנה מקדש לקדש וממקום שענוש כרת - כהן גדול בחמש עבודות יום הכפורים המשתנות מחוץ לפנים ומפנים לחוץ, ששני המקומות קדש ועל שניהם ענוש כרת הנכנס בטומאה. טעון טבילה - בין עבודה לעבודה, זה הבא מביתו לעזרה שהוא מחול לקדש כו' לא כל שכן". ובין למר ובין למר אינה מחובת היום, דכתיב ביה "במקום קדוש", לפיכך נעשית בחיל ואינה צריכה מקום קדוש.

ולבש את בגדיו -

שמנה בגדים שעובד בהן כל ימות השנה.

פירוש: לא בגדיו של חול שלובש שלא בשעת העבודה. והא דקרי להו בגדיו, הוא משום דלובש אותן כל השנה כולה בשעת העבודה, מה שאין כן בגדי לבן, שאינו לובש אותן אלא ביום הכפורים בעבודת לפני לפנים בלבד. דליכא למימר שהן בגדיו של חול, שהרי אחריו כתוב "ויצא ועשה עולתו ואת עולת העם" ואי אפשר לעבוד עבודה אלא בבגדי זהב.

ויצא מן ההיכל אל החצר. לא כמו פסוק יח **"ויצא אל המזבח אשר לפני ה'"** דלעיל, שפירושו ויצא ממערבו של מזבח הפנימי אל מזרחו, שהיציאה היא מתוך ההיכל מן המזבח ולפנים אל המזבח ולחוץ, דהתם **"ויצא אל המזבח אשר לפני ה'"** כתיב, שהוא המזבח שבתוך ההיכל, אבל היציאה הזאת במזבח העולה קמיירי, שהוא בחצר, ועל כרחק לומר שפירושו ויצא הוא מן ההיכל אל החצר ששם מזבח העולה.

ועשה את עולתו -

איל לעולה האמור למעלה **"בזאת יבא אהרן" וגו'.**

ואת עולת העם -

ואיל אחד לעולה האמור למעלה **"ומאת עדת בני ישראל" וגו'.**

תימה, למה הוצרך לפרש דבר שהוא מבואר כזה, דדוחק הוא לומר מפני שארך הספור, או מפני שאמר סתם **"את עולתו ואת עולת העם"**, ולא אמר: את איל עולתו ואת איל עולת העם, כמו שאמר **"את פר החטאת אשר לו"**, **"את שעיר החטאת אשר לעם"**. ושם יש לומר, לאפוקי מוספין הוא דאתא, דלא תימא **"ואת עולת העם"** כולל מוספי יום הכפורים - הפר ושבעה כבשים שבפרשת פנחס, כדתנן בפרק בא לו: **"ויצא ועשה את אילו ואיל העם ושבעה כבשים תמימים, דברי רבי אליעזר"**. אלא כרבי עקיבא, דאמר אילו ואיל העם בלבד, אבל מוספין **"עם תמיד של שחר היו קרבין"**, ואגב עולת העם פירש גם עולתו.

פרק טז, כה

ואת חלב החטאת -

אימורי פר ושעיר.

שלא נחשוב שחלב החטאת בלשון יחיד מורה על אימורי הפר או השעיר, ולא על אימורי שניהם, לכך פירש שהחטאת הכתוב פה היא שם המין, שכולל את שתיהן פר החטאת ושעיר החטאת.

פרק טז, כז

אשר הובא את דמם -

לכפר בקדש להיכל לפני לפני.

לא כמו **"וכל חטאת אשר יובא מדמה אל אהל מועד לכפר בקדש"** וכמו **"הן לא הובא את דמה אל הקדש פנימה"**, שפירושו להיכל בלבד, ולא לפני לפני, משום דהכא בפר ושעיר של יום הכפורים קאי, שהובא דמם להיכל לפני לפני, ואלו התם מיירי בחטאות הפנימיות, דדמן נזרק בהיכל בלבד ולא לפני לפני.

פרק טז, לב

וכפר הכהן אשר ימשח -

אינה כשרה אלא בכהן גדול.

בתורת כהנים. דאשר ימשח לא שייך אלא בכהן גדול, כדכתיב: **"והכהן הגדול מאחיו אשר יוצק על ראשו שמן המשחה"**.

ואשר ימלא את ידו -

תלמוד לומר: ואשר ימלא את ידו.

גם זה בתורת כהנים. דמלוי ידו על ידי לבישת בגדים הוא, כדכתיב בפרשת תצוה: **"והלבשתם... וחגרת אותם אבנט... וחבשת להם מגבעות... ומלאת יד אהרן ויד בניו"** ופרש"י:

"ומלאת - על ידי הדברים האלה".

לכהן תחת אביו -

מלמד שאם בנו ממלא את מקומו, הוא קודם לכל אדם.

כדתניא בתורת כהנים. ותניא נמי במכילתא בפרשת תצוה: **"תחתיו מבניו יעשה - מלמד שהבן קודם לכל אדם"**. פירוש, דאם לא כן "מבניו" למה לי, "יכול אף על פי שאינו ממלא את מקומו של אביו, תלמוד לומר: **'ואשר ימלא את ידו'**, בזמן שהוא ממלא מקומו של אביו הוא קודם לכל אדם, ואם אינו ממלא מקומו של אביו יבא אחר וישמש תחתיו", אף כאן "לכהן תחת אביו", לומר שבנו קודם לכל אדם, דאם לא כן לכהן תחתיו מיבעי ליה, **"אביו"** למה לי. ומדסמך ליה **"ואשר ימלא את ידו"**, למדנו שאין בנו קודם לכל אדם אלא כשהוא ממלא את מקומו. ואף על גב דקרא ד**"אשר ימלא את ידו"** אתא לכהן המרובה בגדים, כדלעיל, מיהו מדאסמכיה גבי, **"לכהן תחת אביו"**, שלא היה צריך, שכבר למדנו זה מקרא ד**"תחתיו מבניו"**, אצטריך נמי הא לאשמועין כשהוא ממלא את מקומו, דאלו התם לא כתיב אלא **"תחתיו מבניו"**, אף על פי שאינו ממלא את מקומו, והיינו טעמא כדקתני התם, "יכול אף על פי שאינו ממלא מקומו של אביו" ומייתי קרא דהכא, "תלמוד לומר: **ואשר ימלא את ידו** בזמן שהוא ממלא" כו'.

פרק טז, לד

ועש כאשר צוה ה' את משה -

כשהגיע יום הכפורים.

פירוש: לא ביום שנצטוו מיד, דהיינו למחרת ראש חדש ניסן שמתו בו בניו, כדמשמע מ**"אחרי מות שני בני אהרן"**, שאף על פי שכל מקום שנאמר אחרי מופלג בראשית רבה,

לא היתה הפלגה הזאת יותר מיום או יומים, לפי הסברא, שהרי לא בא להזהיר אהרן בלא יבא אלא מפני שמתו שני בניו בקרבנתם לפני ה', שלא ימות גם הוא כמו שמתו בניו.

ולהגיד שבחו של אהרן שלא היה לובשן לגדולתו, אלא כמקיים גזרת מלך.

בתורת כהנים. דאם לא כן **"ויעש"** למה לי, אטו כל המצות דלא כתיב בהו **"ויעש אהרן"**, **ויעשו בני ישראל [כל אשר]** כאשר צוה לא עשו מה שצוה להם, ולכן בכל מקום שכתוב ויעש או ויעשו, דרשו בם רז"ל כל אחד לפי מקומו. בפרשת בשלח, דכתיב **"דבר אל בני ישראל וישבו וגו' ויעשו כן -**

להגיד שבחן ששמעו לקול משה ולא אמרו היאך נתקרב אל רודפנו" וכו'.

וגבי שבעת ימי המלואים, דכתיב בהו: **"ויעש אהרן ובניו את כל הדברים וגומר -** להגיד שבחן שלא הטו ימין ושמאל". ובפרשת בא אל פרעה, דכתיב: **"וילכו ויעשו בני ישראל כאשר צוה ה' את משה [ואהרן כן עשו -** להגיד שבחן של ישראל, שלא הפילו דבר ממצות משה ואהרן" ובפרשת בהעלותך: **"כאשר צוה ה' את משה על הלויים] כן עשו להם" -** להגיד שבח העושין והנעשה בהם שאחד מהם לא עכב. אבל בפרשת בהעלותך גבי **"ויעשו את הפסח"**, לא דרשו כלום, מפני שסמכו על מה שדרשו בפסח עצמו בפרשת בא, אבל בפרשת קרח, דכתיב ביה **"ויעש משה כאשר צוה ה' אותו כן עשה"**, לא דרשו כלום, ולא ידעתי למה.

פרק יז

פרק יז, ג

אשר ישחט שור או כשב או עז -

בקדשין הכתוב מדבר, שנאמר: **"להקריב קרבן לה"**.

בתורת כהנים. פירוש: בקדשין ששחט בחוץ הכתוב מדבר, וכן שנינו במסכת זבחים: **"השוחט והמעלה בחוץ, חייב על השחיטה וחייב על ההעלאה"** ואמרינן בגמרא: בשלמא העלאה כתיב בה עונש: **"אשר יעלה וגו' ונכרת"**, ואזהרה בפרשת ראה: **"השמר לך פן תעלה עולותיך"** ואמר רבי אלעזר: כל מקום שנאמר השמר, פן ואל, אינו אלא לא תעשה. אלא שחיטה, בשלמא עונש, דכתיב הכא **"אשר ישחט... ונכרת"**. אלא אזהרה מנא לן. ומסיק רבא, כדרבי יונה, דאמר רבי יונה: אתיא "שם שם", שנאמר: **"שם תעלה עולותיך ושם תעשה"**, מה בהעלאה ענש והזהיר, אף בעשיה, שהשחיטה בכללה, ענש והזהיר.

וקשה מההיא דתניא בפרק קמא דחולין: **"כי ירחיב ה' אלהיך את גבולך כאשר דבר לך ואמרת אוכלה בשר וגו'."** רבי ישמעאל אומר: לא בא הכתוב אלא להתיר להם בשר תאווה, שבתחלה נאסר להם בשר תאווה. ופרש"י ז"ל: **"וכשיבואו לארץ יוכלו לאכול בשר לתאווה בלא שום הקרבה. שמתחלה - כשהיו במדבר משהוקם המשכן. נאסר להם בשר תאווה**

שלא היו יכולים לאכול אלא בשר שלמים, ואם היו שוחטין בלא קרבן היו ענושין כרת, כדכתיב ואל פתח אהל מועד לא הביאו וגו'". וכן אמרו בגמרא: "מעיקרא מאי טעמא איתסר, משום דהוו מקרבי למשכן. ולבסוף מאי טעמא אישתרו, דהוו מרחקי ממשכן" ופרש"י ז"ל: "משום דהוו מקרבי למשכן - והיו יכולים להקריב קרבנות מכל בשר תאותן, שיקריב הדם והחלב לבדו ויאכלו הבשר". משמע דקרא ד"ואל פתח אהל מועד לא הביאו" דהכא, בחולין ששחטן ואכלן מבלתי שיעשום שלמים להקריב מהם הדם והחלב ולאכול הבשר קמיירי, ולא בקדשים ששחטן בחוץ. אלא שהקושיא הזאת אינה אלא לפי מה שפרש"י ז"ל.

אבל לפי מה שפירשו התוספות גבי "שבתחלה נאסר להם בשר תאווה" ואמרו ד"מדאצטריך קרא להתיר להם בשר תאווה הוא דקא דייק, מכלל דמעיקרא אסיר. דמהאי טעמא דייק רבי עקיבא שאמר: לא בא הכתוב לומר 'כי ירחק וזבחת', אלא לאסור להם בשר נחירה. ואמר, דמדאצטריך קרא לאסור להם בשר נחירה מכלל שבתחלה הותר להם בשר נחירה". לא קשיא ולא מידי. והראיה לפירוש זה ממה שאמרו בגמרא: "בשלמא לר' עקיבא דאמר בשר תאווה לא איתסר כלל. היינו דכתיב: 'אך כאשר יאכל את הצבי ואת האיל', אלא לרבי ישמעאל, דאמר בשר תאווה איתסר להו, צבי ואיל גופיהו מי הוו שרו". ומאי קושיא, הא פשיטא דההוא קרא לא איירי אלא בבהמה, אלא על כרחך לומר דאיסורא דבשר תאווה לאו מקרא דהכא ד"ואל פתח אהל מועד" הוא דמפיק לה, אלא מדוקיא, מדאצטריך להתיר להם בשר תאווה, מכלל דמעיקרא אסיר, כדפרישית.

אבל לפרש"י ז"ל צריך לומר, דברייתא דתורת כהנים ומתניתין דזבחים אתיא אליבא דר' עקיבא, דאמר בשר תאווה לא איתסר כלל ומוקי להאי קרא ד"ואל פתח אהל מועד לא הביאו" בקדשים ששוחטין בחוץ. וההיא ברייתא דפרק קמא דחולין דאמר: לא בא הכתוב אלא להתיר להם בשר תאווה, שבתחלה נאסר להם בשר תאווה, היא רבי ישמעאל. וסבירא ליה לרבי ישמעאל דקרא ד"ואל פתח אהל מועד לא הביאו" בחולין ששחטן ואכלן מבלתי שיעשו אותן שלמים קמיירי.

וכך היא גם סברת הרמב"ן ז"ל שאמר בתחלה: "בעבור היות הפרשה אזהרה להקריב כל הקרבנות באהל מועד, יזהיר הכהנים, שהם המקריבים הקרבן, שלא יקריבום בחוץ. ויזהיר גם ישראל שיביאום להם שם, ולא יקריבו אותם בחוץ על ידי עצמם". ואחר כך אמר: "והנכון בפרשה מה שהזכירו רבותינו, שאסר בשר תאווה להם לישראל במדבר, שלא יאכלו רק שלמים שיעשו על מזבח ה'. ולכך אמר שכל [מי שישחט] אחד משלשה מיני הבהמה אשר מהם יביאו כל הקרבנות, שיביאום כולם אל פתח אהל מועד, ויעשו אותם זבחי שלמים להקריב החלב והדם על מזבח ה', ואז יאכל הוא הבשר כמשפט". וגלה דעתו באחרונה בפירוש גמור ואמר: שפירוש הפרשה הזאת בחולין, שלא ישחטו אלא שלמים לזרוק דמן למזבח ולהקריב אימוריהן לגבוה והבשר יאכלו הבעלים, והוא על דעת רבי ישמעאל ומכאן אמרו דמעיקרא איתסר להם בשר תאווה. "ומה שכתב רש"י ז"ל

'במוקדשין הכתוב מדבר' הוא מדרשו של האומר בשר תאווה לא נאסר כלל, ועל דעתו נשנית הברייתא שבתורת כהנים".

במחנה חוץ לעזרה. כדנניא בתורת כהנים: "במחנה - יכול השוחט את החטאת בדרום יהא חייב, תלמוד לומר: **'מחוץ למחנה'**". פירוש: יכול במחנה אפילו במחנה שכינה, דהיינו בתוך העזרה משמע, ואפילו הכי חייב כרת אם שחטו במקום הפסול לו, דהיינו חטאת בדרום, תלמוד לומר: **"מחוץ למחנה"**, ולא בתוך המחנה, אפילו במקום הפסול לו. "אי **'מחוץ למחנה'** יכול עד שישחוט חוץ לשלש מחנות", פירוש: שנדרוש גזרה שוה **"חוץ למחנה"** דהכא, **"מחוץ למחנה"** דפר העלם דבר של צבור, שהוא חוץ לשלש מחנות. "מניין אף במחנה לוי, שהוא חוץ למחנה אחת, תלמוד לומר: **במחנה**". פירוש: להכי כתב **"במחנה"** לחייב אף השוחט במחנה לוי, שהוא חוץ למחנה אחת. "אי במחנה, יכול השוחט את החטאת בדרום יהא חייב". פירוש: אכתי נימא, כיון דכתיב **"במחנה"** אף במחנה שכינה מיירי, וכגון השוחט חטאת בדרום, כדאמרן, "תלמוד לומר: **'מחוץ למחנה'**, מה **'מחוץ למחנה'** מיוחד שאינו כשר לשחיטת כל זבח, אף **'במחנה'** שאינו כשר לשחיטת כל זבח קאמר, יצא השוחט את החטאת בדרום שהוא כשר לשחיטת קדשים קלים". פירוש: איתקש **"במחנה"** עם **"מחוץ למחנה"**, מה חוץ למחנה שהוא מקום פסול לכל זבח, אף במחנה שהוא מקום פסול לכל זבח, וזהו מחנה לוי, אבל חטאת בדרום אף על פי שהיא פסולה, כיון שהוא מקום כשר לשחיטת קדשים קלים, לא מיחייב עלה לא לאו ולא כרת, הלכך על כרחך לומר דהאי **"במחנה"** בחוץ לעזרה קמיירי.

פרק יז, ד

דם יחשב -

כשופך דם האדם שמתחייב בנפשו.

כאילו אמר: דם אדם יחשב לאיש ההוא, שפירושו הדם ששפך מהבהמה ההיא יחשב לדם האדם. פירוש, שהוא מתחייב בשפיכת דם הבהמה ההיא, כאילו שפך דם אדם, דאם לא כן מאי **"דם יחשב"** דקאמר, וכי לא ידענו שהדם ששפך בשחיטת בהמת הקדשים בחוץ שהוא נחשב לדם.

דם שפך -

לרבות את הזורק דמים בחוץ.

כדנניא בזבחים בפרק השוחט והמעלה.

פרק יז, ה

אשר הם זובחים -

אשר הם רגילים לזבוח.

דאי זובחים ממש, מאי **"והביאום לה'... וזבחו זבחי שלמים לה'"** הרי כבר זבוחם על פני השדה.

פרק יז, ח

אשר יעלה עולה -

לחייב על המקטיר אברים בחוץ כשוחט בחוץ, שאם שחט אחד והעלה חבירו, שניהם חייבין.

נראה לי, שהגרסאות משובשות, וצריך להיות: כשוחט בחוץ. ופירושו: לחייב על ההעלאה אף בשוחט בחוץ, שלא תאמר לא חייבה תורה על ההעלאה בחוץ, אלא על הקרבן שנשחט בפנים והעלהו בחוץ, מדכתיב **"ואל פתח אהל מועד לא יביאנו"**, דמשמע הראוי להעלותו בפנים, אבל שחט קדשים בחוץ והעלן בחוץ, לא יהא חייב על העלאתו, שהרי משנשחטו בחוץ נפסלו, ושוב אינן ראויים להקריבם בפנים, תלמוד לומר: **ואליהם תאמר**, על שחטי חוץ האמורין למעלה בפרשה הראשונה. וזהו שכתב אחריו: "שאם שחט אחד והעלה חבירו, שניהם חייבין", שפירושו, שאם שחט אחד בחוץ והעלהו חבירו בחוץ, שניהם חייבים. דאי בשני קרבנות קמיירי, שהאחד שחט האחד מהם בחוץ, והאחד העלה בחוץ את הנשחט בפנים, קראי אתא לאשמועינן. וכן שנינו בתורת כהנים: **"ואליהם תאמר** - כל האמור בענין". ובזבחים פרק השוחט ומעלה בחוץ אמרו: "אשכחן מקוטרי פנים שהעלן בחוץ, מקוטרי חוץ שהעלן בחוץ מניין. אמר רב כהנא אמר קרא: **'ואליהם תאמר'** על הראשונים תאמר. מתקיף לה רבה: מי כתיב ועליהם, **ואליהם** כתיב, אלא כדתינא דבי רבי ישמעאל: **ואליהם** - לערב פרשיות". אבל לפי הגרסאות שבידינו שכתוב בהם: "לחייב על המקטיר אברים בחוץ כשוחט בחוץ" לא ידעתי מה בא לאשמועינן, שהרי מקרא מלא הוא: **"אשר יעלה עולה או זבח"** וכתב **"אשר ישחט שור או כשב או עז במחנה"** וגומר, ומאי אולמיה דשוחט בחוץ מהמקטיר בחוץ עד שאמר לחייב המקטיר בחוץ כשוחט בחוץ.

ומה שאמר "לחייב על המקטיר אברים בחוץ" ולא אמר לחייב על המקטיר בחוץ, נראה לי דתרתיה אתא לאשמועינן: חדא, אפילו בשוחט בחוץ, כדפרישית. ועוד, לאו דוקא כשהעלהו שלם, אלא אפילו העלה ממנו אבר או אברים, חייב. וכך אמרו בפרק השוחט והמעלה, שדוקא על אבר חסר פטר רחמנא, שאינו חייב משום מעלה בחוץ עד שיקריב כולו, אבל על בהמה חסרה לא, שאף על פי שלא העלה ממנה אלא אבר אחד, חייב. וכן כתב גם הרמב"ם ז"ל רמב"ם: "העלה וחזר והעלה, חייב על כל אבר ואבר. העלה אבר חסר פטור, שנאמר: **'לעשות אותו'** על השלם חייב ולא על חציו".

פרק יז, ט

ונכרת -

זרעו נכרת וימיו נכרתים.

והיינו דאיכא בין כרת למיתה בידי שמים. ודלא כריב"א דאמר שאינו נכרת הוא זרעו אלא בעריות, דכתיב בהו ערירים. והחלוק שבין מיתה לכרת, כדאמרין בירושלמי דכרת בן חמישים, ומפיק ליה מ"אל תכריתו את שבט [משפחות] הקהתי", ועבודתם עד חמשים שנה, ומיתה בידי שמים היא בשישים, כמתי מדבר, דכתיב: "במדבר זה יתמו ושם ימותו". וחולק על תלמוד שלנו, דבמועד קטן אמרו: מחמישים ועד שישים זו היא מיתת כרת. והראיה על פירוש רש"י ז"ל מההיא דריש פרק הבא על יבמתו, דמשמע טפי כרש"י ז"ל, דפריך: "ערירים דכתיב בדודתו למה לי", כלומר מכרת שמעין ערירי, אבל לפירוש ריב"א דאמר דמכרת לא שמעין ערירי, קשיא.

"ואי משום דמאשת אח שמעין ערירי בכל עריות, הוי ליה לאקשוויי אערירי דאשת אח למה לי, דכתיב לבסוף. ותרך ר", משום דההיא שמעתא לעיל יליף כל העריות מנדה להערה, להכי פריך 'ערירי דכתיב בדודתו למה לי', לילף הא נמי מנדה, דכתיב ערירי גבי 'אשת אחיו נדה היא'."

פרק יז, י

כל דם -

לפי שנאמר "בנפש יכפר", יכול לא יהא חייב אלא על דם המוקדשים, תלמוד לומר: "כל דם".

בתורת כהנים. ויש לתמוה למה לי "כל", אם לפי שנאמר "בנפש יכפר", והוה אמינא דוקא במוקדשים הוא דהזהירה תורה שלא לאכלו נהי, [כדי] שיזרקנו על המזבח להתכפר בו, אבל דם החולין דלאו בר זריקה הוא, לא, תיפוק ליה מקרא ד"רק הדם לא תאכלו", דכתיב בפרשת ראה, שדרשו בו אף על פי שאין בזה זריקת מזבח הוא באזהרה. ושם יש לומר, כתיב בהאי וכתוב בהאי, כדאמרין בפרק כל שעה גבי חיוב מצה בזמן הזה. ונתתי פני פנאי שלי פונה אני מכל עסקי ועוסק בו. בתורת כהנים דרשו פני מעניין פנאי, ולא מעניין פנים כמשמעו, מפני שנתנית פניו של מקום בכל מקום היא לטובה, ופה היא לרעה.

פרק יז, יא

כי נפש הבשר -

של כל בריה בדם היא תלויה, ולפיכך נתתו על המזבח לכפר על נפש האדם. תבא נפש ותכפר על הנפש.

תקן בלשונו הרבה תקונים. אמר: "הבשר של כל בריה", לכלול גם העופות, שאז יהיה טעם "ולפיכך נתתו על המזבח לכפר על נפשותיכם" בין בבהמות בין בעופות.

והוסיף מלת "תלויה", מפני שלשון **"בדם היא"** מורה שהנפש היא מונחת על הדם, כמו המים בכלי, והנפש אין בה ממשות עד שיאמר עליה שהיא מונחת על הדם, רק היא תלויה בדם שקיומה אינו אלא מן הדם, שבהעדר הדם, תפסד הנפש. ואמר "ולפיכך נתתיו" במקום **"ואני נתתיו"**, להודיע שפירוש **"ואני נתתיו"** הוא ולפיכך נתתיו, שזה המתחייב מהיות הנפש תלויה בדם, לא שהוא ספור בפני עצמו, כפי המובן ממלת **"ואני"**. ואמר "יבא הנפש ויכפר על הנפש", להודיע לנו בזה מאיזה אופן יחוייב מ היות הנפש תלויה בדם, שיהיה הדם על המזבח לכפר, ואמר שהוא על דרך המורה **"נפש תחת נפש"**, הדומה תחת הדומה.

פרק יז, יג

אשר יצוד -

אין לי אלא ציד, אווזין ותרנגולין מניין, תלמוד לומר: "ציד". בתורת כהנים ומייתי לה בפרק כסוי הדם: "תנו רבנן: **'אשר יצוד'** אין לי אלא **'אשר יצוד'**, צודין ועומדין מאליהן, כגון אווזין ותרנגולין מניין, תלמוד לומר: **'ציד'** מכל מקום" אפילו יהיה צד ועומד בלתי שיצודו אותו, כגון אווזין ותרנגולין. ו"אם כן מה תלמוד לומר **'אשר יצוד'**, למדה תורה דרך ארץ, שלא יאכל בשר אלא בהזמנה הזאת".

פרש"י: "כאילו הוא צד, שאינה מזומנת לו, כלומר לא יאכל בשר תדיר, שלא יעני".

פרק יז, יד

דמו בנפשו -

דמו הוא לו במקום הנפש, שהנפש תלויה בו. לא שהדם הוא בנפש, שאין הדם תלוי בנפש, אלא הנפש תלויה בדם, כדלעיל **"כי נפש הבשר בדם"**.

כי נפש כל בשר דמו הוא -

דם ובשר לשון זכר, נפש לשון נקבה.

פירוש: ולכן גבי נפש כתיב: **"כי נפש כל בשר דמו היא"**, וגבי דם כתיב: **"דמו בנפשו הוא"**.

פרק יז, טו

אשר תאכל נבלה -

בנבלת עוף טהור הכתוב מדבר, שאין לה טומאה אלא בבית הבליעה, ולמדך כאן שמטמאה באכילתה ואינה מטמאה במגע.

פירוש: מדכתיב בפרשת אמור: **"נבלה וטרפה לא יאכל לטמאה בה"** ודרשו בתורת כהנים: "את שאין לה טומאה אלא בה", דהיינו באכילתה, יצאת נבלת בהמה, שהיא מטמאה במגע ומשא. וחזר הכתוב וכתב כאן: **"וכל נפש אשר תאכל נבלה וטרפה וכבס בגדיו"**, ללמדך שמתמאה באכילתה, ולא במגעה ומשאה. דהכי משמע קרא: **"והנפש אשר תאכל וכבס"**, ולא אשר תגע גם, ואין זה אלא בנבלת עוף, דאי בנבלת בהמה, הרי היא מטמאה גם במגעה ומשאה.

ואם תאמר, למה לא הוכיח דבנבלת עוף קמיירי מאידך ברייתא, שדרשו בה: "את שמתמא באכילתה, ולא בנבלת בהמה", דשמעין מינה דהאי קרא ד**"והנפש אשר תאכל... וכבס"**, בנבלת עוף קמיירי ולא, דמתמאה באכילתה. יש לומר, משום דהך דרשא אינה אלא אחר פירוש המקרא הזה, שהוא מדבר בנבלת עוף ולא בנבלת בהמה, וזה אינו מתבאר אלא מאידך דרשא שדרשו בה: "את שאין לה טומאה אלא אכילתה, יצאת נבלת בהמה שמתמאה במגע ובמשא". ולפיכך כשרצו להוכיח שבנבלת עוף קמיירי, לא הוכיחו אותו רק ממה שדרשו ממעוט "בה" - אין לך אלא האמור בה, דהיינו אכילתה, ולא בטומאת מגע ומשא, יצאת נבלת בהמה שמתמאה במגע ומשא.

ולמדנו עוד, דבנבלת עוף טהור קמיירי, מדכתיב ביה **"נבלה וטרפה"**, דמשמע שיש במינו טרפה, דאלו נבלת עוף טמא, אין במינו טרפה. ומה שאמר "אלא בטומאת אכילה בבית הבליעה", ולא אמר אלא טומאת אכילה סתם, הוא לאפוקי קודם הבליעה ואחר הבליעה, שקודם הבליעה, אף על פי שהוא בתוך פיו, טהור, כדתיניא בתורת כהנים: "יכול תטמא בגדים בתוך הפה, תלמוד לומר: **'והנפש אשר תאכל'**, זו בית הנפש מטמא, ולא בתוך הפה". ואחר הבליעה, אף על פי שעדיין היא בתוך מעיו, שלא נתעכלה, אינו מטמא בה, כדתיניא בתורת כהנים: "יכול תהא מטמאה בגדים בתוך המעיים, תלמוד לומר: **'וכבס בגדיו ורחץ במים וטמא עד הערב וטהר'**". ופירשו בפרק בהמה המקשה: "מי לא עסקין דאכל סמוך לשקיעת החמה וקאמר רחמנא וטהר" ופרש"י ז"ל: "מי לא עסקין - אפילו באוכל נבלה סמוך לשקיעת החמה, דעדיין היא במעיו ולא נתעכלה, וקא מטהר ליה קרא בהערב שמש, אלמא מכיון שנבלעה בתוך המעיים, הרי היא כמעוכלת לענין טומאה. וליכא למימר משום דמגע בית הסתרים לא מטמא ותוכו של אדם בית הסתרים הוא, דאם כן תטמאנו במשא, כדאמרין בפרק יוצא דופן: נהי דטומאת בית הסתרים במגע לא מטמא, במשא מיהא מטמא, אלא לאו שמע מינה, בליעתה מעכבתה מלטמא", ולא מפני שהיא בבית הסתרים.

פרק יז, טז

ונשא עונו -

אם אכל קדש או אם נכנס למקדש, חייב על טומאה זו כשאר טומאות.

פירוש: הא דקאמר "ונשא עונו" שפירושו העונש שכתוב בשאר טומאות שהוא הכרת, אינו אלא כשאכל קדש או נכנס למקדש והוא בטומאתו, אבל אם עומד בטומאתו ולא אכל קדש ולא נכנס למקדש, אין לו שום עונש, וכאילו אמר: ואם לא יכבס ובשרו לא ירחץ ואכל קדש או נכנס במקדש ונשא עונו.

ובשרו לא ירחץ -

על רחיצת גופו ענוש כרת, ועל כבוס בגדים במלקות.

כדתניא בריש ספרי: "על רחיצת גופו ענוש כרת ועל כבוס בגדיו בארבעים. אתה אומר כן או אינו אלא אף על כבוס בגדים. אמרת: ומה טומאת מת חמורה, לא ענש הכתוב על כבוס בגדים, על טומאת נבלה קלה אינו דין שלא יעניש הכתוב על כבוס בגדים". ובתורת כהנים שנו: "ונשא עונו - יכול על כל כבוס בגדים ענוש כרת, תלמוד לומר: 'ובשרו לא ירחץ ונשא עונו'. הא כיצד, על רחיצת גופו ענוש כרת ועל כבוס בגדיו בארבעים". פירוש: אם לא טבל, שהוא רחיצת גופו, ענוש כרת, שכל זמן שלא טבל, בטומאתו הוא עומד, ואם אכל קדש או נכנס למקדש הרי הוא כאלו אכל קדש או נכנס למקדש בעודו טמא, ו חייב כרת, כדכתיב: "כל איש אשר יקרב מכל זרעכם אל הקדשים... וטומאתו עליו ונכרתה הנפש ההיא", אבל אם לא כבס בגדיו וזרקן למקדש, אפילו נגעו בגדיו במת, פטור מן הכרת, אבל חייב מלקות, שנאמר: "ואם לא יכבס ובשרו לא ירחץ ונשא עונו", על רחיצת גופו ענוש כרת, ועל כבוס בגדי לוקה ארבעים. ופירוש "ונשא עונו" על רחיצת גופו קאי, ולא על כבוס בגדיו, כמו ששינוי בספרי ובתורת כהנים.

פרק יח

פרק יח, ב

אני ה' אלהיכם -

דעו מי גוזר עליכם, דיין לפרוע ונאמן לשלם שכר.

דמאלהיכם משמע לשון דיינות, שאין אלהים בכל מקום אלא דיין. ומה' משמע לשון רחמים, שכל מקום שנאמר ה', זו מדת רחמים, כלומר דיין ליפרע מהעוברים על גזרתו ונאמן לשלם שכר למקיימים גזרתו.

פרק יח, ג

כמעשה ארץ מצרים -

ואותו מקום שישבו ישראל.

היא ארץ גושן, דאם לא כן **"אשר ישבתם בה"** למה לי, אלא על כרחך לומר דהכי קאמר: המצרים מקולקלים משאר האומות, וארץ גושן שישראל היו יושבים בה, מקולקלין יותר מהמצריים, וכן שנינו בתורת כהנים.

אשר אני מביא אתכם שמה -

מגיד שאותן עממין שכבשו ישראל מקולקלין יותר מכולן.

אף ממעשה ארץ גושן וכל שכן ממעשה המצריים, דאם לא כן מאי **"וכמעשה ארץ כנען"**, אלא על כרחך לומר שמעשה ארץ כנען מקולקלין יותר מכולם. והכתוב הולך ומוסיף: ארץ גושן מקולקלין יותר מהמצריים, וארץ כנען מקולקלים יותר מארץ גושן.

פרק יח, ד

את משפטי תעשו -

אלו דברים האמורים בתורה במשפט, שאילו לא נאמרו היה כדי לאמרן.

כגון גזל ושפיכות דמים.

ללכת בהם -

אל תפטור מתוכם שלא תאמר: למדתי חכמת ישראל, אלך ואלמוד חכמת גוים. דאם לא כן **"ללכת בהם"** למה לי. בשלמא גבי **"ובחוקותיהם לא תלכו"** הוא במקום **"לא תעשו"** דגבי מעשיהם, אלא הכא הרי כתיב **"תשמרו"**.

פרק יח, ה

ושמרתם את חקותי ואת משפטי -

לרבות שאר דקדוקי תורה שלא פרט הכתוב בהם.

דאם לא כן למה לי, הרי כבר אמרו **"את משפטי תעשו ואת חקותי תשמרו"**:

דבר אחר: ליתן שמירה ועשייה לחוקים ושמירה ועשייה למשפטים.

בתורת כהנים. פירוש: "שמירה ועשייה לחוקים", דלעיל כתיב: **"ואת חקותי תשמרו"**, והכא כתיב: **"אשר יעשה אותם האדם"**, וקאי אחקות ומשפטים. "ושמירה ועשייה למשפטים", דלעיל כתיב **"את משפטי תעשו"** והכא כתיב **"ושמרתם את חקותי ואת משפטי"**.

וחי בהם -

בעולם הבא, שאם תאמר בעולם הזה הרי סופו מת.

בתורת כהנים, כלומר ואיה שכר המצות.

פרק יח, ו

לא תקרבו -

להזהיר הנקבה כזכר לכך נאמר לשון רבים.

בתורת כהנים. וכן דרשו בפסוק "איש אמו ואביו תיראו" - אין לי אלא איש, אשה מנין, כשהוא אומר: 'תיראו', הרי כאן שנים". ואינו רוצה לומר שכל מקום שהוא בלשון רבים הוא לכלול הזכר והנקבה, לחייב הנקבה כזכר, שהרי התורה כולה מלאה מזה, שפעם מדבר בלשון יחיד על העם, ופעם בלשון רבים על פרטי העם, רק בעבור שזה הדבור אינו נופל על פרטי העם רק על פרט אחד, כי פירוש "איש איש" כל פרט ופרט, ולא יפול עליו אלא לשון יחיד, כמו: "איש איש מבית ישראל אשר ישחט שור או כשב או עז", "איש איש מבית ישראל... אשר יעלה עולה או זבח", "ואיש איש מבית ישראל... אשר יאכל כל דם", דרשו בו להזהיר הנקבה כנזכר.

ואם תאמר, למה לי רבוייא, תיפוק לי שהנקבה כזכר מדבר יהודה אמר רב, דאמר רב יהודה אמר רב בפרק קמא דקידושין: "איש או אשה כי יעשו מכל חטאות האדם" - השוה הכתוב אשה לאיש לכל עונשין שבתורה". יש לומר, דוקא כשאמר סתם: לא תאכל דם, לא תאכל חמץ וכיוצא בהם, שאין בהם שום מלה למעט הנקבה, אז אף על פי שהאזהרה היא בלשון זכר, אמרינן ההוא נמי נקבה, שהרי הכתוב השוה איש לכל עונשין שבתורה, אבל במקום שאומר איש, דהוה מיעוטא איש ולא אשה, אין הנקבה בכלל, וצריך לכתוב אחריו לשון רבים, לכלול גם הנקבה.

ואם תאמר, אי הכי לא לכתוב רחמנא לא איש ולא לשון רבים אלא לשון זכר ולשון יחיד בלבד. כבר הקשו זה בברייתא ד"איש אמו ואביו תיראו" - אם כן מה תלמוד לומר 'איש'. ותרצו: "איש ספק בידו לעשות, ולא האשה, מפני שרשות אחרים עליה" והוא הדין נמי ידרשו פה. אי נמי יש לומר, שדברי רב יהודה אמר רב אינם אלא באותה עבירה עצמה שהוזהר בה הזכר, כגון אכילת חמץ וחלב וכיוצא בהם, דשייך באשה כמו באיש, אבל בעילת העריות, שאינו נופל באשה, שפועל האשה שתבעל, ופועל האיש לבעול, והכתוב הזהיר שלא יבעול, איך יתכן לומר השוה הכתוב בה האשה לאיש, וכיון שאזהרת הזכר הוא שלא יבעול העריות ואין זה שייך באשה, אלא שלא תבעל מהן, שהוא ענין אחר, הוכרחו רז"ל לומר אין לי אלא איש שלא יבעול, שאשה שלא תבעל מנין, תלמוד לומר: "תקרבו" בלשון רבים לכלול גם האשה. והראיה על זה הפירוש שהרי אפילו בשני זכרים, שהבעל זכר והנבעל זכר, הוצרכו רז"ל ללמוד שגם הנשכב בכלל האזהרה מלא תשכב לא תשכב כתיב, וכל זה אינו אלא מפני שפועל השוכב לחוד ופועל הנשכב לחוד.

אני ה' -

נאמן לשלם שכר.

אף על פי שאין זה אצל קיום מצות, דומיא ד"ושמרתם את חקותי וגו' אני ה'", ואין לדרוש מ"אני ה' נאמן לשלם שכר", אלא כשהוא אמור אצל קיום מצות, כמו שכתב רש"י ז"ל בפרשת וארא, מכל מקום, כיון שאינו אמור אצל עוברי עברה, דומיא ד"וחללת את שם אלהיך אני ה'", אלא אצל אזהרת "לא תקרבו לגלות ערוה", הרי הוא כאילו אמור אצל קיום מצות, שפירוש "לא תקרבו לגלות ערוה אני ה'" הוא, אם באה עבירה בידך ותתרחק ממנה ולא תקרב לגלות ערוה, אני ה' נאמן לשלם שכר, כאילו קיימת המצוה, שכל מי שבאה עבירה בידו וניצל הימנה, אף על פי שאינו מתעסק בעשיית המצוה, נותנין לו שכר כאילו עוסק במצוה, כדתניא בפרק קמא דקדושין.

פרק יח, ז

ערות אביך -

זו אשת אביך. או אינו אלא כמשמעו, נאמר כאן "ערות אביך" ונאמר להלן "ערות אביו גלה". מה להלן אשת אביו אף כאן אשת אביו.

כדתניא בפרק ארבע מיתות סנהדרין: ואמר רבא זו היא אליבא דרבי יהודה, אבל רבנן סברי דהאי קרא באביך ממש קמיירי, לחייב עליו משום ערות האב, יתר על אזהרת משכב זכור. אבל אשת האב מ"ערות אשת אביך" נפקא.

ורבי יהודה מוקי לה לאשת האב לאחר מיתתו, ורבנן ההוא מיתורא דערות אביך נפקא, שלא הוצרך ליכתב אלא לדרשא. ויתורא ד"אמך היא לא תגלה ערותה" מוקי לה באם אינו עניין לאזהרה, תנהו לעונש סקילה באמו שאינה אשת אביו, כדאיתא בפרק ארבע מיתות. וקרא ד"ערות אמך" אליבא דכולי עלמא באמו שאינה אשת אביו קמיירי, דהיינו אנוסת אביו ומפוטת אביו, שאף על פי שאינה אשת אביו, אמו היא וחייב עליה. ואף על פי שאין הלכה כרבי יהודה אלא כרבנן, פירש אותו כר' יהודה, מפני שדברי ר' יהודה קרובים לפשוטו של מקרא יותר מדברי חכמים, שלא מצינו גלוי ערוה בזכר, עד שיפרש ערות אביך באביך ממש. ועוד, שאין זה בכל "שאר" הכתוב למעלה ממנו. ואם מפני שאמר "ערות אביך", הרי הכתוב קורא לערות אשת אביך "ערות אביך היא" ולמה לא יהיה גם זה כמוהו. ואם בעבור שני פעמים אשת [ערות] אביך, הרי כבר אמרו סנהדרין שהאחד בחיי האב והאחר לאחר מיתתו.

ויש לתמוה על דברי רבי יהודה ועל רש"י ז"ל שהביא את דבריו, למה לא הביאו הגזירה שוה של אביך אביך מקרא ד"ערות אשת אביך", שהיא בצדו ומירי באזהרה כמוהו, דכתיב בה "ערות אביך היא" מה להלן באשת אביך אף כאן באשת אביך, אבל הביא הגזירה שוה מקרא דפרשת קדושים, דמיירי בעונש, דכתיב ביה: "ואיש אשר ישכב את אשת אביו ערות אביו גלה", מה להלן באשת אביו אף כאן באשת אביו.

פרק יח, ט

בת אביך -

אף בת אנוסה במשמע.

דקרא **"אחותך בת אביך"** בין מאשת אביך בין מאנוסתו במשמע, וקרא ד**"ערות בת אשת אביך"** - ללמד מי שיש לו אישות לאביך בה, פרט לאחותו משפחה ונוכרית שאין לו אישות לאביך בה, דבשפחה ונוכרית לא תפשי בהו קדושין, כדנפקא לן בפרק האומר: "שפחה - עם הדומה לחמור. נוכרית - 'אחר כך תבא אליה ובעלתה', ומעיקרא לא". והכי מפרש לה לקמן בפסוק **"ערות בת אשת אביך"**, כדרש ר' יוסי ב"ר יהודה, אבל חכמים אמרו: ד**"ערות [בת] אשת אביך"** אתא ללמד שהבא על אחותו והיא לו בת אשת אביו, חייב משום אחותו ומשום בת אשת אביו. ורש"י ז"ל הניח דברי חכמים ותפש דברי ר' יוסי בר' יהודה, מפני שהם יותר קרובים לפשוטו של מקרא, שיותר קרוב לומר שהמקרא של בת אשת אביך בא למעט אחותך מן השפחה ומן הנכרית, שאין לאביך אישות בה, מלומר שבא לחייב משום אחותו ומשום בת אשת אביו. מולדת בית או מולדת חוץ בין שאומרים לו לאביך קיים את אמה, בין שאומרים לו הוצא את אמה.

בפרק ב' דיבמות, כגון ממזרת ונתינה. והרמב"ן ז"ל טען ואמר: "ואיננו נכון, כי יצא מזה שאחותו מן העריות לא תהיה בכלל האיסור הזה, והם כלם בכרת חוץ מן הנולדת מן השפחה ומן הנוכרית. ואני תמה על הרב, שהרי בתלמוד ביבמות בפרק שני מפורש: ואימא פרט לאחותו מחייבי כריתות. אמר רבא אמר קרא: **'ערות אחותך בת אביך או בת אמך מולדת בית או מולדת חוץ'** בין שאומרים לו לאביך קיים בין שאומרים לו הוצא, ואמר רחמנא אחותך היא, אלמא לאו אחותו מחייבי לאוין בלבד נקראת אחותו, אלא אף אחותו מחייבי כריתות נמי אחותו היא", עד כאן לשונו. ונראה לי, שאין זו טענה על דברי הרב, כי אין פירוש "כגון ממזרת ונתינה" שב על האם, כאשר חשב עד שתהיה בתה אחותך מחייבי לאוין בלבד, אלא על הבת קאי. ומילתיה דרבא הכי פירושו: בין שאומרים לו לאביך הוצא את אמה, שהיא באיסור חייבי כריתות או באיסור חייבי לאוין שאז בתה היא אחותך, אף שהיא ממזרת, כגון שאמה מחייבי כריתות או נתינה, כגון שאמה נתינה, שהיא מחייבי לאוין. ונקט נתינה משאר כל חייבי לאוין, מפני שאין שום שם לכלול כל הבאין מחייבי לאוין, כמו שם הממזר שכולל כל הבאין מחייבי כריתות, לפיכך תפש נתינה, והוא הדין כל הבאין משאר חייבי לאוין. והראיה ש"כגון ממזרת ונתינה" שב על הבת ולא על האם, שהרי כתב אחר זה "בת אשת אביך - למד שאינו חייב על אחותו משפחה ונוכרית", דמשמע שהוא חייב על אחותו מחייבי כריתות, והוא סותר מה שפירש גבי מולדת חוץ, כגון ממזרת ונתינה, אם הוא שב אל האם, דמשמע אבל לא על חייבי כריתות, אלא על כרחך לומר כדפרישית, שהממזרת ונתינה שב על הבת, לא על האם. ועוד ראה אחרת על ש"כגון ממזרת ונתינה" שב אל הבת ולא על האם, שהרי בפרק

כיצד, שנינו: "מי שיש לו אח מכל מקום זוקק ליבום. והרי הוא אחיו לכל דבר, חוץ ממי שיש לו אח מן השפחה ומן הנוכרית".

ואמרינן בגמרא: "מכל מקום - לאתווי מאי, לאתווי ממזר, שהוא אחיו מחייבי כריתות". ופריך "פשיטא, אחיו הוא". ומשני: "מהו דתימא נילף אחוה אחוה מבני יעקב, מה להלן כשרים ולא פסולין, אף כאן כשרים ולא פסולין, קמשמע לן". אלמא מילתא דפשיטא היא דאחיו מיקרי אף מחייבי כריתות, והוא הדין נמי אחותו. ואיך יעלה על הדעת לומר שרבי יוסי בר' יהודה סבירא ליה דלא מיקרי אחותו אלא הבאה מחייב לאוין, כגון ממזרת ונתינה, אבל הבאה מחייבי כריתות לא מיקריא אחותו. אלא על כרחנו לומר ש"כגון ממזרת ונתינה" שב אל הבת הבאה מחייבי כריתות ומחייבי לאוין, כדפרישית.

ואם תאמר, מאחר שאחותך משמע אף הבאה מחייבי כריתות, למה לי קרא ד"מולדת בית או מולדת חוץ" לרבווי ממזרת ונתינה, תיפוק לי מאחותך. יש לומר, דאי לאו קרא ד"מולדת בית או מולדת חוץ" הוה אמינא מ"בת אשת" למעוטי אחותך מחייבי כריתות, קמשמע לן קרא ד"מולדת בית או מולדת חוץ".

פרק יח, י

ערות בת בנך וגו' -

בבתו מאנוסתו הכתוב מדבר.

דביבמות פרק נושאין על האנוסה: "רמי רבא: כתיב 'ערות בת בנך או בת בתך לא תגלה', הא בת בנה ובת בתה דידה, גלה. וכתביב: 'ערות אשה ובתה לא תגלה את בת בנה ואת בת בתה לא תקח', הא כיצד, כאן באונסין כאן בנישואין". פירוש: האי קרא ד"ערות בת בתך לא תגלה" דדייקינן מיניה הא בת בתה דידה גלה, בבתו מאנוסתו קמייירי. ולפיכך אינו באזהרת לא תגלה, אלא בבת בתו הבאה מזרעו, אבל לבת בתה של אנוסתו הבאה מזרע אחרים, אינו באזהרת לא תגלה. אבל בת הבת של נשואתו, לא שנא כשהבת מזרעו, לא שנא כשהבת מזרע אחרים, כיון שהיא בת נשואתו הרי הן באזהרת לא תגלה.

ואם תאמר, אי משום קושית המקראות, נימא איפכא, דקרא ד"ערות בת בתך לא תגלה" בבתו מנשואתו קמייירי, דלא עבד בה אסורא, ולפיכך אין לאסור בת בתה הבאה מזרע אחר, כיון שלא עשה בה שום איסור, שהרי בנישואין לקחה, אבל בת בתה הבאה מאנוסתו הבאה מזרע אחר, כיון שנעשה בה מעשה איסור, שעבר על "ומלאה הארץ זמה", ראוי לאסור אף בבת בתה דידה הבאה מזרע אחר. כבר הקשו זה בפרק נושאין על האנוסה, ותרצו: "עריות שאר' כתיב בהו, בנישואין איכא שאר, באונסין ליכא שאר". אבל מדכתיב "ערות אשה ובתה", ליכא לאוכוחי, דקרא דאשה ובתה בנישואין משמע, ולא באונסין, דומיא דבת אשת אביך, משום ד"מאשת אביך" משמע שהיא לאביך על ידי

אישות, אבל אשה סתמא בלתי סמוכה לאביך לא משתמע מינה, לא אונסין ולא נישואין, וכן כתב רש"י ז"ל בהדיא לקמן גבי **"ערות אשה ובתה"** - לא אסר הכתוב אלא על ידי נשואי הראשונה, לכך נאמר **'לא תקח'** לשון קיחה":

ובתו ובת בתו מאשתו אנו למדין מ**"ערות אשה ובתה לא תגלה"** בין שהיא ממנו בין שהיא מאיש אחר.

פירוש: ואם תאמר, אחר שזה המקרא של **"ערות בת בנך או בת בתך לא תגלה"** באונסין קמייירי. אם כן בתו ובת בתו בנו מנשואתו מניין, הא ליכא למימר דאתיא מקל וחומר, משום דאין מזהירין מן הדין כדלקמיה, השיב ואמר, שאנו למדין אותן **מערות אשה ובתה**, דכתיב ביה: **בתה ובת בתה ובת בנה**, סתם, דמשמע בין בבניה מזרע אחרים בין בבניה מזרעו, דכולם בשם בתה ובת בתה ובת בנה הן נקראין.

ערות בת בנך או בת בתך -

קל וחומר לבתך אלא לפי שאין מזהירין מן הדין למדוה מגזירה שוה במסכת יבמות.

ובריש פרק אלו הן הנשרפין. ששם אמרו: "בתו מאנוסתו מניין, אמר אביי קל וחומר: על בת בתו ענש, על בתו לא כל שכן". ופריך: "וכי מזהירין מן הדין". ותרץ "גלוי מילתא בעלמא הוא". פירוש: בת בתו מכח בתו קא אתיא ואפילו הכי הוצרך רבא לומר: "אמר לי רבי יצחק בר אבדימי: אתיא **'הנה'**, אתיא **'זמה'** **'זמה'**".

והא דקאמרי "בתו מאנוסתו מניין", ולא אמרו סתם: בתו מניין, משום דבתו מנשואתו וכן בת בתו ובת בנו מ**"ערות אשה ובתה"** נפקא, דכולהו בכלל אשה ובתה הוו, אבל בתו מאנוסתו לא משתמע מקרא דערות אשה ובתה, דההוא בנשואה קמייירי, מקושית המקראות כדרבא. אבל בת בתו ובת בנו מאנוסתו מ**"ערות בת בנך או בת בתך"** נפקא, דההוא באונסין קמייירי מקושית המקראות כדרבא, ומשום הכי לא נפל הספק אלא בבתו מאנוסתו, שאינה לא בכלל ערות אשה ובתה, ולא בכלל ערות בת בנך או בת בתך, וילפי לה מגזרה שוה דהנה הנה לאסורא, זמה זמה לשרפה. כתיב הכא **"כי ערותך הנה"**, וכתיב התם **"שארה הנה"**, מה התם כבת בתו לאיסורא, אף כאן כבת בתו לשרפה, ואתיא זמה זמה לשרפה, כתיב הכא: **"זמה היא"** וכתיב בפרשת קדושים **"זמה היא, באש ישרפו אותו ואתה"**, מה להלן שרפה, אף כאן שרפה. ובתו מאנוסתו שהיא בשרפה, למדו אותו מהנה הנה מבתו מנשואתו, מה בתו מנשואתו בשרפה, אף בתו מאנוסתו בשרפה, שהלמד בגזרה שוה חוזר ומלמד בגזרה שוה. דדוקא בדבר הלמד בהקש אמרו שאינו חוזר ומלמד בהקש ובקדשים דוקא, כדאיתא בזבחים פרק איזהו מקומן, אבל בגזרה שוה חוזר ומלמד בגזרה שוה אפילו בקדשים וכל שכן בדעלמא.

ויש מפרשים אתיא הנה הנה, מה להלן עשה הבת הבת הבת והבן כבת הבן, אף כאן עשה הבת הבת והבן כבת הבן. ומה להלן **זמה** עם הנה, אף כאן **זמה** עם הנה, וכאילו כתיב גבי ערות בת בנך וגו' כי ערותך הנה זמה היא. ומעתה נלמוד עונש שרפה בבתו ובת בנו ובתו ובתה ובת בתה ובת בנה בגזרה שוה, נאמר בשניהם כאן **זמה**, ונאמר להלן בפרשת קדושים "**זמה היא באש ישרפו**", מה זמה הכתוב שם בשרפה, אף זמה הכתוב כאן בשניהם בשרפה, ושניהם נכונים.

פרק יח, יד

ערות אחי אביך לא תגלה -

ומה ערותו, אל אשתו לא תקרב.

אבל גבי ערות אביך לא הוצרך לכתוב אחריו: אל אשתו לא תקרב להודיע מה היא ערותו, משום דסמך קרא על גזרה שוה דערות אביך וערות אביו, דפרשת קדושים.

פרק יח, טו

אשת בנך היא -

לא אמרתי אלא בשיש לבנך אישות בה, פרט לאנוסה ושפחה ונכרית.

בתורת כהנים. ומה שדרשו גבי "**בת אשת אביך** - פרט לשפחה ונכרית" בלבד, וכאן דרשו "פרט לאנוסה שפחה ונכרית", משום דהתם רבי קרא האנוסה מ"**בת אביך**" אף בת אנוסה במשמע, כדלעיל, ואלו הכא לא. ומה שלא אמר גם כן פרט לחייבי כריתות, דהא ליכא קרא לרבוניהו, כי היכי דרבינהו מקרא ד"**מולדת חוץ**" כדלעיל, אפרשנו בסמוך בסיעתא דשמיא.

ואם תאמר, מאי שנא הכא דממעט מקרא דאשת בנך אף האנוסה שאין לבנך אישות בה, ואלו גבי בת אשת אביך אינו ממעט האנוסה, אם מפני שהאנוסה ריבה אותה הכתוב מקרא דבת אביך אף בת האנוסה במשמע כדלעיל, הכא נמי שהאנוסה ריבה אותה הכתוב מקרא ד"**כלתך**", אף האנוסה במשמע, כמו שאמרו גבי "**אחותך**", אף האנוסה במשמע. יש לומר, שאני התם דהוו תרי קראי וכל אחד נדרש לעצמו וכיון שמהאחד משמע אף האנוסה, ומהאחר משמע למעט אנוסה, כדי שלא יסתור זה את זה, דרשו שלא בא למעט אלא השפחה והנכרית בלבד, כדי לקיים שני המקראות, אבל הכא שהרבו והמיעוט שניהם במקרא אחד, אין כל אחד נדרש לעצמו, אלא קצתו מבאר לקצתו, באיזו "**כלתך**" אמרתי, באותה שיש לבנך אישות בה, פרט לאנוסה ושפחה ונכרית, שאין לבנך אישות בהן. וכך אמרו בפרק ארבע מיתות במתניתין דהבא על כלתו חייב עליה משום כלתו ומשום אשת איש: "ולחייב נמי משום אשת בנו. אמר אביי: פתח הכתוב בכלתו וסיים באשת בנו, ללמדך זו היא כלתו וזו היא אשת בנו". פירוש: שאין כל אחד נדרש לעצמו עד שנאמר שהוא חייב משום כלתו ומשום אשת בנו, אלא שניהם דבר

אחד הם, שהרי פתח בזה וסיים בזה, ועל כרחך לומר שאינו אלא ללמד שזו היא כלתך זו היא אשת בנך, ואין לחייב עליה משום כלתו ומשום אשת בנו, כמו שמחייב עליה משום כלתו ומשום אשת איש.

פרק יח, יז

ערות אשה ובתה -

לא אסר הכתוב אלא על ידי נישואי הראשונה, לכך נאמר "לא תקח", לשון קיחה. וכן לענין העונש "אשר יקח את אשה ואת אמה" לשון קיחה דוקא בלקיחה, אבל אנס אשה מותר לישא בתה.

ביבמות פרק נושאים על האנוסה.

ואף על פי שמהמקרא של "ערות בת בנך או בת בתך" למדנו שבתו מאנוסתו אסורה, ומהמקרא הזה למדנו שלא אסרה תורה אלא על ידי נישואי הראשונה ולא על ידי אונסין, והם שני מקראות שכל אחד נדרש לעצמו. ואין זה סותר לזה, מפני שהמקרא של "ערות בת בנך או בת בתך", דמיירי באונסין, לא אסר אלא בתו ובת בתו בנו מאנוסתו, אבל בתה ובת בתה ובת בנה לא. והמקרא של "ערות אשה ובתה לא תגלה, את בת בנה ואת בת בתה לא תקח", דמיירי על ידי נישואי הראשונה, כדמשמע ממה שנאמר בה "לא תקח", לשון לקיחה אסרה את שניהם, בין בתה ובת בתה ובת בנה ממנו, בין בתה ובת בתה ובת בנה מאיש אחר.

ואף על פי שהמקרא של "ערות אשה ובתה" אפילו בבתו ובת בתו ובת בנו קמיירי, שאף הן בכלל בתה ובת בתה ובת בנה הן כדלעיל, דאם לא כן בתו מנשואתו וכן בת בתו ובת בנו מניין, מכל מקום הדוקיא של הא [ערות] בתה ובת בתה ובת בנה גלה, בבתה מאיש אחר קמיירי. והא דמשני רבא: "הא כיצד כאן בנשואין כאן באונסין", פירוש: קרא ד"ערות בת בנך או בת בתך לא תגלה", בבתו מאנוסתו קמיירי. ולפיכך לא נאסרו אלא בתו ובת בתו ממנה, ולא בתה ובת בתה ובת בנה מאיש אחר. וקרא ד"ערות אשה ובתה לא תגלה" בנשואתו קמיירי, ולפיכך נאסרו עליו בתה ובת בתה ובת בנה בין ממנו בין מאחרים.

ואם תאמר, למה לא מיעטו מהאי קרא דערות אשה ובתה, דמשמע על ידי קיחה של קדושין, אף בתו משפחה ונכרית, כמו שמיעטו בכל שאר המקראות דכתיב בהו אישות. יש לומר, כיון דאשמועינן מ"ערות בת אשת אביך" למעט אחותו משפחה ונכרית למדנו שולד שפחה ונכרית לא מיקרי זרעו, ותו לא צריך קרא למעט בתו משפחה ונכרית, דהא לאו זרעו היא. אבל גבי כלתו, שהשפחה והנכרית עצמן מיקרי כלתו, וסלקא דעתך אמינא שהן אסורות לו, אתא קרא ד"אשת בנך היא" למעט שפחה ונכרית.

אך קשה, דאם כן הוה ליה למעוטי חייבי כריתות אכולהו קראי דכתיב בהו אישות, כיון דחייבי כריתות לא תפשי בהו קדושין. ושמא יש לומר, כיון דאתא קרא ד"מולדת חוץ"

לרבי חייבי כריתות כדלעיל, ולמדנו בזה דאישות דכתיבא גבי "ערות בת אשת אביך" לא קא ממעט אלא שפחה ונכרית, שאין במין קדושין, לא לדידיה ולא לעלמא, דלא תפשי בהו קדושין אלא לכי מיגיירא, שאז גופא אחרינא היא, אבל חייבי כריתות אף על גב דלדידיה לא תפשי, לעלמא תפשי, כדאיתא בפרק שני דיבמות. למדנו שכל מקום שכתוב בו אישות אינו אלא למעט אותו שאין במין קדושין, שהן השפחה והנכרית. ואם תאמר, אי הכי לא הוה להו למעוטי אנוסה, מכיון דשייך בה קדושין. יש לומר, כיון שלא נתרצו באישות עד שהוצרך לאנוס אותה, יצריה בעלמא הוא דתקיף עליה, וגריעה טפי משפחה ונכרית, שהם רוצים באשות, אלא דלא תפשי בהו קדושין. ואם תאמר, למה לי קרא דאישות למעט שפחה ונכרית, בשלמא גבי כלתו איצטריך, משום דהוה אמינא אף על גב דלא תפשו בהו קדושין כיון ששכב בנו עמה, כלתו מיקרי, ואסור לגלות ערותה, קמשמע לן "אשת בנך היא", כשיש לבנך אישות בה ולא שפחה ונכרית, אלא גבי אחותו למה לי קרא דאישות למעט אחותו משפחה ונכרית, תיפוק ליה מקרא ד"האשה וילדיה תהיה לאדוניה", דמשמע דולדה כמוה, ובנכרית כתיב וברש"י ורבינו שם "כי יסיר את בנך מאחרי - בנך מישראלית קרוי בנך, ואין בנך הבא מן הגויה קרוי בנך, אלא בנה". יש לומר, דסבירא ליה להאי תנא דדריש קרא ד"בת אשת אביך" למעט אחותך הבאה משפחה ונכרית, דקרא ד"כי יסיר" בשבעה עממים דוקא, שהן אדוקין בעבודה זרה הוא דכתיב, אבל בשאר עממים שבחוץ לארץ, דלאו עובדי עבודה זרה הן, אלא מנהג אבותיהם בידיהם בלבד, לא, להכי איצטריך קרא דאשת אביך למעט אפילו נכרית דשאר האומות, דאף זו ולדה כמוה ולא וולד דאביך הוא. ואגב נכרית נקט נמי שפחה, אף על גב דשפחה לאו מהכא נפקא אלא מ"האשה וילדיה". ואם תאמר, למה לי תרתי, ליכתוב חד מינייהו או דשפחה או דנכרית ולגמר חד מחבריה. כבר הקשו זה בגמרא, ותרצו דמצרך צריכי, דאי אשמועינן שפחה משום דאין לה חייס, דכתיב: "שבו לכם פה עם החמור" - עם הדומה לחמור, אבל נכרית דאית לה חייס, כדכתיב: "בלאדן בן בלאדן", הדרימון ["הדדן] בן טברימון" אימא לא. ואי אשמועינן נכרית משום דלא שייכא במצות, אבל שפחה דשייכא במצות, שכל מצוה שהאשה חייבת בה עבד חייב בה, דגמר לה לה מאשה, אימא לא, צריכא. זמה עצה, כתרגומו "עצת חטאין", שיצרך יועצך לחטא. כי דגש המ"ם להבלעת אות הכפל, על משקל סבה ששרשו סבב, אף כאן זמה שרשו זמם, שפירושו מחשבה ועצה - "כאשר זמם לעשות", "זממו אל תפק".

פרק יח, יח

אל אחותה -

שתיהן כאחת.

כדתנן בפרק האיש מקדש: "המקדש אשה ובתה או אשה ואחותה כאחת, אין מקודשות". ואמרינן בגמרא: "מנא הני מילי, אמר רמי בר חמא, דאמר קרא: **'אשה אל אחותה לא תקח לצרור'**, בשעה שנעשות צרות זו לזו, לא יהא לך ליקוחין, אפילו באחת מהן". ואם תאמר, אי קרא דאשה אל אחותה לא תקח בששתיהן בבת אחת קמיירי ואמר רחמנא "לא תקח", לא יהו לקוחין אפילו באחת מהן, היכי מחייב כרת, הא אין כאן איסור אחות אשה. כבר תרצו בגמרא "אמר רבא: קרא בזה אחר זה" קמיירי, שבקדושי הראשונה הוא אידך אחות אשה ואם בא עליה ענוש כרת, ומתניתין דקתני בבת אחת, מהאי קרא נמי נפיק, וכדרבה, דאמר רבה: "כל שאינו בזה אחר זה, אפילו בבת אחת אינו". ופרש"י ז"ל: מילתיה דרבה סברא בעלמא היא, שכל שאין קדושין תופסין בה בזה אחר זה, בבת אחת נמי אין קדושין תופסין בה, הילכך כיון דבאחות אשה לא תפסי בה קדושין, מאחר שהיא מחייבי כריתות, כי קדשינהו בבת אחת נמי לא תפסי בהו קדושין.

פרק יח, כא

למולך -

זו היא עבודתה שמוסר בנו לכומרין ועושין שתי מדורות גדולות ומעבירין את הבן

ברגליו בין שתי מדורות האש.

בפרק ארבע מיתות אליבא דאביי. ואף על פי שרבא חולק עליו ואמר: "כמשוורתא דפוריא", פירוש: כמו שמדלגין בפורים על האש מצד זה לצד זה, ולא שמעבירין אותו ברגליו. ותניא כותיה דרבא: העבירו ברגל פטור, פירש אותו על פי פשוטו של מקרא, כמו שכתב בפסוק **"וישמעו את קול ה' אלהים מתהלך בגן"**.

פרק יח, כט

ונכרתו הנפשות העושות -

הזכר והנקבה במשמע.

אף על גב דהשוה הכתוב אשה לאיש לכל עונשין שבתורה, כדנפקא לן מ"**איש או אשה אשר יעשו מכל חטאת האדם**", כדאיתא בפרק קמא דקדושין, אפילו הכי אצטריך קרא ד"**ונכרתו הנפשות העושות**" לחייב הזכר והנקבה, משום דאי מהתם הוה אמינא הני מילי כשהחטא שעושה הזכר והנקבה הוא ממין אחד, אבל הכא שהאיש בועל והאשה נבעלת ואין מין אחד, אימא לא, קמשמע לן. והראיה על הפירוש הזה שהרי אפילו כששניהם זכרים והעבירה אינה ממין אחד, רק האחד שוכב והאחר נשכב, הוצרך הכתוב לרבות את הנשכב שיהיה באזהרה ובעונש כמו השוכב, אף על פי ששניהם זכרים. ואמרו: **"לא תשכב"**, לא תשכב כתיב, אחד השוכב ואחד הנשכב.

אי נמי, לפי שנאמר בתחלת פרשת העריות: **"איש איש אל כל שאר בשרו"**, אין לי אלא איש שיהא ענוש כרת על ידי האשה, אשה ענושה כרת על ידי האיש מנין, תלמוד לומר:

'ונכרתו הנפשות העשות' הרי כאן שנים, וכבר הארכתי בזה בפסוק **"לא תקרבו לגלות ערוה"**, עיין שם.

פרק יח, ל

ושמרתם את משמרת -

להזהיר בית דין על כך.

דאי להזהיר את ישראל על כך, הרי כבר אמור פסוק כו: **"ושמרתם אתם את חקתי וגומר ולא תעשו מכל התועבות האלה"**.

פרשת קדושים

פרק יט

פרק יט, ב

אל כל עדת בני ישראל -

מלמד שנאמרה פרשה זו בהקהל.

אבל שאר פרשיות, אף על פי שנאמרו לכל ישראל, על פי הברייתא השנויה בערובין, ומייתי לה רש"י ז"ל בסוף פרשת כי תשא, מכל מקום לא היו כלם יחד בהקהל אחד, אלא היו נכנסים לפניו כת אחר כת, אבל כאן שלא נאמר **"דבר אל בני ישראל"** כשאר הפרשיות, אלא **"אל כל עדת בני ישראל"**, למדנו שהיו כלם בהקהל לפניו, ואז נאמרה להם:

מפני שרוב גופי תורה תלויין בה.

וצריך להיות כולם יחד, שאם יפול לקצתם שום ספק בהלכה, יהיו האחרים משיבים להם: לא כך וכך אמר בפניכם. אבל אם היו נכנסים כת אחר כת, לא היו יכולים אנשי הכת האחת להשיב לאנשי הכת האחרת: לא כך וכך אמר לכם. מפני שהיו אומרים להם: לא אמר לנו כזה. וגם יתכן לומר, שפירוש "בהקהל" - אנשים ונשים וטף, כפרשת הקהל, דכתיב ביה: **"האנשים והנשים והטף"** ונתן הטעם: **"למען ישמעו ולמען ילמדו ויראו את ה'"**. ומפני שרוב גופי תורה תלויין בה, צוה להיות בהקהל, למען ישמעו ולמען ילמדו, מה שאין כן בשאר פרשיות, שלא נאמרו אלא לאנשים בלבד.

קדושים תהיו -

הוּ פרושין מן העריות ומן העבירה, שכל מקום שאתה מוצא גדר ערוה - אתה מוצא קדושה: "אשה זונה וחללה וגו' אני ה' מקדשכם", "ולא יחלל זרעו אני ה' מקדשו", "קדושים יהיו אשה זונה וחללה".

זוהו ששנו בתורת כהנים: **"קדושים תהיו** - פרושים תהיו". ופרש"י ז"ל שהפרישות הזו אינה אלא מן העריות, שדרך הכתוב לומר בהן לשון קדושה. ולפי זה אין מאמר **"קדושים תהיו"** דבק רק עם מה שלמעלה הימנו, כאילו אמר **קדושים תהיו** מן העריות האמורות לעיל. ואחר כך כתב המצות שאחריו. ומה שדרשו בברכות בשילהי אלו דברים: **"והתקדשתם** - אלו מים ראשונים. **והייתם קדושים** - אלו מים אחרונים. **כי קדוש** - זה שמן", אינו אלא אסמכתא בעלמא. תדע, דהא טעמא דמים אחרונים משום מלח סדומית הוא, כדמפרש בפרק כל הבשר ולפיכך אנו שאין לנו מלח סדומית, לא נהגנו במים אחרונים. וכן השמן לא מצינו בשום מקום שיהא לא חובה ולא מצוה, כמו שכתבו בתוספות בפרק כל הבשר. ובויקרא רבה: "אמר רבי יהודה בן פזי: מפני מה נסמכה פרשת עריות לפרשת קדושים? ללמדך שכל מקום שאתה מוצא גדר ערוה אתה מוצא קדושה ואית לן קריין סגין: אשה זונה - וקדשתו". וזהו כמו שפרש"י ז"ל. ולא ידעתי למה נטה הרמב"ן ז"ל מהפירוש של רש"י ז"ל, עד שישים חלוק בין ויקרא רבה ובין תורת כהנים.

פרק יט, ג

איש אמו ואביו תיראו -

כל אחד מכם תיראו אביו ואמו.

פירוש: כאילו אמר: כל איש מכם תיראו, ולכן אמר "תיראו" בלשון רבים, אף על פי ש"איש אמו" מורה על יחיד, וכן **"ראה אנכי נותן לפניכם"** פירשו המפרשים אבן עזרא: ראה - לכל אחד ידבר.

ומדרשו "אין לי אלא איש, אשה מניין, כשהוא אומר: 'תיראו', הרי כאן שנים, אם כן למה נאמר: 'איש', שהאיש ספק בידו לעשות, אבל האשה רשות אחרים עליה".

בתורת כהנים ומייתי לה בפרק קמא דקדושין.

ואם תאמר למה לי קרא, תיפוק לי דמצות עשה שלא הזמן גרמא היא, ותנן: "כל מצות עשה שלא הזמן גרמא אחד אנשים ואחד נשים חייבין".

יש לומר, שאני הכא דכתיב **"איש"**, דהוי מיעוטא, איש, ולא אשה. לכך נאמר: **"תיראו"** לשון רבים לחייב גם האשה. והיינו דקתני בברייתא "אין לי אלא איש", כלומר דמאיש משמע ולא אשה. ואם תאמר: אי הכי לא לכתוב קרא לא "איש" ולא "תיראו" בלשון רבים, כבר הקשו זה בברייתא: "אם כן מה תלמוד לומר **איש**".

ותרצו: שהאיש ספק בידו לעשות. פירוש: יכולת, שאין מוחה בידו, ולפיכך חייבו הכתוב, אבל האשה שאין ספק בידה לעשות, מפני שרשות בעלה עליה, שמעשה ידיה לבעלה ואינה יכולה ליבטל ממלאכתה לשרת את אביה. דאף על גב דמעשה ידיה לבעלה אינו אלא מדרבנן, כיון שאינה מצויה אלא אצל בעלה, כדכתבו התוספות, פטרה הכתוב. וקרא דתיראו לשון רבים דמחייב גם האשה, אינו אלא בשנתגרשה מבעלה, שאז אין רשות אחרים עליה והרי היא כאחיה, כדאמר רב: "נתגרשה שניהם שוים".

אך קשה, בשלמא במצות כבוד יש הפרש בין נתגרשה ללא נתגרשה, דבנתגרשה שאין רשות אחרים עליה חייבת להאכילו ולהשקותו ולהלבישו ולכסותו ולהכניסו ולהוציאו, כדתינא: "אי זהו כבוד? מאכיל ומשקה ומלביש ומכסה ומכניס ומוציא" וכשלא נתגרשה, שאינה מצויה אלא אצל בעלה והוא מוחה בידה ללכת אל בית אביה, פטרה הכתוב מכל אלה, אלא במצות מורא, שאינו לעשות שום שירות לאביה, אלא שלא תשב במקומו ושלא תדבר במקומו ושלא תסתור את דבריו, כדתינא: "אי זהו מורא לא ישב במקומו ולא מדבר במקומו ולא סותר את דבריו" מה הפרש יש בין נתגרשה ללא נתגרשה? ועוד, מאי "שהאיש ספק בידו לעשות", דקתני בברייתא, הא לא שייך "לעשות" אלא בכבוד - לא במורא, דקאי עלה. ושמא יש לומר, שהברייתא סוברת, שכיון שמקושית המקראות ד"איש" למעוטי אשה, ו"תיראו" לרביי אשה, אנו צריכין לומר כאן בעודה תחתיו, שאז רשות אחרים עליה, כאן בנתגרשה ממנו, שאז אין רשות אחרים עליה, וזה החלוק לא שייך אלא בכבוד, ולא במורא, הוצרכו לומר אם אינו ענין למורא תנהו לכבוד, כאלו כתוב: איש אביו ואמו תכבדו. וכן שנו בהדיא בברייתא דלקמן: "יכול יהא כבוד אב ואם דוחה שבת? תלמוד לומר: 'תיראו ואת שבתותי תשמרו', כלכם חייבין בכבודי".

שמשדלתו בדברים.

מפתה אותו, כדמתרגמינן: "כי יפתה - ארי ישדל".

ואת שבתותי תשמורו -

סמך שמירת שבת למורא האב, לומר לך אף על פי שהזהרתיך על מורא האב,

אם יאמר לך לחלל את השבת, אל תשמע לו. וכן בשאר כל המצות.

כדתינא בפרק קמא דיבמות: "יכול יהא כבוד אב ואם דוחה שבת? תלמוד לומר: 'איש אמו ואביו תיראו ואת שבתותי תשמורו', כולכם חייבים בכבודי". ותניא אידך: "יכול אמר לו אביו: הטמא, או שאמר לו: אל תחזיר אבידה ישמע לו, תלמוד לומר: 'איש אמו ואביו תיראו ואת שבתותי תשמורו' כולכם חייבים בכבודי". ופרש"י ז"ל, דילפינן לאו דטומאה ולא דהשבת אבדה מלאו דשבת, אלמא לאו שבת דוקא קאמר, אלא אף כל המצות כולן, אינן נדחין מפני כבוד אב ואם.

ויש לתמוה, היכי מפיק מסמיכות שמירת שבת למורא אב ואם, דשמירת שבת עדיף ממורא אב ואם, ולא ההיפך, אדרבה מדהקדים מורא אב ואם לשמירת שבת, משמע דמורא אב ואם עדיף טפי, דכהאי גונא דייק בפרשת ויקהל: "הקדים אזהרת שבת לצווי מלאכת המשכן, לומר שאינה דוחה את השבת". ותניא נמי בפרק קמא דיבמות: "יכול יהא בניין בית המקדש דוחה שבת, תלמוד לומר: 'את שבתותי תשמורו ומקדשי תיראו' כלכם חייבים בכבודי", אלמא שבת דקדים עדיף טפי ממקדש דכתיב בתריה. ועוד, איך תלה העניין כאן בסמיכות ואמר: "סמך שמירת שבת למורא האב, לומר אף על פי שהזהרתך" וכו', והלא רש"י ז"ל עצמו פירש גבי "כלכם חייבים בכבודי" - לומר שאין מורא אב ואם דוחה שבת, ו"מאני ה'" דסיפיה דקרא הוא דקא מפיק לה. אני ה' אלהיכם - אתה ואביך חייבים בכבודי, לפיכך לא תשמע לו לבטל את דברי, או אני ה' אלהיכם - מוראי למעלה ממוראכם ולא תחושו למורא אב ואם, כדפירשו התוספות. ושמא יש לומר, דהכי קאמר: סמך שמירת שבת למורא אב ואם וכתב באחרונה **"אני ה'"**, שפירשו מוראי למעלה ממורא אב ואם,

שאתה ואביך חייבים בכבודי, לומר, שאם יאמר לך אביך חלל את השבת, אל תשמע לו.

אבל אם לא היה סומך שמירת שבת למורא אב ואם, לא היינו יודעין מ"**אני ה'"** שמוראו למעלה ממורא אב ואם, אלא כשמוראם כנגד מוראו של מקום, שאם אמר הנביא לאדם אחד ללכת בשליחותו של מקום, ואביו מונעו שלא ילך, אלא שיהיה עמו לשרתו, אבל כשמוראם כנגד השבת, מאן לימא לן דשבת עדיף טפי, אם מפני שה' צוה לשמור את השבת, ואם הוא מבטלו מבטל מוראו של מקום, כבוד אב ואם נמי צוה המקום לשמוע בקולו, ואם הוא מבטלו, מבטל מוראו של מקום, אבל עכשיו שסמך שמירת שבת למורא אב ואם וכתב אחר כך אני ה', שפירשו מוראי למעלה ממורא אב ואם, למדנו שמורא אב ואם בטל אצל שמירת שבת, ואף על פי שהקדים מורא האב לשמירת שבת, אין בכך כלום, כיון **שאני ה' אלהיכם** דבסיפיה דקרא הוא דמפיק למעוטי מורא אב ואם כנגד שמירת השבת.

ואם תאמר, טעמא דכתב רחמנא **אני ה' אלהיכם** אחר סמיכות שבת למורא אב ואם, הא לאו הכי הוה אמינא דאתי עשה דכבוד אב ואם ודחי עשה ולא תעשה דשבת, מהי תיתי, אי ממילה, מה למילה, שכן נכרתו עליה שלש עשרה בריתות. אי מפסח, מה לפסח שכן כרת. אי מתמיד, מה לתמיד שכן צורך גבוה. אי ממילה ופסח, מה להצד השוה שבהן, שכן כרת. אי מפסח ותמיד, שכן צורך גבוה. אי ממילה ותמיד, שכן ישנן לפני הדבר, פירוש: קודם מתן תורה, אליבא דמאן דאמר במסכת חגיגה: "עולה שהקריבו ישראל במדבר, דכתיב: 'ויעלו עולות', תמיד הואי". ומכולו נמי ליכא למילף, דמה להנך שכן ישנן לפני הדבר. ועוד, אדנילף ממילה ופסח ותמיד, נילף ממקדש דלא דחי, דתניא: "יכול יהא

בניין בית המקדש דוחה שבת, תלמוד לומר: **'את שבתותי תשמורו ומקדשי תיראו'**, כלכם חייבים בכבודי".

ולכא למימר, דקרא ד"אני ה' אלהיכם" לאו להיכא דאמר לו אביו שחוט לי בשל לי בשבת, דהוי עשה ולא תעשה, שלא ישמע לו הוא דאתא, אלא להיכא דאמר לו אביו: תחמר אחר בהמתי ביום השבת, שהוא לא תעשה גרידא. כדנפקא לן מקרא, ד"לא תעשה כל מלאכה אתה ובהמתך", דבהאי ליכא אלא לא תעשה גרידא, דאם כן לגמר מהכא דלא אתי עשה ודחי לא תעשה גרידא. וכי תימא שאני לאוי דשבת דחמירי, אי הכי הא דתניא: "יכול אמר לו אביו הטמא או אל תחזיר אבדה, יכול ישמע לו, תלמוד לומר: **'איש אמו ואביו תיראו ואת שבתותי תשמורו'**, כלכם חייבים בכבודי" וגמרי לאוי דטומאה ולאוי ד"לא תוכל להתעלם" מלאוי דשבת, הוה ליה למיפרך: שאני לאוי דשבת דחמירי. ויש לומר, מכיון דכבוד אב ואם חמיר טפי, שהרי הוקש כבודם לכבוד המקום, כדתניא בפרק קמא דקדושין: "נאמר **'כבד את אביך ואת אמך'** ונאמר **'כבד את ה' מהונך'** ונאמר **'ומקלל אביו ואמו מות יומת'** ונאמר **'איש איש כי יקלל אלהיו ונשא חטאו'**, השוה הכתוב ברכת אב ואם לברכת המקום. וכן בדין, שהרי שלשתן שותפין בו", והוה אמינא יבא עשה דכבוד אב ואם ולדחי עשה ולא תעשה דשבת, אף על גב דבעלמא לא דחי, קמשמע לן. וכן שנו בפרק אלו מציאות: "מניין שאם אמר לו אביו הטמא או אל תחזיר אבדה, שלא ישמע לו, שנאמר **'איש אמו ואביו תיראו ואת שבתותי תשמורו'**, כלכם חייבים בכבודי". ופריך: "טעמא דכתב רחמנא **'את שבתותי תשמורו'**, הא לאו הכי הוה אמינא ציית ליה, ממאי והא כבוד אב ואם עשה, והני לא תעשה ועשה, ולא אתי עשה ודחי לא תעשה ועשה". ומשני סלקא דעתך אמינא הואיל והוקש כבוד אב ואם לכבודו של מקום, נאמר כאן **'כבד את אביך ואת אמך'** ונאמר להלן **'כבד את ה' מהונך'**, לציית ליה, קמשמע לן. ואם תאמר, תינח כבוד אב ואם דהוקש כבודם לכבוד המקום, בניין בית המקדש דכתיב ביה פסוק ל נמי **'את שבתותי תשמורו ומקדשי תיראו אני ה''** ותניא: "יכול יהא בניין בית המקדש דוחה שבת, תלמוד לומר: **'את שבתותי תשמורו ומקדשי תיראו'**, כלכם חייבים בכבודי", למה לי. הא בנין בית המקדש עשה ושבת עשה ולא תעשה, ולא אתי עשה ודחי לא תעשה ועשה. ושמא יש לומר, דאי לאו קרא דגבי בית המקדש, הוה אמינא, מדאצטריך קרא גבי מורא אב ואם לומר שאין עשה דכבוד אב ואם דוחה עשה ולא תעשה דשבת, מכלל דבעלמא דחי, קמשמע לן. אי נמי, משום דבניין בית המקדש דומה לצורך גבוה, הוה אמינא יבא עשה של בניין בית המקדש וידחה עשה ולא תעשה דשבת, דומיא דפסח ותמיד, קמשמע לן. ומזה הטעם עצמו, הקדים אזהרת שבת לצווי מלאכת המשכן, בפרשת ויקהל, וכתב מיעוטא **'אך את שבתותי תשמורו'** בפרשת כי תשא, לומר שאין מלאכת המשכן דוחה שבת, אף על פי שמלאכת המשכן עשה ושבת לא תעשה ועשה, ואין עשה דוחה את לא תעשה ועשה, משום דמלאכת המשכן צורך גבוה הוא והוה אמינא דדחייא שבת, דומיא דפסח ותמיד, קא משמע לן.

פרק יט, ד

אל תפנו אל האלילים -

לעבדם.

בתורת כהנים. ואינו רוצה לומר כמשמעו, שלא יעבדם, שהרי שתי פעמים נכתבה בתורה אזהרת לא תעבדם: אחת בעשרת הדברות ואחת בפרשת משפטים. ודרשו רז"ל: שאזהרה האחת היא לעובדים אותה בדברים שדרכה להעבד בהן, והשנית הוא לעובדים אותה בדברים שאין דרך עבודתה בכך, כגון המגפף והמנשק שהן דרך כבוד. אלא הכי פירושא: שלא תפנה מחשבתך לעבדן. תדע, שהרי אחר זה כתב: "אם אתה פונה אחריהם סופך לעשותן אלוהות" ואם היה פירוש לעבדם, שלא יעבדם, הרי כבר עשה אותן אלוהות משעה שעבד אותן.

ואלהי מסכה -

אם אתה פונה אחריהם סופך לעשותן אלוהות.

דאם לא כן, למה קראן תחלה אלילים ואחר כך קראן אלוהות.

לא תעשו לכם -

לא תעשו לאחרים ולא אחריכם, שאם תאמר לא תעשו לעצמכם, אבל אחריכם

עושים לכם, הרי כבר נאמר: "לא יהיה לך" לא שלך ולא של אחריכם.

פירוש: האי לא תעשו לכם, שתי אזהרות הן: לא תעשו אתם לאחרים, ולא אחריכם יעשו לכם. שאם תאמר שהיא אזהרה אחת ופירושו לא תעשו אתם לעצמכם, משמע הא אחריכם עושין לכם, ואתם עושים לאחרים, ואי אפשר לומר זה, שהרי כתיב "לא יהיה לך", דמשמע בין אם עשית אותו אתה לעצמך בין אם עשו אותו לך אחריכם. הא כיצד, על כרחך לומר שתי אזהרות הן, כאילו אמר: לא תעשו ולא לכם. דמ"לא תעשו" משמע אתם לאחרים ומ"לא לכם" משמע, אחריכם לכם.

והא דקאמר: "שאם תאמר לא תעשו לעצמכם אבל אחריכם עושים לכם" ולא קאמר נמי: ואתם עושים לאחרים, שהרי שניהם מתחייבים מהפירוש הזה, הוא משום דמקרא ד"לא יהיה לך", שהביא לבטל הפירוש הזה, אינו מבטל אלא המשמעות של אבל אחריכם עושים לכם, אבל לא המשמעות אבל אתם עושים לאחרים, ומכיון שבטל הפירוש הזה עם הפסוק של "לא יהיה לך", על כרחך לומר שהפסוק הזה מחובר משתי אזהרות שיובנו מהם: לא אתם עושים לאחרים, ולא אחריכם עושים לכם. אבל העושה הוא לעצמו, יש מרבתינו בספרא אומרים, שיש בו שלש אזהרות משום "לא תעשו" ומשום "לא... לכם" ומשום "לא יהיה לך". ויש מהם אומרים, שאין בזה רק שתי אזהרות משום "לא תעשו" ומשום "לא לכם" בלבד, כדתניא בתורת כהנים: "לא תעשו" - יכול יעשו להם אחריכם,

תלמוד לומר: **'לא... לכם'**. אי לא לכם יכול הם יעשו לאחרים, תלמוד לומר: **'לא תעשו'**. מכאן אמרו העושה עבודה זרה לעצמו עובר משום שתי אזהרות משום **לא תעשו** ומשום **לא לכם**, רבי יוסי אומר אף משום שלש: משום **לא תעשו** ומשום **לא לכם** ומשום **לא יהיה לך**.

פרק יט, ה

וכי תזבחו -

לא נאמרה פרשה זו אלא ללמד שלא תהא זביחתו אלא על מנת לאכול בתוך

הזמן הזה, שאם לקבוע להם זמן אכילה, הרי כבר נאמר כו'.

בתורת כהנים ובפרק קמא דכריתות למדוהו בגזרה שוה: "דאמר רבי ינאי: אל תהי גזרה שוה קלה בעיניך, שהרי פגול אחד מגופי תורה, ולא למדו הכתוב אלא מגזרה שוה, דאמר רבי יוחנן תני זבדא בר לוי: נאמר כאן **'ואכליו עונו ישא כי את קדש ה' חלל ונכרתה הנפש ההיא'** ונאמר להלן **'והנפש האוכלת ממנו עונה תשא'**, עון עון גזרה שוה, מה כאן כרת אף להלן כרת. אמר רבי סימאי: לעולם אל תהי גזרה שוה קלה בעיניך, שהרי נותר אחד מגופי תורה ולא למדו הכתוב אלא מגזרה שוה, כתיב הכא **'ואכליו עונו ישא כי את קדש ה' חלל'** וכתיב התם **'ואם יותר מבשר המלואים... לא יאכל כי קדש הוא קדש לגזרה שוה, מה להלן נותר אף כאן נותר'**.

ומפני שאלה המקראות: של מחשבת חוץ לזמנו וחוץ למקומו בעת זביחתו, שהן נקראים פגול, ושהאוכל מפגול דמחשבת חוץ לזמנו אפילו אכלו בתוך זמנו, חייב כרת, והאוכל מפגול דחוץ למקומו אינו חייב כרת, ושהנותר הגמור שעברו עליו שני ימים ולילה אחד, אם אכלו, חייב כרת, והנשחט חוץ למקומו, אם אכלו, אינו חייב כרת, הששה דינים הללו אינם כתובים במקום אחד, אלא קצתם כתובים בפרשה הזאת וקצתם כתובים בפרשת צו, וגם אינם כתובים על הסדר ולא מבוארים מתוך המקראות, אלא קצתם מבוארים וקצתם רמוזים, לפיכך הוכרתי לפרש המקראות של זאת הפרשה ושל פרשת צו כל אחד על מקומו בביאור רחב, כדי שיובנו לכל בסייעתא דשמיא. והוא: שאחר שקבע לשלמים הזמן והמקום וכתב שזמן אכילתן הוא שני ימים ולילה אחד, כדכתיב **"ביום הקריבו את זבחו יאכל וממחרת, והנותר ממנו יאכל והנותר מבשר הזבח ביום השלישי באש ישרף"**. גם קבע להם מקום בפרשת אחרי מות ואמר: **"אשר ישחט מחוץ למחנה ואל פתח אהל מועד לא הביאו... ונכרתה"** כתיב בפרשת צו: **"ואם האוכל יאכל... ביום השלישי לא ירצה"** ופירשו רז"ל: במחשב לאכלו ביום השלישי הכתוב מדבר, "יכול אם אכל אותו בשלישי יפסל למפרע, תלמוד לומר: 'המקריב לא יחשב' קרי ביה לא יחשב, בשעת הקרבה הוא נפסל, ואינו נפסל בשלישי", דהאי קרא יתירא הוא, ולא אתא אלא למדרש ביה הכי. ובפרק כל הזבחים תניין האריך בזה הרבה עיין שם.

וחזר וכתב בפרשה הזאת "ואם האוכל יאכל ביום השלישי פגול הוא לא ירצה" ופירשוהו רז"ל: במחשב לאכלו חוץ למקומו הכתוב מדבר, דאם אינו עניין למחשב לאכלו חוץ לזמנו, שהרי כבר אמור בפרשת צו, תנהו למחשב לאכלו חוץ למקומו. ואחר זה כתב בפרשת צו: "והנפש האוכלת ממנו עונה תשא" וגמר עון עון לגזרה שוה, כדלעיל, ללמד שהאוכל מפגול דמחשבת חוץ לזמנו, דכתיב לעיל מיניה, חייב כרת. וממלת ממנו למדנו שבא למעט את האוכל מפגול דמחשבת חוץ למקומו מן הכרת. ואחר זה כתב בפרשה הזאת "ואכליו עונו ישא", ופירשוהו רז"ל בנותר גמור הכתוב מדבר, דאי במחשבת נותר [חוץ למקומו], הרי כבר מיעטו הכתוב מהכרת כדלעיל, וכאן כתוב "ונכרתה הנפש ההיא", הילכך על כרחך לומר שבנותר גמור הכתוב מדבר. וגם מגזרה שוה דקדש קדש למדנו גם כן, שבנותר גמור הכתוב מדבר. ומכתב ביה "ואכליו", שהוא לשון מיעוטא, דאם לא כן והאוכל מיבעי ליה, דהא לא כתיב לעיל מיניה נותר עד שיאמר לשון אכליו לשוב אל הנותר, ומדכתב לשון אכליו, על כרחך לומר למיעוטא הוא דאתא, למעט חוץ למקומו מכרת, כדאיתא בפרק כל הזבחים תניין, מכאן למדנו שהאוכל מהנשחט חוץ למקומו ממש, פטור מכרת.

וסדר המקראות כך הוא: וכי תזבחו זבח שלמים, תזבחוהו באופן שיעלה לכם לרצון, והוא שישחט על דעת שביום זבחכם יאכל וממחרת, והנותר עד יום השלישי באש ישרף. אבל אם היתה זביחתו על דעת ש"האוכל יאכל מבשר זבח שלמיו ביום השלישי, לא ירצה", והוא הכתוב בפרשת צו, לא הכתוב בפרשה הזאת, דכתיב "ואם האוכל יאכל ביום השלישי פגול הוא לא ירצה", משום דפשטיה דקרא דהכא והתם בחוץ לזמנו קמייירי. ואם כן קרא ד"ואם האוכל יאכל" דפרשת צו, שהוא הראשון, צריך לומר שבמחשב לחוץ לזמנו קמייירי, שזהו פשוטו. "ואם האוכל יאכל" דפרשה זו שהוכפל, ולא היה צריך להכתב, צריך לומר בו אם אינו ענין לחוץ לזמנו תנהו למחשבת חוץ למקומו, שאם שחט את הזבח על דעת שהאוכל יאכל חוץ למקומו, פגול הוא, לא ירצה. ואחר שכתב בפרשת צו קרא דאם האוכל יאכל מבשר זבח שלמיו ביום השלישי לא ירצה, דמייירי במחשבת חוץ לזמנו, כתב אחריו מיד: "והנפש האוכלת ממנו עונה תשא", לומר שאם יאכל מבשר הזבח שנשחט על דעת לאכלו חוץ לזמנו, אף על פי שאכלו תוך זמנו, חייב כרת, כדילפינן מעון עון בגזרה שוה, מה להלן חיוב כרת אף כאן חיוב כרת. ואחר כך כתב בפרשה הזאת "ואכליו עונו ישא", שפירושו אם אכל מהנותר ממש, לאחר שעברו עליו שני ימים ולילה אחד, הוא בכרת.

ואחר כך כתב בפרשה הזאת "ואם האוכל יאכל ביום השלישי פגול" ודרשוהו במחשב לאכלו חוץ למקומו, באם אינו ענין לחוץ לזמנו, כדלעיל, והאוכל ממנו אינו חייב כרת, מדכתיב בפרשת צו "והנפש האוכלת ממנו עונה תשא", שפירושו חייב כרת, ומדקאמר "ממנו" למדנו, דוקא האוכל מן הפגול של מחשבת חוץ לזמנו חייב כרת, אבל האוכל מן הפגול של מחשבת חוץ למקומו, אינו חייב כרת. ומדכתיב בפרשה זו "ואכליו עונו ישא"

שהוא לשון מיעוטא, ולא כתב והאוכל, דהא לעיל מיניה לאו בנותר קאי, אלא מגזרה שוה ד"קדש" "קדש הוא" ילפינן דהאי קרא בנותר קאי, שמע מינה שלא נכתב "ואכליו" אלא למעוטי האוכל מן הנשחט חוץ למקומו שאינו חייב כרת, דהכי משמע מ"ואכליו", האוכל מזה שהוא נותר גמור, כדילפינן מגזרה שוה דקדש קדש, "עונו ישא", שפירושו חייב כרת כדילפינן מגזרה שוה דעון עון [דכתיב בתריה ונכרתה], ואין האוכל מהנשחט חוץ למקומו חייב כרת.

פרק יט, ט

לא תכלה פאת שדך -

שיניח פאה בסוף שדהו.

כדתיניא בתורת כהנים: "אין פאה אלא בסוף" פירוש בגמר קצירו, ולא שיקצה אותה קודם לכן אף על פי שהניח פאה בתחלת השדה או באמצעה, לא קיים מצות פאה, עד שיניח בסוף שדהו, כדמשמע מ"לא תכלה" - אין פאה אלא בשעת הכלוי. וכבר נתנו טעם בתורת כהנים, ומייתי לה בפרק במה מדליקין: למה אמרה תורה הנח פאה בסוף שדה, בשביל ארבעה דברים: מפני גזל עניים, שלא יראה בעל השדה שעה פנויה שאין עניים אצלו ויאמר לקרובו עני: מהר בא וטול את זה עד שלא יבואו אחרים, אבל עכשיו שמניחה בגמר קציר השדה, העניים רואים ובאים.

ומפני חשד, שלא יהיו עוברים ושבים אומרים: תבא מארה לזה שלא הניח פאה בשדהו. ומפני בטול עניים, שלא יהיו עניים יושבים ומשמרים כל היום - אימתי יניח בעל השדה פאה בשדהו, אבל עכשיו שיודעין שאינו מניחה אלא בסוף שדהו, הולכים ועושין מלאכתם ובשעת גמר השדה הם באים ואינם בטלים ממלאכתם. ומפני הרמאים העוברים על "לא תכלה" ואמרים: כבר הנחנוה.

ומה ששינוי במסכת פאה: "נותנין פאה בתחלת השדה ובאמצעה. רבי שמעון אומר: ובלבד שיתן לבסוף כשיעור", בעבר והפריש הפאה בתחלתה או באמצעה מיירי, ששם פאה עליה. וזהו ששינוי בתורת כהנים: "מכאן אמרו: נתן בין בתחלה בין באמצע בין בסוף הרי זה פאה, ובלבד שלא יפחות באחרונה מאחד מששים", אבל למצוה אינו מניחה אלא בסוף שדהו.

ולקט קצירך -

שבליים הנושרים בשעת קצירה אחת או שתיים, אבל שלש אינו לקט.

פירוש: בשעת קצירה, ולא בשעה קטוף, שאם היה הולך בתוך שדהו וקוטף מלילות ונושר מידו, אין זה לקט, כדתיניא בתורת כהנים: "ולקט קצירך - ולא לקט קטוף" דסתם קציר לא הוי אלא במגל.

והא דתניא בתורת כהנים: "קצר מלא ידו, תלש מלא קומצו, והכהו קוץ או עקצו עקרב או נבעת ונפל מידו על הארץ, הרי זה של בעל הבית", פירוש: שלא נשר בשעת התלישה, הא אם נשר בעת התלישה, הוי של עני, אלמא אפילו בתלוש יש בו דין לקט, מיירי בדבר שאין דרכו ליקצר אלא על ידי תלישה, כגון עדשים ואפונים וכיוצא בהם, שתלישתן היא קצירתן, אבל דבר שדרכו ליקצר אם תלש אותו או אם קטף אותו, אין בו דין לקט. ומה שאמר: אחת או שתים, אבל לא שלש, כך שנינו בפרק ששי דמסכת פאה: "שתי שבלים לקט, ושלוש אינו לקט, כדברי בית הלל" וראיתו מדכתיב בפרשת אמור: **"לעני ולגר תעזוב אותם"** מיעוט רבים שנים, ולא כבית שמאי שאמרו שלש נמי לקט, ומביא ראיה מדכתיב בפרשת כי תצא: **"כי תקצור קצירך בשדך ושכחת עומר בשדה לא תשוב לקחתו לגר ליתום ולא למנה יהיה"**, הרי כאן שלש, אחד לכל אחד ואחד.

פרק יט, י

לא תעולל -

לא תטול עוללות שבה והן נכרות. ואי זהו עוללות כל שאין לו לא כתף ולא נטף. עוללות הן האשכולות הקטנות, כמו עולל. ופירוש **"לא תעולל"**, לא תטול העוללות שבה, כמו **"לא תזמור"** - לא תטול הזמורות שלה, שהוא כמו שירוש. והמכוון שתניח העוללות שבכרם לעניים. ושנינו במסכת פאה ירושלמי: "אי זהו עוללות כל שאין לו לא כתף ולא נטף" ומפרש בירושלמי: "אי זהו כתף, כל שאין לה פסיגין". ופירוש פסיגין - פצולין שהאשכולות מתפצלים ממנו פצולים קטנים מכאן ומכאן זה על גב זה. ואי זהו נטף אלו גרגירי הענבים התלויין בשדרה. פירוש, שהאשכול יש ממנו שיוצאים מהשדרה שלו פצולין מכאן ומכאן זו על זו ובאותן הפצולים תלויין גרגירי הענבים יחד בקבוץ אחד ומחבור כולן יחד נהיה האשכול. ויש ממנו שאין פצולין יוצאים ממנו כלל אלא גרגירי הענבים תלויין מהשדרה שלו ויורדים מראש האשכול עד סופו. וכל אחד משני המינין האלו אינו נקרא עולל, אלא אשכול שמו, אבל כשאין לו לא פצולין יוצאים משדרו, שהגרגירים יהיו תלויין במ, ולא הגרגירים תלויין ויורדין בשדרו, אלא שהגרגירים כולם מקובצים יחד במקום אחד, אבל אין שם שדרה כלל, כמו מין הפירות הנקראים בלשון יון אבגריא"ש או שורב"א, שכל גרגיריהם תלויין יחד בקבוץ אחד ונקרא בלשון יון פרשטפילי"א, והרוב מזה המין נעשה בכרמים בראשי הגפנים, שבשעת הבציר אינם מבושלין רק הן בוסר או קצת מבושל ונקראת בלשון יון דפטרופודי"א, זהו הנקרא עולל ועליו הזהיר הכתוב שלא יטלנו אלא שיניחנו לעניים.

ופרט כרמך -

גרגירי ענבים הנושרים בשעת בצירה.

כדתניא בתורת כהנים: "אין פרט אלא מחמת הבציר". ולא הוצרך לפרש פה מה שפירש למעלה גבי "**לקט קצירך** - שנים גרגירים, פרט. שלשה, אינו פרט", מפני שכבר פירשו שם מדקדוק "**לעני ולגר תעזוב אותם** - שנים, לקט. שלש, אינו לקט". והוא הדין נמי שיש לדקדק גם פה ממאמר לעני ולגר תעזוב אותם, דאכולהו קאי, בין על הלקט בין על הפרט. וכך שנינו במסכת פאה בפרק ששי: "שני גרגירים, פרט. שלשה, אינו פרט. שתי שבילים, לקט. שלש, אינו לקט, כדברי בית הלל". וראיתם מ"**לעני ולגר תעזוב אותם**", ד"אותם" תרתי משמע.

פרק יט, יא

לא תגנובו -

אזהרה לגונב ממון, אבל לא תגנוב שבעשרת הדברות, אזהרה לגונב נפשות דבר

הלמד מענינו, דבר שחייבים עליו מיתת בית דין.

פירוש: ומכיון דלא תגנוב דעשרת הדברות, הוא אזהרה לגונב נפשות, על כרחך לומר ד"**לא תגנובו**" אזהרה לגונב ממון, דאם לא כן תרתי למה לי.

ויש לתמוה, למה לא הביא הראיה של "**לא תגנובו**" מדבר הלמד מענינו דבר שחייבים עליו ממון, כדתניא בפרק אלו הן הנחנקין: "**לא תגנובו**" בגונב ממון הכתוב מדבר. אתה אומר בגונב ממון או אינו אלא בגונב נפשות, אמרת צא ולמד משלש עשרה מדות שהתורה נדרשת בהן, דבר הלמד מענינו, במה הכתוב מדבר, בממון, אף כאן בממון", אבל הוצרך להביא ראיתו מלא תגנוב.

ולא תכחשו -

לפי שנאמר "וכחש בה" משלם קרן וחומש, למדנו עונש, אזהרה מנין, תלמוד לומר: "ולא תכחשו".

ולא תשקרו -

לפי שנאמר "ונשבע על שקר" ישלם קרן וחומש, למדנו עונש. אזהרה מנין, תלמוד לומר: "ולא תשקרו".

בתורת כהנים ומייתי לה בפרק הגוזל קמא. ואין בנוסחא ההיא רק: "לפי שנאמר **וכחש בה**, למדנו עונש. אזהרה מנין". ואלו בנוסחאות של רש"י כתוב: לפי שנאמר **וכחש בה** משלם קרן וחומש למדנו כו'. ונראה לי שהיא נוסחא משובשת, שהרי בפרק הגוזל קמא גבי רישא דברייתא דקתני: "לפי שנאמר: '**וכחש בה**', למדנו עונש", אמרו: "מאי לאו לעונש כפירת ממון", פירוש, דאיעניש בשביל שכפר בממון, אף על גב דלא אישתבע, לחייבו באונסים, כדמשמע מ"**והשיב את הגזלה**", דכתיב בתריה, דמשמע דקמה ליה ברשותיה עד דעביד השבה, וזהו עונשו שיהיה כשומר שכו. ופירוש "**ונשבע על שקר**" או נשבע,

כדכתיב בתריה **"או מכל אשר ישבע"**, שאז יתחייב חומש ואשם. ומשני: "לא, לעונש שבועה". פירוש: דהאי עונש דענשיה קרא להתחייב באונסין, משום שבועת שקר הוא, אבל אי לא אישתבע, לא. ופירוש "ונשבע" בשנשבע דוקא. ופירוש "או מכל אשר ישבע" דבתריה, לרבווי תשומת יד ודכותיה. ופריך: "והא מדקתני סיפא 'ונשבע על שקר', למדנו עונש, אזהרה מנין, תלמוד לומר: **'לא תשקרו'**, מכלל דרישא דלא אישתבע הוא". ועונשו לחייבו באונסין, אבל התשלומין אינן אלא הקרן לבדו, אבל עונש דאישתבע, הוא קרן וחומש ואשם. ומשני: "אמרי: אידי ואידי דאישתבע, כאן שהודה, כאן שבאו עדים. אתו עדים, חייב באונסין. אודווי אודי, חייב בקרן וחומש ואשם". פירוש: לעולם אימא לך רישא וסיפא בדאישתבע קמיירי, ודקשיא לך אם כן תרי זימני ד"עונש שמענו אזהרה מנין", דרישא וסיפא, למה לי. איכא למימר, אף על גב דרישא וסיפא בדאישתבע קמיירי, מכל מקום עונשייהו תרי מיני הוו, עונש דרישא לחייבו באונסין, אבל התשלומין קרן לבדו הוא, מכיון דלא הודה, אלא שהעדים מעידים עליו. ועונש דסיפא הוא, בקרן וחומש ואשם, מכיון שהודה על חטאתו, דהא חומש ואשם לכפרה הן באים, וכל זמן שלא הודה לאו בר כפרה הוא. ומשום הכי צריכי שתי אזהרות. הרי לך בהדיא דבין למאן דמוקי רישא בלא אשתבע וסיפא בדאשתבע, ובין למאן דמוקי רישא וסיפא באשתבע, עונש דרישא אינו אלא לשלם קרן לחודיה ולחייבו באונסין, אבל חומש לא, ואיך כתב רש"י: "לפי שנאמר וכחש בה משלם קרן וחומש". הילכך על כרחך לומר דנוסחא זו משבשתא היא, וצריך לגרוס: **"וכחש בה - למדנו עונש, אזהרה מניין"**, כמו שהוא בנוסחא של תורת כהנים ובנוסחא של פרק הגוזל קמא.

ומה שלא הביא הברייתא של לא תגנובו, דתניא בתורת כהנים: **"לא תגנובו"** מה תלמוד לומר, לפי שנאמר: **'הגנבה שנים ישלם'**, למדנו עונש, אזהרה מנין, תלמוד לומר: **לא תגנובו**, כמו שהביא הברייתא של **לא תכחשו** והברייתא של **לא תשקרו**. לא מצאתי בו טעם. אבל מצאתי כתוב בתוספות גבי מאי לאו עונש דממון: "תימה, בממון מה שייך לומר לא ענש הכתוב אלא אם כן הזהיר, דבשלמא בעונש שבועה, דהיינו קרבן שייך, דפסח ומילה ליכא קרבן, משום דלית בהו לאו אף על גב דאיכא כרת".

ומה שאמר: "תלמוד לומר **ולא תשקרו**", אף על פי שאין זה מורה בנשבע לשקר, כבר פרש"י בפרק הגוזל קמא: **"לא תשקרו - דהיינו אזהרת שבועת שקר, דסמיך ליה 'לא תשבעו בשמי לשקר' ומ'ולא תשקרו' נפקא לן, דבשבועת כפירת ממון משתעי, כדכתיב 'איש בעמיתו, כמו 'וכחש בעמיתו בפקדון'."**

פרק יט, יג

לא תעשוק -

זה הכובש שכר שכיר.

בתורת כהנים, דכל לשון עשק כבישת שכר שכיר הוא, כדפרש"י בפרק איזהו נשך גבי מילתיה דרבה דאמר: "למה לי דכתב רחמנא לאו ברבית לאו בגזל לאו באונאה" ומצריך להו לכולהו. ואומר שם חדא מחדא לא אתיאי, תיתי חדא מתרתי, לא ליכתוב רחמנא לאו בגזל ותיתי מהנך במה הצד השוה שבהן שגזלו, אף אני אביא גזל, אמרי: "אין הכי נמי, אלא לאו בגזל למה לי, לכובש שכר שכיר, דלא מטא לידיה ולא מחסרא ליה". ופריך: "כובש שכר שכיר בהדיא כתיב ביה 'לא תעשוק שכיר עני ואביון'". ומשני: "לעבור עליו בשני לאוין". והדר פריך: "ולוקמה ברבית ואונאה ולעבור עליו בשני לאוין". ומשני: "דבר הלמד מענינו, ובענינא דשכירות כתיב". ופרש"י: "בענינא דשכירות כתיב - לאו דגזל לא תעשוק ולא תגזול, וכל עשק, כבישת שכר שכיר הוא".

לא תלין -

לשון נקבה מוסב על הפעולה.

לא תי"ו הנוכח, שאם כן יהיה פועל יוצא, ולא מצאנו המלה הזאת בשום מקום יוצאת אפילו בפועל הכבד - "וילן שם בלילה", "בצוארו ילין עוז", "וילינו שם", "כי ברחוב נלין", אלא בפסוק "ערום ילינו מבלי לבוש". ויותר טוב הוא שיהיה מוסב על הפעולה, שיהיה עומד כחביריו.

עד בקר -

בשכיר יום הכתוב מדבר, שיציאתו מששקעה החמה וזמן גבוי שכרו כל הלילה כו'.

בפרק המקבל: "דתנו רבנן: מנין לשכיר יום שגובה כל הלילה". פירוש: שכל הלילה הוא זמן גבייתו בין לענין שבועה, שתקנו לו חכמים, שכיר בזמנו נשבע ונטל, בין לענין שאינו עובר עליו משום "ולא תבא עליו השמש", "תלמוד לומר: 'לא תלין פעולת שכיר אתך עד בקר'". ומנין לשכיר לילה שגובה כל היום, שנאמר 'ביומו תתן שכרו ולא תבא עליו השמש'. ופריך בגמרא: ואימא איפכא, דקרא ד"לא תלין" - בשכיר לילה, ו"לא תבא" - בשכיר יום. ומשני: שכירות אינה משתלמת אלא בסוף, כדאמרינן בפרק איזהו נשך: "כשכיר שנה בשנה", שכירות שנה זו משתלמת בתחלת שנה אחרת, אלמא לא משתעבד ליה לשכיר יום עד שתשקע החמה. וכי כתיב "לא תבא עליו שמש", על כרחך בשביל [בשכיר] לילה תוקמיה, שנשתעבד לו לבקר משכלתה שכירותו. וכן לא תלין נמי, לא תוקמיה בשכיר לילה, דהא לא משתעבד ליה עד הבקר.

פרק יט, יד

לא תקלל חרש -

אין לי אלא חרש, מנין לרבות את כל האדם, תלמוד לומר: "בעמך לא תאור".

בתורת כהנים. דהוה ליה למכתב: **ונשיא לא תאור**, מאי **בעמך**? למדרש כל שבעמך לא תאור, כאילו אמר: אלהים לא תקלל ונשיא, ובעמך לא תאור. ומה שדרשו בעושה מעשה עמך, אינו אלא מן הסמיכות, דמדסמך אזהרת נשיא לאזהרת עמך, ולא אמר: ולא תאור בעמך, למדנו בעושה מעשה עמך, אבל גופיה ד"בעמך" לאזהרה בפני עצמה היא, לומר ששום אחד מבעמך לא תאור. אבל בפרק ארבע מיתות מפיק לה מ"**אלהים לא תקלל**" באם אינו ענין לגופיה, דהא אתי מנשיא וחרש במה מצינו, תנהו לישראל דעלמא שאינו לא נשיא ולא אלהים ולא חרש. לא שלמדו שאר העם מבנין אב מנשיא ואלהים שהם הנכבדים שבעמך ומהחרש שהם האומללים שבעם, כמו שכתב הרמב"ן ז"ל. ועוד, שאי אפשר לדון זה במה מצינו מהנכבדים שבעם ומהאומללים שבעם, משום דאיכא למפרך מה להצד השוה שבהן שכן משונין, כדפריך תלמודא.

יצא המת שאינו בחיים.

בתורת כהנים. דלא תימא מקלל חבירו דומיא **דמקלל אביו ואמו**, שהוא חייב אפילו לאחר מיתה.

ולפני עור לא תתן מכשול -

לפני הסומא בדבר, לא תתן עצה שאינה הוגנת לו כו'.

בתורת כהנים. ונראה לי, שהטעם שדרשו כן הוא, מפני שאי אפשר לומר עור ממש כמשמעו, משום דעור דומיא דחרש, מה חרש לאו דוקא חרש, אף עור לאו דוקא עור.

פרק יט, טו

שנאמר "ולא תביא תועבה אל ביתך והיית חרם כמוהו שקץ תשקצנו".

וכתיב בה נמי "**אשר שנא ה' אלהיך**".

לא תשא פני דל -

שלא תאמר עני הוא, והעשיר חייב לפרנסו, אזכנו בדין ונמצא מתפרנס בנקיות.

ולא תהדר פני גדול -

שלא תאמר עשיר הוא זה כו'.

בתורת כהנים. דאם לא כן מאי "**לא תשא פני דל ולא תהדר פני גדול**", אטו הני לאו בכלל "**לא תכירו פנים**" ובכלל "**לא תטה משפט**" ובכלל "**לא תעשו עול במשפט**" הן, אלא שלא תאמר כו'.

פרק יט, טז**אני ה' -**

נאמן לשלם שכר ונאמן ליפרע.

פירוש "נאמן לשלם שכר", למקיימין האזהרות הכתובות לעיל, "ונאמן ליפרע", לעוברים בהם.

פרק יט, יז**ולא תשא עליו חטא -**

לא תלבין את פניו ברבים.

כדתניא בתורת כהנים: "יכול את מוכיחו ופניו משתנות, תלמוד לומר: 'ולא תשא עליו חטא'". פירוש: לא תוכיחו ברבים עד שיהיו פניו משתנות ותשא עליו חטא, אלא תוכיחו באופן שלא תשא עליו חטא, ואי זה זה, זה המוכיח את חבירו בינו לבין עצמו. במה דברים אמורים, בדברים שבין אדם לחבירו, אבל בדברי שמים אם לא חזר בו בסתר, מלבינים אותו ברבים ומפרסמים חטאו בפניו ומחרפין ומקללין אותו עד שיחזור למוטב, כמו שעשו כל הנביאים לישראל.

פרק יט, יח**ואהבת לרעך כמוך -**

אמר רבי עקיבא זה כלל גדול בתורה.

בתורת כהנים. פירוש: דאת סני, לחברך לא תעבד. דהיינו כל התורה כולה.

פרק יט, יט**את חקותי תשמורו -**

ואלו הן: בהמתך לא תרביע כלאים. חוקים - אלו גזרת מלך שאין טעם לדבר.

הרמב"ן ז"ל טען ואמר: "ולא הזכירו רז"ל שיהיה הטעם נעלם ושהיו יצר הרע ואומות העולם משיבין עליהן, אלא בלבישת שעטנז, לא בכלאי הבהמה". פירוש: לא אמרו רז"ל שיצר הרע ואומות העולם משיבין עליהן, אלא בלבישת שעטנז, שאין שום טעם לאיסור ערוב הצמר עם הפשתים, אבל הרבעת כלאי הבהמה, שיש בו טעם לאסור, מפני שהמרביע עם בהמות, מין עם מין, הוא מכחיש במעשה בראשית, שכל מעשה בראשית הם כדי שיולידו ויעשו דמותם, ויהיו המינים קיימים לעולם, ואלו הנולדים מהרכבת מין עם מין, לא יולידו, ויבטלו המינים, היפך כוונת הבורא יתברך, לא יפול בו, שיצר הרע ואומות העולם משיבין עליו.

ונראה לי שאין מזה טענה כלל, מפני שזה הטעם אינו נופל אלא בערוב מיני הרבעת כלאי הבהמה, אבל לא בשאר העירובין, לא בערוב המינים בזריעתן ולא בערוב המינים בחרישתן

ולא בערוב המינים בלבשתן, וטעם איסור הערוב צריך שיהיה שוה בכלום. ומה שאמר ערוב המינים בזריעתם ישתנו בטבעם גם בצורתם, ויהיה כל גרעין ממנו כאילו הורכב משני מינים, הם דברים שהחוש יכחישם, כי כל האומות זורעין אותם יחד, והנולדים מהם חוזרין וזורעים אותם והצומחים מהם, הם דוגמתם. גם מה שאמר בערוב שני מינים בחרישתן, שטעם איסורו הוא מפני שהוא סבה לבא לידי הרבעת שני מינים, יותר נכון הוא לומר שהתורה לא חלקה בין ערוב לערוב, כי כן משפט התורה תמיד, שלא תחלוק בגזרותיה. וכיון שכן, אין תשובה גדולה מזאת, לומר, שמפני שבערוב הרכבת מיני הבהמה יבטלו המינים, גזרה התורה שלא יערבו מין עם מין, בין בהרבעתן בין בזריעתן בין בלבשתן בין בחרישתן, ולמה לא יאמרו רז"ל על ערוב שני מינים בלבישה, שיצר הרע ואומות העולם משיבין עליהן? אבל זאת ראייה שאין הטעם שנתן הוא בעירוב המינים בהרבעתן טעם נכון ומקובל, עד שנשיב בערוב המינים בלבשתן, שכיון שאסר לערב מין עם מין בהרבעה לסבה הנזכרת, אסר גם כן כל מיני הערוב בכלל, כמשפט הכתוב בכל מקום, שאינו מחלק בגזרותיו. ועוד, אחר שאין טעם ערוב המינים שוה בכלן למה חברם הכתוב ואמר: **"את חקותי תשמורו בהמתך לא תרביע כלאים, שדך לא תזרע כלאים, ובגד כלאים שעטנז לא יעלה עליך"**, שנראה מזה שטעמם אחד. אבל זאת ראייה גדולה שאיסור ערוב שני מינים בין בהרבעה בין בזריעה בין בלבישה טעמם אחד בהכרח, והוא נעלם מעיני כל חי, ויצר הרע ואומות העולם משיבין עליהם. ומה שאמרו זה רז"ל בלבשת שעטנז, הוא הדין בשאר הערובין. והנה הרמב"ן ז"ל עצמו כתב אחר זה: "וטעם כלאי הבגדים - להרחיק התערובות במינים, ואסר הרגילין לעשות מהם בגד".

ובגד כלאים שעטנז -

למה נאמר, לפי שנאמר "לא תלבש שעטנז צמר ופשתים יחדיו". יכול לא ילבש גיזי צמר ואניצי פשתן, תלמוד לומר "בגד". מנין לרבות את הלבדים, תלמוד לומר: "שעטנז", דבר שהוא שוע טווי ונוז.

הרמב"ן ז"ל טען ואמר: "ואיננו נכון בעיני, שהלבדים אין אסורין מדברי תורה, אלא מדברי סופרים, שאינן אלא שוע בלבד. וכך שנינו הלבדים אסורין מפני שהן שועין. ובגמרא אמרו ואימא או שוע או טווי או נוז. והעלו, הלכתא כמר זוטרא, מדאפקינהו רחמנא בחד לישנא. אבל הברייתא השנוייה בתורת כהנים: "אין לי אלא בגד, מניין לרבות את הלבדים, תלמוד לומר 'שעטנז'", בא לרבות דברים שאינן בגד מ"לא תלבש שעטנז", שלא הוזכר בגד. והמדרש הוא עיקר, שאפילו דבר שאינו בגד אסור בכלאים מן התורה, כגון הקולע חוטיין ועושה מהן חגורה וכיוצא בהן, ובלבד שיהיה שוע טווי ונוז. ותפש לו הלבדים לאסמכתא בעלמא, שהן אסורין מדבריהם ואינם בגד", עד כאן דבריו. ואני שמעתי ולא אבין, כי רש"י ז"ל לא פירש בבריתא הזאת כלום, רק הביאה בצורתה בלתי תוספת ומגרעת ובלתי שום שנוי ומה שיפרש הרמב"ן ז"ל, יפרש גם הוא.

ועוד, אדמקשה ממה שאין הלבדים מן התורה אלא מדברי סופרים, הוה ליה לאקשוויי טפי מגוף הברייתא עצמה דקתני: "מניין לרבות את הלבדים, תלמוד לומר: שעטנז שוע טווי ונוז", ומשמע שהלבדים הם שוע טווי ונוז, ואין הדבר כן, שהרי הלבדים אינן אלא שועין, אבל לא טווי ולא נוז.

וכן מה שפירש ואמר: "אבל הברייתא השנויה בתורת כהנים: אין לי אלא בגד, מנין לרבות את הלבדים, תלמוד לומר: 'שעטנז'. בא לרבות דברים שאינם בגד מ'לא תלבש שעטנז', שלא הזכיר בו בגד, לומר לך, שאפילו דבר שאינו בגד, אסור בכלאים מן התורה, כגון הקולע חוטין ועושה מהן חגורה וכיוצא בהן, ובלבד שיהא שוע טווי ונוז". אין לשון הברייתא סובל זה, שאם כן תלמוד לומר: 'לא תלבש שעטנז' מיבעי ליה, שפירושו מדקאמר סתם "לא תלבש שעטנז", ולא הזכיר בו בגד, למדנו שאף על פי שאינו בגד, כיון שהוא שוע טווי ונוז, כגון הקולע חוטין ועושה מהם חגורה, אסורין משום כלאים, אבל מהלשון של "תלמוד לומר: שעטנז, דבר שהוא טווי ונוז" דקאמר, משמע שממלת שעטנז הוא דקא דייק, ולא מדלא הזכיר שם בגד, כמו שפירש הוא.

וכן מה שאמר: "ותפש לו הלבדים לאסמכתא בעלמא, שהן אסורין מדבריהם ואינן בגד", הוא דבר שאין לו מובן כלל, מפני שאם כיון תנא דבריתא בלשונו שאמר "מניין לרבות את הלבדים" לומר מנין לרבות דברים שאינן בגד, שגם הם אסורין מן התורה, לא היה לו לתפוש בלשונו לבדים, מאחר שאינן אלה מן התורה. גם לא יפול עליהם לשון "תלמוד לומר: שעטנז", דבר שהוא שוע טווי ונוז, מאחר שאינן אלא שוע. אבל יותר טוב היה לו לומר, שתפש הלבדים במקום דברים שאינן בגד, מפני שהלבדים אינן בגד, ולא מפני שהן לבדים, שהלבדים כיון שאינן אלא שוע בלבד אינן אסורין מן התורה.

וכל זה לפי דעתו, אבל היותר נכון לומר שהברייתא הזאת סוברת שפירוש שעטנז, או שוע או טווי או נוז, כרב אשי בפרק האשה במסכת נדה דאזיב למר זוטרא דקאמר שוע וטווי ונוז שלשתן יחד. ואימא או שוע, או טווי או נוז והלבדים הן אסורין מן התורה מכיון שהן שועין. והכי קאמר: מנין לרבות את הלבדים שיהיו אסורין מן התורה משום כלאים, תלמוד לומר: 'שעטנז, או שוע, או טווי, או נוז. ואף על פי שזאת הברייתא אינה אליבא דהלכתא, שהרי העלו בגמרא בפרק האשה דהלכתא כמר זוטרא, מדאפקינהו רחמנא בחד לישנא, דאלמא כולהו בעינן, מכל מקום רש"י ז"ל הביא הברייתא הזאת בפירושו, מפני שלא מצא ברייתא אחרת לפרש למה בא המקרא הזה, והלא כבר נאמר "לא תלבש שעטנז", אלא ז.

ורבינו הלל זצ"ל הקשה על הברייתא הזאת מההיא דנדה, דגרסינן התם דמדאורייתא לא מחייב משום כלאים אלא עד שיהא שוע טווי ונוז מדאפקינהו רחמנא בחד לישנא, ואלו הברייתא הזאת אסרה הלבדים אף על גב דליתנהו אלא שוע בלבד.

והניח הקושיא בתיקו. ונראה, שגם הוא סובר שהברייתא הזאת אוסרת הלבדים מן התורה, שסוברת שפירוש שעטנז או שוע או טווי או נוז, ולפיכך הקשה מההיא דמר

זוטרא דהלכתא כותיה ולא כרב אשי דאמר או שוע או טווי או נוז. והנה הסמ"ג גם כן לא הביא הברייתא הזאת בספרו, אלא היא דמר זוטרא בלבד, שאמר כולהו בעינן, שוע וטווי ונוז. ונראה שהוא סובר שהברייתא הזאת חולקת עם היא דמר זוטרא, ולפיכך לא הביאה, ואילו היה פירושה כמו שפירש אותה הרמב"ן ז"ל, היה לו להביאה ולפרש אותה, שלא תראה כחולקת על מר זוטרא, דהלכתא כותיה.

ואומר אני: נוז - לשון דבר הנמלל ושזור זה עם זה.

הרמב"ן ז"ל סובר שפירוש הרב פה במלת נוז הוא כפירושו שפירש בתלמוד נוז - ארוג, שכן כתב בהדיא: "וכפירוש הזה כתב עוד בפירושו בתלמוד". ולפיכך טען עליו ואמר: "כבר השיבו עליו בתלמוד, שאין פירושו עולה". והטענות שטענו עליו שם בתלמוד הן ארבע טענות: האחת, אם פירוש שוע טווי ונוז הוא, שיהיו הצמר עם הפשתים שועים יחד וטוויים יחד וארוגים יחד, כדפירש רש"י, אם כן כלאים בציצית היכי משכחת להו, אדאצטריך קרא למישרי, והלא חוטי התכלת חלוקים במסרק וטוויים לבדם, שהרי צריך שיהיו החוטין של תכלת צמר לבדו בלא פשתן, וגם אין הציצית ארוג עם הטלית.

השנית, מההיא דנדה פרק האשה גבי "האי מאן דאית ביה חוטא דכיתנא בגלימא דעמרא" כו'. פריך רב אשי על מר זוטרא: "ואימא או שוע או טווי או נוז", ולפירוש הקונטרס בלא נוז אי אפשר שיהא כלאים, כי מפני שהאריגה, המכוון ממנה, הוא חבור הצמר עם הפשתים, וכאילו כתוב: לא תלבש לא שוע פשתים ולא טווי ולא חבורם יחד, שפירושו לא שוע לבדו בלתי חבור הצמר עם הפשתים ולא טווי לבדו בלתי חבור הצמר עם הפשתים ולא חבור הצמר עם הפשתים יחד, ולא יתכן, כי למה יאסר השוע בלתי חבור הצמר עם הפשתים או הטווי בלתי חבור הצמר עם הפשתים. שלישית, כי למה לי קרא דנוז לאריגה, מ'יחדיו' נפקא. דדרשינן מינה שתי תכיפות הוי חבור וכל שכן ארוג. הרביעית, והיא מה שהביא הרמב"ן בספרו היא ממה שאמרו בפרק התכלת מנחות: קשר העליון דאוריתא, דאי סלקא דעתך לאו דאוריתא, כלאים דשרא רחמנא בציצית מנא לן, הא קיימא לן התוכף תכיפה אחת אינו חבור, משמע שאם הוא דאוריתא הוי כלאים, אף על פי שאינו ארוג.

אבל אם נפרש דברי הרב שכתב שהוא מדבר על חוטי הצמר או בפשתים הטוויים, שצריך שיהיו שזורים זה עם זה, אין שם אחת מהטענות נופלת עליו. וכך נראה גם מדברי הסמ"ג במצות לא תלבש שעטנז, שכתב תחלה: "ופירש רש"י בפרק קמא דיבמות, שמן התורה אינו חייב משום כלאים עד שיהיה הצמר והפשתים יחד מתוקנים במסרק. שוע לשון חלק, ומתרגמין שעיע. טווי שיהיו שניהם טוויים יחד. ונוז שיהיו שניהם ארוגין יחד". והביא כל הקושיות שהקשו עליו. ואחר כך הביא מה שפירש רבינו תם ואמר: "ופירש רבינו תם, דנוז הוא משזר, כדתנן: נוז - [נלוז] ומליז, ונלוז - מעוקל, כמו חוט משזר". וכתב אחר זה:

"וכן פרש"י בפירוש החומש, כמו מועד קטן יב ב' חזיין לנאזי דאית בהו", משמע דסבירא ליה שפירושו בפירוש החומש אינו כמו שפירשו בתלמוד נוז ארוג, אלא משזר, כפירוש רבינו תם. וכך נראה מלשון רש"י בעצמו שכתב "שזור זה עם זה".

והתימה מהרמב"ן ז"ל היאך חשב שהיה מה שפירש פה כפירושו בתלמוד, עד שטען עליו מה שטענו עליו בפירושו בתלמוד, וכי יעלה על הדעת שיהיה פירוש שזור זה עם זה - ארוג. ועוד, אפילו אם תמצא לומר שמה שפירש פה הוא כמו מה שפירש בתלמוד, עדיין יכולין אנו לפרש שאין שום אחת מהטענות, שטענו עליו שם ושטען הוא עליו, שום טענה, מפני שיש להשיב שרש"י ז"ל סובר שהכלאים הם שני מינים.

המין האחד הוא הבגד המורכב מצמר ופשתים שנארגו ונהיו גוף אחד ואינן נכרים בו ערוב הצמר עם הפשתים כל כך, ומפני זה הקל בו הכתוב שלא יאסר משום כלאים עד שיהיו בו שלשה תנאים, שיהיו הצמר והפשתים שועין יחד, ושיהיו אחר זה טוויים יחד, ושיהיו אחר זה ארוגים יחד, אבל אם חסר אחד מאלה אין בו משום כלאים. והמין השני הוא, השני גופים שהאחד מהם של צמר לכאן והאחד של פשתן לכאן, שהם נכרים ועומדין בעינם, מפני שהם עומדים בעינם ונכרים בעין, החמיר בהם הכתוב ואסר חבורם זה עם זה בכל אופן, בין בקשירה בין בתכיפה בין בקליעה.

ואפילו בשתי תכיפות, כדדרשינן ממלת **"יחדיו"** בפרק קמא דיבמות, לא שנא אם יהיו השני גופים סתם בגדים, כמו בגד צמר עם בגד פשתן, לא שנא אם יהיה האחד בגד והאחר חוט, כמו בגד צמר עם חוט של פשתן, או בגד פשתן עם חוט של צמר, לא שנא אם יהיו שניהם חוטין, כמו חוט של צמר עם חוט של פשתן, שכל אלה אסור לחברם זה עם זה באי זה חבור שיהיה, ואינם צריכין שום תנאי מהתנאים השלושה הצריכים בגוף האחד, לא שוע ולא טווי לא נוז, בין כל אחד לבדו בין בחבור שניהם יחד. ויהיה פירוש **לא תלבש שעטנז צמר ופשתים יחדיו**, שתי אזהרות, כאילו אמר: לא תלבש בגד שעטנז צמר ופשתים. צמר ופשתים יחדיו, שפירושו, שבהיות הצמר והפשתים מעורבין יחד עד שיהיו שניהם בגד, שהוא גוף אחד, לא יאסר משום כלאים, אלא אם יהיה שעטנז, דהיינו שיהיו הצמר והפשתים שועים יחד וטוויים יחד וארוגים יחד. אבל בהיות הצמר והפשתים שני גופים, גוף הצמר לבדו וגוף הפשתים לבדו וחבור שניהם יחדיו, מכל מקום, איזה חבור שיהיה, אסורין משום כלאים, אף על פי שאינם שועין יחד ולא טוויים יחד ולא ארוגים יחד.

וכיון שכן אין שום טענה מהטענות שטענו נופלת על דברי הרב ז"ל. לא מהראשונה ולא מהשניה ולא מהשלישית. מפני שהטלית הוא גוף בפני עצמו והציצית הוא גוף בפני עצמו וכיון שהם שני גופים, חבורם אסור בכל אופן, וכיון שהציצית מחובר עם הטלית בקשר העליון, שהוא מן התורה, הרי הוא אסור משום כלאים, אף על פי שאין התכלת ארוג עם הטלית ולא טווי עם הפשתים יחד, שהרי התכלת צריך שיהיה צמר לבדו. ואיצטרך קרא לכתוב נוז ויחדיו, ה"נוז" בהיות הצמר והפשתים גוף אחד, שאז הוא מהתנאים שיהיה נוז. ו**"יחדיו"** בהיות הצמר והפשתים שני גופים, שאז הוא אסור חבורם [אסור] בקשר העליון

לבדו, בלתי שום תנאי. ואולם הטענה הרביעית, הנה מפני שחשבו שהאריגה [רק] היא החבור, כמו שכתבו בלשונם, טענו עליו: אם כן לדעת האומר או שוע או טווי או נוז יהיה כאילו אמר: או שוע או טווי בלתי מחובר הצמר עם הפשתים או [הנוז -] מחובר זה עם זה, ואם כן איך יתכן שיאסר השוע או הטווי בלתי חבור הצמר עם הפשתים משום כלאים. אבל רש"י ז"ל ישיב, שאין פירוש [שרק] האריגה חבור, אלא שהאריגה היא מין אחד ממיני החבור, כי החבור הוא שלשה מינים: או הצמר עם הפשתים מחוברים יחד בעת שמחליק אותן במסרק, וזהו מין חבור אחד. או אף על פי שלא היו יחד בעת חליקתן במסרק והם מחוברים יחד בעת טווייתם, וזהו מין חבור שני.

או אף על פי שלא היו יחד לא בעת חליקתם במסרק ולא בעת טווייתם, אבל היה כל אחד סרוק לבדו וטווי לבדו והיו ארוגים יחד, אותן החוטין השועין והטוויין כל אחד לבדו, וזהו מין חבור שלישי. ויהיה לפי זה פירוש או שוע או טווי או נוז, שיהיה החבור של שוע או החבור של טווי או החבור של ארוג כל אחד מהם באיסור משום כלאים. ולא שיהיו כל החבורים השלשה יחד, ואם חסר אחד מהם אין בו משום כלאים לדעת מר זוטרא.

פרק יט, כ

נחרפת לאיש -

מיעדת לאיש. ואיני יודע לו דמיון במקרא.

אבל בדברי רז"ל מצאנו: "האומר חרופתי ביהודה, הרי זו מקודשת". וזה אינו אלא לפי פשוטו. אבל לפי מדרשו במסכת כריתות בפרק ארבעה מחוסרי כפרה: "מאי נחרפת, משתנית - מבתולה לבעולה. דאמר ר' יצחק: לעולם אינו חייב אלא על שפחה בעולה בלבד, שנאמר: **'והיא שפחה נחרפת לאיש'**. מאי משמע, דהאי נחרפת לישנא דשנוייא הוא". פירוש: שנשתנית גופה מבתולה לבעולה, דכתיב: **'ותשטח עליו הריפות'** ואי בעית אימא מהכא **'אם תכתוש את האויל במכתש בתוך הריפות בעלי'**. פירוש: חטין שנשתנו על ידי דישת המכתש, כך האשה שנשתנית על ידי דישת האבר, נקראת **נחרפת**. כי ה"א הריפות אינו ה"א הידיעה כדעת המדקדקים רד"ק ספר השורשים שורש רוף, והה"א והח"ת מתחלפים מפני שהם ממוצא אחד, שהאותיות שהן ממוצא אחד הן מתחלפות בכמה מקראות, אף כאן הריפות כמו חריפות.

ובשפחה כנענית שחציה שפחה וחציה בת חורין המאורסת לעבד עברי המותר

בשפחה הכתוב מדבר.

כדתנן בכריתות בפרק ארבעה מחוסרי כפרה: "אי זו היא שפחה, כל שחציה שפחה וחציה בת חורין", דברי ר' עקיבא. ותנו רבנן **'והפדה'**, יכול כולה, תלמוד לומר: **'לא נפדתה'**. אי לא נפדתה יכול כולה, תלמוד לומר: **'והפדה'**. הא כיצד, פדויה ואינה פדויה, חציה שפחה וחציה בת חורין. ומאורסת לעבד עברי, דברי ר' עקיבא. דמדחייב עלה

רחמנא, ודאי מאורסת היא לישראל, דהא תפשי בה קדושין, ואי אפשר לומר שהיא מאורסת לישראל שאינו עבד עברי, שהרי חציה שפחה, והשפחה אסורה לבן חורין, ולא לעבד כנעני, שהרי חציה בת חורין, ובת חורין אסורה לעבד כנעני, הא כיצד, על כרחך לומר שאינה מאורסת אלא לעבד עברי, שרבו מוסר לו אפילו כולה שפחה כנענית, כדאיתא בקדושין, כל שכן חציה שפחה וחציה בת חורין.

והפדה לא נפדתה -

פדויה ואינה פדויה וסתם פדיון בכסף.

או חופשה -

בשטר.

כדתניא בתורת כהנים: **"והפדה לא נפדתה"** בכסף ובשוה כסף. מניין אף בשטר, תלמוד לומר: **'או חופשה לא נתן לה'** ולהלן הוא אומר: **'וכתב לה'**, מה להלן בשטר אף כאן בשטר. אין לי אלא כסף בחציה, ושטר בכולה, מניין אף בשטר בחציה, תלמוד לומר: **'או חופשה לא נתן לה'**. מה כסף בחציה, כדכתיב **'והפדה לא נפדתה'**, דמשמע פדויה ואינה פדויה, **'אף שטר בחציה'**, שאם שחרר חציה בשטר, הויא חציה משוחררת, שהעבד משתחרר בין כלו בין חציו בין בכסף בין בשטר, כדתנן בגיטין בפרק השולח: מי שחציו עבד וחציו בן חורין עובד את רבו יום אחד ואת עצמו יום אחד". ובגמרא: "תנו רבנן המשחרר חצי עבדו, קנה, דברי רבי. וחכמים אומרים: לא קנה. ואמר רבה מחלוקת בשטר, דרבי סבר **'והפדה לא נפדתה או חופשה לא נתן לה'** מקיש שטר לכסף, מה כסף בין חציו בין כלו, אף שטר נמי בין חציו בין כלו. ורבנן גמרי **'לה' לה'** מאשה, מה אשה לחציה לא, אף עבד לחציו לא. אבל בכסף דברי הכל קנה, פדויה ואינה פדויה". ועד כאן לא קמיפלגי אלא בשהיה כלו שלו ושחרר חציו, אבל בעבד של שני שותפין כל אחד יכול לשחרר חלקו בין בכסף בין בשטר, דהא לא קמשייר מידי.

בקורת תהיה -

יש על בית דין לבקר על הדבר שלא לחייבה מיתה. כי לא חופשה ואין קדושה גמורין.

פירוש: יש אזהרה על בית דין שיעיינו בדין האשה הזאת שלא יחשבו שאחר שהיא מאורסת לעבד עברי, שהוא ישראל גמור, אשת איש גמורה היא וראוי לחייבה מיתה, כי אין הדבר כן, שהרי לא חופשה כולה, אלא חציה, ועדיין שם שפחה כנענית עליה, ואין קדושה קדושין גמורין, ואם כן אין חיוב מיתה עליה. וכל זה אינו אלא לפי פשוטו של מקרא, אבל "רבתינו בפרק ארבע מיתות [מחוסרי כפרה] למדו מכאן, שהיא במלקות". "דתנו רבנן **'בקורת תהיה'** - מלמד שלוקה. יכול שניהם לוקין, תלמוד לומר: **'תהיה'**, היא

לוקה והוא אינו לוקה. ומנין דהדין בקורת לישנא דמלקות היא, אמר רבי יצחק תהא בקורא, כדתנן גדול שבדיינים קורא". ופירש רש"י: "תהא בקורא - שהן קוראים עליה **'והפלא ה' את מכותך'**, שכך קורין על הלוקין, כדאיתא במסכת מכות".

תהיה -

היא לוקה ולא הוא.

דלא תימא גלה הכתוב מלקות באשה, ואשם באיש וילמוד האחד מחבירו, שתהיה האשה לוקה ומביאה אשם, והאיש לוקה ומביא אשם, כמו ששנינו: "כל העריות כולן, אחד האיש ואחד האשה שוין במכות ובקרבן", שבמזיד שניהם לוקין, כדקיימא לן: **"איש או אשה כי יעשו מכל חטאת האדם"** השה הכתוב אשה לאיש לכל עונשין שבתורה: ואם שניהם שוגגין מביאין קרבן, דבתרווייהו כתיב כרת במזיד, כדכתיב **"ונכרתו הנפשות העושות"**. וכל שזדונו כרת שגגתו חטאת, לכך נאמר **"תהיה"** למעט, היא לוקה ולא הוא. ואם תאמר, אימא הוא מיעטיה קרא ממלקות, אבל היא תלקה ותיתי קרבן, והיאך שנינו שהשפחה חרופה לא השה הכתוב לא את האיש לאשה במכות ולא את האשה לאיש בקרבן, כבר תרצו שם בגמרא: **"והביא את אשמו"** כתיב, הוא ולא היא".

כי לא חפשה -

לפיכך אינו חייב עליה מיתה שאין קדושה קדושין.

מפני שאין **"כי לא חופשה"** טעם על **"לא יומתו"**, רק על שאין קדושה קדושין, כי כל שלא חופשה, הרי היא שפחה ואין קדושה קדושין, לפיכך הוצרך הרב להוסיף על **"לא יומתו"**, שאין קדושה קדושין, להורות כי מאמר **"לא חופשה"**, הוא טעם למאמר שאין קדושה קדושין, לא על **לא יומתו**.

הא אם חופשה, קדושה קדושין וחייבין מיתה.

וכן שנינו בתורת כהנים: **"לא יומתו כי לא חפשה -** הא אם חופשה הרי אלו חייבין מיתה". ומה שהכריחם לומר הדוקיא הזאת פה, אף על פי שכל התורה כולה היא כללות, שמכלל לאו אתה שומע הין ומכלל הין אתה שומע לאו, הוא מפני שמהדוקיא הזאת למדנו שהמשחרר את עבדו בשטר שחרור, יצא לחרות ומותר לישא בת חורין, ואם היתה שפחה, קדושה קדושין והיא אשת איש גמורה, והבא עליה חייב מיתה. וכבר נחלקו רבותינו על זה, שרבי אומר: כשם שהשטר גומר השחרור, כך הכסף גומר להתיר לבני חורין. ואף על גב ד**"כי לא חופשה"**, דדייקין מינה הא חופשה, קדושה קדושין, בשטר קמיירי, כדתניא בתורת כהנים: "מניין אף בשטר, תלמוד לומר: **'או חופשה לא נתן לה'**", מכל מקום, כיון דלעיל מינה כתיב **"והפדה לא נפדתה או חופשה לא נתן לה"** והשה הפדיון שהוא בכסף, כדתניא בתורת כהנים: "והפדה לא נפדתה בכסף ובשוה כסף" עם

השטר, דכתיב **"או חופשה לא נתן לה"**, הרי הכסף גומר כמו השטר. ו"רבי שמעון משם רבי עקיבא אמר: יכול יהא הכסף גומר בה, תלמוד לומר: **'כי לא חפשה'** עירה כל הפרשה **'כי לא חפשה'**, מלמד שאינו גומר בה אלא בשטר". פירוש "עירה", כמו המערה כלי אל כלי, ששפך הכתוב כל כח השחרור וההתר הנאמר בפרשת שפחה חרופה בשטר, ואמר **"כי לא חופשה"**, שכל זמן שלא חופשה בשטר, לא יומתו אף על פי שנפדת בכסף, שאין הכסף גומר ההתר, כי אם השטר. ומסיק תלמודא בפרק השולח, דאין הלכה כר' שמעון.

פרק יט, כב

מחטאתו אשר חטא -

לרבות את המזיד כשוגג.

בתורת כהנים ומייתי לה בפרק ארבעה מחוסרי כפרה, ופרש"י: לעשות מזיד כשוגג - שיביא קרבן על המזיד, דהאי קרא יתירא הוא, דהא לעיל מיניה כתיב: "על חטאתו אשר חטא ונסלח לו", למה חזר וכתב עוד "מחטאתו אשר חטא", לומר לך, שאף המזיד מביא קרבן כמו השוגג.

ויש לתמוה, שבפרק ארבעה מחוסרי כפרה פריך תלמודא: "והא קרא כי כתיב במזיד כתיב", דלעיל מיניה כתיב: "בקורת תהיה" והיינו מלקות, ואין מלקות אלא מזיד, אלמא במזיד עסקינן ועליה קאמר: **"והביא את אשמו"**. ומשני: "אלא אימא לעשות שוגג כמזיד", פירוש: שהוא שוגג והיא מזידה, דהא תניא: "בזמן שהאשה לוקה האיש מביא קרבן אין האשה לוקה, אין האיש מביא קרבן". והאשה אינה לוקה אלא כשהיא מזידה, דאין מלקות אלא במזיד, מהו דתימא דוקא כשהוא שוגג והיא מזידה [כשהוא מזיד והיא מזידה], דמיירי ביה קרא, הוא מביא קרבן, אבל כשהוא שוגג והיא מזידה אף על פי שהיא לוקה, הוא אינו מביא קרבן, קמשמע לן יתורא ד"מחטאתו אשר חטא" לעשות שוגג כמזיד, ואם כן רש"י ז"ל היאך תפס הגירסא הראשונה הדחוייה.

פרק יט, כג

וערלתם ערלתו -

ואטמתם אטימתו יהא אטום ונסתם מליהנות ממנו.

וכתב בפרשת וארא: **"ערל שפתים - אטום שפתים, וכן כל לשון ערלה אומר אני שהוא לשון אטום. 'ערלה אזנם' - אטומה אזנם משמוע, 'ערלי לב' - אטומים מהבין. 'שתה גם אתה והערל' - והאטם משכרות כוס הקללה. ערלת בשר - שהגיד אטום ומכוסה בה. 'וערלתם ערלתו' - עשו לו אטום וכסוי, איסור שיבדיל בפני אכילתו. 'שלוש שנים יהיה לכם ערלים' - אטום ומכוסה ומובדל מלאוכלו"**.

שלוש שנים יהיה לכם ערלים -

מאימתי מונה לו משעת נטיעתו.

בתורת כהנים. פירוש: ולא משעה שעושה פרי.

יכול אם הצניעו לאחר שלש שנים יהא מותר.

והכי קאמר: פרוי שלש שנים יהיו ערלים, ומשם והלאה הן עצמן מותרין, תלמוד לומר **"יהיה"** בהיותו יהא. פירוש: באותה ההויה שיש לו בתוך השלש שנים, שהוא האסור, יהיה כן לעולם, שכל פרי הגדל תוך השלש שנים הוא אסור לעולם.

פרק יט, כד

יהיה כל פרוי קדש -

כמעשר שני שכתוב בו **"וכל מעשר הארץ קדש לה"**, מה מעשר אינו נאכל חוץ לחומות ירושלים אלא בפדיון, אף זה כן.

פירוש: האי דכתיב **"יהיה כל פרוי קדש"** אינו רוצה לומר שיהיה אסור בהנאה כקדש, אלא שלא יאכל חוץ לחומות ירושלים, דומיא דקדש דמעשר שני, דכתיב ביה **"וכל מעשר הארץ... קדש לה"**, שהוא נאכל לבעלים לפני מן החומה, שנאמר: **"ואכלת לפני ה' אלהיך במקום אשר יבחר לשכן שמו שם"**, דילפינן **קודש** דהכא **מקדש** דמעשר שני בגזירה שוה: מה מעשר שני אינו נאכל חוץ לחומת ירושלים, אף זה כן, כי היכי דילפינן מגזרה שוה דקדש קדש, מה להלן טעון חומש וביעור, אף כאן טעון חומש וביעור, כדתניא בתורת כהנים ומייתי לה בפרק שני דקדושין. אבל לענין פדיון שיהיו פירות כרם רבעי מחוללות על המעות ויעלו המעות לירושלם והפירות יאכלו במקומן, ילפינן לה בברכות פרק כיצד מברכין מ**"קדש הלולים לה"** דדרשי הלולים לשון חלולים, וחלולים תרי משמע, חד דאמר רחמנא אחליה והדר אכליה, שאם באת לאכלו חוץ לירושלים הוציאנו לחולין על ידי פדיון. וחד, דבר הטעון שירה, טעון חלול, ושאינו טעון שירה, אינו טעון חלול, לומר שאין תורת רבעי נוהגת אלא בכרם, שנאמר הלולים וקרינן חלולים, דבר שמהללים בו טעון חלול וזהו יין, שאין אומרים הלויים שיר של קרבן במקדש אלא על היין, כשמנסכים נסכי מזבח. אבל אי לאו קרא דהלולים, לא הוה מצינן למילף זה מגזירה שוה דקדש קדש, משום דהא [דהוה אמינא] אדרבה נילף לחומרא קדש קדש משביעית, שאין לה פדיון. אי נמי, אי מהתם לא הוה ידעינן דפדיון רבעי נוהג אלא בזמן שמעשר שני נוהג, שהיא השנה הראשונה ושניה ורביעית וחמישית לשמיטה, אבל שלישית וששית שאין מעשר שני נוהג בהן אלא מעשר עני, אימא לא, קמשמע לן, כמו שתרצו התוספות בפרק כיצד מברכין. אבל מדברי רש"י ז"ל שאמר "אלא בפדיון", משמע שהוא סובר שגם הפדיון, מגזרה שוה דקדש קדש יליף לה, ולפיכך פירש קרא **דהלולים לה'** שדבר זה שאמר הכתוב שיהיה קדש לענין שיאכל בירושלים להלולים לה' הוא, פירוש: להלל ולשבח את ה'. וצריך לומר שהוא סובר, שמה שדרשו אותו רז"ל בפרק כיצד מברכין לענין פדיון, לאו

ילפוטא גמורה היא, אלא דרשא בעלמא, לגלויי לן שהגזירה שוה של קדש קדש כללי הוא, ולא באותן שנים שנוהג בהן המעשר שני בלבד.

פרק יט, כו

לא תאכלו על הדם -

להרבה פנים נדרש בסנהדרין אזהרה שלא יאכל מבשר קדשים לפני זריקת דמים

ואזהרה לאוכל מבהמת חולין טרם שתצא נפשה.

כדתניא בתורת כהנים: "מניין לאוכל מן הבהמה עד שלא תצא נפשה שעובר בלא תעשה, תלמוד לומר: **'לא תאכלו על הדם'**. דבר אחר: **'לא תאכלו על הדם'** - אל תאכל מן הבשר והדם קיים במזרק. רבי דוסא אומר: **'לא תאכלו על הדם'** - אין מברין על הרוגי בית דין".

ומה שאמר האוכל מן הבהמה עד שלא תצא נפשה עובר בלא תעשה ד"לא תאכלו על הדם", ולא בלא תעשה ד"ולא תאכל הנפש עם הבשר", הוא מפני שהבהמה, אף על פי שהיא מפרכסת, ועדיין לא יצאה נפשה ממנה, מכל מקום כיון ששחט בה שנים או רוב שנים, אין שם חי עליה, דכבישרא בדיקולא דמיא, ואם כן אין שם אבר מן החי עליה ואינו עובר בה משום לא תאכל הנפש עם הבשר, דמיירי באבר מן החי, אלא משום **לא תאכלו על הדם** בלבד, דגזרת הכתוב היא שאף על פי שנשחטה הבהמה כהלכתה ובשרא כמנח בדיקולא דמיא, אף על פי כן אינו רשאי לאכול ממנה עד שתצא נפשה.

לא תנחשו -

כגון המנחשים בחולדה ובעופות. פתו נפלה מפיו. צבי הפסיקו בדרך.

בתורת כהנים ובסנהדרין פרק ארבע מיתות. פירוש: נחשים היו להם בחולדה ובעופות או בקריאתן או בפגיעתם. אם הוא לטובה או לרעה. ותנו רבנן: מנחש זה האומר פתו נפלה מפיו, מקלו נפל מידו, בנו קורא לו מאחריו, צבי הפסיקו בדרך, נחש מימינו, ושועל משמאלו. וכן המשים לעצמו סימן אם יארע לי כך וכך אעשה דבר פלוני, ואם לא יארע לי לא אעשה, כל אלו בכלל לא תנחשו הם, דמה לי פתו נפלה מפיו, צבי הפסיקו, סימן כך וכך הוא, מה לי אם יפול פתו או אם יפסיקו צבי, סימן כך וכך הוא.

ואם תאמר, אם כן היאך עשה יהונתן הדבר הזה וכן אליעזר, והלא בן נח מוזהר על הניחוש, כדאמרינן בפרק ארבע מיתות. יש לומר, שאליעזר לא סמך על הדבר, שלא נתן הנזמים, אלא אחר ששאל **בת מי את**, כמו שכתוב בפרשה האחרונה. ומה שכתוב בפרשה הראשונה: **"ויקח האיש נזם זהב בקע משקלו ושני צמידים על ידיה עשרה זהב משקלם"** ואחר כך: **"ויאמר בת מי את"**, כבר פירשו בו המפרשים: וכבר אמרו. ויונתן בן שאול לזרז את נערו עשה כן ובלאו הכי היה עולה, כדפירש ר"י בפרק גיד הנשה, כך כתב הסמ"ג במצות לא תנחשו. ובפרק גיד הנשה: בית, תנוק ואשה אף על פי שאין נחש, יש

סימן, אם הצליח שלש פעמים אחר שבנה בית, או אחר שנולד לו בן, או אחר שנשא אשה, אם לא הצליח, שנאמר: **"יוסף איננו ושמעון איננו ואת בנימין תקחו עלי היו כלנה"**. ומצינו כמה גדולים שאמרו לינוקא פסוק לי פסוקיך, ועושין מעשה כדברי הפסוק וחושבין זה כעין נבואה.

פרק יט, כז

לא תקיפו פאת ראשכם -

זה המשוה צדעיו לאחורי אזניו ולפדחתו, ונמצא הקף ראשו עגול סביב, שעל אחורי אזניו עקרי שער למעלה מצדעיו הרבה.

כדתניא בפרק הלוקין: "פאת ראשו - סוף ראשו. ואיזהו סוף ראשו, זה המשוה צדעיו לאחורי אזנו ופדחתו". פירוש: מה שאמר הכתוב: **"לא תקיפו פאת ראשכם"** אין הכונה בו, רק על השחתת צדעיו, כאילו אמר לא תשחיתו צדעיתכם. וזהו ששינוי בתורת כהנים: **"פאת ראשכם - סוף ראשכם"**. ואי אלו, אלו הן הצדעים מכאן ומכאן".

ומה שקרא הכתוב השחתת הצדעים הקפת פאת הראש, הוא מפני, שסוף הראש הוא סוף עקרי השער שבפדחתו. וסוף עקרי השער שבאחורי האזנים, לסוף עקרי השער שבאחורי הקדקד, כי משם ולמטה שער העורף הוא, ולא שער הראש, דעורף להדי צואר קאי, שסוף הגלגלת שאחורי ראשו הוא מכון כנגד סוף עקרי השער שעל המצח, ונמצא שכל עקרי השער הן נטועין בסוף הראש בעגול, חוץ מן הצדעים שהן יורדים מכאן ומכאן ומעכבים את העגול, שהצדעים מכלל הראש הן והן מחוברים ללחיים, שהרי הקטן שאין לו זקן, צדעיו מלאין שער כמו הראש. וכשישחית שער הצדעין בתער נשאר כל ראשו מוקף סביב בעגול, ולפיכך קרא הכתוב השחתת שער הצדעים, כשהשוה השחתתן עם סוף עקרי השער שבאחורי האזנים וסוף עקרי השער שעל הפדחת, הקפת הראש, ואמר **"לא תקיפו פאת ראשכם"** במקום לא תשחיתו צדעיתכם, וזהו מה שכיון הרב באומר "זה המשוה צדעיו לאחורי אזניו ולפדחתו ונמצא הקף ראשו עגול סביב", כלומר, שבהשוואת צדעיו לעקרי השער של אחורי אזניו ולפדחתו, יהיה בהכרח סוף ראשו עגול.

ומפני שפחד פן יחשוב חושב, שסוף צדעיו, שהוא חבור סוף הראש עם ראשי הלחיים הוא, שוה לעקרי השער שאחורי האזנים וכשישחית שער צדעיו יבטל עגול סוף ראשו, אמר: "שעל אחורי אזניו עקרי שער למעלה מצדעיו הן הרבה", כלומר וכשישחית צדעיו עד שיהיו שוים לסוף השער שבאחורי אזניו יהיה הקף סוף הראש בעגול.

פאת זקנך -

סוף הזקן וגבוליו, והן חמש: שתיים בכל לחי ולחי. למעלה אצל הראש שהוא רחב ויש בו שתי פאות ואחת למטה בסנטרו מקום חבור שני הלחיים יחד.

בתורת כהנים. פירוש: "שנים בכל לחי" אחת במקום שמחובר הלחי עם הצדע והוא ראש העצם שבלחי. ואחת בסוף רוחב הלחי, שהלחי רחב בראשו והן הנקראין תפוחי הפנים, ויבא אותו הקצה באמצע הפנים, והוא סוף רוחב הלחי. ואחת במקום חבור הלחיים בסנטרו, שבו שבולת הזקן. פירוש: שיוצא השער באותה בליטה כעין שבולת.

פרק יט, כח

ושרט לנפש -

כן דרכן של אמוריים להיות משרטין בשרן כשמת להם מת.

ומה שאמרו בפרק ארבע מיתות, שכשנפטר רבי אליעזר היה רבי עקיבא מכה בעצמו עד שהיה "דמו שותת לארץ". על התורה ועל המצות היה עושה, ולא על המת, והתורה לא אסרה זה אלא על המת בלבד. כדתניא בתורת כהנים: "יכול אפילו שרט על ביתו שנפל ועל ספינתו שטבעה יהא חייב, תלמוד לומר '**לנפש**', לא אמרתי אלא שריטה שהיא על מת". והראיה על שרבי עקיבא לא עשה זה אלא על התורה ועל המצות, שהרי אמרו שם, שכשהיה בוכה רבי עקיבא ומכה בעצמו, היה צועק ואומר: "הרבה מעות יש לי, ואין לי שולחני להרצותם".

פרק יט, כט

אל תחלל את בתך להזנות -

במוסר בתו פנויה לביאה שלא לשם קדושין.

ולא תזנה הארץ -

אם אתה עושה כן הארץ מזנה את פירותיה לעשותן במקום אחר, ולא בארצכם וכן הוא אומר "וימנעו רביבים".

בתורת כהנים. הרמב"ן ז"ל טען ואמר: "ולא הבינותי דעתו, שאין זנות בתורה בפנויה, שהלכה פסוקה היא: פנוי הבא על הפנויה, שלא לשם אישות, לא עשאה זונה, ובפירוש אמרו בסנהדרין: "**ובת איש כהן כי תחל לזנות -** יכול אף פנויה". והקשו והא לזנות כתיב, ותרצו: כר' אליעזר, דאמר פנוי הבא על הפנויה שלא לשם אישות, עשאה זונה. וכן אמרו: "**אשה זונה וחללה לא יקחו**", שאינה בפנויה, אלא בגיורת ומשוחררת או שנבעלה בעילת זנות ממי שאין קדושין תופסין לו בה, כמו שמפורש ביבמות "**אשה זונה -** רבי יהודה אומר: זו אילונית. וחכמים אומרים: אין זונה אלא הגיורת והמשוחררת ושנבעלה בעילת זנות. רבי אליעזר אומר, אף פנוי הבא על הפנויה שלא לשם אישות". וכך אמרו לענין "**ולא תביא אתן זונה**", שאינו בפנויה כלל. אבל הברייתא השנויה בתורת כהנים כאן והובא ברש"י והנזכרת בסנהדרין או שהיא כרבי אליעזר, ואינה הלכה, או שהיא במוסר בתו למי שאין לו אישות, כגון גוי ועבד וחייבי כריתות ומיתות בית דין, שזה נקרא זנות לדעת

רבתינו. וזה שאמרו במוסר בתו פנויה שלא לשם אישות, כלומר למי שאי אפשר להיות אישות ביניהם", עד כאן דבריו.

ואני שמעתי ולא אבין, כי רש"י ז"ל לא פירש על זאת הברייתא כלום, רק הביאה כצורתה, כי אין הפרש בין "שלא לשם אישות" בין "שלא לשם קדושין", ומה שיפרש הרמב"ן ז"ל עליה, יפרש גם רש"י, ומהו זה שאמר "ולא הבינותי דעתו".

ואם יאמר שרש"י ז"ל לא יוכל לפרש אותה אליבא דר' אליעזר, שאינה הלכה דאם כן למה הביאה בפירושו. יש לומר, נהי דאי אפשר לפרש זה, מכל מקום אפשר לפרש אותה כפי הפירוש האחר שאמר, שפירוש למי שאין לו אישות, למי שאי אפשר להיות אישות ביניהן, כגון לגוי ולעבד ולחייבי כריתות ומיתות בית דין, כמו שפירש הוא. ועוד, למה לא יפרש אותה אליבא דרבי אליעזר, אם מפני שאינה הלכה, כבר הראנו לו במקומות רבים, שהרב אינו חושש לזה, כי אינו מביא בפירוש החומש רק המדרש המתיישב אחר פשוטו של מקרא, ומאחר שהמדרש הזה מתיישב יותר על פי פשוטו של מקרא, לא חשש אם הוא כהלכה או שלא כהלכה.

אבל הטענה היא נופלת על הרמב"ם, שלגבי כהן כתב: "מפי השמועה למדנו, שהזונה האמורה בתורה היא כל שאינה בת ישראל או בת ישראל שנבעלה לאדם שהיא אסורה לו איסור השהו לכל" כו', וכתב אחר כך: "הבא על הפנויה, אפילו היתה קדשה שהפקירה עצמה לכל אף על פי שהיא במלקות, לא נעשת זונה ולא נפסלה", וכן גבי אתנן זונה בהלכות איסורי מזבח רמב"ם כתב: "אי זהו אתנן זונה, הא לייך דבר זה בשכר, אחד זונה גויה או שפחה או ישראלית שהיא ערוה עליו או מחייבי לאוין, אבל הפנויה אפילו היה כהן, אתננה מותר". ואלו לגבי **"אל תחלל את בתך להזנותה"** כתב "שלא יאמר האב: הואיל ולא חייבה תורה מפתה ואונס אלא שיתן ממון לאב, הריני שוכר את בתי הבתולה, לבא עליה כל מי שירצה כו', לכך נאמר: **'אל תחלל את בתך להזנותה'** ומסיים בה: "שזה שחייבה תורה לאונס ולמפתה ממון ולא מלקות, כשאירע הדבר במקרה, שלא מדעת אביה ולא הכינה עצמה לכך, שדבר זה אינו הווה תמיד ואינו מצוי, אבל זה שהפקיר בתו הבתולה להיות לכל מי שירצה לבא עליה, גורם שתמלא הארץ זמה, ונמצא האב נושא בתו והאח נושא אחותו, שאם תתעבר ותלד, לא יודע בן מי הוא. והמכין בתו לכך, הרי היא קדשה ולוקין הבעל והנבעלת משום **'לא תהיה קדשה'**". והרב בעל הטורים והסמ"ג הביאו המאמר של הרמב"ם באזהרת **אל תחלל את בתך להזנותה** מלה במלה, ולא הביאו שום חולק עליו ומשמע שהכל מסכימים בפירושו.

ונראה מכאן שהברייתא השנויה בתורת כהנים בפסוק: **"אל תחלל את בתך להזנותה"**, שהביאה רש"י בפירושו, אפילו במוסר בתו למי שיש לו אישות, שלא לשם אישות קמיירי, ודעתו כדעת הרמב"ם ז"ל והסמ"ג ז"ל ובעל הטורים וכל שאר הפוסקים, שכלם מסכימים בזה, שאילו היה שום פוסק חולק עליהם היו מזכירים אותו הסמ"ג ובעל הטורים בספריהם, כמנהגם להזכיר החולקין בכל מקום שיש מחלוקת, ואינו מחוייב שיהיה פירוש

זונה בכל מקום שנבעלה למי שהיא אסורה עליו משום ערוה, או משום חייבי לאוין, שאם כן גבי "מצח אשה זונה" וגבי "ויחשבה לזונה" וגבי "הכזונה יעשה את אחותנו", צריך לפרש כן, ואי אפשר זה, שהרי מצח אשה זונה אינו אלא המופקרת לזנות, שאין לה בושת פנים, ויהודה לא חשב לתמר כלתו שהיא זונה, אלא מפני שישבה בפתח עינים, בלא בושת פנים כדרך הנשים של הפקר, והרי המתרגם תרגם גבי "אשה זונה וחללה - אתתא מטעיא" וכן גבי "כי תחל לזנות - ארי תתחל למיטעי" ואלו גבי "ויחשבה לזונה" וגבי "הכזונה יעשה את אחותינו" תרגם: "נפקת ברא", שמורה על ההפקר. ומפני שהרגיש זה הראב"ד ז"ל השיג על הרמב"ם ז"ל בזה, מפני שיש הפרש בין הזונה האמורה גבי כהונה וגבי קרבן, ובין הזונה האמורה בזולתם.

פרק יט, ל

את שבתותי תשמורו ומקדשי תיראו -

אף על פי שאני מזהירכם על המקדש, "את שבתותי תשמורו", שאין בנין בית המקדש דוחה שבת.

כדתינא ביבמות בפרק קמא: "יכול יהא בנין בית המקדש דוחה שבת, תלמוד לומר: 'את שבתותי תשמורו ומקדשי תיראו' כלכם חייבים בכבודי". מדקתני הכא "כולכם חייבים בכבודי", כדקתני גבי: "'איש אמו ואביו תיראו' יכול יהא כבוד אב ואם דוחה שבת, תלמוד לומר: 'איש אמו' כו' כולכם חייבים בכבודי". והתם פרש"י ז"ל ד"מסיפיה דקרא, ד'אני ה' אלהיכם' קא דריש ליה" משמע דהכא נמי מסיפיה דקרא ד"אני ה'" הוא דקא דריש ליה, וכן כתבו התוספות בהדיא.

וקשה, דבשלמא גבי כבוד אב ואם אצטריך קרא ד"אני ה' אלהיכם", משום דאי לאו קרא ד"אני ה' אלהיכם", הוה אמינא שיהא כבוד אב ואם דוחה שבת, איבעית אימא מדאקדים כבוד אב ואם לשמירת שבת, דומיא דקדימת שבת למלאכת המשכן, דדייקין מינה ששמירת שבת דוחה מלאכת המשכן, כדפרש"י בפרשת ויקהל, ואי בעית אימא משום דמורא אב ואם הוקש למוראו של מקום, אלא הכא למה לי קרא ד"אני ה'", תיפוק לי מדאקדים שמירת שבת למורא המקדש, מכלל דשבת דוחה בנין המקדש. ושמא יש לומר, דאצטריך קרא ד"אני ה'", משום דאי לאו קרא ד"אני ה'", הוה אמינא [דכיון] דגבי מורא אב ואם כתיב "אני ה' אלהיכם", לומר שמוראי גדול ממורא אב ואם, והכא דלא כתיב אני ה' אלהיכם, שמע מינה שאין לדרוש כאן מוראי גדול ממורא המקדש, אלא בנין בית המקדש דוחה שבת. אי נמי, שמא יש לחלק בין קדימת פרשת שבת לפרשת משכן, ובין קדימת אזהרת שבת לאזהרת מורא המקדש, שאין ללמוד מזה מי דוחה את מי, לפיכך כתב "אני ה'" לומר שמוראי גדול ממורא המקדש.

ואם תאמר, מהי תיתי דאתי עשה ודחי לא תעשה ועשה, דאצטריך קרא ד"את שבתותי תשמורו" לומר דלא אתי עשה ד"ועשו לי מקדש" ודחי עשה ולא תעשה דשבת, נהי

דאשכחן דאתי עשה ודחי לא תעשה גרידא, לא תעשה ועשה היכא אשכחן דדחי, דהוה אמינא דתיתי מיניה, אי ממילה, מה למילה שכן נכרתו עליה שלש עשרה בריתות. אי מפסח, מה לפסח שכן כרת. אי מתמיד, מה לתמיד שכן ישנו לפני הדבר. ואי ממילה ופסח שכן כרת. אי ממילה ותמיד, שכן ישנו לפני הדבר. אי מכלהו, שכן ישנן לפני הדבר. ושמה יש לומר, דהוה אמינא תיתי משאר קרבנות דדחו שבת, כדרשינן בפרק כיצד צולין מ"במועדו" אפילו עומר ושתי הלחם, שהן צורך גבוה, ואתי עשה דידהו ודחי לא תעשה ועשה דשבת, אף מקדש שהוא צורך גבוה תיתי עשה דידיה ולידחי לא תעשה ועשה דשבת, קמשמע לן. אי נמי, אי לאו קרא ד"אני ה'" דהכא, הוה אמינא מדאצטריך קרא ד"אני ה' אלהיכם" דגבי כבוד אב ואם לומר דלא אתי עשה דכבוד אב ואם ודוחה עשה ולא תעשה דשבת, מכלל דבעלמא אתי עשה ודחי לא תעשה ועשה, ואתי עשה דבנין בית המקדש ודחי לא תעשה ועשה דשבת, קמשמע לן קרא ד"אני ה'" דהכא, לומר לך דלא אתי עשה דבנין בית המקדש ודחי עשה ולא תעשה דשבת. ומאלה הטעמים עצמן הוצרך להקדים פרשת שבת לפרשת משכן ויקהל, גם לכתוב בפרשת כי תשא "אך את שבתותי תשמורו", דהוי מיעוטא אחר מלאכת המשכן, למעט שבת דמלאכת המשכן לא דחי שבת, אף על גב דמלאכת המשכן עשה גרידא, ושבת עשה ולא תעשה.

אבל אין לפרש, כדפירש רבינו ישעיה הראשון בפירוש תורת כהנים, דקרא ד"אני ה'" דהכא לא אתא אלא למעוטי לאו דמחמר, לומר שאין בנין בית המקדש דוחה שבת אפילו בלאו דמחמר, דאף על גב דמחמר אין בו אלא לאו גרידא, וסלקא דעתך אמינא דאתי עשה דבנין בית המקדש ודחי ליה, אפילו הכי אתא קרא ד"אני ה'" לומר לך, דאף על גב דבעלמא אתי עשה ודחי לא תעשה גרידא, הכא לא דחי, משום דשאני לאוי דשבת דחמירי. ומפני כי דבריו אלה כבר נדחו בפרק קמא דיבמות ואמרו: "ואפילו הכי לא דחי, אלא דקיימא לן דאתי עשה ודחי לא תעשה, לגמר מהכא דלא דחי. וכי תימא שאני לאוי דשבת דחמירי, והא תנא בעלמא קאי ולא קפריך, דתניא: יכול אמר לו אביו: הטמא, או שאמר לו: אל תחזיר אבידה, יכול ישמע לו, תלמוד לומר: 'איש אמו ואביו תיראו ואת שבתותי תשמורו' כלכם חייבים בכבודי", ולא פרכינן שאני לאוי דשבת דחמירי. וחזרו ואמרו: "אלא לעולם בבונה וסותר, ושאני הכא דאיכא הכשר מצוה", כדפרש"י. ואף לפירוש שפירשו לעולם בלאו דמחמר ושאני הכא דאיכא הכשר מצוה, לא הוה ליה למימר שאני לאוי דשבת דחמירי, שכבר נדחה החלוקה הזו ובא במקומו, שאני הכשר מצוה.

פרק יט, לא

אל תפנו אל האבות -

אזהרה לבעל אוב וידעוני.

לא שהיא אזהרה שלא לפנות מחשבתו לעשותם, אף על פי שלא עשאו, דומיא ד"אל תפנו אל האלילים", לפיכך אמר שזה אינו כן, אלא היא אזהרה לבעל אוב עצמו העושה

האוב, כגון בעלת אוב דשאל וכן פירש בידעוני, הוא האדם עצמו העושה מעשה ידעוני. וכן כתב גם הרמב"ם ז"ל, שהיא אזהרה לעושה האוב או הידעוני, ואמר: "העושה האוב או ידעוני ברצונו בזדון כו' שנאמר: **אל תפנו אל האובות**".

אוב זה פיתום המדבר משחיו. וידעוני המכניס עצם חיה ששמה ידוע לתוך פיו והעצם מדבר.

כמו ששנינו בפרק ארבע מיתות. ותניא: בעל אוב זה המדבר בין הפרקים. פירוש: עולה המת ויושב בין פרקי המכשף או בין שחיו ומדבר בקול נמוך מאד, כאילו יוצא מתחת לארץ, שנאמר: "**והיה כאוב מארץ קולך**". והחיה ששמה ידוע, כתב רבינו שמשון בשם רבינו מאיר בר קלונימוס, שהיא חיה ששמה ידוע, וכמין חבל גדול יוצא משורש שבארץ, ששם גדלה אותה [חיה], כעין קשואין ודלועין, אלא שהידוע צורתו כצורת אדם, בין בצורת פניו בין בצורת אבריו. ומטבורו הוא מחובר באותו חבל, ואין כל בריה רשאה ליקרב כמלא החבל, שטורפת והורגת את הכל, וכמלא החבל רועה את כל סביבותיה, וכשבאין לצוד אותה, מורים בחצים מרחוק אל החבל עד שיפסק, ומיד מתה, מסמ"ג.

אל תבקשו -

להיות עסוקים במ, שאם תתעסקו במ אתם מטמאים לפני.

מפני שלא תפול אזהרת "**אל תבקשו**" על הטומאה, כי שום אדם לא יבקש להטמא, לפיכך הוסיף מאמר "להיות עסוקים במ" קודם לטמאה, שפירושו אל תבקשו להיות עסוקים במ,

שאם תתעסקו במ, תטמאו לפני ואני מתעב אתכם".

פרק יט, לב

מפני שיבה תקום -

יכול זקן אשמאי, תלמוד לומר: "זקן", אין זקן אלא שקנה חכמה.

בתורת כהנים, ומייתי לה בפרק קמא דקדושין. ופרש"י: זקן אשמאי "רשע ועם הארץ", כי אשמאי מגזרת אשם.

ואם תאמר, היכי תיסק אדעתין לומר שנקום מזקן אשמאי. ואיסי בן יהודה נמי שאמר: **מפני שיבה תקום** כל שיבה במשמע, שפירושו אפילו זקן אשמאי, איך אפשר להיות כן, והלא הרשע מצוה להכותו ולבזותו ולזלזלו. כבר הקשו התוספות על רש"י ז"ל על זה. והוכרח רבינו תם לפרש "אשמאי - לשון שממה, כמו פרסאי [פתחין] שמאי, דמנחות, כלומר בור ועם הארץ, כדמתרגמינן '**והאדמה לא תשם - לא תיבור**'".

ומה שאמר "אין זקן אלא שקנה חכמה", אינו רוצה לומר מנוטריקון של זקן, כדדריש רבי יוסי הגלילי, אלא לישנא בעלמא נקט, כאילו אמר: אין זקן אלא חכם.

שהרי רש"י לא הביא אלא דברי תנא קמא, ותנא קמא מגזרה שוה דזקן זקני הוא דמפיק לה. כדתניא בתורת כהנים ומייתי לה בפרק קמא דקדושין: **"מפני שיבה תקום - יכול מפני אשמאי, תלמוד לומר: 'זקן', ואין זקן אלא חכם, שנאמר: 'אספה לי שבעים איש מזקני ישראל אשר ידעת כי הם זקני העם ושוטריו'".** ופרש"י: "גמר זקן מזקני, גזרה שוה, מה להלן גדולים וחכמים אף כאן חכם", אבל נוטריקון דזקן - זה קנה חכמה, רבי יוסי הגלילי הוא דקאמר לה, כדפרש"י "לשון נוטריקון דבר הכתוב".

ומה שהקשו בגמרא רבי יוסי הגלילי היינו תנא קמא, אינו אלא על המכוון היוצא משניהם, ששניהם סוברים ד"זקן" בחכם קמיירי, אלא דתנא קמא סבר, דזקן אשיבה קאי, ותרתי בעינן: שיבה וחכמה. ור' יוסי הגלילי סבר, דתרתי מילי נינהו, כאילו אמר: מפני שיבה תקום והדרת, תקום והדרת פני זקן. דאי סלקא דעתך כדקאמר תנא קמא, דחד הוא דאיירי ביה קרא - שיבה והוא חכם, נכתוב מפני שיבה זקן תקום והדרת, ונגמר גזרה שוה, מאי שנא דפלגיניהו, שמע מינה תרתי מילי נינהו, ואפילו יניק וחכים, דמדקפיד אחכמה, אמרינן נמי שיבה לאו זקן אשמאי קאמר, דליכא למימר דרבי יוסי אזקן אשמאי נמי פליג, דאם כן היינו איסי בן יהודה. וזהו שאמרו בגמרא: "יניק וחכים איכא בין תנא קמא ורבי יוסי הגלילי", ולא קאמר זקן ולא חכים איכא ביניהו.

ואף על פי שההלכה היא כאיסי בן יהודה, שאמר כל שיבה במשמע, ולא כתנא קמא שאמר שיבה וחכמה בעינן, אפילו הכי רש"י ז"ל הביא את דברי תנא קמא, מפני שהם יותר קרובים לפשוטו של מקרא. דאי כאיסי בן יהודה הוה ליה למכתב: מפני שיבה תקום והדרת ומפני זקן, השתא דכתיב נמי זקן, על כרחך למימר לפרושי שיבה דרישא הוא דאתא, אימתי **מפני שיבה תקום והדרת**, כשהוא פני זקן. ומה שאמרו בגמרא: מאי טעמיה דר' יוסי הגלילי, אמר לך אי סלקא דעתך כדקאמר תנא קמא, אם כן נכתוב רחמנא: **מפני שיבה זקן תקום והדרת**, איכא למימר היינו הך, אלא משום דבעי למסמך זקן ל"ויראת מאלהיך" ללמד שלא יטריח הזקן את הצבור לעמוד מפניו אם יכול לעבור בדרך אחרת, כדתניא: "מניין לזקן שלא יטריח, תלמוד לומר: זקן ויראת", לפיכך כתב אותו באחרונה.

יכול יעצים עיניו כמי שלא ראהו, לכך נאמר "ויראת מאלהיך", שדבר זה מסור ללבו של עושהו, שאין מכיר בו אלא הוא.

ואם תאמר, למה לי קרא, אטו ברשיעי עסקינן, והלא אם ראה את הזקן שחייב בו בקימה והדור והוא עצם עיניו, הרי עבר על "תקום והדרת". כבר תרצו בגמרא, דהכי קאמר: "יכול יעצים עיניו מקמיה דלימטיה זמן חיובא", דהיינו קודם שיגיע בתוך ארבע אמותיו, "דכי מטא זמן חיוביה הא לא חזי ליה דליקום מקמיה, תלמוד לומר: 'ויראת'".

פרק כ

פרק כ, ב

ואל בני ישראל תאמר -

עונשין על האזהרות.

שכל אלה האמורים בפרשה הזאת כלם נאמרו בפרשת אחרי מות וכפלים כאן להזכיר עונשין, מפני שבפרשת אחרי מות לא הזכיר רק האזהרות שלהן.

מות יומת -

בבית דין ואם אין כח לבית דין, עם הארץ מסייעין אותן.

בתורת כהנים. דאי סלקא דעתך ש"עם הארץ ירגמוהו" הוא פירושו של "מות יומת", למה לי "מות יומת", לישתוק קרא מיניה ולכתוב: **אשר יתן מזרעו למולך עם הארץ ירגמוהו באבן.**

עם הארץ -

שבגינן בבראת הארץ, שעתידין לירש את הארץ על ידי המצות הללו.

בתורת כהנים, דאם לא כן "הארץ" למה לי.

פרק כ, ג

אתן את פני -

פנאי שלי, פונה אני מכל עסקי ועוסק בו.

בתורת כהנים, דאם לא כן מאי "אתן את פני באיש ההוא" והלא אין דרכו לשים פניו אלא בצדיקים, אבל הרשעים מסתיר פניו מהם, כדכתיב: "אסתירה פני מהם", "והסתרת פני מהם והיה לאכול... ואנכי הסתר אסתיר פני ביום ההוא על כל הרעה אשר עשה, כי פנה אל אלהים אחרים", הלכך על כרחך לומר דפני דהכא, לשון פנאי הם. וכן כתב רש"י גבי "ונתתי פני בכם ונגפתם". כמו שנאמר בטובה: "ופניתי אליכם" כך נאמר ברעה "ונתתי פני". משלו משל למה הדבר דומה, למלך שאמר לעבדיו: פונה אני מכל עסקי ועוסק אני עמכם לרעה.

ולא ידעתי מדוע לא פירש פני דהכא דומיא ד"אכפרה פניו", שפירשו אבטל רוגזיה, אף כאן - אתן רוגזי באיש ההוא והכרתי אותו, על דרך: "כי באפם הרגו איש" וכמו שתרגם אותו אונקלוס: "ואשוי אנא ית רוגזי בגברא ההוא". ואם הוכרח לפרש אותו מלשון פנאי מפני שדרשו אותו כן בתורת כהנים, מדוע לא יפרש אותו כן גם המתרגם.

כי מזרעו נתן למולך -

לפי שנאמר: "מעביר בנו ובתו באש", בן בנו ובן בתו מנין, תלמוד לומר: "כי מזרעו נתן למולך", זרע פסול מנין, תלמוד לומר: "בתתו מזרעו למולך".

בתורת כהנים ומייתי לה בפרק ארבע מיתות. ופרש"י דהני תרי קראי ד"כי מזרעו נתן למולך" ו"בתתו מזרעו למולך", קראי יתירי הוו, דכיון דפתח הכתוב תחלה "אשר יתן מזרעו למולך", ועלה קאמר: "והכרתי אותו מקרב עמו", לא היה צריך לחזור ולכתוב עוד "כי מזרעו נתן למולך". וכן שכתוב אחר זה "ואם העלם יעלימו עם הארץ את עיניהם מן האיש ההוא", על כרחך לומר על "איש" דלעיל מיניה, דכתיב ביה "איש איש מבני ישראל אשר יתן מזרעו למולך" קאי, למה חזר וכתב עוד "בתתו מזרעו למולך", לפיכך דרשו רבותינו ז"ל בשני מקראות יתרות הללו: חד, לרבות בן בנו ובן בתו, וחד לרבות אף זרע פסול. דמחד מנייהו לא מצינן למילף כולהו, משום דאיכא למימר, דילמא לא אתא אלא לרבויה בן בנו ובן בתו, שבני בנים הרי הן כבנים, זרע פסול מנין, לכך נכתבו שניהם, חד לרבויה בן בנו ובן בתו, וחד לרבויה זרע פסול, באם אינו ענין לבן בנו ובן בתו.

למען טמא את מקדשי -

את כנסת ישראל שהיא מקודשת לי.

לא מקדשי ממש, כי מה ענין טומאת מקדש אצל החוטא. אבל עם כל זה יש לתמוה, איך מטמא כנסת ישראל באיש אחד אשר יחטא, וכבר נתעורר על זה הרמב"ן ז"ל ואמר ש"כבר רמזו רז"ל זה הענין במדרשים, שחוטא אחד מזיק לכנסת ישראל, באומרם: 'כל הנהנה מן העולם הזה בלא ברכה, כאילו גוזל להקב"ה וכנסת ישראל, שנאמר 'גוזל אביו ואמו ואומר אין פשע, חבר הוא לאיש משחית', אין 'אביו' אלא הקדוש ברוך הוא ואין 'אמו' אלא כנסת ישראל. חבר הוא לאיש משחית חבר הוא לירבעם שהשחית את ישראל לאביהם שבשמים". אבל בתורת כהנים אמרו: "מלמד שהוא מטמא את המקדש ומחלל את ה' ומסלק את השכינה ומפיל את ישראל בחרב ומגלה אותם מארצם". ומשמע שהמקדש לפי דעתם היא כמשמעו, מקדש ממש. אבל בפסוק "לא תעשו עול במשפט במדה במשקל" וגו' ובפסוק "לא תעשו עול במשפט לא תשא פני דל" אמרו בתורת כהנים, שהעושה זה "גורם לחמשה דברים: מטמא את הארץ, ומחלל את ה', ומסלק את השכינה, ומפיל את ישראל בחרב, ומגלה אותם מארצם". ואין הבדל בין מה שאמרו שם למה שאמרו כאן, אלא שבמקום "מטמא את הארץ" אמרו כאן "מטמא את המקדש". ושמה בעבור זה הוכרח רש"י ז"ל לפרש קרא ד"למען טמא את מקדשי" כנסת ישראל שהיא מקודשת לי", כדי שיהיה פירושו כמו מטמא את הארץ, ויהיו אותן החמשה דברים האמורים בדין דמדות, ובדין דדינין, ובמעביר מזרעו למולך כלם ממין אחד, כי טומאת כנסת ישראל היא בעצמה טומאת הארץ. ולפי זה מה שאמרו כאן בתורת כהנים, שהוא מטמא את המקדש, לא מקדש ממש קאמר, אלא כמו שפרש"י, שכיון שטמא את כנסת ישראל, השכינה מסתלקת מהם, דכתיב: "אסתירה פני מהם... כי דור תהפוכות המה".

זהו הטעם שלא כתב רש"י ז"ל אחר פירוש "למען טמא את מקדשי", שהיא כנסת ישראל, לומר: זהו פשוטו, ומדרשו כמשמעו: מקדשי ממש, כמנהגו בכל מקום.

פרק כ, ה

לזנות אחר המולך -

לרבות שאר עבודה זרה שעבדה בכך ואפילו אין זו עבודתה.

בתורת כהנים. פירוש: כבר כתב לעיל מינה: "ואני אתן את פני באיש ההוא והכרתי אותו מקרב עמו", למה חזר וכתב עוד "והכרתי אותו", אלא להכי הדר כתביה, כי היכי דלכתוב ביה "ואת כל הזונים אחריו לזנות אחרי המולך", שפירוש לזנות אחרי המולך, לעשות כמוהו בשאר עבודה זרה, שאף על פי שאין העברת בנו ובתו אלא למולך בלבד, אבל לשאר עבודה זרה היא עבודה שלא כדרכה, אפילו הכי הכתוב בא לרבות כל מיני עבודה זרה, שאם עבדה בכך, אף על פי שהיא עבודה שלא כדרכה, חייב עליה כרת. ואף על פי שאם זבח או קטר או נסך או השתחוה לאי זו עבודה זרה, חייב עליה כרת אף על פי שאין דרך עבודתה בכך, הני מילי אלו הארבע עבודות, שהן עבודת פנים, אבל שאר העבודות אינו חייב בהן אלא כשהיה דרך עבודתה בכך, אבל אם לא היה דרך עבודתה בכך פטור, לפיכך הוצרך הכתוב לרבות העברת בנו ובתו שיהיה חייב בה, בין בעבודה זרה שדרכה בכך, בין בעבודה זרה שאין דרכה בכך.

והרמב"ן ז"ל טען ואמר: "כי כבר כתב בסדר אחרי מות, שהמולך הוא עבודה זרה ששמה מולך וזו היא עבודתה שמוסר בנו לכומרים. וכל זה אינו עולה ומתוקן כהוגן לפי העיון בגמרא, כי לדברי האומר מולך עבודה זרה היא, אין עבודתה של אותה עבודה זרה בהעברת בנים לה, שאם כן לא הוצרך הכתוב להזכיר זה כלל, שהרי הוא באזהרת עובד עבודה זרה שבאו בה כמה אזהרות בתורה כלליות, והוא גם כן בכלל העונש הנאמר בפרשת 'כי ימצא בקרבך... איש או אשה אשר יעשה את הרע בעיני ה' אלהיך לעבור בריתו, וילך ויעבוד אלהים אחרים', אבל על כרחינו נדרוש שכל עיקר לא בא הכתוב אלא לחייב על העבודה הזו של העברת הזרע בשלא כדרכה. וכך אמרו בגמרא: ולמאן דאמר מולך עבודה זרה הוא, כרת דמולך למה לי, למעביר בנו שלא כדרכה. והוא הדין לעונש ואזהרה האמורין בו, שלא הוצרכו אלא להעביר בנו שלא כדרכה. ונראה שלפי הדעת הזאת, לשון מולך אינו שם לפסל וצלם מיוחד, אלא שם לכל נעבד בכלל, כל שתמליכנו ותקבלנו עליך לאלוה. והנה לפי הדעת הזו יקראו בני עמו מלכים א' יא, ה לשקוץ שלהם מולך, כי הוא מלכם. והוא שם כולל לכל נכבד, כי הוא מלשון מלכות, ולא כדברי הרב, שאמר שהוא עבודה זרה ששמה מולך ועבודתה בכך. וכן מה שכתב פה שהוצרך 'לזנות אחר המולך' לרבות שאר עבודה זרה שעבדה בכך ואפילו אין זה דרך עבודתה, גם כן אי אפשר - מן הטעם שהזכרנו, שכל עצמו לא נאמר כרת במולך, אלא לחייבו בשאין דרכו, וכל עבודה זרה במשמע, ולא יתכן שיאמר חייב הכתוב כרת באותה עבודה זרה ששמה

מולך במעביר לו שלא כדרכו, וחזר וריבה בו אף פעור ומרקוליס לכרת, כי למה יצטרך הכתוב לכך, מאי שנא אותה עבודה זרה משאר עבודה זרה שבעולם. ועוד, שאם כן היה צריך לרבות עוד מעביר בנו לפעור ומרקוליס לסקילה, כשם שריבה אותו לכרת, אלא לא הזכיר הכתוב מולך כל עיקר בין באזהרה בין בעונש כרת וסקילה, אלא למעביר בנו בשלא כדרכה לכל עבודה זרה שבעולם. ובין שתאמר שהמולך הוא שם לכל עבודה זרה, כמו שפירשנו או שתאמר שהוא עבודה זרה ידועה שיקרא כך, הזכיר הכתוב אותה עבודה זרה בשלא כדרכה והוא הדין לכלן, שהחומר הזה הוא בעבור העבודה הקשה הזו, וכן מוכיח כל זה בגמרא דסנהדרין לפי הדעת הזו, שכתב הרב שהמולך עבודה זרה הוא. אבל משנתינו היא שנויה כדברי האומר: מולך לאו עבודה זרה, כלומר שאינו נעבד שיקובל כאלוה כלל, אבל הוא כמעשה כשוף, לדרוש בעד החיים אל הכלב המת ההוא. ולפי הדעת הזו העביר בנו לפעור או למרקוליס פטור. גם דברי רש"י בפירושו בסנהדרין כך הם, כמו שכתבנו סנהדרין סד א. והברייתא השנויה בתורת כהנים: **'והכרתי אותו ואת כל הזונים אחריו לזנות אחרי המולך - לרבות שאר עבודה זרה בהכרת' אינו מיותר 'לזנות אחרי המולך', כמשמע מדברי הרב, אבל אמר כי הכרת הזה כולו מיותר הוא, ונדרוש אותו לשאר עבודה זרה. והוא מה שאמרו בגמרא: שלש כריתות למה, אחת כדרכה ואחת שלא כדרכה, כלומר בזבוח וקטור ונסוך והשתחוויה, שנתרבו שלא כדרכה במיתה ומחייב אותה בכאן בכרת, ואחת למולך. ולמאן דאמר מולך עבודה זרה הוא - למעביר בנו שלא כדרכה, כלומר בכל עבודה זרה שבעולם, כמו שפירשנו" עד כאן דבריו.**

ונראה לי, שמה שטען על רש"י במה שאמר "שהמולך הוא עבודה זרה ששמה מולך, וזו היא עבודתה שמוסר בנו לכומרים", ואמר, שאם כן למה הוצרך הכתוב להזכיר זה כלל, והלא הוא בכלל אזהרת "עובד עבודה זרה שבאו בה כמה אזהרות בתורה כלליות, והוא גם כן בכל העונש הנאמר בפרשת דברים **'כי ימצא בקרבך איש או אשה אשר יעשה את הרע בעיני ה' אלהיך לעבור בריתו וילך ויעבוד אלהים אחרים'**", איננה טענה, מפני שגם רש"י ז"ל מודה שלא הוצרך הכתוב להזכיר זה, ומפני זה הוצרכו רז"ל לדרוש שהשני כתובים שנכתבו בפרשת קדושים בעבודה זרה, האחד למזבח ומקטר ומנסך ומשתחווה לכל עבודה זרה שבעולם, אף על פי שאין דרכה בכך, באם אינו ענין למעביר בנו, שהרי הוא בכלל אזהרת עובד עבודה זרה, שבאו בה אזהרות הרבה, שכולם מורים כשעבדה כדרכה, תנהו לאלו הארבע העבודות, שהן עבודת פנים, שכיון שהעבודות הללו מיוחדות לבורא יתברך, הנה כשיעשו אותן לעבודה זרה, אף על פי שאין דרכה בכך, חייבים כרת, ובאמרו **"אשר יתן מזרעו למולך מות יומת"**, כאילו אמר: אשר יזבח או יקטר או ינסך או ישתחווה לאלהים אחרים מות יומת, ואין כאן אזהרת מעביר בנו כלל. והאחר דרשו בו שלא בא אלא בעבור **"לזנות אחרי המולך"**, שפירושו: הטועים אחרי המולך ומעבירים בניהם באש לשאר עבודה זרה, כמו שמעבירין למולך, אף על פי שאין שאר עבודה זרה עבודתה בכך. וזהו שאמרו בתורת כהנים: **"לזנות - לרבות שאר עבודה זרה בהכרת"**,

שפירושו אף על פי שאין דרך עבודתה בכך. ומה שאמרו בפרק ארבע מיתות: "ולמאן דאמר מולך עבודה זרה הוא, כרת דמולך למה לי, למעביר בנו שלא כדרכה". הכי פירושו: כי היכי דלכתוב ביה **"לזנות אחרי המולך"** לרבות בהכרת המעביר בנו לשאר עבודה זרה שאין דרכה בכך. והאזהרה הכתובה בפרשת אחרי מות: **"ומזרעך לא תתן להעביר למולך"**, מסתמא אינה אלא על מה שהעניש בפרשת קדושים, כשאר כל האזהרות שבאו בפרשת אחרי מות על העריות, שהן אזהרות על אותן שהעניש בפרשת קדושים. והיא האזהרה על המזבח ומקטר ומנסך ומשתחוה לעבודה זרה, אף על פי שאין דרכה בכך, דאם לא כן עונש שמענו אזהרה מניין. וזהו הנראה מלשון הגמרא, ד"אמר רבי יוסי בר חנינא: שלש כריתות בעבודה זרה למה לי". פירוש: שנים בפרשת קדושים: **"ואני אתן את פני"**, **"ושמתי אני את פני"**, ואחד בפרשת שלח לך: **"והנפש אשר תעשה ביד רמה"** וכתבי: **"כי דבר ה' בזה"**, שפירושו הדבור שיצא מפי הקדוש ברוך הוא בסיני: **"אנכי ה' אלהיך"**, שהיא העבודה זרה. "אחת לכדרכה", פירוש: לכל עבודה שדרכה בכך, "ואחת לשלא כדרכה". פירוש: כרת יתירא דלגבי מולך, אם אינו ענין לו, תנהו ענין לזבוח וקטור ונסוך והשתחוויה, שהוא חייב עליהן אף לשלא כדרכה, "ואחת לחייב על מעביר בנו אף לשאר עבודה זרה שאין דרכה בכך", שלא מצינו לחייב בעבודה שאין דרכה בכך, אלא בארבע עבודות של פנים, שהן הזבוח וקטור ונסוך והשתחוויה, לפיכך בא הכתוב לרבות אף המעביר בנו לעבודה זרה, שאין דרכה בכך, שיהיה חייב עליה כרת, כמו בארבע עבודות פנים, וכל זה עולה מתוקן כהוגן לפי העיון בגמרא, ומום אין בו.

אבל לפי מה שפירש הוא, שכל עיקר לא בא הכתוב אלא לחייב במולך על העבודה הזו של העברת הזרע, שהיא שלא כדרכה, ומפרש שם מולך הוא שם כולל כל נעבד בכלל, ופירושו "כל שתמליכנו ותקבלנו עליך לאלוה, כי הוא מלשון מלכות" וכולל כל מיני עבודה זרה, אם כן לא יתכן שתהיה העבודה הזאת דרך עבודתה לשום עבודה זרה שבעולם, שהרי שם מולך לדעתו כולל כל מיני עבודה זרה, ואם העברת בנו ובתו במולך היא שלא כדרכה, יחוייב שתהיה בכל מיני עבודה זרה כדרכה, ואם כן מה טיבה של עבודה זו שהזהיר עליה הכתוב, שלא לעבדה בכל מיני עבודה זרה אף על פי שאין דרך שום עבודה זרה בכך. ועוד, שלא מצאנו בשום מקום שיהיה שם מולך כולל, אלא לרבי חנינא בן אנטיגנוס, שסובר מולך לאו עבודה זרה הוא וכולל כל מה שהמליכוהו עליהם אפילו צרור ואפילו קיסם אם קבלו למלך עליו, ולא לאלוה, לא שהוא כולל כל מיני עבודה זרה, כמו שכתב הרמב"ן ז"ל שקבלו לאלוה, שזה לא נזכר בגמרא כלל. ואם מפני עמון, אין ראייה כלל. ועוד, איך יפרש קרא ד"כי אתה בא אל הארץ אשר ה' אלהיך נותן לך לא תלמד לעשות כתועבות הגוים ההם, לא ימצא בך מעביר בנו ובתו באש", דילפינן בספרא כאן העברה העברה לגזרה שוה, "נאמר כאן העברה, ונאמר העברה במולך, מה להלן במולך אף כאן במולך", שנראה מזה שהעברת בנו ובתו באש למולך מתועבות הגוים ההם היא, ועבודתה בכך, ולא שהיא שלא כדרכה, כדברי הרמב"ן ז"ל. ולשון הגמרא שהביא בעזרו

באמרו: "וכך אמרו בגמרא: ולמאן דאמר מולך עבודה זרה היא, כרת דמולך למה לי, למעביר בנו שלא כדרכה", אדרבא איפכא מסתברא, שאם העברת בנו למולך היא שלא כדרכה, הוה ליה למימר: למעביר בנו שהיא שלא כדרכה, אבל מלשון "למעביר בנו שלא כדרכה" משמע למעביר בנו בשאר עבודה זרה, שהיא לה שלא כדרכה, אף על פי שלמולך היא כדרכה. וזהו מה ששנו בהדיא בתורת כהנים: "לרבות שאר עבודה זרה בהכרת", דמשמע שאין ההעברה שלא כדרכה אלא בשאר עבודה זרה, אבל במולך עצמו עבודה כדרכה היא. וליכא למימר שהברייתא של תורת כהנים אליבא דמאן דאמר "מולך לאו עבודה זרה היא" שנויה, ולכן שנו: לרבות שאר עבודה זרה שהיא בה שלא כדרכה, אף על פי שבמולך היא כדרכה, שבזה גם הרמב"ן ז"ל מודה, משום דלמאן דאמר מולך לאו עבודה זרה היא, כרת דמולך לגופיה הוא דאתא, לחייב עליו, מפני שאינו בכלל כרת דעבודה זרה, כמו שאמרו שם בהדיא: למאן דאמר מולך לאו עבודה זרה היא, שלש כריתות בעבודה זרה למה לי, אחת לכדרכה ואחת לשלא כדרכה ואחת למולך. ולדידיה אם העביר בנו לשאר עבודה זרה שהיא עבודה שלא כדרכה, פטור, ואלו בברייתא דתורת כהנים שנו: "לרבות שאר עבודת כוכבים בהכרת", אף על פי שהיא עבודה שלא כדרכה, חייב עליה כרת. ושאר כל דבריו נמשכים על פי שרשו, ואין צורך להאריך בהם.

פרק כ, ט

אביו ואמו קלל -

לרבות לאחר מיתה.

בתורת כהנים. סלקא דעתך אמינא הואיל והמכה חייב מיתה והמקלל חייב מיתה, מה מכה אינו חייב אלא בחיים, מדאתקש לבהמה, מה מכה בהמה בחיים אף מכה אביו בחיים, כדכתב רש"י בפרשת אמור, וכך היא שנויה בתורת כהנים. ועוד, כיון דאינו חייב אלא בחבורה, כדילפינן מהיקשא דבהמה לאדם, מה בהמה כשעשה בה חבורה, דאם לא כן מאי "ישלמנה", הרי לא הפחיתה כלום, אף מכה אביו בחבורה, וחבורה אינה אלא בהוצאת דם, והוצאת דם אינו אלא בחיים, אף מקלל אינו חייב אלא בחיים, תלמוד לומר: "אביו ואמו קלל" יתירא הוא, דלעיל מיניה כתיב "איש איש אשר יקלל את אביו ואת אמו מות יומת", לרבות לאחר מיתה. שאף על פי שהמכה אינו אלא בחיים, המקלל אפילו לאחר מיתה. וזהו ששנינו בפרק אלו הן הנחנקין חומר במקלל מבמכה, שהמקלל לאחר מיתה חייב, והמכה לאחר מיתה פטור.

ואם תאמר, הניחא לר' יונתן דאמר משמע שניהם כאחד ומשמע אחד אחד בפני עצמו, עד שיפרוט לך הכתוב יחדיו, דהשתא מדכתב סתם "איש איש אשר יקלל את אביו ואת אמו" ולא כתיב יחדיו, למדנו או זה או זה ואייתר ליה קרא ד"אביו ואמו קלל" לרבות לאחר מיתה, אלא לרבי יאשיה דאמר, דאי לאו קרא ד"אביו ואמו קלל", דסמך תחלה קללה באב בקרא ד"איש איש כי יקלל את אביו ואת אמו", וסמך קללה באם בקרא

ד"אביו ואמו קלל", הוה אמינא שניהם יחד, לאחר מיתה מנלן, כבר תרצו זה בגמרא דנפקא ליה מקרא ד"ומקלל אביו ואמו מות יומת".

פרק כ, י

ועל אי זו אשת איש חייבתי לך, אשר ינאף את אשת רעהו פרט לאשת גוי.

דבפרק ארבע מיתות: "תנו רבנן: איש - פרט לקטן. את אשת איש - פרט לאשת קטן, את אשת רעהו - פרט לאשת אחרים" והוצרך להאריך פה, לומר: "ועל איזו אשת איש" וכו', ולא אמר: אשת רעהו - פרט לאשת גוי, כמו שאמר: "איש - פרט לקטן... את אשת איש - פרט לאשת קטן", כדי לתקן בזה ההשנות של "אשר ינאף" פעמיים, שהיה די לומר: אשר ינאף את אשת איש את אשת רעהו. ופירש ואמר, ש"אשר ינאף את אשת רעהו" אינו דבק עם אשת איש, עד שיספיק לומר את אשת רעהו, להודיע אי זו אשת איש היא, רק הוא שב אל ראש הפסוק, כאילו אמר, שהחיוב אשר חייבתי במאמר "ואיש אשר ינאף את אשת איש", הוא לאותו אשר ינאף את אשת רעהו, פרט לאשת גוי.

ומה שהוצרך לפרש גבי פרט לאשת קטן וגבי פרט לאשת גוי לומר: למדנו שאין קדושיהן קדושין ואילו ב"איש אשר ינאף - פרט לקטן", לא פירש כלום, הוא מפני שהרב ז"ל פחד פן יפרשו הטעם מפני שאינם מחוייבים במצות ולא חשש הכתוב לגדור נשותיהן בגדר חיוב מיתה, כמו שגדר נשי המחוייבים במצות, אבל ב"איש אשר ינאף - פרט לקטן" אין שום טעם נופל בו, רק משום דלאו בר עונשים הוא. אי נמי, משום דמהכא נפקא לן בכל התורה כולה שאין קדושין לגוי ולא לקטן, הוצרך להודיע מהיכן למדו זה, אבל בקטן שנאף, לא הוצרך לומר בו למדנו שהקטן אינו בן עונשין, מפני שלא מכאן למדו זה, שהרי בכמה עונשין כתוב בהן איש למעט את הקטן. וזהו היותר נכון, שכן כתב רש"י ז"ל בפרק ארבע מיתות בהדיא: "פרט לאשת קטן - אשמועינן דקטן אין לו קדושין. פרט לאשת אחרים - גוים. אשמועינן, דאין קדושין לגוי, ומהכא תיפוק לן בכל דוכתא". אבל הסמ"ג כתב: "איש - פרט לקטן. קמיירי בפחות מבן תשעה שהנבעלת לו פטורה, שלפטור הקטן אינו צריך, שאינו בן עונשין". ולא ידעתי מה יאמר ב"איש כי יכה כל נפש אדם", שאמרו איש פרט לקטן, וכן בכמה מקומות.

מות יומת -

כל מיתה האמורה סתם אינה אלא חנק.

בפרק ארבע מיתות נחלקו רבי יאשיה ורבי יונתן. רבי יאשיה מפיק לה, שכל מקום שנאמרה מיתה בתורה סתם אי אתה רשאי למושכה להחמיר עליה אלא להקל עליה. ומכיון דגמרא גמיר ליה דמיתות בית דין ארבע הן: סקילה, שרפה, הרג וחנק. והחנק קלה מכלן, על כן אין בך כח להחמיר עליהן, כי מנין לך לדונו בחמורה, שמא לא נתחייב בה. ורבי יונתן מפיק לה מגזרה שוה. נאמרה מיתה בידי שמים "וימת גם אותו" ונאמרה מיתה

בידי אדם, דהנך מיתות סתם בבית דין של בידי אדם הן, מה מיתה האמורה בידי שמים, מיתה שאין בה רושם, פירוש: שאין בה חבורה וסימן, אף מיתה האמורה בידי אדם, מיתה שאין בה רושם. ואי זו זו, זו חנק, ולא שרפה. ואף על פי שגם היא אין בה רושם, דמדאמר רחמנא בת כהן שזנתה בשרפה מכלל דבת ישראל לאו בשרפה היא, הילכך מות יומת דנואף על כרחך חנק הוא.

פרק כ, יב

תבל עשו -

גנאי. לשון אחר: מבלבלין זרע האב בזרע הבן.

נראה לי שלפי הפירוש הראשון יהיה שרשו תבל, ויהיה זה השורש משמש לשני ענינים: ענין גנאי וענין כללות כל הארצות - "ישפוט תבל בצדק". ולפי הפירוש השני יהיה שרשו בלל, על משקל "תמס יהלוך", ששרשו מסס. דאם לא כן, מי הכריחו לפרש המלה ששרשה בלל, המורה על הבלבול, מענין גנאי.

פרק כ, יג

משכבי אשה -

מכניס כמכחול בשפופרת.

דאם לא כן "משכבי אשה" למה לי, וכי יש לו לזכר משכב אחר עד שיאמר "משכבי אשה", לאפוקי המשכב האחר.

פרק כ, יד

ישרפו אותו ואתהן -

אי אתה יכול לומר אשתו כו' אלא אשה ואמה הכתובים כאן שתיהן לאסור, שנשא חמותו ואמה. ויש מרבתינו אומרים: אין כאן אלא חמותו, ומהו אתהן, את אחת מהן. ולשון יוני הן אחת.

כדתניא בפרק אלו הן הנשרפין סנהדרין: "אֹתוֹ וְאֶתְהֶן - וְאֶת אַחַת מֵהֶן, דְּבַר רַבִּי יִשְׁמַעֵאל. רַבִּי עֲקִיבָא אָמַר אֹתוֹ וְאֶתְהֶן - וְאֶת שְׁתֵּיהֶן. וְנַחֲלֵקוּ שֵׁם אַבִּי וְרַבָּא: אַבִּי אָמַר מִשְׁמַעוֹת דּוֹרְשֵׁין אִיכָא בִּינֵיהוּ, דְּרַבִּי יִשְׁמַעֵאל סַבְר: וְאֶתְהֶן וְאֶת אַחַת מֵהֶן, שְׁכַן בְּלִשׁוֹן יוֹן קוֹרִין לְאַחַת אִינ"ה, וְאִינ"ה בְּלִשׁוֹן הַקֹּדֶשׁ הוּא הֵנָּה, כִּי הֵ"א בְּלִשׁוֹנָה הוּא בְּלִשׁוֹנָה אִי, וְהֵן בְּחִסְרוֹן הֵ"א בְּאַחְרוֹנָה הֵיא כְּמוֹ הֵנָּה בְּתוֹסַפַּת הֵ"א. וְאִם כֵּן פִּירוּשׁ וְאֶתְהֶן וְאֶת אַחַת מֵהֶן, וְהֵיא חֲמוֹתוֹ שְׁלֵקְחָהּ בְּעִבְרָה, אֲבָל אִם חֲמוֹתוֹ מִדְּרָשָׁא אֲתִיא. וְרַבִּי עֲקִיבָא סַבְר: אֹתוֹ וְאֶתְהֶן - אֹתוֹ וְאֶת שְׁתֵּיהֶן, וְהֵן: חֲמוֹתוֹ וְאִם חֲמוֹתוֹ, דָּאִם חֲמוֹתוֹ נִמְי כְּתִיבָא. וּפְרַשְׁי: "לְרַבִּי יִשְׁמַעֵאל אֶתְהֶן חֲדָא הֵיא - וְאַחֲמוֹתוֹ קָאִי. וְאִם חֲמוֹתוֹ אֲתִיא מִדְּרָשָׁא דֵּהֵנָּה הֵנָּה, לְעִשׂוֹת לְמַעַלָּה כְּלִמְטָה, מֵה לְמַטָּה שְׁלֹשָׁה דּוֹרוֹת: אִשָּׁה וּבִתָּה וּבֵת בִּתָּה, אִף לְמַעַלָּה שְׁלֹשָׁה

דורות: אשה ואמה ואם אמה. ולרבי עקיבא **אתה**ן תרי משמע - חמותו ואם חמותו. והכי קאמר: ישרפו **אותו ואתה**ן אם היו שתי אמהות, כגון כי יקח את אשה ואת אמה ואם אמה. ורבא אמר: חמותו לאחר מיתה איכא בינייהו, רבי ישמעאל סבר חמותו לאחר מיתה, בשרפה.

ורבי עקיבא סבר אסורא בעלמא. ופרש"י: "חמותו שבא עליה אחר מיתת אשתו איכא בינייהו - אבל אם חמותו לתרוויהו מדרשא אתיא. רבי ישמעאל סבר חמותו לאחר מיתה בשרפה - כמחיים, והכי קאמר קרא: אפילו אינה קיימת אלא אחת מהן, תשרף, והא ודאי אאשתו לא קאמר קרא דתשרף. ורבי עקיבא אמר - **אתה**ן ואת שתיהן משמע, והכי קאמר: אם אשתו נמי קיימת אז תשרף חמותו, ואם לאו אין כאן עונש שריפה, אלא איסור דארור שוכב עם חותנתו". ורש"י פירש המחלוקת שבין רבי ישמעאל ורבי עקיבא אליבא דאביי, אף על פי שההלכה היא כרבא, מפני שהוא יותר קרוב לפשוטו של מקרא לומר שר' עקיבא סובר "**ישרפו אתה**ן" את שתיהן יחד במשמע, והן חמותו ואם חמותו, מלומר שכשאשתו וחמותו יחד קיימות תשרף חמותו, ואם לאו אין בה עונש שריפה, אף על פי שיש בה אסורא.

פרק כ, יז

חסד הוא -

ומדרשו: אם תאמר קין נשא אחותו, חסד עשה המקום לבנות עולמו, שנאמר
עולם חסד יבנה.

כדתינא במגילת עריות תורת כהנים. ויש לתמוה על המדרש הזה, שממנו נראה, שאלו לא היה שם חסד העולם, לא היה מניחו הבורא יתברך לישא את אחותו, ואם כן איך הניח השבטים שישאו אחיותיהם, אליבא דרבי יהודה דאמר: "תאומות נולדו עם כל שבט ושבט ונשאום". ועמרם איך נשא את דודתו ויעקב איך נשא שתי אחיות, וליכא למימר שיעקב אבינו גיירן, וגר שנתגייר כקטן שנולד דמי, דאם כן למה אמר יעקב אבינו: איני מברך, שנשאתי שתי אחיות, כשאמרו לו טול ברך, כדאיתא בערבי פסחים.

אבל ממה שכתב הרמב"ן ז"ל בפרשת תולדות יצחק בפסוק "**עקב אשר שמע אברהם בקולי וישמור משמרת מצותי חקותי ותורותי**", ששמירת המצות ששמרו האבות, אינה אלא בארץ ישראל בלבד, "ויעקב בחוצה לארץ נשא אחיות, וכן עמרם" את דודתו, "כי המצות **משפט אלהי הארץ**", כו הם, אף על פי שהזהירנו בחובת הגוף בכל מקום", הנה זה הטעם יספיק גם לשבטים שנשא אחיותיהם, מפני שהשבטים לא היו יושבים אז בארץ רק דרך עראי, כי כבר נגזר עליהם גזרת "כי גר יהיה זרעך בארץ לא להם" אבל קין היה מקום דירתו בארץ, כי משם הוצבר העפר שממנו נברא אביו, כמו שאמרו בראשית רבה גבי "**ויוצר ה' אלהים עפר מן האדמה**" - שנטל עפרו ממקום שנאמר בו: "**מזבח אדמה**

תעשה לי, וכאשר גורש מגן עדן, נטע אהלי אפדנו בארץ אשר לוקח משם, ושם נולד קין ונשאר שם.

פרק כ, יח

הערה -

והערה זו נחלקו בה רבותינו, יש אומרים: זו נשיקת העטרה, ויש אומרים: זו הכנסת העטרה.

פירוש: אבל רבותינו פרשו הערה מלשון הערה ונחלקו בה כו' בפרק הבא על יבמתו, שמואל ור' יוחנן: חד אמר: הערה זו נשיקה. וחד אמר: הערה זו הכנסת העטרה. וגם יתכן שיהיה פירוש, אבל הערה זו רבותינו נחלקו בה, יש אומרים נשיקת העטרה, ויש אומרים הכנסת העטרה.

פרק כ, יט

וערות אחות אמך וגו' -

שנה הכתוב באזהרתן לומר שהזהר עליהן בין על אחות אביו ואמו מן האב, בין על אחיותיהן מן האם, אבל ערות אשת אחי אביו, לא הוזהר אלא על אשת אחי אביו מן האב.

כדתיא בפרק הבא על יבמתו **"ערות אחות אביך לא תגלה** - בין מן האב בין מן האם". פירוש: האי קרא דכתיב בפרשת אחרי מות בין מן האב בין מן האם קמייירי. "אתה אומר בין מן האב בין מן האם, או אינו אלא מן האב ולא מן האם" כו'. ומסיים בה: "תלמוד לומר: **'וערות אחות אמך ואחות אביך לא תגלה'** - בין מן האב בין מן האם". ופרש"י: "תלמוד לומר מקרא שני כתוב בפרשת קדושים **'וערות אחות אמך ואחות אביך לא תגלה'**, שלא היה צריך להזהיר בם, שכבר הזהיר בפרשת אחרי מות, ולא הוי ליה לאשמועינן אלא עונש, כמו באשת אח ובאחותו", לומר: איש כי יקח אחות אביו ואחות אמו, אלא לא בא רק לרבות אחות אביו ואחות אמו אף מן האם, אבל ערות אשת אחי אביו שהיא במקום אחי אביו, אף על פי שדומה לאחות אביו, כיון שלא נשנית בפרשת קדושים, כמו שנשנית אזהרת אחות אביו ואחות אמו, אינו מוזהר אלא באשת אחי אביו מן האב בלבד, אבל לא מן האם.

ואם תאמר, ולמה נשנו שתי האזהרות של אחות אביו ושל אחות אמו בפרשת קדושים, לכתוב חד מנייהו ותיתי אידך מיניה. כבר הקשו זה בגמרא ותרצו: "מצרך צריכי, דאי כתב רחמנא אחות אביו, שכן יש לה חייס, שמשפחת אב קרויה משפחה, דכתיב **"ויתילדו על משפחותם לבית אבותם"**, אבל אחות אם אימא לא. ואי כתב רחמנא אחות אמו, שכן ודאית, אבל אחות אביו שהיא ספק, דשמא אין זה אביו, אימא לא, צריכא".

פרק כ, כ

אשר ישכב את דודתו -

המקרא הזה בא ללמד על כרת האמור למעלה.

פירוש: בפרשת אחרי מות, דכתיב ביה אחר כל העריות "ונכרתו הנפשות העושות מקרב עמם".

שהוא בעונש ערירי.

אינו רוצה לומר, דלולא הערירי הכתוב כאן, היינו אומרים הוא נכרת ואין בניו נכרתים, דהא בפרק הבא על יבמתו בעי תלמודא: "דודתו דכתב בה רחמנא 'ערירים' למה לי". ומשני: "לכדרבה. דרבה רמי: כתיב 'ערירים יהיו' וכתיב 'ערירים ימותו', הא כיצד, יש לו בנים קוברן. אין לו בנים, הולך ערירי". ופרש"י: **ערירים** למה לי, היינו כרת האמור למעלה, שסתם כרת שזרעו נכרת משמע. וכן משמע נמי משנויא דתלמודא דקאמר: "לכדרבה, דרבה רמי" כו', שאם לא היה מובן מן הכרת שהוא ובניו נכרתים, אלא הוא לבדו נכרת, ולפיכך כתב כאן ערירים ללמד שבניו נכרתים, למה הוצרך לתרץ "לכדרבה, דרבה רמי" כו', הוי ליה למימר ללמד שהוא וזרעו נכרתים, אלא על כרחך לומר דסתם כרת שהוא ובניו נכרתים משמע. ואם כן מקרא דונכרתו דבפרשת אחרי מות, דקאי אכולהו עריות, למדנו שהבא על דודתו הוא ובניו נכרתים. ולפיכך תרץ ואמר, דהאי דחזר וכתב כאן "**ערירים**", הוא כי היכי דלכתוב ביה "**ימותו**". ולגבי אשת אחיו כתיב "**ערירים יהיו**", לאשמועינן: יש לו בנים, קוברן; אין לו בנים, הולך ערירי. והיינו כדרבה, "דרבה רמי" כו', דקאמר ד"**מעירים יהיו**" משמע שבשעת מיתתן סופן לבא לידי ערירי, דאם יש לו בנים קוברן. ומ"**ערירים ימותו**" משמע שאם הם עכשיו ערירים, כן ימותו, ואפילו אם יולדו להם בנים לאחר מעשה, כך פירש רש"י שם. אף על פי שבפירוש החומש יש נוסחאות הפוכות. ואם כן על כרחך לומר שמה שכתב רש"י כאן: "ללמד על כרת האמור למעלה, שהוא בעונש ערירי הכתוב כאן", דמיירי יש לו בנים קוברן, אין לו בנים הולך ערירי, כדרבה, דאי לאו ערירי דהכא, דכתיב ביה בהאי קרא דדודתו "**ימותו**" ובקרא דאשת אחיו "**יהיו**", דשמעינן מנייהו, "יש לו בנים, קוברן, אין לו בנים, הולך ערירי", הוה אמינא, דבניו נכרתים, אבל לא היינו יודעים אי אלו בנים הם נכרתים, אם אותם שהיו לו קודם שחטא, שהם בכלל העונש, אם אותן בנים שנולדו לו אחר החטא, שהם בני רשע. אבל אותם שנולדו לו קודם שחטא, שהם בני צדיק, לא, קמשמע לן. אבל השתא דנכתבו "**ערירים ימותו**" ו"**ערירים יהיו**", למדנו, שבין הבנים שהיו לו קודם החטא, ובין הבנים שנולדו לו לאחר החטא, כולן נכרתים, כמו שאמרו: "יש לו בנים קוברם, אין לו בנים, הולך ערירי". ואמרו בתלמודא: "דאי כתב רחמנא '**ערירים יהיו**', הוה אמינא דהוה ליה עד חטאיה, אבל מחטאיה ואילך לא, ואי כתב רחמנא '**ערירים ימותו**', הוה אמינא מחטאיה ואילך, אבל מעיקרא לא, צריכא".

אך קשה, שאם כדפרש"י, דסתם כרת הוא ובניו נכרתים במשמע, קשיא מההיא דמועד קטן, דאמרי מת קודם שישים שנה, זהו מיתת כרת, והא דלא חשיב ליה, משום כבודו של שמואל הרמתי, שמת בחמשים ושנים שנה שקצר הקדוש ברוך הוא את ימיו, שלא יראה במיתת שאול, הרי שמדמה זה לכרת, ושמואל הרמתי בנים היו לו, שנאמר: **"ויהיה כי זקן שמואל ולא הלכו בניו בדרכיו"**, הא למדת שהכרת הוא נכרת ואין זרעו נכרת, וצריך עיון .

גם יש לתמוה על רש"י ז"ל למה לא נתן טעם **באחותו ובאשה דוה**, שנכתב בה כרת בפרשה זו ובפרשת אחרי מות, שיותר ראוי לתת טעם בהם ממה שיתן טעם גבי דודתו, שלא נכתב בפרשה זו הכרת אלא הערירים בלבד, שהוא בכלל הכרת האמור באחרי מות, והלא בריש הבא על יבמתו, שנתנו הטעם בדודתו, נתנו הטעם באחותו ודודתו ואשת אחיו ואשה דוה, שלגבי אחותו אמרו: **"אחותו"**, דכתיב בה כרת למה לי, לכדרכי יוחנן, דאמר ר' יוחנן: לחלק יצאת, שאם עשאו כלם בהעלם אחד, חייב על כל אחת ואחת, משום דהוי אחותו בכלל כל הכריתות, שבפרשת אחרי מות ויצאת מן הכלל, ללמד על הכלל כולו, מה אחות מיוחדת, שהיא ערוה וחייבין עליה בפני עצמה, אף כל שהיא ערוה, חייבין עליה בפני עצמה. **ובאשה דוה** אמרו שנשנית כאן, כדי לכתוב בה הערה, ללמד שאפילו בהערה בלבד חייב כרת. ובדודתו ובאשת אחיו אמרו, שנשנו כאן, כדי לכתוב באחת מהן ערירים יהיו ובאחרת **ערירים ימותו**, לאשמועינן לכדרכה, יש לו בנים קוברין אין לו בנים הולך ערירי, ואילו רש"י ז"ל לא כתב כאן אלא **דודתו ואשת אחיו** שבשניהם כתוב ערירים, ואלו **באחותו ובאשה דוה** לא כתב כלום.

פרק כ, כה

והבדלתם בין הבהמה הטהורה לטמאה -

אלא בין הטמאה לך לטהורה לך.

פירוש: הטמאה וטהורה על ידי פעולתך, שאם שחטת בה כל הושט וחציו של קנה בלבד, טמאת אותה באכילה, ואם שחטת בה כל הושט ורובו של קנה, טהרת אותה באכילה. אשר הבדלתי לכם לטמא לאסור. דפירוש **"לטמא"**, לטמא לך קאמר, שהוא טמא על ידי פעולותיך, כדלעיל, דעלה קאי, דהשתא הוי פירוש **"לטמא"** לאסור, ולא לטמא ממש כמשמעו.

פרשת אמור

פרק כא

פרק כא, א

אמור ואמרת -

להזהיר גדולים על הקטנים.

ביבמות פרק חרש יבמות קיד א. ופרש"י: "שתי אמירות הללו למה, להזהיר גדולים על הקטנים", דאף על גב דגבי דבר ואמרת ויקרא א, ב דרשו במכילתא מכילתא לשמות כא, א - דבר ותחזור ותאמר להם כל פרק ופרק, הני מילי כשהאחד בלשון דבור והאחר בלשון אמירה, שהלימוד של פעם ראשונה נקרא בלשון דבור, והלימוד של פעם שנית נקרא בלשון אמירה, אבל כששניהם בלשון אמירה, אי אפשר לומר אמור ותחזור ותאמר להם, דאם כן דבר ואמרת מיבעי ליה. אי נמי, האי תנא דאמר ד"אמור ואמרת - להזהיר גדולים על הקטנים" סבירא ליה, דלשון דבור מורה על הכללות, ולשון אמירה מורה על הפרטות - לפרש הדבור המורה על הכללות, אי זהו מן דבור הוא. ולכן בכל מקום מלת לאמר אחר וידבר, ומלת ואמרת אחר דבר, כדי להודיע ולפרש מה מין דבור הוא. אבל **אמור ואמרת**, ששניהם מורין על הדבור הפרטי, על כרחך לומר שאין שתי האמירות הללו של משה, אלא האמירה הראשונה של משה שיאמר לכהנים, והשנית של כהנים שיאמרו לבניהם, כאילו אמר: **אמור אל הכהנים בני אהרן**: אמרו לבניכם, **לנפש לא יטמא בעמיו**. שפירושו: כל אחד מכם אמור לבניך, שהם בני אהרן הנזכרים, כל אחד מכם **לנפש לא יטמא בעמיו**, שהמובן ממנו הוא, שהגדול יזהיר את הקטן שלא יטמא. וזהו הנראה גם מדברי רז"ל שאמרו: "להזהיר גדולים על הקטנים", שפירושו שבאותה אזהרה עצמה שהזהירו הגדולים לעצמם, הזהירו גם על הקטנים שיפרישום מן הטומאה. וכן כתב גם בעל הטורים טור יו"ד שעג: "כשם שהכהן מזהר שלא ליטמא, כך הוא מזהר להזהיר הקטנים מלטמא", שכן משמע הלשון שדרשו "**אמור ואמרת** - להזהיר גדולים על הקטנים". ומה שכתב בהלכות שבת טור או"ח שמג, דאפילו באיסור דאוריתא נמי אין בית דין מוזהרין להפרישם, אינו אלא בשאר איסורים של תורה, אבל באיסור טומאת כהנים, בית דין מצווין להפרישם, דשאני כהנים שריבה להן הכתוב מצות יתירות. וכן כתוב בנימוקי יוסף בפירוש הלכות טומאה של הרב ז"ל, דמריבוי הכתוב שאמר אמור וחזר ואמר ואמרת, דהוה סגי בחד, דרשו שהאב מזהר שלא יניח בנו להטמא למתים "אף על גב דבשאר אסורין אין האב מזהר על הבן, כדתנן: 'נוכרי שבא לכבות אין אומרין לו כבה ואל תכבה, וקטן הבא לכבות אומרים לו: אל תכבה'. ומוקמינן לה בקטן העושה על דעת אביו, הא לאו הכי, לא אמרינן ליה, אבל בטומאה מוזהר מריבויא דקרא". וכן כתב גם רבינו הלל בפירוש תורת כהנים: דתניא: "**בני אהרן** - אף הקטנים, דמדכתיב בני אהרן,

משמע נמי קטנים שלא יטמאו במת, דהזהירו גדולים על הקטנים להפרישן, שלא יטמאו למת". אבל הרמב"ן והרמב"ם והסמ"ג ורבינו ישעיה הראשון, כולם פירשו אמור ואמרת להזהיר גדולים על הקטנים, דלא לטמויינהו בידיהם, אבל אין גדולים מוזהרין להפרישן, דקטן אוכל נבלות אין בית דין מצווין להפרישו. וראייתם מההיא דפרק חרש: "רב יצחק בר ביסנא אירכסו ליה מפתחות דבי מדרשא ברשות הרבים. אתא לקמיה דרבי פדת. אמר ליה: זיל דבר טלי וטליא וליטיילו התם, דאי משכחי להו, מייתי להו. אלמא קסבר קטן אוכל נבלות אין בית דין מצווין להפרישו". ופריך: "מדתניא אמור ואמרת להזהיר גדולים על הקטנים, מאי לאו דאמר להו: לא תטמו".

ומשני: "לא, דלא לטמויינהו בידיהם". ואף על גב דאזהרתן של גדולים היא שלא להטמא, אזהרת גדולים על הקטנים אינה אלא דלא לטמויינהו בידיהם. ואף על פי שלא הוזכר זה בכתוב, מכל מקום מרבוי האזהרות של **אמור ואמרת**, שפירשו תזהיר ותחזור ותזהיר, למדנו שהיא אזהרה חמורה, וצריך להחמיר בה שיהיו מוזהרין אף על קטניהם. ומפני שאי אפשר לפרש הרבוי הזה רק על היותר קרוב, שהוא דלא לטמויינהו, פירשו אותו הן דלא לטמויינהו בידיהם. אלא שאין זו ראייה גמורה, דדילמא דחויי בעלמא הוא דקא מדחו ליה, אבל אמור ואמרת אינו אלא לאפרושינהו, שכן משמע הלשון של אמור ואמרת, שפירושו: **אמור אל הכהנים** כל אחד מכם תאמר ותזהיר לבניכם, שכל אחד מן לנפש לא יטמא, ולא מרבויה דשתי אמירות הוא דדרשי רז"ל להזהיר גדולים על הקטנים, עד שאי אפשר לפרש הרבוי הזה אלא על היותר קרוב ברבוי, שהוא דלא לטמויינהו בידיהם, כדלעיל.

והא דקא משני "דלא לטמויינהו בידיהם", ולא קא משני: שאני כהנים שריבה להם הכתוב מצות יתירות, הוא כי היכי דלהוי האי שנויא דומיא דשנויי דדם ושרצים, דהתם אי אפשר לתרץ אלא דלא ליספו להו, דהיינו דלא לטמויינהו. ורש"י ז"ל לא גלה דעתו פה במאי קמירי, אי בלא לטמויינהו, אי בלאפרשינהו, אלא הביא הברייתא בצורתה, כמו שאמרו להזהיר גדולים על הקטנים.

ואם תאמר, למה לי אמור ואמרת, תיתי במה מצינו מדם ושרצים, דגבי דם כתיב קרא יתירא **"כל נפש מכם לא תאכל דם"** ותניא להזהיר גדולים על הקטנים, וגבי שרצים כתיב קרא יתירא **"לא תאכלום כי שקץ הם"**, ותניא: להזהיר גדולים על הקטנים. כבר תרצו בגמרא, משום דאיכא למפרך: מה להנך שכן אסורן שוה בכל, אבל טומאה אימא לא, קמשמע לן. ואם תאמר, אי הכי למה לי קרא יתירי דדם ושרצים, ליתו מטומאה. כבר תרצו גם זה ואמרו: משום דאיכא למיפרך, מה לכהנים שכן ריבה להם הכתוב מצות יתרות, אבל דם ושרצים אימא לא, צריכא. אך קשה, אם כן לכתוב רחמנא טומאה ודם וליתו שרצים מנייהו, דכי פרכת מה לכהנים שכן ריבה להם הכתוב מצות יתרות, איכא למימר דם יוכיח. וכי פרכת מה לדם שכן כרת, איכא למימר טומאה תוכיח. וחזר הדין, לא ראי זה כראי זה ולא ראי זה כראי זה הצד השוה שבהן, שהן באזהרה והזהירו בה גדולים

על הקטנים, אף שרצים ושאר כל איסורין שבתורה, שהן באזהרה יהיו גדולים מוזהרין על הקטנים, וצריך עיון.

והא דתניא בתורת כהנים: **"בני אהרן - אף הקטנים"**, נראה לי דלאו מ"**בני אהרן**" נפקא, דמנא לן הא, דילמא בני אהרן ולא בנות אהרן, אלא משום דמאמור ואמרת דרשו להזהיר גדולים על הקטנים, יחוייב מזה שבני אהרן אף הקטנים בכלל. אבל בלקוטי הרא"ש ז"ל כתוב: "שינה הלשון כאן, שבכל מקום נאמר **'בני אהרן הכהנים'**, וכאן נאמר **'הכהנים בני אהרן'**, להזהיר את הכהנים על בניהם".

בני אהרן -

יכול חללים, תלמוד לומר: **'הכהנים בני אהרן'** אף בעלי מומין במשמע. בני אהרן ולא בנות אהרן.

בתורת כהנים. הכי פירושא: אצטריך למכתב "הכהנים" ואצטריך למכתב **"בני אהרן"**, דאי מ"**בני אהרן**", הוה אמינא אף חללים במשמע, תלמוד לומר: **הכהנים**, למעוטי חללים. ואי מ"**הכהנים**", הוה אמינא אף כהנות בכלל, שכל התורה כולה, אף על פי שנכתבה בלשון זכר גם הנשים בכלל. מדהשוה הכתוב אשה לאיש לכל עונשין שבתורה, מדרב יהודה מ"**איש או אשה**", ולכל דינין שבתורה מדבי ר' אליעזר מ"**אשר תשים לפניהם**", ולכל מיתות שבתורה מדבי חזקיה מ"**והמית איש או אשה**", אלא דנקט לשון זכר משום דעדיף טפי. וכתב **בני אהרן** יתירא לדרוש בני ולא בנות. והשתא לא שייך לומר מדהשוה הכתוב אשה לאיש לכל עונשין, אף הבנות בכלל, דאם כן קרא יתירא דבני אהרן למה לי. והא דקאמר **"בני אהרן** אף בעלי מומין במשמע", ולא קאמר: כהנים - אף בעלי מומין, משום דתנא א"**בני אהרן**" קאי. וקאמר: "יכול אף חללים, תלמוד לומר: **'כהנים'**, יצאו חללים". והדר אמר: ומנין לרבות בעלי מומין, תלמוד לומר: **'בני אהרן'**, כלומר דלא אתא שום מיעוטא למעוטינהו, כמו שבא מיעוט הכהנים למעט חללים. ונשאר בני אהרן אף בעלי מומין במשמע. וליכא למימר אדרבא נימא איפכא, דהוי לחומר: **הכהנים - יכול** (ו) לא חללים, תלמוד לומר: **בני אהרן**, אף חללים במשמע, דאם כן הא דקאמר קרא **"הכהנים"**, דמשמע כהנים דוקא ולא חללים, במאי מוקמת לה.

ואם תאמר, כיון דמבני לא מתמעטי בנות, מדהשוה הכתוב אשה לאיש, אלא נקט בני והוא הדין בנות, והכא דדרשי **"בני"** ולא בנות, אינו אלא משום דהוי יתירא, ועל כרחך לא אתא אלא למעט בנות, אם כן הא דממעטי מקרא ד"**ולמדתם אותם את בניכם - בניכם** ולא בנותיכם", והא דממעטי גבי הסמיכות והתנפוח וההגשות והקמיצות וההקטרות והמליקות וההזאות והקבלות, שאמרו בני ולא בנות, היכי דרשי להו למיעוטא, הא לא הוו יתירי נינהו, וכי היכי דכתיב **"בני ישראל"** בכל התורה כולה ולא ממעטינן בנות, אלא בני והוא הדין בנות, משום דהשוה הכתוב אשה לאיש, הכא נמי נימא הכי. יש לומר, משום דכל הני לא שייך בהו דרשא דהשוה הכתוב אשה לאיש, משום דהשוה אשה לאיש אינו

אלא להשוות המצווים, שכמו שהאיש מצווה כך האשה מצווה, ופירוש **"ולמדתם אותם את בניכם"**, אין בניכם המצווים, אלא אבותיהם, ואין בניכם בכלל השוה הכתוב אשה לאיש, ואם כן נשאר בניכם כמשמעותו בניכם ולא בנותיכם. וכן גבי תנופות וסמיכות וכו', דאי אפשר לפרשם בנים והוא הדין בנות לחייבן בסמיכות והתנופות, משום דהני מצות עשה שהזמן גרמא הוא והנשים פטורות ונשאר בניכם.

לא יטמא בעמיו בעוד שהמת בתוך עמיו, יצא מת מצוה. בתורת כהנים. דאם לא כן **"בעמיו"** למה לי. ומת מצוה הוא כל שקורא, ואין אחרים עונים אותו.

ויש לתמוה, למה לי **"בעמיו"**, תיפוק ליה מנזיר, דכתיב ביה **"כל ימי הזירו לה' על נפש מת לא יבא"** וסמך ליה **"לאביו ולאמו ולאחותו לא יטמא"**, ותניא בספרי ומייתי לה במסכת נזיר בפרק כהן גדול: **לאביו - פרט למת מצוה. לאמו - ללמד שאם היה נזיר זה כהן הדיוט, דהווי עליה שתי קדושות, אף הוא לאמו הוא דלא יטמא, אבל למת מצוה מטמא, וכל שכן כהן לבד, דאין לו אלא קדושה אחת. ועוד, ליתי מקל וחומר דכהן גדול, ומה כהן גדול שקדושתו חמורה, אמר קרא פסוק יא **"לאביו ולאמו לא יטמא"**, ודרשו רז"ל בתורת כהנים: **"לאביו ולאמו לא יטמא"**, אבל מטמא הוא למת מצוה", כהן הדיוט לא כל שכן, וכי מפני שנעשה כהן גדול גרע טפי להיות עתה מטמא למת מצוה ולא קודם לכן אך לפי מה שכתב הרמב"ם בהלכות אבלות: "כהן שפגע במת מצוה בדרך, הרי זה מיטמא לו, אפילו כהן גדול חייב להטמא לו ולקוברו, ודבר זה הלכה מפי הקבלה". ובהלכות נזיר כתב רמב"ם: "הנזיר מותר בטומאת מת מצוה, ודברים אלו דברי קבלה הן". לא קשיא ולא מידי, דלדידיה כל הני קראי דכהן הדיוט וכהן גדול ודנזיר אינו אלא אסמכתא בעלמא. אך קשה, דאם כן הא דמסכת נזיר בפרק כהן גדול דקתני: **"לאביו ולאמו הוא דאינו מטמא, אבל מטמא הוא למת מצוה"**, ופריך עלה: "עד שלא יאמר, יש לי בדין, ומה כהן גדול שקדושתו קדושת עולם מטמא למת מצוה, נזיר שאין קדושתו קדושת עולם אינו דין שמתמא למת מצוה". ומשני: "לא, אם אמרת בכהן גדול שאינו מביא קרבן על טומאתו, תאמר בנזיר שמביא קרבן על טומאתו, הואיל ומביא קרבן על טומאתו לא יטמא למת מצוה, תלמוד לומר: **'לאביו ולאמו לא יטמא'**, אבל מטמא הוא למת מצוה". הוה ליה למימר הני קראי אסמכתא בעלמא נינהו ולא קשיא ולא מידי, וצריך עיון.**

פרק כא, ב

כי אם לשארו -

אין שארו אלא אשתו.

בתורת כהנים. ופירוש אין שארו האמור כאן אלא אשתו, לא שמלת שאר בכל מקום הוא אשתו, שהרי כתוב: **"איש איש אל כל שאר בשרו"** וכולל כל הקרובים, וכתוב באחות אביו: **"שאר אביך היא"**, ובאחות אמו: **"שאר אמך היא"**. ואין לטעון אם שארו זו היא אשתו, היה ראוי להיות ולאמו בוי"ו, כי מצאנו רבים שבאו בחסרון וי"ו, ויהיה גם זה כמו הם.

אבל הרמב"ם ז"ל כתב בהלכות אבלות: "אלו שאדם חייב להתאבל עליהם דין תורה: אמו, ואביו, בנו ובתו, ואחיו ואחותו מאביו, ומדבריהם שיתאבל האיש על אשתו הנשואה". וכתב עוד: "אשתו של כהן מטמא לה על כרחו, ואינו מטמא לה אלא מדברי סופרים, עשואה כמת מצוה שאין לו קוברין, שכיון שאין לה יורש אלא הוא, לא תמצא מי שיתעסק בה". ואלו היה פירוש שארו אשתו, היה מיטמא לה מן התורה ומתאבל עליה, ולא מדברי סופרים, אלא על כרחך לומר, שזה שאמרו אין שארו אלא אשתו, אינו אלא דרך אסמכתא על דבריהם, כמו ערובי תבשילין שהן מדבריהם ואסמכה אקרא ד"זכור את יום השבת" וכיוצא בהן הרבה.

אך יש לתמוה על דבריו ז"ל, שאם אשתו הנשואה אינו מתאבל עליה אלא מדברי סופרים, אם כן הא דתניא: "כל האמור בפרשת כהנים שכהן מיטמא להם, אבל מתאבל עליהם, הוסיפו עליהם אחיו מאמו ואחותו בתולה מאמו ואחותו נשואה בין מאביו בין מאמו". הוה ליה למיתני נמי אשתו הנשואה בהדיהו, כיון שגם היא מדברי סופרים. ושמה יש לומר, שבנוסחא שלו היה כתוב בה גם אשתו. אבל הסמ"ג וההגהות המימוניות רמב"ם הלכות אבלות והטור יורה דעה סימן שעד הביאו הברייתא הזאת ואין בה אלא: "הוסיפו עליהן אחיו ואחותו מאמו ואחותו הנשואה בין מאביו בין מאמו" ותו לא. לכן נראה לי, שהרמב"ם ז"ל סובר, שכיון שהסמיכו את אשתו על שארו הכתוב בפרשת כהנים, על דרך אסמכתא, הרי היא בכלל כל האמור בפרשת כהנים, ולפיכך לא הזכירה בכלל הנוספים.

פרק כא, ג

הקרובה -

לרבות את הארוסה.

בתורת כהנים ומייתי לה בפרק הבא על יבמתו. ופרש"י: "לרבות את הארוסה - אצטריך לרבווי, דלא תימא 'אשר לא היתה לאיש' פרט לארוסה שהיתה לאיש, דהויה לשון קדושין משמע", לפיכך כתב "הקרובה לרבות את הארוסה". והשתא על כרחך לפרש קרא ד"אשר לא היתה לאיש" למשכב, ולא להוית קדושין. והיינו דמסיים בה "אשר לא היתה לאיש - למשכב", למעט נשואה, אבל מוכת עץ אף על גב דמקרא ד"הבתולה" משמע למעוטי כל שאינה בתולה, אפילו מוכת עץ, מכל מקום מקרא ד"אשר לא היתה לאיש", שפירושו למשכב, לא אמעיט אלא מי שהויתיה על ידי איש, אבל מוכת עץ לא. וקרא דהבתולה למעוטי אנוסה ומפוחה הוא דאתא. וזהו ששנינו בתורת כהנים ובפרק הבא על יבמתו: "הבתולה - פרט לאנוסה ומפוחה, יכול שאני מוציא אף מוכת עץ, תלמוד לומר: 'אשר לא היתה לאיש', שהויתיה על ידי איש, יצאה זו שאין הויתיה על ידי איש", ומסיים בה: "הקרובה - לרבות את הארוסה".

ורש"י ז"ל פירש מקודם "הקרובה - לרבות את הארוסה", כדי לפרש אחר זה "אשר לא היתה לאיש - למשכב" ולא להוית קדושין. ותנא דריש ברישא קרא ד"אשר לא היתה

לאיש, משום דמקרא דהבתולה, דכתיב ברישא, משמע למעוטי מוכת עץ, ולפיכך הוצרך לפרש דמתרבייא מ"**אשר לא היתה לאיש**", כדכתבו התוספות.

ואם תאמר, מאי שנא גבי "**הקרובה אליו**" דרשו לרבות את הארוסה, ולגבי "**שאר הקרוב אליו**" דרשו ולא הארוסה. יש לומר, משום דלגבי בעל אין האשה קרובה לו אלא הנשואה, שכל זמן שהיא ארוסה היא אצל אביה ואחיה, דרשו "**הקרוב אליו**" ולא הארוסה, שאינה קרובה לו. ולגבי אח שאין אחותו קרובה לו אלא בהיותה פנויה או ארוסה, דרשו הקרובה אליו לרבות את הארוסה. והכי איתא בירושלמי: "מחלפא שיטתייהו דרבנן, תמן אינון אמרין: '**הקרובה**' לא ארוסה, והכא אינון אמרין לרבות את הארוסה". ומשני: "אחותו לעולם בפנים עד שתצא בחוץ, ארוס לעולם בחוץ עד שתנשא לו".

לה יטמא -

מצוה.

דאי רשות מ"**כי אם לשארו**" כו' נפקא, "**לה יטמא**" למה לי, אלא לחובה. ואם לא רצה להטמא לה מטמאין אותו בעל כרחו. ולא באחותו בלבד אמרו, אלא אף כל האמורים בפרשה, וחד מניהו נקט והוא הדין השאר, כדתיניא בתורת כהנים: "לא רצה להטמא לה, מטמאין אותו בעל כרחו. מעשה ביוסף הכהן שמתה אשתו בערב הפסח ולא רצה ליטמא לה, ודחפוהו חכמים וטמאוהו על כרחו", אלמא לא באחותו בלבד אמרו, דאם כן אשתו אמאי טמאוהו בעל כרחו.

פרק כא, ד

לא יטמא בעל בעמיו -

לא יטמא לאשתו פסולה, שהוא מחולל בה בעודה עמו.

נראה לי, שזה אינו לא על פי מדרשו, ולא על פי פשוטו, אלא תקון המדרש והמשכו על פי משמעות המקרא ופשוטו בלבד. שהרי בתורת כהנים ובפרק האשה רבה, לא דרשו לאשתו פסולה אלא מכח קושית המקראות, כדתיניא: "**לא יטמא בעל**" מה תלמוד לומר, לפי שנאמר '**לאמו ולאביו ולבנו ולבתו ולאחיו ולאחותו**' שמיטמא הוא להם בין כשרים בין פסולין, יכול אף לאשתו יטמא בין כשרה בין פסולה, תלמוד לומר: '**לא יטמא בעל**', יש בעל שהוא מיטמא ויש בעל שאינו מיטמא. הא כיצד, מיטמא הוא לאשתו כשרה, ואינו מיטמא לאשתו פסולה". פירוש: מדכתיב "**לא יטמא בעל**" משמע אשתו, כאלו אמר: לא יטמא הבעל לאשתו. וכתיב "**לנפש לא יטמא בעמיו כי אם לשאר הקרוב אליו**", שאין שארו אלא אשתו, אלמא מיטמא הוא לאשתו. ומשני לפי שנאמר "**לאמו ולאביו וגו'**" שמיטמא הוא להם בין כשרים בין פסולים, כגון אם נשאו נשים בעבירה, דאמרינן: "הנשוא נשים בעבירה פסול עד שידור הנאה מהן". ואם מתו, אף על פי שלא הדין הנאה, הוא מיטמא להם, הוה אמינא אף לאשתו מיטמא הוא לה, אף על פי שהיא פסולה, תלמוד

לומר **"לא יטמא בעל"**, הא כיצד מיטמא הוא לאשתו כשרה, ואינו מיטמא לאשתו פסולה. וכך אמרו בפרק האשה רבה במתניתין, ד"לא זה וזה מיטמא לה, מנא לן, דכתיב **'כי אם לשארו'**. ואמר מר: 'שארו זו אשתו' וכתיב **'לא יטמא בעל'** יש בעל מיטמא ויש בעל שאינו מיטמא, הא כיצד, מיטמא הוא לאשתו כשרה, ואינו מיטמא לאשתו פסולה". לא שממלת **"להחלו"** הוציאו זה, כדכתב רש"י: לא יטמא הבעל לאשתו "שהוא מחולל בה בעודה עמו", שזהו פירוש להחלו, וזהו שכתב אחר זה: "וכן פשוטו של מקרא" כו', שהמשיך המדרש של המקרא הזה על לשון הכתוב, אבל לפי פשוטו של מקרא אין הבעל הזה בעל האשה, אלא כתרגומו.

ואם תאמר, למה נכתבו כל הקרובים הללו, יאמר לאמו וכל שכן לאביו, ומה אמו שהיא מתחללת אם נבעלה לפסול לה, הוא מיטמא לה, אביו שאינו מחולל אלא בעוד שאשתו פסולה עמו, לא כל שכן. כבר תרצו זה בתורת כהנים: "אילו לא נאמר לאביו, הוה אמינא מה אמו בידוע שהיא אמו, אף אביו בידוע שהוא אביו", כגון שהיו שניהם חבושין בבית האסורין, "אבל אביו בחזקה מנין, תלמוד לומר: **'ולאביו'**. ואילו נאמר לאביו ולא נאמר לאמו, הוה אמינא מה אביו שאינו מתחלל, אף אמו שאינה מתחללת, אמו שנתחללה מניין, תלמוד לומר **'ולאמו'**".

ואם תאמר, לישתוק מאמו ומאביו וליתו בקל וחומר מבנו ובתו, ומה בנו ובתו שאינו חייב בכבודם מיטמא להן, אביו ואמו שחייב בכבודם לא כל שכן. כבר תרצו גם בזה, "שאלו כן, הוה אמינא **'לבנו ולבתו'** אפילו נפלים, תלמוד לומר: **'לאביו ולאמו'**, מה אביו ואמו בני קיימא אף בנו ובתו בני קיימא, יצאו בנו ובתו הנפלים". ואם תאמר, אם כן לכתוב חד מינייהו או בנו או בתו, וליתו אינך מיניה, אביו ואמו, במכל שכן, ובנו ובתו חד מחבריה. כבר תרצו גם בזה לפי שיש בבן מה שאין בבת ויש בבת מה שאין בן, שהבן חייב אביו למולו ולפדותו וללמדו תורה וללמדו אומנות ולהשיאו אשה מה שאין כן בבת, והבת אביה זכאי במציאתה ובמעשה ידיה ובהפרת נדריה, מה שאין כן בבן.

וכיון שכן לא מצי' יליף חד מחבריה, לפיכך הוצרכו שניהם.

ואם תאמר, יאמר **לאחיו ולאחותו**, וליתו בנו ובתו מינייהו במכל שכן, ומה אחיו ואחותו שאינו חייב בהן מצות, מטמא להם, בנו ובתו שחייב בהן מצות לא כל שכן. כבר תרצו גם בזה, שאלו כן, הוה אמינא אף לאחיו ולאחותו מאמו, תלמוד לומר: לבנו ולבתו, מה בנו ובתו שהוא יורשן, אף אחיו ואחותו, שהוא יורשן, יצאו אחיו ואחותו מאמו.

ואם תאמר, יאמר לאחיו ולא יאמר לאחותו. כבר תרצו גם בזה, שאלו כן, הוה אמינא מה אחיו בין קטן בין גדול, אף אחותו בין גדולה בין קטנה, תלמוד לומר: ולאחותו הבתולה, הקטנה לא הגדולה. פירוש: כל זמן שלא נשאת וסומכת על שלחן אביה קרויה כאן קטנה, אף על פי שהיא גדולה בשנים, ואם נשאת ואינה סומכת על שלחן אביה קרויה כאן גדולה, אף על פי שהיא קטנה בשנים, דומיא דמציאת בנו ובתו הקטנים דפרק שנים אוחזין

בטלית. ואילו נאמר לאחותו, הוה אמינא מה אחותו קטנה - לא גדולה, אף אחיו קטן ולא גדול, תלמוד לומר: **לאחיו**, בין קטן בין גדול.

ואם תאמר, למה לי כולהו קראי ד"לנפש לא יטמא" דכתיב בכהן הדיוט, "ועל כל נפשות מת לא יבא" דכתיב בכהן גדול, ו"על כל נפש מת לא יבא", דכתיב במזיר, לכתוב חד מנייהו וליתו אינך מיניה. יש לומר, מצרך צריכי, דאי כתב בכהן הדיוט, הוה אמינא מה כהן הדיוט מותר בקרובים אף כהן גדול מותר בקרובים. ואי כתב בכהן גדול, הוה אמינא דוקא כהן גדול, אבל כהן הדיוט מותר אף ברחוקים. ואי כתב כהן גדול וכהן הדיוט, הוה אמינא דוקא הני שקדושתן קדושת עולם, אבל נזיר שקדושתו קדושת שעה, אימא לא. ואי כתב נזיר, הוה אמינא דוקא נזיר שמביא קרבן על טומאתו, אבל כהן גדול וכהן הדיוט, שאינן מביאים קרבן על טומאתן, אימא לא, קמשמע לן.

פרק כא, ה

לא יקרחו קרחה בראשם -

על מת.

דיליף גזרה שוה **קרחה קרחה** מישראל, מה להלן על מת אף כאן על מת, כדלקמיה. אבל בלא גזרה שוה לא מצו כהנים למילף מקרא ד"לא תשימו קרחה בין עיניכם למת" האמור בישראל, משום דהוה אמינא אף על גב דישראל לא הוזהרו אלא על מת, כהנים הוזהרו אף בלא על מת, דשאני כהנים שריבה בהם הכתוב מצות יתירות, כדתניא בתורת כהנים: "יכול הכהנים שריבה בהם הכתוב מצות יתירות, חייבין על כל קרחה וקרחה ועל הראש כבין העינים, אבל ישראל שלא ריבה בהם הכתוב מצות יתירות, לא יהו חייבין אלא אחת, ולא יהו חייבין אלא על בין העינים בלבד, תלמוד לומר: '**קרחה קרחה**', גזרה שוה כו'. ומה קרחה האמורה בישראל אין חייבין אלא על המת, אף קרחה האמורה בכהנים לא יהו חייבין אלא על המת".

והלא אף ישראל הוזהרו על כך.

וכל שכן כהנים שריבה להם הכתוב מצות יתירות, ולמה חזר וכתב זה בכהנים, אלא לפי שנאמר בישראל "**בין עיניכם**", דמשמע בין עיניכם, ולא בשאר הראש, חזר וכתבו פה, כדי שיאמר "**בראשם**", לחייב על כל הראש.

וילמדו ישראל מכהנים בגזרה שוה כו' מה כאן כל הראש.

אין זו תשובת שאלה "והלא אף ישראל הוזהרו על כך", אלא אגב גררא שהשיב שלכך חזר וכתב זה פה, כדי שיאמר בראשם לחייב על כל הראש, סיים ואמר שאף ישראל חייבין על כל הראש, אף על פי שלא נאמר שם אלא "**בין עיניכם**", מפני שלמדו בגזירה

שוה, מה כאן כל הראש, אף להלן כל הראש. ואגב הגזירה שוה הזאת סיים ואמר: שלמדו מזאת גם הכהנים מישראלים, מה להלן על מת אף כהנים על מת. ואי קשיא, היכי מצו רז"ל לדרוש: "לפי שנאמר 'לא תשימו קרחה בין עיניכם' אין לי אלא על בין העינים, מניין לרבות את כל הראש, תלמוד לומר: 'בראשם'", והא "בין עיניכם" כתיב, אם "בראשם" בא לרבות כל הראש, קרא ד"בין עיניכם" היכי מיתוקמא. ואדרבה, הוה להו למדרש איפכא: לפי שנאמר "לא יקרחו קרחה בראשם", שומע אני כל הראש, תלמוד לומר: "בין עיניכם", לא אמרתי אלא על בין העינים בלבד, דהשתא ליכא לאקשוויי והא בראשם כתיב, דבין העינים נמי ראשם הוא, שאפילו מקצת ראשם, ראשם מיקרי. והא דהדר כתביה גבי כהנים, אינו אלא משום קרחה יתירא דאית ביה, לחייב על כל קרחה וקרחה, כדתניא בתורת כהנים: "לא יקרחו" - יכול על חמש קריחות לא יהא חייב אלא אחת, תלמוד לומר: 'קרחה', לחייב על כל קרחה. יכול הכהנים שריבה להם הכתוב מצות יתירות חייבין על כל קרחה וקרחה, אבל ישראל לא יהו חייבין אלא אחת, תלמוד לומר: 'קרחה קרחה' לגזרה שוה. מה קרחה האמורה בכהנים חייבין על כל קרחה וקרחה, אף קרחה האמורה בישראל חייבין על כל קרחה". ולמה לגבי חיוב הקרחה, אם היא על מת דוקא, אם לא, לא אמרו: יכול דוקא מת, אבל בלא מת לא, תלמוד לומר: "לא יקרחו" סתם מכל מקום. אבל אמרו ההיפך: "לפי שנאמר: 'לא יקרחו', יכול אפילו בלא מת, תלמוד לומר: 'למת'", משום דקשיא להו והא "למת" כתיב, ולמדו קרחה קרחה גזרה שוה, מה בישראל על מת אף בכהנים על מת, כדתניא בתורת כהנים, ואלו לגבי חיוב הקרחה בכל הראש או בין העינים בלבד, אמרו: "אין לי אלא בין העינים, מניין לרבות את כל הראש, תלמוד לומר: 'בראשם' לרבות את כל הראש", ולא חששו מקושיית והא "בין עיניכם" כתיב. וליכא למימר משום דכל היכא דאיכא למדרש לקולא ולחומרא, לחומרא דרשינן, לקולא לא דרשינן, דהני מילי בשאין שם הכרח, אבל הכא איכא הכרח מקושיית "והא בין עיניכם כתיב". והראיה על זה, שהרי לגבי חיוב הקרחה אם הוא על מת דוקא או בכל מקום דרשו אותו לקולא. ואמרו על מת דוקא, משום קושיית והרי על מת כתיב, וצריך עיון.

ופאת זקנם לא יגלחו -

לפי שנאמר בישראל "ולא תשחית", יכול לקטו במלקט וברהיטני, לכך נאמר לא יגלחו, שאינו חייב אלא על דבר הקרוי גלוח ויש בו השחתה, וזהו תער. וגמרי ישראל מהכהנים במכל שכן: ומה כהנים שריבה בהם הכתוב מצות יתירות, אינו חייב אלא על דבר הקרוי גלוח ויש בו השחתה, ישראל לא כל שכן. אבל גבי קרחה שהחמיר על הכהנים לחייב על כל הראש, לא מצו ישראל למגמר מכהנים, דאיכא למימר: שאני כהנים שריבה להן הכתוב מצות יתירות, ולפיכך אתיא גזרה שוה דקרחה קרחה ללמד: מה כהנים על כל הראש, אף ישראל על כל הראש.

ובבשרם לא ישרטו שרטה -

לפי שנאמר בישראל "ושרט לנפש לא תתנו בבשרכם" יכול שרט חמש שריתות לא יהא חייב אלא אחת, תלמוד לומר: "לא ישרטו שרטה", לחייב על כל שרטה ושרטה כו'.

וגמרי ישראל מכהנים בגזרה שוה ד"שרטת שרטה", מה כהנים חייבין על כל שרטה ושרטה, אף ישראל חייבים על כל שרטה ושרטה. אבל בלאו גזרה שוה, הוה אמינא שאני כהנים דריבה להם הכתוב מצות יתירות. וכן שנינו בתורת כהנים: "ובבשרם לא ישרטו - יכול על חמש שריתות לא יהיו חייבין אלא אחת, תלמוד לומר: 'שרטת', לחייב על כל שרטה ושרטה. יכול הכהנים, שריבה בהן הכתוב מצות יתירות, חייבין על כל שרטה ושרטה, אבל ישראל לא יהו חייבין אלא אחת, תלמוד לומר: שרטה שרטה לגזרה שוה, מה שרטה האמורה בכהנים, חייבים על כל שרטה ושרטה, אף שרטה האמורה בישראל חייבים על כל שרטה ושרטה". ורש"י ז"ל הזכיר הגזרה שוה הזאת בקרחה, ולא הזכירה בשרטה, והזכיר ענין החמש שריתות שחייבים על כל אחת ואחת בשרטה, ולא הזכירה בקרחה, אף על פי שבתורת כהנים שנינו בקרחה ענין החמש קרחות, שחייבין בכל אחת ואחת, כמו ששנינו בשרטה, ובשרטה שנינו הגזרה שוה של שרטה ושרטה, כמו ששנינו אותה בקרחה, מפני שסמך במה שאמר בקרחה, שהוא אמור אף בשרטה, ומה שאמור בשרטה, שהוא אמור אף בקרחה, ולא חשש להאריך.

פרק כא, ו

קדושים יהיו -

על כרחם יקדישום בית דין על כך.

פירוש: אדלעיל קאי, שאם רצו להטמא למתים לחלל את קדושתם, בית דין מצווין להכריחם שלא יטמאו, מדכתיב "קדושים יהיו", ולא כתיב קדושים הם, משמע על ידי אחרים, שבית דין יקדשום על כך. וכך שנינו בתורת כהנים: "קדושים יהיו לאלהיהם - על כרחם", שפירושו על ידי בית דין.

פרק כא, ז

זונה -

שנבעלה בעילת ישראל האסור לה, כגון חייבי כריתות או נתין או ממזר.

כדתנן בפרק הבא על יבמתו: "וחכמים אומרים אין זונה אלא גיורת ומשוחררת ושנבעלה בעילת זנות" ופירש רש"י: "גיורת ומשוחררת - דביאת גוי ועבד פסלה. ושנבעלה בעילת זנות - שנבעלה לפסול לה, כגון אחת מכל העריות וכגון בת ישראל לנתין וממזר".

והרמב"ן ז"ל טען ואמר: ואינו נכון, שאין זונה אלא "מחייבי כריתות וגוי ועבד, שאין להם קדושין בה, וזו היא שהכהן לוקה עליה משום זונה, אבל מחייבי לאוין, כגון ממזר, וגר עמוני ומואבי, אינה זונה, ואינו לוקה עליה, אלא שנפסלה מן התרומה ומן הכהונה, דכתיב: **'כי תהיה לאיש זר'**, כיון שנבעלה לפסול לה, פסולה, ומחייבי לאוין שבכהונה, נעשית חללה". וכן כתבו התוספות בפרק הבא על יבמתו: "ושנבעלה בעילת זנות - פירש בקונטרס ישראלית שנבעלה לפסול לה. ואי אפשר לומר כן, דמחייבי לאוין דתפשי בה קדושין לא הויא זונה, אלא מחייבי כריתות, כדמפרש בהחולץ". וכן כתב הסמ"ג, שהכהן אסור לישא חללה וזונה ולפיכך אסור בגיורת ומשוחררת ובנבעלה לחייבי כריתות. וכך כתב גם הרא"ש ז"ל, מפני שכולם סוברים דבתפישת קדושין תלוי שם הזנות, כדכתבו התוספות בפרק החולץ. וד"ה עשאה, גבי הכל מודין הבא על חייבי כריתות הולד פגום, מקל וחומר מאלמנה לכהן גדול, כל שכן שכיון שנבעלה לחייבי כרת, עשאה זונה. ודייקי מינה דמכאן משמע דסבירא ליה לר' יהושע, דאין קדושין תופשין בחייבי כריתות, דבתפישת קדושין תלוי שם הזנות, כדמשמע בפרק כל האסורין, אבל היכא דתפשי בה קדושין, אין שם זנות כלל.

אבל רש"י והרמב"ם ורבינו ישעיה סוברים, שבנבעלת לפסול לה, לא שנא חייבי כריתות וגוי ועבד שאין קדושין תופשין בהם, לא שנא חייבי לאוין וחייבי עשה שקדושין תופשין בהן, הרי היא הזונה שהזהיר בה הכתוב ב"לא יקח", וכהן הבא עליה לוקה משום זונה, מדכתיב: **"ובת כהן כי תהיה לאיש זר היא בתרומת הקדשים לא תאכל"**. ודרז"ל בפרק אלמנה לכהן גדול, כיון שנבעלה לפסול לה, שהוא זר לה מעיקרא, פסולה, אם כהנת היא, מן התרומה דבי נשא ומן הכהונה, ואם לוייה וישראלית היא - מן הכהונה, שלא להנשא לכהן. וכיון דבעילתה זאת פוסלתה לכהונה, למדנו שזו היא הזונה שהזהיר בה הכתוב בסתם **"אשה זונה"**, מכיון שאין איסור הזונה אלא מצד בעילה לפסול לה, כדתנן בפרק הבא על יבמתו: "וחכמים אומרים: אין זונה אלא גיורת ומשוחררת ושנבעלה בעילת זנות", שבעילת זנות סתם, כולל כל בעילת האיש הפסול לה, שאינה יכולה להיות לשם אישות, לא שנא לחייבי כריתות לא שנא לחייבי לאוין ולחייבי עשה. ואם כוונת חכמים פה היתה בעד בעילת החייבי כריתות, שאין קדושין תופשין בהן וכיוצא בהן, לא היה להם לסתום אלא לפרש ולומר: ושנבעלה למי שאין קדושין תופשין בה.

והראיה שהביאו התוספות והסמ"ג מההיא דתמורה בפרק כל האסורין, דאמרינן מה עריות דלא תפשי קדושין אף זונה, תמהני מאד, מה ראה מביאים משם, אדרבה כל ההיפך משמע, שהרי בין לאביי בין לרבא כהן הבא על זונה בת ישראל, אף על פי שלא נבעלה אלא למי שקדושין תופשין בה, לוקה עליה משום זונה, כדאיתא התם בהדיא. וגזרה שוה דתועבה תועבה, שאין זונה אלא הנבעלת לאותן דלא תפשי בהו קדושין, אינו אלא לאתננה, דאביי אמר: זונה גויה וכן זונה ישראלית שנבעלה למי שאין קדושין תופשין בה, אתננה אסור, אבל ישראלית שנבעלה למי שקדושין תופשין בה, אתננה מותר. ורבא

אמר: בין זונה גויה, בין זונה ישראלית אפילו נבעלה למי שקדושין תופשין בה, אתננה אסור, דגמרי אהדדי, מה זונה גויה אתננה אסור, אף זונה ישראלית אתננה אסור, ומה זונה ישראלית כהן הבא עליה לוקה משום זונה, אף זונה גויה, כהן הבא עליה לוקה משום זונה, וצריך עיון.

חללה -

שנולדה מן הפסולין שבכהונה, כגון בת אלמנה מכהן גדול או בת גרושה וחלוצה מכהן הדיוט וכן שנתחללה מן הכהונה על ידי ביאת אחד מן הפסולין לכהונה. ואף על פי שבתורת כהנים לא שנו אלא: "שנולדה מן הפסולין", כבר הקשו על זה בפרק עשרה יוחסין: "נולדה אין, לא נולדה לא, הרי אלמנה" לכהן גדול, וגרושה לכהן הדיוט, שלא נולדה, ונעשית חללה בביאתו, וכן זונה שבא עליה כהן הדיוט נקראת חללה ללקות עליה משום חללה. ותרצו: "הכי קאמר: אי זו היא חללה שעקרה מדברי תורה ואין צריכין לפרש מדברי סופרים, כל שנולדה מפסולי כהונה", דסתם חלל היינו ולד פסול לכהונה, מדכתיב "ולא יחלל זרעו", אבל חללה הנעשית חללה על ידי ביאה, הוצרכו לדרוש בה מקראות, כגון זו שהיתה כשרה ונתחללה.

פרק כא, ח

וקדשתו -

על כרחו שאם לא רצה לגרש, הלקהו ויסרהו עד שיגרש.

וכך שנינו בתורת כהנים: "מניין אם אינו רוצה לגרש דפנו, תלמוד לומר: 'וקדשתו' פירוש דפנו - הלקהו. ואם תאמר, למה לי 'וקדשתו', והא לעיל מיניה כתיב 'קדושים יהיו' על כרחם, ופירש רש"י: "על כרחם יקדשום בית דין על כך". יש לומר, דהוא בטומאה דלעיל מיניה קאי, שאם רצו להטמא למתים בית דין מצווין להכריחן שלא יטמאו, אבל "וקדשתו" אפסולות לכהונה קאי, שאם נשאו נשים פסולות, בית דין מצווים להכריחם לגרשן, וכן פירש רבינו ישעיה הראשון ז"ל. אי נמי, הראשון בדברים והשני בשוטים. וכן נראה מפירוש רש"י ז"ל שפירש בפרק האשה רבה, דמייתי התם ברייתא דתורת כהנים דקתני "מניין שאם לא רצה דפנו, תלמוד לומר: 'וקדשתו'. ופירש רש"י ז"ל: "מניין שאם לא רצה - כהן להתקדש מטומאה ומפסולות. דפנו - הכהן, וקדשהו בעל כרחו".

קדוש יהיה לך -

נהוג בו קדושה לפתוח ראשון בכל דבר ולברך ראשון בסעודה.

דאם לא כן למה לי, הרי כבר נאמר "קדושים יהיו" וגם "וקדשתו", ודרשו במ רז"ל, שבית דין יכריחום לקדשם בעל כרחם. אך קשה, שרז"ל לא דרשו המדרש הזה אלא מקרא ד"וקדשתו", כדאיתא בגיטין פרק הניזקין ובמועד קטן פרק אלו מגלחין. ושמא יש לומר,

שאף על פי כן הוציא אותו רש"י ז"ל מקרא ד"קדוש יהיה לך", משום דקרא דוקדשתו לפי פשוטו של מקרא אינו מורה אלא על שיקדשוהו בית דין בעל כרחו על פסלות נשים, דכתיבי לעיל מיניה, ולא לפתוח ראשון, אבל מקרא ד"קדוש יהיה לך" דקרא יתירא הוא, מצינן למדרש שפיר, וכל שכן שהברייתא של תורת כהנים היא לעזרו.

פרק כא, ט

כי תחל לזנות -

כשתתחלל ע"י זנות, שהיתה בה זיקת בעל וזנתה או מן הארוסין או מן הנשואין.

ורבותינו נחלקו בדבר, והכל מודים שלא דבר הכתוב בפנויה.

מאמרו "כשתתחלל" הודיענו שפירוש "תחל", מענין חלול, לא מענין תחלה, וכן שנינו בבריתא בפרק ארבע מיתות: "כי תחל - יכול אפילו חללה את השבת, תלמוד לומר: 'לזנות' בחלול שבזנות הכתוב מדבר". ואמרו "כשתתחלל" אינו רוצה לומר שהוא מבנין התפעל, כי אין שום אחד מן המפרשים שפירש כן, רק קצתם אמרו אבן עזרא ורד"ק בשורשים, שהוא מבנין הפעיל והתי"ו ראויה להפתח.

וקצתם הובא ברד"ק אמרו, שהוא מבנין נפעל והתי"ת ראויה להפתח. וכונתו בפירוש "כשתתחלל", אינו אלא להוציאו מבנין הפעיל.

ואמרו "על ידי זנות", הוא לאפוקי חלול דבר אחר, כדתיניא: "יכול אם חללה את השבת תדון בשרפה, תלמוד לומר: 'כי תחל לזנות', כשחללה בזנות, ולא שחללה בדבר אחר".

ואמרו "שהיתה בה זיקת בעל", הוא לאפוקי פנויה, כדתיניא: "יכול אם זנתה פנויה תדון בשריפה, תלמוד לומר כאן 'אביה' ולהלן נאמר 'אביה', מה אביה האמור להלן בזנות עם זיקת הבעל, אף אביה האמור כאן בזנות על ידי זיקת הבעל".

ואמרו "מן הארוסין או מן הנשואין" הוא אליבא דרבי עקיבא, דאמר: אחת ארוסה ואחת נשואה יצאת לשריפה. יכול אפילו פנויה, נאמר כאן 'אביה' ונאמר להלן 'בית אביה', מה להלן זנות עם זיקת הבעל, אף כאן זנות עם זיקת הבעל. אמר לו רבי ישמעאל: אי מה להלן נערה והיא ארוסה אף כאן נערה והיא ארוסה. אמר ליה: בת ובת אני דורש. ואהני גזרה שוה למעוטי פנויה ואהני בת ובת לרבות נערה והיא נשואה, בוגרת והיא ארוסה, בוגרת והיא נשואה, ואפילו הזקינה. רבי ישמעאל אומר: בארוסה הכתוב מדבר, או אינו אלא אפילו נשואה, תלמוד לומר: 'ואיש אשר ינאף את אשת איש אשר ינאף את אשת רעהו מות יומת', הכל היו בכלל 'הנואף והנואפת', הוציא הכתוב בת ישראל לסקילה ובת כהן לשרפה, מה כשהוציא בת ישראל לסקילה, ארוסה ולא נשואה, אף כשהוציא בת כהן לשריפה, ארוסה ולא נשואה.

את אביה היא מחללת -

חללה ובזתה את כבודו, שאומרים עליו: ארור שזו ילד, ארור שזו גדל.

כדתניא בפרק ארבע מיתות: "היה רבי מאיר אומר: מה תלמוד לומר **'את אביה היא מחללת'**, שאם היו נוהגין בו קדש, נוהגין בו חול, כבוד, נוהגין בו בזיון. אומרים: ארור שזו ילד, ארור שזו גדל. ואמר רב אשי: כמאן קרינן רשיעא בר רשיעא ואפילו לרשיעא בר צדיקא, כמאן, כי האי תנא".

פרק כא, י

לא יפרע -

לא יגדל פרע על אבל.

כדתניא בתורת כהנים: "רבי מאיר אומר: ראשו לא יפרע ובגדיו לא יפרום - על מתו, כדרך שבני אדם פורעין ופורמין על מתיהן". וההיא דפרק הנשרפין ושלחי פרק כ"ג [סדר תעניות כיצד] ששנו: "פרועי ראש ששמשו במיתה", דמשמע דמיירי בשעת עבודה, ולא על מתו, מקרא ד"**ופרע לא ישלחו**", דאיתקש פרועי ראש לשתוי יין, הוא דמפיק לה, מה שתוי יין אין הכהנים מוזהרין אלא בשעת ביאה למקדש, אף פרועי ראש אינן אסורין לגדל פרע אלא בשעת ביאה למקדש, וכהן גדול אסור לגדל פרע ולפרום את בגדיו לעולם, שהרי הוא תמיד במקדש, ולפיכך קרא ד"**את ראשו לא יפרע**", דכהן גדול, אף על פי שמצד אבלות אינו אסור אלא על מתו בלבד, מצד ביאתו למקדש אסור לעולם, בין על אבילותו בין בביאתו למקדש, שהרי הוא שם לעולם, אבל הכהנים ההדיוטים שאינן במקדש לעולם, אינם אסורים בפריעת ראש אלא על מתיהם או, [אלא] בעת ביאתן למקדש.

פרק כא, יא

ועל כל נפשות מת לא יבא -

באהל המת.

דאין ביאה אלא במקום שיש בו תוך, כמו אהל או בית או מערה וכיוצא בהם. בתורת כהנים: "**לא יבא ולא יטמא** - חייב בלא יבא וחייב בלא יטמא". פירוש: מוזהר שלא יבא באהל המת, אף על פי שלא יגע במת, ומוזהר שלא יגע במת, אפילו במקום שאין בו תוך, כגון בקעה וכיוצא בה. "אין לי אלא כהן גדול, כהן הדיוט מנין, תלמוד לומר: '**לא יטמא**', '**לא יטמא**' לגזרה שוה, מה בכהן גדול, חייב בלא יבא וחייב בלא יטמא, אף בכהן הדיוט חייב בלא יבא וחייב בלא יטמא".

נפשות מת -

להביא רביעית דם מן המת שמטמא באהל.

משום דברביעית דם תלויה נפשו של אדם, קרא הרביעית דם - "נפש", וכאלו אמר ועל כל רביעית דם שיצא מן המת, לא יבא באהל, שהוא שם, מפני שהדם הוא חשוב כמת עצמו

לענין טומאת אהל. ואף על פי שכתוב **"נפשות"** בלשון רבים, **נפש** כתיב בלא וי"ו, וסבירא להו לרבנן יש אם למסורת, כדאיתא בסנהדרין. והקשו בתוספות, למה לי קרא דהכא, תפוק ליה מקרא ד"**הנוגע במת בנפש האדם**", שדרשו בו: זו רביעית הדם הבא מן המת, והביאו רש"י ז"ל בפירושו שם. נראה לי שאין זו קושיא, דאיכא למימר איצטריכו תרוויהו, חד לטומאת מגע, דכתיב ביה "כל הנוגע" וחד לטומאת אהל דכתיב בה "לא יבא", שפירושו באהל. אבל רבי עקיבא אומר: "מניין לרביעית דם שיצא משני מתים שמטמא באהל", אף על גב דליכא שיעור רביעית דם ממת אחד, "תלמוד לומר: **'ועל כל נפשות מת לא יבא'** משתי נפשות - מת אחד". קורא המת - נפש, והרביעית דם - מת, מפני שבו תלוי המות. וכאילו אמר: ועל כל שני מתים שיצא מהם רביעית דם, לא יבא באהל שהוא שם, דאם לא כן ועל כל נפש מת מיבעי ליה.

לאביו ולאמו לא יטמא -

לא בא אלא להתיר לו מת מצוה.

בתורת כהנים. דקרא ד"**לאביו ולאמו**" קרא יתירא הוא דבכלל "**על כל נפשות**" הוא, מה תלמוד לומר: "**לאביו ולאמו**", לאביו ולאמו הוא דאינו מטמא, הא למת מצוה מטמא. ותניא נמי במסכת נזיר בפרק כהן גדול: "**על כל נפשות מת לא יבא** - במה הכתוב מדבר, אי ברחוקים, קל וחומר הוא: ומה כהן הדיוט שהוא מטמא לקרובים, אינו מטמא לרחוקים, כהן גדול שאינו מטמא לקרובים, אינו דין שאינו מטמא לרחוקים. אלא בקרובים הכתוב מדבר, ומה תלמוד לומר: '**לאביו**', לאביו הוא דאינו מטמא, אבל מטמא למת מצוה".

ואם תאמר, אי הכי "**לאמו**" למה לי, מלאביו נפקא, כבר תרצו זה בפרק כהן גדול ואמרו: "**ולאמו**" מופנה, נאמר "**אמו**" בנזיר ונאמר "**אמו**" בכהן גדול, מה אמו האמורה בנזיר כתיב בה "**במותם**", ודרז"ל: "במותם אינו מטמא, אבל מטמא לנגעם ולזיבתם", דאם לא כן "**במותם**" למה לי, הא לעיל מיניה כתיב "**על נפש מת לא יבא**", וכתיב בתריה "**לאביו ולאמו**", "אף אמו האמורה בכהן גדול במותם אינו מטמא, אבל מטמא הוא לנגעם ולזיבתם".

ואם תאמר, כיון דפירוש "**על כל נפשות מת**" ברביעית דם שיצא מן המת קמיירי כדלעיל, אם כן קרא ד"**לאביו**" לא יטמא לאו יתירא הוא (ו) למדרש מיניה לאביו הוא דאינו מטמא, אבל למת מצוה מטמא. יש לומר דרז"ל סבירא להו דקרא דעל כל נפשות מת במתים ממש קמיירי, כדמשמע מברייתא דלעיל: "במה הכתוב מדבר, אי ברחוקים קל וחומר הוא, אלא בקרובים". והא דדרשי מיניה לרביעית דם, כתב הרמב"ם ז"ל בפרק שלישי מהלכות טומאת מת: "טומאת רביעית דם וטומאת אבר שאין עליו בשר כראוי בין מן המת בין מן החי, יראה לי שכלן טומאתן אינו דין תורה, שהרי אין הנזיר מגלח עליהן, כמו שבארנו בהלכות נזירות, ואין חייבין עליהן על ביאת המקדש, לפיכך אני אומר שכל טומאה מן

המת שאין הנזיר מגלח עליה, אינו דין תורה", אלא מדרבנן וסמכו דבריהם על המקראות בדרך אסמכתא. ולפי זה הא דהקשו התוספות לרבנן, למה לי קרא ד"על כל נפשות מת" תיפוק ליה מקרא ד"כל הנוגע במת בנפש האדם", לא קשיא ולא מידי. ואם תאמר, אכתי קרא דלאביו לא יטמא לאו יתירא הוא, דהא אזהרת לאביו ולאמו היא ב"לא יטמא", דמיירי במגע המת, ואזהרת על כל נפשות מת היא ב"לא יבא", דמיירי באהל המת, יש לומר, מדהוה ליה למכתב: ועל כל נפשות מת לא יבא ולא יטמא, ואין צריך לומר לאביו ולאמו, אייתר ליה קרא דלאביו למדרש מיניה: הא למת מצוה מטמא.

פרק כא, יב

ומן המקדש לא יצא -

אינו הולך אחר המטה.

כדתנן בסנהדרין פרק כהן גדול: "מת לו מת, אינו יוצא אחר המטה, אלא הן נכסין והוא נגלה, נכסין והוא נגלה, ויצא עד פתח העיר, דברי רבי מאיר". פירוש: אינו יוצא עמהן אחר המטה סמוך לה, דילמא אתי למנגע, אבל יוצא אחריהן, כשהן יוצאין ממבוי זה ונכנסין במבוי אחר ונכסין, ממבוי שאינו רואה אותן, הוא נגלה ונכנס למבוי הראשון והן נכנסין למבוי השני, וכן בכל מבוי ומבוי עד שיצא עד פתח העיר. דהאי קרא בכהן גדול אונן קמיירי, כדכתיב לעיל מיניה "לאביו ולאמו לא יטמא". ופירוש "ומן המקדש לא יצא", מקדושתו לא יצא, כלומר יתרחק מן הכעור, שלא יבא לידי טומאה, ודלא כרבי יהודה דאמר: "ומן המקדש לא יצא", מן המקדש ממש, שאינו יוצא מתוכו כלל".

אבל ממה שאמר בגמרא: "שפיר קאמר רבי יהודה". ותרצו: "אמר לך רבי מאיר: לביתיה הכי נמי דלא אזיל, אלא מאי ומן המקדש לא יצא, שלא יצא מקדושתו".

וכיון דאית ליה הכירא לא אתי למנגע. ואמרו אחר כך: "ורבי יהודה, זימנין דאגב מרירותיה מיקרי דאזיל ונגע", דמשמע דסבירא ליה לרבי יהודה דפירוש "מן המקדש לא יצא" הוא, שלא יצא מתוך המקדש ללכת אחר המטה בין עמהם יחד, בין בהן נכסין והוא נגלה, משום דזימנין דאגב מרירותיה מיקרי דאזיל ונגע, אבל שלא אחר המטה, שאין שם "דילמא אתי למנגע", יוצא שלא בשעת העבודה והולך לביתו כשאר בני אדם, מצינן לפרושי מילתיה דרש"י ז"ל אליבא דרבי יהודה.

ופירוש "אינו הולך אחר המטה" אינו רוצה לומר סמוך למטה, דומיא דמתניתין דקתני "מת לו מת אינו יוצא אחר המטה", דהתם פירש אחריו מיד "אלא הן נכסין והוא נגלה" כו', אבל רש"י ז"ל שכתב סתם: "אינו הולך אחר המטה", דמשמע לא שנא עמהם לא שנא אחריהן כשהן נכסין והוא נגלה, אתיא כרבי יהודה.

וכן נראה גם מדברי הרמב"ם ז"ל שכתב בהלכות אבלות: אסור לכהן גדול לצאת אחר המטה. ולא חלק לומר: במה דברים אמורים, עמהם, אבל יוצא אחריהן כשהן נכסין והוא נגלה עד פתח העיר, ומדלא חלק, שמע מינה כרבי יהודה סבירא ליה, דאמר אינו יוצא כל

עיקר. שרוצה לומר: אינו יוצא אחר המטה כל עיקר, בין עמהן בין לאחריהן כשהן נכסין והוא נגלה. וכבר כתב בפירוש בהלכות כלי המקדש: "מת לו מת, אינו יוצא אחריו ואינו יוצא מפתח ביתו או מן המקדש" כו'. ואין לתמוה ממה שכתב בהלכות ביאת מקדש בפרק שני: "כהן שיצא מן המקדש בשעת העבודה, חייב מיתה בין כהן גדול בין כהן הדיוט, שנאמר: **'ומפתח אהל מועד לא תצאו פן תמותו' כו'** וכן זה שנאמר בכהן גדול: **'ומן המקדש לא יצא'** אינו אלא בשעת העבודה בלבד, שלא יניח עבודתו ויצא. אם כן מפני מה נשנית אזהרה זו בכהן גדול, שכהן הדיוט שהיה במקדש בעבודתו ושמע שמת לו מת שהוא חייב להתאבל בו, אף על פי שאינו יוצא מן המקדש, אינו עובד, מפני שהוא אונן, ואם עבד והוא אונן של תורה, חלל עבודתו, בין בקרבן יחיד בין בקרבן צבור, אבל כהן גדול, עובד כשהוא אונן, שנאמר **'ומן המקדש לא יצא ולא יחלל'**, כלומר ישב ויעבוד עבודתו שהיה עוסק בה, ואינה מתחללת". שמהמדרש הראשון משמע דקרא ד"**מן המקדש לא יצא**" באחר המטה קמיירי, לא שנא בשעת עבודה לא שנא שלא בשעת עבודה, ומזה המדרש משמע, שאינו אלא בשעת עבודה בלבד. ופירושו: שלא יניח עבודתו ויצא. דיש לומר, שהמדרש הראשון אינו אלא אסמכתא בעלמא, אבל עיקר המקרא אינו אלא שלא יניח עבודתו ויצא. ולכן באבלות כתב: "אסור לכהן גדול לצאת" אסורא בעלמא, ובהלכות ביאת מקדש כתב: "שלא יניח עבודתו ויצא" לשאת אותם.

אבל ממה שכתב רש"י ז"ל "ועוד: מכאן למדו רבותינו, שכהן גדול מקריב אונן. וכן משמעו אף אם מתו אביו ואמו אינו צריך לצאת מן המקדש, אלא עובד עבודה. ולא יחלל את מקדשי - שאינו מחלל העבודה בכך, שהתיר לו הכתוב, הא כהן הדיוט שעבד אונן חלל". יש לתמוה, היאך אפשר שיהיו שני המדרשות הללו נופלות שתיהן על המקרא הזה, שלפי המדרש האחד יחוייב שיפורש בין בשעת עבודה בין שלא בשעת עבודה, ולפי המדרש האחר יחוייב שיפורש בשעת עבודה בלבד. ועוד, שלפי המדרש הראשון יהיה המקרא הזה אזהרה שלא יורשה לצאת ללכת אחר המטה, ולפי המדרש הזה יהיה המקרא הזה שלילה, ולא אזהרה. ושם יש לומר, דקרא ד"**ומן המקדש לא יצא**" סתם, בין בשעת עבודה בין שלא בשעת עבודה קמיירי, ולשון אזהרה הוא ופירושו שאינו רשאי לצאת מן המקדש ללכת אחר המטה בין בשעת העבודה בין שלא בשעת העבודה, והדרש שדרשו שאינו צריך לצאת מן המקדש אלא עובד עבודה ולא יחלל, שאינו מחלל העבודה בכך, מקרא ד"**לא יחלל**" הוא דדרשי ליה הכי, דמה טעם לקרא דלא יחלל הכא, אלא הכי קאמר: אינו צריך לצאת מן המקדש מפני אנינותו, אלא עובד ולא יחלל, שאינו מחלל העבודה בכך. וכן מה שדרשו בפרק שני דזבחים ובפרק אלו הן הנשרפים: "אונן מנא ליה שאם עבד חלל, דכתיב **'ומן המקדש לא יצא ולא יחלל'**, הא אחר שלא יצא חלל", אקרא דלא יחלל קאי. ופירושו: הוא אינו מחלל, הא אחר שלא יצא ועבד, חלל, אבל קרא ד"**ומן המקדש לא יצא**" במדרשו הראשון הוא עומד, שלא יורשה לצאת מן המקדש ללכת אחר המטה. אי נמי, האי "אינו צריך" פירושו אינו רשאי והוא אזהרה, שלא יורשה לצאת להניח

עבודתו אף על פי שהוא אונן, אלא עובד עבודתו ואינו מחלל. והא דנקט "אינו צריך" אעבודה קאי, שאינו צריך להניח עבודתו מפני האנינות לצאת מן המקדש, שאינה מתחללת בכך, כי המקרא הזה כולל שני ענינים: שלא יורשה לצאת מן המקדש ללכת אחר המטה, ושאינו רשאי להניח עבודתו מפני האנינות, שהעבודה אינה מתחללת בכך. והרמב"ן ז"ל טען על רש"י ז"ל ואמר: "ושני המדרשים האלו חלוקים זה על זה, שאם הכתוב הזה התיר לכהן גדול שאינו צריך לצאת מן המקדש מפני אנינותו כהדיוט, אבל יכול הוא לעבוד כשהוא אונן, אם כן אין כאן אזהרה כלל שלא יצא אחר המטה". ונראה לי שאין מזה טענה כלל, כי כבר פירשתי, שהמדרש של לא ילך אחר המטה, שהוא אזהרה, מפיק לה מקרא ד"מן המקדש לא יצא" ומיירי בין בשעת עבודה בין שלא בשעת עבודה. והמדרש של "לא יצא ולא יחלל" הא כהן הדיוט שעבד אונן חלל, מפיק לה מקרא ד"לא יחלל" ומיירי בשעת עבודה בלבד. והכי קאמר: אם שמע שמת לו מת בעודו עומד במקדש, לא יצא מן המקדש ללכת אחר המטה, ואם היתה אז שעת עבודה, לא יחלל, כלומר אין חלול אם יעבוד זה אף על פי שהוא אונן, הא כהן הדיוט שעבד אונן חלל. ואף אם תמצי לומר ששני המדרשים מקרא ד"מן המקדש לא יצא" נפקי, כדמשמע מברייתא דקתני: "מן המקדש לא יצא ולא יחלל" - אימתי אינו יוצא ואינו מחלל, הוי אומר בשעת עבודה", דמשמע דקרא דומן המקדש לא יצא אינו נדרש בשעת עבודה אלא בהדבוק עם ולא יחלל, ומשמע שבהיותו בלתי דבק עם ולא יחלל הבא אחריו, הוא נדרש בין בשעת עבודה בין שלא בשעת עבודה, כמדרש רבי מאיר ורבי יהודה דפרק כהן גדול וכדמשמע גם מדברי רש"י ז"ל ממאמר "ועוד מכאן למדו", אכתי לא קשיא ולא מידי, משום דמדרש פרק כהן גדול דפליגי בה רבי מאיר ורבי יהודה אסמכתא בעלמא הוא ואין בה אזהרה כלל מן התורה, ולכן לא כתב הרמב"ם ז"ל בהלכות אבלות בזה אלא "אסור לכהן גדול לצאת אחר המטה", וכן משמע נמי מהא דקאמר רבי מאיר: דילמא אתי למנגע. ורבי יהודה אמר: זמנין דאגב מרירותיה מיקרי דאזיל ונגע, שאלה הגזרות אינן נעשין אלא במילי דרבנן, לא במילי דאורייתא. והמדרש של תורת כהנים ושל פרק הנשרפים ושל פרק שני דזבחים, שדרשו אותו באזהרה: שלא יניח עבודתו ויצא, ואם יצא הוא בחיוב מיתה, היא דרשא גמורה, שהוא בשעת עבודה בלבד, כדמשמע מלא יצא ולא יחלל, אימתי, הוי אומר בשעת עבודה, מסמיכות לא יצא עם לא יחלל. וזהו שכתב הרמב"ם ז"ל בהלכות ביאת מקדש: "כהן שיצא מן המקדש בשעת עבודה חייב מיתה" כו' ומנה אותו בכלל הלאוין. ולפי זה יתפרשו גם דברי רש"י ז"ל על פי הדרך הזאת, ולא קשיא ולא מידי.

וכן מה שטען עוד ואמר: "וכן 'לא יחלל את מקדש אלהיו', כפי הלשון הזה אינו אלא לומר שאין עבודתו מחוללת, וללמד שההדיוט שעבד אונן חלל, אם כן הכתוב הזה הוא שלילות, ולא אזהרה. ובעלי הלכות מנו אותו בלאוין בהלכות פסוקות ובהלכות גדולות. ועוד, שכבר כתבתי הברייתא, שהיא שנויה בתורת כהנים ומפורש בה שהוא לאו גמור, כדקתני: 'ומפתח אהל מועד לא תצאו' - יכול בשעת עבודה ושלא בשעת עבודה, תלמוד לומר: **ומן**

המקדש לא יצא ולא יחלל, אימתי אינו יוצא ואינו מחלל, הוי אומר בשעת עבודה'. וקתני: 'אין לי אלא אהרן ובניו שנמשחו בשמן המשחה', שאם יצאו בשעת עבודה חייבין מיתה, 'מניין לכל הכהנים שבכל הדורות' וכו' והרי הוא לאו גמור, אזהרה שלא יניח עבודה ויצא", עד כאן דבריו. ונראה לי שאינה טענה כי בעל ההלכות הפסוקות והגדולות אין נזהרין במנין המצות מלמנות השלילות. והרמב"ם ז"ל כתב בשורש השלישי [השמיני] מחבור ספר המצות: "שאין ראוי למנות שלילת החיוב עם האזהרות" כו' ואחר כך כתב: "וכאשר היה זה כן, אין ראוי שימנה הלאוין שהן שלילה במצות לא תעשה בשום פנים, וזה ענין מופתי, לא יצטרך עליו ראייה. וכבר נעלם מזולתינו בה"ג זה, עד שמנו 'לא תצא כצאת העבדים' בכלל הלאוין, ולא ידע כי זה שלילה לא אזהרה".

ומה שטען עוד מבריייתא השנויה בתורת כהנים שמפורש בה שהוא לאו גמור, אינה טענה, כי אין משם ראייה שהוא לאו גמור רק על הלאו ד"מן המקדש לא יצא", לא על הלאו ד"לא יחלל", וכבר השיבנו על זה במה שקדם.

וכן מה שכתב עוד דמההיא דפרק שני דזבחים דאמרי: "אונן מנא לן דמחלל עבודה. ותנא קמא מפיק לה מדכתיב: 'ומן המקדש לא יצא ולא יחלל', הא אחר שלא יצא, חלל. ורבי אלעזר מפיק לה מדכתיב: 'הן היום הקריבו את חטאתם ואת עולתם' אני הקרבתי, מכלל דאי אינהו אקרבוה שפיר אשתריף. ואמרו שם: ורבי אלעזר מאי טעמא לא אמר 'ומן המקדש לא יצא', אמר לך: מי כתיב: הא אחר שלא יצא חלל, יש להביא ראייה מזה, שאינו רשות להתיר העבודה לכהן גדול ולהודיענו שאין עבודתו מחוללת בכך, כי הוא יוצא מזה בודאי שכהן הדיוט מחלל אותה", עד כאן דבריו. איני יודע איך יוצא מזה בודאי שכהן הדיוט מחלל אותה כשיעבוד, והלא אפשר הוא לומר שהתיר לכהן גדול לעבוד עבודתו כשהוא אונן והוא הדין לכהן הדיוט, ומפני זה אמרו "ורבי אלעזר אמר לך: מי כתיב הא אחר שלא יצא חלל", ופירש רש"י ז"ל: "דילמא אחר נמי לא חלל ובדידיה אצטריך למשרי, דלא תימא מתוך חשיבותו וקדושתו היתרה, הוא דפסול אונן".

פרק כא, יד

חללה -

שנולדה מפסולי כהונה.

הוצרך לפרש אותה פה, ולא סמך במה שפירש אותה בכהן הדיוט, כמו שסמך בזונה במה שפירש בכהן הדיוט, דלא תימא פירוש חללה דכהן גדול כפירוש חללה דכהן הדיוט, מה להלן שנולדה מפסולי כהונה או שנתחללה על ידי ביאת אחד מן הפסולין לכהונה, אף כאן כן, וזה אי אפשר שהרי כתיב ביה: "והוא אשה בבתוליה יקח" ואי אפשר שישא חללה שנבעלה לאחר, לפיכך פירש פה שהחללה הזאת אינה אלא שנולדה מפסולי כהונה, אבל זונה שאין הפרש בינה ובין זונה דכהן הדיוט, סמך במה שפירש לעיל.

פרק כא, טו ולא יחלל זרעו -

הא אם נשא אחת מן הפסולות, זרעו ממנה חלל מדין קדושת כהונה.

הרמב"ן ז"ל טען ואמר: "פרשו הרב לשלילות בלבד - את אלה לא יקח שלא יתחלל זרעו. ועל דעת רבותינו ז"ל הוא לאו שני, וכן אמרו: קדש ובעל לוקה שתיים: אחת משום 'לא יקח', ואחת משום '**לא יחלל**', והנה [הם] שני לאוין, ונדרש להם גם כן בטעם: 'קדש ולא בעל אינו לוקה, מה טעם לא יקח, משום לא יחלל'. אם כן פירושו: '**את אלה לא יקח**', כי אני מזהירו שלא יחלל זרעו, ומאלה נלמוד שהזרע מן הפסולות הוא מחולל", עד כאן דבריו.

ולא ידעתי מהיכן ידע שהרב פירש אותו לשלילות ולא לאזהרה, אם מפני הדוקיא שהוציא ממנו "הא אם נשא אחת מן הפסולות זרעו ממנה חלל", ואילו היה סובר ש"**לא יחלל**" הוא אזהרה, לא היה צריך לדוקיא זו, מאחר שהכתוב הזהיר בפירוש שלא יורשה לחלל זרעו, אין מזה ראייה, דאפילו אם תמצי לומר דסבירא ליה שהוא אזהרה, אכתי לא שמעינן מינה שאם נשא אחת מן הפסולות זרעו ממנו חלל, אלא ממה שתלה הכתוב אזהרת "**את אלה לא יקח**" באזהרת "**לא יחלל זרעו**", כדאמר רבא בפרק עשרה יוחסין: "מה טעם לא יקח, משום לא יחלל" וכמו שהוצרך הוא עצמו הרמב"ן בסוף דבריו להוסיף מלת "כי" על ולא יחלל, כדי שיתלה זה בזה, כדרבא, דהשתא צריך לדוקיא "הא אם נשא אחת מן הפסולות, זרעו ממנה חלל", אבל אילו לא תלה הכתוב אזהרת לא יקח באזהרת לא יחלל, הוה אמינא דכל חדא וחדא מינייהו אזהרה בפני עצמה היא, שהזהיר אותו שלא יקח מאלה הנשים הפסולות וגם שלא יחלל זרעו, ולא ידענו החלול הזה אם הוא מצד ביאתו או מצד אחר שאינו תלוי בביאתו.

ואם תאמר, אי הכי לאב"י דסבירא ליה דכל חדא וחדא מינייהו אזהרה בפני עצמה היא, ומפני זה אמר: "קדש לוקה משום לא יקח" אף על פי שלא בעל, מנא ליה דחלול זרעו מצד ביאתו הוא, דילמא מצד אחר שאינו תלוי בביאתו הוא. יש לומר, אף על פי שלא תלה הכתוב זה בזה בפירוש, מכל מקום סבירא ליה דמדסמך אזהרת חלול לאזהרת "**את אלה לא יקח**", משמע דאזהרת חלול מצד ביאת הנשים שהזהיר בלא יקח הוא, וכן נראה גם מדברי רש"י ז"ל שפירש שם גבי: "ומודה אב"י במחזיר גרושתו, שאם קדש ולא בעל, שאינו לוקה. 'להיות לו לאשה' אמר רחמנא, והא ליכא". ופירש רש"י ז"ל: "ומודה אב"י - אף על גב דמחייב מלקות אקדושין באיסור כהונה, הכא הוא דכל חד וחד לאו באנפי נפשיה הוא, שלא תלה הכתוב זה בזה בפירוש, אבל ישראל המחזיר גרושתו משנשאת לאחר ונתאלמנה או נתגרשה, אף על גב דכתיב: '**לא יוכל לשוב לקחתה**', דהיינו אזהרה שלא יקדשנה, מודה הוא דאינו לוקה עד שיבעול, דבהדיא תלה רחמנא קדושין בביאה. לקחתה להיות לו לאשה - דכיון דקיחה הוא קדושין, להיות לו לאשה אישות של ביאה קאמר". ואם נפשך לומר שאין לשון "הא" נופל אלא אם יהיה "**לא יחלל**" שלילה, אבל לא

אם הוא אזהרה, יתפרש לשון הא דהכא לשון הרי, ולא לשון דוקיא, כאילו אמר: הרי לך מכאן, שאם נשא אחת מן הפסולות, זרעו ממנה חלל, שהלשון הזה נהוג בכמה מקומות. והוצרך לומר זה פה, אף על פי שהוא מבואר מן הכתוב, מפני שכתב למעלה חללה שנולדה מפסולי כהונה ולא הביא ראיה מהיכן למדו זה, הוצרך פה להודיע שמכאן למדוהו.

ואם תאמר, למה נכתבו כל הנשים הפסולות, לכתוב אלמנה לחודה, וליתו אינך מינה בקל וחומר: ומה אלמנה שהיא מותרת לכהן הדיוט אסורה לכהן גדול, גרושה שהיא אסורה לכהן הדיוט אינו דין שתהא אסורה לכהן גדול. וליכא למימר משום דאין מזהירין מן הדין, דאטו מגרע גרע, מפני שנעשה כהן גדול נתמעטה קדושתו, שבהדיוטותו נאסרה עליו, ובגדולתו תהיה מותרת לו. כבר תרצו בתורת כהנים: "אילו כן הייתי אומר אלמנה שהיא מותרת לכהן הדיוט זרעו ממנה חללין, גרושה שהיא אסורה לכהן הדיוט, זרעו ממנה ממזרים, תלמוד לומר: **'וגרושה ולא יחלל זרעו'**".

ואם תאמר, אי הכי לשתוק מזונה ותייתי מקל וחומר מאלמנה, דאטו מגרע גרע כדלעיל, דהשתא ליכא למימר אילו כן הייתי אומר אלמנה שהיא מותרת לכהן הדיוט, זרעו ממנה חללין, זונה שהיא אסורה זרעו ממנה ממזרין, דאיכא למימר: גרושה תוכיח, שאסורה לכהן הדיוט וזרעו ממנה חללין, אף אני אביא זונה אף על פי שהיא אסורה לכהן הדיוט, זרעו ממנה חללין. כבר תרצו בתורת כהנים: **"זונה"** מה תלמוד לומר, שיכול אין לי אלא כהן גדול שנעשה זרעו מן הפסולות חולין, מניין לכהן הדיוט שנעשה זרעו מן הפסולות חולין, תלמוד לומר: 'זונה זונה' לגזרה שוה, מה זונה האמורה בכהן גדול נעשה זרעו מן הפסולות חולין, אף זונה האמורה בכהן הדיוט נעשה זרעו מן הפסולות חולין".

ואם תאמר, אם כן לשתוק קרא מחללה ותייתי מקל וחומר מאלמנה, דאטו מגרע גרע, כדלעיל, כבר תרצו בפרק עשרה יוחסין: "לומר לך, שאין חללה אלא מאיסורי כהונה", דקרא יתירא הוא ודרשינן מיניה דלהכי כתבה, לומר שתלמוד מסדר האמור בה, שנכתבה חללה אחר אלמנה וגרושה, לומר לך שאין איסורן נוהג אלא בכהנים, ולפיכך לא כתבה אחר זונה, מפני שמצינו שם זנות פוסל בישראל, למדנו שאינה נקראת חללה, אלא מביאת פסולי כהונה לבד, ולא מביאת איסור הנהוג אף בישראל.

פרק כא, יז

לחם אלהיו -

מאכל אלהיו, כל הסעודה קרויה לחם, כמו: עבד לחם רב.

פירוש: כל הסעודה בכללה - הלחם והבשר ושאר כל מיני המאכל - קרוי לחם, כמו **"עבד לחם רב"**, שאין פירושו הלחם לבדו, רק כל הסעודה בכללה.

פרק כא, יח

כי כל איש אשר בו מום לא יקרב -

אינו דין שיקרב, כמו: "הקריבהו נא לפחתך".

פירוש: האי "**לא יקרב**" תנינא, אין פירושו כפירוש "**לא יקרב להקריב**" דלעיל, שהוא אזהרה, דאם כן תרתי למה לי. ועוד, דלשון "**כי כל איש**" משמע שהוא נתינת טעם על האזהרה, למה לא יקרב להקריב, כי אינו ראוי שיקרב, שכמו שאין ראוי שיהיה הקרבן בעל מום מטעם "**הקריבהו נא לפחתך הירצך או הישא פניך**", כן אין ראוי שיהיה המקריב בעל מום מזה הטעם עצמו.

חרום -

שכוחל שתי עיניו כאחת.

פירוש: שחוטמו סמוך לעיניו הוא שקוע לגמרי, עד שכשרוצה לכחול שתי עיניו, אין חוטמו מעכב מלכחול שתיהן יחד בכחילה אחת. ואיני יודע מי הכריחו לרש"י ז"ל לפרשו אליבא דאבא יוסי דאמר: "אי זהו חרום הכוחל שתי עיניו כאחת", והלא כבר אמרו לו חכמים: "הפלגת" על דבריך יותר מדאי, שאין אנו צריכין שיהא שקוע כל כך אלא שיראה משונה משאר בני אדם, "אף על פי שאינו יכול לכחול שתי עיניו כאחת", כדתניא בתורת כהנים. שרוע שאחת מאבריו גדולה מחברתה, עינו אחת גדולה ועינו אחת קטנה או שוקו אחת ארוכה מחברתה.

כי שרוע מלשון ייתור. ויש לתמוה, שבפרק על אלו מומין שנינו: "עינו אחת גדולה", ולא קתני לה גבי שרוע, ושרוע מפרש במתניתין שנשתרבה ירכו, שמע מינה אין שרוע אלא ברגל.

ואם תאמר, כששוקו אחת ארוכה מחברתה היינו פסח, דפסח הוי בין חגר בשתי רגליו, בין חגר ברגלו אחת, כדתניא בתורת כהנים. יש לומר, שהפסח הוא כשרגלו אחת קטועה או קצרה משעור הרגל, והאחר הוא כמנהג, אבל מי שנשתרבה ירכו יותר משיעור הרגל, אין זה פסח, אלא שרוע.

פרק כא, כ

או דק -

שיש לו בעיניו דוק שקורין טיל"א, כמו: "הנוטה כדוק".

פירשו בבכורות בפרק על אלו מומין, שהוא מום משוקע בשחור שבעין, וקרי ליה דק על שם דוקין שבעין. פירוש: ענן, כמין קרום דק פרוס על העין וכל דבר הפרוס יקרא דוק, כמו "**הנוטה כדוק שמים**". ואם היה משוקע בעין, שלא היה גבוה מן העין אלא שוקע, אז הוי מום קבוע.

או תבלול -

וכן כנוהו חכמי ישראל במומי הבכור: חלזון, נחש, עינב.

ומפרש בפרק אלו מומין: חלזון זה מום קבוע הוא, וזהו נחש ששנו חכמים ששניהם אחד, אלא שיש שקורין אותו חלזון מפני שהוא עשוי כתולעת שהוא ארוך, ויש שקורין אותו נחש שגם זה מורה על האורך. אבל עינב מום בפני עצמו הוא. ויש מפרשים, שיש בשחור עינו לבן עגול כגרעינה של עינב. ויש גורסין: חלזון נחש בעיניו. ופירושו: שיש בשחור עינו חוט לבן ארוך כחלזון וכנחש. וזה נכון בעיני, שאם כפירוש הראשון למה הזכיר פה העינב, שהוא מום בפני עצמו. אך על שני הפירושים קשיא, דהא חלזון פירושו של דק הוא, ולא של תבלול, כדתניא בתורת כהנים: "דק - זה הדוק. חלזון נחש עינב מניין, תלמוד לומר: 'או דק'. תבלול - לבן הנכנס בשחור, ושחור בלבן. רבי יוסי אומר אי זהו תבלול, לבן הפוסק בסירה ונכנס בשחור", אלמא חלזון פירושו של דק הוא, ולא של תבלול.

גרב וילפת מיני שחין הם.

גרב -

זו החרס, שהוא שחין יבש מבפנים ומבחוץ.

ילפת -

היא חזזית המצרית, ולמה נקראת ילפת, שמלפפתו והולכת עד יום המיתה, והוא לח מבחוץ ויבש מבפנים. ובמקום אחר קורא לגרב שחין הלח מבחוץ ויבש מבפנים, שנאמר ובגרב ובחרס, כשסמך גרב אצל חרס קורא לילפת גרב, וכשהוא סמוך אצל ילפת קורא לחרס גרב בפרק על אלו מומין.

פירוש: גבי מומין כתיב **"או גרב או ילפת"**, ותניא בתורת כהנים: "גרב זה החרס", שהוא יבש כחרס מבפנים ומבחוץ. "ילפת זו חזזית המצרית", שהיא מכת השחין שהביא הקדוש ברוך הוא על המצרים במצרים, שהיה לח מבחוץ ויבש מבפנים, שנאמר **"ויהי שחין אבעבועות פורח באדם ובבהמה"**, "ולמה נקרא שמה ילפת, שמלפפתו והולכת עד יום המיתה". וכתוב **"ובגרב ובחרס"** אלמא גרב לח מבחוץ ויבש מבפנים הוא, לא קשיא, כשהגרב סמוך אצל החרס, שהוא יבש מבפנים ומבחוץ, נקראת הילפת, שהיא לחה מבחוץ ויבשה מבפנים, גרב, וכשהגרב סמוך אצל הילפת, שהוא לח מבחוץ ויבש מבפנים, נקרא החרס, שהוא יבש מבחוץ ומבפנים, גרב, מפני ששם גרב נופל על היבש מבפנים ומבחוץ ועל היבש מבפנים ולח מבחוץ, ושם החרס אינו נופל רק על היבש מבפנים ומבחוץ בלבד. ושם ילפת נופל על הלח מבחוץ ומבפנים כילפת דמתניתין, דתנן: "ואלו שאין שוחטין עליהן לא במקדש ולא במדינה, בעל גרב ובעל ילפת ובעל חזזית", דאוקימנא דמיירי בלח מבחוץ ומבפנים, שהוא עתיד להרפא ומום עובר הוא, ולפיכך אין שוחטין עליהן.

ועל הלח מבחוץ ויבש מבפנים, כילפת דמומין, שלא יוכל להרפא, כדכתיב: **"יכנה ה'..."** ובגרב ובחרס אשר לא תוכל להרפא". ומדחרס יבש מבפנים ומבחוץ, מכלל דגרב לח מבחוץ ויבש מבפנים, וכתיב **"אשר לא תוכל להרפא"**, אלמא מום קבוע הוא. ופוסל במומין הוא. ואם כן כשסמך הכתוב גרב אצל חרס, על כרחך לומר שגרב אז מורה על היבש מבפנים ולח מבחוץ, וכשסמך הגרב אצל ילפת, יהיה הגרב אז מורה בהכרח על היבש מבפנים ומבחוץ, מאחר שהילפת אז מורה על הלח מבחוץ ויבש מבפנים, דאילו הלח מבפנים ומבחוץ מום עובר הוא, כדתנן במתניתין דלעיל.

מרוח אשר -

לפי התרגום: **"מריס פחדין"**, שפחדיו מרוססין, שבצים שלו כתותין, פחדיו כמו: **"גידי פחדיו ישורגו"**.

פירוש: מריס מרוסס, כי תרגום ומעוך "ודמריס". ופחדיו הם הבצים בלשון ארמי, לא שמלת מריס הוא מרוסס, כי מרוסס שרשו רסס ומריס שרשו מרס, רק טעמו מרוסס שהוא המעוך, וזהו אליבא דרבי ישמעאל. ואף על פי שיש לטעון עליו: אי הכי, ממורח מיבעי לי בשני ממי"ן, מכל מקום יותר יש לטעון על רבי עקיבא, שאמר לשון רוח הוא, כלומר שהרוח באשכיו, דאם כן רוח באשך מיבעי ליה. אבל אין לפרש כרבי חנניה שאמר: כל שמראו חשוק, ולא כתנא קמא שאמר: חסר בצים, דאי לתנא קמא, חסר אשך מיבעי ליה. ואי לרבי חנניה, צריך לומר דקסבר גורעין ומוסיפין ודורשין. פירוש: שגורעין האל"ף מאשך והח"ת ממרוח.

ומוסיפין האל"ף על מרוח, אחר שגרעת ממנו הח"ת ויהיה - מראו. ומוסיפין הח"ת על אשך, אחר שגרעת ממנו האל"ף, ויהיה - חשך, והוה ליה כאילו כתוב: ומראו חשך, וזה רחוק מאד מפשוטו של מקרא. כל זה מבואר בפרק אלו מומין באר היטב.

ואם תאמר, למה לי תלתא מומין בעין: עור ודק ותבלול, כבר תרצו בגמרא בפרק מומין אלו: "צריכי, דאי כתב רחמנא עור, הוה אמינא דוקא עור משום דליתנהו ולא חזי בהו כלל. אבל מחסורתא, שחסרה מראיתו, אבל חזי קצת אימא לא, כתב רחמנא דק, שמחסר המראה ואינו נוטלו כלו. ואי כתב רחמנא דק, הוה אמינא משום דמחסרן, אבל בלבוליתא שהוא הלוּבן הפוסק הסירה ונכנס בשחור, שאינו מחסר המראית כלל, אימא לא, כתב רחמנא תבלול".

פרק כא, כא

כל אשר בו מום -

לרבות שאר מומין.

בתורת כהנים. דאם לא כן **"כל איש אשר בו מום"** שנית למה לי. הא לעיל מיניה כתיב **"איש מזרעך לדורותם אשר יהיה בו מום לא יקרב להקריב"**. אבל ממה שהשמיט מלת

איש וכתב: **"כל אשר בו מום - לרבות שאר מומין"** וחפשתי בכמה ספרים ובכלם כתוב בהם **"כל אשר בו מום - לרבות שאר מומין"** נראה דמרבויא ד"כל" הוא דמרבה שאר מומין, ולא מיתורא דקרא.

לחם אלהיו -

כל מאכל קרוי לחם.

לא שמעתי טעם נכון בפירוש הזה פה פעם שנית, כי מאחר שפירש למעלה בסמוך **"לחם אלהיו - מאכל אלהיו, כל הסעודה קרויה לחם"**, מה טעם לכתבו פה שנית. ושמה יש לומר, שהוצרך לפרשו פה פעם שנית, מפני שהראשון מורה על התמידין, וזה על שאר הקרבנות, כדתניא בתורת כהנים: **"לחם אלהיו - אין לי אלא תמידין שהן קרוין לחם, שנאמר: 'את קרבני לחמי לאישי' שאר קרבנות הצבור מניין, תלמוד לומר: שוב 'לחם'"**, וזהו שכתב בתחלה **"לחם אלהיו - מאכל אלהיו"**, ופה כתב **"כל מאכל קרוי לחם"**, כלומר לא התמידין בלבד, אלא אף שאר הקרבנות קרוין לחם.

פרק כא, כב

ומן הקדשים -

ואם נאמרו קדשי קדשים למה נאמרו קדשים קלים, אם לא נאמרו, הייתי אומר בקדשי קדשים יאכל בעל מום, שמצינו שהותרו לזר, שאכל משה מבשר המלואים, אבל בחזה ושוק של קדשים קלים לא יאכל, שלא מצינו זר אוכל בהם, לכך נאמרו קדשים קלים.

כך שנו בתורת כהנים ובמסכת זבחים בפרק כל התמיד [טבול יום].
ומה שאמר "אבל בחזה ושוק של קדשים קלים שלא מצינו זר חולק בהם" מפורש בזבחים בפרק טבול יום. אבל מה שאמר בקדשי קדשים שהותרו לזר, קשיא מההיא דפרק טבול יום, דאמר רב: "משה רבינו עליו השלום כהן גדול היה וחולק בקדשי שמים, שנאמר: **'מאיל המלואים למשה היה למנה'**".

פרק כא, כג

אך אל הפרכת -

להזות שבע הזאות שעל הפרכת.

דאם לא כן מה לו ולפרכת עד שיזהירונו שלא לבא שם.

ואל המזבח -

החיצון.

אל מזבח הזהב, שגם הוא בפנים, כמו הפרוכת. וכשנאסר בפרכת נאסר גם במזבח הזהב. ואם תאמר, אי הכי "**אל הפרוכת**" למה לי, השתא בעבודת חוץ, פסול, בעבודת פנים מיבעיא. כבר תרצו בתורת כהנים: שאילו נאמר אל הפרוכת ולא נאמר ואל המזבח, הייתי אומר: אל הפרוכת שהוא בפנים יהא פסול, ואל המזבח שאינו בפנים, לא יהא פסול. ואילו נאמר אל המזבח ולא נאמר אל הפרוכת, הייתי אומר: אל המזבח שהוא כשר לעבודת הקרבנות, יהא פסול, ואל הפרוכת שאינה כשרה לעבודה אלא בזריקת דמים ותו לא, לא יהא פסול, לפיכך צריך לומר "**אל הפרוכת**" וצריך לומר "**ואל המזבח**".

ולא יחלל את מקדשי -

שאם עבד, עבודתו מחוללת ליפסול.

שפירוש מקדשי - עבודתי, כי שם המקדש נאמר על המקדש ממש, ועל העבודה של גבוה, וכן דרשו למעלה גבי "**ולא יחלל את מקדש אלהיו** - שאינו מחלל בכך את העבודה".

פרק כא, כד

וידבר משה -

המצוה הזאת.

והוא מקרא קצר, כאילו אמר: וידבר משה את כל אשר צוהו ה'.

ואל כל בני ישראל -

להזהיר בית דין על הכהנים.

בתורת כהנים. פירוש: שיזהירו בית דין של ישראל את הכהנים הבעלי מומין להפרישם מן העבודה, דאם לא כן מה ענין בני ישראל באזהרה זו של בעלי מומין בעבודה. ואף על פי שדרשו עוד בתורת כהנים: "הזהיר את אהרן על ידי הבנים", דאי איכא בעלי מומין מבני אהרן, הוא מוזהר להפרישם, שלא ישמשו בעבודה, לא הביא רש"י ז"ל, אלא אזהרת ישראל על הכהנים, שהוא קרוב לפשוטו של מקרא, דאם לא כן, מה ענין ישראל באזהרה זו, אבל אזהרת אהרן על ידי הבנים להפרישם, אין בזה הכרח מפשוטו של מקרא, מפני שגם הם בכלל האזהרה הזאת, כמו אהרן, ולפיכך לא הביאו בפירושו.

פרק כב

פרק כב, ב

וינזרו -

יפרשו מן הקדשים בימי טומאתן.

והוא מקרא קצר, כאילו אמר: וינזרו מקדשי בני ישראל בטומאתן, דומיא ד"כל איש אשר יקרב מכל זרעכם אל הקדשים אשר יקדישו בני ישראל לה' וטומאתו עליו ונכרתה הנפש ההיא". ואולי סמך על וטומאתו דהכא וקצר בפסוק הראשון מלכתוב בימי טומאתן. וינזרו מקדשי בני ישראל אשר הם מקדישים לי ולא יחללו את שם קדשי סרס המקרא ודרשהו. אשר הם מקדישים לי לרבות קדשי כהנים עצמן. והרמב"ן ז"ל טען ואמר: "אם נפרש 'אשר הם מקדישים לי' בכהנים עצמן, אין צורך לסרוס הזה, אבל יאמר הכתוב: וינזרו מקדשי בני ישראל ולא יחללו בהם את שם קדשי. ואשר הם מקדישים, שלא יחללו את אשר אהרן ובניו עצמן מקדישים לי. ובתורת כהנים כך הוא נדרש: 'וינזרו מקדשי בני ישראל - על קדשי בני ישראל חייבין משום פגול, נותר וטמא, ואין חייבים על קדשי גויים משום פגול נותר וטמא. קדשי בני ישראל - אין לי אלא קדשי בני ישראל, קדשי עצמן מניין, תלמוד לומר: אשר הם מקדישים לי אני ה', לרבות את כלם', ולא הוזכר שם שנסרס המקרא כלל", עד כאן דבריו. ודבריו תמוהים, כי לולא הסרוס לא ידענו אם הוא דבק עם "ולא יחללו" או עם "אני ה'" הבא אחריו, ויהיה פרושו: וינזרו מקדשי בני ישראל ולא יחללו את שם קדשי, אבל אותם שהם עצמם מקדישים לי, אני ה' להפרע מהם, אבל לא בחלול. ואף על פי שלא הוזכר סרוס בזה בדברי רז"ל, אין בכך כלום. והנה הסמ"ג כתב פה כרש"י ז"ל "סרס המקרא ודרשהו".

פרק כב, ג

כל איש אשר יקרב -

וכן מצינו שנאמרה אזהרת אכילת קדשים בטומאה בלשון נגיעה - "בכל קדש לא

תגע" אזהרה לאוכל. ולמדוה רז"ל מגזירה שוה.

טעות נפל בספרים. וצריך להיות: ולמדוה רבותינו מהיקשא, שהרי לא מצינו בשום מקום שלמדו זה אלא מהיקשא, דקדש ומקדש, מה מקדש שיש בו נטילת נשמה אף קדש שיש בו נטילת נשמה. כדתניא בפרק הערל ומייתי לה בפרק אלו הן הלוקין ובפרק כל הפסולין: "בכל קדש לא תגע - אזהרה לאוכל. אתה אומר לאוכל או אינו אלא לנגע, תלמוד לומר: 'בכל קדש לא תגע ואל המקדש לא תבא', מקיש קדש למקדש, מה מקדש דבר שיש בו נטילת נשמה, אף קדש דבר שיש בו נטילת נשמה", ובנגיעה ליכא נטילת נשמה. והא דאפקיה בלשון נגיעה, לומר לך נגיעה כאכילה. ופרש"י ז"ל: "נטילת נשמה - הבא למקדש טמא הוא בכרת, שנאמר 'ונכרתה... כי את מקדש ה' טמא'. אף קדש דבר שיש בו נטילת נשמה - דהיינו אכילה [בטומאה שהוא] לגבי קדש, בכרת, וגבי תרומה, במיתה, דכתיב 'ומתו בו כי יחללוהו'. לומר לך נגיעה כאכילה - האסור לאכול אסור ליגע". וכן כתב "בכל קדש לא תגע - אזהרה לאוכל, כמו ששנויה ביבמות". וביבמות לא למדו אלא מהיקשא.

אבל מה שלמדו רז"ל אזהרה לאוכל תרומה מגזרה שוה, אינו אלא בערל, כדתניא בפרק הערל: "נאמר תושב ושכיר בתרומה, ונאמר תושב ושכיר בפסח, מה תושב ושכיר האמור בפסח, ערל אסור בו, אף תושב ושכיר האמור בתרומה, ערל אסור בה".

ואי אפשר לומר שחייבו על הנגיעה, שהרי נאמר כרת על האכילה כו' ואם על הנגיעה חייב, לא הוצרך לחייבו על האכילה.

פירוש: וליכא למימר: נהי דאשכחן אזהרת אכילה בלשון נגיעה, מכל מקום נ"ל [מנא לן] לפרושי האי קריבה, שהיא אכילה, דילמא אין קריבה זו אלא כמשמעה, משום דאי אפשר לומר שחייב הכתוב כרת על הנגיעה בה בטומאה, שהרי נאמר כרת על האכילה בה בטומאה בפרשת צו, ואם קריבה זו שחייב עליה כרת היא נגיעה, לא היה צריך לחייב כרת באכילתה, דקל וחומר הוא, אם על הנגיעה חייב, על האכילה החמורה לא כל שכן. וליכא למימר, דאפילו הכי אצטריך לכתוב גם האכילה, משום דאין עונשין מן הדין, דלא אמרינן אין עונשין מן הדין אלא בעונש דיני אדם, אבל בעונש דיני שמים, לא. אי נמי, האי קל וחומר גלוי מילתא בעלמא הוא, דלא גרע מנגיעה, דאי אפשר לאכילה בלא נגיעה.

וכן נדרש בתורת כהנים: וכי יש נוגע חייב, אם כן מה תלמוד לומר: 'קרב', משיכשר ליקרב כו'.

פירוש: ועוד נדרש בתורת כהנים שהקריבה הזו אכילה היא ולא נגיעה, דתניא: "לפי שנאמר: 'וינזרו מקדשי בני ישראל' יכול יהו חייבין עליהם מיד, אף על פי שלא הוכשרו ליקרב ולא קדשי בכלי, תלמוד לומר: 'אשר יקרב'. אמר ר' אלעזר: וכי יש נוגע חייב", כלומר וכי אפשר לומר ש"אשר יקרב" דהכא לשון נגיעה היא, היכא אשכחן נוגע מחייב על זדונו כרת, דלהוי הכא חייב כרת במגעו. אם כן כיון דהאי "אשר יקרב" לאו נגיעה היא אלא אכילה, למה נאמר אשר יקרב - עד שיוכשר ליקרב, כיצד את שיש לו מתירין, כגון חטאת ואשם ושלמים ומנחה, לא מיחייב בהו משום טומאה עד שיקרבו מתיריהן, שהן הקרבת התמידין [האמורין] וזריקת דמן כחטאת [בחטאת] ואשם ושלמים, והקרבת הקומץ במנחה, שהן המתירין אותן באכילה. ואת שאין להם מתירין, כגון הקומץ והלבונה והאימורין והדם, לא מיחייבי בהו משום טומאה, עד שיוקדשו בכלי שהוא מכשירן לאכילה.

ואם תאמר שלש כריתות בטומאת קדשים למה.

פירוש: ואם תאמר מאחר שהקריבה הזו אכילה היא, ולא נגיעה, אם כן למה נשנת פרשה זו פה, והלא כבר נאמרה בפרשת צו שתי פעמים: "והנפש אשר תאכל בשר מזבח השלמים אשר לה' וטומאתו עליו" וסמך ליה: "ונפש כי תגע בכל טמא" כו' ובשניהם כתוב "ונכרתה".

וטומאתו עליו -

וטומאת האדם עליו.

וכנוי "וטומאתו" שב אל **"כל איש אשר יקרב"**, דברישיה דקרא.

יכול בבשר הכתוב מדבר.

פירוש: על בשר הקדשים. וכנוי **"וטומאתו"** שב [אל] **"אל הקדשים אשר יקדישו בני ישראל"** הסמוך לו. ונקט לשון בשר, אף על פי שלא נזכר פה בשר, מפני שכבר הוזכר בשר בפרשת צו **"ונפש אשר תאכל בשר" כו'**:

וטומאתו של בשר עליו ובטהור שאכל את הטמא הכתוב מדבר. על כרחך ממשמעו אתה למד, במי שטומאתו פורחת ממנו הכתוב מדבר, וזהו האדם שיש לו טהרה בטבילה.

פירוש: כנוי ד"טומאתו עליו" סובל שישוב אל **"כל איש"** הכתוב למעלה **"כל איש אשר יקרב"**, ופירושו: והאיש אשר יאכל בשר מהשלמים בעוד טומאתו עליו או שישוב **"אל הקדשים"** הסמוך לו, כאילו אמר: כל איש אשר יקרב מכל זרעכם את [אל] בשר הקדשים שטומאתו עליו, לפיכך אמרו בטומאת הגוף של כל איש הכתוב מדבר, ולא בטומאת בשר הקדשים, משום דמשמעות **"וטומאתו עליו"** הוא שעדיין טומאתו עליו ולא נטהר ממנה, אלמא בטומאה פורחת הכתוב מדבר, שהיא טומאת האדם. דאי בטומאת בשר שאין טומאתו פורחת ממנו, היה לו לכתוב: והוא טמא, אלא מדקאמר **"וטומאתו עליו"** משמע שטומאתו עדיין היא עליו, ואי זו זו, זו טומאת האדם. וזהו אליבא דאחרים בתורת כהנים, אבל לתנא קמא מגזרה שוה דטומאתו טומאתו הוא דמפיק לה, מה **"טומאתו עליו"** האמור בפרשת פרה בטומאת הגוף, אף כאן בטומאת הגוף.

פרק כב, ד**בכל טמא נפש -**

במי שנטמא במת.

לא היה צריך לפרש זה, אלא מפני שכתוב אחר זה **"או באדם אשר יטמא לו"**, לפיכך פירש פה **"במי שנטמא במת"**, ויחוייב לפרש אותו במת עצמו, אף על פי שמאמר **"אשר יטמא לו"** מורה על טמא מת, לא במת עצמו.

פרק כב, ה**בכל שרץ אשר יטמא לו -**

בשיעור הראוי לטמא בכעדשה. כדתניא בתורת כהנים: **"אשר יטמא לו -** לרבות את השעורין", דהיינו אם נגע בכזית מן המת או מן הנבלה ובכעדשה מן השרץ, אסור לאכול

בקדשים, דלא תימא דוקא הנוגע במת כשהוא שלם ובנבלה כשהיא שלמה ובשרץ כשהוא שלם אז אסור לאכול בקדשים, אבל הנוגע בכזית מן המת או מן הנבלה ובכעדשה מן השרץ, אף על פי שהוא טמא, אינו אסור באכילת קדשים, תלמוד לומר: **"אשר יטמא לו"**, אפילו כשיעור המטמא לו, דהיינו בכזית מן המת או מן הנבלה ובכעדשה מן השרץ אם נגע בהן, אסור לאכול קדשים.

ואם תאמר, מהיכן למדו לומר זה, אי מייתורא דקרא, מדהוה ליה למכתב: **או איש אשר יגע בכל שרץ**, ותו לא, וכתב **"אשר יטמא לו"** לרבות את השעורין, דילמא לאו לשעור הוא דאתא, אלא לומר לך: באיזה שרץ אמרתי, באחד משמונה שרצים האמורים בתורה, שהם: החולד והעכבר והצב והאנקה והכח והלטאה והחומט והתנשמת, שהנוגע בהם במותם יטמא, ולא בשאר שרצים. יש לומר אי משום הא, לא צריך קרא, דמסתמא באותן שמונה שרצים קמיירי, דאי בשאר שרצים, למה הוא אסור באכילת קדשים, הא לית בהו טומאה כל עיקר. ועוד, דבר הלמד מענינו הוא, במה הכתוב מדבר בטמא נפש ובטומאת שכבת זרע, שהם טמאים, אף שרץ בטמאים קמיירי.

אשר יטמא לו -

בשעורו וזהו כזית.

דאם לא כן **"אשר יטמא לו"** למה לי, מ"או באדם... לכל טומאתו" שמעין ליה. ועוד, מדבר הלמד מענינו, כדלעיל. אבל בתורת כהנים דרשו: **"אשר יטמא - לרבות בועל נדה. לו - לרבות בולע נבלת עוף טהור"**, משם דקשיא להו לפרושי **"אשר יטמא לו בשעורו"**, דההוא מ"אשר יטמא לו" דשרץ נפקא, דמה לי נוגע בשעור כעדשה דשרץ, מה לי נוגע בשעור כזית דמת. וזהו שאמרו גבי אשר יטמא דשרץ "לרבות את השיעורין". את השיעור לא נאמר, אלא את השעורין, לרבות כל השעורין, לא שנא שיעור כעדשה דשרץ לא שנא שיעור כזית דמת. ורש"י ז"ל, מפני שלפי פשוטו של מקרא ראוי שיהיה פירוש **"אשר יטמא לו"** בתרא כפירוש **"אשר יטמא לו"** קמא, ברח מהדרש שדרשו בו בתורת כהנים לרבות בועל נדה ובולע נבלת עוף, ופירש אותו בשעורו כדלעיל, ולא חשש אם הוא מובן ממה שכתוב בשרץ, כי הכתוב פעם יכתוב הרבוי על כל מין ומין ופעם יכתוב אותו על מין אחד בלבד וילמדו ממנו שאר המינים. וכי האי גונא אמרו בפסחים בפרק כל שעה גבי **"בערב תאכלו מצות"** דמוקי לה רבי יהודה לטמא ושהיה בדרך רחוקה, דסלקא דעתך אמינא הואיל ופסח לא אכיל, מצה נמי לא אכיל, קמשמע לן. וקאמר ליה רבי שמעון: טמא לא גרע מערל ובן נכר שמות, דכתיב בהו: **"לא יאכל בו"**, בו אינו אוכל, אבל אוכל מצה ומרור. ורבי יהודה: "כתיב בהאי וכתוב בהאי". פירוש: אף על גב דטמא ושהיה בדרך רחוקה מצי למילף מערל ובן נכר, דלא גרע מינייהו, אף על פי כן נכתב בשניהם. אבל בפרשת ויקרא [בפרשת] עולה ויורד דכתיב ביה: **"או כי יגע בטומאת אדם לכל טומאתו"**

אשר יטמא בה, פירש שם: "ואשר יטמא - לרבות הנוגע בבוועל נדה. בה - לרבות בולע נבלת עוף טהור", מפני שאין שם חילוף פירושים באשר יטמא כדהכא.

לכל טומאתו -

לרבות נוגע בזב זבה נדה ויולדת.

שאף על פי שאינם מטומאת מת, דמיירי ביה קרא ד"או באדם אשר יטמא לו", מכל מקום הן בכלל "לכל טומאתו", שכל אלה טומאת אדם הן.

פרק כב, ז

ואחר יאכל מן הקדשים -

נדרש ביבמות יבמות עד ב בתרומה, שמותר לאוכלה בהערב שמש.

מן הקדשים -

ולא כל הקדשים.

פירוש: האי דכתיב "מן הקדשים", דמשמע מקצתן ולא כלן, בקדשי תרומה קמיירי, דהא "תלתא קראי כתיבי: כתיב: 'ולא יאכל מן הקדשים כי אם רחץ בשרו במים', הא רחץ, טהור. וכתיב: 'ובא השמש וטהר ואחר יאכל מן הקדשים', וכתיב: 'וכפר עליה הכהן וטהרה'. הא כיצד, כאן למעשר כאן לתרומה כאן לקדשים". פירוש: האי דכתיב "כי אם רחץ בשרו במים", דמשמע דבטבילה לחודה טהור, למעשר קמיירי, דכתיב ביה: "נפש", אי זהו דבר ששואה בכל נפש, הוי אומר זה מעשר. נשאר שני מקראות, חד לתרומה והוא מה שכתוב בו: "ובא השמש וטהר ואחר יאכל מן הקדשים", דמשמע דבעי הערב שמש, וחד לקדשים והוא מה שכתוב בו: "וכפר עליה הכהן וטהרה", דמשמע דכל עוד שלא הביא כפרתו, אינו אוכל. וליכא למימר אימא איפכא, דקרא דכתיב ביה "ובא השמש וטהר ואחר יאכל מן הקדשים" מיירי בקדשים, וקרא דכתיב ביה "וכפר עליה הכהן וטהרה" מיירי בתרומה, דמדכתיב "וכפר עליה הכהן וטהרה", מכלל שהיא טמאה כל עוד שלא הביאה כפרתה, ואי סלקא דעתך דקרא דשרי למיכל מאורתא בקדשים קמיירי, קרי כאן "והבשר אשר יגע בכל טמא לא יאכל", אלא שמע מינה קרא ד"ובא השמש וטהר ואחר יאכל מן הקדשים" בתרומה קמיירי.

ואם תאמר, אי בתרומה קמיירי, למה לי, תיפוק לי מקרא ד"בכל קדש לא תגע... עד מלאת ימי טהרה", דאוקימנא דבתרומה קמיירי, ואזהרה לאוכל היא, כדלעיל, כבר תרצו בפרק הערל: "תלתא קראי בתרומה למה לי. צריכי, דאי מ'עד אשר יטהר", דכתיב לעיל מיניה: "איש איש מזרע אהרן והוא צרוע או זב" ודרשו רז"ל: אי זהו דבר ששואה בזרעו של אהרן - בזכרים ובנקבות, הוי אומר זו תרומה, "לא הוה ידענא במאי", אי בטבילה או

בהערב שמש, "כתב רחמנא: **'ובא השמש וטהר'**. ואי כתב **'ובא השמש'**, הוה אמינא דלאו בר כפרה, אבל דבר כפרה אימא עד דמייתי כפרה, כתב רחמנא 'עד מלאת'".

פרק כב, ח

נבלה וטרפה לא יאכל לטמאה בה -

לענין הטומאה הזהיר כאן, שאם אכל נבלת עוף טהור, שאין לה טומאת מגע

ומשא, אלא טומאת אכילה בבית הבליעה, אסור לאכול בקדשים.

פירוש: לא שבא להזהיר על אכילתה, אלא לענין הטומאה בא להזהיר ולומר, שאם אכל נבלה, הרי הוא טמא באכילתה ואסור לאכול קדשים. ונבלה זו על כרחך בנבלת עוף טהור קמיירי, דאי בנבלת בהמה, מאי טעמא כתב בה **"לא יאכל לטמאה בה"**, דמשמע דוקא באכילה הוא מטמא בה, ולא במגע ומשא, והלא נבלת בהמה מטמאה במגע ומשא, אלא על כרחך לומר שבנבלת עוף קמיירי, שאינה מטמאה אלא באכילה ולא במגע ומשא, כדנפקא לן ממיעוט **"בה"**, שדרשו: אין לה טומאה, אלא מה שאמור בה, דהיינו האכילה, אבל לא טומאת מגע וטומאת משא. וזהו מה שכיון רש"י ז"ל במה שאמר, "שאיין לה טומאת מגע ומשא, אלא טומאת אכילה", כלומר, שמכיון שתלה הכתוב את טומאתה באכילה דוקא, שמע מיניה בנבלת עוף קמיירי, שאין בה טומאת מגע ומשא אלא טומאת אכילה.

ואם תאמר, למה לא הוכיח שבנבלת עוף קמיירי מדמטמאה באכילה, דאלו נבלת בהמה אינה מטמאה באכילה, כדנפקא לן ממיעוט **"בה"**, שדרז"ל: בה אתה מטמא באכילתה, ולא בנבלת בהמה. יש לומר, משום דהך דרשא ד"בה אתה מטמא באכילתה, ולא בנבלת בהמה" אינו אלא אחר פירוש המקרא הזה, שהוא מדבר בנבלת עוף ולא בנבלת בהמה, וזה אינו מתבאר אלא מאידך דרשא שדרשו בה: "אין לך אלא האמור בה", שהיא טומאת אכילה, אבל לא טומאת מגע וטומאת משא, שמכאן משמע שבנבלת עוף קמיירי, דאילו בהמה מטמאה במגע ובמשא, ולפיכך כשרצה להוכיח שבנבלת עוף קמיירי, לא הוכיח רק ממה שדרשו במיעוט **"בה"**: אין לך אלא האמור בה, ולא בטומאת מגע ומשא.

ולמדנו עוד, שנבלת עוף זו בנבלת עוף טהור קמיירי, מדכתיב בה טרפה, דמשמע שיש במינו טרפה, דאילו נבלת עוף טמא אין במינו טרפה.

ומה שאמר "אלא טומאת אכילה בבית הבליעה", ולא אמר אלא טומאת אכילה סתם, הוא לאפוקי קודם הבליעה ואחר הבליעה, שקודם הבליעה אף על פי שהיא בתוך פיו, הרי הוא טהור. כדתיניא: "יכול תטמא בגדים בתוך הפה, תלמוד לומר: **'נפש אשר תאכל'** אבית נפש הוא מטמא, ולא בתוך הפה". ושאר הבליעה, אף על פי שעדיין היא בתוך מעיו, שלא נתעכלה, אינו מטמא בה, כדתיניא בתורת כהנים: "יכול תהא מטמאה בגדים בתוך המעים, תלמוד לומר: **'וכבס בגדיו ורחץ במים וטמא עד הערב וטהר'**". ופירשו בגמרא בפרק בהמה המקשה: "מי לא עסקינן דאכל סמוך לשקיעת החמה וקאמר רחמנא וטהר".

ופרש"י ז"ל: "מי לא עסקינן - אפילו באוכל נבלה סמוך לשקיעת החמה, דעדיין היא במעיו ולא נתעכלה וקא מטהר ליה קרא בהערב שמש, אלמא מכיון שנבלעה בתוך המעים, הרי היא כמעוכלת לענין לטמא. וליכא למימר דטעמיה הוא משום דמגע בית הסתרים לא מטמא ותוכו של אדם בית הסתרים הוא, דאם כן תטמאנו במשא, כדאמרינן בפרק יוצא דופן, נהי דטומאת בית הסתרים במגע לא מטמא במשא מיהא מטמא, אלא לאו שמע מינה בליעתה היא מעכבתה מלטמא", ולא מפני שהיא בית הסתרים.

פרק כב, ט

ושמרו את משמרתו -

מלאכול תרומה בטומאת הגוף.

דאדלעיל מיניה קאי, דמיירי בתרומה, ובא להזהיר לבית דין שיזהירו על כך. וזהו ששנו בתורת כהנים: **"ושמרו את משמרתו -** להזהיר בית דין על כך". פירוש: להפריש את הכהנים שלא יאכלו תרומה כשהן טמאין.

ומתו בו -

למדנו שהוא במיתה בידי שמים.

כדתניא בפרק אלו הן הנשרפין: "אלו שהן במיתה: האוכל את הטבל, וכהן טמא שאכל תרומה, וזר שאכל תרומה כו', שנאמר: **'ומתו בו כי יחללוהו'**". ויש לתמוה, מהיכן למדו שהיא במיתה בידי שמים, והלא קיימא לן כל מיתה האמורה סתם אינה אלא חנק. וליכא למימר דלא אמרינן הכי אלא היכא דכתיב **"יומת"** לשון הופעל, דמשמע על ידי אחרים, אבל הכא דכתיב **"ומתו"** שהוא מן הקל, אינו אלא בידי שמים, דהוי דומיא דמיתה טבעית, דכתיב בה **וימת**, שהוא מן הקל, דהא בפרק אלו הן הנחנקין שנו: "שלשה מיתתן בידי שמים ושלשה מיתתן בידי אדם. המתנבא מה שלא שמע, ומה שלא נאמר לו, והמתנבא בשם עבודה זרה, מיתתן בידי אדם. הכובש נבואתו, והמותיר על דברי נביא, ונביא שעבר על דברי עצמו, מיתתן בידי שמים". ואמרו בגמרא: "מנא הני מילי, אמר רב יהודה: דאמר קרא: **'אך הנביא אשר יזיד לדבר דבר בשמי' -** זה המתנבא מה שלא שמע. **'את אשר לא צויתיו לדבר'** הא לחבירו צויתיו - זה המתנבא מה שלא נאמר לו. **'ואשר ידבר בשם אלהים אחרים' -** זה המתנבא בשם עבודה זרה, וכתיב **'ומת הנביא הוא'** וכל מיתה האמורה בתורה סתם, אינה אלא חנק". אבל הסמ"ג כתב: "שלא יעבוד זר במקדש, שנאמר: **'וזר לא יקרב אליכם'**, **'והזר הקרב יומת'** ואפילו עבד בטהרה ימות בידי שמים". ונתן הטעם בזה "שלא מצינו מיתת בית דין בקדש ומקדש", הרי שאפילו במקום שנאמר בו **"יומת"**, דמשמע על ידי אחרים, שהוא מיתת בית דין, אפילו הכי אמרו שהוא מיתה בידי שמים, מאחר שהוא מענין קדש ומקדש, ולא מצינו מיתת בית דין בקדש ומקדש, כל שכן הכא. אבל לא ידעתי מי הגיד לו שלא מצינו מיתת בית דין

בקדש ומקדש, דילמא כל הני מיתות דכתיבי סתמא בקדש ומקדש אינן אלא בחנק, וצריך עיון. ויש מפרשים, בסתם מיתה בחנק אינה אלא בלשון יומת, דמשמע על ידי אדם, והא דכתיב: **"ומת הנביא ההוא"** ופירשו אותו בחנק, הוא מדכתיב אחר כך: **"אנכי אדרוש מעמו אך הנביא כו' ומת הנביא ההוא"**, דמלת **"אך"** מורה שאין מיתתו של זה כמיתתו דלעיל. ועוד, מדשני קרא בלישניה, דלעיל מיניה כתיב **"אנכי אדרוש מעמו"**, ודרז"ל בפרק אלו הן הנחנקין: **"אנכי אדרוש מעמו בידי שמים"** ואחריו כתיב: **"אך הנביא אשר יזיד לדבר דבר כו' ומת הנביא ההוא"**, שמע מינה דבמיתה בידי אדם קמיירי.

ופירוש משובש הוא, דהא בגמרא אמרו בהדיא: **ומת הנביא ההוא** - כל מיתה האמורה בתורה סתם אינה אלא חנק, אלמא מסתם מיתה הוא דדרשי לה, ולא ממלת אך, או מדשני קרא בלישניה.

פרק כב, י

תושב כהן ושכיר -

תושבו של כהן ושכירו.

לא תושב שהוא כהן וכן שכיר, דאטו מפני שנהיה תושב או שכיר, שהוא קנוי קנין עולם או קנוי קנין שנים הפסיד כהונתו, שלא יאכל קדש, אלא בתושבו של כהן ושכירו קמיירי, שהוא העבד העברי הקנוי לו קנין עולם, דהיינו עד היובל או הקנוי לו קנין שנים, דהיינו עד שש, שאינו אוכל בתרומה. ואף על פי שכל מקנת כספו של כהן אוכלים בתרומה, כדכתיב בתריה: **"וכהן כי יקנה נפש קנין כספו, הוא יאכל בו, ויליד ביתו הם יאכלו בלחמו"** הני מילי מי שגופו קנוי, אבל עבד עברי בא הכתוב ולמדך כאן שאין גופו קנוי לאדניו לאכול.

ואם תאמר, לכתוב רחמנא תושב, וליתי שכיר מיניה בקל וחומר: ומה תושב שהוא קנוי קנין עולם אינו אוכל בתרומתו, שכיר שאינו קנוי אלא קנין שנים לא כל שכן. כבר תרצו זה בתורת כהנים ומייתי לה בפרק קמא דקדושין: **"אילו כן הייתי אומר תושב זה קנוי קנין שנים, אבל קנוי קנין עולם אוכל, בא שכיר ולמד על תושב, שאף על פי שקנוי קנין עולם אינו אוכל"**, דעל כרחך חד מנייהו לקנוי קנין עולם הוא דאתא, ומאחר שנכתבו שניהם, משמעות דקנוי קנין עולם מ**"תושב"** אתיא, שהוא מיושב אצלו יותר מן הקנוי לשש שנים.

פרק כב, יב

לאיש זר -

ללוי ולישראל.

שהם זרים מן הכהונה, ולא לממזר בלבד, שהוא זר מקהל כל ישראל. כדתיניא בתורת כהנים: **"ובת כהן כי תהיה לאיש זר - אין לי אלא לממזר, מניין אפילו ללוי אפילו לישראל, תלמוד לומר: 'לאיש זר'"**, **'לאיש'** רבויא הוא, לרבות לוי וישראל, שאף הם

פסלוג מלאכול מתרומתו של אביה אף על פי שאין ביאתם פוסלים אותה לכהונה כמו הממזר.

פרק כב, יג

ובת כהן כי תהיה אלמנה וגרושה -

מן האיש הזר.

הנזכר לעיל, לא כל אלמנה וגרושה, שאם היתה אלמנת כהן, הרי היא כמו שהיתה מתחלה, בין יש לה זרע בין אין לה זרע.

וזרע אין לה -

ממנו.

כדתנן בפרק יש מותרות: "מת ולה הימנו בן, לא תאכל בתרומה", אף על פי שיש לה זרע מאחר, הרי היא כאילו אין לה זרע כל עיקר, ואוכלת מתרומת אביה כבתחלה.

ושבה -

הא אם יש לה זרע ממנו אסורה בתרומה.

שמכלל הן אתה שומע לאו. והוצרך לפרש פה, מפני שאין כונת התורה אלא להודיע האסור, לא להודיע ההתר המובן מן המקרא, וכאילו אמר: ובת כהן כי תהיה אלמנה וגרושה ולה זרע ממנו, לא תאכל בתרומה.

ואם תאמר, למה לי למכתב אלמנה וגרושה, לכתוב רחמנא גרושה, ותיתי אלמנה מינה בקל וחומר: ומה גרושה שהיא אסורה לכהן הדיוט חוזרת, אלמנה שהיא מותרת לכהן הדיוט לא כל שכן. כבר תרצו בתורת כהנים: "אילו כן, הייתי אומר: גרושה שאין לה זרע, חוזרת, שיש לה זרע, לא. אבל אלמנה, בין יש לה זרע, בין אין לה זרע, חוזרת, תלמוד לומר: 'אלמנה... זרע אין לה'. ואלו נאמר אלמנה, ולא נאמר גרושה, הייתי אומר: אלמנה שאין לה זרע חוזרת, אבל גרושה אפילו אין לה זרע אינה חוזרת, תלמוד לומר: 'וגרושה זרע אין לה', נכתבה האלמנה להחמיר עליה, ונכתבה הגרושה להקל עליה".

כל זמן שהזרע קיים.

אבל לאחר מיתתו, אף על פי שבשעת מיתת בעלה כשהיה בנה קיים, אינה חוזרת, כדדייקין לעיל: "הא אם יש לה זרע אסורה בתרומה", מכל מקום אם מת בנה אחר כך, חוזרת לבית אביה לאכול בתרומה, כאילו לא היה לה זרע בשעת מיתת בעלה, כדכתיב "וזרע אין לה" והרי אין לה. ואף על פי שלענין ייבום נמי כתיב: "ובן אין לו", ואפילו הכי עשה המתים כחיים, שאם מת בעלה ואחר כך מת בנה, הרי הוא כחי ואינה חוזרת להזקק. שאני התם, דאיכא משום "דרכיה דרכי נועם", שזו שהיה לה בן לא נזקקה, וניסת

לשוק ואחר כך מת: וברש"י. ואם תאמר תחלוץ, הרי היא מתגנה על בעלה, הלכך על כרחך לומר וכן אין לו בשעת מיתה קאמר, והרי היה לו. אבל לענין תרומה לא עשה המתים כחיים, אלא אם מת בנה אחר כך, הרי היא חוזרת לבית אביה כבתחלה ואוכלת בתרומה, מדכתיב **"וזרע אין לה"** והרי אין לה, כך מפורש בפרק יש מותרות.

פרק כב, יד

כי יאכל קדש -

תרומה.

כדתיא בתורת כהנים: **"קדש -** מה קדש האמור להלן בקדשי הגבול הכתוב מדבר, אף קדש האמור כאן בקדשי הגבול הכתוב מדבר". פירוש: מה קדש האמור להלן דכתיב: **"בערתי הקדש מן הבית"** בקדשי הגבול, דהיינו תרומה ותרומת מעשר, אף כאן בקדשי גבול. אבל גבי **"וכל זר לא יאכל קדש תושב [כהן] ושכיר לא יאכל קדש"** מ"ובא השמש וטהר ואחר יאכל מן הקדשים", שדרשו ביבמות יבמות עד ב שבתרומה הכתוב מדבר. וכתיב בתריה: **"ושמרו את משמרת... ומתו בו כי יחללוהו"** וסמך ליה **"וכל זר לא יאכל קדש"** וסמך ליה **"תושב [כהן] ושכיר לא יאכל קדש"**, פירשו שבתרומה הם אמורים, שכל הענין בה מדבר, ולמדך שאין גופו קנוי לאדוניו לאכול בתרומתו, כמו העבד הכנעני שגופו קנוי לו, וכתיב בהו **"הם יאכלו בלחמו"** ולחמו אינו אלא בקדשי גבול, דאילו קדשי מזבח לא מיקרי לחמו, דמשלחן גבוה קא זכו. אבל הכא ב**"איש כי יאכל קדש"**, שהיא פרשה בפני עצמה, לא ידענו באיזה קדש מדבר, אם בקדשי גבול אם בקדשי מזבח, וילפי לה מגזרה שוה דקדש קדש, כדלעיל. והוא הדין דמצו למדרש זה מסמיכות הפרשיות, וכל שכן שיש בו וי"ו **"ואיש"** וי"ו מוסף לענין ראשון, אלא דגזרה שוה עדיפא להו משום דגמרא גמירי לה, כמו שאמרו בשלהי ראש השנה: **"מעיקרא מייתי לה מהקשא, השתא דשמעין להו גזרה שוה, הקשא לא צריך"**. זהו הנראה מדברי רש"י ז"ל, שכתב גבי **"וכל זר לא יאכל קדש -** בתרומה הכתוב מדבר, שכל הענין דבר בה" ואלו גבי **"ואיש כי יאכל קדש"** לא כתב רק **"כי יאכל קדש -** תרומה". אבל בתורת כהנים פירשו שני המקראות הללו מגזרה שוה דקדש דקדש, וצריך עיון.

ונתן לכהן את הקדש -

דבר הראוי להיות קדש, שאינו פורע לו מעות אלא פירות של חולין והן נעשין תרומה.

בתורת כהנים. אליבא דרבי אליעזר, דאמר: **"משלמין ממין על שאינו מינו"**, מאי **"ונתן לכהן את הקדש"**, הראוי להיות קדש. ולא כתנא קמא דאמר: **"ונתן לכהן מההוא קדש דאכל"**, דהיינו מאותו המין גופיה, ולא ממין על שאינו מינו. ומה שלא דרשו אותו על הקרן, משום דמ**"עליו"** דכתיב ביה **"ויסוף חמשתו עליו"**, שמעין דעל הקרן קמיירי, כאילו אמר

שיתן הקרן ויוסיף עליו גם החומש, ומה תלמוד לומר **'ונתן לכהן את הקדש'**, על כרחך לומר שלא בא אלא למר כדאית ליה ולמר כדאית ליה.

פרק כב, טו - טז

ולא יחללו וגו' -

להאכילם לזרים.

והשיאו אותם -

את עצמם יטענו עון באכלם את קדשיהם, שהובדלו לשם תרומה וקדשו ונאסרו עליהן. [ואונקלוס תרגם:] "במיכלהון בסואבא", שלא לצורך תרגמו כן. פירוש: נראה שדעת המתרגם היה, ש"ולא יחללו" מוסב למעלה אל "וינזרו מקדשי בני ישראל", כלומר יזהרו בהם שלא יחללום וישיאו את עצמם עון בשיאכלום בטומאה, ולפיכך כתב ואין צורך, כי כבר אפשר שיפורש ולא יחללו על עניינו, שלא יאכילום לזרים. והרמב"ן ז"ל טען ואמר: "ולא הבינותי דעתו, כי יראה מדבריו, שזה הלאו הוא אזהרה לכהנים שלא יאכילו תרומה לזרים, ואם כן ראוי שנפרש שיהיה **'והשיאו אותם'** כנוי לישראל שיטעינו הכהנים את ישראל עון אשמה כאשר יאכלו הקדשים, ולמה הוצרך רבי ישמעאל לדרשו בעצמם. ועוד, שלא הוזכר זה הלאו בתלמוד, אבל הוא אסור לעשות כן כבשאר כל האסורין", עד כאן דבריו.

ונראה לי שמה שטען: "ואם כן ראוי שנפרש שיהיה **'והשיאו אותם'** כנוי לישראל, ולמה הוצרך רבי ישמעאל לדרשו בעצמם" אינה טענה, כי יש לומר שלא מהכרח הכתוב הוכרח לדרשו כן, כי מצד הכתוב אפשר לדרוש מלת **"אותם"** כנוי לישראל, ויהיה פירושו, שאם יאכילו אותה לזרים יטעינו הכהנים על הזרים עון אשמה. גם אפשר לפרש מלת **"אותם"** על עצמם, ויהיה פירושו, שאם יאכילו אותה לזרים, יטענו הכהנים עון אשמה, אך קבלה היתה בידי רבי ישמעאל, שאם יאכילו תרומה לזרים יטענו הכהנים עון אשמה, ולפיכך חייב מזה שפירוש **"אותם"** האמור פה בעצמם. וכיוצא בזה גבי **"ויקבור אותו בגיא"** קבלה היתה בידו שהוא בעצמו קבר את עצמו, ולפיכך חייב מזה, שפירוש **"אותו"** עצמו, ולא שפירוש **"אותו"** מורה על הפעול, כי אז יהיה ויקבור אותו הקדוש ברוך הוא הנזכר למעלה, וזהו הפך קבלתו, שאם לא תאמר שמצד קבלתו אמר זה, תקשה ליה להרמב"ן עצמו שפירש **"ולא יחללו -** אזהרה לזרים שלא יאכלו תרומה", מי הכריחו לרבי ישמעאל לפרש כן, עד שיחוייב לפרש **"והשיאו אותם -** בעצמם", והלא כבר היה אפשר לו לפרש: **ולא יחללו -** אזהרה לכהנים שלא יאכילו תרומתם לזרים, שאם יאכילום, יטעינו עליהם עון אשמה, שזהו הנראה יותר לפי פשוטו של מקרא. שאם כפירושו, שהוא אזהרה לזרים, ולא יחללו את קדשיהם מיבעי ליה, כי מ"את קדשי בני ישראל" משמע הקדשים שהקדישו בני ישראל ונתנום לכהנים. וכן גבי **"ויקבור אותו"** מי הכריחו לפרש מלת אותו עצמו, יותר

נכון היה שיפרש אותו כמשמעו על הפעול, ויהיה - ויקבור הקדוש ברוך הוא הנזכר למעלה, וכמוהו רבים. ועוד, שחוץ מקבלתו הוא מוכרח גם כן שיפורש כן, שאם נפרש "אותם" כנוי לבני ישראל, שאז יהיה פירושו שיטעינו הכהנים את ישראל עון אשמה, ממה נפשך קשיא, שאם פירוש "עון אשמה" הוא בידי שמים, הרי כבר אמור "וכל זר לא יאכל קדש" וסמך ליה "ומתו בו כי יחללוהו", ומשם למדו רז"ל פסוק ט וברבינו שם, שזר שאכל תרומה חייב מיתה בידי שמים, ואם פירוש "עון אשמה" הוא כמשמעו - לא חיוב מיתה, לא היה צריך לזה, שמאחר שהם חייבים מיתה בידי שמים יש בהן עון אשמה, שאם לא היה בהם עון אשמה לא היו חייבים מיתה. ומה שטען עוד, שלא הוזכר זה הלאו בתלמוד, לא ידעתי מהיכן הוציא מדברי רש"י ז"ל שהיא אזהרה, עד שטען עליו, דילמא רש"י ז"ל לא פירש זה אלא שלילה, והוא דבק עם מה שלמעלה ממנו, שכאשר יאכל זר מן התרומה בשגגה צריך לקונסו לפרוע הקרן והחומש, כדי שלא יחללו הכהנים את תרומתם להאכילם לזרים, ויטענו הכהנים בזה עון אשמה, כי הזרים מפני פחדם מן הקנס יהיו נמנעים מלאכלה.

פרק כב, יח

נדריהם -

הרי עלי.

נדבותם הרי זו. בריש מסכת חולין. ופרש"י ז"ל, "דהיכא דאמר הרי זו, אם מתה או נגנבה, אינו חייב באחריותה", אבל כשאמר הרי עלי, אם מתה או נגנבה, חייב באחריותה.

פרק כב, יט

לרצונכם -

הביאו דבר הראוי לרצות אתכם לפני, שיהא לכם לרצון, ואי זהו הראוי לרצון,

תמים זכר.

והוא מקרא קצר, כאילו אמר: איש איש אשר יקריב קרבנו לכל נדריהם וגו' אשר יקריבו לה' לעולה להיות לרצונכם, יהיה תמים זכר וגו'.

פרק כב, כב

עורת -

שם דבר של מום. עורון בלשון נקבה.

פירוש: אין עורת תואר לנקבה, שהרי כל הענין הזה בלשון זכר הוא, רק הוא שם דבר, כמו עורון, אלא ששם עורון הוא בלשון זכר ושם עורת הוא בלשון נקבה, על משקל מצבת,

כמו צדקה וצדק, אבל החכם רבי אברהם פירש שהוא "שם תאר לעין", כאילו אמר: מי שעינו עורת.

או שבור -

שלא יהיה שבור.

אמר זה, מפני שכשהמום שם דבר, כמו עורון, נופל עליו לשון "לא יהא בו", וכשהמום שם תאר, אינו נופל עליו רק לשון "לא יהיה", ולכן בעורת שהוא שם דבר, אמר: "לא יהא בו מום של עורת", ובשבור שהוא שם תאר הוכרח לשנות ולומר: "לא יהיה", במקום: לא יהיה בו, כאילו אמר: לא יהיה בו עורת או לא יהיה שבור.

חרוץ -

ריס של עין שנסדק או שנפגם, שפתו שנסדקה או שנפגמה.

כי פירוש חרוץ - חתוך או כרות, כמו עמוס א, ג "בחרוצות הברזל". ומפני שהסדיקה והפגימה, שהם מענין חתוך וכריתה, יתכן שיהיה בריס העין או בשפתו, אמרו רז"ל: "חרוץ - ריס של עין שנסדק או שנפגם, שפתו שנסדקה או שנפגמה".

גרב -

מין חזזית וכן ילפת, כמו שופטים טז, כט "וילפת שמשון" שאחזה בו עד יום המיתה שאין לה רפואה.

כבר כתב רש"י ז"ל במומי הכהנים, שנכתב שם: "או גרב או ילפת" שגרב וילפת מיני שחין הם, "גרב זה החרס" כו', ושם הארכתי בפירושו.

לא תקריבו -

שלוש פעמים, להזהיר על הקדשן ועל שחיטתן ועל זריקת דמן.

הא מילתא לא אתיא כרבי יוסי בר יהודה דדריש מלא תקריבו השלישי: להזהיר על קבלת דמן. ואמר: "לא תקריבו השלישי למה נאמר, אי משום בל תקדיש, הרי כבר אמור, אי משום בל תשחט, הרי כבר אמור, אי משום בל תזרוק את הדם, הרי כבר אמור, אי משום בל תקטיר את החלבים, הרי כבר אמור, אי משום בל תקטיר מקצת החלבים, הרי כבר אמור, הא אינו אומר כאן 'לא תקריבו' אלא משום בל תקבל את הדם". אלא לתנא קמא דמפיק לזריקת דמים מלא תקריבו השלישי, דההיא ד"על המזבח" הקשו אותה בפרק קמא דתמורה ואמרו: "אורחיה דמקרא דמשתעי הכי". והסמ"ג נתעורר בזה ואמר: "ורש"י ז"ל פירש ואמר בפירוש החומש: שלשה לא תקריבו כתובים בפרשה, להזהיר על הקדשן ושחיטתן וזריקת דמן. ובתורת כהנים דורש זריקת הדם מ'על המזבח' ובתמורה מקשה

לה ואומר כי **'על המזבח'** אורחיה הוא, ולא בא לזריקת דם, וזריקת הדם מלא תקריבו השלישי הוא דמפיק לה.

פרק כב, כג

שרוע -

אבר גדול מחברו.

כי פירוש שרוע - עודף, מגזרת **"קצר המצע מהשתרע"**. וזהו שדרשו רז"ל בתורת כהנים: **"שרוע - זה שנשמטה ירכו"**, שנמשך רגלו למטה והוא עודף.

וקלוט -

פרסותיו קלוטות.

פירוש: שפרסת רגלו דומה לשל סוס ולשל חמור.

נדבה תעשה אותו -

לבדק הבית.

משום דהוי קדושת דמים, שנמכר ודמיו לצורך הבית.

ולנדר -

לא ירצה למזבח.

בתורת כהנים: "איזה הקדש בא לרצות, הוי אומר זה הקדש מזבח". 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 עלי להביא כך וכך לבדק הבית, דהוי נדר, שניהם מותרין, אף על פי שהן בעלי מומים, מפני שהן קדושת דמים, שנמכרין ודמיהן 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 תרץ הרמב"ן ז"ל: "כי בעבור שרוב הנדבות לבדק הבית, כמו שאמר במשכן שמות לה, כב **'כל נדיב לב הביאו'**, ובמקדש - **'ביושר לבבי התנדבתי'** והרבה מקראות כמו אלה, והטעם מפני שאין בענין 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 המזבח **'נדרי לה' אשלם'**, **'עלי אלהים נדריך אשלם'** ונכון הוא".

אבל זהו דבר תימא היכי פרש"י ז"ל: **"נדבה - לבדק הבית. ולנדר - למזבח"**, דמשמע לבדק הבית דוקא בדרך נדבה, ולא בדרך נדר, ולמזבח דוקא בדרך נדר ולא בדרך נדבה, והלא בתורת כהנים ובפרק קמא דתמורה שנו: **"נדבה תעשה אותו"** - לבדק הבית. מניין

אף לנדר, תלמוד לומר: "ולנדר". "לא ירצה" - אלו קדשי מזבח, אין לי אלא נדר למזבח, נדבה מניין, תלמוד לומר: "נדבה... ולנדר לא ירצה". רבי אומר: "ממקומו הוא מוכרע: ולנדר לא ירצה - אי זה קדש מרצה, זה קדש מזבח, דכתיב א, ד: 'ונרצה לו לכפר עליו'". ומפרש בגמרא: "מאי בינייהו, נסכים איכא בינייהו, תנא קמא סבר: אפילו הקדישו לדמי נסכים מחייב, ורבי סבר: להרצאת גופו הוא דלקי, אבל לדמי נסכים פטור". ופרש"י ז"ל: "תלמוד לומר ולנדר, והכי נדרש: **נדבה תעשה אותו ולנדר**, כלומר וכן לנדר. אין לי אלא נדר למזבח - דנדר סמיך ללא ירצה, ושמעין מינה דאי נדר ואמר הרי עלי עולה, לא יביא בעלת מום. נדבה מניין - שאין רשאין לומר על בעלת מום: הרי הן למזבח. תלמוד לומר **נדבה - ולנדר לא ירצה**. והכי נדרש: נדבה אשר תעשה אותו או נדר, לא ירצה". הרי לך בהדיא שאין הנדבה בלבד לבדק הבית והנדר בלבד למזבח, אלא שניהם לזו ושניהם לזו, כאילו אמר נדבה תעשה אותו וכן נדר לבדק הבית, ונדבה וכן נדר לא ירצה למזבח, שבזה הכל מודים, ולא פליגי תנא קמא ורבי אלא בנסכים: תנא קמא סבר אפילו לדמי נסכים מחייב, דנסכים נמי מיקרבי לגבי מזבח, ורבי סבר פטור, דהאי "לא ירצה" בהרצאת גופו כתיב, אבל לנסכים פטור. ואם כן רש"י ז"ל שפירש נדבה דוקא לבדק הבית ונדר דוקא למזבח, דלא כמאן. ושמא יש לומר, שמפני שהוא רחוק מפשוטו של מקרא לדרוש שניהם לבדק הבית ושניהם למזבח, פירש האחד לבדק הבית והאחד למזבח. ומהתימה על הרמב"ן ז"ל היאך תקן המקרא על דעת רש"י ז"ל ולא טען עליו כמנהגו לומר, שאין זה על פי מדרש רבותינו ז"ל.

או שמא יש לומר, דרש"י ז"ל לא כיון באמרו: "נדבה לבדק הבית, ולנדר למזבח" אלא להורות ש"**נדבה תעשה**" מיירי לבדק הבית ו"**לנדר לא ירצה**" מיירי למזבח, שזהו אליבא דכולי עלמא, כאילו אמר נדבה לבדק הבית תעשה אותו ולנדר למזבח לא ירצה ואין לעשותו, אבל אם יעשה דרך נדר לבדק הבית או דרך נדבה למזבח, בזה לא דבר רש"י ז"ל.

פרק כב, כד

ובארצכם לא תעשו -

דבר זה, לסרס שום בהמה וחיה.

לא שלא תקריבו בארצכם מעוך וכתות, שהרי אין הקרבה בחוצה לארץ, אלא מאי לא תעשו, הסרוס לבד הוא דקאמר.

שאי אפשר לומר לא נצטוו על הסרוס אלא בארץ, שהרי סרוס חובת הגוף הוא

כו'.

פירוש: שאי אפשר לומר שפירוש "**ובארצכם לא תעשו**" הוא שלא ינהגו באיסור הסרוס אלא בארץ, ולא בחוצה לארץ, אבל לא לרבות כל שבארצכם, דהיינו אף הטמאה, שהרי

הסרוס חובת הגוף הוא ואינה תלויה בארץ, ותנן בפרק קמא דקדושין: "כל מצוה שאינה תלויה בארץ, נוהגת בין בארץ בין בחוצה לארץ", הלכך על כרחך לומר לא בא **"ובארצכם לא תעשו"**, אלא לרבות אפילו בהמה טמאה.

פרק כב, כה

ומיד בן נכר -

גוי שהביא קרבן ביד כהן להקריבו לשמים לא תקריבו לי בעל מום.

פירוש: דוקא לקרבן יחיד שהביאו הגוי לכהן להקריבו לגבוה אז לא יקבלו בעל מום, והוא מותר אם הוא תמים, כדכתיב: **"איש איש מבית ישראל ומן הגר הגר בישראל אשר יקריב קרבנו לכל נדריהם" וגו'.** ותניא בתורת כהנים ומייתי לה בפרק קמא דחולין: "לרבות הגוים שנודרין נדרים ונדבות כישראל", שכמו שהישראל אינו מביא אלא תמים, כן הגוי אינו מביא אלא תמים, אבל קרבן צבור אפילו תמים אין מקבלין מהם, אף על פי שמסרו הגוי לצבור, כדתניא בתורת כהנים **"ומיד בן נכר לא תקריבו את לחם אלהיכם -** מכאן שאין מקבלין שקלים מן הגוי לקנות בהן תמידין, אין לי אלא תמידין שנקראו לחמו, שנאמר: **'את קרבני לחמי לאשי'**, מניין לרבות שאר קרבנות צבור, תלמוד לומר: **'מכל אלה'**, כלומר תמימין ובעלי מומין שנזכרו למעלה. והא דקתני "מכאן שאין מקבלין שקלים מן הגוים", משום דקרבנות צבור של כל השנה משקלי ישראל, שבכל שנה ושנה היו נלקחים, ולפיכך אמרו: אין מקבלין שקלים מן הגוי לצרופינהו בהדי שקלי ישראל לאקריבו מינייהו קרבנות צבור.

וקשה, מכיון דגוי שהביא קרבן בעל מום ביד כהן להקריבו לשמים, אין מקריבין אותו, ואם היה תמים מקריבין אותו, מיירי בקרבן יחיד, היכי מפיק ליה מקרא ד**"ומיד בן נכר"**, שדרשו אותו בתורת כהנים לקרבן צבור ואמרו: **"ומיד בן נכר כו'** מכאן שאין מקבלין מן הגוים שקלים לקנות בהן תמידין ומוספין". ועוד, היה לו לרש"י ז"ל להביא זה שאמר כאן גוי שהביא קרבן כו', דמיירי בקרבן יחיד, בפסוק **"איש איש"**, שדרשוהו רז"ל **"לרבות הגוים שנודרין נדרים ונדבות כישראל" כו'**,

לא בפסוק **"ומיד בן נכר"** דמיירי בקרבן צבור.

ועוד, הא דקאמר: "לא תקריבו לי בעל מום" והביאו מזה הפסוק של **"ומיד בן נכר לא תקריבו את לחם אלהיכם מכל אלה"**, משמע שהוא סובר שפירוש **"מכל אלה"** - מכל בעלי מומין דלעיל, ואלו בתורת כהנים אמרו: "מניין שאין מקבלין שקלים מן הגוי, תלמוד לומר: **'ומיד בן נכר לא תקריבו את לחם אלהיכם מכל אלה'**", משמע שפירוש **"מכל אלה"** - בין תמימים בין בעלי מומין במשמע, דאם לא כן איך למדו מכאן שאין מקבלין שקלים מן הגוי, והלא אין קונון מהשקלים אלא תמימים בלבד שהם ראויים לקרבן, אלא על כרחך לומר שהם סוברים שפירוש **"מכל אלה"** - מכל האמורין למעלה בין תמימים,

דכתיב לעיל "לרצונכם תמים זכר בבקר בכבשים ובעזים", בין בעלי מומין, דכתיב לעיל מיניה "כל אשר בו מום לא תקריבו כי לא לרצון יהיה לכם", וצריך עיון.

לא ירצו לכם -

לכפר עליכם.

דמ"לא ירצו" משמע שהם אינם מקובלים לשם, ואינו נופל לומר "לכם" אם לא שיוסיף מלת לכפר. גם שינה מלת "לכם" וכתב "עליכם", כי עם מלת 'כפרה' אינה נופלת רק לשון 'על', כמו "ונרצה לו לכפר עליו".

פרק כב, כח

אותו ואת בנו -

נוהג בנקבה, שאסור לשחוט האם והבן או הבת. ואינו נוהג בזכרים ומותר לשחוט האב והבן.

בתורת כהנים ומייתי לה בפרק אותו ואת בנו, אליבא דרבנן דאמרי: חייב כאן וחייב באם על הבנים, מה כשחייב באם על הבנים בשלוח הקן - בנקבות ולא בזכרים, דכתיב 'והאם רובצת', ולא האב רובץ, אף כשחייב כאן בנקבות ולא בזכרים.

ואם תאמר, מה לאם על הבנים שכן לא עשה בה מזומן כשאינ מזומן, דתניא "יקרא - פרט למזומן. תאמר באותו ואת בנו שעשה בו מזומן כשאינו מזומן".

והואיל וחמור הוא, ינהוג בשניהם. כבר תרצו בברייתא: "תלמוד לומר: **אותו** - אחד, ולא שנים". פירוש: באחד מהם נוהג, ולא בשניהם. ומעתה שאי אפשר לומר בשניהם הוא, אלא או בזכרים או בנקבות, תו ליכא למפרך: תאמר באותו ואת בנו שעשה בו מזומן כשאינו מזומן, לפיכך ינהוג בזכרים ולא בנקבות, דמאי חומרא היא זו לומר כן, מה לי זכרים מה לי נקבות, הלכך שפיר מצינ למילף מאם על הבנים, מה כשחייב באם על הבנים בנקבות, ולא בזכרים, אף כשחייב באותו ואת בנו, בנקבות ולא בזכרים. ועוד, מדכתיב "**בנו**" משמע שנראה לו כבן, שכרוך ודבוק לו תמיד לילך אחריו, ודרך הולד להיות כרוך אחרי האם, יצא זכר שאין בנו כרוך אחריו. והאי דכתיב בלשון זכר, א"**ושור או שה**" דלעיל מיניה קאי, שגם הנקבה נקראת שור או שה, וכן תרגם אנקלוס "ותורתא או שיתא", ואלו גבי "**ושור ושה שרוע וקלוט**" תרגם: "ותור או אימר".

והא דקאמר "אסור לשחוט את האם והבן או הבת", והכתוב לא אמר אלא "**בנו**", כתב הסמ"ג "בנו לאו דוקא דהוא הדין בתו". וכן פרש"י ז"ל בפרק אותו ואת בנו גבי "תיש הבא על הצביה וילדה בת, ובת ילדה בן - האי בן לאו דוקא דהוא הדין לבת", ועל כרחנו לומר כן, דהא תנן: "שחטה ואת בתה ואת בת בתה סופג שמונים", אלמא בנו לאו דוקא, דהוא הדין בתו. אבל לא ידעתי מהיכן למדו לומר כן. ושמא יש לומר, דמההיא ילפותא דילפי רבנן משלוח הקן לענין שלא חייב כאן אלא על הנקבות, מינה גופה ילפי לענין בנו לאו

דוקא אלא הוא הדין נמי בתו, דמה להלן "ואת הבנים תקח לך" לאו דוקא הבנים אלא הוא הדין הבנות, דהא לא גרעי מבצים. אי נמי, מדכתיב "על האפרוחים או על הבצים", ואפרוחים כולל זכרים ונקבות, אף כאן לאו דוקא בנו אלא הוא הדין בתו.

אותו ואת בנו -

אף בנו ואותו במשמע.

פירוש: אף אם שחט תחלה את הבן ואחר כך את האם, חייב. ואם תאמר מנא לן הא, דילמא **אותו ואת בנו** אמר רחמנא, ולא בנו ואותו. כבר תרצו בתורת כהנים ומייתי לה בפרק אותו ואת בנו: "אין לי אלא אותו ואת בנו, אותו ואת אמו מנין, כשהוא אומר 'לא תשחטו', הרי כאן שנים. הא כיצד אחד השוחט את הפרה, ואחד השוחט את אמה, ואחד השוחט את בתה, שנים האחרונים חייבים".

ופרש"י ז"ל: "הרי כאן שנים - הזהיר את שניהם בין השוחט את האם בין השוחט את הבת, ולא משכחת לה שנים עוברים אלא בשלש בהמות, הא כיצד בת ואם ובת, דאי אם ושני בניה, למה לי קרא דלא תשחטו בלשון רבים לחייב את שניהם, פשיטא מה לי חד מה לי תרי, כי היכי דמחייב אהאי מחייב אהאי, ואי בפרה ובתה ובת בתה פשיטא, תרויהו **אותו ואת בנו** נינהו, אלא על כרחך באחד שוחט פרה והשני את אמה והשלישי את בתה קאמר, לאשמועינן דאבנו ואותו נמי מחייב". וליכא למימר הא דכתיב "**לא תשחטו**" בלשון רבים לגופיה הוא דאתא, לומר שאפילו שחט אחד את האם ואחד את הבת האחרון חייב, דלא תימא דוקא כששחט אחד את שניהם אז הוא חייב, אבל כששחט האחד את האם והאחד את הבת אפילו האחרון פטור, קא משמע לן **לא תשחטו** בלשון רבים, לומר שאפילו שהשוחטים שנים האחרון חייב, שכבר תרצו בגמרא: אם כן לכתוב קרא לא ישחטו, דמשמע לא על ידי אחד ולא על ידי שנים לא יהו נשחטים, מאי '**לא תשחטו**', דמשמע דתרוייהו עבדי אסורא, שמע מיניה תרתי.

פרק כב, כט

לרצונכם -

ומהו הרצון, ביום ההוא יאכל.

כאילו אמר: כשתזבחוהו תזבחו אותו על מנת שביום ההוא יאכל, שלא תותירו ממנו עד בקר, ואז יעלה לכם לרצון.

פרק כב, ל

ביום ההוא יאכל -

ואף על פי שפרט בנאכלים לשני ימים, חזר ופרט בנאכלים ליום אחד, שתהא זביחתן על מנת לאכלן בזמן.

שבפרשת צו כתיב: **"ואם האכול יאכל מבשר זבח שלמיו ביום השלישי לא ירצה"** ופרש"י ז"ל: "במחשב בשחיטה לאכלו בשלישי הכתוב מדבר" ומפני שהשלמים הכתובים בפרשה הזאת הם שלמים נאכלים ליום אחד בלבד, חזר ופירש באלו מה שפירש שם, שכמו שהמחשב שם בעת השחיטה לאכלן שלא בזמן, כך המחשב באלו בעת השחיטה לאכלן חוץ לזמן, אינן עולים לו לרצון.

פרק כב, לא

ושמרתם -

זו משנה. בתורת כהנים. כי השמירה היא בלב, כמו **"ואביו שמר את הדבר"**, כאילו אמר: תלמדו מצותי, כדי שיהיו שמורים בלבבכם. ולכן אחריו - **"ועשיתם אותם"**, שיתקיימו בפועל השמור בלבבם מהמצות, כי העשייה לעולם היא מורה על הפועל.

פרק כב, לב

ולא תחללו את שם קדשי -

ממשמע שנאמר אל תחלל אמור קדש, מה תלמוד לומר "ונקדשתי" כו'

"אני ה'" -

לשלם שכר.

בתורת כהנים. ואין זה צריך ביאור.

פרק כג

פרק כג, ב

דבר אל בני ישראל מועדי ה' -

עשה מועדות שיהיו ישראל מלמדין בהן שמעברין את השנה על גליות שנעקרו

ממקומן לעלות לרגל ועדיין לא הגיעו לירושלים.

כדתניא בתורת כהנים: "מניין שמעברין את השנה על הגליות שעלו, ועדיין לא הגיעו לירושלים, תלמוד לומר: **'בני ישראל... מועדי ה'**, עשה את המועדות שיעשו אותם כל ישראל" ואם לא הגיעו כל הגליות, אין עושין אותן כל ישראל אלא מקצתן. ולהכי מעברין את השנה על הגליות שעלו ועדיין לא הגיעו, כדי שיגיעו לירושלם ויעשו כל ישראל יחד את המועדות.

פרק כג, ד

אלה מועדי ה' -

למעלה מדבר בעיבור השנה, וכאן מדבר בקדוש החדש.

בתורת כהנים. פירוש: למעלה, דכתיב "אלה הם מועדי", הוא מדבר בעיבור השנה, שאם קדשוהו בית דין מקודשת, ואם לאו אינו מקודשת, דהכא נמי כתיב ביה "אשר תקראו אותם".

פרק כג, ה

בין הערבים -

משש שעות ולמעלה.

כבר נתן הטעם בזה, למה נקרא הזמן שמשש שעות ולמעלה "בין הערבים" בפרשת בא אל פרעה, ואמר: שנקרא הזמן הזה בין הערבים מפני "שהשמש נוטה לבית מבואו לערוב. ולשון בין הערבים נראה בעיני אותן שעות שבין עריבת היום לעריבת הלילה. עריבת היום בתחלת שבע, מכי נטו צללי ערב, ועריבת הלילה בתחלת הלילה. ערב לשון נשף וחשך, כמו 'ערבה כל שמחה'", ושם פירשתי באורך, עיין שם.

פסח לה' -

הקרבת קרבן ששמו פסח.

כדכתיב: "ואכלתם אותו בחפזון פסח הוא לה'", ופרש"י ז"ל: "הקרבת קרוי פסח על שם הדלוג, שהקב"ה מדלג בתי ישראל, שבין בתי מצרים, וקופץ ממצרי למצרי, וישראל אמצעי נמלט", לא שיום ארבע עשר קרוי פסח.

פרק כג, ח

שבעת ימים -

כל מקום שנאמר שבעת ימים שם דבר הוא, שבוע של ימים, שטינ"א בלע"ז וכן לשון שמנת, ששת, חמשת, שלשת.

ובקצת נוסחאות: "כמו שם דבר הוא" והכונה בזה, כי שבעה הוא כמו שם תואר לקבוץ השבעה, אי זה שבעה - בעלי אומר ובעלי חיים או צמחים או דוממים. והאחד מהם יתואר בשם שביעי, אבל השבוע אינו כן, רק הוא שם מורה על השבעה המופשטים מהחומר, כמו הגבורה והחכמה שהם מורים על הגבורה והחכמה המופשטים מנושאייהם, שהם אז שם המקרה, או שם דבר, לא כמו הגבור והחכם המורים על חבורם עם נושאייהם, שהם אז שם תואר, וכבר הארכתי על זה בפרשת בא אל פרעה עיין שם.

מלאכת עבודה -

אפילו מלאכות החשובות לכם עבודה וצורך ויש חסרון כיס בבטלה שלהן, כגון דבר האבד. כך הבנתי מתורת כהנים, דקתני: יכול אף חולו של מועד יהא אסור במלאכת עבודה וכו'.

הרמב"ן ז"ל טען ואמר: "ואינו נכון כלל, כי מה טעם שיאמר הכתוב לא תעשה מלאכת דבר האבד ויבאו שאר מלאכות מקל וחומר, ואם כן ראוי שיאמר אף בשבת כן. ועוד, שאם כן הרי חולו של מועד רמז בתורה, שמותר בדבר האבד, והם אמרו לא מסרן הכתוב אלא לחכמים, שאין בתורה רמז אי זו מלאכה אסורה ואי זו מותרת".

ונראה לי, שאין מכל אלה טענה כלל, כי מה שטען: "מה טעם שיאמר הכתוב אל תעשה מלאכת דבר האבד ויבאו שאר המלאכות מקל וחומר", הנה כמוהו בפרשה הזאת: "או איש אשר יגע בכל שרץ אשר יטמא לו" ותנא בתורת כהנים: "בכל שרץ אשר יטמא לו - לרבות את השיעורים". וכתב גם רש"י ז"ל בפירוש החומש: "בכל אשר יטמא לו - בשעור הראוי לטמא, בכעדשה. או באדם אשר יטמא לו - במת. אשר יטמא לו - בשיעורו לטמא וזהו כזית". ואם כן יהיה פירושו בהכרח: "או איש אשר יגע בשרץ" אפילו בכעדשה או במת אפילו בכזית, וקל וחומר בשרץ והמת כשהם שלמים, אף כאן יהיה פירושו כל מלאכה אפילו של עבודה שהיא חשובה שיש חסרון כיס בבטולה, כגון דבר האבד, לא תעשו, וקל וחומר בשאר המלאכות שאין בבטולן חסרון כיס.

ומה שטען עוד: "אם כן ראוי שיאמר אף בשבת כן", אינה טענה, כי הכתוב פעם ידבר בלשון אחד ופעם ידבר בלשון אחר, כי הנה ביום טוב פעם כותב בו פסוק ז: "כל מלאכת עבודה לא תעשו" ופעם כותב בו: "לא תעשה מלאכה".

ומה שטען עוד: "שאם כן הרי חולו של מועד רמוז בתורה, שמותר בדבר האבד, והם אמרו: לא מסרן הכתוב אלא לחכמים, שאין בתורה רמז אי זו מלאכה אסורה ואי זו מלאכה מותרת", אינה טענה, כי זה המדרש של תורת כהנים אינו אלא אסמכתא בעלמא. שכן כתבו גדולי הפוסקים שכל אותן בריתות דפרק אין דורשין, אין אלא אסמכתא בעלמא. וכן כתב הרמב"ם ז"ל: "חולו של מועד אסור בעשיית מלאכה, כדי שלא יהיה כשאר ימי החול, שאין בהן קדושה כלל, והעושה בו מלאכה האסורה, מכין אותו מכת מרדות, מפני שאיסורו מדברי סופרים". ואם כן, אפילו אם תמצי לומר שפירוש "מלאכת עבודה" היא מלאכת דבר האבד, אין מזה ראייה שיהיה התר חולו של מועד בדבר האבד רמוז בתורה, עד שיקשה עליו ממה שאמרו "לא מסרן הכתוב אלא לחכמים", דמשמע שאין בתורה רמז אי זו מלאכה אסורה ואי זו מלאכה מותרת. ומה שאמרו בריש מי שהפך: "אמר רב אשי: לא מבעיא ימי אבלו דמדרבנן הוא דשרי, אלא אפילו חול המועד דאסור מדאורייתא במלאכה, שרי". פירוש דאסמכוה רבנן אקראי דאורייתא, אבל אבילות לא סמכי ליה, אלא אקרא ד"והפכתי חגיכם לאבל", שהיא מדברי קבלה.

ראשית קצירכם -

שתהא ראשונה לקציר.

כדתניא בתורת כהנים: "שתהא תחלה לכל הנקצרים", שלא יהא רשות לישראל לקצור שדותיהם עד שיקצר העומר תחלה. ותהא מנחת העומר תחלה לכל הנקצרים, לא שפירוש ראשית קצירכם שיהא העומר מראשית קציר השדה ולא מאמצע קצירו או מסוף קצירו, ד"ראשית קצירכם", קציר של כולכם משמע, כדתניא בתורת כהנים: "יכול אף של בית השלחים ושל בית העמקים, תלמוד לומר: 'קצירכם', קציר של כלכם אמרתי, ולא של בית השלחים ושל בית העמקים".

עומר -

עשירית האיפה.

פירוש: המדה המכילה בתוכה עשירית האיפה קרויה עומר שמות טז, לו, כמו שמות טז יח "וימדו בעומר". ופירוש "והבאתם את עומר", "והניף את העומר", שיהא שעורו כשעור מה שבמדת העומר.

פרק כג, יא

והניף -

כל תנופה מוליך ומביא מעלה ומוריד.

מהכא משמע שגם העלייה וההורדה בכלל ההנפה, ואלו בפרשת תצוה גבי "אשר הונף ואשר הורם" פרש"י ז"ל: הונף - לשון הולכה והובאה. הורם - לשון מעלה ומוריד. וכן שנינו במנחות פרק כל המנחות באות מצה: "כיצד הוא עושה, מוליך ומביא מעלה ומוריד, שנאמר 'אשר הונף ואשר הורם'".

ופרש"י ז"ל: "הונף - היינו מוליך ומביא. והורם - מעלה ומוריד, שאין עליה בלא הורדה". יש לומר, דממלואים ילפי כל שאר תנופות, מה להלן מוליך ומביא מעלה ומוריד, כדכתיב "אשר הונף ואשר הורם", אף כל מקום שנאמר בו תנופה, כן. כדתנן בפרק כל המנחות באות מצה: "שתי הלחם וכבשי עצרת כיצד הוא עושה, מוליך ומביא ומעלה ומוריד, שנאמר: 'אשר הונף ואשר הורם'". וזה לא נכתב אלא במלואים, והיכי מייתי ראייה ממנו בשתי הלחם וכבשי עצרת, על כרחך לומר שממלואים ילפינן לשאר תנופות, ולפיכך כשמצאנו בשום מקום תנופה, ידענו שיש שם תרומה, ודרך הכתוב לקצר לכתוב תנופה ולא תרומה. ומזה הטעם עצמו כתב "שוק התרומה וחזה התנופה", כי הכתוב פעם יזכיר התנופה ותהיה גם התרומה בכלל, ופעם יזכיר התרומה ותהיה גם התנופה בכלל, וכאילו אמר: שוק התנופה והתרומה וחזה התנופה והתרומה. ומה שכתב שם רש"י ז"ל: "ולמה חלקן הכתוב תרומה בשוק ותנופה בחזה, לא ידענו, ששניהם בהנפה והרמה" אינו רוצה לומר למה חלקן וכתב התנופה לבדו בחזה ולא בתרומה, ובשוק כתב התרומה לבדו ולא

התנופה, אלא הכי פירושה: למה חלק הכתוב החזה מהשוק וכתב בשוק התרומה והוא הדין התנופה, ובחזה ההיפך, ולא ערב שניהם יחד לומר חזה ושוק התנופה והתרומה, מאחר ששניהם בהנפה והרמה.

ממחרת השבת -

ממחרת יום טוב הראשון של פסח, שאם אתה אומר שבת בראשית אי אתה יודע אי זהו.

במנחות בפרק ר' ישמעאל תניא: "ר' יוסי אומר: 'ממחרת השבת' - ממחרת יום טוב. אתה אומר ממחרת יום טוב או אינו אלא ממחרת שבת בראשית, אמרת וכי נאמר: ממחרת שבת פסח, והלא לא נאמר אלא ממחרת השבת, וכל השנה כלה מלאה שבתות. צא ובדוק איזו שבת הוא". ואם תאמר למה בחר זאת הראיה, שהיא ראייה פרוכה, כדאמר רבא: "לכולהו אית להו פירכא, לבד מתרי תנאי בתראי, דמתניתא קמיינתא ומתניתא בתרייתא", דהיינו רבי ישמעאל דאמר: "אמרה תורה הבא עומר בפסח ושתי הלחם בעצרת, מה להלן רגל ותחלת רגל, אף כאן רגל ותחלת רגל. ורבי יהודה בן בתירא, דאמר: נאמרה שבת למטה פסוק טז ונאמרה שבת למעלה, מה להלן רגל ותחלת רגל, אף כאן" כו'. וזו הראיה היא שבחר רבי יוסי ובטל ראיתו הראשונה ואמר: "ועוד - נאמר שבת למטה" כו'. ואמר רבא: רבי יוסי גופיה חזא לראיתו הראשונה פירכא דקאמר "ועוד". והפירכא כבר גלה אותה רבא: "ממאי דביום טוב ראשון, דילמא ביום טוב אחרון". ופרש"י ז"ל: "נהי דלאו בשבת ממש משתעי קרא, מכל מקום ממאי דביום טוב ראשון, דילמא ביום טוב אחרון". ואם כן למה הניח ראיתו של רבי ישמעאל ור' יהודה בן בתירא והביא ראית ר' יוסי הראשונה, שהוא עצמו חזא בפרוכה. והתימה מהרמב"ן ז"ל שכתב על דברי רש"י ז"ל בזאת הראיה: "ובאמת שזו גדולה שבראיות הגמרא", והוא ההפך. ושמא יש לומר, שהיא הגדולה שבראיות לבטל שלא יהיה פירוש ממחרת השבת שבת בראשית, כמו שחשבו הצדוקים, ומפני זה בחר רש"י ז"ל הראיה הזאת מפני שהראיה הזאת מבטלת דברי הצדוקים, אבל היא פרוכה בערך אל קיום השבת שהוא יום טוב ראשון, דדילמא יום טוב אחרון הוא, ומזה הטעם בחר אותה רש"י ז"ל אף על פי שהיא פרוכה.

פרק כג, יב

ועשיתם כבש -

חובה לעומר הוא בא.

לא שהוא חובת היום כשאר המוספין של ימי הפסח, שהרי בפרשת פינחס שהביא שם המוספין של כל ימי הפסח, לא הביא הכבש הכתוב בזאת הפרשה.

פרק כג, יג

ומנחתו -

מנחת נסכים.

לא מנחה בפני עצמה, שהן המנחות האמורות בויקרא, שאף על פי שמנחתו, שהיא מנחת נסכיו, (ו) לא היה צריך לפרש, מכל מקום מפני שאין מנחתו זאת כמנהג מנחת נסכיו, שהרי מנחת הנסכים בכל מקום היא שלשה עשרונים לפר ושני עשרונים לאיל ועשרון לכבש, וכאן הוא שני עשרונים לכבש, הפך המנהג, והיינו מפרשים מפני הקושיא הזאת שפירוש "ומנחתו" המנחה הבאה עמו, לא מנחת נסכיו. ואף על פי שכתוב אחריו "ונסכו יין רביעית ההין", היינו אומרים שהוא בפני עצמו, שהרי אין הסלת והשמן מעכבין את היין ולא היין מעכבן, לפיכך הוכרח לפרש, שאף על פי כן זו היא מנחת נסכיו, אלא שהיא כפולה, שיצא מכלל כל הכבשים ליטען שני עשרונות. וזהו שכתוב אחר זה: "שני עשרונים - כפולה היתה" ופירשו בתורת כהנים: "שיצא מן הכלל ליטען שני עשרונים".

פרק כג, יד

בכל מושבותיכם -

נחלקו בו חכמי ישראל, יש שלמדו מכאן שהחדש נוהג בחוצה לארץ, ויש אומרים: לא בא אלא ללמד שלא נצטוו על החדש אלא לאחר ירושה וישיבה משכבשו וחלקו.

בפרק קמא דקדושין. חד אמר: **מושבותיכם** - כל מקום שאתם יושבים משמע. וחד אמר: לאחר ירושה וישיבה משמע.

ואם תאמר, בשלמא למאן דאמר כל מקום שאתם יושבים משמע, היינו דכתיב: "**ויאכלו מעבור הארץ ממחרת הפסח**", ממחרת הפסח אכול, מעיקרא, דהיינו בחמשה ימים ראשונים משעברו את הירדן עד ממחרת השבת, לא אכול, אלא שהמתינו עד י"ו בניסן שהקריבו העומר והדר אכול, אלא למאן דאמר לאחר ירושה וישיבה, מעיקרא נמי ליכול. כבר תרצו שם בגמרא: "לא הוו צריכי".

ופרש"י ז"ל: "שנסתפקו מן המן שבכליהם". אבל איפכא ליכא לאקשוויי, לומר: בשלמא למאן דאמר לאחר ירושה, היינו דכתיב "**ויאכלו מעבור הארץ ממחרת הפסח**" לומר שאף על פי שנכנסו לארץ, לא אכלו מעבור הארץ עד ממחרת הפסח מפני שהיו מסתפקין מן המן שבכליהם, אלא למאן דאמר כל מקום שאתם יושבים, ממחרת הפסח היכי אכול, והלא פסח לא איקריב אלא בי"ד בניסן, כדכתיב: "**בחדש הראשון בי"ד לחדש בין הערבים פסח לה**" וכתבי: "**ממחרת הפסח יצאו בני ישראל**" והם יצאו בט"ו, והעומר אינו קרב אלא בי"ו בניסן, והם היאך אכלו מעבור הארץ ממחרת הפסח שהוא ט"ו בניסן, שעדיין לא קרב העומר עד י"ו בניסן. דלשון תורה לחוד ולשון נביאים לחוד ולשון חכמים לחוד, שהתורה קוראה לי"ד בניסן פסח, מפני שהוא יום שחיטת הפסח, והנביאים קוראים לט"ו בניסן

פסח מפני שהוא יום אכילת הפסח, דלדידהו הוי ממחרת הפסח בי"ו בניסן והקריבו בו את העומר ואחר כך אכלו מעבור הארץ, כדפירש ר"י, כמו שכתבו התוספות. אבל רבינו תם תירץ, דהאי ממחרת הפסח נמי היינו ט"ו בניסן, שעדיין לא נקרב העומר, אלא שפירוש ויאכלו מעבור הארץ מתבואת שנה שעברה, דהיינו מן הישן. והוצרך הכתוב להודיע שהוצרכו לאכול מצות ולא אכלו רק מהישן, מפני שעדיין לא קרב העומר. ומה שאמר יהושע "וקלוי" שהוא החדש א"בעצם היום הזה" דכתיב בתריה קאי, כאילו אמר שממחרת הפסח שהוא ליל ט"ו אכלו המצות מן הישן, והקלוי שהוא החדש אכלוהו בעצם היום הזה, דהיינו בי"ו בניסן לאחר שקרב העומר. והכי נמי אשכחן י"ו דאיקרי בעצם היום הזה, דכתיב "ולחם וקלי וקרמל לא תאכלו עד עצם היום הזה" ופירש ואמר "עד הביאכם את קרבן אלהיכם". וצריך לומר לפירוש רבינו תם, דהא דקאמר תלמודא: בשלמא למאן דאמר מושבותיכם - כל מקום שאתם יושבים משמע, היינו דכתיב: "ויאכלו מעבור הארץ ממחרת הפסח" - ממחרת הפסח אכול, מעיקרא לא אכול, אקלוי דקרא קאי, דמעיקרא לא מצו למיכל, ולא "מעבור הארץ", דהוא בישן קמיירי, דמעיקרא נמי אכול.

פרק כג, טז

השבת השביעית -

כתרגומו שבועתא.

לא יומא טבא, כמו שתרגם "ממחרת השבת" - מבתר יומא טבא".

עד ממחרת השבת השביעית תספרו -

ולא עד בכלל.

שאם היה בכלל, היינו מונים גם יום המחרת של שבת השביעית שהוא יום חמשים. ומה שאמר "תספרו חמשים יום", אין מלת "תספרו" דבקה עם "חמשים יום", אלא עם "השבת השביעית" שלפניה - **עד ממחרת השבת השביעית תספרו**. ואחר כך אמר: **חמשים יום והקרבתם מנחה**. ופירושו: יום החמשים תקריבוהו. וזהו שכתב רש"י ז"ל אחר זה:

"ביום חמשים תקריבוהו",

הפך המקרא וכתב: "יום חמשים" במקום "חמשים יום", מפני שחמשים יום מורה על כל החמשים, ויום חמשים מורה על היום האחרון בלבד, ומפני שכונת הכתוב פה אינו כי אם על היום האחרון, הפך ואמר "יום חמשים" במקום חמשים יום. גם הוסיף בי"ת, מפני שהקרבת המנחה אינו היום עצמו, אלא באותו יום.

פרק כג, יז

לחם תנופה -

לחם תרומה המורם לשם גבוה.

פירוש: אין התנופה הזאת מאותה התנופה שאמרו: מוליך ומביא מעלה ומוריד, כי התנופה ההיא היא אחר ההבאה, וזאת התנופה היא קודם ההבאה, כדמשמע מלחם תנופה תביאו - תנופה ואחר כך הבאה, הלכך על כרחך לומר שהיא מענין הרמה והפרשה המורמת לשם גבוה, שהיא קודמת להבאה, שבתחלה מפרישין אותה ואחר כך מביאין אותה.

וזו היא המנחה החדשה האמורה למעלה.

כאילו אמר: ממושבותיכם תביאוה.

בכורים -

ראשונה לכל המנחות.

לא שתהיה מתבואה של בכורים כמנחת העומר הבאה מן האביב, שהיא ראשונה לכל הנקצרים, אלא שהמנחה הזאת עצמה היא בכורים, להיותה ראשונה לכל המנחות הבאות מן החדש. ולאו דוקא מן המנחות הבאות מן החטין, אלא אף מן המנחות הבאות מן השעורין, כגון מנחת קנאות, שאינה חובה מן החדש, ואינה באה אלא אחר המנחה הזאת. ואף על פי שקדמה לה מנחת העומר, שהוא מן החדש, ועם כל זה קורא לזאת **"חדשה"**, מפני שמנחת העומר היא מן השעורין וזו מן החטין, והיא מין בפני עצמה. ואם כן אף אם יביא מנחת קנאות קודם המנחה הזאת, אין בכך כלום, מאחר שהיא מן השעורין, עם כל זה לא התיר הכתוב להביא אותה אלא אחר המנחה הזאת, מדכתיב בה **"בכורים"** - ראשונה לכל המנחות, אף למנחות של שעורים. דאי סלקא דעתך למנחות של חטין בלבד, **"בכורים לה"** למה נאמר. אם למנחות של חטים בלבד, הרי כבר נאמר **"חדשה"**, שהיא חדשה לכל המנחות, מה תלמוד לומר **"בכורים"**, אם אינו ענין למנחות החטים בלבד, תנהו אף למנחות של שעורים, והכי איתא בתורת כהנים.

פרק כג, יח

על הלחם -

בגלל הלחם חובה ללחם.

כלומר, שהקרבנות הללו חובת הלחם הם, ולא חובת היום, שאם לא הביא לחם, אינו מביא כבשים. ואמר "בגלל הלחם" כי לא יתכן להיות כמשמעו - עליו ממש. ואחר כך אמר "חובה ללחם", להודיע שאין הקרבן בגלל הלחם, רק מצד שהוא חובה לו. ומפני שאין מלת "על" נופלת על החובה, באר תחלה שהוא בגללו, כי כבר יבא למ"ד במקום על, ועל במקום למ"ד. ואחר שהלמ"ד משמש במקום בגלל, תשמש גם מלת על במקום בגלל. ואחר שבאר שהוא בגלל הלחם, פירש ואמר שהוא בגללו מצד שהוא חובה

לו. אבל בתורת כהנים שנו: **"על הלחם - חובה ללחם"**, ורש"י ז"ל תקן הענין דבר דבור על אופניו.

ומנחתם ונסכיהם -

כמשפט מנחה ונסכים המפורשים בכל בהמה כו'.

פירוש: ולפיכך סמך הכתוב ואמר **"ומנחתם ונסכיהם"** סתם, ולא הוצרך לפרש.

פרק כג, יט

ועשיתם שעיר עזים -

יכול שבעת הכבשים ושעיר עזים האמורים כאן הם שבעת הכבשים והשעיר האמורים בחומש הפקודים, כשאתה מגיע אצל פרים ואילים אינם הן, אמור מעתה אלו לעצמן ואלו לעצמן, אלו קרבו בגלל הלחם ואלו למוספין.

בתורת כהנים ומייתי לה בפרק התכלת. פירוש: אי אפשר לומר שהקרבת האמורות בפרשה זו הן הקרבנות האמורות בפרשת פנחס, שהרי אף על פי שמספר הכבשים והשעיר שבזאת הפרשה הם כמספר הכבשים והשעיר שבפרשת פנחס, מכל מקום מספר הפרים והאילים שבזאת הפרשה אינם כמספר הפרים והאילים שבפרשת פנחס, שבפרשה הזאת הוא פר אחד ואילים שנים, ובפרשת פנחס הם פרים בני בקר שנים ואיל אחד, אמור מעתה, אלו לעצמן ואלו לעצמן, אלו בגלל הלחם ואלו למוספין.

ואם תאמר, דילמא לעולם אימא לך הקרבנות האמורות כאן, הם האמורות בחומש הפקודים, והא דאשתנו פרים ואילים דהכא מדהתם, דאלו הכא פר אחד ואילים שנים, ואלו התם פרים שנים ואיל אחד, דילמא הכי קאמר רחמנא: אי בעי פר ושני אילים, ליקרב, אי בעי שני פרים ואיל אחד, ליקרב. כבר תרצו בגמרא: "מדאשתני סדרן, שמע מינה אחרניי נינהו". פירוש: דהכא כתיב כבשים ברישא והדר פר ושני אילים, והתם כתיב שני פרים ואיל אחד ברישא והדר שבעה כבשים, שמע מינה דקרבת דהכא אינן קרבנות דהתם, אלא אלו לעצמן ואלו לעצמן, אלו בגלל הלחם ואלו למוספין.

אבל מ"שני כבשים בני שנה לדבח שלמים" הכתובים פה, ולא בפרשת פנחס, אין להביא ראיה, שאין הקרבנות הכתובות פה הקרבנות הכתובות בפרשת פנחס, משום דאיכא למימר שהקרבת הכתובות פה הן הכתובות שם אלא שהזכיר פה שני כבשים נוספין.

פרק כג, כ

והניף אותם תנופה -

מלמד שטעונין תנופה חיים.

כדתנן במנחות בפרק כל המנחות באות מצה: "זבחי שלמי צבור טעונין תנופה חיין ושחוטין, ואין בהן סמיכה", וראיתם מדכתיב: **"והניף הכהן אותם תנופה"**, שאין תלמוד

לומר, שכבר נאמר בשלמי יחיד **"את חזה התנופה ואת שוק התרומה לקחתי מאת בני ישראל מזבחי שלמיהם"**, דמשמע לשון רבים והוה ליה למכתביה בלשון יחיד, דהא ביחיד קא מישתעי, ומדכתב לשון רבים, לימד על חזה ושוק של שלמי צבור שיונפו. ואם כן מה תלמוד לומר **"והניף הכהן אותם"**, אלא על כרחך לומר דבתנופה דמחיים קמיירי, שטעונין תנופה חיים. ואלמלא מיעוטא ד**"אותם"**, הוה אמינא אף שלמי יחיד טעונין תנופה חיים מקל וחומר: ומה זבחי שלמי צבור שאינן טעונין סמיכה, כדתנן בפרק כל המנחות באות מצה, טעונין תנופה חיים, זבחי שלמי יחיד שטעונין סמיכה, אינו דין שטעונין תנופה חיים. השתא דכתיב **"אותם"** מיעט, אותם טעונין תנופה חיים, ואין זבחי שלמי יחיד טעונין תנופה חיים כו', כדאיתא התם.

קדש יהיו -

לפי שלמי יחיד קדשים קלים, הוצרך לומר בשלמי צבור שהם קדשי קדשים. פירוש: האי **"קדש יהיו"** קרא יתירא הוא, דלא גרעי שלמי צבור משלמי יחיד, וכיון דשלמי יחיד קדש, כל שכן שלמי צבור, מה תלמוד לומר: **"קדש יהיו"**, לומר לך שאלה הם קדש בערך אל זבחי שלמי יחיד, וכיון שזבחי שלמי יחיד קדשים קלים, על כרחך לומר שאלה הם קדשי קדשים.

פרק כג, כד

זכרון תרועה -

פסוקי זכרונות ופסוקי שופרות לזכור לכם עקדת יצחק שקרב תחתיו איל.

בתורת כהנים ומייתי לה בפרק בתרא דראש השנה. והרמב"ן ז"ל טען ואמר: "והיה צריך הרב להביא גם פסוקי המלכיות מן המדרש, שלא יתכן להזכיר הכתוב פסוקי זכרונות ושופרות ולא יזכיר המלכיות, וכבר דרשו אותם מפסוק: **'והיו לכם לזכרון לפני אלהיכם אני ה' אלהיכם'**, שאין תלמוד לומר: **'אני ה' אלהיכם'** ומה תלמוד לומר: **'אני ה' אלהיכם'**, אלא זה בנה אב, שכל מקום שאתה אומר זכרונות, אתה סומך להן את המלכיות", עד כאן דבריו.

ונראה לי שאין מזה טענה כלל, כי הרב ז"ל לא בא ללמדנו דיני הברכות של ראש השנה שיהיו שלש: אחת למלכיות ואחת לזכרונות ואחת לשופרות, כמו שהיתה כונת המדרש הזה, כדמסיים בה: "כיצד סדר תקיעות" כו', אלא לפרש המקראות בלבד, שהיה לו לכתוב: יום תרועה יהיה לכם, כמו בפרשת פנחס וכמו שכתב אחר זה **"בעשור לחדש השביעי הזה יום הכפורים הוא"**, לא "זכרון תרועה", כי אין כונת הכתוב לזכרו במחשבה או בפה. וכבר הוקשה להם לרז"ל זה בריש פירקא בתרא דראש השנה. ואמרו: "כתוב אחד אומר: **'זכרון תרועה'**, וכתוב אחר אומר: **'יום תרועה'**". ותרצו: "כאן ביום טוב שחל להיות בשבת, כאן ביום טוב שחל להיות בחול", שבשבת זכרון תרועה בפה, או במחשבה

איכא, תרועה עצמה ליכא, ואלו בחול, תרועה נמי איכא. ואם כן מאחר שאין המקרא הזה מתישב רק עם המדרש הזה או עם מה שתרצו בגמרא: "כאן ביום טוב שחל להיות בשבת, כאן ביום טוב שחל להיות בחול", וכבר בטלו התרוץ ההוא באמרם: "ואי דאורייתא הוא במקדש היכי תקעין, ועוד מלאכה הוא, דאצטריך קרא למעוטא", בתמיהה. הוכרח הרב לתקן המקרא הזה עם המדרש שדרשו בו **"זכרון תרועה"** - פסוקי זכרונות ופסוקי שופרות, אבל המלכיות שלא הוציאו מן המקרא הזה אלא מקרא ד"**והיו לכם לזכרון לפני אלהיכם אני ה' אלהיכם**" - שאין תלמוד לומר **'אני ה' אלהיכם'**, ומה תלמוד לומר: **'אני ה' אלהיכם'**, זה בנה אב, בכל מקום שנאמרו זכרונות יהיו מלכיות עמהן", או מקרא ד"**אני ה' אלהיכם**" דלעיל, דסמיך ליה **"בחדש השביעי"**, אין לו להביאן פה בפירוש המקרא הזה. ומה שסיים אחר זה "לזכור לכם עקדת יצחק שקרב תחתיו איל", שהוא לקוח מפרק קמא דראש השנה, ד"אמר רבי אבהו: למה תוקעין בשופר של איל, אמר הקדוש ברוך הוא: תקעו לפני בשופר של איל, כדי שאזכור לכם עקדת יצחק, ומעלה אני עליכם כאילו עקדתם עצמכם לפני", הוצרך לזה, מפני שיש לטעון על המדרש הזה, בשלמא פסוקי זכרונות אנו צריכים להם כדי שיעלה זכרוננו לפניו, אלא פסוקי שופרות למה, ולולא הטעם הזה הנזכר בפרק קמא דראש השנה בדברי רב אבהו, לא היה המדרש הזה מקובל כלל.

פרק כג, לא

כל מלאכה -

או להזהיר על מלאכת לילה כמלאכת יום.

ואם תאמר, היכן מצינו שחלק הכתוב באיסור מלאכה בין יום ללילה, עד דאצטריך הכא להזהיר על מלאכת לילה כמלאכת יום. ועוד, היכי משתמע מהאי קרא איסור לילה. יש לומר, משום דכתיב באזהרת מלאכה ובעונשה "בעצם היום הזה": **"וכל מלאכה לא תעשו בעצם היום הזה... וכל הנפש אשר תעשה כל מלאכה בעצם היום הזה והאבדתי"**, לומר בעצמו של יום מוזהר וענוש על המלאכה, ולא על התוספת, כדתיניא בתורת כהנים ומייתי לה בפרק בתרא דיומא.

סלקא דעתך אמינא דהאי בעצם היום הזה אינו אלא דומיא ד"**בעצם היום הזה בא נח**", ו"**בעצם היום הזה הוצאתי את צבאותיכם**", שפירושם בהיות השמש על הארץ, אף כאן בהיות השמש על הארץ, לאפוקי לילה שאינו מוזהר עליו, לפיכך חזר הכתוב ואמר: **"כל מלאכה לא תעשו"** ולא הוזכר בו **"בעצם היום הזה"**, כמו שהוזכר למעלה, להורות שאזהרת המלאכה בהן בין ביום ובין בלילה, כמו בשבתות ושאר המועדים, שאזהרת המלאכה בהן אינו מוזכר בשום אחד מהם בעצם היום הזה וכולל היום והלילה ונשאר בהכרח לפרש בעצם היום הזה הכתוב למעלה בעצמו של יום, שכולל היום והלילה, שעל עצמו של יום מוזהר וענוש עליה, ולא על התוספת. אך בכל הנוסחאות שראיתי כתוב בהן: **"וכל מלאכה וגו' להזהיר על מלאכת לילה כמלאכת יום"**, והפסוק שאין כתוב בו

"בעצם היום הזה" הוא "כל מלאכה" בלא וי"ו. אבל בלי ספק שבוש נפל בספרים, שלא השגיחו הסופרים בין הפסוק הראשון שכתוב בו וי"ו ובין הפסוק האחרון שכתוב בלא וי"ו. או שמא הספר שהיה מפרש עליו, היה כתוב בו גם הפסוק האחרון בו וי"ו. ואם תאמר, בלאו קרא ד"כל מלאכה לא תעשו", תיפוק לי מקרא פסוק לב ד"ועניתם את נפשותיכם בתשעה לחדש בערב מערב עד ערב" שאין פירוש בעצם היום הזה בהיות השמש על הארץ, דאם כן לגבי ענוי נמי דכתיב ביה "כל הנפש אשר לא תעונה בעצם היום הזה" צריך לומר בהיות השמש על הארץ ולא בלילה, ואי אפשר זה, שהרי כתוב בו בפירוש "מערב עד ערב". יש לומר, דאי לאו קרא ד"כל מלאכה לא תעשו", הוה אמינא דפירוש בעצם היום הזה דענוי הוא בעצמו של יום, ולא על התוספת, ופירוש בעצם היום הזה דמלאכה, הוא בעצם היום וכחו, ולא בלילה, ואף על פי שהם סמוכים זה לזה, אין בכך כלום, כי כמוהו בפרשה הזאת "וספרתם לכם ממחרת השבת עד ממחרת השבת השביעית" שהראשון מבתר יומא טבא, והשני מבתר שבועתא, וכן "רוכבים על שלשים עירים ושלשים עירים להם".

פרק כג, לז

עולה ומנחה -

מנחת נסכים הקריבה עם העולה.

דומיא ד"זבח ונסכים". מה להלן נסכי הזבח, אף כאן מנחת העולה. ועוד, אי מנחה בפני עצמה היא, עולה זבח ונסכים ומנחה מבעי ליה.

דבר יום -

חק הקצוב בחומש הפקודים.

כאילו אמר: להקריב עולה ומנחה זבח ונסכים כחק היום הקצוב לו, שיש יום שיש בו מוספים הרבה, ויש יום שהם מועטים, והם מפורשים בפרשת פנחס. ואחר כך אמר: **ביומו** - ללמד שאין המוספים של כל יום ויום נקרבים אלא כל אחד ביומו, עבר יומו בטל קרבנו, שאין לאלו תשלומין, כמו לעולת ראייה ושלמי חגיגה, שמי שלא הקריבו ביום טוב ראשון, מקריבו בשאר ימות הרגל, שנאמר "**שבעת ימים תחוג לה**", שכולן ראויין לחגיגה וכולן תשלומי ראשון הן, כדלקמיה, וכאילו אמר: עולה ומנחה זבח ונסכים בדבר יום הקצוב לו, אשר הוא ביומו.

פרק כג, מ

פרי עץ -

שטעם עצה ופריו שוה.

בתורת כהנים ומייתי לה בפרק לולב הגזול סוכה לה א. ונראה לי דמייתורא דעץ הוא דקדרשי ליה, דאי סלקא דעתך פרי של עץ, לשתוק מעץ, ולכתוב: ולקחתם לכם פרי הדר. ועוד, הוי דבר הלמד מעניינו, דכיון דכפות תמרים ועץ עבות וערבי נחל כולהו מין עץ הוו, פרי הדר נמי מין עץ הוא. ועוד, אם פירוש פרי עץ הוא פרי של עץ, עדיין לא הודיענו בזה איזה עץ הוא. ואם תאמר, אפילו אם פירוש "פרי עץ" - שטעם עזו ופריו שוים" - לא הודיענו בה אי זה פרי הוא, דאימא פלפל הוא, שגם הוא טעם עזו ופריו שוה. כבר תרצו בגמרא: היכי נעביד, ננקוט חדא, לא מנכרא לקיחתה, ננקוט תרתי ותלת, "פרי" אחד אמר רחמנא, ולא שתיים ושלשה פירות.

פרק כג, מב

בישראל -

לרבות הגרים.

בתורת כהנים. דמ"בישראל" משמע כל שהן בתוך ישראל, אפילו גרים ועבדים משוחררים.

פרק כג, מג

כי בסכות הושבתי -

ענני כבוד.

בתורת כהנים. אליבא דרבי עקיבא, ולא כרבי אליעזר דאמר סכות ממש היו. ורש"י ז"ל הניח דברי רבי אליעזר, אף על פי שדבריו יותר נראין, מפני שמלת "הושבתי" מורה על פועל אלהי, שהן ענני הכבוד, לא על פועל אנושי, דאם כן: כי בסכות ישבו אבותיכם בהוציא אותם מארץ מצרים, מבעי ליה.

פרק כד

פרק כד, ב

צו את בני ישראל -

זו פרשת מצות הנרות. ופרשת ואתה תצוה שמות כז, כ לא נאמרה אלא על סדר מלאכת המשכן לפרש צורך המנורה. וכן משמעו, ואתה סופך לצוות את בני ישראל על כך.

והרמב"ן ז"ל טען ואמר: "ואינו נכון בעיני, שאין הפרשה הזאת סמוכה לפרשת המנורה, וכבר נאמר: 'ויעל הנרות לפני ה' כאשר צוה ה' את משה' והנה המצוה והמעשה נזכרים ונעשים כבר", עד כאן דבריו. ונראה לי שאין מכל זה טענה כלל, כי מה שטען "שאיין הפרשה הזאת סמוכה לפרשת המנורה" אם כונתו בזה בעד פרשת ואתה תצוה, איננה

טענה, כי אחר שהיא על סדר מלאכת המשכן, הדבר שוה כאילו היא סמוכה לפרשת המנורה, רק שהמתין להשלים כל מלאכת המשכן על הסדר ואחר כך חזר להודיע צורך המנורה האמורה למעלה. ואם כוונתו בזה בעד הפרשה הזאת, לומר מה טעם להזכיר מצות הנרות פה, שאינה סמוכה לפרשת המנורה, הנה אחר זה כתובה פרשת אפיית לחם הפנים ועריכתו על השלחן, אף על פי שלא נזכרו פה לא המנורה ולא השלחן. ומה שטען עוד: "וכבר נאמר: 'ויעל הנרות לפני ה' כאשר צוה ה' את משה' והנה המצוה והמעשה נזכרים ונעשים כבר", לא ידעתי מי הגיד לו שזאת הפרשה לא נאמרה קודם הקמת המשכן, עד שיטעון זה.

כי הרב ז"ל לא בא לתקן רק הכפל הפרשה הזאת, ואמר, שאותה שבפרשת תצוה לא נאמרה אלא לפרש צורך המנורה, וזאת הפרשה היא הצווי עליה, אבל לא בא לפרש מתי נאמרה, כי מאמרו בהקמת המשכן "ויעל הנרות לפני ה' כאשר צוה ה' את משה", הנה משם מבואר שזאת הפרשה נאמרה קודם הקמת המשכן, ואין צורך לפרש זה, כי בתורה רבים כמוהו.

שמן זית זך -

שלשה שמנים יוצאים מן הזית. הראשון קרוי זך והן מפורשים במנחות ובתורת כהנים.

הראשון מהם, כותש הזיתים ונותן לתוך הסל, והשמן מתמצה מהם ויוצא בלא טחינה וטעינה, וזהו השמן הראשון, שהוא למנורה. השני, אחר שכותשן ונותן לתוך הסל, טוענן והשמן מתמצה ויוצא. השלישי, מוציאן מן הסל וטוחנן ואחר כך חוזר ונותן לתוך הסל וטוענן, והשמן מתמצה ויוצא. וזה - השני והשלישי פסולין למנורה, וכשרין למנחות.

פרק כד, ג

לפרכת העדת -

ורבותינו דרשוהו על נר מערבי שהוא עדות לכל באי עולם שהשכינה שורה בישראל, שנותן בה שמן כמדת חברותיה וממנה היה מתחיל ובה היה מסיים. בתורת כהנים ומייתי לה בפרק במה מדליקין שבת כב ב. ולא ידעתי איך יתישב המקרא הזה על פי המדרש, דבשלמא לפי פשוטו תהיה מלת "לפרכת" סמוכה לעדות, שהוא הארון, לפיכך בא הלמ"ד בשו"א כמשפט הסמיכות, אלא לפי המדרש, איך יתכן שתהיה מלת לפרכת סמוכה לעדות שהוא הנר המערבי, והלא אין הפרכת פרכת לנר, אלא לארון, כדכתיב "והבדילה הפרכת לכם בין הקדש ובין קדש הקדשים", אם לא שנאמר שמלת לפרכת אינה סמוכה לעדות ויהיה פירוש המקרא כן: מחוץ לפרכת יהיה העדות, שהוא הנר המערבי הנזכר. ואם כן היה ראוי להפתח הלמ"ד של מלת לפרכת. ועוד, מה טעם לומר: מחוץ לפרכת יהיה הנר המערבי, והלא כל הנרות מחוץ לפרכת הן. אך ממה שכתב

הרב בפרשת וארא ש"אין המדרש הזה מתישב אחר המקרא מפני כמה לכך אני אומר יתישב המקרא על פשוטו דבר דבור על אופניו והדרשה תדרש, שנאמר: **הלא כה דברי כאש" כו'.** למדנו שאין לדקדק על המדרש כלל, כי דבריהם דברי קבלה הם, ואין המקראות מורים עליהן, כי אם על דרך האסמכתא בלבד.

ופירוש "ממנה היה מתחיל ובה היה המסיים", כבר פרש"י ז"ל בפרק במה מדליקין: "ממנה היה מדליק - הנרות בין הערבים. ובה היה המסיים - הטבת הנרות, שדולק כל היום ואינו מטיבו עד הערב, אבל שאר הנרות היה מטיב אותן בשחרית. והא דאמרין במסכת יומא הטבת חמש נרות קודם להטבת שתי נרות, דמשמע כולהו היה מטיב שחרית ויליף לה מקראי, היינו בשלא היה הנס מתקיים והיה מוצאו שכבה, דלא סמיך קרא אניסא. וכל זמן שהיו ישראל חביבין היה דולק כל היום, והיינו עדותה".

יערוך אותו אהרן מערב עד בקר יערוך אותו עריכה הראויה למדת כל הלילה. כדנניא בתורת כהנים: **"מערב עד בקר -** תן להן מדתן שיהיו דולקין מערב עד בקר", כאילו אמר: יערוך אותו אהרן שיהא דולק מערב עד בקר, לא שיהא עורך אותו כל הלילה מערב עד בקר.

ושערו חכמים חצי לוג לכל נר ונר ללילי תקופת טבת הארוכה.

צריך לומר, שהיה לכל נר ונר בית קבול עשוי לכניסת הפתילה, וכפי שיעור עובי הפתילה ההיא שיערו את השמן, דאם לא כן מה שיעור נופל בשמן, כפי עובי הפתילה ודקותה ככה יהיה שיעור השמן.

ומדה זו הוקבעה להם אף בלילות הקצרות.

אף על פי שאין להם צורך לחצי לוג.

פרק כד, ו

שש המערכת -

שש חלות המערכת האחת.

הורה בזה שהוא מקרא קצר, וצריך להוסיף "חלות" אחר "שש", להודיע אלו השש מה הן. גם הוסיף "האחת" אחר "המערכת", להודיע שהשש חלות האחרות הן במערכת האחרת, כי מאמרו "שש חלות המערכת האחת" למדנו שהשש חלות האחרות הן במערכת האחרת.

שש המערכת השלחן הטהור -

דבר אחר: על טהרו של שלחן, שלא יהו הסניפים מגביהים את הלחם מעל גבי השולחן.

בתורת כהנים. ופירוש טהרו - גבו. ובלשון ישמעאל קורין הגב טהר בטי"ת רפויה הנקראת בלשונם ד"ט. והכי פירושא: שמפני שהחלות של לחם הפנים השש, היו מונחות בקצה השולחן זו על גב זו, והשש האחרות היו מונחות בקצה האחר של שולחן זו על גב זו, ובין חלה לחלה היו כמו חצאי קנים הנקראין סניפין, כדי שיתנו ריוח בין חלה לחלה שלא תתעפשנה, מפני שהיו מונחות שם משבת לשבת, לפיכך הוצרך לכתוב **"על השולחן הטהור"**, שפירושו על גבו של שולחן ללמד שלא ישימו סניפין בין השולחן לחלה שיגביהו החלה מן השלחן, כמו ששמו הסניפין בין חלה לחלה שיגביהו החלה מחברתה, אלא תהיה החלה התחתונה מונחת על גב השלחן ממש בלי שום מבדיל בין השלחן והחלה. וכבר פירשתי בפרשת תצוה [תרומה] הנחת הסניפין הללו איך היו וכמה היו, עיין שם.

אבל יש לתמוה על רש"י ז"ל, מדוע הביא המדרש שדרשו בתורת כהנים גבי **"על השולחן הטהור"** על טהרו של שולחן, שלא יהיו הסניפין מגביהין" וכו', ולא הביא המדרש שדרשו בתורת כהנים **"על המנורה הטהורה - על טהרה של מנורה"**, שלא יסמכם בקסמין ובצורות", שיגביהם מגב המנורה, אלא יהו מונחים על גב המנורה ממש בלתי שום מבדיל בין המנורה והנרות. ושמה יש לומר, מפני שהמדרש הזה לא שייך לפי פשוטו של מקרא אלא על גבי שולחן, שחייב הכתוב לשים סניפין בין חלה לחלה, ושלא יחשוב החושב שישים סניפין אף בין השולחן לחלה, הוצרך לכתוב **על השולחן הטהור - על גבו של שולחן**, שלא ישים סניפין גם כן בין השלחן והחלה, אבל גבי מנורה, שאין שם מקום קסמים או צורות שיגביהם מגב המנורה, למה יצטרך הכתוב לכתוב **"על המנורה הטהורה"** על גבה של מנורה, שלא ישים צורות וקסמים שיגביה הנרות מעל המנורה.

פרק כד, ז

ונתת על המערכת -

על כל אחת משתי המערכות. והיו שני בזיכי לבונה כו'.

כדתניא בתורת כהנים: **"ונתת על המערכת - יכול מערכת אחת. הריני דן: נאמר כאן 'מערכת' ונאמר להלן 'מערכת', מה מערכת האמורה להלן תופשת שתי מערכות, אף מערכת האמורה כאן תופשת שתי מערכות"**. פירוש: יכול על המערכת האחת הוה יהיב לבונה, ולא על שתי מערכות, הריני דן דיהיב אתרווייהו, נאמר כאן מערכת, ונאמר להלן מערכת, דכתיב: **"ויערוך עליו ערך לחם"** מה להלן אותו הערך, פירוש שתי מערכות, דכתיב כאן **"ושמת אותם שתי מערכות שש המערכת על השולחן"** אף מערכת האמור כאן, דכתיב **"ונתת על המערכת"** פירושו שתי מערכות, דבתרווייהו קא יהיב לבונה, ולא על האחת בלבד.

ומה שאמר ש"היו שני בזיכי לבונה", והכתוב לא הזכיר אלא לבונה זכה, הוא מהא דתניא בתורת כהנים: **"והיתה ללחם - אינה על גבי הלחם**, אלא נותנה לשני בזיכים שיש להם שוליים ונותן על גבי השלחן, כדי שלא יבצעו את הלחם".

פירוש: דאי מנח להו על גבי הלחם, יבצע הלחם מכובד הבזיכין. והא דכתיב **"ונתת על המערכת לבונה זכה"**, לא על המערכת ממש קאמר, אלא סמוך לה, דתניא: "רבי אומר: **ונתת על המערכת לבונה זכה - 'על' בסמוך**. אתה אומר על בסמוך, או אינו אלא על ממש, כשהוא אומר: **'וסכות על הארון את הפרכת'** הוי אומר על בסמוך".

ומה שאמר שהלבונה שבכל בזך ובזך היתה מלא קומץ, הוא מדכתיב **"והיתה ללחם לאזכרה אשה לה"**, שאין מן הלחם לגבוה כלום, אלא הלבונה, וקראה הכתוב **"אזכרה"** וכתיב במנחה בפרשת: **"וקמץ משם מלא קמצו כו' והקטיר הכהן את אזכרתה"**, מה להלן קומץ אף כאן קומץ, וזהו שכתב אחר זה: "והיא לזכרון ללחם, שעל ידה הוא נזכר למעלה, כקומץ שהוא אזכרה למנחה".

פרק כד, ט

והיתה -

המנחה הזאת, שכל דבר הבא מן התבואה בכלל מנחה הוא.

ואכלוהו מוסב על הלחם שהוא לשון זכר. אף על פי שלא הוזכר בכתוב מנחה, הלחם עצמו מנחה היא, וזהו שכתוב אחר זה "שכל דבר הבא מן התבואה בכלל מנחה היא" ודומה לו **"אם חבול תחבול שלמת רעך עד בא השמש תשיבנו לו"** השלמה הוא הבגד, ונופל עליו לשון זכר ולשון נקבה.

פרק כד, י

ויצא -

מפרשה של מעלה יצא. לגלג ואמר: "ביום השבת יערכנו", דרך המלך לאכול פת

חמה בכל יום, שמא פת צוננת של תשעה ימים.

מהכא משמע דמעשה דמקלל בשנה שניה היה, שהרי לחם הפנים לא היה אלא בשנה שניה לאחר שהוקם המשכן, וכן משמע נמי מבריתא דתורת כהנים, דתניא: **"ויצא בן**

אשה ישראלית -

מהיכן יצא, מבית דינו של משה, שבא ליטע אהלו בתוך מחנה בני דן, ואמרו לו:

מה טיבך ליטע אהלך בתוך מחנה דן. אמר להם: מבני דן אני. אמרו לו: והכתוב

אומר: 'איש על דגלו באותות לבית אבותם יחנו בני ישראל'. נכנס לבית דינו של

משה ויצא מחוייב".

והביאו גם רש"י ז"ל. והדגלים לא היו רק בשנה השנית, אלמא מעשה דמקלל בשנה שנייה היה. וקשה מהא דתניא בתורת כהנים והביאו גם רש"י ז"ל: **"ויניחוהו במשמר - ולא**

הניחו את המקושש עמו. ושניהם היו בפרק אחד" ומכיון שהמקושש בשנה ראשונה היה, כדתיא בספרי והביאו גם רש"י ז"ל **"ויהיו בני ישראל במדבר וימצאו איש מקושש -** בגנותן של ישראל דיבר הכתוב, שלא שמרו אלא שבת ראשונה, ובשנייה בא זה וחללה", דהיינו בתחילת שנה ראשונה, כשקבלו את השבת, אם כן מעשה דמקלל נמי בשנה ראשונה היה. ויש לומר חזקוני, אף על פי שמעשה לחם הפנים לא היה אלא בשנה שניה לאחר שהוקם המשכן, מכל מקום אפשר שצווי לחם הפנים בשנה ראשונה היה, ובשעת הצווי כששמע אותו רשע, עמד ולגלג ואמר כו'.

ומבריתא דתורת כהנים נמי דתיא: מבית דינו של משה יצא מחוייב על אודות חנייתו, שלא קבלוהו בני דן, מפני שאמרו לו: **"איש על דגלו לבית אבותם יחנו"** כתיב, ולא לבית אמותם, לא קשיא, דאיכא למימר, נהי דצווי דגלים לא היה אלא בחדש השני בשנה השנית, מכל מקום הם מעצמם היו נוהגים לשבת כל שבט ושבט במקום מיוחד, כפי מה שצום יעקב אבינו ע"ה במשא מטתו, כדכתב רש"י ז"ל בפרשת ויחי ש"קבע להם מקום: לשלשה למזרח, וכן לארבע רוחות וכסדרן למסע מחנה של דגלים נקבעו כאן כו', וזהו **'איש על דגלו באותות וגו'** באות שמסר להם אביהם במשא מטתו". ובפרשת במדבר כתב: **"באותות לבית אבותם -** באות שמסר להם אביהם יעקב, כשנשאוהו ממצרים, שנאמר: **'ויעשו בניו לו כן כאשר צום'**, יהודה יששכר זבולן ישאו מן המזרח, ראובן שמעון וגד ישאו מן הדרום" כו', כדאיתא בתנחומא. ואף על פי כן הוצרך הכתוב להזהיר על זה, מפני שלא היו כולם ניכרים מאי זה שבט היו, אלא קצתם היו נכרים וקצתם היו מעורבין זה בזה, ועל ידי ההתילדות, דכתיב: **"ויתילדו על משפחותם"**, ש"הביאו ספרי ייחוסיהן ועדי חזקת לידתן, כל אחד ואחד להתיחס על השבט", וניכר כל אחד מאיזה שבט היה, והלך אל מקום שבטו.

בן איש מצרי -

הוא המצרי שהרג משה.

כלומר שהוא לבדו היה ואין זולתו. וזהו שכתב אחר זה: **"ושם אמו שלומית בת דברי -** שבחן של ישראל הוא שפרסמה התורה לזו, לומר שהיא לבדה היתה זונה". בתוך בני ישראל מלמד שנתגיר. ומה שדרשו גבי וברש"י **"ויפן כה וירא כי אין איש -** עתיד לצאת ממנו להתגיר", היינו מאותה שעה ואילך, שאין שום וולד אחר שיוליד מכאן ולהבא שיתגיר, אבל זה כבר היה נוצר בבטן אמו, שכבר נתעברה ממנו. ואם תאמר, למה הוצרך להתגיר, הא קיימא לן גוי ועבד הבא על בת ישראל הולד כשר, דדוקא ישראל הבא על הגויה ולדה כמותה וצריך להתגיר, אבל גוי הבא על בת ישראל ולדה ישראל גמור. כבר תירץ בזה הרמב"ן ז"ל: שמה שאמרו שנתגיר, היינו כמו שנתגיירו כל ישראל שנכנסו לברית במילה וטבילה והרצאת דמים בשעת מתן תורה. והוצרכו לומר בזה שנתגיר, לומר שלא הלך אחרי אביו אלא דבק אחרי אמו ונדבק בישראל. וזה טעם

"בתוך בני ישראל", שהיה עמהם, ולא הלך אחרי אביו להיות מצרי. אבל חכמי צרפת אמרו, שקודם מתן תורה הולד היה הולך אחר הזכר, וכאשר נולד זה, לא מלו אותו, כי מצרי היה בדינו, וכאשר גדל נתגייר לדעתו.

פרק כד, יא

ושם אמו שלמית -

שהיא לבדה היתה זונה.

אף על פי שממה שכתב רש"י ז"ל בפרשת ואלה שמות, גבי "מכה איש עברי", ש"בעלה של שלומית בת דברי היה, ונתן עיניו בה, ובלילה העמידו והוציאו מביתו, והוא חזר ונכנס לביתו, ובא על אשתו, כסבורה שהוא בעלה, וחזר האיש בביתו והרגיש בדבר, וכשראה אותו מצרי שהרגיש בדבר, היה מכהו ורודהו כל היום", משמע שמוטעת היתה ולא רצונית, מכל מקום קורא אותה זונה, מפני שנבעלה לפסול לה, אף על פי שהיתה מוטעת. וכן מה שאמרו בשמות רבה: "מניין שלא נחשדו ישראל על העריות, שהרי אחת היתה ופרסמה הכתוב, שנאמר: 'ושם אמו שלומית בת דברי למטה דן'", שמשמע שזאת נחשדה על העריות, הוא משום דכיון שנבעלה לגוי חשודה על העריות קרינן בה, אף על פי שהיתה אנוסה או מוטעת. והשתא אתיא שפיר דדייקין מינה מכאן ששאר נשים שבישראל לא נחשדו לעריות, אפילו אנוסה או מוטעת, אבל אילו היתה זאת נבעלת ברצון, לא הוה מצינן למידק מינה אלא לאפוקי שאר הנשים שבישראל שלא נבעלו לגוי ברצון, אבל אפשר שנבעלו באונס או בטעות, ואי אפשר זה, שהרי הכתוב מעיד עליהם שהם בני אבותיהם, כמו שמפורש על ידי דוד והביאו רש"י ז"ל בפרשת פנחס במדבר כו, ה על תהלים קכב ד "שבטי יה עדות לישראל - השם הזה מעיד עליהם" שהם מתיחסים לשבטיהם, ואילו שלטו בנשים שבישראל באונס או בטעות, לא היו מתיחסים לשבטיהם.

פרק כד, טז

ונוקב -

לשון קללה, כמו "מה אקוב".

כי הוא סובר אקוב על משקל אפול, שהוא אנפול והנו"ן מובלע בדגש. ואף על פי שפירש: "ונוקב - אינו חייב עד שיפרש את השם, ולא המקלל בכנוי" וכן פירש למעלה: "ויקב - כתרגומו ופריש, שנקב שם המיוחד וגדף", מכל מקום לשון קללה הוא, אלא שהיא קללה מפורשת. וכן כתב הרד"ק בשורש נקב "ונוקב שם ה', כלומר מפרשו ומקלל".

פרק כד, כ

כן ינתן בו -

שמין אותו כעבד.

מה היה שוה בלתי המום, ומה הוא שוה עם אותו המום, ומשלם הפחת. זהו דוקא דמי הנזק, אבל חוץ מזה משלם עוד ארבעה דברים: צער, רפוי, שבת ובשת, כמבואר משאר המקראות.

פרק כד, כא

ומכה בהמה ישלמנה -

למעלה דבר בהורג בהמה.

דכתיב ביה "נפש", והכאת הנפש הוא ההריגה.

וכאן דבר בעשה בה חבורה.

דהא לא כתיב הכא נפש, אלא הכאה לבדה, ומכל מקום צריך לומר שבעושה בה חבורה קמיירי, דאם לא כן מהו "ישלמנה", מה חסרון עשה לה עד שישלמנה.

ומכה אדם יומת -

אפילו לא הרגו אלא עשה בו חבורה שלא נאמר בו נפש.

פירוש: וכיון שלא נאמר כאן נפש, כמו שנאמר למעלה "ואיש כי יכה כל נפש אדם", אלא הכאה לבדה, למדנו שאפילו לא הרגו חייב בו מיתה. ועל כרחך לומר שבמכה אביו דבר הכתוב, דאי לאדם דעלמא, "מכה איש ומת" אמר רחמנא, ולא בהכאה בלבד. ועוד, אפילו בהכאה באבן או אגרופ, לא חייבתו תורה אלא נזק וצער ורפוי ושבת ובשת, כדכתיב "רק שבתו יתן ורפא ירפא", ושאר הדברים למדו אותם רבותינו ז"ל ממקראות אחרות. ובהכאת אביו נמי אינו חייב עליה מיתה אלא כשעשה בו חבורה, כדילפינן לה מהקישא דבהמה לאדם דהכא: מה מכה בהמה בחבלה, שאם אין חבלה אין תשלומין, אף מכה אביו אינו חייב עד שיעשה בו חבורה.

לפי שמצינו שהמקללו לאחר מיתה חייב.

כדנפקא לן מיתורא ד"אביו ואמו קלל", דכתיב לעיל מיניה: "איש איש אשר יקלל את אביו ואת אמו מות יומת - ומה תלמוד לומר: 'אביו ואמו קלל', לרבות לאחר מיתה", כדתניא בתורת כהנים, לפיכך הוצרך לומר במכה אביו שאינו חייב בו אלא מחיים, אבל אם הכהו לאחר מיתה, פטור.

פרק כד, כג

ובני ישראל עשו -

כל המצוה האמורה בסקילה במקום אחר - דחייה, רגימה ותלייה.

התלייה מפורשת, וממנה למדו שכל הנסקלין נתלין. ודחייה ורגימה נפקא לן מקרא ד"סקול יסקל או ירה ירה", ושם הארכתי הרבה, ועיין שם.

פרשת בהר

פרק כה

פרק כה, א

בהר סיני -

הכי גרסינן:

מה ענין שמטה להר סיני, והלא כל המצות כולן מסיני נאמרו, אלא מה שמטה נאמרו כללותיה ופרטותיה ודקדוקיה מסיני, אף כולן נאמרו כללותיהן ופרטותיהן ודקדוקיהן מסיני, כך שנויה בתורת כהנים. ונראה לי שכך פירושה: לפי שלא מצינו שמטת קרקעות שנשנת במשנה תורה, למדנו שכללותיה ופרטותיה כולן נאמרו מסיני. ובא הכתוב ולמד כאן על כל דבור ודבור שנדבר למשה, שמסיני היו כלם - כללותיהן ופרטותיהם וחזרו ונשנו בערבות מואב.

וקשיא לי טובא: חדא, דלא שייך לומר מה ענין זה לזה אלא בשתי מצות סמוכות זו לזו, דומיא דמה ענין שבת אצל מועדות ותו, פתח ב"מה ענין" זה לזה וסיים ב"והלא כל המצות כולן מסיני נאמרו" כאילו אמר: בהר סיני למה נאמר. ותו, מה ענין הר סיני לשמטה מיבעי ליה, שפירושו למה נכתב הר סיני לגבי שמטה והלא כל המצות כולן מסיני נאמרו. ותו, מאי קושיא, דילמא הא דכתב כאן "**בהר סיני**" דלא תימא "**באהל מועד**", דכתיב בריש ויקרא, אכולהו פרשיות שאחר פרשת ויקרא קאי. ותו, היכי משתמע מייתורא דהר סיני להקיש שאר כל המצות לשמטה, שאמרו: "אלא מה שמטה" כו', דילמא דוקא שמטה נאמרו כללותיה ופרטותיה מסיני, אבל שאר כל המצות, כללותיהן נאמרו מסיני, אבל פרטותיהן יש מהן באהל מועד ויש מהן בערבות מואב, אם תאמר מבנין אב, בלא יתורא ד"**בהר סיני**", נמי נילף מבנין אב, כדתניא בריש תורת כהנים בבביתא דר' ישמעאל, ואם כן אכתי בהר סיני למה לי. ותו, שמטה שכתב רש"י ז"ל: "לפי שלא מצינו שמטת קרקעות שנשנת כו' למדנו שכללותיה ופרטותיה כולן נאמרו מסיני", משמע שכל אותן שלא נשנו במשנה תורה גם הם כמו השמטה, והוו להו כתובים רבים הבאים כאחת ואין מלמדין, דעד כאן לא קמיפלגי אלא בשני כתובים הבאים כאחת, אבל בשלשה, ומשלשה ומעלה, לכולי עלמא אין מלמדין. ותו, מנא ליה לרז"ל לומר: "והלא כל המצות מסיני נאמרו", אי מקרא ד"**אלה המצות**", דילמא באותן מצות דמפרשת שמטה עד סוף

החומש קמיירי, אבל אותן מצות דקודם פרשת שמטה, באהל מועד נאמרו, כמו שפירש בראש החומש. ותו, לפי המסקנא, שאמרו שכל המצות כולן כללותיהן ופרטותיהן מסיני נאמרו, מאי האי דאמרי רז"ל "כל פרשה שנאמרה ונשנת, לא נשנת אלא בעבור דבר שנתחדש בה" והלא כללותיהן ופרטותיהן כולן מסיני נאמרו ולא נשאר דבר שיתחדש בהם. ותו, מהא דפרש"י ז"ל "לפי שלא מצינו שמטת קרקעות שנשנת במשנה תורה", משמע ששאר כל המצות שנשנו במשנה תורה לא נאמרו בסיני, אלא כללותיהן בלבד, דאם לא כן, כמו שלא נשנת שמטת קרקעות במשנה תורה מפני שכבר נאמרו כללותיהן ופרטותיהן מסיני, כך לא היה ראוי שישנה שאר כל המצות במשנה תורה, מאחר שכבר נאמרו כללותיהן ופרטותיהן מסיני, ואיך כתב אחר זה שכל דבור ודבור שנדבר למשה כללותיהן ופרטותיהן בסיני נאמרו. ותו, מאי שנא שמטת קרקעות משאר כל המצות ואף על פי שנאמרו כללותיהן ופרטותיהן מסיני, לפי המסקנא, חזרו ונשנו במשנה תורה.

אלא הכי פירושא: מה עניינה של שמטה משאר כל המצות, עד שהוצרך לפרש בה שנאמרה בהר סיני ולא סמך על הכלל של "אלה המצות" שדרשו בו שכל המצות כולן מסיני נאמרו ושאינן שום נביא רשאי לחדש דבר מעתה. ואף על פי שלפי פשוטו של מקרא אין פירוש "אלה המצות" אלא על אותן שבסוף החומש עד פרשת שמטה שנכתב בהן בהר סיני, שלא תאמר באהל מועד, כדכתיב בראש החומש, לפי הקבלה, על כל המצות כולן קמיירי, ואין שום חולק בזה, רק שקצתם סוברים שהוא בעבור כללותיהן בלבד, וקצתן סוברים שהוא על כללותיהן ופרטותיהן יחד, כדתיניא בפרק בתרא דזבחים: "רבי ישמעאל אומר: כללות נאמרו בסיני ופרטות באהל מועד וחזרו ונשנו בערבות מואב. ורבי עקיבא אומר: כללות ופרטות נאמרו בסיני ונשנו באהל מועד ונשתלשו בערבות מואב". ובריתא זאת אליבא דרבי עקיבא. ותרצו בזה, שלכך הוצרך הכתוב לפרש בה שנאמרה בסיני, ולא סמך על הכלל של אלה המצות, כדי ללמד על כל המצות כולן שנאמרו כללותיהן ופרטותיהן מסיני, כמו השמטה, שזו מדה בתורה ש"כל דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל, לא ללמד על עצמו יצא, אלא ללמד על הכלל כולו יצא", ומפני שלא נתפרש בבריתא זו מהיכן למדו שהשמטה נאמרו כללותיה ופרטותיה מסיני, הוכרח רש"י ז"ל לומר: "ונראה לי שכך פירושה: לפי שלא מצינו שמטת קרקעות שנשנת במשנה תורה" אלא ברמיזה, דשמטה שמוט, "למדנו שכללותיה ופרטותיה כלן נאמרו מסיני", דאם לא כן היכן נאמרו, אם תאמר בפרשת משפטים, והלא לא נכתבו שם אלא כללות בלבד, והכללות שלה ושל כל המצות, כולי עלמא מודו שנאמרו בסיני, כדנפקא לן מקרא ד"אלה המצות", שלא נחלקו ר' ישמעאל ור' עקיבא אלא בפרטותיהן בלבד, הלכך על כרחך לומר שפרטותיהן הן הכתובות בפרשה הזאת שכתוב בה בהר סיני, אבל פרטי שאר כל המצוות, כיון שלא פירש בהם הכתוב מקום אמירתן, אין אנו יודעין אם היו בהר סיני או באהל מועד. וכן אותן שחזרו ונשנו פעם שנייה, אין אנו יודעין היכן נאמרו אם בהר סיני אם באהל מועד.

ופירוש "כל פרשה שנאמרה ונשנת לא נשנת אלא בעבור דבר שנחדש בה", הוא על פרשה שנכתבה וחזרה ונכתבה פעם שנייה, שלא נכתבה אלא בעבור דבר שלא נכתב בפעם ראשונה, אבל עכשיו שיצאת השמטה מכלל כל המצות ופירש בה שנאמרו כללותיה ופרטותיה מסיני, אנו דנין אותה במדה דדבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל לא ללמד על עצמו יצא אלא ללמד על הכלל כולו, מה שמטה נאמרו כללותיה ופרטותיה מסיני, אף כל המצות כולן נאמרו כללותיהן ופרטותיהן מסיני וחזרו ונאמרו כולן, בין השמטה בין שאר כל המצות בערבות מואב, ואין הבדל בזה בין השמטה לשאר כל המצות. וזהו בעניין אמירתן, אבל בעניין כתיבתן, אותן שנכתבו כל צרכן בפעם ראשונה, לא חזרו ליכתב בפעם שנייה, אלא בעבור דבר שנחדש בכתיבתן בפעם השנייה, אם בחומשים הראשונים עצמן, כפרשת גזל הגר, שנכתב בפרשת ויקרא וחזר ונכתב בפרשת נשא בעבור שני דברים שנחדשו בה, ואם במשנה תורה, כי הכל אחד. וזהו שדקדק הרב בלשונו ואמר תחלה "לפי שלא מצינו שמטת קרקעות שנשנת במשנה תורה" לפי שכוונתו בכתיבתן, ואלו גבי "וחזרו ונשנו", שכונתו באמירתן, כתב בו "ונשנו בערבות מואב", שפירושו שאחר שנאמרו בסיני, חזרו ונאמרו עוד בערבות מואב.

ואם תאמר, מנא ליה לרז"ל לומר שמה שנכתב כאן **"בהר סיני"** גבי שמטה, ולא סמך על הכלל של **"אלה המצות"**, הוא כדי ללמד על הכלל כולו במדה דדבר שהיה בכלל, דילמא לגופיה הוא דאתא, ללמד על הפרטות הכתובות בפרשה הזאת, שכלן מסיני נאמרו, דאי מקרא ד**"אלה המצות"**, הוה אמינא דוקא כללותיהן, אבל פרטותיהן לא, לפיכך נכתב כאן בהר סיני, ללמד שאף פרטותיה מסיני נאמרו. יש לומר, דאף על פי כן, מכח המדה דדבר שהיה בכלל כל המצות במאמר **"אלה המצות"**, ויצאת מן הכלל ופרט בה בהר סיני, אנו דנין אותה במדה דדבר שהיה בכלל, שאם תאמר אין דנין אותה במדה זאת, אלא כשהיוצא מן הכלל אין בו שום צורך לעצמו דומיא דשלמים, דתניא בריש תורת כהנים ומייתי לה בפרק קמא דיבמות: **"ונפש אשר תאכל בשר מזבח השלמים... וטומאתו עליו"** והלא שלמים בכלל כל הקדשים היו, שכבר כלל כרת בכולן, שנאמר: **'כל איש אשר יקרב מכל זרעכם אל הקדשים אשר יקדישו' וגו'** ולמה יצאו, להקיש אליהן ולומר: מה שלמים מיוחדין קדשי מזבח, אף כל קדשי מזבח, יצאו קדשי בדק הבית", שהשלמים לא יצאו לשום צורך לעצמם, אבל שמטה שיצתה מן הכלל לצורך עצמה להודיע שגם פרטותיה נאמרו בסיני, אין לדון אותה במדה זו. אם כן, גבי **"לא תבערו אש בכל מושבותיכם ביום השבת"**, דתניא בפרק כלל גדול: **"לא תבערו אש - הבערה בכלל לא תעשה כל מלאכה היתה"**, ולמה יצאת, להקיש אליה ולומר לך: מה הבערה שהיא אב מלאכה וחייבין עליה בפני עצמה, אף כל שהיא אב מלאכה, חייבין עליה בפני עצמה". היאך דנו אותו במדה דדבר שהיה בכלל, והלא הבערה לצורך עצמה יצאת, דאי מכלל דלא תעשה כל מלאכה, הוה אמינא דאינו חייב סקילה עד שיחלל שבת בכל המלאכות, לכך יצאת לחלק אותה, שיהא חייב עליה בפני עצמה, אלא על כרחך לומר דכל היכא דהוה בכלל ויצאת מן הכלל

דיינין ליה במדה דדבר שהיה בכלל, לא שנא כשיצא מן הכלל לצורך עצמו לא שנא כשיצא מן הכלל שלא לצורך עצמו, כשהכלל באיסור והפרט באיסור, אבל כשהכלל באיסור והפרט בהתר, לא דיינין ליה, אלא במדה דדבר שהיה בכלל ויצא לדון בדבר חדש, כדאיתא בריש יבמות.

אך יש לתמוה, דלא הוה ליה לשנויי על מה שהקשה, **בהר סיני** למה נאמר כו', אלא הוה ליה למימר: לפי ש"מאלה המצות" לא למדנו אלא כללות בלבד, הוצרך לכתוב כאן "**בהר סיני**", להודיע שגם פרטותיה נאמרו בהר סיני ומה שמטה נאמרו כו' אף כל המצות כן.

והרמב"ן ז"ל טען על דברי הרב ואמר: "ואינו נכון בעיני כלל, שהרבה מצות כשמטה שלא נשנו בערבות מואב ונדע בהם שנאמרו כללותיהם ופרטותיהן מסיני או באהל מועד. ועוד, מניין שהוקשו שאר הדברות שנשנו בערבות מואב לשמטה ולא יהיו כללותיהן מסיני ופרטותיהן בערבות מואב, וכן היה ראוי יותר לומר, כי הנשנות נשנו לבאר פרטותן, כי לא נאמרו בסיני אלא כללותיהן", עד כאן דבריו.

ולא הבינותי כונתו ז"ל במה שטען "שהרבה מצות כשמטה שלא נשנו בערבות מואב ונדע בהם שאמרו כללותיהן ופרטותיהן מסיני או באהל מועד" דאדרבה היא הנותנת, שמפני שאותן שלא נשנו בערבות מואב אין אנו יודעים אם נאמרו כללותיהם ופרטותיהם מסיני או באהל מועד, הוכרחו ללמוד מהשמטה שנאמרו כללותיה ופרטותיה מסיני, שגם הם כללותיהן ופרטותיהן בסיני נאמרו, כמו השמטה, ולא באהל מועד. ואם כונתו לומר, שהרבה מצות כשמטה לא נשנו בערבות מואב ועם כל זה אנו מסופקין בה אם נאמרו כללותיהן ופרטותיהן מסיני או באהל מועד, ולמה בענין השמטה הכריע לומר שכללותיה ופרטותיה נאמרו מסיני, הנה ההפרש בין השמטה ובין שאר המצות שלא נשנו בערבות מואב מבואר מאד, כי השמטה שכתוב בה בהר סיני, ידענו שהמקום שנאמרו בו כללותיהן ופרטותיהן הוא הר סיני, אבל שאר המצות שלא נשנו בערבות מואב ואין כתוב בהם לא אהל מועד ולא הר סיני, לא ידענו המקום שנאמרו בו, אם הוא הר סיני או אהל מועד. ומה שטען עוד "מניין שהוקשו שאר הדברות שנשנו בערבות מואב לשמטה ולא יהיו כללותיהן מסיני ופרטותיהן בערבות מואב", הנה כבר בארנו, שידעו זה מכח המדה דדבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל.

פרק כה, ב

שבת לה' -

לשם ה' כשם שנאמר בשבת בראשית.

אינו רוצה לומר שיעשה שבתתה לשמו ולכבודו, ולא להנאת עצמו, שתהיה מנוחה לארץ שנה אחת כדי שיהיה לה כח לשנים הבאות, כמו שעושין זה עובדי האדמה, אלא שיהיה שבתתה לשם השבת, ששבת בו ה' בזמן הבריאה. וזהו שאמר: "כשם שנאמר בשבת בראשית", שכתוב בו בפירוש "**ויום השביעי שבת לה' אלהיך... כי ששת ימים עשה ה' את**

השמים ואת הארץ... וינח ביום השביעי, ואף על פי שזאת המנוחה בשנה שביעית, ומנוחת הבריאה ביום השביעי, מכל מקום "סוד ימי עולם רמוז במקום הזה" לשון הרמב"ן כאן, כי כל השביעיות זכר ליום השביעי הם. והרמב"ן ז"ל טען ואמר: "ורז"ל לא לכך כווננו במדרשם, כי כל השבתות גם המועדים לשם ה' הם, ולא יאמר באחד מהם לה', אבל יאמר **'יהיה לכם שבתון'** ואמר ביום הכפורים **'שבת שבתון הוא לכם'**, וזה מפני שחשב שכונת הרב במאמר לשם ה' הוא שנעשה השמטה לשמו ולכבודו ולא להנאתנו כמנהג עובדי האדמה, וכבר בארנו שאין זו כונת הרב, רק כאשר פירשנו. והראיה ממה שכתב אחריו מיד "כשם שנאמר בשבת בראשית" ושם אינו רוצה לומר לשמו ולכבודו, רק לשם המנוחה ששבת בו ה' בזמן הבריאה, כדכתיב **"כי ששת ימים עשה וגו' וינח ביום השביעי"**.

פרק כה, ד

יהיה לארץ -

לשדות ולכרמים.

לא לכל הארץ, שלא לחפור בורות שיחין ומערות ושלא לתקן המקואות, כדתניא בתורת כהנים: **"ושבתה הארץ - יכול מלחפור בורות שיחין ומערות ומלתקן את המקואות, תלמוד לומר: 'שדך לא תזרע וכרמך לא תזמור'."**

לא תזמור -

שקוצצין זמורותיה. ותרגומו "לא תכסח" ודומה לו קוצים כסוחים.

שהוא כמו שירוש, שהוא הסרת השורש, אף כאן תזמור תכרות הזמורה. ואף על פי שזאת המלה מבנין הקל, והשירוש מבנין הכבד, הנה כמוה **"לעקור נטוע"** שפירושו להסיר העיקר. אבל המתרגם תרגמו "לא תכסח", שפירושו לא תכרות, מגזרת **"זמיר עריצים"**, שפירושו כריתת העריצים, שאילו היתה כונתו כריתת הזמורות, היה לו לתרגם 'לא תכסח זמורתא', כמו שתרגם **"ודשנו את המזבח - ויספון ית קיטמא"**, **"לדשנו - למספא קטמיה"**. והנכרת הוא הכרם, כי הזמורות עם הגוף יחד הוא הכרם, וכאשר יכרתו הזמורות, שהוא חלק מהכרם, הנה נכרת הכרם.

פרק כה, ה

הכי גרסינן: ספיוח קצירך -

אפילו לא זרעתה והיא צמחה מן הזרע שנפל בה בעת הקציר, והוא קרוי ספיוח.

והוא עם וי"ו וכך הביאו גם הרמב"ן ז"ל בספרו. והכונה בו לומר, דהא דכתיב "ספיוח" רבותא בעלמא הוא, שאפילו הספיוח, שהוא מה שצמח מאליו מן הזרע שנפל בעת הקציר, לא תקצור כדרך הקוצרים להיתך מחזיק בו, כל שכן הצומח על ידי חרישה וזריעה, אבל

אתה קוצר שניהם יחד כדרך ההפקר. ולא שנפרש ספ"ח דוקא לא תקצור כדרך הקוצרים להיות מחזיק בו, אבל אתה קוצרו כדרך ההפקר, ואלו הצומח על ידי חרישה וזריעה אי אתה קוצרו אפילו כדרך ההפקר, דהא מקרא ד"ואת ענבי נזירך לא תבצור", שפירושו שהנזרת והפרשת בני אדם מהם ולא הפקרתם, לא תבצור, אותם אינך בוצר אלא מן ההפקר, כדלקמן, משמע שאף על פי שעבר והפריש בני אדם מהם ולא הפקירם, כמו שגזרה התורה, אפילו הכי אין הפירות נאסרין, אלא מפקירן ואחר כך בוצר כדרך ההפקר. שאי אפשר לומר שפירוש "אלא מן ההפקר" מן המופקר מתחלה - שלא הפרשת בני אדם מהם מתחלה ועד סוף, מפני שפירוש "לא תבצור ולא תקצור" הוא כדרך הקציר והבציר אליבא דחכמים, ויחוייב מזה באמרו "אלא מן המופקר" שאז בוצר וקוצר כדרך הבציר והקציר, והכתוב אומר: "והיתה שבת הארץ לכם לאכלה" לכולכם יחד, ולא לך לבדך, ואם כן מה לי עברה דהפרשת בני אדם מהם, מה לי עברה דחרישה וזריעה.

והא דקתני בתורת כהנים: "את ספ"ח קצירך לא תקצור - מכאן סמכו על הספ"חים שיהיו אסורים בשביעית", אתיא אליבא דר' עקיבא, דסבירא ליה "לא תקצור" בכל אופן משמע בין בדרך הקציר בין בדרך ההפקר, אבל חכמים אומרים: "לא תקצור" לא תעשה אותם קציר לעצמך, אלא נהוג בהם מנהג הפקר, ורש"י ז"ל פירש אליבא דחכמים. ענבי נזירך שהנזרת והפרשת בני אדם מהם ולא הפקרתם. לא תבצור אותם אינך בוצר, אלא מן ההפקר.

והא דקתני בתורת כהנים: "לא תבצור - מן השמור בארץ אי אתה בוצר, אבל אתה בוצר מן המופקר" אינו רוצה לומר: אותו שהיה מופקר מתחלתו אתה בוצר, אבל אותו שהיה שמור, אף על פי שהפקרתו אחר כך אינך בוצרו, אלא הכי קאמר: כל זמן שהוא שמור, שלא הפקרת אותו, אי אתה בוצר, אבל אם הפקרת אותו אחר כך, אתה בוצר ממנו כאחד מן העניים הבוצרים, כמו שפירש הרמב"ן ז"ל. אבל נראה לי שרש"י ז"ל לא היה כתוב בנוסחא שבתורת כהנים שלפניו "מן המופקר" אלא "מן ההפקר" ומשם לקח מה שכתב בפירושו "ענבי נזירך - שהנזרת והפרשת בני אדם מהם, ולא הפקרתם. לא תבצור - אותם אינך בוצר, אלא מן ההפקר", שפירושו אלא אחר שתפקירם.

ועכשיו לפי מה שפרש"י ז"ל שתי האזהרות הללו, צריך לפרש שמה שהשמיענו הכתוב באזהרה הראשונה, שאפילו הספ"חים שצמחו מעצמם אינו רשאי לקצורם כדרך הקוצרים להיות מחזיק בהם, אלא כדרך ההפקר בלבד, הוא הדין נמי בענבים שנהיו מעצמם בלתי זמירה וחפירה. וממה שהשמיענו הכתוב באזהרה השנית, שאפילו הענבים שהפריש בני אדם מהם ולא הפקירם, שפשע בהם, אם חזר והפקירם, הם מותרים באכילה ויכול לבצור גם הוא מהם כאחד מן העניים. והוא הדין נמי בזרעים, אם הפריש בני אדם מהם ולא הפקירם, או אפילו אם עבר וחרש וזרע שפשע בהם, אם חזר והפקירם הרי הן מותרין באכילה ויכול לבצור מהן כאחד מן העניים הקוצרים. אך קשה כיון ד"לא תקצור ולא תבצור" הוא כדרך הקוצרין והבוצרין, אבל אתה קוצר ובוצר כדרך ההפקר, אם כן

"נזירך" למה לי, לכתוב קרא: ואת ענביך לא תבצור, כדרך הבוצרים, אבל אתה בוצר כדרך ההפקר, לא שנא מופקרים מתחלה שלא הנזרת מהם, לא שנא הנזרת ואחר כך הפקרת.

פרק כה, ו

והיתה שבת הארץ -

אף על פי שאסרתים עליך, לא באכילה ולא בהנאה אסרתים, אלא שלא תנהוג בהם כבעל הבית כו'.

ומה שפירש לעיל **"לא תקצור"** להיות מחזיק בו כשאר קציר, מהכא נפקא. ואי לאו האי קרא, הוה אמינא לא תקצור אפילו כדרך הפקר כרבי עקיבא.

שבת הארץ לכם לאכלה -

מן השבות אתה אוכל ואי אתה אוכל מן השמור.

בתורת כהנים. דאם לא כן 'והיתה תבואת שבת הארץ לכם לאכלה' מיבעי ליה, אלא על כרחך לומר, דפירוש **"שבת"** שבות, כאילו אמר: והיתה שבות הארץ לכם לאכלה. ואינו רוצה לומר דוקא אותו שהוא שבות מתחלתו, אבל אותו שהיה שמור מתחלתו אף על פי שאחרי כן חזר והפקיר אותו, אסור לאכלו, אלא הכי קאמר: כל זמן שהוא שמור, שעדיין לא הפקרת אותו, אי אתה אוכל, אבל אם חזרת והפקרת אותו, אתה אוכל.

ואף על פי שכבר למדנו זה מקרא ד"**את ענבי נזירך לא תבצור**" - מן השמור בארץ אי אתה בוצר, אבל אתה בוצר מן המופקר, כדתינא בתורת כהנים. ורש"י ז"ל פירש אותו: "שהנזרת והפרשת בני אדם מהם ולא הפקרתם. **לא תבצור** - אותם אינך בוצר אלא מן ההפקר", התם מיירי בענבים לחודייהו, והכא חזר וכלל כל היוצא מן הארץ. אי נמי, היא גופה מהכא נפקא, דאי לאו האי קרא, הוה אמינא מאי **"ענבי נזירך לא תבצור"**, הענבים שצמחו מאליהן בלא זמירה וחפירה, דהיינו ספחים, דומיא ד"ספח קצירך לא תקצור", וקורא אותם ענבי נזירך, שהזירם והפרישם ממנו, כאלו אינם שלו. וזהו שתרגם אונקלוס "שבקך", שהנחת אותם לשמיר ושית.

אי נמי, האי שמור דהכא אינו כשמור דלעיל, דהתם בשמרו ולא הפקירו קמיירי, וכשחזרו והפקירו רשאי לבצור ולאכול כשאר העניים הבוצרין, אבל שמור דהכא דדייקינן מ"**שבת הארץ**", דמיירי בלא עבדו, ועל כרחך לומר דשמור דדייקינן מיניה מיירי בעבדו, דהוא אף על פי שחזר והפקירו אינו רשאי לאכול, כדכתיב **"והיתה שבת הארץ לכם לאכלה"**, לאפוקי אותו שעבדו כמו בכל שנה ושנה, שאפילו חזר והפקירו אינו רשאי לאכול. והיינו דקתני בברייתא בתורת כהנים: "מכאן אמרו שדה שנטייבה, בית שמאי אומרים: אין אוכלין פירותיה בשביעית. ובית הלל אומרים: אוכלין. רבי יהודה אומר חלוף

הדברים, זו מקולי בית שמאי וחומרי בית הלל". דמחליף דברי בית שמאי לדברי בית הלל. ודברי בית הלל לדברי בית שמאי. והוו להו בית הלל מחמירין ובית שמאי מקילין. אך קשה, דאם כן, לפי זה, מנא ליה לרש"י ז"ל לפרושי קרא ד"את ספיח קצירך לא תקצור", אפילו ספיח קצירך לא תקצור, דילמא דוקא ספיח לא תקצור כדרך הקוצרים, אבל תקצור אותו כדרך ההפקר מה שאין כן אותו הצומח על ידי חרישה וזריעה, שאי אתה קוצרו אפילו כדרך ההפקר, כדמשמע מהא דקתני הכא "מן השבות אתה אוכל ולא מן השמור", שהצומחין על ידי עבודה אסורין אף על פי שחזר והפקירן.

לך ולעבדך ולאמתך -

לפי שנאמר "ואכלו אביוני עמך", יכול יהו אסורין באכילה לעשירים, תלמוד לומר:

"לך ולעבדך ולאמתך", הרי בעלים ושפחות אמורין כאן.

בתורת כהנים. פירוש: "לך ולעבדך ולאמתך" למה נאמר, והלא כבר נאמר "והיתה שבת הארץ לכם לאכלה" וקמרבה ליה לדידיה, אלא לפי שנאמר "ואכלו אביוני עמך", הוה אמינא עניים אוכלים, ולא העשירים, והא דכתיב "לכם לאכלה" אעניים לחודייהו קאי, אבל ל עשירים אסורים באכילה, לכך נאמר "לך ולעבדך ולאמתך", הרי בעלים, עבדים ושפחות אמורים כאן. בעלים היינו עשירים.

עבדים ושפחות היינו עניים. אם כן למה נאמר "ואכלו אביוני עמך", דמשמע עניים ולא עשירים, לאחר הביעור. והא דכתיב "ולבהמתך ולחיה אשר בארצך", ותניא בתורת כהנים: "'ולבהמתך' מה תלמוד לומר, אם חיה שאינה ברשותך אוכלת, בהמה שהיא ברשותך לא כל שכן, מה תלמוד לומר: 'ולבהמתך',

להקיש בהמה לחיה, כל זמן שחיה אוכלת מן השדה האכל לבהמתך מן הבית,

כלה לחיה מן השדה, כלה לבהמתך מן הבית".

שכאשר כלה לחיה מן השדה, מיד חובה לבער כל הפירות שאסוף בביתו, אעשירים קאי, ולא אעניים, דעניים אוכלים כל השנה כלה, אף לאחר הביעור. וכך הוא שנויה בתורת כהנים: "אם כן למה נאמר 'ואכלו אביוני עמך', העניים אוכלים אחר הביעור".

פרק כה, ז

ולחיה -

בהמה שמזונותיה עליך לא כל שכן.

אף על גב דלכאורה משמע דאדרבה, היא הנותנת, דדוקא חיה שאין מזונותיה עליך ואין לה מזונות אלא מן השדה ודומה בזה לעניים ואביונים שאין להם מזונות, התיר לה הכתוב, אבל בהמה שמזונותיה עליך ודומה בזה לעשירים, אימא לא, תלמוד לומר: "ולבהמתך, להתיר אף לבהמה. מכל מקום מאחר שלא גזרה התורה המצוה הזאת אלא לחמלת בני אדם שאין להם שדות וכרמים, שיהיו שמחים בשנת השמטה, כמו שהעשירים

שמחים בשאר השנים, ראוי להתיר גם לבהמה, מאחר שמזונותיה על בעליה והחמלה שלה של בעליה היא, אבל חיה שאין מזונותיה מוטלים על בני אדם, והחמלה שלה אינה חמלה של בני אדם, לא היה ראוי להתיר לה, ומאחר שהתיר לה, כל שכן בהמה, שאם לא יתיר לה, יהיו הבעלים מאכילין אותה משלהם.

כלה לחיה מן השדה כלה לבהמתך מן הבית.

פירוש: אף המאכל שאספת לבהמתך מפירות שביעית, אתה חייב לבערם מן הבית, מיד כשכלה לחיה מן השדה. ואף על פי שהעניים אוכלין אף לאחר הביעור, בהמה כיון שמזונותיה על הבעלים, הרי היא כמו הבעלים, שחייבין לבער לאחר הביעור. והכלוי הזה שאמרו "כלה לבהמתך מן הבית", הוא שיוציא הפירות מביתו להפקירן, והוא ביעור שביעית שהזכירו חכמים בכל מקום, לא שיהיו הפירות אחר זמן הביעור אסורין בהנאה או באכילה ויהיה מחוייב לאבדם, שלא מנו חכמים במשנה פירות שביעית, לא מן הנשרפין ולא מן הנקברין, זהו לפי מה שכתב הרמב"ן ז"ל: "אבל מצאתי לרש"י ז"ל שכתב במסכת פסחים: 'וזהו ביעורן שמפקירן במקום דריסת רגלי אדם ובהמה' ואולי, חשב הרב שצריך שיהא מפקירן גם לחיה ולבהמה לקיים בהם 'ואכלו אביוני עמך', 'ולבהמתך ולחיה וגו', אבל הרמב"ם והרבה מן החכמים השגות הראב"ד על רמב"ם שמיטה ויובל סבורים שהביעור אוסר לגמרי וטעונון שרפה או מפרר וזורה לרוח או מטיל לים".

פרק כה, ח

שבתות שנים -

שמטות שנים.

שהשמיטה הנקראת שבת, כדכתיב כו, לד "אז תרצה הארץ את שבתותיה", וכן תרגם אנקלוס: "שבע שבתות שנים - שבע שמיטין דשנין". והסבה שהכריחם לפרש "שבתות שנים - שמטות שנים" ולא שבועות שנים, דומיא ד"שבע שבתות תמימות תהיינה", שתרגם אותה אנקלוס "שבע שבוען שלימן", הוא מפני שכתוב אחר זה "שבע שנים שבע פעמים" ואם היה פירוש שבע שבתות שנים - שבע שבועות שנים לא היה צריך לכתוב אחריו שבע שנים שבע פעמים, אבל מפני שפירוש שבע שבתות שנים שבע שמטות שנים, הוצרך לכתוב אחריו "שבע שנים שבע פעמים" לומר לך שבארבעים ותשע שנים יהיו השבע שמטות בכל שבע שנים פעם אחת, ולא שבע שמטות רצופות, וכן שנינו בתורת כהנים.

והיו לך ימי שבע שבתות השנים תשע וארבעים שנה -

מגיד שאף על פי שלא עשית שמטות, עשה יובל אחריהן לסוף תשע וארבעים שנה.

ודרוש הכי: **והיו לך ימי שבע שבתות השנים תשע וארבעים שנה**, אז **והעברת שופר תרועה בחדש השבעי וגו'**. פירוש: כאשר תספור תשע וארבעים שנה, תעביר שופר ותקרא יובל, אף על פי שלא היו שם שמטות, זהו כמו שדרז"ל בתורת כהנים. אבל לפי פשוטו, אין המקרא הזה דבק עם "**והעברת שופר תרועה**" הבא אחריו, אלא לומר לך שחשבון השבע שמטות הם תשע וארבעים שנה. ואף על פי שלא היה צריך לזה, מנהג הכתוב כן הוא בכמה מקומות.

פרק כה, ט

והעברת -

לשון הכרזה.

לא העברה ביד. בפרק קמא [בתרא] דראש השנה.

ביום הכפורים -

ממשמע שנאמר ביום הכפורים, איני יודע שהוא בעשור לחדש, אם כן למה נאמר "**בעשור לחדש**", אלא לומר לך, תקיעת עשור לחדש דוחה שבת בכל ארצכם, ואין תקיעת שופר של ראש השנה דוחה שבת בכל ארצכם, אלא בבית דין בלבד. בתורת כהנים. והוא הדין נמי דהוה מצי למימר: ממשמע שנאמר "**בעשור**", איני יודע שהוא ביום הכפורים, מה תלמוד לומר "**ביום הכפורים**", לומר לך: תקיעת יום הכפורים דוחה שבת בכל ארצכם, ואין תקיעת ראש השנה דוחה שבת בכל ארצכם, אלא בבית דין בלבד, שזהו על פי סדר המקרא, אלא דעדיפא ליה למעוטי "**באחד לחדש**", שהוא מספר ימים, מ"**עשור**" שהוא מספר ימים, מלמעט ראש השנה מיום הכפורים. ואם תאמר למה לי קרא, מלאכה היא, דאצטריך קרא למעוטא, והא "תנא דבי שמואל: **כל מלאכת עבודה לא תעשו**" - יצאו תקיעת שופר ורדיית הפת שהן חכמה ואינן מלאכה", שהן מותרין מן התורה, דכי האי גונא פריך תלמודא בריש פרק יום טוב של ראש השנה ומשני: "מדאורייתא משרא שרי, ורבנן הוא דגזרו ביה, כדרבה. דאמר רבה: הכל חייבין בתקיעת שופר, ואין הכל בקיאים בתקיעת שופר, גזירה שמא יטלנו בידו מי שאינו בקי וילך אצל בקי ללמוד, ויעבירונו ארבע אמות ברשות הרבים". יש לומר, אין הכי נמי דלא צריך קרא למעוטא, דתקיעת שופר חכמה היא ואינה מלאכה, אלא דאסמכוה רבנן למלתייהו אקרא דרך אסמכתא בעלמא.

ואם תאמר, בשלמא ההיא דריש פרק יום טוב של ראש השנה דמפיק איסור תקיעה בשבת מקרא ד"**זכרון תרועה**", מצינן למימר אסמכתא בעלמא הוא, אבל עיקר המדרש הזה הוא כמו שדרשו אותו לזכרונות ושופרות, אלא איסור תקיעת שופר בראש השנה בשבת בכל מקום, דמפיק לה מייתורא ד"**בעשור**", אם הוא אסמכתא בעלמא, ייתורא ד"**בעשור**" למאי אתא. ועוד "**זכרון**" נמי למה לי, הא דרשא דזכרונות ושופרות נמי אינו

אלא אסמכתא בעלמא, דהא מלכויות ושופרות מדרבנן הן ולא מדאורייתא, שהרי בפרקא בתרא דראש השנה בברייתא ד"מצוה בתוקעין יותר מן המברכין כו' הולכין למקום שתוקעין ואין הולכין למקום המברכין". הקשו בגמרא: "פשיטא, הא דאורייתא והא דרבנן". ושמה יש לומר, דהא דכתיב **"זכרון תרועה"** כאילו אמר: **יום תרועה**, ואמר בלשון זכרון, להורות שבהריענו בשופר ביום ההוא, יהיה לנו לזכרון לפני ה', כמו שנאמר: **"ותקעתם בחצוצרות... והיו לכם לזכרון לפני אלהיכם"**, כדפירש הרמב"ן ז"ל. והא דכתיב **"בעשור לחדש ביום הכפורים"**, חד מיניה קאי א"והעברת שופר תרועה" וחד מיניהו קאי א"תעבירו שופר בכל ארצכם", כאילו אמר: והעברת שופר ביום הכפורים, ביום הכפורים תעבירו שופר בכל ארצכם. או - והעברת שופר תרועה בחדש השביעי בעשור לחדש, **בחדש השביעי בעשור לחדש תעבירו שופר בכל ארצכם**, כי אין הבדל בין מאמר בחדש השביעי בעשור לחדש ובין מאמר ביום הכפורים, רק שכפל הדבור בעבור מאמר **"בכל ארצכם"**. אבל רז"ל דרשו **"והעברת שופר תרועה"** לפשוטה לפנייה - **"והעברת"** ואחר כך **"תרועה"** ו"תעבירו שופר" לפשוטה לאחריה, - **"שופר תרועה"** ואחר כך **"תעבירו"**. ולפי זה יהיה **"בחדש השביעי בעשור לחדש ביום הכפורים"** שניהם יחד דבקים עם **"והעברת"** ועם **"תעבירו"**, כאילו אמר: והעברת שופר תרועה בחדש השביעי בעשור לחדש ביום הכפורים. שופר תרועה בחדש השביעי בעשור לחדש ביום הכפורים תעבירו. ולפי מדרשם זה אמרו: "אם כן בחדש השביעי בעשור לחדש למה לי", הרי כבר כתוב **"ביום הכפורים"** ואנא ידענא ד**בחדש השביעי בעשור לחדש** הוא, כדכתיב בפרשת אמור **"אך בעשור לחדש השביעי הזה יום הכפורים הוא"**. אבל לפי פשוטו של מקרא אין כאן יתרות כלל, כי שניהם צריכים כל אחד לעצמו כדפרשית.

פרק כה, י

וקדשתם -

בכניסתה מקדשין אותה בבית דין ואומרים: מקודשת השנה.

ולא בעשור לחדש, שבו העברת השופר של יובל, דאם כן **"את שנת החמשים שנה"** למה לי, הא ממילא שמעינן דשנת חמשים שנה קא מקדשי. וזהו ששנו בתורת כהנים: **"וקדשתם את שנת החמשים שנה"** - מה תלמוד לומר לפי שנאמר: **'בעשור לחדש'**, שיכול אין השנה מתקדשת אלא בעשור לחדש, כשהוא אומר: **'וקדשתם את שנת החמשים שנה'**, למדנו שהיא מתקדשת מראש השנה. אמר ר' ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקה: מראש השנה ועד יום הכפורים לא היו העבדים משתעבדים לאדוניהם ולא נפטרין לבתיהם, אלא אוכלין ושותין ושמחין ועטרותיהם בראשיהן, עד שמגיע יום הכפורים. תקעו, מיד חזרו לבתיהן".

וקראתם דרו -

לעבדים בין נרצע בין שלא כלו לו שש שנים משנמכר.

אמר "לעבדים", מפני שפירוש דרור - חירות, כדלקמיה, והחירות אינה נופלת אלא על העבדים, ומפני שהם בכח המאמר, קצר הכתוב בהן. ואמר:

"בין נרצע בין שלא כלו לו שש שנים משנמכר".

פירוש: בין נרצע שפגע בו יובל קודם [שבע] לרציעתו, בין נרצע שעברו עליו יותר משש שנים עד היובל, בין שלא כלו לו שש שנים משמכר עצמו או משמכרוהו בית דין.

יובל היא -

שנה זו מובדלת משאר שנים בנקיבת שם, לה לבדה. ומה שמה, יובל שמה, על שם תקיעת שופר.

פירוש: מלשון "**במשוך היובל**". והרמב"ן ז"ל טען ואמר: "ואינו מחוור לי, בעבור **תהיה לכם**, כי מה טעם שיאמר בשנה: תקיעה היא תהיה לכם". ואני תמה, כי הרב ז"ל לא אמר שפירוש יובל היא תקיעה, עד שיטעון עליו זה, רק אמר, שנקראת השנה שבה ישובו איש אל אחוזתו ואיש אל משפחתו בשם יובל על שם תקיעת שופר, לא שפירוש יובל תקיעה.

ושבתם איש אל אחוזתו -

שהשדות חוזרות לבעלים. שיוצאות מרשות קוניהן ונכנסות תחת רשות בעליהן הראשונים, לא שהבעלים חוזרים לשדות, כפי המובן מלשון "**ושבתם איש אל אחוזתו**".

ואיש אל משפחתו תשובו -

לרבות הנרצע.

פירוש: הנרצע שפגע בו יובל קודם שש לרציעתו, כדתניא בתורת כהנים ומייתי לה בפרק קמא דקדושין: "**ואיש אל משפחו תשובו** - במה הכתוב מדבר, אם במוכר עצמו, הרי כבר אמור, אם במכרוהו בית דין, הרי כבר אמור, הא אין הכתוב מדבר אלא בנרצע שנים ושלוש שנים לפני היובל, שהיובל מוציא. מאי משמע, אמר רבה בר שילא: אמר קרא '**איש**', אי זהו דבר שנוהג באיש ואינו נוהג באשה, הוי אומר זו רציעה". ופרש"י ז"ל: "אי במוכר עצמו הרי כבר אמור - '**עד שנת היובל יעבוד עמך**'. אי במכרוהו בית דין הרי כבר אמור - '**ושב אל משפחתו**'. ומוקמי לה בתורת כהנים שאין הכתוב מדבר אלא בשמכרוהו בית דין שנים ושלוש שנים לפני היובל, שהיובל מוציא. והא דקאמרי "אי זהו דבר שנוהג באיש ואינו נוהג באשה, זו רציעה", ולא אמרו: זו מכירת בית דין, "דכתיב בה '**ונמכר בגניבתו** - ולא בגניבתה', משום דמכל מקום, שם מכירה נוהגת באשה, אבל שם רציעה אינו נוהג באשה", כדכתבו התוספות.

ואמר "לרבות את הנרצע" בלשון רבוי, משום דכתיב במוכר עצמו "עד שנת היובל יעבוד עמך", שהוא המוכר עצמו שפגע בו יובל בתוך שש, וכתוב בתריה: "ושב אל משפחתו", ואוקמוה בשמכרוהו בית דין בגניבתו שנים ושלוש שנים לפני היובל, ונשאר קרא ד"ואיש אל משפחתו תשוב", לרבות אף הנרצע, שאף על פי שאמר "אהבתי את אדוני" ונרצע, שנראה מזה שלא יצא לעולם, אף על פי כן, אם פגע בו יובל קודם שש, יובל מוציא.

פרק כה, יא

יובל היא שנת החמשים שנה -

מה תלמוד לומר, לפי שנאמר "וקדשתם" וגו' כדאיתא בראש השנה ובתורת כהנים.

דתניא: "יובל היא שנת החמשים שנה" מה תלמוד לומר, לפי שנאמר: 'וקדשתם את שנת החמשים שנה', שיכול בכניסתה תהא מקודשת - מראש השנה, וביציאתה תהא מושכת והולכת עד יום הכפורים, שכן מוסיפים מחול על הקדש, תלמוד לומר: 'יובל היא שנת החמשים שנה תהיה לכם', אין קדושתה אלא עד ראש השנה, דמ"שנת החמשים שנה תהיה לכם" משמע ולא שנת החמשים ואחת. ואי אמרת תהא מושכת והולכת עד יום הכפורים, הויה שנת החמשים ואחת נמי יובל, דהא מראש השנה עד יום הכפורים משנת חמשים ואחת הוא, אבל מ"וקדשתם את שנת החמשים שנה" אין למעט שנת חמשים ואחת שנה, דאיכא למימר הא דכתב קרא "שנת החמשים שנה" לאו למעוטי שנת חמשים ואחת הוא דאתא, אלא לרבויהי אותן עשרה ימים דמתחלת כניסתה עד יום הכפורים כדלעיל, השתא דחזר וכתב עוד "שנת החמשים שנה תהיה לכם" אינו אלא למעוטי שנת החמשים ואחת שנה, דהיינו אותן עשרה ימים שמתחלת יציאתה עד יום הכפורים. ואם תאמר, מה ראית לרבות העשרה ימים דמתחלת כניסתה עד יום הכפורים, ולמעט העשרה ימים דמתחלת יציאתה עד יום הכפורים. יש לומר, מסתברא לרבויהי העשרה ימים דמתחלת כניסתה עד יום הכפורים, שהן משנת חמשים שנה, ולמעט העשרה ימים דמתחלת יציאתה עד יום הכפורים, שאינן מכלל שנת החמשים שנה, אלא משנת חמשים ואחת.

פרק כה, יב

קדש תהיה לכם -

תופשת דמיה כהקדש. יכול תצא לחולין, תלמוד לומר: "תהיה" בהוייתה תהא. בתורת כהנים. פירוש: אי פרקינהו לפירות שביעית או לפירות דיובל בדמין, הנהו דמין תפישי בקדושה, כמו הקדש שפדאוהו בדמים, שדמים נתפשין ונעשין קדש.

יכול מה קדש יוצא לחולין, שדמיו נתפשין במקומו והוא יוצא לחולין, אף שביעית ויובל כן, תלמוד לומר: **"תהיה"** בהיותה תהא, שאף על פי שפדאם בדמים ונתקדשו הדמים, אפילו הכי הפירות שנפדו, בקדושתן הן עומדין, ואינן יוצאין לחולין. ומה שאמרו: דמיה נתפשין להיות כהקדש, הני מילי כשלא קנה בהן דבר, אבל אם קנה בהן דבר, אותו דבר נתפש במקומו, והדמים יצאו לחולין, שהאחרון אחרון הוא הנתפש כהקדש, וכל הראשונים יוצאין לחולין, חוץ מפירות שביעית שהן עומדין בקדושתן לעולם, שכך שנינו בתורת כהנים: "האחרון אחרון נתפש בשביעית, והפירות עצמן אסורין לעולם. כיצד, לקח בפירות שביעית בשר, אלו ואלו מתבערין בשביעית. לקח בבשר דגים, יצא הבשר ונתפשו הדגים. לקח בדגים שמן, יצאו הדגים ונתפש השמן, שהאחרון אחרון נתפש בשביעית, והפרי עצמו אסור".

מן השדה תאכלו את תבואתה -

על ידי השדה אתה אוכל מן הבית, שאם כלה לחיה מן השדה, אתה צריך לבער מן הבית, כשם שנאמר בשביעית, כך נאמר ביובל. בתורת כהנים. לא שיהיה פירושו מן השדה תאכלו, ולא מן הבית, שמה שתביא מן השדה ביומו אתה אוכל, ולא מה שצברת ממנו בבית, שהרי מהקשא דבהמה לחיה **"כלה לחיה מן השדה, כלה לבהמתך מן הבית"** משמע, שהוא אוכל אף מן הצבור בבית, כל זמן שלא כלה לחיה מן השדה, ואם כן על כרחך לומר דפירוש **"מן השדה תאכלו"** על ידי השדה אתה אוכל מן הצבור בבית. ומפני שיש לומר, שאין ללמוד משמטה ליובל, הוכרח לומר: **"כשם שנאמר בשביעית, כך נאמר ביובל"**, כלומר שדין שניהם אחד הוא. וכן כתב גבי **"ולא תבצרו את נזיריה"** - את הענבים המשומרים, כשם שנאמר בשביעית, כך נאמר ביובל, לומר, שדין שניהם אחד הוא, כיון שפירש בשביעית **"ענבי נזירך"** צריך לומר שגם מה שאמר ביובל **"ולא תבצרו את נזיריה"** בענבים המשומרים קמיירי.

פרק כה, יג

תשובו איש אל אחזתו -

לרבות המוכר שדהו ועמד בנו וגאלה, שחוזרת לאביו ביובל. דכתיב: **"ובא גואלו הקרוב אליו"**, ותניא: "הקרוב קרוב קודם", דהינו בנו, דקרוב מכולהו. וסלקא דעתך אמינא, כיון דבנו במקום אביו הוא, **"ושבתם איש אל אחזתו"** קרינן ביה, קא משמע לן קרא, ד**"תשובו איש אל אחזתו"**, ללמד שחוזרת לאביו.

פרק כה, יד

אל תונו -

זו אונאת ממון.

ד"תמכרו" ו"קנה" בממון קמיירי. אבל בתורת כהנים אמרו: "יכול זו אונאת דברים, כשהוא אומר 'ולא תונו איש את עמיתו' הרי אונאת דברים אמורה, הא מה אני מקיים: 'אל תונו איש את אחיו', זו אונאת ממון". ולא ידעתי מי הכריחם לזה, אחר שהענין מורה עליו שהוא בממון. ואם הם חוששים שמא יחשוב חושב שמאמר "אל תונו" היא אזהרה בפני עצמה, ואינה דבקה עם הקודם לה, ויהיה פירושו לפי המדרש שדרשו בו: וכי תמכרו ממכר, יהיה לעמיתך. וכן: קנה, יהיה מיד עמיתך. ואחר כך הזהיר: אל תונו איש את אחיו בדברים, אם כן מנא ליה לומר, שאזהרה זו היא באונאת ממון והאחרת באונאת דברים ולא ההיפך. ושמא יש לומר, דהשתא דאתו תרי קראי, ועל כרחך לומר דחד מינייהו באונאת ממון וחד מינייהו באונאת דברים, ניחא להו לפרושי קרא ד"אל תונו" דסמיך במקח וממכר בממון, וקרא ד"ולא תונו" בדברים. דכהאי גונא גבי "תושב ושכיר". אמרו: "תושב זה קנוי קנין עולם, שכיר זה קנוי קנין שנים". אף על פי שאמרו: "בא זה ולמד על זה", דמשמע דאי לאו שבא זה ולמד על זה, הוה מצינן לפרושי תושב זה קנוי קנין שנים, מכל מקום השתא דכתיבי תרתי, ניחא לן לאוקומי תושב על קנוי קנין עולם, ונשאר שכיר בקנוי קנין שנים. וכן פירש רש"י ז"ל בפרק קמא דקדושין.

פרק כה, טו

במספר שנים אחר היובל תקנה -

זהו פשוטו לישב המקרא על אופניו. על האונאה בא להזהיר, כשתמכור או תקנה קרקע, דע כמה שנים יש עד היובל, ולפי השנים ותבואות השדה שהיא ראויה לעשות ימכור המוכר ויקנה הקונה.

פירוש: האי קרא ד"במספר שנים", הוא מה שפירש אחריו "לפי רוב השנים תרבה מקנתו ולפי מעט השנים תמעט מקנתו", אלא שבתחלה דבר דרך כלל, ואחר כך פירש ואמר: "לפי רוב השנים כו', והוא דבק עם "אל תונו". ואף על פי שהפסוק הראשון מורה על השנים שעברו אחר היובל, והפסוק הבא אחריו מורה על השנים הנשארות עד היובל, רש"י ז"ל פירש שניהם על מספר השנים הנשארות עד היובל, מפני שהקונה והמוכר אינם מביטים רק [על] השנים הנשארים עד היובל, וכפי מספרם יהיה השוין, לא השנים שעברו מהיובל עד עת הקנין והמכר, כי מה להם ולשנים שכבר עברו, רק הכתוב תפש השנים שעברו אחר היובל תמורת השנים שנשארו עד היובל, מפני שמתחייב זה מזה, כי כפי רבוי מספר השנים שאחר היובל ומיעוטן, ככה יהיה רבוי מספר השנים הנשארות עד היובל ומיעוטן, שאם מספר השנים שעברו אחר היובל הוא מספר רב, יהיה מספר השנים הנשארות עד היובל מספר מעט, ואם מספר השנים שעברו אחר היובל הוא מספר מעט,

יהיה מספר השנים הנשארות עד היובל מספר רב. אי נמי, הכי קאמר: כמספר השנים הנשארות שאחר היובל, שהן הנשארות עד היובל, תקנה מאת עמיתך.

במספר שני תבואות -

ורבותינו דרשו מכאן שהמוכר שדהו אינו מותר לגאול לפחות משתי שנים.

פירוש: האי קרא ד"במספר שנים" אינו דבק עם המקרא הבא אחריו, שהוא "לפי רוב השנים תרבה מקנתו ולפי מעוט השנים תמעט מקנתו", כפי פשוטו של מקרא, שבתחלה אמר דרך כלל, ואחר כך פרט ואמר: "לפי רוב השנים תרבה מקנתו" וגומר, ולא שהוא דבק עם "אל תונו" דלעיל מיניה, דההוא מיירי בדבר הנקנה מיד ליד, כדמשמע מ"או קנה מיד עמיתך" וזה מיירי בקרקעות, כדמשמע מ"שני תבואות ימכר לך", אלא מילתא באנפי נפשה היא, ולפיכך אמרו "אין אונאה בקרקעות", שאין זה דבק עם "אל תונו", דאל תונו אדלעיל מיניה קאי "או קנה מיד עמיתך". דהיינו, דבר הנקנה מיד ליד אל תונו, לאפוקי קרקעות. וקרא ד"במספר שנים" עד "שני תבואות ימכר לך", בגואל קמיירי, שאם בא לגאול, אינו מותר לגאול לפחות משתי שנים, כדתנן בערכין בפרק המוכר שדהו: "המוכר שדהו בשעת היובל", פירוש: בזמן שהיובל נוהג, "אינו מותר לגאול לפחות משתי שנים, [שנאמר]: 'במספר שני תבואות ימכר לך'". ופרש"י: "אבל לאחר שתי שנים אם בא לפדות, פודה בעל כרחו של לוקח. ונותן לו לפי מה שמכרה, כדכתיב: 'וחשב את שני ממכרו' שמחשב כמה שנים עברו משמכרה עד היובל ומחלק הדמים לפי השנים, כגון אם מכרה קודם היובל עשר שנים בעשר לטרין, נמצא שמכר פירות של כל שנה ושנה בליטרא אחת, שהרי סתם מכירה אינה אלא עד היובל, הלכך אם שהתה ביד הלוקח חמש שנים ואחר כך בא המוכר לגאלה, מנכה לו הלוקח חמש לטרין, ליטרא לכל שנה שאכלה". שנאמר: "במספר שני תבואות ימכר לך".

[פירש"י]: "שתי שנים הראויין לתבואה, תשהה ביד הלוקח", ואפילו יש באותן שתי שנים שלש תבואות, כגון שנמכרה לו בקמותיה, דהיינו אותה תבואה העומדת בה בשעת קנייה ושתי תבואות בשתי שנים שהיא בידו. ד"שני" אינו יוצא מידי פשוטו עד שנדרוש בו שתי תבואות ולא שלש, שאף על פי שרז"ל דורשין אותו שנים, היינו משום דשנים תרתי משמע, דמיעוט רבים שנים, אבל לעולם שני מלשון שנים הוא, כאילו אמר: שנים של תבואות, שפירושו שתי שנים הראויות לתבואה. וזהו ששינונו בפרק המוכר שדהו: היתה שנה של שדפון, של ירקון, של שביעית, אינה עולה מן המנין. והא דקאמר "אינו מותר לגאול", לומר לך דאסורא נמי איכא, אם יגאל קודם שתשהה שתי שנים ביד הלוקח. שכך דקדקו בתלמוד בהדיא: "אינו גואל לא קתני, אלא אינו מותר לגאול, שמע מינה איסור נמי איכא". ולפי זה יהיה פירוש המקראות הללו כן: וכי תמכרו ממכר מטלטלין הנתנין מיד ליד, אל תונו איש את אחיו. וכי תרצו לגאול את הקרקעות המכורות, לא תגאלו אלא אם שהו ביד הלוקח שתי שנים אחר היובל. ושהיו שתי שנים של תבואות, ולא של שדפון או

של ירקון או של שביעית. ואותן השתי שנים שצריך לשהות ביד הלוקח בין סמוך ליובל שעבר, דהיינו מיד אחר היובל, בין מופלג, כגון אם קנה אותה הלוקח אחר עשר שנים מהיובל או אחר עשרים שנים, דכתיב **"לפי רוב השנים"**, כדתיא בתורת כהנים: "מופלג מן היובל מניין, תלמוד לומר: **'לפי רוב השנים' כו'.**

פרק כה, טז

תרבה מקנתו -

תמכרנה ביותר [ביוקר].

תמעט מקנתו -

תמעט בדמיה.

משום דמ"תרבה מקנתו" משמע שירבה קניותיו ומ"תמעט מקנתו" משמע שימעט קניותיו, פירש "תרבה מקנתו תמכרנה ביוקר", ו"תמעט מקנתו תמעט בדמיה", כאילו אמר: תרבה דמי מקנתו ותמעט דמי מקנתו. ומה שאמר גבי תרבה מקנתו "תמכרנה ביוקר" ולא תרבה בדמיה, דומיא דתמעט מקנתו, שפירש אותו "תמעט בדמיה", נראה לי מפני שלא נחשוב שפירוש ירבה וימעט דמיהן יותר מכדי שווין, אבל מ"תמכרנה ביוקר" אינו משמע יותר מכדי שווין, אלא ששוויו רב.

פרק כה, יז

ולא תונו -

כאן הזהיר על אונאת דברים שלא יקניט כו'.

בתורת כהנים. דאם לא כן תרתי למה לי, הרי כבר נאמר **"אל תונו איש את אחיו"**. וכן שנינו בתורת כהנים: "יכול זו אוניית ממון, כשהוא אומר **'אל תונו'** הרי אוניית ממון אמורה, הא מה אני מקיים **'ולא תונו'**, זו אוניית דברים. כיצד, אם היה בעל תשובה לא יאמר לו: זכור מעשיך הראשונים. ואם היה בן גרים, לא יאמר לו: זכור מה היו מעשה אבותיך. חלאים באים עליו, לא יאמר לו, כדרך שאמרו לו לאיוב חבריו: **'הלא יראתך כסלתך, תקותך ותם דרכיך'**. ראה חמרים מבקשים יין, מבקשים תבואה, לא יאמר להם לכו אצל פלוני, והוא לא מכר יין ולא חטין מימיו".

פרק כה, יח

וישבתם על הארץ לבטח -

שבעון שמטה, ישראל גולין כו':

ופירוש **"ועשיתם את חקותי ואת משפטי תשמרו"** בחקות ומשפטים של שמטה הכתוב מדבר, דאם לא כן מה ענין זה לכאן.

פרק כה, יט**ונתנה הארץ פריה וישבתם לבטח עליה -**

שלא תדאגו משנת בצורת.

דאי שלא תדאגו מגלות, מה ענין זה אצל "ונתנה הארץ פריה". ועוד, תרתי למה לי, הרי כבר אמור: "וישבתם על הארץ לבטח".

ואכלתם לשובע -

אף בתוך המעים תהא הברכה.

דאם לא כן למה לי, הרי כבר כתב: "ונתנה הארץ פריה", ואם כן הרי השובע נמצא. הלכך על כרחך לומר, שבשובע המעיים קמיירי, שאוכל קימעא, והוא מתברך במעיו ושבוע. ומה שפירש קרא ד"וישבתם לבטח עליה" קודם "ואכלתם לשובע", הוא כדי להודיע ההפרש שבין "וישבתם על הארץ לבטח" ובין "וישבתם לבטח עליה", וכשפירש הראשון שלא יהו גולין, פירש מיד השני: שלא ידאגו מבצורת.

פרק כה, כ**ולא נאסוף -**

אל הבית.

דאסיפה זו היא מענין כניסה אל הבית, כמו: "אשר ימצא בשדה ולא יאסף הביתה", לא מענין קבוץ, שיקבצו כל תבואתה המפוזרת אל מקום אחד, כמו: "ויאספו אליו כל בני לוי", דאין הקבוץ מועיל באכילתם, עד שיאמרו: הן לא נאסוף את תבואתנו ומה נאכל. והאי אסיפה באסיפה שיהיה בבית לקיום הוא דקאמרי, דאי אף על פי שאינו לקיום, למה לא הכניסו, והלא לא נאסר להם להכניס אלא אסיפה של קיום, כדכתיב: "את ספיוח קצירך לא תקצור - כדרך הקוצרין" שקוצרין לקיום, כמו שפירש שם רש"י ז"ל, אבל שלא כדרך הקוצרים, מותר מן התורה, אלא שחכמים גזרו עליהם ואסרום, כדתניא בתורת כהנים: "אמר ר' עקיבא: מכאן סמכו על הספיחין שיהו אסורין בשביעית. וחכמים אומרים: אין הספיחין אסורין מן התורה אלא מדברי סופרים".

את תבואתנו -

כגון יין ופירות האילן וספיחין הבאים מאליהן.

דגבי יין ופירות האילן נופל בהן "תבואתנו" אף בשנת השמטה, מפני שאין הפרש בין תבואה של שנה זו לתבואה שבכל שנה ושנה, שבכל שנה ושנה מאליהן הן נעשין, אבל בזרעים שאין באין בכל שנה ושנה אלא מן הזרעים שזרעין, צריך לומר שפירוש "תבואתנו" בהם, אינו אלא מן הספיחים שצמחו מן הזרע שנפל בשדה בעת הקציר. אבל

אין לפרש "ולא נאסוף את תבואתינו" הנהוגה בכל שנה ושנה, דממשמע שנאמר "הן לא נזרע", אנו שומעין שלא נאסוף את תבואתינו הנהוגה בכל שנה ושנה. ובתורת כהנים שנו: "אם אין אנו זורעין מה אנו אוספין", אלא על כרחך לומר מאי "תבואתנו", אלו הספיחים של אותה שנה, שאפילו אותן, אין אנו יכולין לאסוף לקיום כדרך האוסף בכל שנה ושנה. דר' עקיבא וחכמים לא קמיפלגי, אלא דחכמים סברי לא נאסוף לקיום, כדרך האוספים בכל שנה ושנה, אלא כדרך ההפקר בלבד, ורבי עקיבא סבר: לא נאסוף כלל אפילו כדרך ההפקר.

פרק כה, כא

לשלוש השנים -

לקצת הששית מניסן ועד ראש השנה ולשביעית ולשמינית שיזרעו בשמינית במרחשון ויקצרו בניסן.

דמקצת ששית וכל שביעית ומקצת שמינית, הרי כאן שלש, שאף על פי שאין אלא שתי שנים שלמות מעת לעת, מכל מקום מקצתה של ששית חשובה שנה וכן מקצתה של שמינית.

פרק כה, כב

עד השנה התשיעית -

עד חג הסוכות של תשיעית, שהוא עת בא תבואתה של שמינית בתוך הבית, שכל ימות הקיץ היו בשדה בגרות. ובתשרי הוא עת האסיף לבית.

תימה, אם כן למה הוצרך לפרש גבי "לשלוש השנים" - לקצת הששית מניסן ועד ראש השנה, ולשביעית ולשמינית שיזרעו בשמינית במרחשון ויקצרו בניסן", היה לו לומר שיזרעו בשמינית במרחשון ויאספוהו לבית בתשרי של תשיעית, נמצא שהשלוש שנים הם מקצתו של ששית וכל שביעית וכל שמינית. וליכא למימר אף על פי שהאסיפת תבואת השמינית בבית הוא בחג הסוכות של תשיעית, מכל מקום אכילת תבואתה של שמינית הוא מניסן של שמינית שקוצרין תבואתה, שנמצא שהשלוש שנים שאוכלין מן הישן של שנה ששית, שאין להם לאכול אלא מתבואת הששית, הוא מניסן של ששית עד ניסן של שמינית, אבל משם ואילך כבר יש להם לאכול מן החדש, אף על פי שאין מכניסין אותה בבית עד חג האסיף, שאם כן למה אמר הכתוב: "ואכלתם מן התבואה ישן עד השנה התשיעית עד בא תבואתה תאכלו ישן", דמשמע שאוכלין מן הישן של ששית עד השנה התשיעית. ושמה יש לומר, שמפני ששאלת "מה נאכל" אינה אלא עד ניסן של שמינית, שהרי מניסן של שמינית ואילך כבר יש להם לאכול ממה שקצרו בניסן, לפיכך הוצרך לפרש תשובת השאלה שאמר "וצויתי את ברכתי לכם בשנה הששית ועשת את התבואה לשלוש השנים" מניסן של ששית עד ניסן של שמינית. ומה שאמר הכתוב אחר זה

"וזרעתם את השנה שמינית ואכלתם מן התבואה ישן עד השנה התשיעית", רבותא קמשמע לן, דלא מבעיא לשלש השנים שמניסן של ששית עד ניסן של שמינית, אלא אף עד סוף השמינית, שהוא תחלת תשיעית, יספיק הישן שתאכלו ממנו, כמו בכל שנה ושנה שאוכלים מן הישן עד חג הסוכות של שנה הבאה, שכל ימי הקיץ התבואה היא בגרנות, ובתשרי, שהוא עת האסיף, אוסף אותה אל הבית ואז מתחיל לאכול ממנה:

ומקרא זה נאמר בשאר השמטות כלן.

אבל בשמטה השביעית שאחריה היובל, שהן שתי שנים רצופות בטלין מעבודת קרקע, צריך לצוות את ברכתו להם בשנה הששית, שתספיק לארבע שנים במקום השלש שנים של שאר השמטות, והכתוב דבר על הנמצא ברוב, שהן שאר השמטות, ולא על השמטה השביעית שהוא פעם אחת בחמשים שנה, דאם לא כן היה לו לדבר על השמטה השביעית שאחריה היובל, לומר: וצויתי את ברכתי לכם בשנה הששית ועשת את התבואה לארבע השנים וזרעתם את השנה התשיעית ואכלתם מן התבואה ישן עד השנה העשירית עד בא תבואתה תאכלו ישן. וממנו נדע שאר השמטות במכל שכן, שאם לארבע השנים מצוה את ברכתו, כל שכן לשלש השנים.

פרק כה, כג

לא תמכר לצמיתות -

ליתן לאו על חזרת שדות לבעלים ביובל, שלא יהא הלוקח כובשה.

בתורת כהנים. כאילו אמר: לא יכבשנה הלוקח תחת ידו מלהחזירה לבעלים ביובל, עד שנמצא שנמכרת לצמיתות.

לצמיתות -

לפסיקה, למכירה פסוקה עולמית.

מלשן "צמתו בבור חיי", שהוא עניין כריתה ופסיקה.

כי לי הארץ -

אל תרע עיניך בה, שאינה שלך.

בתורת כהנים. ופירש **"כי לי הארץ -** אינה שלך", במקום - שלי, הוא מפני שאין טעם לומר: לא יכבשנה הלוקח בידו, אלא יחזירנה לבעלים מפני שהארץ היא שלי, אלא מפני שהארץ היא שלהם או מפני שהארץ אינה שלך, ואין ראוי שירע בעיניך בהחזירך אותה לבעלים, ולכן פירש **"כי לי -** שאינה שלך".

פרק כה, כד

ובכל ארץ אחזתכם -

לרבות בתים ועבד עברי.

בתורת כהנים ומייתי לה בפרק קמא דקדושין. פירוש: מדהוה ליה למכתב: בארץ אחזתכם גאולה תתנו, וכתב **"ובכל"** - לרבות בתים ועבד עברי, דאית להו גאולה בקרובים, כי היכי דאית ליה לשדה אחוזה, דכתיב ביה **"וגאל את ממכר אחיו"**. ואי לא רבויא ד**"ובכל"**, הוה אמינא, לית להו גאולה בקרובים, דהא לא אשכחן בהו אלא **"והיתה גאולתו"**, ומצינן לפרושי הוא עצמו יגאלם, כמו בשדה אחוזה, דכתיב ביה **"והשיגה ידו ומצא כדי גאולתו וחשב את שני ממכרו"**. והני בתים דקא מרבה מרבויה ד**"ובכל"** בבתי ערי חומה קמיירי, דאי בבתי חצרים, בהדיא כתיב בהו **"על שדה הארץ יחשב"**, לומר כי היכי דשדה אחוזה, יש לו גאולה בקרובים. וכן האי עבד עברי דמרבין מרבויה ד**"ובכל"**, בעבד עברי הנמכר לישראל קמיירי, דאי בעבד עברי הנמכר לגוי, בהדיא כתיב ביה: **"אחד מאחיו יגאלנו או דודו או בן דודו וגו'**, כך פירש רבינו הלל בפירוש תורת כהנים.

אבל הסמ"ג לאו רעה פירש: דבתים ועבד עברי דמרבין מרבויה ד**"ובכל"**, בבתי ערי החצרים ובעבד עברי הנמכר לגוי קמיירי. והא דכתיב בבתי החצרים **"על שדה הארץ יחשב"**, ובעבד עברי - לגוי **"אחד מאחיו יגאלנו"**, לקובען חובה הוא דאתו, ואלביא דרבי אליעזר, דתניא "רבי אליעזר אומר: **'וגאל את ממכר אחיו'** - חובה, אתה אומר חובה או אינו אלא רשות, שאם לא רצה לגאול הרשות בידו, תלמוד לומר: **'ובכל ארץ אחזתכם גאולה תתנו'** הכתוב קבעו חובה". אבל עבד עברי הנמכר לישראל, בעיא היא בגמרא ולא איפשיטא, אם יש לו גאולה בקרובים אם לא. והרמב"ם ז"ל כתב בהלכות שמטה ויובל: "המוכר בית בבתי ערי חומה אין הקרובין פודין אותו", משמע דסבירא ליה דרבויא ד**"ובכל"** אינו אלא בבתי החצרים ובעבד עברי הנמכר לגוי.

וקשה דכבר הקשו בגמרא למאן דאמר לרבות בתי החצרים, מאי **"ובכל"**, ונשאר בקושיא.

לפי פשוטו סמוך לפרשה של אחריו, שהמוכר אחוזתו רשאי לגאולה לאחר שתי

שנים, או הוא או קרובו, ואין הלוקח יכול לעכב.

ולא ידעתי מי הכריחו לומר שהוא סמוך לפרשה של אחריו, ולא לראש הפרשה ההיא גבי **"במספר שנים אחר היובל"**, והלא ענין הגאולה שהיא אחר שתי שנים לא למדנו אותו אלא מקרא דלעיל, דכתיב **"במספר שנים אחר היובל"**, ואם כן יותר נכון היה לומר שהוא סמוך למעלה בראש הפרשה ההיא בעצמה, ובא לומר כאן שאין הלוקח יכול לעכב, אלא גאולה יתן לארץ.

אבל מה שטען הרמב"ן ז"ל: "ואיננו נכון בעיני, שיכלול בפרשת היובל 'ובכל ארץ אחזתכם תתנו גאולה' ויאמר בפרשה שנייה: כיצד, **'כי ימוך אחיך'** וגו'. אינה טענה, שאם מפני שכלל בפרשת היובל ענין הגאולה, הנה כמו שכלל על דרך הפשט בפרשת היובל ענין

האונאה, אגב שאמר: **"בשנת היובל הזאת תשובו איש אל אחוזתו"** ואמר: כיון שאין מכירת הקרקעות אלא עד היובל, אין ראוי שימכור לחבירו אלא כפי מספר השנים הנשארים עד היובל, ואם לאו, הוא עושה לחבירו אונאה ואין ראוי להונות איש את אחיו, כן כלל בפרשת היובל ענין הגאולה אגב שאמר: **"לא תמכר לצמיתות"**, אמר: ולכן אין רשות ללוקח לעכב האחוזה בידו, אלא כאשר יבא הגואל הקרוב שיגאלנה, יתננה לו מיד. ואם מפני שאינו נכון שתהיה הפרשה השנייה פירוש הפסוק שבפרשה הראשונה, עד שיהיה פירוש **"כי ימוך אחיך"**, כאילו אמר: כיצד, כי ימוך אחיך. הנה יותר קשה מזה בפרשת פנחס, שחצי הדבור בפרשה הראשונה וחציו האחר בפרשה השנית, בפסוק: **"ויהי אחרי המגפה ויאמר ה' אל משה ואל אלעזר בן אהרן הכהן לאמר שאו את ראש כל עדת בני ישראל"**.

פרק כה, כה

כי ימוך אחיך ומכר -

אלא מחמת דוחק עוני.

לא כדי להניח לאפונדתו או ליקח לו בהמה או ליקח לו כלים, בתורת כהנים.

וגאל את ממכר אחיו -

ואין הלוקח יכול לעכב.

כמאן דאמר וגאל רשות, ובא הכתוב של **"וגאל"** לומר שאין הלוקח יכול לעכב. דאם לא כן **"וגאל"** למה לי. בשלמא למאן דאמר חובה, שפיר שבא הכתוב לחייב היותר קרוב שיגאלנו, אלא למאן דאמר רשות, מאי קמשמע לן, וכי תעלה על דעתך שאם רצה לגאול שלא יהא רשאי לגאול, אלא על כרחך לומר, דהא קמשמע לן, שאם רצה הקרוב לגאול גואל, ואין הלוקח יכול לעכב.

פרק כה, כו

ואיש כי לא יהיה לו גואל -

וכי יש לך אדם בישראל שאין לו גואלים.

בתורת כהנים ובפרק קמא דקדושין. ופרש"י ז"ל: "וכי יש לך אדם - מנוטלי חלק בארץ. שאין לו גואלים - מזרע יעקב. בעוד אחד מכל ישראל קיים, הוא קרוב לו".

אלא גואל שיוכל לגאול ממכרו.

כך שנו בתורת כהנים. אבל בפרק קמא דקדושין שנו: "אלא זה שיש לו ואינו רוצה ליקח, שהרשות בידו" ומכאן הביא ר' יהושע, דהאי קרא ד**"וגאל את ממכר אחיו"** ברשות קמיירי, כדתינא: **"וגאל את ממכר אחיו"**, רשות. אתה אומר רשות, או אינו אלא חובה,

תלמוד לומר: **'ואיש כי לא יהיה לו גואל'** וכי יש אדם בישראל שאין לו גואלים, אלא זה שיש לו ואינו רוצה ליקח, שהרשות בידו, דברי ר' יהושע". ואם היה כפי מה ששנו בתורת כהנים, שאין לו גואל שיוכל לגאול, שפירושו אין לו גואל שיש לו השגת יד שיוכל לגאול, שוב אין ראיה מן המקרא הזה, ומנא ליה לרש"י ז"ל לומר דקרא ד"**וגאל את ממכר אחיו**" ברשות קמיירי עד שיחייב מזה שאין הלוקח רשאי לעכב, דילמא בחובה קמיירי, כר' אליעזר. ומאי "**ואם אין לאיש גואל**", שאין לו גואל שיש לו השגת יד שיוכל לגאול. אבל ליכא לפרושי "**ואם אין לאיש גואל**" זה שאין לו יורשין, כדכתב רש"י ז"ל בפרשת נשא, גבי "**ואם אין לאיש גואל** -

וכי יש לך אדם בישראל שאין לו גואלים כו' אלא זה הגר שאין לו יורשין",

משום דהכא בנוטלי חלק בארץ קמיירי, שהם מזרע יעקב, ולא בגרים. ואין הלשון סובל לפרש דברי רש"י ז"ל "שיוכל לגאול" שירצה לגאול. אבל רבינו הלל ז"ל כתב בתורת כהנים: "הכי גרסינן: אם כן למה נאמר **'ואיש כי לא יהיה לו גואל'**, שיוכל לגאול ואינו רוצה, שהרשות בידו". ואם הגרסא כן, אפשר שגם גרסת רש"י ז"ל היא: אלא גואל שיוכל לגאול ממכרו ואינו רוצה.

פרק כה, כז

לאיש אשר מכר לו -

המוכר הזה שבא לגאלה.

פירוש: לא הלוקח הראשון שמכרה לשני, שגם הוא נקרא מוכר, אלא המוכר שבא לגאלה שהוא בעל השדה, דעליה קאי, שהלוקח ממנו הוא הלוקח הראשון. ובא לומר לך שבעל השדה, שבא לגאלה, מחשב עם הלוקח הראשון כמה שנים היו משמכרה לו עד היובל ובכמה מכרה לו, ומשיב לו את העודף בדמי המקח על האכילה, כדלעיל, אבל אינו מחשב עם הלוקח השני שקנאה מיד הלוקח. כדתניא בתורת כהנים: "**והשיב את העודף לאיש אשר מכר לו -** מניין אתה אומר אם מכרה לראשון במנה ומכרה הראשון לשני במאתים, שאינו מחשב אלא עם הראשון, תלמוד לומר: **'לאיש אשר מכר לו'**". פירוש: מניין שאינו מחשב המוכר שבא לגאלה עם הלוקח השני, שהוא בידו עכשיו בעת הגאולה דזבנה במאתים, אלא עם הלוקח הראשון דזבנה במנה ומהדר ליה כפי חשבון דמנה, תלמוד לומר: "לאשר מכר לו", שהוא הלוקח הראשון, דזבין ליה מוכר במנה. ולא מצי לוקח שני לומר למוכר שבא לגאלה: חשוב לי במאתים ושקול קרקע דידך מידי, דהכי זבנתיה מלוקח ראשון, אלא מחשב במנה עם הלוקח הראשון ומחזיר השאר, והראשון מחשב עם השני במאתים ומחזיר לו השאר. ותנן נמי בערכין בפרק המוכר שדהו: "מכרה לראשון במנה, ומכר הראשון לשני במאתים, אינו מחשב אלא עם הראשון, שנאמר: **'לאיש אשר מכר לו'**".

פרק כה, כח

די השיב לו -

מכאן שאינו גואל לחצאין.

בתורת כהנים ומייתי לה בערכין בפרק המוכר שדהו ערכין ל א. דמדהוי ליה למכתב: ואם לא מצאה ידו השיב לו, וכתב **"די השיב לו"**, למדנו שאם מצאה ידו כדי גאולת כל השדה הוא גואל, ואם לא מצאה ידו כדי לגאול את כלה, אלא חציה, אינו גואל לחצאין. וכן שנו בתורת כהנים גבי **"ומצא כדי גאולתו - שלא יגאל לחצאין"**, מדכתיב **"כדי"**, דמשמע כדי כל גאולתו ולא כדי חצי גאולתו, שהרי גבי עבד עברי הנמכר לגוי, דכתיב ביה **"גאולתו"**, ולא כתיב ביה **"כדי"**, בעי תלמודא: אי גמר גאולתו גאולתו משדה אחוזה, מה שדה אחוזה אינו נגאל לחצאין. ופרש"י: משום דבשדה אחוזתו כתיב בה **"כדי גאולתו"**, דמשמע ולא לחצאין, ואלו הכא בעבד עברי הנמכר לגוי כתיב: **"שיב גאולתו"** ולא כתיב כדי.

עד שנת היובל -

שלא יכנס לתוך אותה שנה כלום, שהיובל משמיט בתחלתו.

בתורת כהנים. פירוש: **עד שנת היובל**, ולא עד בכלל, שלא יכנס ללוקח משנת היובל כלום, אלא עד שלא יכנס יובל, תצא השדה מרשות לוקח לרשות מוכר, מכאן שהיובל משמיט בתחלתו. ואף על פי שכתוב: **"ביום הכפורים תעבירו שופר בכל ארצכם"**, כבר תרצו בערכין בפרק המקדיש שדהו: הא מני רבי ישמעאל בנו של רב יוחנן בן ברוקא הוא, דאמר: **"מראש השנה חייל יובל, כדכתיב: 'וקדשתם את שנת החמשים שנה'".** ותניא בתורת כהנים: **"לפי שנאמר 'בעשור לחדש', שיכול אין השנה מתקדשת אלא בעשור לחדש, כשהוא אומר 'וקדשתם את שנת החמשים שנה', מלמד שהיא מתקדשת מראש השנה".** וכן פרש"י ז"ל: **"וקדשתם - בכניסתה מקדשין אותה בבית דין"**.

ומה שאמר **"שהיובל משמיט בתחלתו"**, דמשמע אבל שמטה אינה משמטת אלא בסופה וכן שנינו בהדיא בתורת כהנים: **"נמצאת אומר שדות וכספים משמיטין ביובל, אלא שהיובל משמיט מתחלתו ושביעית משמטת בסופה"**, בשמטת כספים קמיירי, דשמטת כספים אינה משמטת אלא בסופה, אבל שמטת קרקעות אף בשביעית, אף בתחלתה היא, כדכתיב: **"שש שנים תזרע שדך ושש שנים תזמור כרמך ובשנה השביעית שבת שבתון"** והכי קאמר: שיבת השדות לבעלים והשמטת כספים ביובל, הם בתחלתו. והא דקתני **"ובשביעית בסופה"** אהשמטת כספים קאי, ו"שיבת שדות" משום יובל נקט לה, דהא בשביעית שיבת שדות ליכא. ובפרק המקדיש שדהו מייתי לה, ופריך: **"בשלמא שביעית בסופה, דכתיב 'מקץ שבע שנים תעשה שמטה'"**, דהוא קרא בהשמטת כספים קמיירי, כדכתיב בתריה **"וזה דבר השמטה שמוט כל בעל משה ידו"**, אלא יובל בתחלתו, יום הכיפורים הוא, הא מני רבי ישמעאל היא" כו'.

פרק כה, כט

בית מושב עיר חומה -

בית בתוך עיר המוקפת חומה מימות יהושע בן נון.

בתורת כהנים. כאילו אמר: **בית מושב בעיר חומה**, שפירושו שנתיישב בתוך עיר המוקפת חומה, שהוקף תחלה ולבסוף ישב. בפרק קמא דמגלה: "אמר ר' יהושע בן לוי כרך שישב ולבסוף הוקף, נדון ככפר" והם בתי ערי החצרים, "מאי טעמא, דכתיב: **'ואיש כי ימכור בית מושב עיר חומה'** שהוקף ולבסוף ישב". ואמר: "מימות יהושע בן נון" משום דמסתמא אין הכתוב מדבר אלא על עיר המוקפת חומה בשעה שכבש יהושע את הארץ, שהיא תחלת ישיבתן בארץ, שכל עיר שלא היתה מוקפת בימים ההם, אף על פי שהיא מוקפת עכשיו, הרי היא כבתי החצרים. וכל עיר שהיתה מוקפת חומה מימות יהושע בן נון אף על פי שאינה מוקפת עכשיו, הרי היא כמוקפת חומה, כדאיתא בפרק המוכר שדהו.

והיתה גאולתו -

של בית.

לא של ממכרו, דומיא ד"**ומצא כדי גאולתו**" דלעיל, דהתם על כרחך לומר "**גאולתו**" של ממכר, לא "**גאולתו**" של אחוזה, דאחוזה לשון נקבה היא, אבל הכא דבית לשון זכר הוא, גם לא הוזכר פה ממכר עד שיפול עליו הכנוי של גאולתו, על כרחך לומר, שפירושו "גאולתו של בית". אבל אין לפרש דמה גאולתו של בית הוא אומר, ולא גאולתו של מוכר, דאם כן גבי גאולתו דלעיל, למה לא פירש: גאולתו של ממכר, לומר ולא גאולתו של מוכר, אם תאמר בעבור מלת "**כדי**", שאינו נופל על המוכר, הכא נמי כתיב בתריה "**ואם לא יגאל**" שאין זה נופל על המוכר, ועל כרחך לומר ד"**גאולתו**" נמי אינו על המוכר.

פרק כה, ל

וקם הבית לצמיתות -

יצא מכחו של מוכר ועמד בכחו של קונה.

משום דעד השתא בכחו של קונה היה עומד, ואין לומר וקם הבית לקונה, הוצרך לומר יצא מיד המוכר ועמד ביד הקונה, דעד השתא אף על פי שהיה בידו של קונה, מכל מקום היה גם בכחו של מוכר, שעדיין היה בידו לגאלו, עכשיו שעברה שנת ממכרו, יצא מכחו של מוכר, ששוב אין בידו לפדותו ועמד בידו של קונה, ששוב אין אדם יכול להוציאו מידו. אבל יש לתמוה, למה לא פירש רש"י דמלת "**וקם**" א"**צמיתות**" קאי, דעד השתא היה בידו של קונה קנין של שנה בלבד או פחות ממנה, ועכשיו שעברה שנת ממכרו, קם בידו קנין של צמיתות לדורותיו.

לא יצא ביובל -

אמר רב ספרא: אם פגע בו יובל בתוך שנתו.

דאם לא כן **"לא יצא ביובל"** למה לי, הרי כבר אמור **"וקם הבית לצמיתות** לקונה אותו לדורותיו".

פרק כה, לא

על שדה הארץ יחשב -

הרי הן כשדות הנגאלין עד היובל.

פירוש: כשדה אחוזה, דכתיב ביה **"והשיגה ידו ומצא כדי גאולתו וחישב את שני ממכרו וגו' ושב לאחוזתו"**. אימתי, כשהשיגה ידו עד היובל, ולא עד שנה בלבד, כבתי ערי חומה, דכתיב בהו **"ימים תהיה גאולתו"**, ולא יותר.

ויוצאין לבעלים ביובל אם לא נגאלו.

דכתיב ביה בשדה אחוזה **"ואם לא מצאה ידו די השיב לו"**, ולא כבתי ערי חומה, דכתיב בהו **"ואם לא יגאל עד מלאת לו שנה תמימה וקם הבית וכו' לצמיתות לקונה"**.

גאולה תהיה לו -

מיד אם ירצה.

בתורת כהנים. שאין הלוקח יכול לעכב עליו.

ובזה יפה כחו מכח שדות, שהשדות אין נגאלות עד שתי שנים.

דכתיב בהו: **"במספר שנים אחר היובל"**. ודרשו בו רז"ל: מכאן שהמוכר שדהו אינו מותר לגאול פחות משתי שנים, ואלו בתי החצרים כתיב בהו: **"גאולה תהיה לו"** מיד, ואינו צריך שיעמוד שתי שנים ביד הלוקח ואחר כך יגאול. וזהו ששנינו בפרק המוכר שדהו: **"בתי חצרים נתן להם כח יפה שבבתי ערי חומה וכח יפה שבשדות, נגאלין מיד, ונגאלין כל שנים עשר חדש כבתיים. ויוצאין [ביובל] ובגרעון כסף כשדות"**.

וביובל יצא -

בחנם.

פירוש: בלא השלמה, דהאי **"וביובל יצא"** קרא יתירא הוא דמה תיקן ולא יצא ביובל, שלא יצא ביובל, הלא הוקשו לשדה אחוזה, ולמאי איצטריך **"וביובל יצא"**, אלא **"לא נצרכה אלא למוכר בית בבתי חצרים, ופגע בו יובל בשנה שניה, למאי מדמיית ליה, אי לבתי ערי חומה, איחלט ליה ללוקח, אי לשדה אחוזה מדמיית ליה, השלמה בעי"**, פירוש: להשלים לו שנה אחת משתי שנים, שהיא ראויה לשהות בידו של לוקח, כדתניא בריש פרק המוכר שדהו אכלה שנה אחת לפני היובל.

משלימים לו שנה אחרת לאחר היובל, להכי אצטריך **"וביובל יצא"**, לומר שיצא בחינם, בלא השלמה.

פרק כה, לב

וערי הלויים -

ארבעים ושמונה עיר שנתנו להם.

אבל חוץ מאלו הארבעים ושמונה שנתנו להם, אפילו אם היתה כל העיר של לויים, אין להם דין הארבעים ושמונה ערים שנתנו להם.

גאולת עולם -

גואל מיד אפילו לפני שתי שנים, אם מכרו שדות משדותיהם הנתונות להם באלפים אמה סביבות הערים, או אם מכרו בית בעיר חומה, גואלין לעולם, ואינו חלוט לסוף שנה.

פירוש: מ**"גאולת עולם"** תרתי משמע: בין לאחר מכירתן מיד, ובא למעט בזה שאין שדותיהם של אלו כשדות שאר העם. שדות שאר העם אינו יכול לגאול אותן אלא אחר שתי שנים, כדלעיל, ושדותיהן של אלו, נגאלין אף לאחר מכירתן מיד ובין לאחר כמה שנים. ובא למעט בזה שבתי ערי חומה של אלו אינן כבתי ערי חומה של שאר העם, שבתי ערי חומה של שאר העם אינו יכול לגאול אותן אלא עד שנה, ולאחר שעברה שנה משמכרן, שוב אינו יכול לגאלן, ובתי ערי חומה של אלו נגאלין אפילו לאחר כמה שנים משמכרן.

פרק כה, לג

ואשר יגאל מן הלויים -

ואם יקנה איש בית או עיר מהם.

פירש הגאולה הזאת בלשון מכירה, כדלקמיה. ואמר אשר **"יקנה... בית או עיר מהם"**, כלשון הכתוב פסוק לב **"וערי הלויים בתי ערי אחזתם"**, שנכללים גם השדות כדלעיל, ולא שבא למעט פה השדות, דאם כן יסתור מה שפירש לעיל גבי **"גאולת עולם"**.

ומה שכתוב אחר זה **"ושדה מגרש עריהם לא ימכר"** במכר גזבר קא מיירי כדלקמיה, שאינה יוצאה לכהנים ביובל כמו בישראל, אלא ישוב ללוי שמכרו. והודיענו בזה שמשפט מכירת בית הלוי אינו כמשפט מכירתו של בית ישראל, שמכירת בית הלוי אף על פי שהוא בית עיר חומה, אם לא גאל אותה עד היובל, יוצא ביובל, כאילו הוא שדה אחוזה, ובית חומה של ישראל אינו כן, שאם לא גאל אותו בתוך שנתו, שוב אינו יכול לגאול אותו, אלא הרי הוא חלוט לקונה אותו.

דבר אחר: לפי שנאמר "גאולת עולם תהיה ללוים", יכול לא דבר הכתוב אלא בלוקח ישראל שקנה בית בערי הלוים, אבל לוי שקנה מלוי יהי חלוט, תלמוד לומר "ואשר יגאל מן הלוים" אף הגואל מיד לוי גואל גאולת עולם.

פירוש "דבר אחר": **"ואשר יגאל"** לשון גאולה הוא, כמשמעו, שהוא מענין פדיון ואדלעיל מיניה קאי, דכתיב **"גאולת עולם תהיה ללוים"** שהוא כולל הבתים והשדות הנתונות להם באלפים אמה סביבות הערים, ובא הכתוב הזה לומר, שלא בישראל שקנה בית ערי הלוים ושדותיהם בלבד קאמר גאולת עולם, שיש ללוי לפדותו לעולם עד היובל, מפני שהקפידה התורה בהם כדי שלא תופקע נחלתם מהם, מפני שבתי ערי הלוים היא אחזתם בתוך בני ישראל, אבל בלוי שקנה בתי ערי הלוים ושדותיהם, שהקונה והמוכר שניהם לויים, ואין נחלת הלוים נפקעת מהלוים, אם לא יפדה אותו תוך שנתו, הוה אמינא שמשפטם של בתי ערי חומה של אלו יהיה כמשפט בתי ערי חומה של ישראל, שאם לא גאל עד תום שנת ממכרו, שיהיו חלוטים לקונה, ולא יצאו ביובל, קמשמע לן **"ואשר יגאל מן הלוים"** לומר: וכן אם יהיה הלוי הפודה, פודה מן הלוי, פודה גאולת עולם שקנה אותה ממנו, דינו כלוי הפודה מישראל. והא דכתיב בתריה **"ויצא ממכר בית ועיר אחזתו ביובל"**, לאו גאולת עולם דלעיל מיניה קאי, דמיירי בפדיון, אלא מילתא באנפי נפשה היא, לומר: שאם לא גאל אותה עד היובל, יוצא ביובל ואינו נחלט לקונה.

כי בתי ערי הלוים היא אחזתם -

לא היה להם נחלת שדות וכרמים, אלא ערים לשבת ומגרשיהם, לפיכך הם להם במקום שדות, ויש להם גאולה כשדות, כדי שלא יופקעו נחלתם מהם.

הא דקאמר "ויש להם גאולה כשדות", ולא קאמר נמי ויוצאין ביובל כשדות, לאו דוקא, אלא הוא הדין נמי ויוצאין ביובל כשדות, וחד מנייהו נקט.

אך קשה, שזה הטעם של **"כי בתי ערי הלוים היא אחזתם"** ואין ראוי שיופקע נחלתם מהם, לא שייך אלא כשהקונים מהם הם ישראלים, אבל כשהקונים מהם הם לויים אין בזה הפקעת הנחלה מהם, מאחר שהמוכרים והקונים לויים, ואם כן, בשלמא לפי הפירוש הראשון שפירש **"ואשר יגאל"** גאולה זו לשון מכירה היא, שפיר דאיכא למימר דקרא ד"גאולת עולם תהיה ללוים" בקונים ישראלים קמיירי, אבל כשהקונים לויים, דינן כבתי ערי חומה של ישראל, שאם לא גאלום תוך שנתם, הם נחלטים לקונים, ואינן יוצאין ביובל. אלא לפירוש השני, שפירש **"ואשר יגאל מן הלוים"**, כשהקונים גם כן לויים, שאף הם דינן כדון הקונים הישראלים, מאי **"כי בתי ערי הלוים היא אחזתם"** דקאמר, הא לא שייך האי טעמא כשהקונים לויים. ושמא יש לומר, שמפני שרוב הקונים מן הלוים הם ישראלים, שהם הרבים, נתנה התורה הטעם בעבורם, ולא חששה למיעוטא דלוים הקונים.

פרק כה, לד

ושדה מגרש עריהם לא ימכר -

מכר גזבר, שאם הקדיש בן לוי שדה ולא גאלה, ומכרה גזבר, אינה יוצאה לכהנים ביובל, כמו שנאמר בישראל, ואם מכר את השדה לאיש אחר לא יגאל עוד, אבל בן לוי גואל לעולם.

כדתניא בתורת כהנים: **"לא ימכר - מכר גזבר, או לא ימכר מכר עולם, תלמוד לומר: 'כי אחוזת עולם היא להם'".** פירוש: האי **"לא ימכר"** לא מצית לפרושיה, שלא יכול הלוי למכרו, דהא לעיל מיניה כתיב: **"גאולת עולם תהיה ללוים"**, ותניא בתורת כהנים: **"לפי שנאמר בשדה אחוזה 'במספר שנים... תקנה מאת עמיתך'"**, דהיינו אחר שתי שנים, **"יכול אף בלוים כן, תלמוד לומר: 'גאולת עולם תהיה ללוים'"** מיד, וכתיב בתריה **"ויצא ממכר בית ועיר אחוזתו ביובל"** אלמא יכול למכרו, אלא על כרחך לומר, דהאי **"לא ימכר"** או במכר גזבר הוא, דאי אקדיש לוי שדהו ולא השיגה ידו לגאול, לית ליה רשות לגזבר למזבניה. או במכר עולם הוא, ואתא הא קרא לאשמועין שאף על פי שלוי יכול למכור שדהו, אינו נמכר מכר עולם, תלמוד לומר: **"כי אחוזת עולם הוא"**, כלומר מדכתיב **"אחוזת עולם הוא להם"** למדנו דאינו נמכר מכר עולם, ומה אני מקיים **"לא ימכר"**, מכר גזבר.

ויש לתמוה, דמדהוצרך להביא ראיה מקרא ד**"כי אחוזת עולם הוא להם"** שאינו נמכר מכר עולם, ולא ממה שכתוב לעיל **"גאולת עולם תהיה ללוים"**, שמע מינה, דסבירא ליה דהנהו קראי דלעיל בבתים וערים לחודייהו קמיירי, ולא בשדה מגרש עריהם, וכיון שכן למה לא יפרשו **"לא ימכר"**, שלא יוכל הלוי למכור השדה מגרש שלו, וקראי דלעיל בבתים וערים בלבד קמיירי, ולא בשדה מגרש. ועוד, מהו זה שאמרו בתורת כהנים גבי **"גאולת עולם תהיה ללוים - לפי שנאמר בשדה אחוזה: 'במספר שנים' כו'**, יכול אף בלוים כן כו', הא קרא ד**"גאולת עולם תהיה ללוים"** בבתים וערים קמיירי, והוה להו למימר: לפי שנאמר בבתי ערי חומה של ישראל **"והיתה גאלתו עד תום שנת ממכרו"** ומשם והלאה נחלט לקונה אותו, יכול אף בתי ערי חומה של לויים כן, תלמוד לומר: **"גאולת עולם תהיה ללוים"**, שגואל כל זמן שירצה, ואם לא גאל ובא היובל, יוצא ביובל, וצריך עיון.

אבל ממה שפירש לא ימכר במכר גזבר, כדתניא בתורת כהנים, ולא בשנוי, שאין עושין שדה מגרש, ולא מגרש שדה, כדתנן בסוף ערכין: **"אין עושין שדה מגרש, ולא מגרש שדה, שנאמר: 'לא ימכר'".** צריך לומר, שבחר מה ששנו בתורת כהנים, מפני שהוא יותר קרוב לפשוטו של מקרא, כמנהגו בכל מקום.

פרק כה, לה

והחזקת בו -

אל תניחחו שירד ויפול ויהיה קשה להקימו, אלא חזקהו וכו'.

בתורת כהנים. דלשון **"והחזקת בו"** להחזיקו במה שהוא קא מיירי, כאדם המחזיק הקיר הנטוי שלא יפול.

גר ותושב -

גר זה גר צדק, אף אם הוא גר או תושב.

אבל לא גר ותושב דוקא, דומיא דולא תונו את הגר, "ואהבתם את הגר", משום דברישיה דקרא כתיב "וכי ימוך אחיך", ותושב לאו אחיך הוא, שאף על פי שקבל עליו שלא לעבוד עבודה זרה ויקבל עליו שבע מצות, מכל מקום אוכל נבלות הוא.

פרק כה, לו**נשך ותרבית -**

חד שויה רבנן, לעבור עליו בשני לאוין.

בפרק איזהו. דאם לא כן מי איכא נשך בלא תרבית או תרבית בלא נשך. ואמר רבא: אי אתה מוצא נשך בלא תרבית, ולא תרבית בלא נשך. ולמה חלקן הכתוב, לעבור עליו בשני לאוין.

ואם תאמר, אם כן למה שנה הכתוב בלשונם לכתוב הלאו האחד בלשון אחד והלאו האחר בלשון אחר. כבר תרצו התוספות, שכיון שהוצרך הכתוב לחייב עליו שני לאוין, "אורחא דקרא הוא לכתוב לשון משונה, שהוא נאה יותר". והא דתנן: "איזהו נשך ואיזהו תרבית. נשך - המלוה סלע בחמשה דינרים, סאתים חטין בשלשה. ותרבית - לקח הימנו חטין בדינר זהב הכור, וכן השער. עמדו חטין בשלשים דינרים [כסף]. אמר לו: תן לי חטי שאני רוצה למכור וליקח בהן יין. אמר לו: הרי חטיך עשויות עלי בשלשים והרי לך אצלי בהן יין, ויין אין לו". וכך היא שנויה בתורת כהנים, היינו רבית דרבנן, כדמפרש בגמרא, דהא רבית דאורייתא אינה אלא דרך הלואה, כדכתיב: "מרבה הונו בנשך ובמרבית", ואלו מתניתין ובריתא דתורת כהנים במקח וממכר הן. ובגמרא אמרו: "מדשביק מתניתין רבית דאורייתא וקא מפרש רבית דרבנן, מכלל דמדאורייתא נשך ותרבית חדא מילתא היא". ומה שאמר: "את כסף לא תתן לו בנשך ובמרבית לא תתן אכלך", כסף בנשך, ואוכל במרבית, אין להוכיח מזה שהנשך והמרבית שני דברים הם, שכבר תרצו בפרק איזהו נשך: "תנו רבנן: 'את כסף לא תתן לו בנשך, ובמרבית לא תתן אכלך', אין לי אלא נשך בכסף ורבית באוכל, נשך באוכל מניין, תלמוד לומר: 'נשך אוכל'. רבית בכסף מניין, תלמוד לומר: 'נשך כסף'. אם אינו עניין לנשך כסף, שהרי כבר נאמר: 'לא תשיך לאחיך' את כסף לא תתן לו בנשך, תנהו ענין למרבית כסף".

פרק כה, מ**עד שנת היובל -**

אם פגע בו יובל לפני שש שנים, היובל מוציא.

דארבעה קראי כתיבי: חד **"עד שנת היובל יעבוד עמך"**, ואוקמוה במוכר עצמו שפגע בו יובל קודם שש, למאן דאמר מוכר עצמו אינו נמכר אלא לשש. וחד **"ושב אל משפחתו"**, ואוקמוה במכרוהו בית דין שפגע בו יובל קודם שש. וחד **"ואיש אל משפחתו תשובו"**, ואוקמוה בנרצע שפגע בו יובל קודם שש לרציעתו. וחד **"ועבדו לעולם"**, ואוקמוה בנרצע שפגע בו יובל אחר שש לרציעתו, כדאיתא בפרק קמא דקדושין.

פרק כה, מא

הוא ובניו -

אמר ר' שמעון: אם הוא נמכר בניו מי מכר, אלא מכאן שרבו חייב במזונות בניו. וכהאי גונא דרשו במכילתא גבי **"ויצאה אשתו עמו"** - וכי מי הכניסה שתצא, אלא מכאן שרבו חייב במזונות אשתו ובניו, דהכא לאו בסתם בניו קמיירי דומיא דאשתו, אלא בבנים שהאב חייב במזונותן בלבד, דהיינו עד שיהיו בני שש.

אל אחזת אבותיו -

אל כבוד אבותיו.

לא אל אחזת קרקעותיו, דומיא ד**"ושבתם איש אל אחזתו"** פסוק י ואין לזלזלן בכך, דהכא לאו במכר אחזתו קמיירי, כמו גבי יובל, דכתיב **"ושבתם איש אל אחזתו ואיש אל משפחתו תשובו"**, דמיירי במכירת עצמו ובמכירת קרקעותיו, אלא דוקא במוכר עצמו קמיירי, ואם כן לא שייך הכא לומר ואל אחזת קרקעותיו ישוב, לפיכך צריך לומר ד**"ואל אחזת אבותיו"** דהכא פירושו: אל כבוד אבותיו ישוב, שכל זמן שלא שב אל משפחתו, אבותיו מזולזלים. ומזה הטעם עצמו הוצרך לפרש אחזת - חזקת, שפירושו שישב בחזקת כבוד אבותיו.

פרק כה, מב

כי עבדי הם -

שטרי קודם.

בתורת כהנים. פירוש: כיון דשטר קנייתי שקניתיים לי לעבדים קודם לשטר של אותו שנמכר לו, הרי שטר של רבו בטל לגבי שטרי, ואין קנייתו קנייה, ולפיכך יוצא מתחתיו **ושב אל משפחתו**, כאלו לא נמכר, דאם לא כן מה טעם **"כי עבדי הם"** ולכן ישובו אל משפחתם.

פרק כה, מד

מאת הגוים -

הם יהיו לך לעבדים.

אמר "הם יהיו לך לעבדים" במקום אותם תקנו עבד ואמה, מפני שממה שפתח בראש המקרא "**ועבדך ואמתך אשר יהיו לך**" נראה שלא בא לפרש אלא מאיזו אומה יהיו לך העבדים והשפחות אשר תשתמש בהם, ואם כן צריך לסיים בו: **מאת הגוים אשר סביבותיכם** יהיו לכם לעבדים, לא "**מאת הגוים אשר סביבותיכם תקנו**", ולכן פירש שמלת "**תקנו**" פה הוא במקום יהיו לך, כלומר תקנו מהם שיהיו לך לעבדים.

אשר סביבותיכם -

ולא שבתוך גבול ארצכם שהרי בהם אמרתי "לא תחיה כל נשמה".

וקרא ד"**אשר סביבותיכם**" בין בהשלימו בין בלא השלימו קמיירי, דאף בלא השלימו, זכריהם הקטנים וכל נקבותיהן קטנות וגדולות, מותר לקיימן. ופירוש "**והכית את כל זכורה לפי חרב**" הגדולים, אבל הקטנים בכלל "**רק הנשים והטף**" הם, שדרשו רז"ל: "והטף - של זכרים". וכן מה שאמר "לא שבתוך גבול ארצכם" בין בהשלימו בין בלא השלימו קמיירי, דפירוש "**כי תקרב אל עיר... וקראת אליה לשלום**" במלחמת הרשות הכתוב מדבר, כדנתיא בספרי והביאו רש"י ז"ל שם בפסוק "**כי תקרב**".

ממה שפרש רש"י ז"ל: "**וגם מבני התושבים** - שבאו מסביבותיכם לישא נשים בארצכם וילדו להם, הבן הולך אחר האב ואינו בכלל לא תחיה, אלא מותר אתה לקנותו כעבד", נראה שבני התושבים הם הבנים אשר נולדו מאותם שבא מסביבותיכם, דהיינו משאר האומות לגור, בארץ ישראל, להיות שם תושבים. ואלו בתורת כהנים שנו: "וגם מבני התושבים הגרים עמכם מהם תקנו - אין לי אלא בניהם ובנותיהם, הם עצמם מניין, תלמוד לומר: '**מהם תקנו**'. 'וממשפחתם אשר עמכם' מה תלמוד לומר, מניין אתה אומר: אחד מכל משפחות הארצות שבא על אחת מבנות הכנענים וילדה ממנו בן, מותר אתה לקנותו לעבד, תלמוד לומר: '**וממשפחתם אשר עמכם**'. הרי לך שמה שפרש רש"י ז"ל בפסוק "**וגם מבני התושבים**" הוא הפירוש שפירשו בתורת כהנים על פסוק '**וממשפחתם אשר עמכם**'. אבל בקדושין בסוף פרק האומר משמע כדברי הרב, דתניא: "מניין לאחד מן האומות שבא על כנענית והוליד בן, שאתה רשאי לקנותו בעבד, תלמוד לומר: '**וגם מבני התושבים הגרים עמכם מהם תקנו**'. ופירש רש"י ז"ל: "תלמוד לומר: וגם מבני התושבים - דלעיל מיניה כתיב '**ועבדך ואמתך אשר יהיו לך מאת הגוים אשר סביבותיכם**', שאין משבע אומות '**מהם תקנו עבד ואמה**', וסמך ליה '**וגם מבני התושבים**', כלומר לא משאר אומות לבדם, שאין בהם מערוב שבע עממים, אלא אף מבניהם שמולידים התושבים הבאים לגור עמכם מהכנעניות, מהם תקנו". "יכול אף הכנעני הבא על אחת מן האומות והוליד בן, אתה רשאי לקנותו בעבד, תלמוד לומר: '**אשר הולידו בארצכם**' מן הנולדים בארצכם, ולא מן הגרים בארצכם". ופרש"י ז"ל: "מן הנולדים בארצכם - אשר הולידו בני שאר אומות מבנות ארצכם שלידתן בארצכם, דהיינו אמותיהם. ולא מן הגרים בארצכם - שהולידו בני ארצכם במקומות אחרים מבנות שאר אומות ובאו הבנים לגור כאן אצל

אבותם". ולפי זה קרא ד"וממשפחתם אשר עמכם אשר הולידו בארצכם" קרא יתירא הוא, דהא כבר כתוב לעיל מיניה "וגם מבני התושבים הגרים עמכם", שבאו משאר האומות אשר סביבותיכם להיות תושבים בארצכם ונשאו נשים כנעניות והולידו בארצכם, מה תלמוד לומר עוד "וממשפחתם וגו' אשר הולידו בארצכם", ולא בא אלא לומר "אשר הולידו בארצכם", כדי למעט אותם שהולידו בני ארצכם במקומות אשר סביבותיכם, דהיינו כנענים שהלכו במקומות שאר האומות ונשאו שם נשים והולידו בנים ואחר כך באו הבנים בארצכם, שאינך רשאי לקנות מהם עבדים שהן בכלל "לא תחיה".

פרק כה, מה

מהם תקנו,

אותם תקנו.

כדנניא בתורת כהנים: "הם עצמם מניין, תלמוד לומר: 'מהם תקנו'", משמע דפירוש מהם - אותם. אך קשה למה לא פירש זה בפסוק ראשון, והלא בתורת כהנים בשניהן דרשו כן. לכן נראה דרש"י ז"ל לא פירש זה רק פה, מפני שאינו כתוב פה "מהם תקנו עבד ואמה", כדלעיל, אלא "מהם תקנו" בלבד, ולא פירש מהו הקנוי, ולפיכך פירש "מהם" כמו אותם, דהשתא תו לא בעי למכתב בתריה מה הקנוי, כדלעיל. ואף על פי שרז"ל דרשו בשניהם יחד: מהם כמו אותם, רש"י ז"ל מנהגו תמיד להביא המדרשים הקרובים לפשוטו של מקרא ולהניח המדרשים הרחוקים מפשוטו של מקרא, ולכן גבי "מהם" דלעיל, דכתיב בתריה "עבד ואמה", והיה די במלת "מהם תקנו" אם פירוש מהם אותם פירש אותו כמשמעו, אבל גבי "מהם" דהכא, שאינו כתוב אחריו עבד ואמה, ואי אפשר להיות כמשמעו, פירש מהם כמו אותם.

פרק כה, מו

איש באחיו -

להביא נשיא בעמו ומלך במשרתיו שלא לרדות בפרך.

דאי באדון עם עבדו קמייירי, הרי כבר אמור למעלה "לא תרדה בו בפרך".

פרק כה, מז

גר ותושב -

גר והוא תושב.

כאילו אמר גר שהוא תושב, דהיינו ערל שקבל עליו שבע מצות, שהוא הנקרא גר תושב בכל מקום, וכן תרגמו אנקלוס: "ערל תותב", לא שיהיה פירוש גר - גר צדק. ופירוש ותושב - גר תושב, ויהיה וי"ו ותושב וי"ו החבור, דמה הפרש יש בן גר צדק לישראל גמור בענין התורה והמצות. אבל לא מצאתי לוי"ו הזה חבר בשום מקום, ולכן

יותר נכון לומר שכונת הרב הוא שהוא וי"ו נוסף כאילו אמר גר תושב, שפירושו גר שהוא תושב, כמו שכתבו אחריו **"ונמכר לגר תושב"**. אבל בתורת כהנים שנו: **"ונמכר לגר - זה גר צדק. תושב - זה גר אוכל נבלות. משפחת גר -**

זה הגוי, כשהוא אומר עקר, זה הנמכר לעבודה זרה עצמה".

ויהיה הוי"ו של ותושב וי"ו החבור, וחסר וי"ו מן **"ונמכר לגר תושב"**, כמו **"שמש ירח"**, ורש"י ז"ל פנה לדרך אנקלוס, שתרגם גר ותושב ערל תותב, ולא ידעתי היכן מצא זה.

פרק כו

פרק כו, א

לא תעשו לכם אלילים -

לא חזר בו, לא דיו לישראל, אלא אפילו לגוי.

פירוש: בין לגר תושב, כדכתיב **"ונמכר לגר תושב"** בין לגוי דעלמא, שלא קבל עליו עול שבע מצוות, כדכתיב: **"או לעקר משפחת גר"**, שפירושו או לעקר או למשפחת גר. "עקר" זו עבודה זרה עצמה. "משפחת גר" זה הגוי. ואם תאמר, אי הכי משפחת גר למה לי, אם לעבודה זרה הוא נמכר, לגוי לא כל שכן. יש לומר, בא זה ולמד על זה, דאי לאו **"משפחת גר"** הוה אמינא מאי **"לעקר"** זה הגוי, וקרי ליה עקר שנעקר מן העולם, אבל לעבודה זרה עצמה לא, לפיכך כתוב **"משפחת גר"**, דהשתא נשאר לעקר לעבודה זרה עצמה. ומה שפרש רש"י ז"ל **"ובגוי שתחת ידך הכתוב מדבר"**, סברא בעלמא הוא, כדתיניא בתורת כהנים: **"או אינו מדבר אלא בגוי שאינו תחת ידך, וכי מה את יכול לעשות לו עד שיאמר הכתוב עליו 'ויצא בשנת היובל הוא ובניו עמו', הא אין הכתוב מדבר אלא בגוי שהוא תחת ידך"**.

פרשת בחקותי

פרק כו, ג

אם בחקותי תלכו -

יכול זה קיום מצות, כשהוא אומר **"ועשיתם אותם"** הרי קיום מצות אמור, הא מה אני מקיים **"אם בחקותי תלכו"**, שיהו עמלים בתורה.

בתורת כהנים. פירוש: **"אם בחקותי תלכו"** וכן **"ואת מצותי תשמרו"** אי אפשר לפרש לא זה ולא זה בקיום המצות, שהרי כתוב אחריהם **"ועשיתם אותם"**, שמורה על קיום המצות, אם כן על כרחך לומר ד**"אם בחקותי תלכו ואת מצותי תשמרו"**, תרויהו ב"יהו

עמלים בתורה" קמייירי, אלא דחד מנייהו בסתם עמלין וחד מנייהו בעמלין על מנת לשמור ולקיים.

כמו שנאמר: "ולמדתם אותם ושמרתם לעשותם".

דשמירה בלב משמע, שישמרו בלבם בעת שהם עמלים בה לעשות כל האמור בה, וזהו ששנו בתורת כהנים: "וכן הוא אומר: 'זכור את יום השבת לקדשו', יכול בלבך, כשהוא אומר 'שמור', הרי שמירת הלב אמורה, הא מה אני מקיים 'זכור', שתהא שונה בפירך".

פרק כו, ד

בעתם -

בשעה שאין דרך בני אדם לצאת, כגון לילי שבתות.

כדתניא בתורת כהנים. וכן בפרשת עקב, גבי "ונתתי מטר ארצכם בעתו" כתב רש"י ז"ל: "בעתו - בלילי שבתות" ונתן הטעם בזה "מפני שהכל מצויין בבתיהן". ונראה שהוא סובר שבילי שבתות אין שום אדם יוצא מביתו, מפני שאסור בכל מיני מלאכה ואפילו בדבור של חול. אבל בפרק סדר תעניות אמרו: "בלילי שבתות ובלילי רביעיות", ואם כן צריכים בהכרח לתת טעם משותף לשתי הלילות. ואמרו, שבשתי הלילות הללו שולטים שני כוכבים רעים ומזיקים, והם שבת בלילי רביעיות, ומאדים בלילי שבתות, ואין האנשים יוצאין מבתיהן, מפני ההזק המגיע מהם ליוצאים מבתיהם באותן הלילות.

וההזק ההוא נקרא בלשון רז"ל "אגרת בת מחלת", כדתניא בפרק ערבי פסחים: "אל יצא אדם יחידי בלילה, לא בלילי רביעיות ולא בלילי שבתות, מפני שאגרת בת מחלת יוצאה היא. ויש אומרים, רבוא של מלאכי חבלה וכל אחת ואחת יש לה רשות לחבל בפני עצמה כו". ואמרו דוקא בלילות, שכל מיני מזיקים שולטין בלילה, אבל בימים אף על פי שמאדים שולט בכל יום שלישי ושבת בכל יום שבת, עם כל זה אין האנשים נמנעין מלצאת מבתיהן. וכן לפי טעמו של רש"י ז"ל דדוקא בלילי שבתות, אבל בימי שבתות אף על פי שהן באיסור המלאכה והדבור של חול כמו בלילות, אין האנשים נמנעין מלצאת מבתיהן בבתי כנסיות שלהם להתפלל בהם, ולבתי מדרשות ללמוד בהם.

ואם תאמר, מנא לן לרז"ל לומר זה, דילמא בעתם בעת שהגשמים יפים לצמחים, שהגשמים שלא בעתם מזיקים. יש לומר, מיייתורא דקרא קא דרשי הכי, דאי בעתם בעת שהגשמים יפים לזרעים הוא דקאמר, ההוא מ"גשמיכם" נפקא, דמדלא קאמר ונתתי הגשמים אלא "ונתתי גשמיכם", משמע הגשמים הצריכים לכם הוא דקאמר, ואם כן מה תלמוד לומר "בעתם", שמע מינה לדרשא הוא דאתא, כדרשו רז"ל. וכן גבי "ונתתי מטר ארצכם בעתו", מ"מטר ארצכם" משמע מטר הצריך לארצכם, מה תלמוד לומר "בעתו", שמע מינה לדרשא הוא דאתא כדלעיל.

ועץ השדה -

הן אילני סרק, ועתידין לעשות פירות.

בתורת כהנים. ונראה לפרש דמיותרא ד"השדה" הוא דקא דייקי לה, דהוה ליה למכתב: והעץ יתן פרי, כמו "היש בה עץ אם אין", "והשענו תחת העץ", "כל עצך ופרי אדמתך", "לא תשחית את עצה", מה תלמוד לומר "ועץ השדה", לומר לך אפילו העצים שבשדות, שאין אלא אילני סרק, שנוטעין אותן שם לצל בעלמא, דאלו לפירות, לא היו נוטעין אותן אלא בפרדסים ובכרמים ובגנות, אפילו אלו עתידין לעשות פירות, וכל שכן שאר אילנות העושין פירות. והראיה על זה הפירוש, שהרי גבי קללות כתוב "ועץ הארץ" במקום "ועץ השדה", לומר שאפילו עץ הארץ, שמדרכו לעשות פירות, לא יתן פרי וכל שכן עץ השדה, שאין זה מדרכו.

פרק כו, ה

והשיג לכם דיש את בציר -

שיהא הדיש מרובה ואתם עסוקים בו עד הבציר כו'.

בתורת כהנים. לא שתהיו טרודים בשאר עסקים, ולא תוכלו לדוש אותו עד הבציר, שזו קללה היא ולא ברכה.

ואכלתם לחמכם לשובע -

אוכל קימעא והוא מתברך במעיו.

בתורת כהנים. דאם לא כן "ואכלתם לחמכם לשובע" למה לי, מכיון ששיג להם דיש את בציר מרוב רביון, פשיטא שיאכלו לחמם לשובע.

פרק כו, ו

ונתתי שלום בארץ -

שמה תאמר הרי מאכל הרי משתה, אם אין שלום אין כלום, תלמוד לומר אחר כל

זאת: "ונתתי שלום בארץ", מכאן שהשלום שקול כנגד הכל.

בתורת כהנים. דאם לא כן "ונתתי שלום" למה לי, הרי כבר כתוב "וישבתם לבטח בארצכם" ואין זה אלא בזמן השלום, אלא להודיעך שהשלום שקול כנגד הכל, שאם אין שלום, אין כלום. אבל לבי מגמגם בזה, דנהי דהאי קרא יתירא הוא, מיהו היכי משתמע מיניה שהשלום שקול כנגד הכל. לכן נראה לי, שלמדו זה, מפני שאין מקומו פה, שנכנס בין "ואכלתם לחמכם לשובע" והפסיק בענייני השלום וחזר באחרונה אל השובע ואמר פסוק י "ואכלתם ישן נושן", שזה מורה שבא לומר שהשלום שקול כנגד הכל, וכאילו הוא מענייני השובע ואין זה הפסקה.

וחרב לא תעבור בארצכם -

אין צריך לומר שלא יבאו למלחמה, אלא אפילו לעבור דרך ארצכם ממדינה למדינה.

בתורת כהנים. פירוש: האי קרא לאו לגופיה הוא דאתא, דמה רעה היא זאת אם יעברו דרך ארצכם ממדינה למדינה, אחר שהכתוב מבטיחם ב"ושכבתם ואין מחריד", שלא יזיק להם שום אחד מהמזיקים, אלא על כרחך לומר דלרבותא בעלמא הוא דאתא, דאפילו בהעברה בעלמא לא, כדי שיובן מזה, וכל שכן בדרך מלחמה.

פרק כו, ז

לפניכם לחרב -

איש בחרב רעהו.

בתורת כהנים. דאי בחרב שלכם 'והפלתם אותם בחרב' או 'והכיתם אותם בחרב' מיבעי ליה, השתא דכתיב "ונפלו", משמע שמעצמם הם נופלים, איש בחרב רעהו, כדי שיפנה לו מקום לברוח יותר משאר הבורחים לפניו.

פרק כו, ח

ורדפו מכם -

מן החלשים שבכם ולא מן הגבורים שבכם.

בתורת כהנים פירשו: מכם - ממצצתכם, ולא שהרודפים מכם. דאם לא כן 'ורדפו חמשה מכם' מיבעי ליה, דומיא ד"ומאה מכם", אלא על כרחך לומר דפירוש מכם דהכא מקצתכם, דומיא ד"כי יקריב מכם" א, ב דתניא בפרק קמא דחולין: "מכם, ולא כולכם, להוציא את המשומד". ופירשו, דאותו המקצת הוא מן החלשים שבכם, דאם לא כן מאי רבותיה, יש בכל אומה גבורים שירדפו חמשה מאה. אי נמי, "מכם" תרתי משמע: בין למקצתכם, בין לשהרודפים יהיו משלכם, דכהאי גוונא תרצו התוספות גבי: מכם ולא כלכם להוציא את המשומד, שהקשו מההיא דריש פרק לולב הגזול דאמרינן: "אי לפני יאוש, 'אדם כי יקריב מכם' אמר רחמנא, והאי לאו דידיה הוא", ותרצו: תרתי שמעינן מינה.

חמשה מאה ומאה רבבה -

וכי כך הוא החשבון, והלא לא היה צריך לומר אלא ומאה מכם שני אלפים ירדפו, אלא אינו דומה מועטין העושין את התורה, למרובים העושים את התורה.

בתורת כהנים. ויש לתמוה, דאם כן באומות העולם, דכתיב בהו "איכה ירדוף אחד אלף ושנים יניסו רבבה" היה לו לומר ושנים יניסו שני אלפים, אלא הוה ליה למימר שאינן דומין מועטין הלוחמין למרובים הלוחמים, שהרבים נעזרים זה מזה ומתרבה כחם, דומיא דכל

טונא דמדלי אניש על כתפיה אינו אלא שלישי משאו, דליכא למימר התם נמי איכא למימר: אינו דומה מועטין העוברין על התורה, למרובין העוברים על התורה, שהרבים העוברין על התורה עונשן מרובה מהמועטין העוברין בה, דזכות הרבים מרובה מזכות המועטין שמענו, עונש הרבים מרובה מעונש המועטים לא שמענו. ונפלו אויביכם שיהו נופלים לפניכם, שלא כדרך כל הארץ. בתורת כהנים, דאם לא כן תרתי למה לי, הרי כבר כתוב לעיל "ונפלו לפניכם לחרב".

פרק כו, ט

ופניתו אליכם -

אפנה מכל עסקי לשלם שכרכם.

פירש דרך משל, ששכרכם הרבה מאד וצריך פנאי כדי לעמוד עמכם בחשבון לפרוע לכם כל זכותכם, כדאיתא בתורת כהנים: "משל למה הדבר דומה: למלך ששכר פועלים הרבה, והיה שם פועל אחד שעשה עמו מלאכה ימים רבים. נכנסו אותן הפועלים ליטול שכרן ונכנס גם אותו הפועל עמהם. אמר המלך לאותו הפועל: בני, אפנה לך, הרבים האלו, שעשו עמי מלאכה מועטת, ואני נותן להם שכר ממועט, אבל אתה חשבון רב אני עתיד לחשב עמך. כך הם ישראל בעולם הזה, מבקשין שכרם מלפני המקום, ואומות העולם מבקשין שכרם מלפני המקום, והקדוש ברוך הוא אומר להן לישראל: בני אפנה לכם, האומות הללו שעשו עמי מלאכה ממועטת ואני נותן להם שכר ממועט, אבל אתם חשבון רב אני עתיד לחשב עמכם, לכך נאמר: **ופניתו אליכם**".

והפיתו אתכם -

בפריה ורביה.

בתורת כהנים. ואגב "והרבתי אתכם בקומה זקופה" דקתני בסיפא, נקיט לה, דהא והפיתו מילתא דפשיטא היא, שהיא מפריה, דומיא ד"פרו ורבו", "ובני ישראל פרו".

והרביתו אתכם -

בקומה זקופה.

בתורת כהנים. דאי מלשון רבוי ממש, הרי כבר אמור "**והפיתו**" וכיון שהן פרין מסתמא מתרבים הם. וכן משמע נמי מהלשון של תורת כהנים דקאמר: "והפיתו אתכם בפריה ורביה", שהרי מ"**והפיתו אתכם**" לא משתמע אלא פריה לחודה, שהיא מלשון פרי, לא רביה, שהיא מלשון רבוי, אך מפני שמהפריה מתחייבת רביה, אמרו בפריה ורביה, הלכך על כרחך לומר דהאי "**והרביתו**" לאו מלשון רבוי הוא אלא מלשון התרברבות, שהיא הקומה זקופה.

פרק כו, י**ואכלתם ישן נושן -**

הפירות יהו משתמרין וטובים להתישן, שיהא ישן הנושן של שלש שנים יפה לאכול משל אשתקד.

בתורת כהנים. דמהאי קרא משתמעי תרתי: חדא שהפירות משתמרין, דאם לא כן היאך אפשר שימצא ישן נושן של שלש שנים בביתם עד שיאכלו ממנו. ועוד, שהישן נושן יפה מן החדש, דאם לא כן היאך מניחים את החדש ואוכלין מן הישן נושן.

וישן מפני חדש תוציאו -

שיהו הגרנות מלאות חדש והאוצרות מלאות ישן, וצריכין אתם לפנות האוצרות למקום אחר, לתת החדש לתוכן.

לא שיוציאוהו מן הבית כדי להביא שם את החדש, דאם כן היאך ימצא בידם ישן נושן עד שיהיו אוכלין ממנו. ועוד, למה יוציאו הישן מן הבית מפני החדש, והלא הישן טוב מן החדש כדלעיל, אלא על כרחך לומר, שפירוש תוציאו מן האוצרות למקום אחר מן הבית, מפני שהאוצרות שומרות החדש שלא יתקב, אבל הישן, כיון שעברה עליו השנה אינו נח להתקלקל כמו החדש. אבל בתורת כהנים אמרו: **"וישן מפני חדש תוציאו -** שיהו הגרנות מלאות חדש, והאוצרות מלאות ישן, ואתם מקפידים - היאך נוציאו ישן מפני חדש". ולא הבנתי, כי אי אפשר לומר שהן סוברים שפירוש **"וישן מפני חדש תוציאו"** הוא דרך תמיה, שהם מקפידים ואומרים, כיון שהישן טוב מן החדש, איך נוציאו את הישן מפני החדש, דאם כן 'וישן מפני חדש נוציאו' מיבעי ליה, לכן נראה לי שטעות נפל בספרים וצריך להיות במקום "היאך" - היכן, ובמקום "נוציאו" - נשים. ופרושו: ואתם מקפידים ואומרים היכן נשים הישן, שנוציאו מפני החדש, שהן מחפשיין למצוא מקום ששימו בו את הישן ואינו מוצאים ומקפידים על זה. ומזה הוציאו רש"י ז"ל מלשון התורה כהנים שאמר "צריכים אתם לפנות האוצרות למקום אחר".

פרק כו, יד**ולא תעשו -**

משלא תלמדו לא תעשו.

פירוש: האי **"ואם לא תשמעו ולא תעשו"** אינו רוצה לומר אם לא תשמעו ואם לא תעשו, משום דאי לא ישמעו ללמוד, ודאי לא יעשו, אלא הכי קאמר: אם לא תשמעו ללמוד, שאז ודאי לא תעשו. וכן שנינו בתורת כהנים: **"ואם לא תשמעו"** - מה תלמוד לומר: **'אם לא תעשו'**, וכי יש לך אדם שאינו לומד אבל עושה, תלמוד לומר: **'ואם לא תשמעו ולא תעשו'**, הא כל שאינו לומד אינו עושה". פירוש: מאחר שכל מי שאינו לומד אינו עושה, לא היה צריך לומר אלא אם לא תשמעו, ומינה שמעינן שלא תעשו, אלא על כרחך לומר דהכי

קאמר: אם לא תשמעו ודאי לא תעשו, הא למדת שכל שאינו לומד אינו עושה. ויהיה פירושו: ואם לא תשמעו, שאז ודאי לא תעשו. וכן יתפרשו כל המקראות שאחריו. שפירוש **"ואם בחקותי תמאסו"** כשלא תלמדו, שאז ודאי לא תעשו, תהיו מואסין באחרים העושין. ופירוש **"ואם את משפטי תגעל נפשכם"** הוא, שאם לא תלמדו, שאז יחוייב שלא תעשו, ושתהיו מואסין באחרים העושין, [ו] תהיו שונאים החכמים. ופירוש **"לבלתי עשות"** הוא, שאם לא תלמדו, שאז יחוייב שלא תעשו, ושתהיו מואסים האחרים העושים, ושתהיו גם כן שונאים את החכמים, [ו] תהיו מונעים את אחרים מלעשות. ופירוש **"את כל מצותי"** הוא, שאם לא תלמדו, שאז ודאי לא תעשו ושתהיו מואסין את האחרים העושין ושתהיו שונאים החכמים ושתהיו מונעים את אחרים מלעשות, תהיו כופרים על המצות לומר שלא צויתים. ופירוש **"להפרכם את בריתי"** הוא שאם לא תלמדו, שאז יחוייב שלא תעשו, ושתהיו מואסין האחרים העושים, ושתהיו שונאים את החכמים, ושתהיו מונעים את אחרים מלעשות, ותהיו כופרים במצות לומר שלא צויתים, תהיו כופרים בעיקר.

כדתניא בתורת כהנים: "או יש לך אדם שאינו למד ואינו עושה, אבל אינו מואס באחרים, תלמוד לומר: **'ואם בחקותי תמאסו'** הא כל שאינו למד ואינו עושה, סוף שהוא מואס את אחרים העושין. או יש לך אדם שאינו למד ואינו עושה ומואס את אחרים העושים, אבל אינו שונא את החכמים, תלמוד לומר: **'ואם את משפטי תגעל נפשכם'**, הא כל שאינו למד ואינו עושה ומואס את אחרים העושין, סוף שהוא שונא את החכמים. או יש לך אדם שאינו למד ואינו עושה ומואס באחרים העושים ושונא את החכמים, אבל מניח האחרים לעשות, תלמוד לומר: **'לבלתי עשות'**, הא כל שאינו למד ואינו עושה ומואס באחרים ושונא את החכמים, סוף שאינו מניח אחרים לעשות. או יש לך אדם שאינו למד ואינו עושה ומואס באחרים ושונא החכמים ומואס את אחרים העושים ושונא את החכמים, אבל מודה במצות שנאמרו למשה בסיני, תלמוד לומר: **'את כל מצותי'**, הא כל שאינו למד ואינו עושה ומואס באחרים ושונא החכמים ואינו מניח אחרים לעשות, סוף שהוא כופר במצוות שנאמרו למשה בסיני. או יש לך אדם שיש בו כל המדות הרעות הללו, אבל אינו כופר בעיקר, תלמוד לומר: **'להפרכם את בריתי'**, הא כל שיש בו כל המדות הללו, סוף שהוא כופר בעיקר". וזהו שכתב רש"י ז"ל אחר זה: "הרי שבע עבירות. הראשונה גוררת השנייה וכן עד השביעית. ואלו הן: לא לומד, ולא עושה, מואס באחרים העושים, שונא את החכמים, מונע את האחרים, כופר במצות, כופר בעיקר". ופירוש קשר המקראות הללו כך הוא, שאם לא תהיו עמלין בתורה, שיחוייב מזה שלא תעשו המצות, ויחוייב מהעדר עשיית המצות שתמאסו האחרים העושים המצות, ויחוייב ממיאוס האחרים העושין המצות שתשנאו החכמים, ויחוייב משנאת החכמים שתמנעו האחרים מלעשות המצות, ויחוייב ממניעת האחרים מעשיית המצות, שתכפרו במצות, לומר שאינן מן השמים ויחוייב מכפירת המצות שתכפרו בעיקר, לאמר שאין אלוה לעולם, אז **"אף אני אעשה זאת לכם"** וגו'.

ומה שפירשו המקראות הללו לעבירות הללו, הוא משום ד"לא תשמעו", אף על פי שהוא סובל שלא יעשו המצות, מכל מקום כיון שכתוב אחריו "ולא תעשו", שהוא מורה בהעדר עשיית המצות, על כרחך לומר ד"לא תשמעו" בעסק התורה קמיירי, כדלעיל. ופירוש "ואם בחקותי תמאסו", אף על פי שהוא סובל שהם עצמם מואסים המצות, מכל מקום כיון דכתיב לעיל מיניה "ולא תעשו", דהיינו מיאוס המצות, ומה תלמוד לומר "ואם בחקותי תמאסו" על כרחך לומר דבמיאוס האחרים העושין קמיירי. ופירוש "ואם את משפטי תגעל נפשכם", אף על פי שהוא סובל שימאסו משפטי התורה, מכל מקום כיון דכתיב לעיל "ואם בחקותי תמאסו", שהם מואסים באחרים העושים, כל שכן שהן עצמן מואסין בהם, ואם כן על כרחך לומר דבמיאוס החכמים המורים משפטי התורה קמיירי, וזו היא שנאת החכמים. ופירוש "לבלתי עשות", אף על פי שהוא סובל שהם עצמם לא יעשו המצות, מכל מקום, כיון דכתיב לעיל "ולא תעשו", על כרחך לומר דבמניעת אחרים מלעשות קמיירי. ופירוש "את כל מצותי" מדאפקי בלשון "מצותי" ולא המצות, כדכתיב לעיל: "ולא תעשו את כל המצות האלה", משמע שכופרים ואומרים שאינן מצותי, אלא מצות של אחרים. ופירוש "להפרכם את בריתי", אף על פי שהוא סובל שהם כופרים בברית התורה והמצות, שיאמרו לא נתנה התורה בבריתו של ה', מכל מקום כיון דכתיב לעיל מיניה "לבלתי עשות את כל מצותי", שכופרים ואומרים שהמצות לא מן השמים הן, שוב אי אפשר לומר שהם כופרים ואומרים שלא נתנו בבריתו, שמכיון שכופרים אפילו בנתינתן, כל שכן בבריתן, הלכך על כרחך לומר שהפרת הברית הזאת בכפירת האלהות עצמה קמיירי, לא בכפירת התורה והמצות.

פרק כו, טז

והפקדתי עליכם -

וצויתי עליכם.

כמו דברי הימים ב' לו, כג "והוא פקד עלי לבנות לו בית", כי אינו נופל בחלאים לשון פקדון. אבל האגדה של תורת כהנים פירשה: "והפקדתי - שיהיו המכות פוקדות אתכם מזו לזו", כדלקמן.

פרק כו, יז

ונגפתם לפני אויביכם -

שיהא המות הורג אתכם מבפנים ובעלי דבב מקיפין אתכם מבחוץ.

בתורת כהנים. פירוש: מדכתב כאן "ונתתי פני בכם" וכתוב בפרשת קדושים "ואני אתן את פני באיש ההוא והכרתי אותו וגו' ונתתי את פני בנפש ההיא והכרתי אותו מקרב עמו", למדנו שפירוש "ונתתי פני בכם" דהכא בכרת קמיירי, וכאלו כתב: ונתתי פני בכם

והכרתי אתכם ונגפתם לפני אויביכם, לפיכך פירש "שיהא המות הורג אתכם מבפנים ובעלי דבב מקיפין אתכם מבחוץ".

ורדו בכם שונאים -

שאיני מעמיד שונאים אלא מכם ובכם. שבשעה שאומות העולם כו'.

בתורת כהנים. ומייתורא ד"בכם" קא דרשי ליה, דהוה ליה למכתב: ורדו שונאים, וממילא בהם קמיירי. ועוד, דלעיל מיניה כתיב **"ונתתי פני בכם ונגפתם"**, אלא על כרחך לומר לדרשא הוא דאתא, לומר שהרודים יהיו מכם ובכם.

והוצרכו לומר "מכם ובכם" תרתי, מפני שמהמדרש משמע שהרודים יהיו מכם ומהמקרא משמע שירדו בכם, לפיכך הוצרכו להרכיב שניהם, להודיע שפירוש בכם דהכא הוא, שהרודים יהיו מהאנשים שבכם, שטעמו שהרודים יהיו מכם.

ונסתם מפני אימה. ואין רודף אתכם מבלי כח. בתורת כהנים. פירוש: ונסתם מפני אימת הרודים שביניכם, שהרי הרודים אינם אלא מהם, ומפני שהרודים אינם אלא מביניכם, ולא היה צריך לומר **"ואין רודף אתכם"**, הוצרכו לומר שברודפים מחוץ קמיירי. והודיענו הכתוב בזה חסרון הכח שלהם, שאין שום אחד חושש מהם פן יבאו עליהם למלחמה, שאילו היה להם כח, היו רודפים אחריכם, כדי שלא לבוא עליהם למלחמה, וזו היא קללתם, דאם לא כן מאי **"ואין רודף אתכם"**, ברכה היא זו ולא קללה.

פרק כו, יח

ואם עד אלה -

ואם בעוד אלה.

כמו **"עוד זה מדבר וזה בא ויאמר"**, דאם לא כן 'ואם על אלה לא תשמעון לי' מיבעי ליה, כי לשון עד אינו נופל אלא על סוף המרחק הזמני או המקומי, ולכן הוצרך רש"י ז"ל לפרש גבי **"עד ירכה עד פרח"**, שהוא כמו "מגדיש ועד קמה ועד כרם זית", מפני שאיננו מורה לא על סוף המרחק הזמני ולא על סוף המרחק המקומי, כמנהג המלה הזאת בכל מקום.

ויספתי -

עוד ייסורין אחרים.

לא שאוסיף עוד לעשות מה שעשיתי, שאביא עליכם הייסורין הראשונים פעם שנייה, שהרי היסורים השניים אינן ממין היסורין הראשונים.

שבע על חטאתיכם -

שבע פורעניות על שבע עבירות האמורות למעלה.

בתורת כהנים. לא שבע פעמים כמו חטאתיכם, כי **אל אמונה ואין עול**, ולא ייסר אלא כפי חטאם.

פרק כו, כ

ותם לריק כחכם -

הרי אדם שלא עמל, כשבא שדפון ומלקה אותו, אין בכך כלום, אבל אדם שעמל כו' ובא שדפון ומלקה אותו, הרי שיניו קהות.

בתורת כהנים. ופירוש **"ותם לריק כחכם"**, אחר העמל והטורח שטרחתם, שאז שיניו קהות, שאם פירוש כחכם אינו אלא על ממונם הבא מכחם, לא היה צריך לזה, שכבר אמור למעלה מזה: **"ונתתי את שמיכם כברזל ואת ארצכם כנחושה"**, ומסתמא **"ותם לריק כחכם"**.

ולא תתן ארצכם את יבולה -

אף מה שאתה מוביל לה בשעת הזרע.

בתורת כהנים. שפירוש יבולה פה מענין **"יובילו שי למורא"**, **"מי יובילני עיר מצור"**, ולא מענין תבואה, כמו **"ונתנה הארץ יבולה"**, שכבר אמר **"ונתתי את שמיכם כברזל ואת ארצכם כנחושה"** ומסתמא לא תתן ארצכם את יבולה. וגבי **"ונתנה הארץ יבולה"** דרשו בתורת כהנים: **"לא כדרך שהיא עושה עכשיו, אלא כדרך שעשתה בימי אדם הראשון"**, דאם לא כן **"ונתנה הארץ יבולה"** למה לי, הרי כבר אמור **"ונתתי גשמיכם בעתם"** ומסתמא תתן את יבולה.

ועץ הארץ -

אפילו מן הארץ יהא לקוי, שלא יחניט פירותיו בשעת החנטה.

בתורת כהנים. דאם לא כן 'והעץ לא יתן פריו' מיבעי ליה, ומזה הטעם עצמו דרשו גבי **"ועץ השדה יתן פריו - מניין שאף אילני סרק עתידין להיות עושין פירות, תלמוד לומר: ועץ השדה יתן פריו"**, דאם לא כן והעץ יתן פריו מיבעי ליה. לא יתן משמש למעלה ולמטה, אעץ ואפרי. לא יתן פריו כשהוא מפרה, משיר פירותיו. הרי שתי קללות.

חדא שהעץ לא יתן, שפירושו לא יוציא שום פרי, מפני שמן הארץ הוא לקוי, שלא יחניט פירותיו בשעת החנטה. ועוד, שאף אותו עץ שחנט פירותיו, לא יתן פריו, אלא הוא משיר אותם.

ויש כאן שבע פורעניות.

פירוש: ועם זה שפירשנו ש"לא יתן" משמש למעלה ולמטה", יהיו הפורעניות שבע, כנגד שבע עבירות דלעיל, כי פירוש "שבע על חטאתיכם" שבע פורעניות על שבע העבירות האמורות לעיל. והן אלו: **ושברתי את גאון עזכם** - זה בית המקדש, ועוד **ונתתי את שמיכם כברזל**, ועוד **ואת ארצכם כנחושה**, ועוד **ותם לריק כחכם**, ועוד **ולא תתן ארצכם את יבולה**, ועוד **ועץ הארץ לא יתן כלום**, שלא יחניט פירותיו, ועוד **שלא יתן פריו**, אלא שישיר פירותיו, הרי כאן שבע.

פרק כו, כא

שבע כחטאתיכם -

שבע פורעניות אחרות כמספר שבע חטאתיכם.

וכן שנו בתורת כהנים: "אתם עברתם לפני שבע עבירות, באו וקבלו עליכם שבע פורעניות". לא שבע פעמים כמו חטאתיכם, כי חלילה לאל מרשע ושדי מעול, מלתת לאיש יותר מכדי חטאיו.

פרק כו, כג

לא תוסרו לי -

לשוב אלי.

כאילו אמר: ואם באלה לא תשובו אלי, לא שלא יקבלו יסורין מכל אלה, כי אין זה פועל בחיריי, שיאמר אם לא תרצו לקבל כל היסורין האלו, רק פירושו אם לא תרצו לשוב עם כל היסורין האלו, שזהו פועל בחיריי.

פרק כו, כה

נקם ברית -

כל הבאת חרב שבמקרא הוא מלחמת חיילות אויבים.

והרי זה מקרא קצר, כאילו כתוב: והבאתי עליכם אנשי חרב.

ונאספתם -

מן החוץ אל תוך הערים מפני המצור.

בתורת כהנים, דאם לא כן דרך כל אנשי העיירות כן הוא שהן מקובצים בעריהם. ושלחתי דבר בתוכם ועל ידי הדבר ונתתם ביד האויבים הצרים עליכם, לפי שאין מלינין את המת כו'.

בתורת כהנים, דאם לא כן מה ענין הדבר אצל "ונתתם ביד אויב".

פרק כו, כו

מטה לחם -

לשון משען, כמו "מטה עוז".

ומפני שהלחם נותן משען ועוז לבעליו, כמו המטה, נקרא משען הלחם "מטה". בשברי לכם **מטה לחם** אשבור לכם כל מסעד אוכל. הוצרך לפרש מלת "אשבור", מפני שמלת "**בשברי**" פירושו בעת שברי, והמכוון פה שישבור, לא בעת שישבור.

ואכלתם ולא תשבועו -

זהו מארה בתוך המעים.

שאוכל הרבה ואינו שבע, דאם לא כן מאי "**ואכלתם**".

ואכלתם ולא תשבועו -

"**ונתתם**" אינו מן המנין, היא החרב. שאם היה מן המנין היו שמונה, רק היא החרב, דכתיב ברישיה דקרא "**והבאתי עליכם חרב**", שפירושו מלחמת חיילות האויבים ועל ידי הדבר אתם נתנים ביד האויבים.

פרק כו, ל

ונתתי את פגריכם -

תפוחי רעב היו ומוציאין יראתם מחיקם ומנשקים אותם.

כדתניא בתורת כהנים: "וכי מה הפגרים עושים אצל הגלולים. אלא שאליהו זכור לטוב היה מחזר על כל תפוחי הרעב. ומצא אחד תפוח מוטל ברעב. אמר לו: בני מאי זו משפחה אתה. אמר לו: ממשפחת פלוני. וכמה הייתם. אמר לו שלשת אלפים. אמר לו: וכמה נשתייר מכם. אמר לו: אני. אמר לו: רצונך לומר דבר אחד ולחיות. אמר לו: אבל. אמר לו: אמור: שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד. צעק מיד: '**ואמר הס, כי לא להזכיר בשם ה'**', ולא למדני אבא כן. ומה היה עושה, נוטל יראתו ונותנה על לבו ומגפפה ומנשקה עד שכרסו נבקעת ונופל הוא ויראתו לארץ, לכך נאמר **ונתתי את פגריכם על פגרי גלולים**".

פרק כו, לא

ונתתי את עריכם חרבה -

יכול מאדם.

פירוש: מתושבי הארץ, אבל לא מעוברים ושבים דעלמא.

פרק כו, לב

והשמותי אני את הארץ -

זו מדה טובה לישראל.

אינו רוצה לומר ולכן אין למנותה בכלל הפורעניות ויהיו שמנה, דאם כן קשיא מ"ואתכם **אזרה בגוים**", שזו מדה קשה, למה לא מנה אותה, אלא על כרחך לומר שכבר נשלם החשבון של שבע קודם ממנה, ושוב אין לחוש על מספר הפורעניות הבאות אחר המספר של שבע, ואם כן זאת התשובה בעצמה תספיק אף ל"**והשמותי אני את הארץ**" אילו היתה מדה קשה, אלא קושטא דמילתא הוא דקאמר.

פרק כו, לד

אז תרצה הארץ -

תפייס את כעס המקום.

אין זה פירוש מלת תרצה, שהרי מלת תרצה היא מבנין הקל שהוא פועל [עומד או] יוצא לשני, ו"תפייס כעס המקום" הוא פועל יוצא לשלישי, כאילו אמר תרצה מבנין הדגוש או תרצה מבנין הפעיל, רק הוא פירוש "**והרצת את שבתותיה**" דסיפיה דקרא. ופירוש מלת תרצה הוא תתפייס, ופירושו: אז תתפייס הארץ מן שבתותיה ותחזור ותפייס את המקום מהכעס על שבתותיה. ומפני שהתכלית מהתפייסות הארץ הוא שתחזור ותפייס את המקום, כתב רש"י ז"ל מתחלה התכלית ואמר: תפייס את כעס המקום. והראיה על זה שהרי גבי "**והרצת**" פירש "למלך", שפירושו ראוי להיות אחריו למלך, ואלו גבי אז "**תרצה הארץ**" לא פירש רק הכונה ואמר: "תפייס את כעס המקום" ואלו היה זה פירוש מלת תרצה, היה לו להזכיר המלה החסרה שהיא מלת למלך, כמו שפירש במלת "**והרצת**" לומר: תפייס המלך מכעסו.

פרק כו, לו

ונסו מנוסת חרב -

כאילו רודפים הורגים אותם.

וכאילו אמר ונסו כמנוסת חרב, לא מנוסת חרב, כי אחריו - "**ואין רודף**".

עלה נדף -

שהרוח הודפו ומכהו על עלה אחר ומקשקש ומוציא קול.

כי פירוש נדף - נדחף, ואין העלה הנדחף מוציא קול, רק כשידחף אצל עלה אחר שמקשקשו יצא קול. גם אין העלה נדחף מעצמו רק על ידי דוחף, והוא הרוח, לפיכך הוצרך לפרש שהרוח הודפו ומכהו על עלה אחר ומקשקש ומוציא קול. והביא ראיה מדברי אנקלוס, שתרגם "נדף - דשקיף", שפירושו הכאה מגזרת "משקופי", שהוא תרגם של חבורה שמות כא, כה, ולא שפירוש מלת נדף הוא דשקיף, כי נדף מענין דחיפה, רק מפני

שמדחיפת העלה אל העלה האחר תתחדש הכאה, פירש הכונה ואמר דשקיף, כי המתרגם שומר הטעמים, ולא המלות, בהרבה מקומות. ומפני שלא יתכן זה הפירוש רק אם יהיה על ידי **"ונסו מנוסת חרב"** הבא אחריו כמנוסת חרב "כאילו רודפים הורגים אותם" מרוב המורך שבלבם, אבל אלו היה מנוסת חרב כמשמעו, שהיו הרודפים הורגים אותם, לא היה אפשר להיות פירוש **"קול עלה נדף"** קול העלה בלבד בלתי שום רודף, לפיכך פירש מקודם **"ונסו מנוסת חרב"** כמנוסת חרב, לא מנוסת חרב ממש, כדי שיפול עליו הפירוש של **"קול עלה נדף"**.

פרק כו, לז

וכשלו איש באחיו -

ומדרשו: **וכשלו איש באחיו - זה נכשל בעונו של זה, שכל ישראל ערבים זה לזה.** בתורת כהנים. ויהיה פירוש **"כמפני חרב"**, כמו שנכשל האיש מפני חרב הרודף אחריו, כך נכשל מפני עון חברו. אבל **"ורודף אין ולא תהיה לכם תקומה לפני אויביכם"** הכתובים אחריו, אינם סובלים זה, ויחויב מזה לומר, שאין זה אלא אסמכתא בעלמא על קבלתם שקבלו, שכל ישראל ערבים זה בזה, כמנהגם בהרבה מקומות.

פרק כו, לח

ואבדתם בגוים -

כשתהיו פזורים, תהיו אבודים זה מזה.

לא אבודים ממש, דאם כן היאך תתקיים הבטחתו יתברך **"ואף גם זאת בהיותם בארץ אויביהם לא מאסתיים ולא געלתיים לכלותם"**.

פרק כו, לט

בעונות אבותם אתם -

כשאוחזין מעשה אבותיהם בידיהם.

כאילו אמר ואף בעונות אבותם, כשהם אתם, דאם לא כן מאי אתם. אבל בתורת כהנים שנו: **"ואף בעונות אבותם אתם ימקו - והלא כבר הבטיח המקום ברוך הוא לישראל שאינו דן אבות על ידי בנים, ולא בנים על ידי אבותם, שנאמר: 'לא יומתו אבות על בנים, ובנים לא יומתו על אבות' אם כן למה נאמר 'ואף בעונות אבותם אתם ימקו', אלא בזמן שהם תופשים מעשה אבותם דור אחר דור, הן נדונין על ידיהם"**, משמע דמכח קושית המקראות אמרו זה, וכן בפרק קמא דברכות, ולא ממלת **"אתם"**. ויפרשו מלת **"אתם"** עם עונם, לא עם הנשארם, כאילו אמר: ואף בעונות אבותם עם עונם יחד, ימקו.

פרק כו, מא

והבאתי אותם -

אני בעצמי אביאם. זו מדה טובה לישראל שלא יהו אומרים: הואיל וגלינו בין האומות נעשה כמעשיהם, אני איני מניחם, אלא מעמיד את נביאי ומחזירן לתחת כנפי, שנאמר: "והעולה על רוחכם" וגו'.

בתורת כהנים. שהם פירשו: והבאתי אותם תחת כנפי בהיותם בארץ אויביהם. ולא ידעתי למה לא יפרשו אותו כמשמעו, שיביאם בארץ אויביהם, כמו: "יולך ה' אותך ואת מלכך אשר תקים עליך אל גוי אשר לא ידעת אתה ואבותיך".
ושמא יש לומר, דמדקאמר "והבאתי אותם בארץ אויביהם", ולא קאמר והולכתי אותם בארץ אויביהם, דומיא ד"יולך ה' אותך" וגו', דרשוהו שיביאם תחת כנפיו.

או אז יכנע -

כמו "או נודע כי שור נגח הוא", אם אז יכנע.

לא הבנתי כונת הרב בזה, שלפי זה יהיה המובן ממנו, שאני בעצמי אביאם תחת כנפי אם יכנע לבבם, אבל אם לא יכנע לבבם, לא אביאם תחת כנפי בעל כרחם, והוא הפך המדרש הזה, שהם אמרו: "שלא יהו ישראל אומרים: הואיל וגלינו בין האומות נעשה כמעשיהם. אני איני מניחן, שנאמר: 'והעולה על רוחכם היו לא תהיה' כו' וכתוב 'ובחימה שפוכה אמלוך עליכם' על כרחם ממליך אני מלכותי עליכם". אבל היה לו לפרש "או אז" כמשמעו, שפירשו: או אני אביאם תחת כנפי בעל כרחם, או אז יכנע לבבם מעצמם ולא אצטרך להביאם אני תחת כנפי בעל כרחם.

ואז ירצו את עונם -

יכפרו על עונם ביסוריהן.

אין זה פירוש המלות הללו, אלא טעמם. אבל פירוש מלות "ירצו את עונם" הוא, שיתפייסו מן עונם, ואין זה אלא כשיביאו כפרה עליהם על ידי יסוריהן.

פרק כו, מב**וזכרתי את בריתי יעקוב -**

בחמשה מקומות נכתב מלא.

חד דהכא, וחד "גם זרע יעקוב... אמאס", וחד "ושב יעקוב ושקט", וחד "הנני שב שבות אהלי יעקוב" וחד "לא כאלה חלק יעקוב".

ואליהו נכתב חסר בחמשה מקומות:

חד "ומלאך ה' דבר אל אליה" ולכן כה אמר ה' המטה אשר עלית, וחד "וילך אליה", וחד "ויאמר אליה התשבי הוא", וחד "ויען אליה וידבר אליהם אם איש האלהים אני", וחד "הנה אנכי שולח לכם את אליה הנביא" והמסורת אמרה ששה וחשיב אף דדברי הימים.

יעקב נטל אות משמו של אליהו ערבון שיבא ויבשר גאולת בניו.

לא ידעתי טעם לחמשה מקומות, כי כבר היה מספיק זה במקום אחד. ושמה היה זה כאילו נשבע בחמשה חומשי תורה, כמו שנכתב וברש"י שם ישראל חמש פעמים בפסוק אחד, כנגד חמשה חומשי תורה.

פרק כו, מג

יען וביען -

גמול ובגמול, אשר במשפטי מאסו.

כי פירוש "יען" בכל מקום הוא גמול, ולכן יהיה פירוש יען וביען - גמול ובגמול. גם הוסיף מלת "אשר" על "במשפטי מאסו" והוא הדין על "ואת חקותי געלה נפשם" כאילו אמר: יען אשר במשפטי מאסו וביען אשר את חקותי געלה נפשם, כי לולא מלת "אשר", לא תקשר מלת "יען וביען" עמם.

פרק כז

פרק כז, ב

בערך -

ליתן ערך נפשות, לומר ערך דבר שנפשו תלויה בו, עלי.

תקן בלשונו זה כמה ענינים: תקן שצריך להוסיף מלת "ליתן" קודם מלת "בערך", כאילו אמר: **כי יפליא נדר**, ומהו הנדר, ליתן ערך נפש לה', כי לולא מלת ליתן הנוספת לא יובן ממנו כלום. גם תקן שהכ"ף של בערך הוא נוסף, ואינו כ"ף הנוכח, מפני שאין הכונה פה רק ליתן ערך דבר שהנפש תלויה בו. ומפני שעם תוספת "ליתן" לא יפול שמוש ב"ת, השמיט גם הבי"ת, ואמר: "ליתן ערך". גם תקן שמלת נפשות אינו רוצה לומר נפשות ממש, אלא דבר שהנפש תלויה בו, כגון שאמר: ערך ראשי או ערך לבי עלי, או ערך ראשו של פלוני, או ערך לבו של פלוני עלי, שהאומר זה הרי הוא כאילו אמר: ערכי עלי או ערך פלוני עלי. אבל אם אמר ערך ידי או רגלי עלי או ערך ידו או רגלו של פלוני עלי, שהם אברים שאין הנפש תלויה בהם, שהרי אם תקצץ ידו ורגלו לא ימות, הרי הוא כאילו לא אמר כלום ופטור מכלום. וכן שנו בתורת כהנים: **"בערך - ערך כולו הוא נותן, ואינו נותן ערך אבריו**. יכול שאני מוציא אבר שהנשמה תלויה בו, תלמוד לומר: **'נפשות'.**"

פרק כז, ג**והיה ערכך -**

אין ערך זה לשון דמים, אלא בין שהוא יקר בין שהוא זול, כפי שניו הוא הערך הקצוב עליו בפרשה זו.

פירוש: אין ההקדש הזה הקדש דמים, כגון שאמר הנודר: דמי עלי, דמי פלוני עלי, אלא כגון שאמר: ערכי עלי או ערך פלוני עלי, שהאומר ערכי עלי או ערך פלוני עלי, אפילו היה הנערך שוה בשוק אלף דינרי זהב, אינו חייב לשלם אלא כפי ערך שניו הכתוב בפרשה, ואלו האומר: דמי עלי, או דמי פלוני עלי, חייב לשלם כפי שוויו הנערך בשוק. וכן האומר ערך פלוני עלי, אף על פי שהנערך הוא מוכה שחין, ואינו שוה בשוק כלום, חייב ליתן לפי ערך שניו הכתוב בפרשה, ואלו האומר דמי פלוני עלי, אינו חייב לשלם כלום, מאחר שאינו שוה בשוק כלום. ולפיכך הוכרח רש"י ז"ל לומר ש"אין ערך זה לשון דמים".

ערכך -

כמו ערך. וכפל הכפ"ן לא ידעתי מאי זה לשון הוא.

תימה והלא בתורת כהנים ומייתי לה בפרק קמא דערכין ערכין ד א שנו בהדיא שהוא כ"ף הכנוי, דתניא: "**בערכך** - ערך כל גופו הוא נותן, ואינו נותן ערך אבריו, יכול שאני מוציא אבר שהנשמה תלויה בו, תלמוד לומר: '**נפשות**', אלמא פירוש בערכך כל גופך הוא, ומכאן למדו, ולא ערך מקצתו, ואמרו: ולא ערך אבריו.

פרק כז, ה**ואם מבן חמש וגו' -**

לא שיהיה הנודר קטן, שאין בדברי קטן כלום, אלא גדול שאמר ערך קטן זה, שהוא בן חמש שנים, עלי.

והוא הדין נמי דהוה מצי למידק מקרא ד"**ואם מבן חדש ועד בן חמש**", אלא דחד מנייהו נקט. אבל בתורת כהנים שנו גבי "**אשר תשיג יד הנודר** - לא יד הנודר. יד הנודר בין איש בין אשה [בין קטן], מכאן אמרו השג יד בנודר, והשנים בנידר, והערכין בנערך, והערך בזמן הערך".

פרק כז, ז**ואם מבן ששים שנה -**

משמגיע לימי הזקנה האשה קרובה להחשב [כ] איש. שהרי האיש פוחת בזקנתו פחות משליש בערכו, והאשה אינה פוחתת אלא שליש בערכה, "היינו דאמרי אינשי: סבא בביתא" כו'.

פרק כז, ח**ואם מך הוא -**

שאינ ידו משגת ליתן הערך הזה.

כאילו אמר: **ואם מך הוא** מלתת הערך הזה, כי פירוש מך מערכך - מך יותר משיעור הערך הזה, שהמ"ם כמ"ם **"מכל מלמדי השכלתי"**.

פרק כז, ט**כל אשר יתן ממנו -**

אמר: רגלה של זו עולה, דבריו קיימין וכו'.

דדוקא גבי ערכין, דכתיב בהו **"בערכך נפשות"** בעינן שיהא דבר שנפשו תלויה בו, לאפוקי אם אמר ערך רגלי או ערך רגל פלוני עלי, שאין הנפש תלויה בו, שהוא פטור מכלום, אבל הכא דלאו בנפש תלייה רחמנא, אפילו אם אמר: רגלה של זו עולה, דבריו קיימין, ואפילו בלאו קרא, ד**"כל אשר יתן ממנו"**, אלא משום דכתיב **"ואם בהמה"** בוי"ו, והוה אמינא וי"ו מוסיף על ענין ראשון וילמוד תחתון מעליון, מה להלן דבר שהנשמה תלויה בו אף כאן דבר שהנשמה תלויה בו, חזר וכתב כאן **"אשר יתן ממנו לה"** סתמא, לכלול הכל, בין דבר שהנשמה תלויה בו, כגון אם אמר ראשה של זו עולה, בין דבר שאין הנשמה תלויה בו, כגון אם אמר רגלה של זו עולה, שבכולן דבריו קיימין.

פרק כז, י**טוב ברע -**

תם בבעל מום או רע בטוב.

בתורת כהנים שנו: "מניין לרע שהוא בעל מום, תלמוד לומר: **'לא תזבח לה' אלהיך שור ושה אשר יהיה בו מום כל דבר רע'**":

וכל שכן טוב בטוב ורע ברע.

דקל וחומר הוא: ומה טוב של חולין ברע של קדש דעלויי קא מעלי ליה להקדש, לקי, טוב בטוב או רע ברע מיבעיא. הכי מפרש לה אביי בפרק קמא דתמורה, אבל רבא מיתורא ד"טוב" "בטוב" הוא דמפיק לה, דמדהוי ליה למכתב: לא יחליפנו ולא ימיר אותו ברע או רע [בו], וכתב "טוב" "בטוב" - תרתי, לדרשה: חד למדרש מיניה שלא ימיר טוב בטוב, וחד למדרש מיניה טוב מעיקרא, שקדם הקדשו למומו עושה תמורה, אבל רע מעיקרא שקדם מומו להקדשו אינו עושה תמורה. ורש"י תפש דברי אביי והניח דברי רבא, דהלכתא כותיה לגבי אביי, משום דדברי אביי יותר קרובים לפשוטו של מקרא. ואם תאמר, היכי דריש אביי קל וחומר לחייב מלקות לממיר טוב בטוב, והלא אין עונשין מן הדין, כבר תרץ אביי, דהאי קל וחומר גלוי מילתא בעלמא הוא, דמי גרע [טוב מרע].

ופרש"י ז"ל: "מי גרע טוב דקדש מרע דקדש, כי היכי דרע דקדש כי מחליף ליה לקי, הוא הדין לטוב דקדש, דרחמנא לא קפיד אלא דלא יחליף מידי דקדש".

ואם תאמר, אי הכי רע בטוב נמי תיתי מקל וחומר דטוב ברע: ומה טוב ברע דעלויי קא מעלי ליה להקדש, לקי, רע בטוב, דלא מעלי ליה להקדש, אלא אדרבא גרועיה גרעיה, מבעיא, השתא טוב בטוב סמיך קרא אקל וחומר ולא כתביה, רע בטוב דהוי בנו של קל וחומר, לא כל שכן. יש לומר, דהא דכתביה רחמנא ולא סמיך אקל וחומר אינו אלא לאשמעין דחיילה קדושה עליה, דלא תימא: דוקא טוב ברע דעלויי קא מעלי ליה לקדושתיה הוא דחיילה קדושה עליה דחולין שהומר, אבל רע בטוב, דגרועי גרעיה לקדושתיה, אימא לא חיילה עליה קדושה, קמשמע לן.

ואם תאמר, אי הכי גבי טוב בטוב היכי סמיך אקל וחומר, נהי דלענין מלקות אתי בקל וחומר מטוב ברע, מכל מקום לענין חיילות קדושה מנא לן, אימא דוקא טוב ברע דעלויי עלייה לקדושתיה, הוא דחיילה קדושה עליה, אבל טוב בטוב, דלא עלויי עלייה לקדושתיה, לא חיילה קדושה עליה. יש לומר, דאי לאו קרא דרע בטוב, אין הכי נמי, דהוה אמינא דלא חיילה קדושה עליה, אבל השתא דכתיב "רע בטוב", תו ליכא למימר אימא דוקא טוב ברע דעלויי עלייה לקדושתיה הוא דחיילה קדושה עליה, אבל טוב בטוב, דלא עלויי עלייה לקדושתיה, לא, דאיכא למימר: רע בטוב יוכיח, דלא עלויי עלייה לקדושתיה ואפילו הכי חיילה קדושה עליה, אף אני אביא טוב בטוב כו', להכי סמיך קרא גבי טוב בטוב אקל וחומר בין לענין מלקות בין לענין חיילות קדושה עליה, משום דלענין מלקות אתי מקל וחומר דטוב ברע ולענין חיילות קדושה גמיר מרע בטוב, אבל רע בטוב, אי לאו דכתביה קרא, נהי דלענין מלקות אתי מקל וחומר דטוב ברע, מכל מקום לענין חיילות קדושה לא מצי גמיר מיניה, דאיכא למיפרך: מה לטוב ברע שכן עלויי עלייה לקדושתיה תאמר לרע בטוב דלא עלויי עלייה לקדושתיה, ואין כאן יוכיח, דאפילו אם היה כותב בפירוש טוב בטוב לא הוה מצינן למימר טוב בטוב יוכיח, דהא מה לטוב בטוב דלא גרועי גרעיה לקדושתיה, תאמר לרע בטוב דגרועיה גרעיה לקדושתיה.

פרק כז, יא

כל בהמה טמאה -

בבעלת מום הכתוב מדבר, שהיא טמאה להקרבה. ולמדך הכתוב שאין קדשים

תמימים יוצאין לחולין בפדיון, אלא אם כן הוממו.

כדנניא בתורת כהנים ומייתי לה בתמורה בפרק יש בקדשי מזבח: "ואם כל בהמה - יכול בבהמה טמאה הכתוב מדבר, כשהוא אומר: 'ואם בבהמה הטמאה ופדה' הרי בהמה טמאה אמורה, הא אינו מדבר אלא בפסולי המוקדשים שיפדו".

פרק כז, יב

כערכך הכהן כן יהיה -

לשאר כל אדם הבא לקנותו מיד הקדש.

דאילו בעלים שבאו לקנותה, צריכים להוסיף על ערך הכהן חומש, דכתיב "ואם גאול יגאלנה ויסף חמשייתו על ערכך", שפירושו הבעלים, כדלקמיה.

פרק כז, טז**והיה ערכך לפי זרעו -**

לא לפי שוייה.

פירוש: לפי כמות הזרע שיכול לזרוע בה, דהיינו לפי גודלה, לא לפי שוייה, שאם היתה גדולה כדי שיכול לזרוע בה חומר שעורים, אף על פי שהיא קרקע זבורית, נדונת כמו עידית, שאף על פי ששוויה של זו יותר משווייה של זו, מכל מקום כיון שגודלה של זה כגודלה של זו, פדיון הקדשן שוה הוא, שבית חומר שעורין בין מהעידית בין מהזבורית פדיונה חמשים שקלים מגזרת הכתוב.

פרק כז, יז**אם משנת היובל יקדיש שדהו -**

אם משעברה שנת היובל מיד הקדיש ובא לגאלה.

כערכך יקום -

כערך זה האמור יהיה, חמישים כסף יתן.

תקן בלשונו זה כמה תקונים: האחד, שאין פירוש מ"שנת היובל" חלק מאותה שנה, אלא מסוף שנת היובל ואילך, שכבר עבר היובל. גם הוסיף מלת "מיד" אחר מאמר "ואם משנת היובל", שלולא זה יצדק לומר שיהיה אמרו אחר שעברה שנת היובל, אחר שנים רבות משעברה שנת היובל, וזה לא יתכן, מפני ששוב לא יפול עליו לומר "כערכך יקום", שפירושו כערך האמור, שהוא חמשים שקל כסף, מפני שזה השווי אינו אלא כשיקדיש אותו מיד בסוף שנת היובל, שנשאר ארבעים ותשע שנים שלימות עד היובל, שאז שווי חמשים כסף, אבל אם הקדישו אחר עשרים וארבע שנה משעברה שנת היובל, שלא נשאר עד היובל רק עשרים וחמש שנה, לא יהיה שווייה אז חמישים כסף, רק כפי השנים הנותרות עד היובל הבא. ואם כן על כרחך לומר, שהכתוב שאמר "כערכך יקום", שהם החמשים שקל כסף, אינו אלא כשהקדישו אחר היובל מיד. עוד הוסיף "ובא לגאלה" אחר "יקדיש שדהו", מפני שמאמר "כערכך יקום", שפירושו כערך זה האמור, שהם החמשים כסף יתן, אינו נופל רק על הגואל שבא לגאלה, שיתן להקדש זה השיעור של חמשים כסף, כדי לפדותה, ופה לא הזכיר גואל כלל.

אבל זהו דבר תימה, שעם זה לא הודיענו מתי בא לגאלה, אם בסוף שנת היובל שהקדישה, אם אחר שהקדישה שנים רבות, והיה ראוי להוסיף מלת "מיד" אחר "ובא לגאלה", מפני שאז הוא חייב לתת בפדיונו החמשים כסף, אבל אם נשתהת ביד הגזבר שנים רבות ואחר כך בא לגאלה, אינו חייב לתת בפדיונה רק כפי מספר השנים הנותרות עד היובל, לא חמשים כסף, כפי מה שכתוב לעיל, וכמו שפחד מזאת הטענה בענין ההקדש, והוסיף מלת "מיד" ל"יקדיש שדהו", כדי שלא תאמר שהקדישו אחר שנים רבות משעברה שנת היובל, שאז אינו חייב לתת חמשים כסף, כך היה ראוי להוסיף מלת מיד על "ובא לגאלה", מפחד זאת הטענה בעצמה. ושמא יש לומר, דמלת מיד שהוסיף על מאמר "משעברה שנת היובל" אכולה מילתא קאי. ופירושו: שההקדש והגאולה היתה מיד לאחר שעברה שנת היובל. וכך נראה ממה שכתב רש"י ז"ל אחר זה גבי "ואם אחר היובל" שכתב: "וכן אם הקדישה משנת היובל ונשתהת ביד הגזבר" כו', משמע שאין הפרש בין אם ההקדש מאוחר משנת היובל ובין אם ההקדש מיד, והגאולה מאוחרת. ואם כן מזה הטעם עצמו צריך לומר שהחמשים כסף אינם רק כשההקדש והגאולה הם משנת היובל.

אחר כך פירש "**כערך יקום** - כערך זה האמור", דהיינו החמשים כסף, מפני שמאמר "**כערך**" לא יובן באי זה ערך הוא מדבר. עוד פירש מלת "**יקום**" - יהיה, מפני שאין הכונה במאמר "**כערך יקום**" רק שכפי הערך האמור יתן להקדש, הגואל שבא לגאלה, לא שיקום ויעמוד ביד מי שהוא עומד, כפי המובן ממלת יקום, ומפני שלא תסבול מלת יקום ענין נתינה, פירש אותה מקודם יהיה, שזאת המלה סובלת שיהיה בקיומו או שיהיה השעור שיתן, שהוא מענין נתינה.

פרק כז, יח

ואם אחר היובל יקדיש -

וכן אם הקדיש משנת היובל ונשתהת ביד הגזבר ובא זה לגאלה אחר היובל,

וחשב לו את הכסף כו'.

פירוש: מה שאמר הכתוב "**ואם אחר היובל יקדיש שדהו וחשב לו הכהן את הכסף על פי השנים הנותרות עד שנת היובל**", ולא שיתן כל החמשים שקל כסף האמורים בפרשה, לאו דוקא כשהיה ההקדש מאוחר משנת היובל, אלא גם אם היה ההקדש משעברה שנת היובל מיד, אלא שהגואל שבא לגאלה, לא בא אחר שנת היובל מיד אלא אחר כמה שנים משקדישה, אינו נותן כל החמשים שקל האמורים בפרשה, אלא שיחשב לו את הכסף על פי השנים הנותרות עד שנת היובל וכו'. והכתוב כתב האחד, והוא הדין גם האחר. ולפי זה החמשים שקל כסף האמורים בפרשה, אינו נותן אותם הגואל שבא לגאלה, אלא כשהיה ההקדש והגאולה שניהם יחד אחר שעברה שנת היובל מיד, ולפיכך צריך לפרש ד"מיד" דלעיל, אכולה מילתא קאי, על ההקדש ועל הגאולה.

ונגרע מערכך -

מניין השנים שמשנת היובל עד שנת הפדיון.

לא מניין השנים שמשנת הפדיון עד שנת היובל, שהם השנים הנותרות עד שנת היובל הכתובים לעיל מיניה, שאם כן יהיו אלה נגרעים מערך החמישים שקל כסף, שהוא השווי של ארבעים ותשע שנים, שמשנת היובל עד היובל הבא, ויתן כפי מניין השנים שמשנת היובל עד שנת הפדיון. ואי אפשר לומר כן, שהרי מה שצריך הגואל לתת, אינו אלא כפי מניין השנים שמשנת הפדיון עד שנת היובל, שהוא אוכל את פירותיו, לא כפי מניין השנים שמשנת היובל עד שנת הפדיון, שאינו אוכל את פירותיו.

ואם תאמר, אי הכי למה לי קרא ד"ונגרע מערכך", והלא ממה שאמר "וחשב לו הכהן את הכסף על פי השנים הנותרות עד שנת היובל", למדנו שמניין השנים שמשנת היובל עד שנת הפדיון הוא נגרע מערך החמשים שקל כסף של הארבעים ותשע שנים. יש לומר, דהאי "ונגרע מערכך" אינו אלא המתחייב ממאמר "וחשב לו הכהן את הכסף על פי השנים הנותרות עד שנת היובל", כאילו אמר: וחשב לו הכהן, שבזה יהיה מנין השנים שמשנת היובל עד שנת הפדיון, נגרע מערך החמשים שקלים.

פרק כז, יט

ואם גאל יגאל -

המקדיש אותו יוסיף חומש על הקצבה הזאת.

הודיענו בזה שהו"ו של "ויסף" נוסף, מפני שהוא הנשוא של זה המאמר. גם פירש מלת "ערכך" הכתוב פה שהוא מורה על הקצבה הזאת שהוא קצבת מניין השנים הנותרות, לא קצבת כל הארבעים ותשע שנים, שהם החמישים שקל כסף, כפירוש מלת "ערכך" האמורה למעלה.

פרק כז, כ

ואם לא יגאל את השדה -

מקדישו.

ארישא דקרא, דכתיב ביה "המקדיש אותו" קאי, ולכן לא הוצרך לפרש פה, רק כתוב "ואם לא יגאל" סתם.

אם מכר הגזבר את השדה.

חסר הו"ו של ואם, מפני שהוא הנשוא של זה המאמר, כאילו אמר: שאם לא יגאלנו המקדיש אותו, אז אם מכר את השדה לאיש אחר, לא יגאל עוד. גם הוסיף מלת "הגזבר" על "אם מכר", להודיע שהמוכר הוא הגזבר, ואם לא נזכר, לא המקדיש הנזכר למעלה.

לא יגאל עוד -

לשוב ביד המקדיש.

פירוש: ביובל, שאז ישובו איש אל אחזתו. ופירש אחריו: "בצאתו ביובל" יהיה "קדש לה".

פרק כז, כא

בצאתו ביובל -

מיד הלוקחו מן הגזבר, כדרך שאר השדות היוצאות ביובל מיד לוקחיהם.

אמר "מיד הלוקחו מן הגזבר", פירוש: לא מיד ההקדש, כי לא צוה בשום מקום שיצא השדה ביובל מיד ההקדש, ואיך יאמר "והיה השדה בצאתו ביובל", דמשמע כדרך שאר השדות היוצאות ביובל.

קדש לה' -

לא שישב להקדש בדק הבית ליד הגזבר, אלא כשדה החרם שניתן לכהנים.

פירוש: מפני ש"קדש לה'" נאמר אם על ההקדש של בדק הבית ואם לכהנים, חזר הכתוב ופירש "כשדה החרם לכהן תהיה אחזתו", שכמו ששדה החרם ניתן לכהנים, שנאמר: "כל חרם בישראל לך יהיה", כך זו מתחלקת לכהנים של אותו משמר שיום הכפורים של יובל פוגע בו", כדאיתא בערכין בפרק המקדיש שדהו.

פרק כז, כב - כד

ואם את שדה מקנתו -

ואם לא יגאל וימכרה גזבר לאחר, או אם [לא] יגאל הוא בשנת היובל ישוב השדה.

פירוש: האי דכתיב "בשנת היובל ישוב השדה" בין בלוקח שמכרה לו הגזבר, בין מקדיש שגאלה מיד הגזבר קמיירי, ששניהם יחד כשיגיע יובל יצא מידם וישוב לבעלים, שפירוש "לאשר קנהו מאתו" הוא הבעל הראשון שקנהו המקדיש מאתו. ומפני שסובל גם כן לפרש לאשר קנה מאתו, שהוא הגזבר שקנהו הלוקח האחרון מאתו, הוצרך לפרש "לאשר לו אחזת הארץ", דהיינו מירושת אבותיו, שזהו הבעל הראשון שמכרה למקדיש.

פרק כז, כה

וכל ערכך יהיה בשקל הקדש -

כל ערך שכתוב בו שקלים, יהיה בשקל הקדש.

לא כל ערך שאתה מעריך יהיה בשקל הקדש, כי הנה "והעריך אותו הכהן על פי אשר תשיג יד הנודר יעריכנו הכהן" פירושו שסדרנו לפי מה שיש לו וישאיר לו כדי חייו,

כדלעיל, ולא יפול עליו לומר שיהיה בשקל הקדש, כי אין זה הערך קצבת שקלים, וכן רבים, לפיכך הוצרך לומר שפירוש **"וכל ערכך יהיה בשקל הקדש"** הוא "כל ערך שכתוב בו שקלים".

עשרים גרה -

עשרים מעות.

המעה הוא שם מטבע ידוע. וזהו שאמרו: הדינר שש מעין. ומפני שקשה עליו זה, שאם פירוש [גרה -] מעה, היה ראוי להיות השקל עשרים וארבעה גרה, שהרי אמרו: שהשקל ארבע דינרים והדינר שש מעין. הוצרך לומר שכך היו מתחלה ולאחר מכן הוסיפו שתות ואמרו שהדינר שש מעה כסף במקום שהיה חמש מעה כסף.

פרק כז, כו

לא יקדיש איש אותו -

לשם קרבן אחר, לפי שאינו שלו.

כדתינא בתורת כהנים ומייתי לה בערכין בסוף פרק המקדיש שדהו: "ר' ישמעאל אומר: כתוב אחד אומר: **'כל הבכור... תקדיש'** וכתוב אחר אומר **'אך בכור אשר יבוכר לה'** **בבהמה לא יקדיש איש אותו'** אי אפשר לומר **'תקדיש'**, שכבר נאמר **'לא יקדיש'**, ואי אפשר לומר **'לא תקדיש'** שכבר נאמר **'תקדיש'**, אמור מעתה מקדישו אתה הקדש עליו, ואי אתה מקדישו הקדש מזבח".

ופירש רש"י ז"ל: "מקדישו אתה הקדש עליו - להעלותו בדמים ויתן טובת הנאה לכהן. ואי אתה מקדישו הקדש מזבח - שיהא שם זבח אחר חל עליו".

ומה שכתב הרמב"ן ז"ל על דברי הרב: "והנכון שיאמר: אין צורך להקדיש אותו, כי אם הוא שור או שה הוא לה' בעצמו. והנה הוא כמו שוללות", רצה לומר, שיהיה פירוש **"לא יקדיש איש אותו"** - אין צורך להקדישו, כי הוא מוקדש מעצמו. ופירוש **"תקדיש לה'** **אלהיך'**, דתנהוג בו קדושה, שלא תעבוד בו ולא תגוז אותו ותאכלנו לפני ה'", הוא לפי פשוטו, ודברי הרב הם לפי מדרשו של רבי ישמעאל.

פרק כז, כז

ואם בבהמה הטמאה וגו' -

אין המקרא הזה מוסב אל הבכור, שאין לומר בבכור בהמה טמאה "ופדה בערכך" וחומש.

שהרי אין הבכורה נוהגת בבהמה הטמאה אלא בחמור בלבד, דכתיב ובמכילתא שם: **"וכל פטר חמור תפדה בשה"**, ודרשו רז"ל: "פטר חמור ולא פטר שאר בהמה", ואיך יאמר: **"ואם בבהמה הטמאה ופדה בערכך"**.

ופטר חמור אין זה.

פירוש: ליכא למימר ד"בבהמה טמאה" דהכא בפטר חמור קמיירי, מפני שפטר חמור אין פדיונו אלא טלה, כדכתיב: "ופטר חמור תפדה בשה" ואינו נופל בו ערך, אלא אי זה טלה שיהיה. ועוד, שהוא מתנה לכהן, ואינו להקדש, וכאן להקדש קמיירי, כדמשמע מ"**ויסוף חמשיתו עליו**" ומ"**ואם לא יגאל ונמכר בערכך**".

אלא הכתוב מוסב על ההקדש.

הכתוב בראש הפרשה "**ואם בהמה אשר יקריבו ממנה קרבן לה**", כל אשר יתן ממנו לה' יהיה קדש" ומפני שיקשה על פירושו זה ממה שכתוב שם "**ואם כל בהמה טמאה**", ולא היה צריך לחזור לכתוב פה "**ואם בבהמה הטמאה**", הוכרח לתרץ בזה, שהכתוב שלמעלה מיירי בפדיון בהמה טהורה שהוממה, וכאן דבר במקדיש בהמה טמאה לבדק הבית. וכך נראה גם מדברי רז"ל שאמרו בתורת כהנים ובתמורה פרק יש בקדשי מזבח תמורה לב ב גבי "**ואם כל בהמה טמאה** - יכול בבהמה טמאה הכתוב מדבר, כשהוא אומר: '**ואם בבהמה הטמאה ופדה**', הרי בהמה טמאה אמורה, הא אינו מדבר אלא בפסולי המוקדשים שיפדו".

משמע, שהם סוברים, שהמקרא הזה מוסב על ההקדש שבראש הפרשה, כמו שפירש הרב.

ולכן תמהתי מהרמב"ן ז"ל שכתב על דברי רש"י ז"ל: "ויתכן שנתרץ, כי כלפי שאמר פסוק כו '**אך בכור אשר יבוכר לה' בבהמה לא יקדיש איש אותו**' וחזר ואמר '**ואם בבהמה הטמאה**' הוא הבכור שהקדיש, '**ופדה בערכך**', לפרש שאין בכור נוהג בבהמה טמאה, אלא בפטר חמור בלבד, שכבר נתפרש דינו. ולמד שאפילו הקדישו, אינו קדוש כדין בכור, אלא כשאר הקדש הוא, ונפדה. ולכך אמר, שיפדה אותו המקדיש בתוספת חומש, ואחר יקנה אותו בערך. והכתוב של מעלה '**ואם כל בהמה טמאה אשר לא יקריבו ממנה**' על פי פשוטו, בבהמה טמאה". על כרחך לומר שנראה מזה, שהוא סובר, שדברי הרב בזה מדעתו הן, ולא מדברי רז"ל, דליכא למימר שמה שאמר ויתכן לתרץ הוא כלפי הפשט, אבל מודה הוא שדברי רש"י הן על פי מדרש רז"ל, מפני שבאחרונה אמר: "ועל מדרש רז"ל הכתוב מיותר, בעבור שכפל '**טמאה אשר לא יקריבו ממנה קרבן לה**', לפיכך דרשו אותו '**ואם כל בהמה טמאה ואשר לא יקריבו ממנה קרבן לה**' לרבות בעלי מומין קבועין, שאין מקריבין מהן קרבן לה". ועוד תימה על תימה, איך פירש את מדרש רז"ל, שמפני שכפל הכתוב לומר "**כל בהמה טמאה אשר לא יקריבו ממנה**", והיה די באחד מהם, לפיכך דרשו המקרא ההוא לשני ענינים, כאילו אמר: כל בהמה טמאה ואשר לא יקריבו ממנה קרבן לה' לרבות בעלי מומין, דמשמע דפירש: כל בהמה טמאה בטמאה ממש קמיירי, והלא בהדיא אמרו: "**ואם כל בהמה** - יכול בבהמה טמאה הכתוב מדבר, כשהוא

אומר: **'ואם בבהמה הטמאה ופדה'**, הרי בהמה טמאה אמורה, הא אינו מדבר אלא בפסולי המוקדשין שיפדו".

ושמא יש לומר, שבנוסחא שלו היה כתוב: **"ואם כל בהמה טמאה אשר לא יקריבו ממנה קרבן לה" - יכול בבהמה טמאה הכתוב מדבר**". פירוש: כל זה המקרא בכללו. "כשהוא אומר **'ואם כל בהמה טמאה'**, הרי בהמה טמאה אמורה, הא אינו מדבר אלא בפסולי המוקדשין". פירוש: הא אינו מדבר המקרא שאחריו, שהוא **"אשר לא יקריבו ממנה קרבן לה"** אלא בפסולי המוקדשין, כאילו כתוב: ואם כל בהמה טמאה ואשר לא יקריבו ממנה וגומר, שהם שני עניינים, הבהמה טמאה לחוד ופסולי המוקדשין לחוד, אבל בפסוק הזה ד**"ואם בבהמה הטמאה ופדה"** לא דברו בו כלום. וחשב בזה שמה שפרש"י ז"ל בפירוש הפסוק הוא מדעתו, ולכן כתב הוא: ויתכן לתרץ כו'.

ופדה בערך -

כפי מה שיעריכנה הכהן.

הוצרך לפרש זה, מפני שלפי דעתו הכ"ף של ערך נוסף, כאילו כתב: ופדה בערך, כמו שכתב למעלה, ופירש שהערך הכתוב בסתם הוא ערך הכהן.

ואם לא יגאל -

על ידי בעלים.

ונמכר בערך -

לאחרים.

בתורת כהנים. ומפני שלמעלה ממנו כתוב **"ופדה בערך ויסף חמישיתו עליו"**, שהוא מורה על הבעלים, יהיה **"ואם לא יגאל"**, הסמוך לו, על הבעלים כמוהו. ומפני שזה מורה על הבעלים, יחוייב שיהיה **"ונמכר"** הבא אחריו, מורה על האחרים בהכרח, ולכן כתוב בסתם **"ואם לא יגאל ונמכר"** ולא הוצרך לפרש.

פרק כז, כח

אך כל חרם וגו' -

נחלקו רבותינו בדבר וכו'.

בתורת כהנים נחלקו תנא קמא ורבי יהודה [בן בתירא]. תנא קמא דריש קרא ד**"כשדה החרם לכהן תהיה אחזתו"** בסתם חרמין, מדכתיב במקום אחר **"כל חרם בישראל לך יהיה"**, "יכול אף על פי שפירש לשם, תלמוד לומר: 'הוא'". רבי יהודה בן בתירא אומר: מניין שסתם חרמים לבדק הבית, תלמוד לומר: **'כל חרם קדש קדשים הוא לה'**, יכול אף על פי שפירש לכהנים, תלמוד לומר: **'הוא'**.

יש אומרים סתם חרמים להקדש.

פירוש: לבדק הבית.

לא ימכר ולא יגאל -

אלא ינתן לכהן.

פירוש: לא ימכר לאחר ולא יגאל לבעלים, אלא ינתן לכהנים שבאותו משמר, כמו התרומה. ודוקא כשהיה אותו החרם לכהנים, כגון סתם חרם אליבא דתנא קמא, או שפירש ואמר שיהיה אותו חרם לכהנים אליבא דרבי יהודה בן בתירא, שבזה הכל מודים, שאין לו פדיון ולא מוכרו לאחרים, אלא הוא ינתן לכהנים, משום דגוף נכסיו החרים, ולא את דמיהן. אבל אם היה אותו חרם לבדק הבית, כגון שפירש ואמר שיהיה חרם לשמים, או לבדק הבית אליבא דתנא קמא, או סתם חרם אליבא דרבי יהודה בן בתירא, דאדעתא דהכי אחרמינהו, דהא אין ראוי לבדק הבית אלא מעות, הרי הבעלים פודין אותו בשוויו, ויפלו הדמים לבדק הבית ויצאו הנכסים לחולין.

חרמי כהנים אין להם פדיון עד שיבאו ליד הכהן.

פירוש: ואחר שיבאו ליד הכהן הרי הן כחולין לכל דבריהם, ואם רצה קונה אותם מן הכהן ואוכלן כחולין ממש, שכל זמן שהחרם הוא ביד הבעלים הרי הוא הקדש לכל דבריו, שנאמר "כל חרם קדש קדשים הוא לה", נתנו לכהן הרי הן כחולין לכל דבריהם, כדתניא בשלהי פרק המקדיש שדהו, ומפני זה כתב רש"י ז"ל "עד שיבאו ליד כהן":

וחרמי גבוה נפדין.

פירוש: חרמי בדיק הבית - בעודן בידו, ויפלו הדמים לבדק הבית ויצאו הנכסים לחולין כדלעיל.

כל חרם קדש קדשים הוא -

האומר סתם חרמים לבדק הבית, מביא ראיה מכאן, והאומר סתם חרמים לכהנים,

מפרש: **כל חרם קדש קדשים הוא**, ללמד שחרמי כהנים חלין על קדשי קדשים ועל קדשים קלים ונותן לכהן, כמו ששנינו במסכת ערכין.

כדתנן: "מחרים אדם את קדשיו, בין קדשי קדשים בין קדשים קלים. אם נדר, נותן את דמיהן, ואם נדבה, נותן את טובתה". ופרש"י ז"ל: "והיאך מוחרמין והלא אינם שלו, אלא אם נדר, כגון דאמר הרי עלי עולה והפריש בהמה לנדרו ואחר כך החרמה, הואיל והוא חייב באחריותה, אם מתה או נגנבה, נמצאת שלו היא, ונותן כל דמיה לכהן ואת הבהמה

יקריב לנדרו, דהא ודאי אית לה פדיון, דלאו גופה אחרים, דהא לאו דידיה הוא. ואם נדבה היא - דאינו חייב באחריותה, אם היתה מתה, הא ודאי לא חייל חרם עלה, דהא לאו דידיה היא. אלא בכדי טובתה - טובת הנאה שיש לו בה יתן לכהן. כיצד, אם אמר שור זה עולה", דהיינו נדבה, "והחרימו, אומדים כמה אדם מישראל רוצה לתת" לגזבר זה שימתין מלהקריבו עד זמן משמר בן בתו כהן להקריבו, שיהא העור שלו, וכפי אותה הנאה יתן מחרים זה לכהן, דההיא רשותא אית ליה בה, ותו לא.

מאדם -

כגון שהחרים עבדיו ושפחותיו הכנעניים.

כדתנן בפרק המקדיש שדהו ערכין כח א: "מחרים אדם מצאנו ומבקר ומעבדיו ושפחותיו הכנעניים" ואמרו בגמרא: "מנא הני מילי, דתנו רבנן: **'מכל אשר לו'**, ולא כל אשר לו. **'מאדם'**, ולא כל אדם". ותנן נמי: "המחרים בנו ובתו ועבדו ושפחתו העברים אינן מוחרמין, שאין אדם מחרים דבר שאינו שלו", ובתו דהכא בבתו גדולה קמירי, דאי בקטנה שלו היא, מכיון שבידו למכרה.

פרק כז, כט

כל חרם אשר יחרם מן האדם -

היוצא ליהרג ואמר אחד ערכו עלי, לא אמר כלום.

בתורת כהנים. שאף על פי שבשאר כל אדם שלא נגמר דינו למיתה, אפילו הוא מוכה שחין, שאינו שוה בשוק כלום, חייב המעריך לפרוע להקדש הדמים הקצובים לו לפי שני האמורין בפרשת ערכין, בזה שנגמר דינו למיתה, אינו חייב כלום, שהרי **"מות יומת"**. פירוש: הרי הוא הולך למות והרי הוא חשוב כמת, לפיכך **לא יפדה**, שאין לו דמים, אם אמר דמיו עלי, ולא ערך, אם אמר ערכו עלי. ואף על פי שאין כאן לא מקום הערכין ולא מקום הדמים, אלא מקום החרמים, מכל מקום נכתב פה, מפני שזה היוצא ליהרג נקרא שמו חרם, מענין **"והחרמתי את עריהם"**, שהוא ענין חרב והרג ואבדן וכאילו הוא מענין החרמין.

אבל לא ידעתי למה לא פירשוהו בחרמין ממש, לומר שהיוצא ליהרג, אם היה עבד כנעני ואמר רבו עליו שיהיה חרם לשמים, אינו חייב לתת בעד פדיונו, דהיינו דמיו, כולם לבדק הבית, מאחר שהוא הולך למות והרי הוא חשוב כמת. ושמא יש לומר, שבכלל **"לא יפדה"**, שפירושו אין לו דמים ולא ערך, הוא נכלל גם זה, שהרי גם בחרם לפי שוויו, דהיינו דמיו, הוא חייב לתת לבדק הבית.

ומה שפירש הפסוקים שלא על הסדר, שבתחלה פירש **"כל חרם קדש קדשים הוא"** ואחר כך חזר למפרע ופירש **"מאדם ובהמה"**, ואחר כך פירש **"כל חרם אשר יחרם"**, הוא מפני שרצה לפרש כל משפט החרם על הסדר. ומפני שפירש **"אך כל חרם"** שחרם הכהנים לא

ימכר ולא יגאל רק ניתן לכהנים, סיים שחל על קדשי קדשים ועל קדשים קלים, ונותן דמי הנדר וטובת הנאת הנדבה לכהן. ושהחרם, שהוא לשמים, פודה אותו ונותן דמיו לבדק הבית. ולא כמו חרם הכהן, שאינו יכול לפדותו עד שיתן אותו לכהן, שזהו פירוש "כל חרם קדש קדשים". ואחר כך חזר לפרש משפטי המוחרמים, ופירש: **מאדם**, ולא כל אדם, אלא עבדיו הכנעניים בלבד, ולא העברים.

וכל חרם אשר יחרם מן האדם -

זהו היוצא ליהרג,

שאינו לו לא משפט נערך ולא משפט מוחרם, אלא הרי הוא חשוב כמת ממש. והא דתנן בפרק כל הגט: "אבל עיר שכבשה כרקום, וספינה שאבדה בים, והיוצא ליהרג, נותנין עליו חומרי חיים וחומרי מתים, בת ישראל לכהן ובת כהן לישראל לא תאכל בתרומה", ללישנא קמא דרב יוסף, דאמר: לא שנו אלא בבית דין של ישראל, אבל בבית דין של אומות העולם, כיון דגמיר ליה דינא לקטלא מקטל קטלי ליה, נפרש הא דיוצא ליהרג דהכא בבית דין של אומות העולם.

וללישנא בתרא דרב יוסף דאמר: לא שנו אלא בבית דין של אומות העולם, אבל בבית דין של ישראל, כיון דנפק ליה לקטלא קטלי ליה, נפרש הא דיוצא ליהרג דהכא בבית דין של ישראל. "ואף על גב דאמרינן בסנהדרין, שהיה אחד רוכב על סוס וסודרין בידו, מצאו לו זכות, היה הלה מניף בסודרין, מכל מקום לא שכיח".

פרק כז, ל

וכל מעשר הארץ -

במעשר שני הכתוב מדבר.

דכתיב ביה "קדש לה" וכל מקום שנאמר במעשרות "קדש", אינו אלא מעשר שני, כמו שנאמר להלן: "בערתי הקדש מן הבית", ואלו מעשר ראשון חולין גמור הוא, שנאמר: "ונחשב לכם תרומתכם כדגן מן הגורן וכמלאה מן היקב", מה גורן ויקב חולין לכל דבר, אף מעשר ראשון, שנטלה תרומתו, חולין לכל דבר, וכתיב ביה נמי: "ואם גאל יגאל איש ממעשרו, חמישיתו יוסף עליו", ואלו מעשר ראשון לאו בר פדיון הוא.

מזרע הארץ -

דגן.

מפרי העץ -

תירוש ויצהר.

כדכתיב: **"עשר תעשר את כל תבואת זרעך וגו' מעשר דגנך תירושך ויצהרך"**, ולא דוקא דגן תירוש ויצהר, אלא הוא הדין נמי כל כיוצא בהן, דמה דגן תירוש ויצהר, מאכל אדם וגדולו מן הארץ ויש להם בעלים, שנאמר **"דגנך"** אף כל כיוצא בהן. אבל הירקות, אף על פי שהן מאכל אדם וגדולן מן הארץ ויש להם בעלים, אינן חייבין במעשר, אלא מדבריהם, לפי שנאמר **"מעשר תבואתך"**, והירקות אינן בכלל תבואה. ואף על פי שכבר צוה על המעשר בפרשת ראה, הוצרך להזכיר כאן, להודיענו חומשו.

לה' הוא -

קנאו, ומשלחנו צוה לך לעלות ולאכול בירושלים, כמו שנאמר: **"ואכלת לפני ה' מעשר דגנך וגו'."**

לא שהוא לה' ממש, כשאר הקדשות שיהיה אסור ליהנות ממנו.

פרק כז, לב

תחת השבט -

כן עושה לטלאים ועגלים של כל שנה ושנה.

שאינן מצוה זו נוהגת אלא בבקר וצאן בלבד, שנאמר **"וכל מעשר בקר וצאן וגו'."** נשלם ספר ויקרא, תהלה לאל נורא.